

PH.D.-AFHANDLING OM OLDGRÆSK DÆMONOLOGI

Ved et offentligt forsvar for afhandlingen Oldgræsk dæmonologi fra beretning til begrundelse. En religionshistorisk undersøgelse, indleveret til bedømmelse ved det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, erhvervede Lars Albinus ph.d.-graden samme sted d. 31. marts 1998. Bedømmelsesudvalget bestod af formand, lektor Per Bilde (Århus), lektor Vagn Duekilde (København) samt professor Trond Berg Eriksen (Oslo). Nedenfor bringes et indledende resumé af afhandlingen samt Trond Berg Eriksens bidrag til oppositionen.

Resumé ved Lars Albinus

Den ph.d.-afhandling, der kort skal præsenteres her, består i en religionshistorisk og diskurs-analytisk undersøgelse af det græske begreb *daimōn* (δαίμων) i relation til det, man populært har kaldt overgangen fra *mythos* til *logos*. Jeg tilslutter mig den 'konventionelle' opfattelse af, at en sådan overgang har fundet sted, for så vidt som det er afhandlingens ene hovedtese, at den proces, i hvilken forskellige diskurser både formes og formerer sig i relation til hinanden i den græske oldtid, fører fra et religiøst til et ikke-religiøst diskurs-system (s. 18), og jeg hævder som afhandlingens anden hovedtese og med udgangspunkt i et bredt udvalg af forskellige teksttraditioner, at *daimōn*-begrebet og den funktion, der særligt synes at knytte sig hertil, spillede en yderst central rolle i denne transformationsproces (s. 19). Det paradoksale er, at hvis tesen holder, var et centralt religiøst begreb, der i sidste ende var med til at underminere det diskursive grundlag for græsk religion.

Afhandlingen er delt op i to bind af hver to kapitler, og alle fire kapitler kan læses relativt uafhængigt af hinanden. Fra første til anden del skifter perspektivet fra fremstillingen af fænomener på en semantisk 'overflade' til fremstillingen af pragmatisk implicerede fænomener af diskursivitet (s. 20). De to dele er således forskellige i den forstand, at de beskæftiger sig med to radikalt forskellige former for fænomenologi. Ikke desto mindre er fremstillingen et resultat af en sammenhængende arbejdsproces, der netop er blevet til i krydsningen mellem de to synsvinkler (s. 21).

I det første kapitel redegøres der kritisk for visse positioner inden for forskningen, der samtidig knytter sig til nogle specifikke studier af *daimōn*-begrebet. Kapitlet er endvidere inddelt i relation til forskellige 'interesseområder': kult, myte og filosofi, inden for hvilke dæmon-fænomenet ikke blot er blevet anskuet fra hver sin vinkel, men også fremstillet i delvist modstridende perspektiver. Der tages afstand fra hver enkelt af disse perspektiver, for så vidt som de synes at hvile på et utilstrækkeligt teoretisk grundlag, og/eller for så vidt som det kildemateriale, der behandles inden for de

forskellige tilgange, forekommer utilstrækkeligt for en samlet vurdering af dæmonfænomenets betydningshistorie fra arkaisk til klassisk tid.

Med udgangspunkt i begrebets anvendelse inden for forskellige teksttraditioner i denne periode, forsøger jeg i kapitel 2 at tegne en skitse af oldgræsk dæmonologi som et fænomen, der tilhører såvel *mythos* som *logos*. Jeg konkluderer overordnet, at det er kendetegnende for begrebets brug, at *daimōn* optræder som en skæbnemagt, der er på færde i den menneskelige verden på vegne af ‘guderne’ (θεοί), i særlig grad ‘Zeus’ vilje’ (Διὸς βουλή). Imidlertid forekommer der fra kontekst til kontekst visse markante betydningsforskelle. Således overlapper begreberne ‘dæmon’ (δαίμων) og ‘gud’ (θεός) hinanden i de homeriske eper, hvorimod ‘dæmonerne’ (δαίμονες) optræder som en betegnelse for en slægt af afdøde mennesker hos Hesiod. Sidstnævnte betydning har formentlig forbindelse til dødekulen (forfaderkult såvel som herokult), eftersom andre kilder, der eksplicit henviser til denne kontekst, bekræfter, at *daimōn*-begrebet var tæt forbundet med de dodes transcendent eksistens. En identifikation mellem dæmon og ‘hero’ (ἥρωες) synes endvidere at have dannet et udgangspunkt for orfisk teologi og ikke mindst for den hermed forbundne mysteriekult, der bl.a. bestod i en transformation af dødekulen. I denne udviklingsproces blev begrebet *daimōn* knyttet tæt til begrebet *psykhē* (ψυχή), der på sin side blev en betegnelse for menneskets u dødelige sjæl. På såvel et semantisk som på et pragmatisk niveau medierede *daimōn* generelt mellem en guddommelig og en menneskelig eksistens, hvilket fx i mysteriekulten betød, at initianderne *som dæmoner* kunne befri sig fra en cyklus af ‘reinkarnation’ (μετεμψύχωσις) og ved deres død imødesee en permanent tilstand af ‘salighed’ (εὐδαιμονία) i samvær med guderne. Flere af præsokratikerne deltog tydeligvis i sådanne initiationer. Ikke desto mindre var det inden for en filosofisk tradition, der fjernede sig mere og mere fra traditionelle diskurs-genrer, at begrebets medierende funktion blev løsrevet fra en rituel kontekst. Således gjaldt Platons henvisning til ‘dæmonerne’ (δαίμονες) primært et forhold mellem guddommelig og menneskelig viden, og Sokrates’ påstand om, at noget ‘dæmonisk’ (δαμόνιος) havde fulgt ham fra barnsben af, sættes tydeligvis af Platon ind i denne sammenhæng. Endvidere anvendes den adjektiviske form som en apostrofe, δαίμονιε, der opfordrer adressaten til underkastelse. Bemærkelsesværdigt er det, at denne underkastelse under opretholdelse af den konventionelle tiltaleform skifter indhold og karakter fra *mythos* til *logos*. Hvor den person, til hvem apostrofen henvender sig i myten, opfordres til at underlægge sig den guddommelige plan, som følger Zeus’ vilje, opfordres den, til hvem apostrofen henvender sig i en filosofisk kontekst (hos Platon), til at underkaste sig til den dialogform, der følger argumentative kriterier.

Der tegnes afslutningsvis et omrids af oldgræsk dæmonologi, der i kort form demonstrerer, i hvilken forstand *daimōn*-begrebets skiftende betydninger tilhører et fast system af semantiske relationer mellem bestemte begreber. Endvidere antydes det som indledning til afhandlingens teoretiske del, hvorledes begrebet i dets forskellige grammatiske former indtager en central rolle i det hegemoniske stilskifte fra *beretning* til *begrundelse*.

Kapitel 3 præsenterer forskellige filosofiske og metodologiske overvejelser, der med visse kritiske justeringer lader sig sammenfatte til en religionshistorisk orienteret *diskurs-analyse*. I etableringen af dette overordnede teoretiske perspektiv trækkes der i særlig grad på pointer og perspektiver hos Michel Foucault, Michel Pêcheux, Mikhail Bakhtin og til dels også Antonio Gramsci, mens der i relation til den græske kontekst, såvel i dette som i det følgende kapitel, gøres konkret brug af diskurs-analytiske studier hos Gregory Nagy og Geoffrey Lloyd.

En diskurs defineres som den *bevægelse mellem afsender og modtager*, der gennem et forråd af ord og handlingsforskrifter aktualiserer et *system af referencer og betydningspotentialer* (s. 211). Pointen er at anskue kildeteksterne som led i en kommunikation, der på den ene side må analyseres som *begivenhed* (i kraft af at en diskurs altid finder sted som betydningsproduktion) og på den anden side som *system* (i kraft af at denne begivenhed er betinget af forskellige forudsætninger). I forlængelse heraf redegøres der på et principielt niveau for, hvorledes forskellige diskurs-formationer (eller blot: *diskurser*) etablerer sig gennem forskellige, men indbyrdes relaterede fortolkningsrammer, og der opstilles nogle generelle kriterier for, hvorledes man operationelt kan definere et *religiøst* diskurs-system i modsætning til andre diskurs-systemer. Således hævdes det, at en kommunikation må betegnes som religiøs, hvis det af deltagerne (såvel inden for som uden for tekstens univers) hævdes, at den finder sted mellem en transcendent stemme ('transcendenten': *gud* eller *det hellige*), dens ikke-transcendente repræsentant ('repræsentanten': *en præst, en profet* eller en *genstand*, som fx *teksten selv*) og en given kommunikationspartner ('participanten': fx *tilhøreren* til en episk recitation eller *initianden* i et ritual).

Undersøgelsens genstand defineres som fænomener af diskursiv karakter (til forskel fra fænomener af psykologisk eller bevidsthedsmæssig karakter), og det understreges, at der består et grundliggende fællesskab mellem *logos* i den græske kontekst og en analysestrategi som den ovenstående, der etableres i en moderne kontekst. Hvis betingelserne for oldtidens egen reproduktion af traditionelle meningssystemer ændredes uigenkaldeligt med den polemiske og kritiske diskursivitet, der blev introduceret med *logos*, indtrådte allerede dengang en afstand til myten, der med lignende nødvendighed må kendetegne en diskurs-analyse af i dag. Det betyder bl.a., at den foreliggende undersøgelse ikke er rettet mod fænomener i deres *oprindelighed*, men mod fænomener i deres *historiske kontekst*, for så vidt som denne kontekst er forbundet med og derfor lader sig repræsentere inden for afhandlingens analytiske perspektiv. I den forstand må undersøgelsen af den græske *daimōn* finde sted som redegørelse for en *dæmonologi*, og dens perspektiv er historisk, for så vidt som den analyserer forudsætninger og begrænsninger i den udvikling, den i sidste ende selv er en del af.

Kapitel 4 vender tilbage til det kildemateriale, der blev gennemgået i kapitel 2, med henblik på en vurdering af *daimōn*-begrebets historie inden for et bredere diskurs-analytisk perspektiv.

Hensigten er at belyse, hvorledes traditionskomplekset deler sig i forskellige diskursive strategier. Det konkluderes i den forbindelse, at *daimōn*-begrebet spiller en

medierende rolle i relationen mellem fortid og nutid, mellem det fjerne og det nære og, som tidligere nævnt, mellem det guddommelige og det menneskelige niveau. Med hensyn til reguleringen af det traditionelle, religiøse diskurs-system, ser vi, at begreberne θεός, δαίμων, ἥρωας og ἄνθρωπος ('gud', 'dæmon', 'hero' og 'menneske') var hierarkisk klassificerede i overensstemmelse med den tripartitære rollefordeling i diskurs-systemet. Den måde hvorpå en semantisk og en pragmatisk struktur således overlapper hinanden kan anskueliggøres som følger:

Semantisk struktur:	Pragmatisk struktur:
θεός - δαίμων	~ Transcendant
δαίμων - ἥρωας	~ Repræsentant
ἥρωας - ἄνθρωπος	~ Participant

Den fortsatte regeneration af den religiøse diskurs synes at bero på en midlertidig ophævelse af dens egen traditionelle struktur inden for en rituel kontrol, hvor *participanten* får muligheden for (som initiand) at blive *repræsentant* (fx som sangeren der opnår retten til at repræsentere den guddommelige viden om fortiden). Det viser sig, at kvindelige dæmoner, såsom muserne, nymferne og forskellige andre guddomme (fx Hekate og Persefone), indtager en særlig rolle som ammer, der sørger for initiandens opdragelse i denne sammenhæng. De homeriske sangere, der anonymt overleverede traditionen under henvisning til Homer, fortav denne baggrund, mens fx Parmenides og Empedokles eksplicit, skønt på forskellig vis, refererede til den som legitimation for deres egen evne til at sige sandheden. Mellem sådanne forskelle i diskursiv autorisation optrådte dæmonen selv som en destabiliserende faktor inden for det ellers stabile hierarki, der konstituerede den religiøse diskurs. Således blev dette system, under skiftende omstændigheder for dets aktualiseringer, gradvist redefineret og undermineret gennem strategier som metaforisk omskrivning, leksikalisering og ironi. Det er særlig i lyset af det sidste, at vi må forstå Sokrates' henvisning til noget dæmonisk, der netop ikke som en guddommelig stemme blot repeterede traditionens forskrifter, men snarere gav udtryk for Sokrates' egen "vilje til sandhed" (som det hedder hos Foucault). Det rituelle samspil mellem dødelige og udødelige lod sig tilsyneladende overføre til en verbal diskurs med en nivellering af det hierarkiske rollespil til følge. Alle diskursens deltagere blev i princippet jævnbyrdige participanter, og ved således at placere sig selv i en ikke-hierarkisk defineret position, undsagde filosofen dybest set den guddommelige stemme. Det indebar på den ene side, at 'det guddommelige' fra at have været diskursens afsender blev gjort til genstand for diskursen selv, og på den anden side, at dæmonens rituelle virksomhed blev overflødiggjort.

Som konklusion kan man sige, at den religiøse diskurs-struktur ændrede sig fra det øjeblik, selve det implicite hierarki trådte frem og blev gjort til genstand for reinterpretation. Det traditionsbårne meningssystem ejede ikke længere herredømmet over præmiserne for dets egen, fortsatte reproduktion. Dæmonen personificerede i den henseende en spænding mellem diskursen som system og diskursen som begivenhed og flyttede i en vis forstand med fra *mythos* til *logos*, nemlig som det hierarkiserende og

medierende princip, der – netop som princip – tillod *logos* at definere sig selv i et sejrrikt modsætningsforhold til *mythos*.

Opposition ved Trond Berg Eriksen

Det er et på alle måter betydelig forskningsarbeid Lars Albinus har fremlagt med *Oldgræsk dæmonologi. Fra beretning til begrundelse* (1997). Det greske materialet som trekkes inn, stammer fra så mange forfattere og fra så forskjellige perioder at avhandlingen med rette kan kalles en hovedstudie i den greske religionen og kulturen.

Avhandlingen omfatter en tradisjonell forskningshistorisk (kap. 1) og en begreps-historisk del om demonologien (kap. 2) uten store eksperimenter, men dessuten omfatter den en hoveddel (kap. 4) med en metodisk-teoretisk innledning (kap. 3) hvor doktoranden driver religionshistorie på en frisk, overraskende og nyskapende måte.

Jeg var selv en slags student i klassisk filologi da Jesper Svendbro utgav sin *La parole et le marbre* (Lund 1976), og husker hvor spennende vi som leste gresk den gangen syntes det var at noen rusket opp i filologiens rutiner ved å nærme seg den gamle historien med nye begreper hentet fra Frankrike. Vi spurte aldri om det han sa var sant, men frydet oss over at han fremsatte sine oppfatninger i et nytt språk.

Jeg er overbevist om at Lars Albinus' avhandling vil kunne virke som en inspirasjon for yngre generasjoner på samme måte, og det er nesten overflødig å si at jeg er full av beundring for arbeidet som intellektuell prestasjon. Likevel krever anledningen at jeg stiller noen kritiske spørsmål. Man må ikke la seg villedes av den noe aggressive formen på spørsmålene. Jeg er sikker på at doktoranden kan besvare dem tilfredsstillende. Min oppgave er å bringe ham til utfoldelse på denne store dagen.

Disse spørsmålene har det ikke vært enkelt å formulere, fordi jeg er langt fra sikker på om jeg har forstått alle deler av avhandlingen. Det skyldes ikke bare avhandlingens vanskelige tema og kompliserte språkføring, men også en slags labyrintisk lek som doktoranden driver med sine lesere.

Den som hopper helt inn i hans språkspill, er fortapt, for der har han allerede sikret seg mot de fleste innvendinger. Det ville være som å diskutere Det gamle testamentet med "Vakttårnets" representanter. Men refleksjonsgraden og kompleksjonsgraden i denne fremstillingen er i alle tilfeller imponerende. Jeg føler meg imidlertid tvunget til å betrakte det hele utenfra og stille spørsmål som jeg håper at doktoranden ikke vil avvise som irrelevante.

I så fall får han et nytt problem: Hvordan diskuterer man i det hele tatt med andre når man har konstruert et så egenvillig språk? De to hovedtesene i innledningen er så vagt formulert (s. 18 og 19) at de som historiske påstander nesten er trivielle. Er det virkelig nødvendig å utfolde så mye verbal bravour for å fremme disse to enkle påstandene?

Min oppgave i komiteen var å lese kap. 3 grundig, og jeg er først og fremst opptatt av avhandlingen som et metodisk eksperiment. I kapittel 3 presenterer forfatteren "et

felt av teoridannelser som under ett kan kalles ‘diskursanalyse’.’ (s. 20). Det dreier seg om teoretiske posisjoner som angivelig ikke tidligere har beskjeftiget seg med den greske demonologien, og som heller ikke er blitt utnyttet av religionsvitenskapen for hva de er verd (s. 21). Forfatteren kaller kapittel 3 for “en presentasjon av en grunnleggende alternativ fortolkningsstrategi.” Hensikten er å gjøre rede for de metodiske grep som kommer til konkret anvendelse i kapittel 4 hvor han går så langt inn i demonologien som metoden tillater.

Sentralt står drøftingen av forholdet mellom stabilitet og forandring, tradisjoner og tradisjonsbrudd, mellom den religiøse kommunikasjonen som system og som begivenhet. Forfatteren oppstiller en enkel formalisering av det religiøse diskurssystemet i tredelingen: “transcendant”, “representant” og “participant”. Formålet med avhandlingen som helhet er å vise hvordan relasjonen mellom de tre instansene endrer seg som årsak til (eller som følge av) den omfattende overgangen fra “beretning” til “begrunnelse” som hegemonisk kommunikasjonsform. Forfatterens mistanke går ut på at demonologien spiller en sentral rolle i denne forvandlingen.

I stedet for å hefte seg ved de antikke tekstenes uttrykkelige innhold eller deres virkelighetsreferanser i retning av verdens gjenstander eller bevissthetens forestillinger, vil forfatteren ta utgangspunkt i tekstenes utsagnsmodi. “Talen er viktigere enn tanken.” (s. 200). Talens form er viktigere enn det den taler om. Religion skal hverken beskrives som et system av forestillinger eller som en samling hellige fenomener. Både religion og filosofi er i denne sammenheng vesentlig å forstå som diskursive praksisformer (s. 17).

Det teoretiske kapittelet er spenstig og velskrevet, men den verbale oppfinnsomheten formidler likevel temmelig enkle historiske innsikter. Kapittelet er dessuten skjemma av en tendens til name-dropping som snarere forvirrer leseren enn å oppklare nye sammenhenger. Doktoranden refererer til mer enn et tyvetalls svært forskjellige teoretikere som om deres viktigste innsats skulle ha bestått i å legge grunnlaget for den foreliggende avhandlingen. Saken kunne ha vært fremstilt langt klarere om doktoranden hadde holdt seg til de tenkere som rent faktisk har vært viktige for ham (Foucault, Detienne og Bakhtin) og avgrenset sitt eget prosjekt i forhold til dem alene.

Doktoranden vil tilsynelatende være både fenomenolog, strukturalist, hermeneutiker og drive årsaksforklaringer. Noe slikt er, som kjent, teoretisk umulig. Likevel presenterer han en forbausende konsistent metode som bare i unntakstilfeller avslører sin eklektiske karakter. Skjønt “eklektisk” er kanskje ikke det rette ordet. Doktorandens metode er først og fremst hans egen. Derfor virker det ikke så lite pretensiosøst når han i stedet for å tale i første person entall, legger ut om hva “diskursanalysen” krever eller mener. Det er som når Heidegger snakker om “tenkningen” og mener seg selv.

Det ligger også en bekvem anonymisering i dette maskespillet. For når “diskursanalysen” er subjektet for fremstillingen, ikke “jeg” eller “vi” (s. 19), betyr det at den som kommer med innvendinger, ikke bare angriper doktorandens meninger, men vil få med “diskursanalysen” å bestille. Der står angivelig en hel hær av berømte og hete navn i slagoppstilling og bare venter på en anledning til å forsvare doktorandens avhandling.

De mangfoldige teoretiske kildene skaper noe forvirring. “Diskursanalysen” og den tilgrunnliggende fenomenologien likegyldiggjør jo bestemmelser som “årsak” og “virkning”. Likevel vil doktoranden fremme påstander om historiske sammenhenger. Avhandlingens undertittel er jo nettopp “En religionshistorisk undersøkelse”. Lar det seg gjøre å være historiker og fenomenolog på én gang? I hvor høy grad er “diskursanalysen” en retorisk reformulering av gamle innsikter i et nytt språk?

En vanskelighet for leseren er at doktoranden bruker “fenomenologisk” i forskjellige betydninger. Noen ganger henviser bruken til religionshistorisk typologi. Andre ganger er det tale om den filosofiske fenomenologien – særlig i forbindelse med Foucault – som har svært lite med den religionshistoriske typologien å gjøre. Nettopp Foucault forsto utmerket at man ikke kunne fortsette å konstruere kontinuiteter om man velger det fenomenologiske eller diskursanalytiske blikket. Da blir den fjerne historien fremmed for oss og skilt fra oss ved en rekke brudd.

Men doktoranden vil ha både i pose og sekk. Han havner i et underlig begrep om “kontingente”, men “irreversible” forandringer (s. 10 og 205). Leseren blir mistenksom når Homer, Hesiod, Pindar, førsokratikerne, tragedien og Platon markerer stasjoner på en nesten hegeliansk og velkjent utviklingslinje. Hva er dette annet enn “en naturlig eller kulturell modningsprosess” (s. 191) – om man fjerner den tidsriktige retorikken som forbyr seg selv alle utviklingsmetaforer? Viser ikke dette at doktoranden langt på vei har beholdt de gamle legendene, men bare nekter seg bruken av et gammeldags språk?

Fremstillingen av den store prosessen fra “beretning” til “begrunnelse” er påfallende konservativ i tankegangen. Kandidaten kaller Homers tekster for “myter”, og gjentar den gamle, velbrukte skapelsesfortellingen om den vestlige rasjonalitetens fødsel – slik Zeller, Gomperz eller Nestlé selv kunne ha sagt det. Slik repeterer han en enkel og ikke-problematisert positivistisk legende.

Med forfatterens språklige dyktighet er det sikkert vanskelig å unngå en antydning til show-off. Ikke sjelden virker kap. 3 som en labyrint forfatteren legger ut forat uforberedte lesere skal gå seg vill. Hovedpoengene er ikke så innviklede og kunne ha vært uttrykt klarere og langt knappere. Hva verre er: På enkelte punkter i avhandlingen virker den språklige draperingen som en maske over temmelig konvensjonelle historiske påstander. Språkbruken kan ikke skjule at det til syvende og sist er Wilhelm Nestlé som her presenteres i moteriktige klær.

Alle nyheter ligger i doktorandens språklige formuleringer. Har han ikke hatt krefter igjen til å tenke nytt om historien etter det krevende reformuleringsarbeidet? Eller ligger det en fatalisme i “diskursanalysen” selv som forhindrer større revurderinger av reale sammenhenger? Dreier det seg bare om en oversettelse av gamle fordommer til et nytt språk? Det virker som “diskursanalysen” godtar fortolkningsrammer for realia som allerede er satt og etablert av helt andre fremgangsmåter. Når man posterer alle sine analyser inne i tekstuniverset, har man fraskrevet seg mulighetene for å korrigere oppfatningene av den ytre referanseverden som likevel fungerer som fortolkningsramme. Ved å renonsere på det referensielle både i retning av verdens gjenstander og

bewissthetens forestillinger har doktoranden kanskje skaffet seg noe større frihet til å fremsette merkelige påstander.

Helhetsbildet av Homer som tilhørende en mytologisk verden eller tenkemåte er nesten ubegripelig for meg. Doktoranden skriver om Homers eper som om diktene skulle være en slektning av Kumarbi-eposet eller Ullikummi-sangen. Men epene er lekende, humoristiske, ironiske og kunstferdige tekster fulle av spottende overdrivelser – uten den fromheten man må skyve inn i dem for å kunne feire dem som myter. Teologien og den metafysiske poetikken *kan* være en del av fiksjonen. “Diskursanalysen” mister muligheten for å vurdere teksters ironiske, spottende og spøkefulle egenskaper, fordi forfatterens intensjoner er irrelevante. Dermed står man alltid og permanent i fare for å forveksle spøk og alvor.

Når man setter et kryss over forfatterintensjonene, forberedes en forstumming, en overrumpling av tekstene som blir til rent disseksjonsmateriale. Hvorfor er ikke like gjerne Homer den irreligiøse og Platon den religiøse forfatter? Transcendenten, representanten og partipantten er riktignok utskiftet med andre aktører hos den senere, men det godes idé er snarere *mer* bydende i Platons verden enn Zeus er det i Achilles’ verden. I parentes bemerket er doktorandens bilde av den sokratiske dialogen som et vitenskapelig diskusjonsfellesskap sterkt anakronistisk og gammelmodig.

Like vanskelig er det å fordøye de plutselige referansene til “det orfiske” som blir invitert til å bære en stor vekt i den historiske argumentasjonen. Mitt problem er imidlertid ikke at det som sies om Homer, Platon eller orfismen eventuelt er galt, men problemet er uvissheten om “diskursanalysen” omfatter metodiske kriterier til å veie sannhetsgehalten i forutsatte eller uttrykkelige historiske påstander?

“Diskursanalysen” har åpenbart et høyst tvetydig forhold til realia, dvs. til referanseverdenen. På den ene siden nekter den å berøre ting og essenser. På den andre siden arbeider den med forutsetninger om tingene og essensene som ikke kan tematiseres eller problematiseres innenfor “diskursanalysens” egen horisont på grunn av dens metodiske askese. Forholdet til tradisjonell historieforskning er uavklart. “Diskursanalysen” vil både bidra til historieforskningen og være mottaker av dens informasjoner, samtidig som metoden og ikke minst sjargongen, den manierte språkb Bruken, vanskeliggjør trafikken begge veier.

Nok et punkt: Er det doktoranden eller tekstene som reiser det problemet som søkes løst? I en viss forstand blir empirien her degradert til illustrasjoner av fortolkningene. Empirien er ikke lenger i full mening *explanandum*. Lévi-Strauss sa en gang om Foucault at han alltid finner det han ønsker å finne, uansett hva han behandler. Doktoranden har satt seg selv i noe av den samme posisjonen ved at han gjennom den manierte sjargongen og de høytidelige erklæringer om hva “diskursanalysen” *ikke* tar hensyn til, fratrar andre meningsberettigede å intervenere i diskusjonen med ny empiri uten at den først er pakket inn i doktorandens foretrukne språkføring. Hvordan tenker man seg den videre diskusjonen mellom “diskursanalytikere”? Hva kan de gjøre annet enn å anbefale sine egne tekster? Hvor er de referansene til noe utenfor som kunne *settle disagreements*?

Gjennomgående ligger kap. 3 på et meget høyt refleksjonsnivå. Særlig fine og nyttige var de isolerte streifene i retning av hermeneutiske bekymringer, som f. eks. drøftingene omkring skillet mellom *mythos* og *logos* – de hermeneutiske begrensninger som ligger i at dette skillet forutsetter at den historiske forvandling allerede har funnet sted.

Et kritisk punkt er selvsagt sammenblandingen av så vidt forskjellige teoretiske posisjoner til ett “teoretisk felt”. Likevel er forfatterens egne løsninger stort sett sunne og funksjonelle. Men omveien gjennom hele språkfilosofiens moderne historie virker noe umotivert. Først i kap. 4 settes de teoretiske og metodiske valgene på prøve, og den avgjørende vurderingen av deres nytte må skje i den forbindelse.

Derfor må de samme kritiske spørsmål stilles til hans metode som til alle vitenskapelige håndtering: Hvordan fungerer de operasjonelle kriteriene? Er metoden en ren fremstillingsform eller er den egnet til å finne ut nytt om og i materialet? Ikke minst: Hvor velegnet er språkføringen og de selvpålagte begrensninger som utgangspunkt for en diskusjon med andre lesere av det samme materiale?

Gir denne metoden tekstene en sjanse til å protestere, eller er de kneblet og bakbundet fra første stund? Hermeneutikk som er ett av doktorandens positive stikkord, betyr blant annet å åpne seg for tekstens overraskende tale. Men her er Homer, Hesiod, Pindar, tragedien og førsokratikerne blitt til Potemkins kulisser som man ikke kan gjennomskue så lenge man befinner seg på elven. Da ser man ikke forskjell på konstruksjoner og virkelighet.

Doktoranden har selv et ideal om at tekstene skal få yte maksimal motstand mot fortolkeren. Men hvordan skal tekstene kunne yte motstand når man fratar dem retten til å utsi noe om noe? Skulle man ta tekstene alvorlig som tekster, og ikke bare som bærere av diskurser, måtte man la dem utfolde illusjonen om at de omtaler en tekststern virkelighet i retning av verdens gjenstander eller bevissthetens forestillinger.

For å avslutte med temaet fra begynnelsen: Av de to delene er den ene temmelig tradisjonell og lærerik, mens den andre er eksperimenterende og inspirerende. Kan de to delene i virkeligheten leses som en innrømmelse av “diskursanalysens” utilstrekkelighet? Det virker som om fremstillingen av “den semantiske overflaten” og fremstillingen av “pragmatisk impliserte fenomener av diskursivitet” forutsetter hverandre på flere nivåer enn doktoranden kanskje er villig til å innrømme. At første del er utilstrekkelig til å fremstille sannheten om en transformasjon, gir seg av seg selv. Ellers ville doktoranden ha stoppet der. Han erklærer stolt at han vil “noe annet og mer enn å revidere et ordbogsopp(s)lag” (s. 24). Men er også annen del uten fundament om den blir stående alene? Dreier det seg således om en tilleggslesning mer enn om en selvstendig lesning?

Om doktoranden tillater meg en avsluttende spøkefull bemerkning, som aldeles ikke er ondskapsfullt ment, er den transformasjonen doktoranden beskriver i den greske kulturen, en overgang fra *mythos* til *logos*, fra beretning til begrunnelse. Med forholdet mellom de to delene i hans egen avhandling er det omvendt: første del er uttrykk for en *logos* man kan diskutere med, som kan trekkes inn i og krever en dialog. Andre del

ligner mer på “den guddommelige tale som ikke lar seg gjendrive” (s. 231) – ikke fordi den hviler på en instans utenfor diskursen, men fordi den har forbudt seg selv å veie diskursens elementer mot ytre sannhetskriterier.