

Hans J. Lundager Jensen

Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Bibliothèque des sciences humaines, Éditions Gallimard, 1981.

"Mythen" - man erschrecke nicht vor diesem  
Worte - . . . (Gunkel, *Genesis XIV*)

I Marcel Detiennes nyeste værk fremlægges en udforskning af mytebegrebets historie, dels i nyere tid, d.v.s. fra Lafitau og Fontenelle i 1700-tallet til Dumézil og Lévi-Strauss i dag, dels en gennemgang af mytologiens status i Hellas. Det drejer sig imidlertid ikke om en forskningshistorie i sædvanlig forstand, men om selve termen "myte". Hvilket indhold har denne term, hvis på den ene side en Lévi-Strauss kan hævde, at en myte betragtes som sådan af alle dens læsere, mens på den anden side en Dumézil må indrømme, at han aldrig har indset forskellen på et eventyr og en myte? Det kan ikke være tilfældigt, at hverken Lévi-Strauss eller Cassirer har været i stand til at levere en regulær definition på den genstand, som de begge har viet så mange sider. Mellem den postulerede evidens og fraværet af betydning udspiller Detiennes studie sig da; som sagt ikke en forskningshistorie, men en *dekonstruktion* af en tilsyneladende umiddelbar og legitim viden, eller en mytens *arkæologi*, der vel kan indrømme, at mytologien eksisterer, i det mindste siden Platon, men på den anden side ikke vil indrømme denne et eget gebet eller tilskrive den form af en universel tanke. Bag Detiennes projekt markeres således Derrida og Foucault.

Et yderligere problem: hvorfor synes myten at kræve, ja påkalde sig interpretation? Og hvorfor dukker der i forrige århundrede en selvproklameret videnskab om myten op, hvis lærestole breder sig over Europa? En videnskab, der påfaldende nok konstituerer sig på foragt for sin genstand; Max Müller, Paul Decharme, Andrew Lang, Tylor er uanset indbyrdes forskelle enige

om, at myten er *stupid, vild, adsurd*.

Oprindelsen til den nyere mytevidenskab, den "komparative", finder Detienne hos Lafitau og Fontenelle, hvis værker uafhængigt af hinanden udgives i 1724. Begge vil vise en "forbavsende overensstemmelse mellem amerikanernes og grækernes fabler". Lafitau sporede hos irokeserne, de ædle vilde, det oprindelige hedenskab, som allerede antikken havde vidnet om - et hedenskab, hvis dekandente udgave i myter og fabler ikke ganske formår at dække over den oprindelige, rationelle kerne. Omvendt antager Fontenelle, at fabuleringen er oprindelig, og at antikkens filosofi fødtes herudaf; men netop derfor er der grund til at antage, at indianerne, om de havde undgået spaniernes erobring, ville være nået det samme høje stade. Mytologien er et naturligt produkt af et folk, der endnu ikke er nået ud over den første barndom, og grækerne, der nåede længere, fortalte kun myterne og fablerne for fornøjelsens skyld. Når myten skylder uvidenheden sin eksistens, er der følgelig intet behov for at interpretere den. Og der er hverken for Lafitau eller for Fontenelle noget problem i, at grækerne betjente sig af samme vilde, absurde diskurs som de vilde.

Med Lafitau og Fontenelle er to akser sat, der får afgørende betydning for den kommende diskussion: dels forholdet mellem den græske mytologi, den velkendte (så at sige vor egen), og den eksotiske, de fremmedes; dels forholdet mellem myte og religion - hverken Lafitau eller Fontenelle ville identificere disse termer; spørgsmålet er da, hvilken der er den oprindelige.

Med mytevidenskaben bliver problemet om forholdet mellem Hellas og mytologien penibelt. Som bekendt var myten for Max Müller en "sygdom i sproget", et fald fra det oprindelige sprog, der hverken kendte løgn eller abstraktion. Interessant nok skyldes transformationen til mytens sprog, hvis fejltagelse det er at tage fænomenet for en person, ikke individerne, men sproget selv. Som sproget fra dets oprindelige "tematiske" over dets "dialektale" til dets "mytopoetiske" stadie automatisk genererer sine grammatiske kategorier, således er myten selv et ubevidst produkt af sproget. Altså er Lévi-Strauss' skandaløse

påstand om, at myterne tænker sig selv gennem menneskene, uden disses vidende, ikke uden fortilfælde! Max Müller fandt i sprogets metaforer henvisning til naturens regelmæssige fænomener: solen, lyset og daggryet, først og fremmest. Andre, som Adalbert Kuhn, fastholdt naturen som henvisningsgrund, men hævdede i stedet dens uregelmæssige fænomener som mytens oprindelse: storm, torden, lyn.

Max Müller fantasmatisk urhistorie afskediges af den antropologiske skole (og Lafitau dermed af Fontenelle). Iflg. Tylor er myten et produkt af menneskehedens barndom; mere oplagt end med Müller ved filologiens hjælp at dykke ned i den (indoeuropæiske) oprindelse er det at opsøge de nutidige repræsentanter for vor slægts infantile stadi i Amerika, Afrika o.s.v. I myterne gemmer der sig endvidere historisk sandhed, som det er videnskabens opgave at finde. Den græske mytologi kan herefter forstås som de overlevende rester af en ældre, mere primitiv tilstand.

Med opdagelsen af den primitive Højgud fik Tylor og animismen et grundstød (og Lafitau afskediger Fontenelle). For højgudetroen med dens upåklagelige moral var lykkeligt fri for mytologi. Myten opstår først ved samfundets tekniske gevinster og moralske fald: agerbruget fremkalder Den store Moder, jagen fremkalder Solguden. Højguden udviskes, og tomrummet fyldes op af dæmoner, polyteistiske gudesystemer - og mytologi.

Kritikken af ariernes og grækernes mytologi gør skellet mellem myte og religion påtrængende. Kriteriet er imidlertid enkelt: når fornuften eller moralen chokeres, er der tale om mytologi. Eller snittet kan drages i myten selv. Således Lang, der etablerer skellet mellem vilde og civiliserede myter, og blandt de sidste mellem irrationelle og rationelle myter. Den rationelle myte kræver ingen forklaring; det er den absurde, vilde myte - den u-naturlige - der kræver interpretation. Tylor er ganske åbenhjertig om dennes formål: det er etnografiens alvorlige, skønt undertiden ubehagelige, pligt at finde frem til det, der fra antikkens grovere samfund er sluppet ind i vore egne i form af

ynkelig overtro, og dømme denne til sikker undergang - til menneskehedens bedste.

Således bliver myten betegnelsen for det ekskluderede, det eksilerede. Myten bliver en anti-term: over for religionen det utroværdige, over for fornuften det irrationelle, over for civilisationen det vilde.

Den græske mytologi bliver et problem for 1800-tallets videnskab. Fra Hegel til Husserl er man enige om, at grækerne var fornuftens første bærere. I vor egen kulturs fødested, hvor den teoretiske viden og den ideale sandhed første gang ser dagens lys, kan fejltagelsen og dumheden ikke accepteres. Når det samme folk ikke desto mindre i sin mytologi taler et sprog, der "forbigående er ramt af vanvid", har vi skandalen. Mytevidenskaben bliver den eksocist, der skal uddrive myten blandt grækerne såvel som blandt os selv.

Uddrivelsen af myten begyndte imidlertid hos grækerne selv. Indtil anden halvdel af 5. årh. eksisterede *μῦθος* ikke som andet end synonym til *λόγος*. Anderledes hos Thykidid, for hvem sandheden kun kan findes ved at ekskludere de gamle fortællinger, der cirkulerer fra mund til øre. Historien konstitueres ved mytens skandalisering.

Ikke mere end Fontenelle havde Thykidid anledning til at ledsage sin fordømmelse af myten med en forklaring af den. Med Xenofanes' voldsomme angreb på Homer og Hesiod for forfalskningen af guderne, hvem de tillagde alt, hvad der blandt mennesker anses for fornærmende og foragteligt (tyveri, hor, bedrageri), bliver rapsoden tvunget ud i apologien. Homer allegoriseres følgelig; når guderne kæmper, mener Homer i virkeligheden modsætningen mellem naturens elementer etc. Skriften spiller her en afgørende rolle. Skandaliseringen fremkalder behovet for interpretation; denne forudsætter imidlertid også den distance til myten, som kun den skriftlige fiksering kan give. I det mundtlige foredrags strøm er der ikke plads til kritik og diskussion. Og Hekataios fra Milet, der nedskriver grækernes fortællinger, opdager ved den af skriften muliggjorte konfrontation, hvordan versionerne modsiger hinanden - og ler ad hinanden!

Hos Platon tillades myten imidlertid en positiv funktion. I *Staten* udvikles, hvorledes myten, skønt usand, kan virke ideologisk stabiliserende på byens borgere. Officielle myteskabere, overvåget af de ansvarlige, tænkes at skulle producere fortællinger, der vil blive sat i omløb ved videregivelse fra de gamle til børnene, og som ved at indprente sig i borgernes sind indgiver disse kærlighed til lovene. Dette forbliver dog en (u)skøn bureaukratisk drøm. I *Lovene* er mytologien de gamles og børnenes sag, for dem der ikke tager fuldt del i byens politiske liv. Denne mytologi omfatter alt, hvad der opbevares i traditionen og hukommelsen: ikke alene fortællinger (og ikke alene fortællinger om guder), men også ordsprog, rygter o.s.v. Gentagelsen gør alt til myte.

Uden tvivl gentog også Platon eksileringen af myten fra fornuftens diskurs. Men samtidig benyttede han den selv, hvor filosofien ikke slog til. Myten er her ikke allegori, men *tautegori*, en betegnelse, der skyldes Schellings klarsyn.

Schelling, Durkheim, Mauss, Cassirer: myten får en ganske anden status end i den komparative mytevidenskab. Hos Cassirer f.eks. sættes myten som en autonom bevidsthed, der må studeres på sine egne præmisser. Myten frembringer en verden af betydning og ligger i så henseende på linie med sproget, og her fødes de symbolske former: kunst, ret, moralitet, teoretisk og praktisk bevidsthed (man hører et ekko heraf i Sløks *Det religiøse sprog*). Cassirer kan imidlertid kun hævde mytens autonomi ved at fraskrive den evnen til begrebslig tænkning. En fatal operation, hvis konsekvens man ser i Lévy-Bruhls begreb om den "præ-logiske" mentalitet. Med Lévi-Strauss gribes der tilbage til Mauss, og kløften mellem dem og os, mellem myte og fornuft fyldes atter op. Myten er herefter et institutionaliseret, symbolsk system, kodet som et sprog; den er følgelig produktet af en kombinatorik, en syntaks, hvis regler følges, men ubevidst.

På den ene side er det antropologiens spektakulære succes, der har medført, at den græske mytologi i dag kan erkendes som det, den er: een blandt alle andre (jvf. Detiennes veloplagte

polemik i sin *Dionysos mis à mort* under overskriften "Les Grecs ne sont pas comme les autres" med dem, der nægter den strukturelle analyse adgang til den græske mytologi under henvisning til dennes helt særegne karakter). På den anden side er det stadig grækerne, der udgør det paradigme, hvorom mytevidenskaben eller - filosofien danner sig. Modellen fra Lafitau og Fontenelle gentager sig hos Lévi-Strauss. I detaljen som i de store linier: en afslørende lapsus for en antropolog, der ikke nægter mytens orale (og "aurale") karakter, at tale om mytens læsere; eller som i *Du miel aux cendres*, hvor myternes vej til en regulær formernes logik efterspores. Her er myten på vej til at overskride sig selv og i stedet for en verden af tegn at sætte en verden af begreber. Men kun i Hellas skete denne transformation faktisk. M.a.o.: først ved vejen om ad det ukendte, det vilde, bliver det kendte, den græske mytologi, os så fremmed, at vi kan begynde at kende nærmere til det.

Når Cassirer og Lévi-Strauss ikke har kunnet definere myten, er årsagen den, at termen "myte" intet stabilt indhold har. I virkeligheden betegner denne term på et hvilket som helst tidspunkt det anderledes, det fraværende, og det uanset den værdi, den er ladet med. I forrige århundrede lod man den betegne dét, som skulle bekæmpes. I vort eget træffer man hyppigt den omvendte gestus: myten bliver opvurderet til en ny metafysik, og fornuften kræves at ydmyge sig overfor symbolet, som er det eneste sted, hvor tilværelsens dybeste hemmelighed kan tænkes o.s.v.

Detienne konkluderer: "myten" er en *disponibel signifiant*. en størrelse altså, der kan fyldes med det indhold, som en given diskurs finder for godt: *Poisson soluble dans les eaux de la mythologie, le mythe est une forme introuvable.*

Hans J. Lundager Jensen