

# Waarom de mythe geen antwoorden geeft: Hans Blumenbergs alternatieve benadering van het mytheonderzoek.

door

Nadia SELS

## Abstract

When Marcel Detienne in *l'Invention de la mythologie* (1981) convincingly argued that the concept of myth is no more than a modern semantic construction, to which no real genre corresponds, he dealt the fatal blow to the already languishing structuralistic myth research. Since then, the mythological field of study has not recovered; it seems not to have been able to adapt to the paradigmatic shift to poststructuralism. Yet, the work of the philosopher and philologist Hans Blumenberg might provide us with such a poststructuralist alternative. In *Work on myth* (1979) he develops a new and non-essentialist approach to myth. By means of the limit concept "absolutism of reality" he presents myth not as a product, but as a process. This article aims to introduce Blumenbergs thinking, to situate him in the recent impasse of myth research and to demonstrate how his alternative methodology allows a way out of it.

## INLEIDING

The longer I occupy myself with questions of ancient mythology, the more diffident I become of success in dealing with them, and I am apt to think that we who spend our years in searching for solutions of these insoluble problems are like Sisyphus perpetually rolling his stone uphill only to see it revolve again into the valley, or like the daughters of Danaus doomed for ever to pour water into broken jars that can hold no water. (Frazer 1914: ix)

De pessimistische mytheonderzoeker die hier spreekt is James Frazer, de Schotse classicus en antropoloog die met *The Golden Bough* (1906-15) nochtans één van de meest baanbrekende studies over mythologie ooit op zijn naam mag schrijven. Bijna honderd jaar later is het er voor zijn navolgers niet gemakkelijker op geworden. Wie zich vandaag de dag wetenschappelijk met de mythe wil bezighouden, komt bij zijn

zoektocht naar relevante lectuur voor een problematische paradox te staan. Het onderwerp levert bij allerhande zoekmachines en catalogi een massale hoeveelheid *hits* op. Toch houdt iemand die deze zee aan verwijzingen doorploetert, nauwelijks een handjevol materiaal over dat recent is en werkelijk op de studie van de mythologie betrekking heeft. Enerzijds worden de woorden ‘mythe’ en ‘mythologie’ te pas en te onpas aangehaald in allerhande disciplines van de humane wetenschappen. Anderzijds lijkt de mythestudie zelf gestagneerd te zijn. Ook John Leavitt merkt in zijn introductie op het themanummer *Le Mythe aujourd’hui* van het tijdschrift *Anthropologie et sociétés* op dat “les livres sur les mythes sont plus nombreux sur les rayons Spiritualité et Nouvel Âge que sur le rayon Anthropologie.” (2005: 9) Het concept ‘mythe’ was nog nooit zo alomtegenwoordig, nog nooit zo vaag. Algemeen wordt aangenomen dat het mytheonderzoek de laatste decennia in een impasse is geraakt. De mismoedige uitlating van Frazer doet echter vermoeden dat de crisis al langer sluimerde: was de mythe niet van meet af aan een problematisch en dubbelzinnig begrip?

In deze bijdrage wil ik schetsen hoe zich vanuit deze impasse een nieuwe kijk op de mythe heeft aangediend in het werk van Hans Blumenberg. In zijn uiterst rijke studie *Arbeit am Mythos* (1979)<sup>1</sup> bouwt deze Duitse classicus, germanist en filosoof verder op de ideeën van voornamelijk Ernst Cassirer. Op beslissende punten neemt hij echter volledig nieuwe theoretische wendingen, die een herdefiniëring mogelijk maken van wat de mythe is en mytheonderzoek zijn kan. Hun volle betekenis krijgen zijn vernieuwingen echter pas tegen het licht van de theoretische impasse waarvan sprake. Ik zal Blumenberg dan ook eerst binnen deze patstelling situëren, om vervolgens beknopt de essentie van zijn stellingen weer te geven. Tenslotte zal ik proberen te schetsen wat de gevolgtrekkingen hiervan kunnen zijn voor een hernieuwde studie van de mythologie.

#### SLECHTS EEN SEMANTISCHE CONSTRUCTIE? DE MYTHE IN IMPASSE.

De recente stagnatie van het mytheonderzoek lijkt samen te vallen met de paradigmawissel van structuralisme naar poststructuralisme. Over de reden waarom de structuralistische benadering – de laatste vruchtbare totaaltheorie – steeds meer in de verdediging gedwongen werd, kunnen boeken vol geschreven worden. Om kort te gaan kunnen we echter stellen dat het zwakke punt hier lag: voor Lévi-Strauss en con-

<sup>1</sup> Ik zal in dit artikel steeds citeren uit de Engelse vertaling, *Work on Myth* (1985) van Robert Wallace.

sorten was de abstracte structuur van de mythe de sleutel tot een objectieve interpretatie. Steeds vaker werd echter terecht geopperd dat ook het ontwaren van een structuur niet op louter objectieve basis kon gebeuren – het blootleggen van een structuur impliceerde zelf immers al een subjectieve interpretatie.<sup>2</sup> Met andere woorden: het structuralisme veronderstelde, hoe abstract ook, een stabiele, objectieve ondergrond die nog te veel naar platoonse Ideeën zweemde. Het poststructuralisme stelde paal en perk aan deze laatste variant van het essentialisme waarvan de mythestudie al eeuwenlang doortrokken was.

Het was inderdaad precies de essentialistische instelling van niet alleen het structuralisme, maar van het mythenonderzoek in het algemeen die een struikelbok was geworden binnen het poststructuralistische paradigma. Deze essentialistische ondertoon die steeds al aanwezig was in het mythenonderzoek, komt voort uit de ideologisch-fantasmatische achtergrond waarin de interesse voor de mythe kaderde.<sup>3</sup> In de eerste plaats was de mythe natuurlijk onlosmakelijk verbonden met het culturele prestige van de Oudheid, waarmee zij een zeer dubbelzinnige relatie onderhield. Enerzijds vormden de mythische verhalen vol moord, incest en andere schandelijkheden een smet op het helderwitte blazoën van de antieken. Maar anderzijds waren er ook argumenten voorhanden om de mythe precies een geprivilegieerde, eerbiedwaardige status toe te kennen. Hun archaisch karakter, het feit dat zij de primaire basis van de Griekse cultuur en bij uitbreiding van cultuur in het algemeen vormden, hun stabiliteit doorheen de geschiedenis – en doorheen de wereld, zoals comparatistische studies later aantoonde – wezen op een uitzonderlijk verband met het wezen zelf van de mens en zijn cultuur.

De veronderstelling was dus dat de mythe een zekere fundamentele kennis verborg. Doorheen de jaren werden steeds nieuwe sleutels voorgesteld om haar geheime code te ontcijferen, van Max Müllers “ziekte van de taal” over de vruchtbaarheidstheorieën van Frazer en de psychoanalyse van Freud tot het zondebokprincipe van René Girard. De mythe bleek echter te weerbarstig: geen van deze theorieën kon zich als universele verklaring opwerpen. Wat meer was, zelfs over een simpele definitie van wat de mythe nu eigenlijk was, kon men het niet eens worden.

<sup>2</sup> Een interessante behandeling van deze problematiek biedt Paul Ricoeurs bespreking van Lévi-Strauss' analyse van de Oedipus-mythe in “Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre” (1970).

<sup>3</sup> Voor een analyse van de ideologische achtergrond van enkele moderne mythetheorieën, zie Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle (Dumezil, Lévi-Strauss, Eliade)* (1993).

In de jaren tachtig gingen stemmen op dat het gekibbel nu lang genoeg had geduurd: de hellenisten en antropologen Jean-Pierre Vernant en Marcel Detienne opperden dat er misschien helemaal geen oplossing was, omdat het in de eerste plaats met de vraag zelf al fout zat:

Le mythe est un concept que les anthropologues ont emprunté, comme s'il allait de soi, à la tradition intellectuelle de l'Occident: sa portée n'est pas universelle; il n'a pas de signification univoque; il ne correspond à aucune réalité spécifique. Au sens strict, le mot mythe ne signifie rien. (Vernant 1980: 22)

Detienne en Vernant trekken in twijfel dat er ooit een realiteit beantwoord heeft aan het concept 'mythe' zoals wij dat gebruiken. In *l'Invention de la mythologie* (1981) verklaart Detienne het misverstand: de mythe is "une forme introuvable, en Grèce comme ailleurs" (Detienne 1981: 162), omdat zij een moderne semantische constructie is, die ontstaan is samen met haar veld van onderzoek in de achttiende en negentiende eeuw. De term werd toen toegepast op een amalgaam van materiaal uit de oudheid dat als enige gemene deler had dat het iets anders *niet* was: mythologie werd de term voor het deel van de klassieke cultuur dat niet verenigbaar was met de idealen van het moraliserende christendom of de rationalistische Verlichting en dat dus, zoals reeds gezegd, moest worden uitgeklaard om de Oudheid te verzoenen met de moderne ideologie.

Voor de term had men teruggegrepen naar een evolutie in het Griekse taalgebruik die plaatsvond tussen de zesde en vierde eeuw v. Chr.. Bij schrijvers zoals Xenophanes van Colophon, Thucydides en Plato was toen voor het eerst een oppositie ontstaan tussen *mythos* en *logos*, twee termen die voorheen nagenoeg hetzelfde betekenden, namelijk een taalhandeling in de meest brede zin. In deze periode ontpopten zich echter langzaam nieuwe discoursen, met name de filosofie en de geschiedkunde. Deze probeerden zichzelf te definiëren door zich tegen het verleden af te zetten, en gingen deze 'ander' van het verleden benoemen onder de term 'mythos'.

Voor zover 'mythe' als concept werkelijk op de Oudheid teruggaat, beantwoordt ze dus niet aan één duidelijk genre. Ze werd pas uitgevonden op een moment dat de verhalen in kwestie eigenlijk al op hun retour waren – verhalen die in de eerste plaats al niet meer met elkaar te maken hadden dan dat ze *geen* filosofie en *geen* geschiedkunde waren. Het corpus dat we nu als 'mythologie' benoemen, bestaat volgens Detienne uit een "diversité des productions mémoriales : proverbes, contes, généalogies, cosmogonies, épopées, chants de guerre ou

d'amour." (Detienne 1981 : 86) Kortom, precies het genre waarvan men had gedacht dat het ons antropologisch fundament uitmaakte, blijkt zelf elke essentie te ontberen.

De publicatie van *l'Invention de la mythologie* kan als een symbolisch keerpunt beschouwd worden, als het definitieve teken dat het (structuralistisch) mytheonderzoek een dood straatje volgde. We kunnen ruwweg twee reacties onderscheiden: een deel van wat er recentelijk verschenen is over mythologie lijkt deze ontwikkelingen gewoon te negeren en herkauwt de oude totaaltheorieën. De overige studies zoeken hun heil in bescheiden aspiraties: ze neigen naar detailonderzoek of stellen een eclectische aanpak voor. Eric Csapo vat samen in zijn *Theories of Mythology*:

[I]t is questionable whether the past thirty-five years have brought any new methods for analyzing texts: since structuralism the trend has been to shy away from grand theories, unifying visions, or universal claims. (Csapo 2005: 290)

Nochtans blijft het maar de vraag of het mytheonderzoek daardoor geen kansen laat liggen. Want al zijn we de illusie kwijt dat alle 'mythische' verhalen terug te voeren zijn op één genre en één oorsprong, toch wordt dit heterogene corpus nog verbonden door een gemene deler die de mythologie de status van een onderzoeksveld geeft: zij kan zich nog steeds opwerpen als de studie van de archaïsche narrativiteit. De rol van het narratief als voorloper van de logos – het filosofisch, historisch en wetenschappelijk denken – is immers allesbehalve onbeduidend en kan nog steeds pertinente vragen opwerpen, al was het maar om het statuut van die logos zelf uit te klaren. Bovendien heeft het begrip 'mythe' zijn geldigheid ondertussen verworven, simpelweg al doordat het eeuwenlang ons symbolisch kader mee bepaald heeft en door de rijke receptie die eruit voortgekomen is.

Hiermee kom ik op Hans Blumenberg. Bij mijn weten is hij de enige theoreticus die deze uitdaging ook werkelijk is aangegaan en die erin geslaagd is een eerste niet-essentialistische mythentheorie uit te werken. Hij laat alle pretenties om een universele aard of oorsprong van de mythe te vinden achterwege, maar gaat ernstig in op de rol die de mythische narratieven in de ontwikkeling van onze symbolische wereld speelden en spelen – want de mythe is voor Blumenberg nog niet uitgewerkt. Hij focust niet op veronderstelde kenmerken van de mythe, maar wel op haar dynamisch functioneren en haar verhouding tot de mechanieken van de receptie. Zo komt hij tot wat voorlopig waarschijnlijk de enige poststructuralistische theorie van de mythe kan genoemd worden.

AD QUEM OF A QUO? HANS BLUMENBERG EN HET WERKELIJKHEIDSABSOLUTISME.

Blumenbergs uitgangspunt was het werk van de filosoof Ernst Cassirer, die in zijn *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929) een brug probeerde te slaan tussen het wantrouwen dat de Verlichting koesterde jegens de mythe en de verheerlijking ervan door de Romantiek. Blumenberg bewondert Cassirer omdat hij als eerste – in het spoor van Giambattista Vico – de mythe met de logos in verband bracht. Cassirer omschreef de mythe niet langer als het tegendeel van de logos, maar als een opstapje, een tussenstadium op de weg naar dit hogere niveau. Mythos ontwikkelt zich tot logos en lost dan spoorloos in haar op.

Maar dat laatste vormde voor Blumenberg een probleem: hij zag immers dat dit in werkelijkheid allesbehalve het geval was en dat de mythe zich bleef manifesteren terwijl de logos al lang getriomfeerd had. Waarom bleef de mensheid zich bezighouden met de achterhaalde vorm van de mythe, terwijl de logos die toch overbodig had gemaakt? Blumenberg stelt dus voor om de mythe niet langer te bestuderen vanuit een *terminus ad quem* maar vanuit een *terminus a quo*; niet meer vanuit datgene waaraan zij verondersteld wordt vooraf te gaan (de logos), maar vanuit datgene wat *aan haar* voorafging, vanuit het probleem waarvoor zijzelf de oplossing was. Alleen tegen die achtergrond wordt immers haar belang duidelijk en de rol die zij ook lang daarna is blijven spelen.

Dit probleem waarop de mythe een antwoord biedt, noemt Blumenberg *Absolutismus der Wirklichkeit* – letterlijk te vertalen als werkelijkheidsabsolutisme. Om dit limietconcept duidelijk te maken doet Blumenberg een beroep op een soort antropologische fabel. Werkelijkheidsabsolutisme wijst op een toestand van totale angst en verlamming die de mens overviel – of beter: had kunnen overvallen – toen hij zijn dierlijke status verloor en zijn biologische niche in de wouden achterliet voor de open vlaktes van de savanne. In deze omgeving met zijn open horizon, waaraan hij niet langer was aangepast, kon het gevaar van alle kanten komen en was de toekomst niet meer te anticiperen. Vanaf dat moment kon hij voor (een gevoel van) controle over de wereld niet meer terugvallen op zijn instincten:

What is here called the absolutism of reality is the totality of what goes with this situational leap, which is inconceivable without super-accomplishment in consequence of a sudden lack of adaptation. Part of this is the capacity of foresight, anticipation of what has not yet taken place, preparation for what is absent, beyond the horizon. It all converges on what is accomplished by concepts. Before that, though, the

pure state of indefinite anticipation is 'anxiety'. To formulate it paradoxically, it is intentionality of consciousness without an object. As a result of it, the whole horizon becomes equivalent as the totality of the directions from which 'it can come at once'. (Blumenberg 1985: 4)

*Absolutismus der Wirklichkeit* is dus niet de angst voor een particuliere bedreiging, maar precies de veel ingrijpendere vorm van ontzetting die optreedt wanneer de dreiging *niet* specifiek is, overal en nergens, de werkelijkheid zelf. Tegen deze *Angst* – de betekenis van het Duitse woord is meeromvattend dan het Nederlandse woord – is geen verweer mogelijk omdat ze absoluut is, onbeperkt door vormen of namen.

Maar werkelijkheidsabsolutisme is een limietconcept omdat de mens er nooit echt zo volledig aan overgeleverd geweest is; voor zover wij kunnen teruggaan werd ze steeds op afstand gehouden door iets wat deze totale, ongedefinieerde *Angst* kon omzetten in 'maar' een concrete angst, gericht op een welomschreven gevaar. Het middel dat de mens hiervoor aanwendde waren de symbolische vormen van de mythe.

De diverse vormen die deze verhalen hebben aangenomen zijn voortgekomen uit een veelvoud van factoren – sommige mythes zijn ongetwijfeld gemodelleerd op wensdromen, andere op socio-politieke realiteiten, op interactie met de biologische omgeving, enz. Maar de redenen *waarom* zich in de menselijke verbeelding precies *die* specifieke vormen hebben ontwikkeld is voor Blumenberg secundair – het belangrijke is *dat* specifieke vormen zich hebben ontwikkeld, wat die vormen ook zijn en waar ze ook vandaan komen. Door deze vormen slaagt de mens erin zijn wereld te structureren en als begrijpelijk, zelfs beheersbaar te doen voorkomen. Dit gebeurt niet in de eerste plaats door middel van de ratio, maar door de verbeelding, omdat de ratio zelf maar mogelijk wordt op de irrationele premissen, de krijtlijnen die de verbeelding uittekent:

[A]nxiety must again and again be rationalised into fear, both in the history of mankind and in that of the individual. This occurs primarily, not through experience and knowledge, but rather through devices like that of the substitution of the familiar for the unfamiliar, of explanations for the inexplicable, of names for the unnameable. (Blumenberg 1985: 5)

De mens is volgens Blumenberg een ontworteld dier, voor wie de wereld de optelsom is van overweldigende, oncontroleerbare krachten. Deze macht die van buitenaf komt en die de onze te boven gaat, werkt op de archaische mens in als het *mysterium tremendum* van Rudolf Otto.<sup>4</sup> Het sacrale overvalt hem aanvankelijk in de vorm van een over-

<sup>4</sup> Het concept is afkomstig uit zijn *Das Heilige* (1917).

weldigende ontzetting. In de mythe krijgt die angst, in de gedaante van goden en monsters, een gezicht en een naam toegewezen, zodat de angst kan gekanaliseerd en getemperd worden tot zijn mildere vormen: ontzag, verwondering en verrukking. (Blumenberg 1985: 62) De mythe maakt het *fascinans* mogelijk.

#### EEN VERDELING VAN KRACHTEN: PROMETHEUS EN DE GODENDYNASTIE.

Volgens de theorie van Blumenberg biedt de mythe de mens dus een set technieken om zich tot het sacrale te verhouden en het op afstand te duwen. Deze technieken bieden hem meteen ook een verklaring voor een aantal in het oog springende eigenschappen van de mythische wereld. Eén van de belangrijkste van deze technieken is de "verdeling van krachten": de mythe zal het sacrale steeds proberen voor te stellen als innerlijk verdeeld. Daarom is het volgens Blumenberg bijvoorbeeld geen toeval dat archaische culturen altijd polytheïstisch zijn.<sup>5</sup> Door het sacrale op te splitsen wordt het minder absoluut, minder beangstigend en gemakkelijker te bespelen. Voor elke god die ons bedreigt, is er een andere voorhanden die hem kan tegenwerken (zoals bijvoorbeeld Athena die Odysseus in bescherming neemt tegen Poseidon). Ook het voortdurend gebekvecht op de Olympus heeft volgens Blumenberg zijn functie:

Not only to be able to shield oneself from one power with the aid of another, but simply to see one as always occupied and entangled with the other, was an encouragement to man deriving from their mere multiplicity. (Blumenberg 1985: 14)

Om dezelfde reden waakt de mythe er ook zorgvuldig over dat geen enkele instantie of godheid als onoverwinnelijk afgeschilderd wordt. Vele verhalen hebben precies tot doel een Achilleshiel toe te delen aan

<sup>5</sup> Blumenberg beschrijft hoe het monotheïsme in een verdere evolutie aan aantrekkingskracht wint en zijn eigen strategieën ontwikkelt om het werkelijkheidsabsolutisme op afstand te houden. In dit artikel kunnen we daar echter niet verder op ingaan. Om een idee te geven volstaat het hier te zeggen dat de monotheïstische God onveranderlijk wordt ingeperkt door wetten die hij zichzelf heeft opgelegd. Dit is bijvoorbeeld de God die na de zondvloed een verbond aangaat met de mens dat hij iets dergelijks nooit meer zal doen. Deze God krijgt een karakter toegeschreven dat hem geen ongebreideld machtsmisbruik jegens de mensheid toelaat: het is een God die liefde is, en dus verplicht is zichzelf in te tomen. Maar vaak volstaat ook dat niet: bijna altijd zien we in het monotheïsme een neiging om terug te gaan naar een polytheïstische verdeling van machten: de Ene God wordt een Heilige Drievuldigheid, krijgt een Moeder die door voorspraak zijn woede kan afwenden en Heiligen en engelen die de genade van de Vader kunnen afsmecken en zo zijn absolute macht temperen.



een grote macht. Er is altijd een middel of een list om zelfs de machtigste god te overwinnen en vaak vertelt de mythe daarvan het relaas. In die context moeten we bijvoorbeeld de verhalen rond Prometheus kaderen; omdat deze mythe een rijke illustratie van Blumenbergs stellingen toelaat zullen we er even verder op ingaan.

De hele Prometheuscyclus maakt duidelijk dat de verhoudingen tussen de mens en de godenwereld vijandig zijn: de mens is niet het schep-sel van de goden, maar van een Titaan, die zich als voorvechter van de mensen tot de tegenstander van Zeus ontpopt. De mens wordt aanvankelijk nauwelijks door de goden gedoogd: Zeus ontzegt hen het vuur, stuurt Pandora met haar doos vol kwalen en vaagt de mensheid ten slotte ternauwernood uit met een zondvloed. De mythe is echter geruststellend in die zin dat geen van deze verschrikkingen de mens heeft kunnen vernietigen: telkens komt hij er vanuit zijn *underdog*-positie weer bovenop (cfr. Blumenberg 1985: 320). De mythe lijkt te zeggen dat als de goden de mensheid *konden* vernietigen, ze dat nu al wel gedaan hadden. In de tijd waarin de toehoorders van de mythe nu leven – een tijd die radicaal gescheiden wordt van het mythische era – liggen die verschrikkingen achter ons, de sancties van de goden zijn uitgeput.

Het kan ons moderneren als verbazend overkomen dat Prometheus, als de schepper en weldoener van de mensheid, geen belangrijker plaats innam in de cultus van de Grieken. We denken dan echter vanuit onze eigen christelijke achtergrond. Prometheus hoefde voor de Grieken geen redder te zijn, hij hoefde Zeus niet van de troon te stoten om zelf die plaats in te nemen. Dat zou immers opnieuw een absolute en dus afschrikwekkende macht installeren. Integendeel, Zeus moet aan de macht blijven om de orde van het universum te verzekeren, maar precies als de heerser wiens macht symbolisch al gebroken is. De Prometheus die aan de Caucasus geklonken wordt, maar aan Zeus weerstaat en die zijn troon zelfs vanuit die onderworpen positie aan het wankelen kan brengen, is een eeuwige herinnering dat zelfs de eerste onder de goden niet onoverwinnelijk is. Prometheus heeft Zeus immers door zijn kennis in de tang: hij weet dat de oppergod, die zelf zijn vader Cronus heeft afgezet, op zijn beurt kan overwonnen worden door een zoon. Alleen hij kan Zeus zeggen bij welke vrouw hij dit kind zal verwekken, en deze simpele kennis herstelt de machtsverhoudingen in de wereld (cfr. Blumenberg 1985: 114-115).

Dat brengt ons meteen tot een ander aspect van de mythologie dat volgens Blumenberg louter de verdeling der krachten dient: de verschillende generaties die de godenwereld doorlopen heeft volgens de theogonieën. Want in tegenstelling tot de monotheïstische God zijn de

Olympische goden niet van alle tijden: Zeus' heerschappij volgt op die van Cronus, die op zijn beurt zijn eigen vader Uranus heeft afgezet door hem met zijn sikkel te ontmannen. Velen brengen deze oudere generaties, in de eerste plaats de Titanen, in verband met een vroeger stadium van de religie. De Titanen zouden dan voor archaische culten staan die wel degelijk, zij het historisch, onder de voet werden gelopen door de nieuwkomers die later als hun kinderen werden beschouwd. Blumenberg volgt deze historiserende hypothese echter niet. De oudere goden hebben volgens hem al genoeg bestaansredenen vanuit de interne logica van de Olympische cultus:

The fearsome generations before Zeus could have been simply invented or combined in the myth in order to bring into relief, against that background, the mildness and friendliness to the world of the last member of the dynastic sequence. Or, equally, phases that have already been lived through in dealing with the powers and the gods could be reflected in the mythical genealogy. What is decisive for the function of myth is that something that one could call the 'quality' of the divine is represented as not originally being given, from the beginning or from eternity. (Blumenberg 1985: 113-114)

De Titanen dienen dus slechts om de dynastie die in voege is in het juiste daglicht te stellen: ten eerste leggen ze de nadruk op de mildheid van de nieuwe heersers. Ze passen in een evolutie van de wereld en de goden naar steeds meer menselijkheid en redelijkheid. Ten tweede zijn ze een stok achter de deur voor mochten de nieuwe goden toch een bedreiging worden: hun heerschappij is niet oorspronkelijk en hoeft dus ook niet eeuwig te zijn. Zoals voor zijn voorvader dreigt ook voor Zeus de sikkel: dat is de reden waarom Prometheus kan glimlachen in zijn ketenen.

#### OVER MONSTERS EN HELDEN: DE ONTGRUWELIJKING VAN DE WERELD.

De Titanen zijn niet alleen de voorvaders van de goden: met hun drakenshuppen en half dierlijke lichamen horen ze ook thuis in de kleurrijke familie van de monsters. We staan nog even stil bij de wangedrochten van de mythologie omdat ze voor Blumenberg naast de goden bij uitstek gedaantes van het numineuze zijn. Of het nu gorgonen, sphinxen, draken of chimaera's zijn, de overwinning op een monster gaat altijd ook over de overwinning op het werkelijkheidsabsolutisme:

[M]onsters, [...] as the form in which the terror of the early times is embodied, do not make the earth unsafe any longer only because there

was someone who finished them off. The position of these monsters in the system of mythical genealogy is often indefinite; they are not altogether divine themselves, but they are neighbors of the gods. In Hesiod's catalog of the monsters, Medusa, among the Gorgons, was mortal, though she came of parents who themselves were immortal. Only thus does she make it possible to represent fear in its purest form but still as something that could be overcome. (Blumenberg 1985: 65)

Vooral de vorm die monsters aannemen is veelzeggend en symptomatisch voor het functioneren van de mythe. Eén ding hebben allen namelijk gemeen: ze vertegenwoordigen de vormeloosheid. Hun gedaante is samengesteld uit ledematen van dieren en mensen, ze hebben slangen als haren of staart, meerdere hoofden of lichamen of juist een oog te weinig, kortom, ze staan voor de chaos van de materie die zich tegen de vorm verzet. Het is dan ook niet toevallig dat bijna elk monster uit de mythologie aan de zee en het vormeloze water gelinkt is: Polyphemus is de zoon van Poseidon, Medusa zijn bedgenote, de Python ontstaat uit het slijk van de zondvloed, Skylla en Charybdis zijn zeemonsters, enz. Ook Nyx, de nacht, waarin alle contouren vervagen, brengt gedrochten voort.

De paradox is nu net dat niets minutieuzer door de mythe beschreven wordt dan precies de bandeloze gedaanten van die monsterlijke schepsels. Blumenberg stelt dan ook dat zij, hoe angstaanjagend ook, precies dienen om een ergere vorm van angst in toom te houden: de ongedefinieerde *Angst* van het werkelijkheidsabsolutisme, die zich in deze nachtmerrieachtige wezens kanaliseert. Hij haalt als voorbeeld de Gorgo bij Apollodorus aan:

One who looks Medusa in the face must die. The most extreme intensification of the terrifying quality of a being is when its mere face drives out life. [...] Each of the details collected by Apollodorus makes Medusa more harmless: Instead of hair she had snakes, her tongue hung out between an enormous set of teeth, she had hands made of iron and wings of gold as well as a head covered with dragon scales. She is one of the Gorgons, whose derivation, like that of most of the figures of terror, points to primeval times, to the transitional era between the formless and the formed, between Chaos and Eros. (Blumenberg 1985: 116)

De vooruitgang die door de mythe geboekt wordt, laat zich volgens Blumenberg aflezen in het feit dat de monsters doorheen de eeuwen steeds meer van hun gruwelijke karakter kwijtraken, zelfs geësthetiseerd worden. Zo was het dichterpaard Pegasus aanvankelijk, als de drager van Zeus' bliksem, een beeld van verschrikking. Op late datum werden ook de mismaakte Harpijen en Sirenen iconen van verleiding.

En vanaf 300 v. Chr. wordt de woeste, verlamdende Gorgo een lijdende schoonheid – iets wat Blumenberg met Goethe als het summum beschouwt van wat de oudheid heeft kunnen bereiken: de omzetting van terreur in verrukking (cfr. Blumenberg 1985: 15 en 65-66).<sup>6</sup>

De mythe wil het numineuze niet elimineren: ze wil haar kracht recupereren, het voor zich winnen door er een naam aan te geven en er een relatie mee aan te gaan.<sup>7</sup> De mythe beschrijft haar eigen werking in de verhalen van Thetis en Peleus, Proteus en Menelaus: de held worstelt met een zeegod, een kracht van de vormeloosheid die de ene na de andere angstwekkende gedaante aanneemt. Als hij zich niet laat afschrikken verandert de godheid ten slotte in een beeldschone nimf, een wijze raadgever.

#### DE ROL VAN DE RECEPTIE: MYTHE ZONDER BEGIN OF EINDE

In het voorgaande heb ik geprobeerd enkele hoofdlijnen van Blumenbergs gedachtegoed weer te geven. Het beeld is echter allesbehalve volledig, want de mythe heeft bij Blumenberg nog meer en complexere strategieën achter de hand. Zo laten we bijvoorbeeld de parodiërende inslag van de mythe onbesproken, de ironische gelaagdheid waarmee zij haar eigen inhoud potentieel ondermijnt en dus onschadelijk maakt. (cfr. o.a. Blumenberg 1985: 16, 31, 133) In *Arbeit am Mythos* bespreekt en duidt hij een waaier aan elementen uit de mythologie – een rijkdom waarvan we hier maar een fractie kunnen weergeven.

Het is echter tijd om terug te keren naar de methodologische status van de mythe bij Blumenberg en de reden waarom hij mijns inziens een poststructuralistisch, niet-essentialistisch alternatief levert voor de traditionele mythestudie. Ik vermeldde reeds dat Blumenbergs grote vernieuwing ten opzichte van Cassirer en anderen erin bestond om de mythe niet langer te denken vanuit zijn *ad quem* (die verondersteld werd de logos te zijn), maar vanuit zijn *a quo* (het werkelijkheidsabsolutisme). Het is echter belangrijk in gedachte te houden dat Blumenberg het werkelijkheidsabsolutisme zag als een limietconcept: het verwijst niet naar een reële toestand die ooit heeft bestaan, maar

<sup>6</sup> Zie voor deze evolutie, die zich zowel in de literatuur als in de beeldende kunsten doorzet, ook Susan Woodford's *Images of myths in classical antiquity* (2003) p. 133 e.v.

<sup>7</sup> Vandaar ook dat bijna alle helden iets van de monsters die zij overwonnen hebben, overnemen en er nieuwe kracht uit putten: Perseus gebruikt het hoofd van de Gorgo, Heracles de vacht van de Nemeïsche leeuw en het gif van de hydra, enz. (cfr. Calasso 1998: 285).

naar een mogelijkheid die altijd dreigt achter het beschermend symbolisch kader van de mythe. Bijgevolg is ook de mythe zelf voor Blumenberg eerder een functie van het denken dan een corpus of een genre.

*Arbeit am Mythos* verscheen slechts een tweetal jaar voor *l'Invention de la mythologie*, en hoewel er geen sterke rechtstreekse link te leggen valt tussen de Duitse filoloog en zijn Belgische collega bewogen ze zich duidelijk in eenzelfde denkstroming. Beiden doen afstand van de idee dat de mythe met een definitie valt vast te pinnen. De meerwaarde van Blumenberg bestaat er echter in dat hij de fragmentering van het veld kan overstijgen door de mythe binnen een breder antropologisch kader te denken, de evolutie van de menselijke cultuur. Het concept 'werkelijkheidsabsolutisme' verheldert niet wat de mythe is, maar de dynamiek die haar drijft, een dynamiek die voortdurend *weg van iets* evolueert. Blumenberg spreekt wat betreft de mythe niet over een product, maar over een proces, een beweging in plaats van een essentie.

Dit redt hem ook van die voetangel waar zoveel mythologische theorieën over struikelden: de vraag naar de 'oorspronkelijke' mythe. Wat Blumenberg betreft is die niet alleen onvindbaar (als ze al bestaat) maar ook irrelevant: "Whatever starting point one might choose, work on the reduction of the absolutism of reality would already have begun." (Blumenberg 1985: 7) Elke mythe is zelf al een verwerking van een vroegere mythe, "Arbeit am mythos", het proces dat het werkelijkheidsabsolutisme steeds verder moet reduceren. Hoe ver we ook teruggaan, we komen nooit bij de originele, 'authentieke' mythe aan waar zoveel onderzoekers over gespeculeerd hebben. Dat is in de eerste plaats een materieel feit: zelfs onze oudste bronnen, zoals Homerus en Hesiodus, zijn overduidelijk de erfgenamen van een eeuwenlange (orale) traditie van receptie en bewerking. Maar het is ook een methodologisch uitgangspunt: voor het mytheonderzoek is niet zozeer de oorsprong, maar wel de evolutie van belang.

Even though I distinguish, in discussing connections that are evident in literature, between myth and its reception, I do not want to leave room for the assumption that 'myth' is the primary, archaic formation, in relation to which everything subsequent can be called reception. Even the earliest items of myth that are accessible to us are already products of work on myth. In part, this preliterate phase of work has passed into the compounds of myths, so that the process of reception has itself become a presentation of its manner of functioning. (Blumenberg 1985: 118)

Om duidelijk te maken dat de oorspronkelijkheid van onze bronnen vaak misleidend is, herneemt hij een anekdote die hij bij Cassirer

vindt. Ze beschrijft ogenschijnlijk een zeer vroeg stadium in de ontwikkeling van het numineuze dat weergegeven wordt in een mythe van de Ewe-stam. Eén van de stichters van de nederzetting komt onverwachts voor een grote boabab te staan, waarvan de aanblik hem een heilige angst inboezemt. Hij wendt zich dus tot een priester voor een interpretatie, waarop deze hem vertelt dat de boom een *trô* is, een soort geest, die met hem wil samenleven en door hem aanbeden wil worden. Blumenberg merkt op:

So his fright, we are told, was the sign whereby the man knew that such a *trô*-spirit had manifested itself to him. But this story pushes two temporal stages together, thus producing an anachronism: The taking fright at the sight of the tree is already linked to the knowledge of what to do and who to turn to in the case of such an experience; the depletion of power is already institutionally regulated. (Blumenberg 1985: 64)

Wat is nu het belang van een dergelijk standpunt voor de methodologie van het mytheonderzoek? Het betekent in de eerste plaats dat de strikte scheiding tussen mythe en receptie moet worden opgegeven, en dat de mythe niet langer kan gezien worden als een apart, autonoom genre. Wil dit zeggen dat we nu elk onderscheid tussen bijvoorbeeld Hesiodus en Ovidius, Sophocles, Seneca, en Racine moeten opgeven? Wel integendeel: precies omdat we de mythe als een proces gaan beschouwen worden de historische veranderingen en overgangen belangrijker dan ooit. Precies daaraan kunnen we de werking van de mythe aflezen.

We moeten echter wel een grotere continuïteit gaan veronderstellen. Het uitgangspunt dat de mens radicaal met de mythe gebroken heeft en dat de logos haar plaats heeft ingenomen, gaat niet langer op. Blumenberg stelt immers dat de reductie van het werkelijkheidsabsolutisme een proces is dat nooit definitief kan worden afgerond: de bewerking van de mythe is nooit ten einde. Zij ligt aan de basis van de ratio en vervult een functie die deze nooit volledig van haar kan overnemen. (Blumenberg 1985: 48) Ter afronding zullen we dan ook haar verhouding ten opzichte van de logos onder de loep nemen, en uiteenzetten waarom die volgens Blumenberg altijd verkeerd begrepen is.

#### MYTHOS VERSUS LOGOS: DE DINGEN ONBEVRAAGBAAR MAKEN

Wie de mythe vanuit zijn *ad quem* bekijkt, kan niet anders dan haar afwegen aan de normen van de logos – een vergelijking die niet anders dan nadelig kan uitvallen voor de mythe. De implicatie is dan dat de

mythe, net als haar tegendeel de wetenschap, tot doel had antwoorden te bieden op vragen: "Theory sees in myth an ensemble of answers to questions, such as it is itself, or wants to be. That forces it, while rejecting the answers, to acknowledge the questions." (Blumenberg 1985: 27). Deze misvatting is terug te vinden in bijna elk mythologisch handboek: de mythe is etiologisch, ze wil een verklaring, een oorzaak vinden. Maar in dat geval zou de mythe bij de opkomst van de logos overbodig zijn geworden en zijn verdwenen. Blumenberg concludeert dus dat de mythe een andere werking heeft.

Laten we teruggaan naar de meest etiologische van alle mythen: de kosmo-/theogonie zoals we die bij Hesiodus vinden. Op het eerste gezicht lijkt haar structuur inderdaad op die van een verklaringsmodel: de Olympiërs komen voort uit de Titanen en die op hun beurt uit de vereniging van Gaea en Uranus ... Maar een paar stappen verder breekt de keten van verklaringen plots af bij wat Hesiodus "Chaos" noemt:

The world is very much in need of explanation, but what explains its origin comes from a great distance and tolerates no questions about *its* origin. [...] Chaos, in the language of the *Theogony*, is not yet the disordered mixed state of matter, of the plastic original material of everything that comes later. "Chaos" is the pure metaphor of the gaping and yawning open of an abyss, which requires no localization, no description of its edges or of its depth, but is only the opaque space in which forms make their appearance. (Blumenberg 1985: 127)

Het lijkt alsof de mythe het probleem alleen maar voor zich uit schuift en niets bereikt heeft. Maar dat is weer naar de normen van de logos gemeten:

Pushing things to a distance is also the way to bring about the suspension or deflection of questionability. *Myths do not answer questions; they make things unquestionable.* Anything that could give rise to demands for explanation is shifted into the position of something that legitimates the rejection of such claims. (Blumenberg 1985: 126, mijn cursivering)

De mythische verbeelding, zo stelt Blumenberg, heeft helemaal niet de bedoeling vragen te beantwoorden, want ze gaat aan de vragen vooraf. Ze verzint dingen nog *voor* de vragen acuut worden en *opdat* ze niet acuut zouden worden. (Blumenberg 1985: 197) Ze zegt ons niet *waarom* de wereld is zoals ze is, maar *dat* de wereld is zoals ze is. En dat is niet zo banaal als het lijkt. Het veronderstelt een vertrouwdheid met de wereld die impliceert dat het werkelijkheidsabsolutisme al overwonnen is: alles heeft zijn plaats, zijn naam en zijn verhaal en daar hoeven niet eens vragen aan te pas te komen.

Deze vanzelfsprekendheid van de wereld is een verworvenheid, die de mythe op een vijandige, ongrijpbare werkelijkheid bevochten heeft. Dat doet ze via een "stabilization of names that is remote from controversy. It is overstating the case to go the full length of characterizing this already as "legitimacy"; it is more nearly the trivial quality - a 'premodality' - of the taken-for-grantedness of something that is named in the life-world, a quality that it accumulates." (Blumenberg 1985: 54)

De mythische verbeelding deelt de werkelijkheid op, maakt haar bevattelijk en vertrouwd door middel van een verhaal. Ze gaat niet alleen vooraf aan de logos, ze legt er ook het fundament voor en werkt er ongemerkt in verder. Want de mythe kan iets dat de logos per definitie niet *mag* kunnen: de wereld als geheel concipiëren. De wetenschap verplicht ons om bij elke vraag een nieuwe te stellen en onze kennis steeds slechts onder voorbehoud te aanvaarden. De kennis van de logos moet dus steeds gefragmenteerd en onvolledig zijn, wil zij aan zichzelf trouw zijn. Maar voor men om het even welke stelling kan vormen, heeft men een wereldbeeld nodig waarbinnen die stelling kan passen. Er moet een coherent geheel van premissen voorhanden zijn dat zelf, al is het maar voorlopig, zonder meer aanvaard wordt. Een mythische basis dus, die *unquestionable* is, voor zichzelf spreekt zoals de Chaos van Hesiodus. Aan haar grenzen komt de wetenschap, of ze nu wil of niet, terug de mythe tegen.

Vandaar ook dat er voor Blumenberg geen betekenisvol onderscheid bestaat tussen de antieke mythes en de 'mythen' die we vandaag nog steeds vertellen en beluisteren – de impliciete of expliciete narratieven die onze wereld ordenen.<sup>8</sup> De mythe kan mooi en verrijkend zijn, maar evengoed gevaarlijk. De mythe kan dienen om elke kritische zin lam te leggen – Cassirer's studies over de band tussen de mythe en het fascisme hebben duidelijk gemaakt hoe zij ook de lelijkste kanten van het irrationele kan bovenbrengen. In onze wetenschappelijke cultuur, waarin de kennis zich voortdurend verder uitbreidt, wordt haar rol paradoxaal genoeg groter en groter, omdat steeds meer mensen een totaliserend verhaal nodig hebben om al die kennis aan elkaar te passen. Dat is niet zozeer wenselijk of onwenselijk, dan wel onoverkomelijk. Des te belangrijker is het dat we inzicht verwerven over de werking en de dynamiek van de verhalen waarmee we leven. Het werk van Hans Blumenberg kan daar een waardevolle bijdrage toe zijn.

<sup>8</sup> Blumenberg spreekt zich helaas niet expliciet over deze hedendaagse mythes uit; hij geeft geen duidelijke voorbeelden. De hedendaagse 'mythes' die Roland Barthes onderscheidde in de populaire cultuur in zijn sociokritische essays *Mythologies* (1957) kunnen een idee geven van wat we ons hierbij voor moeten stellen.



## BIBLIOGRAFIE

- BLUMENBERG, H., 1985, *Work on Myth*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- CALASSO, R., 1998, *De bruiloft van Cadmus en Harmonia*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- CSAPO, E., 2005, *Theories of Mythology*. Malden en Oxford: Blackwell.
- DETIENNE, M., 1981, *L'Invention de la mythologie*. Paris: Gallimard.
- DUBUISSON, D., 1993, *Mythologies du XX<sup>e</sup> siècle (Dumezil, Levi-Strauss, Eliade)*. Lille: PUL.
- FRAZER, J., 1914, *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*. London: Macmillan.
- LEAVITT, J., 2005, "Pourquoi le mythe?" In: *Le Mythe aujourd'hui. Anthropologie et sociétés* 29 (2), 2005, pp. 5-15
- RICOEUR, P., 1970, "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre." In: *Hermeneutik und Dialektik*. (ed. Bubner, R. e.a.), Tübingen: Mohr, p. 181-200
- VERNANT, J.-P., 1980, "Le mythe au réfléchi." In : *Le Temps de la réflexion*, 1. 1980, pp. 21-25
- WOODFORD, S., 2003, *Images of myths in classical antiquity*. Cambridge: University Press.