

Promotoren: Prof. dr. Freddy Decreus  
Vakgroep Latijn en Grieks  
Prof. dr. Filip Geerardyn  
Vakgroep Psychoanalyse en raadplegingspsychologie

Decaan: Prof. dr. Freddy Mortier  
Rector: Prof. dr. Paul Van Cauwenberge

Kaftinformatie: *Veduta di un Sepolcro fuori di Porta del Popolo sull'antica Via Cassia, cinque milia lontana da Roma*. De afbeelding is te vinden in de catalogus van de tentoonstelling, Delbeke, M., De Meyer, D. e.a. (eds.) , 2008, *Piranesi. De prentencollectie van de Universiteit van Gent, Museum voor Schone Kunsten Gent*, Gent: A&S Books, p. 41, fig. 1.49  
ISBN-nummer: 978-90-7083-007-6

Nadia Sels

# *Een op handen zijnde onthulling*

*Blumenberg, Lacan en de constructie van  
betekenis in de mythe*

Proefschrift voorgedragen tot het bekomen van de graad van  
Doctor in de Taal- en Letterkunde

---



## Dankwoord

De enigmatische betekenisrijkdom van de mythe, zo zal ergens halverwege dit doctoraat beweerd worden, is te verklaren vanuit het feit dat zij niet de creatie is van één persoon. Wat een mythe tot een mythe maakt, is het feit dat er talloze stemmen in doorklinken, talloze verhalen in samenvloeien. Deze verhandeling is niet meer dan het werkstuk van een enkele auteur, en kan dus niet op dergelijke mythische kwaliteiten prat gaan. Maar voor zoverre het zijn eigen verdienste heeft is dat, net zoals bij de mythe, te danken aan het feit dat er vele handen, vele stemmen toe hebben bijgedragen.

Als eerste moet hier professor Freddy Decreus, de promotor van dit proefschrift, vermeld worden. Om het vertrouwen dat hij in mij heeft gesteld sinds mijn studententijd, om de ondersteuning die hij me al die jaren gegeven heeft – op academisch en op menselijk vlak. Freddy is overigens niet alleen als promotor onmisbaar geweest: het is aan hem te danken dat ik als studente *überhaupt* een vak als mythologie heb kunnen volgen, vooral dan met de tegendraadse, interdisciplinaire invulling die hij er aan gaf. Deze verhandeling wil dan ook in zekere zin zijn erfenis uitdragen: ik hoop dat Freddy bij het lezen van de regels waarin ik het belang van mythologie als discipline verdedig, instemmend zal knikken.

Ook aan de overige leden van mijn begeleidingscommissie wil ik mijn dankbaarheid uitdrukken:

Filip Geerardyn, niet alleen voor de steun als co-promotor, maar net als Freddy ook voor zijn inspirerende en unieke lessen, Marc de Kesel en Jürgen Pieters voor hun waardevolle, relevante kritiek en raadgevingen op de teksten die ik hen voorlegde.

Op praktisch vlak gaat uiteraard mijn dank uit naar het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek, voor de financiële steun die dit onderzoeksproject mogelijk heeft gemaakt.

Ook mijn collega's van Latijn en Grieks dank ik hier, voor de steun en de hartelijke sfeer waarin er op de vakgroep gewerkt kon worden. Chris(je) de Pauw verdient bijzondere vermelding: haar praktische en morele steun waren onmisbaar, niet alleen voor mij overigens. Ze zal ontzettend gemist worden nu ze op pensioen gaat. Ook de volgende lotgenoten wil ik met genegenheid vermelden: Bert Selter, als voorzitter

tegen-wil-en-dank van het doctorandiplatform, Floris Bernhard, als oude klasgenoot, en Yanick Maes, als buurman in de gang en onmisbare ‘dierbare vijand’ op theoretisch vlak. Bijzondere dank gaat uit naar Stijn Praet: het is een groot voorrecht om iemand te ontmoeten die van stagestudent tot een collega en van een collega tot goede vriend uitgroeide én met wie ik zowel over Benny Lava als over Jacques Lacan van gedachten kon wisselen.

Verder heb ik ook het geluk gehad deel te kunnen uitmaken van enkele interessante discussiegroepen, die het denken van zijn eenzaamheid ontdeden. Ik wil hier dan ook de deelnemers bedanken van de ‘cliniques de la création’ van Filip Geerardyn, het seminaire ‘psychoanalyse en literatuur’ dat werd ingericht door Katrien Steenhoudt en Pat Jacops. Beide seminaries vonden plaats onder de paraplu van het Gentse Vormingsinstituut voor Psychoanalyse; ook deze instelling wil ik bedanken, voor de gastvrijheid waarmee ze mij als buitenstaander reeds enkele jaren in de wereld van de psychoanalyse heeft verwelkomd. Binnen de vakgroep Latijn en Grieks waren er het doctorandiplatform en het Klassiek Kartel die me hielpen de inzet van mijn onderzoek voor een geïnteresseerd publiek te formuleren. Organisatoren en deelnemers wil ik hier van harte mijn dank betuigen.

Verder wil ik ook mijn vrienden bedanken: zelden ben ik me zo van hun waarde bewust geweest als in het isolement van de laatste maanden schrijfarbeid. Ik wil in het bijzonder enkele mensen vernoemen die me tot bijzondere steun en verrijking zijn geweest. Al dan niet op praktische wijze maar vooral als onontbeerlijk imaginair publiek waaraan ik mijn schrijven voortdurend toetste. Zonder de geestesverwantschap met deze mensen zou het schrijven van dit werkstuk onmogelijk zijn geweest, een trappelen in de leegte. Stijn, voor de Borromeaanse paprika’s en het gezelschap op de omweg in ons vakgebied van de klassieken naar Lacan, Ambrosia, voor de mond vol tanden die haar vragen me meermaals bezorgden, Michiel en Berenice, voor de haardpook en de 12 stadiën, Matteo, voor het hartelijke geduld, An, voor de sublieme kortverhalen en het dreigement van de rode L (hopelijk blijft die me nu bespaard), Katrien, voor de vriendschap en de verhelderende gesprekken die me heel wat verder brachten dan menig indrukwekkend psychoanalytisch boekwerk, Matthias, voor een kameraadschap die heden, verleden en toekomst samenrijgt. En Kobe, voor de zo onmisbare geestdrift en voor Malaparte (ondanks de nefaste timing).

Meer dan dank gaat uit naar mijn familie: mijn ouders, zussen en broer (en hun respectieve wederhelften), mijn neefjes en nichtje die mij op meer manieren gesteund hebben dan ik hier kan vermelden. Al even belangrijk als de materiële steun die ik van huis uit meegekregen heb, was overigens de liefde voor verhalen die ik van hen heb meegekregen.

Als laatste wil ik hier Kris Pint, mijn eerste lezer bedanken, zonder wie dit doctoraat om zovele redenen niet tot stand had kunnen komen. In vele opzichten is deze verhandeling het resultaat van een gedachtewisseling van negen jaar, die ik slechts met

hem had kunnen voeren. Het is een groot voorrecht iemand tegen te komen die een goed verhaal te vertellen heeft. Veel zeldzamer is het nog, als die persoon ook een welwillende, aandachtige stilte weg te schenken heeft waarin het verhaal van de ander zich kan ontfouwen. Maar het is wel het grootste geschenk om iemand tegen te komen waarmee je samen een levensverhaal kan schrijven. Deze verhandeling, het resultaat van zovele gedeelde verhalen, is dan ook aan hem opgedragen.





# Inhoudstafel

<b>Prelude .....</b>	<b>1</b>
<b>Hoofdstuk 1 De erfenis van Casaubon. Waar naartoe met het mythe-onderzoek? .....</b>	<b>3</b>
1.1 Het problematische begrip mythe: vraagstelling en intenties .....	3
1.2 De onvindbare mythe: het probleem van een definitie .....	8
1.3 De dubieuze afkomst en levensloop van de mythologie.....	13
1.3.1 De Oudheid: kritiek en allegorese.....	13
1.3.2 Verlichting, Romantiek en verder: de ‘uitvinding van de mythologie’ .....	20
1.3.3 Twintigste-eeuwse totaaltheorieën en het structuralisme als laatste grote paradigma .....	28
1.4 Voorbij <i>L’invention de la mythologie</i> . De situatie vandaag.....	42
1.4.2 Nieuwe doelstellingen: de mythe als kritisch instrument.....	45
1.4.3 De bevraging van de mythe en de grenzen van de interpretatie .....	48
<b>Hoofdstuk 2 Hans Blumenberg: de mythe als vlucht voorwaarts.....</b>	<b>53</b>
2.1 Vooraf.....	53
2.2 Blumenberg als denker .....	55
2.3 Arbeit am Mythos .....	59
2.3.1 De erfenis van Cassirer .....	59
2.3.2 Blumenbergs <i>terminus a quo</i> : het werkelijkheidsabsolutisme .....	63
2.3.3 Strategieën voor het terugdringen van het werkelijkheidsabsolutisme .....	66
2.3.4 Geen ‘oorsprong’, geen ‘receptie’ .....	93
2.3.5 Geen vraag, geen antwoord.....	100
<b>Hoofdstuk 3 Blumenbergs mythe als tijdloos verschijnsel: metafoor, traditie, en de belofte van betekenis .....</b>	<b>109</b>
3.1 Vooraf.....	109

3.1.1	Blumenbergs ‘moderne’ mythe .....	109
3.1.2	Wat dit hoofdstuk brengen zal .....	112
3.2	<i>Mythos</i> en taal: Blumenbergs metaforologie.....	114
3.2.1	Opnieuw Cassirer: mythe, metafoor, en de oorsprong van de taal.....	115
3.2.2	De evolutie van Blumenbergs metaforologie .....	118
3.3	De impliciete moderne <i>mythos</i> en haar verhouding tot de ‘mythe’ .....	129
3.3.1	Verhalen die de wereld samenhouden.....	129
3.3.2	Narratie, en hoe die abstractie creëert.....	133
3.3.3	Fictie, en hoe die de werkelijkheid schept.....	137
3.4	De moderne mythe als concreet verhaal .....	142
3.4.1	De artificiële mythe: drie creaties van Nietzsche .....	143
3.4.2	De filosofische ‘finale mythe’ .....	148
3.4.3	De literaire mythe: ‘to bring myth to an end’ .....	149
3.5	Mythische betekenis .....	153
3.5.1	Over verandering en het onveranderlijke: de fundamentele mythe en het ‘woorddarwinisme’ .....	153
3.5.2	<i>Prägnanz</i> en <i>Bedeutsamkeit</i> , of betekenis zonder object .....	158
3.5.3	De patronen van de <i>Bedeutsamkeit</i> .....	162
3.5.4	Mythe en kennis: de hermeneutische cirkel .....	169
3.6	Recapitulatie: stapstenen naar een blumenbergiaanse mythenlezing .....	175
3.6.1	Een terugblik .....	175
3.6.2	Tegen de allegorese: het blumenbergiaanse alternatief voor het <i>huponoia</i> -model .....	177

**Hoofdstuk 4 Lacan met Blumenberg: de mythe als verschijningsvorm van de onmogelijkheid.....187**

4.1	Lacan en Blumenberg: <i>étonnés de se trouver ensemble</i> ... ..	187
4.1.1	Lacan als psychoanalyticus van taal en tekort.....	187
4.1.2	Lacan niet als metadiscours, maar als ‘metafoor’ voor Blumenberg .....	189
4.1.3	Blumenbergs verhouding tot de freudiaanse kijk op de mythe .....	191
4.2	De drie lacaniaanse ordes, en de geboorte van het subject .....	195
4.2.1	Het Reële: de orde van het ondenkbare begin .....	195
4.2.2	Het Imaginaire: de betoverende eenheid in de spiegel.....	204
4.2.3	Het Symbolische: de mens als effect van de taal.....	215
4.2.4	Het probleem van de fixatie van betekenis: mythe als meesterbetekenaar .....	226
4.3	De mythe vanuit lacaniaans perspectief.....	233

4.3.1	Lacans teksten over de mythe: een onmogelijkheid verpakt in een verhaal.....	233
4.3.2	De analytische arbeid / <i>Arbeit am Mythos</i> .....	248
<b>Hoofdstuk 5 Appendix Hesiodus: Prometheus, Pandora, en hun paradoxen.....</b>		<b>265</b>
5.1	Algemene achtergrond: Hesiodus als stamvader en doodgraver van de mythe.....	266
5.1.1	Hesiodus' humanisering van het universum.....	266
5.1.2	Het ordenen van de wereld .....	269
5.1.3	Hesiodus, de traditie, en de revolutie van het schrift .....	270
5.2	Prometheus en Pandora, vanuit Blumenberg en Lacan.....	275
5.2.1	De twee versies .....	275
5.2.2	Prometheus.....	277
5.2.3	Pandora.....	288
5.2.4	Samenvattende conclusie .....	300
<b>Conclusie.....</b>		<b>303</b>
<b>Bibliografie .....</b>		<b>309</b>



Veduta di un Sepolcro fuori di Porta del Popolo sull'antica Via Cassia, cinque miglia lontana da Roma. De afbeelding is te vinden in de catalogus van de tentoonstelling, Delbeke, M., De Meyer, D. e.a. (eds.) , 2008, Piranesi. De prentencollectie van de Universiteit van Gent, Museum voor Schone Kunsten Gent, Gent: A&S Books, p. 41, fig. 1.49.

## Prelude

Op de voorkaft van deze verhandeling: een *mise-en-abîme* van nostalgie. De achttiende-eeuwse *veduta* van Giambattista Piranesi toont de ruïne van een monumentale antieke tombe<sup>1</sup>. Hoewel de klimplanten al over de randen woekeren, zijn de raadselachtige bas-reliëfs en sculpturen aan de top nog duidelijk zichtbaar. Enkele herders zijn met hun geiten bij de tombe terechtgekomen en hebben het zich op de rotsblokken gemakkelijk gemaakt. Terwijl ze zich verwonderen over de constructie die hen zo imponerend overschaduwde, klimmen hun geitjes tegen de randen op en knabbelen aan de ranken. Op de tombe wordt de houding van de dieren herhaald in een reusachtig reliëf van wat wel hun mythische voorvader zou kunnen zijn: een gevleugeld, gehoornd beest met een vogelbek. Ook de gestalten van de herders worden ontdebeld in de levensgrote godenbeelden boven hun hoofden. Bovenaan het bouwwerk, waar de steen is afgebrokkeld, wordt onze blik naar binnen gelokt. Een duistere kier bovenaan suggereert de geheimen die de tombe zou kunnen prijsgeven.

Een van de herders wil blijkbaar een stap verder gaan in zijn fascinatie: links op de achtergrond zien we hem aanstalten maken om de brokkelige stenen te beklimmen. Misschien zal hij de inscripties bovenaan proberen te ontcijferen, of zich zelfs een weg naar binnen banen door het massieve front neer te halen, al dan niet met geweld. Misschien zal hij schatten vinden achter de bas-reliëfs, of misschien blijkt straks dat hij de schat die dit oppervlak zelf was, vernield heeft om daarachter slechts een handvol stof te vinden. Misschien verschrompelen de geheimen van de tombe onder de eerste lichtstraal die hen raakt, of misschien haalt hij iets boven dat tegen de tijd, de eeuwigheid bestand bleek.

---

<sup>1</sup> *Veduta di un Sepolcro fuori di Porta del Popolo sull'antica Via Cassia, cinque milia lontana da Roma*. De afbeelding is te vinden in de catalogus van de tentoonstelling, Delbeke, M., De Meyer, D. e.a. (eds.) , 2008, *Piranesi. De prentencollectie van de Universiteit van Gent, Museum voor Schone Kunsten Gent*, Gent: A&S Books, p. 41, fig. 1.49.

Piranesi's ets speelt een bedrieglijk spel. De haarfijne weergave van de antieke tombe geeft ons de illusie dat we hier het verleden zelf zouden aanschouwen - ware het niet voor de barsten en de klimplanten die haar ware gelaat verhullen. De toevoeging van de herders aan het tafereel waarschuwt ons echter: doorheen hun blik zien we onszelf kijken, en ontwaren we hoe het niet zozeer de verwerking en begroeiing, maar onze eigen nostalgie is die ons verhindert de tombe in haar naakte gedaante te zien. De verwerking is een deel van het monument geworden, en onze melancholie heeft zich als woekerende wingerd in haar voegen geworteld. Het is echter de vraag of het metselwerk niet mee naar beneden zou komen als we de ranken er zouden proberen af te rukken. De nostalgie was immers reeds in de fundamenten van het gebouw ingedrongen lang voor onze tijd, lang voor die van Piranesi en zijn herders zelfs. Evenzeer als uit steen en mortel is dit mythische monument opgebouwd uit illusie, verlangen, en de heimwee naar een onbestaand en wonderlijk verleden.

## Hoofdstuk 1

# De erfenis van Casaubon. Waar naartoe met het mythe-onderzoek?

### 1.1 Het problematische begrip mythe: vraagstelling en intenties

*[H]e told her how he had undertaken to show (what indeed had been attempted before, but not with that thoroughness, justice of comparison, and effectiveness of arrangement at which Mr. Casaubon aimed) that all the mythical systems or erratic mythical fragments in the world were corruptions of a tradition originally revealed. Having once mastered the true position and taken a firm footing there, the vast field of mythical constructions became intelligible, nay, luminous with the reflected light of correspondences. But to gather in this great harvest of truth was no light or speedy work [...]*

George Eliot, *Middlemarch*

In de hierboven geciteerde passage uit George Eliots *Middlemarch* laat de verteller de eerwaarde geleerde Edward Casaubon aan het woord. Het is misschien wel het meest tragische karakter uit de lijvige roman. Deze verdorde kamergeleerde heeft zich het schrijven van ‘*The Key to all Mythologies*’ tot doel gesteld: een *magnum opus* dat de betekenis en samenhang van alle mythologieën ter wereld moet blootleggen door ze alle terug te leiden tot een oorspronkelijke openbaring. Langzaam maar zeker wordt echter schrijnend duidelijk dat het werk er niet zal komen. Casaubon verliest zijn weg in de

bergen materie, en steeds meer krijgt zijn ambitie de gedaante van een demon die hem tot wanhoop drijft en die uiteindelijk zijn huwelijk en gezondheid zal ruïneren. Hij sterft als een verbitterd man die als vrucht van zijn levenslange onderzoek slechts een berg warrige notities nalaat. Casaubon zou met recht tot de patroonheilige van alle mythe-onderzoekers kunnen worden uitgeroepen, want in zijn fictieve levensverhaal zit meer dan een kern van realiteit. De mythologie is altijd een veld vol voetangels geweest, en gebleven. Wie zich vandaag de dag nog aan de studie van de mythe wil wagen, kan dan ook wel eens het gevoel hebben dat hij tegenover de hopeloos onoverzichtelijke nalatenschap van Casaubon geplaatst wordt.

Niet dat het aan aanknopingspunten zou ontbreken. Wel integendeel, de term mythe floreert als nooit tevoren. Maar de term dekde ook nooit tevoren zoveel verschillende ladingen, die vaak nauwelijks nog iets met elkaar te maken hebben. Op de vele vergeefse pogingen om de mythe sluitend en eenduidig te definiëren zal ik zodadelijk ingaan. In plaats van de openbaring waarop Casaubon hoopte, lijkt de mythe vooral verwarring te stichten, en zoals we zodadelijk zullen zien wordt de zinnigheid van het concept zelf dan ook in vraag gesteld. Maar hoe ondoorzichtig, onhandig en volgens sommigen zelfs ideologisch verdacht de term ook mag zijn, we kunnen ook niet zonder. Wenselijk of niet, de term mythe zit onmisbaar vast verankerd in het discours van disciplines zoals antropologie, filosofie, literatuurwetenschappen, klassieke studies en godsdienstwetenschappen, en dat is niet voor niets zo. Wat ik onder andere zal proberen aan te tonen in dit inleidende hoofdstuk is dat de mythe een centrale plaats heeft ingenomen in de geschiedenis van het westerse denken en nog steeds het knooppunt vormt waar enkele van haar meest cruciale vraagstukken samenkomen. Niet alleen omwille van de praktische onuitroeibaarheid van het concept, maar vooral omwille van dit onverminderd inhoudelijke belang lijkt het me vandaag de dag nog steeds zinvol en nodig om de mythe te bestuderen. Al was het maar om te weten te komen wat het nu precies is dat figuren als Casaubon zoveel deed verwachten van dit studieveld: wat *betekent* de mythe eigenlijk voor ons, tot welke doelen dient dit begrip? In die zin maakt precies het problematische karakter van de mythe haar tot een potentieel interessant en vruchtbaar studieobject.

Het kan al een eerste stap zijn in het ontwarren van de knoop om te onderkennen dat er onder de noemer 'mythe' ruwweg over twee verschillende zaken wordt gesproken. Enerzijds is er de mythe als een bepaald soort verhaal, een genre dat men in de eerste plaats in de Griekse cultuur meent te kunnen terugvinden. Bij deze mythe hoort ook een min of meer traditioneel corpus van verhalen die algemeen gekend zijn en door iedereen aanvaard worden als 'mythen': Orpheus en Eurydice, Icarus, Narcissus, *et cetera*. Het bestuderen van die verhalen verschilt niet noodzakelijk van de wijze waarop andere literaire teksten worden bestudeerd, al gaat er vaak wel veel aandacht naar de vraag hoe het verhaal ontstaan is en waar het vandaan komt. Anderzijds is er de tweede soort: de mythe als abstract begrip dat een modaliteit van het denken aanduidt, de



*mythos* die meestal verschijnt als tegenpool van de *logos*. Wat deze tweede ‘mythe’ concreet inhoudt, lijkt veel moeilijker te omschrijven. Niet alleen omdat haar precieze verhouding tot die *logos* een voortdurend twistpunt is, maar ook omdat dit concept van de ratio zelf steeds meer onder vuur komt te liggen. De *mythos*, die zich meestal negatief definieert vanuit de *logos*, komt dan ook mee op de helling te staan.

Wat de verhouding tussen deze twee soorten van ‘mythe’ betreft: hun geschiedenis is onlosmakelijk met elkaar verbonden en ze worden dan ook nooit volledig los van elkaar gedacht, maar anderzijds zal men zich er in de literatuur over de mythe toch zelden aan wagen om te expliciteren hoe de twee zich nu precies verhouden. Als men de concrete mythische verhalen zou gaan definiëren als exponenten van een prelogisch soort ‘mythisch denken’, zou men zich immers ook wagen aan de heikele vraag wat nu precies het wezen van het rationele denken is. De meeste studies die zich op de eerste soort van mythe richten, drukken deze link dan ook zoveel mogelijk naar de achtergrond en proberen het specifieke van het mythische genre op een andere wijze te omschrijven. Zoals we zodadelijk zullen zien, bleek het echter zeer moeilijk om de mythe als een aparte narratieve categorie dan nog substantie te geven. Zowel de term mythe als de mythologie als onderzoekdiscipline waren immers sinds hun ontstaan met de problematiek van rationaliteit en irrationaliteit verknoopt, en bleven er in grote mate hun identiteit aan ontlenen – vandaar de grote definitieproblemen. Niet dat men niet tot allerhande definities gekomen is, maar deze definities hebben doorgaans een sterk *ad hoc*-karakter, en komen dan ook te kort waar het erop aankomt de mythologie als specifiek onderzoeksveld te omschrijven. Kort samengevat lijkt het huidige probleem van het studieobject ‘mythe’ te zijn: ofwel is de invulling ervan onproblematisch maar ook oninteressant, ofwel is die interessant maar intrinsiek problematisch. Men kan zich echter de vraag stellen of dat laatste niet van alle interessante concepten gezegd kan worden.

Op deze moeilijkheid wil deze verhandeling dan ook een antwoord bieden. Zij wil vanuit een analyse van het problematische karakter van het concept ‘mythe’ nagaan of er alsnog een verantwoorde link te leggen valt tussen de mythe als concreet verhaal en de *mythos* als bijzondere (en irrationele) modaliteit van het denken. Concreet komt dit erop neer dat de vinger moet worden gelegd op de wijze waarop ‘mythische’ verhalen een vorm van betekenis creëren die zich onttrekt aan wat we doorgaans als rationeel bestempelen, maar die toch niet lukraak is, en een eigen bijzondere zin en werking heeft. En dat zonder te vervallen in een rigide polarisering van de begrippen *logos* en *mythos*, die reeds lang onverdedigbaar is geworden.

Ik zou me weliswaar niet aan een dergelijke opgave durven wagen, ware het niet dat anderen ze reeds voor mij tot een goed einde hebben gebracht. De mythetheorie die een dergelijke link mogelijk maakt, blijkt immers reeds te bestaan, en wel in het werk van de filosoof en classicus Hans Blumenberg. Zijn mythetheorie, die hij uiteenzette in het monumentale werk *Arbeit am Mythos* (1979), toont aan hoe mythische verhalen een

functie vervullen die niet te herleiden is tot en niet over te nemen is door het logische denken. Het bijzondere aan Blumenberg, datgene wat hem onderscheidt van andere denkers met een gelijkaardig standpunt, is echter dat hij aansluitend op deze theorie ook de stap zet naar de praktische bespreking van concrete verhalen. Zijn aanpak is bovendien uitzonderlijk omdat deze de mythe niet als een afgerond product benadert, maar haar beschouwt in haar evolutie binnen het voortdurende proces van de overlevering – een proces dat volgens hem ook vandaag nog onverminderd doorwerkt. Dit feit, dat Blumenbergs mythe ook een modern fenomeen is, maakt zijn stellingen relevant voor ieder van ons: hij spreekt niet alleen over de mythen van ver vervlogen tijden, maar ook over de wijze waarop dergelijke verhalen elke dag nog ons leven vormen en betekenis verlenen. Die bijzondere ‘betekenis’ die de mythe creëert, is echter allerm minst van het soort dat Casaubon hoopte bloot te leggen. Door het verder uitwerken van Blumenbergs stellingen zal ik aantonen dat het daarentegen over een soort vastlopen van betekenis gaat, een belofte van betekenis die noodzakelijk ongevuld blijft, en precies daarin haar functie vervult. Niet de onthulling zelf die generaties mythe-onderzoekers gezocht hebben, maar een voortdurend op handen zijn van een onthulling: dat is wat de werking van de mythe uitmaakt, en haar als proces voortstuwt.

Om deze stelling verder te onderbouwen, zal ik beroep doen op een tweede denker die een centrale plaats zal krijgen in deze verhandeling: de psychoanalyticus Jacques Lacan. In tegenstelling tot het werk van Freud en Jung wordt de lacaniaanse psychoanalyse zelden aangehaald als een interessant methodologisch kader voor het mythe-onderzoek. Onterecht, zal ik proberen aan te tonen, want Lacan had wel degelijk een zeer eigen visie op de mythe en de analyse ervan, waarmee hij verder werkte op de uitgangspunten van Claude Lévi-Strauss. De linguïstische invalshoek van Lacan maakt zijn denken tot een uitgelezen instrument om de mythe als talig fenomeen te benaderen. En wat meer is: zijn standpunten en aanpak tonen zich bijzonder compatibel met die van Blumenberg, hoe onorthodox de combinatie van deze twee zo verschillende figuren ook mag lijken. Lacan biedt bovendien een waardevolle aanvulling op Blumenberg omdat hij ons in staat zal stellen het belang van de mythe op individueel niveau te denken. Waar Blumenberg de mythe op het niveau van een cultuur benadert, zal Lacan het over de ‘individuele mythe’ hebben. Ons centrale concept wordt dus zo breed mogelijk ingevuld: van de collectieve verhalen die archaische samenlevingen verbinden tot het hyperindividuele verhaal waarmee elk van ons zijn of haar<sup>1</sup> leven

---

<sup>1</sup> In het verdere verloop van deze verhandeling zal ik steeds het mannelijk als de ongemarkeerde term voor beide geslachten gebruiken. Ik heb veel sympathie voor de vele vooral Angelsaksische auteurs die de vrouw uit de onzichtbaarheid willen halen door af en toe ook vrouwelijke voornaamwoorden te gebruiken, en heb lang getwijfeld om ook zelf voor deze aanpak te kiezen. Dat ik dit uiteindelijk niet heb gedaan, is vooral omdat

richting geeft. Het zal aan Blumenberg en Lacan zijn om duidelijk te maken wat de werking van al deze zo uiteenlopende narratieven verbindt, en wat ons toestaan in al deze gevallen van 'mythen' te spreken.

Voor ik uit de doeken kan doen waarom Blumenbergs theorie een antwoord biedt op de problemen die door het begrip 'mythe' worden opgeworpen, moet eerst echter duidelijk omschreven worden waarom dit begrip zoveel problemen stelt, en hoe dat zo gekomen is. In dit eerste hoofdstuk zal ik dan ook een beknopte *status quo* van het mythe-onderzoek opmaken: ik bespreek het probleem van de definitie, ga in vogelvlucht doorheen de geschiedenis van het begrip mythe en mythologie als onderzoeksveld, en kom zo toe tot een analyse van de situatie vandaag. Dan ligt alles klaar om in het tweede hoofdstuk Blumenbergs *Arbeit am Mythos* aan te snijden. Hier beperk ik me, naast een meer algemene voorstelling van Blumenbergs denken, voornamelijk tot zijn visie op de 'archaische' mythe, omdat daarin het algemene principe achter de werking van het mythische proces geschetst wordt. In het derde hoofdstuk wordt echter duidelijk gemaakt hoe en waarom dit proces zich volgens Blumenberg doorheen de eeuwen voortzet, tot op de dag van vandaag. Eens ook die moderne dimensie van de mythe is besproken, zal ik tot een verwoording komen van wat nu precies die bijzondere soort van betekenis is die in mythische narratieven wordt gecreëerd. In een vierde hoofdstuk exploreren we vervolgens in dialoog met Blumenbergs stellingen de mythetheorie van Lacan. In dit kapittel zal ook geschetst worden waarom dit soort van mythische betekenis structureel onmisbaar is voor elk van ons, niet alleen om ons beeld van de wereld te kunnen vormen maar zelfs voor de constructie van onze subjectiviteit zelf. Tenslotte zal ik ook de vraag aanraken wat de horizon is van onze verhouding tot de mythe. Wat heeft de mythe ons uiteindelijk te bieden, wat kunnen we in het beste geval van haar verwachten? Hier zal blijken dat de lacaniaanse psychoanalyse zich laat verzoenen met het project dat Blumenberg ultiem voor de mythe ziet weggelegd: het subject verantwoordelijk maken voor zichzelf en aan zichzelf (al is dit *à la limite* precies een onmogelijke opdracht). In een laatste onderdeel van deze verhandeling keren we tenslotte vanuit deze zeer abstracte bespiegelingen terug naar het zeer concrete niveau: met een analyse van Hesiodus' relaas van de mythe van Prometheus en Pandora wil ik tenslotte aantonen dat de ideeën die Blumenberg en Lacan rond de mythe ophangen geen ijle theorie hoeven te blijven, maar naast hun filosofische waarde een zeer reële hulp kunnen bieden bij de lezing en analyse van mythische teksten.

---

het ongemarkeerde gebruik van het mannelijk al bij al toch overzichtelijker is, en omdat ik niet volledig overtuigd ben dat het voor vrouwen noodzakelijk een slechte zaak is om het 'gemarkeerde' geslacht te blijven. Met deze voetnoot wil ik echter duidelijk maken dat onder elke veralgemenende 'hij' of 'hem' wel degelijk ook naar 'haar' wordt verwezen.

## 1.2 De onvindbare mythe: het probleem van een definitie

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)

Deze verzuchting van niemand minder dan James Frazer, de auteur van *The Golden Bough*, maakt duidelijk dat de malaise in het mythe-onderzoek allesbehalve een recent verschijnsel is. Het lijkt het begrip ‘mythe’ zelf te zijn dat, als Frazers vat der Danaïden, niet waterdicht is. Dat het woord paradoxaal is van meet af aan, blijkt bijvoorbeeld al uit het dagdagelijks taalgebruik: daarin kan de mythe zowel duiden op een eerbiedwaardige wijsheid, iets ultiems en wonderlijks, als op een leugen, een misvatting, een te doorprikken illusie.<sup>2</sup> Maar in het veld van de wetenschap toont het dwarse karakter van de term zich al evenzeer: er is geen modern boek over het onderwerp dat niet reeds in het inleidende hoofdstuk in verlegenheid raakt wanneer het erop aankomt het onderzoeksobject te definiëren – vele werken gaan een definitie zelfs ronduit uit de weg.<sup>3</sup>

De invulling van het woord ‘mythe’ varieert dan ook van een specifiek literair genre in de Griekse Oudheid tot een breed filosofisch-antropologisch concept dat een primaire en universele vorm van denken aanduidt die in tegenstelling staat tot de *logos*. Het veld is hopeloos verdeeld, en men kan zich zelfs terecht afvragen of er nog wel een studieveld is: de mythe waarvan Nilsson filologisch de Myceense wortels probeerde bloot te leggen (Nilsson 1972) heeft in niets nog te maken met pakweg de mythe van bijvoorbeeld Falck, die het woord gebruikt om een zekere intuïtieve poëtische waarheid aan te duiden (Falck 1991). De parameters van de variatie: de mythe is Grieks of universeel, historisch of tijdloos, een genre of een modaliteit van denken en ervaren, verrijkend of gevaarlijk.

Ook wie denkt dat we dan maar naar de bron moeten terugkeren, en op zoek gaan naar de betekenis van *muthos* in de Oudheid, komt bedrogen uit: studie na studie heeft immers aangetoond dat het woord ook daar nooit een welomlijnd genre heeft aangeduid, maar, net als *logos* overigens, over het algemeen simpelweg op een

---

<sup>2</sup> Cf. hierover Calasso 2001: 259; Deforge 1990: 64; Lincoln 1999: 153.

<sup>3</sup> Cf. bijvoorbeeld Baeten 1996: 23; Bremmer 1987a: 6; Buxton 1996: 12-16; Coupe 1997: 5; Csapo 2007: 1; Doty 2000: 29; Graf 1993: 3; Kirk 1974: 19; Liszka 1989: 1; Ruthven 1976: 1; Segal 1999: 1, etc.

taalhandeling duidde in de breedste zin van het woord: een term, een verhaal, een uitspraak, een betoog... Ook van de oppositie van de leugenachtige, primitieve mythe versus de rationele *logos* was aanvankelijk geen sprake. (cf. Creed 1973: 7-8, Kirk 1974: 23, Detienne 1981: 87 e.v.) Zeer interessant op dat gebied is Lincolns analyse van het gebruik van de twee termen bij Hesiodus (Lincoln 1999: 3-18): hij komt tot de vaststelling dat *mythos* daar meestal juist een plechtige, en dus betrouwbare bekrachtiging aanduidt, terwijl *logos* eerder geassocieerd wordt met de taal in haar bedrieglijke vormen. Wat hij echter vooral benadrukt, is dat deze woorden geen vaste betekenis hebben: al naar gelang van de context en de spreker kunnen ze een verschillende polemische functie krijgen in de strijd om 'discursive authority'. (*Ibid.*: 43) Het bekendste en meest invloedrijke voorbeeld daarvan is Plato: hij zal de term *mythos* een bijzondere plaats verlenen binnen zijn polemieek, en deze polemieek zal bepalend blijken voor de vorming van het moderne concept van de mythe. We zullen hier later nog op terug komen, maar kunnen reeds vermelden dat Plato eigenlijk al post-mythisch is. Wanneer hij de traditionele godenverhalen als '*mythoi*' bestempelt, met de negatieve bijklank die daar dan vaak aan verbonden is, spreekt hij over een discours dat al lang niet meer het zijne is.

Als het niet via de Oudheid is, hoe omschrijven mythe-onderzoekers dan wel hun onderzoeksobject? Een zeer heldere en eerlijke weergave van dit proces geeft G.S Kirk, die in *The Nature of Greek Myths* (1974) zijn hele eerste hoofdstuk wijdt aan 'Problems of Definition' (pp. 13-29):

I must reveal the strange truth that the preliminary logical clarifications have not been completed and have only rarely been even attempted. [...] What is meant by the term 'myth' itself, and how is it related to 'legend', 'saga', 'folktale' or 'fairytale'? What is implied by 'mythology' as distinct from 'myth' or 'myths'? Even these basic words are used in vague and indistinct ways, and no agreed set of concepts to which they might appropriately refer has ever been established. (Kirk 1974: 19)

Kirk is een van de weinigen die expliciteert dat het concept waarrond hij werkt eigenlijk gebaseerd is op een vaag en modern idee van wat een 'mythe' zo ongeveer zou moeten zijn: "most people" verstaan eronder een verhaal dat "profound, imaginative, otherworldly, universal or larger-than life" is. (*Ibid.*: 25) De vraag waarop dit beeld gebaseerd is, is simpel te beantwoorden: een verhaal dat zovele eeuwen overleefd heeft, moet wel bijzondere kwaliteiten bezitten. Hier stoten we meteen op een belangrijk idee, dat ook nog bij Blumenberg zal terugkeren: het overleven van de mythe bewijst haar bijzondere eigenschappen, want haar bijzondere eigenschappen verklaren haar overleven. Maar die eigenschappen kunnen zeer divers zijn, voegt Kirk eraan toe: "There is obvious not just one characteristic, like sacredness in some sense, but a whole range of possibilities". (*Ibid.*: 28) Een mythe kan een mythe worden door haar

amusementswaarde, haar nut voor de gemeenschap, haar diepe psychologische waarheid, haar hoopgevende boodschap...

Dit brengt Kirk echter tot een wel zeer brede definitie: “The position at which we have arrived is that myths are on the one hand good stories, on the other hand bearers of important messages about life in general and life within society in particular.” (*Ibid.*: 28-29) Dit heeft natuurlijk ook implicaties voor de mythestudie, want een weinig particuliere definitie sluit ook een toegespitste, eenduidige theorievorming uit:

That is why global theories of myth are so peculiarly disastrous. Not only do they fail to account for many individual myths; they distort those that they do partially explain by implying that only one kind of interpretation is relevant, and that the parts of the myths that do not respond to it are arbitrary and extraneous. Myth-making societies use tales to comment on every aspect of life, and they cram into them reflections of a variety of interests and preoccupations. Myths are not uniform, logical and internally consistent; they are multiform, imaginative and loose in their details. Moreover their emphasis can change from one year, or generation, to the next. (Kirk 1974: 28-29)

Ik haal Kirk hier aan omdat ik hem als exemplarisch beschouw voor het beste van wat de mythestudie de laatste decennia heeft kunnen bieden: een eclectische aanpak die toelaat de verwezenlijkingen van de verschillende monolithische mythetheorieën uit het verleden te combineren. Het structuralisme lijkt inderdaad de laatste totaaltheorie te zijn geweest die het mythe-onderzoek heeft voortgebracht. Daarna ontstond de neiging “to shy away from grand theories, unifying visions, or universal claims”. (Csapo 2005: 290)

Elegant als deze oplossing is, kan men echter nog altijd pertinente kritiek leveren op dit model. In de eerste plaats wordt er zo meestal ‘vals gespeeld’: men poneert een zeer brede en dus onproblematische definitie, maar volgt die tenslotte om niet nader verklaarde redenen niet na. Hoewel bijvoorbeeld Kirks omschrijving ook historische narratieven, sprookjes, dierenfabels enzovoort zou moeten insluiten, behandelt hij in de praktijk toch weer alleen maar de traditionele Griekse goden- en heldenverhalen die we geleerd hebben ‘mythes’ te noemen. Een voorbeeld van een auteur die een dergelijk brede definitie ook werkelijk een brede invulling geeft, is Segal (2004). Hij definieert de mythe als een ‘story of something significant’ (Segal 2004: 5), en haalt zijn illustratiemateriaal dan ook werkelijk overal waar hij het vinden kan. Zo trekt hij bijvoorbeeld een overtuigende parallel tussen de Adonismythe en de mediaheisa rond de jonggestorven J.F. Kennedy jr.. Maar zelfs Segal vertrekt en keert terug naar het traditionele mythologische corpus waar hij kan.

Een tweede, en nog scherper punt van kritiek, is dat men zich terecht kan afvragen of ‘mythe’ binnen deze benadering geen *passe-par-tout*-term is geworden die zo breed is dat hij nauwelijks nog betekenisvol is. Ook Kirk moet dit toegeven: “I can see well enough

what one perceptive critic had in mind when he wrote [...] that ‘myth’ does not turn out to be an analytic category of any great usefulness.” (Kirk 1974: 37) Dit is het centrale probleem waarover ik reeds sprak in de vorige paragraaf: met haar problematisch karakter lijkt de mythe ook haar relevantie als concept te verliezen. Kirk ziet ervan af om de criticus van antwoord te dienen en schuift de vraag in stilte naar ons door. Dit is dan ook een van de belangrijkste opgaven die deze verhandeling zich stelt: aantonen hoe de mythe precies vanuit haar specifieke problematiek een vruchtbare invulling kan krijgen, en zich zo nog steeds prangend opwerpt als een onderwerp voor ons denken.

Ik wil nog even stilstaan bij een interessante oplossing die tegenwoordig vaak wordt aangegrepen om de conceptuele uitholling van de mythe alsnog te vermijden: Wittgensteins definiëringmethode via *Familienähnlichkeiten*. (cf. bijv. Csapo 2005: 8; Coupe 1997: 5-6)<sup>4</sup> Wittgenstein zelf paste deze benadering toe op het voorbeeld ‘spelen’ (Wittgenstein 1992: 51-53): deze zeer diverse activiteiten worden met een en hetzelfde woord aangeduid, niet omdat er een gemene deler is die ze allemaal verbindt, maar wel omdat ze onderling gerelateerd worden door “een gecompliceerd web van gelijkenissen, die elkaar overlappen en kruisen”. (*Ibid.*: 51) Net zoals dat in een familie het geval is, toont er zich in een groep een verwantschap omdat er een cluster van gemeenschappelijke eigenschappen gedeeld wordt, echter zonder dat ook maar één eigenschap noodzakelijkerwijs door elk lid van de groep bezeten wordt. Onder andere Laurence Coupe wendt zich, in navolging van Don Cupitt, tot deze benadering. (Coupe 1997: 5-6) Hij somt een reeks ‘familietrekken’ op die binnen mythische verhalen zijn terug te vinden, een lijstje dat inderdaad een goede doorsnede geeft van de eigenschappen die traditioneel aan mythen worden toegeschreven. De mythe is...

- een traditioneel, sacraal verhaal
- van anoniem auteurschap
- dat wordt verteld binnen een zekere gemeenschap
- dat in verband staat met een ritueel
- dat handelt over antropomorfe, bovenmenselijke wezens zoals goden, helden of geesten
- dat zich afspeelt buiten de historische tijd of dat verslag doet over het contact tussen de mensenwereld en de bovennatuurlijke wereld
- dat een gefragmenteerde, onordelijke logica volgt
- en dat als functie heeft te verklaren, te verzoenen, te sturen of te legitimeren.

Deze aanpak heeft inderdaad aanzienlijke voordelen: ze laat een grote flexibiliteit toe terwijl er aan de mythe toch zeer concrete eigenschappen kunnen worden

---

<sup>4</sup> Ook IJsseling gebruikt deze benadering, maar dan om het bredere concept ‘verhaal’ te definiëren. (IJsseling 1987: 7).

toegeschreven. Toch kunnen we zelfs vanuit deze soort definiëring voor grote verrassingen komen te staan. Dat bewijst Mary Beard in haar provocerende artikel 'Looking (harder) for Roman myth: Dumézil, declamation and the problems of definition' (1993). Ze toont hier overtuigend aan dat de Romeinse *controversiae*, de retorische oefeningen waarbij men op basis van typische verhaaltjes de twee kanten van een zaak moest bepleiten, aan bijna alle gangbare definities van de mythe voldoen. Het zijn traditionele verhalen zonder auteur die verbonden waren aan het rituelen van de rechtszaak en de retorische *declamatio*. Ze hadden een universele en tijdloze dimensie, en vervulden binnen een zekere gemeenschap de duidelijke functie maatschappelijke tegenstellingen te bemiddelen en gedrag patronen te sturen. Vele van deze verhaaltjes hadden bovendien wel degelijk betrekking op het religieuze, al blijft dat wel hun zwakste punt als 'mythen'. Naar het criterium van de familiegelijkenis zouden we ze echter in elk geval tot deze groep moeten rekenen.

Het is nochtans duidelijk dat geen enkel handboek over mythologie zelfs maar zal overwegen de Romeinse *controversiae* op te nemen, hoe goed ze ook in de familiegelijkenis passen. Dit stemt tot nadenken, want het toont aan hoe het in laatste instantie toch steeds onze voorgevormde verwachtingen en overtuigingen over de mythe zijn die ons in het onderzoeken ervan sturen: de definitie past zich aan aan deze intuïties, en niet andersom. Belangrijker dan het onmiddellijk formuleren van een definitie lijkt me dan ook het bevragen van die verwachtingen en overtuigingen: waar komen ze vandaan? Wat impliceren ze? Vanuit welke geschiedenis hebben ze vorm gekregen, en wat zoeken we eigenlijk in die zo ongrijpbare mythe? Met een formulering die we later nog bij Blumenberg zullen tegenkomen: het is niet in de eerste plaats de vraag wat we *kunnen* weten, maar *wat het was dat we wilden* weten.

Ik schaar me daarbij achter Ruthven: ook hij analyseert in *Myth* (1976) het probleem van de definitie, en bespreekt onder andere de minutieuze pogingen van White (1972) om orde te scheppen in de terminologie rond de mythe. Hij maakt daarbij echter de terechte bedenking dat dergelijke werkdefinities gedoemd zijn te falen omdat ze nooit algemeen aanvaard zullen worden. En dat niet alleen omdat "people engaged in literary studies [...] resent having their terminology refined to several decimal places" (Ruthven 1976: 3.):

The fact is that literary terms cast their shadows diachronically and are therefore capable of meaning anything they have been thought to mean, or are thought to mean right now. Nothing would be gained by formulating a brand new synchronic definition of myth and insisting that everybody accept it. What we really need is an understanding of those conflicting interests which have contributed to the present muddle. (*Ibid.*: 81-82)

De eerste stap tot het begrijpen van de elementen die tot deze huidige warboel hebben geleid, is uiteraard een exploratie van de geschiedenis van de mythestudie. Het



is in wat volgt niet mijn bedoeling een exhaustief overzicht te geven van de mytheorieën die door de eeuwen heen de revue zijn gepasseerd: daarvoor kan men zich tot overzichtswerken wenden (bijv. Csapo 2007, Doty 2000 of Segal 1999). Wel zou ik willen stilstaan bij enkele scharniermomenten in de geschiedenis van de mythologie die mijns inziens bepalend zijn geweest voor de vorm (of het gebrek aan vorm) van de mythestudie vandaag. Dit chronologisch overzicht is geen doel op zich, maar een zoektocht naar de wortels van de problematiek van de mythestudie. Bovendien voorziet dit overzicht mij van een handig kader waarbinnen ik anticiperend reeds enkele aandachtspunten en vraagstellingen kan aansnijden die nog belangrijk zullen blijken binnen deze verhandeling. Ik hoop dan ook dat de geduldige lezer mij zal vergeven dat ik een wat kronkelig parcours zal volgen, en de tijdslijn af en toe zal verlaten voor een verdere uitwijding.

## 1.3 De dubieuze afkomst en levensloop van de mythologie

### 1.3.1 De Oudheid: kritiek en allegorese

#### 1.3.1.1 De nieuwe discourses van het schrift

Reeds Herodotus dicht de mythologie, als een geheel van verhalen over de Griekse goden en halfgoden, twee vaders toe: Homerus en Hesiodus (*Hist.* 2.53.2). Het was in de aan hen toegeschreven werken dat de traditionele verhalen over de goden- en heldenwereld voor het eerst gsystematiseerd werden en een algemene verspreiding kregen. En het was in reactie op deze werken dat de ‘mythologie’ in haar tweede betekenis ontstond, als een commentaar op en een verwerking van deze verhalen. Dat het niet zonder betekenis is dat ‘mythologie’ deze dubbele betekenis draagt, zal later nog blijken.

Het waren vooral de homerische epen die vanaf de zesde eeuw zeer heftige reacties uitlokten binnen de zogenaamde ‘Ionische Verlichting’. Het voortouw werd genomen door de filosoof Xenophanes van Colophon (ca. 570- 470 v. C), die scherpe kritiek uitte op het antropomorfisme van de dichters. “Homerus en Hesiodus hebben alles wat bij de mensen schandelijk en laakbaar is aan de goden toegeschreven: diefstal, ontrouw en bedrog.”<sup>5</sup> Voor Xenophanes was het duidelijk dat de dichters het onbekende onterecht de trekken van het bekende hadden toegeschreven. Het goddelijke moest volgens hem iets zijn dat zich aan de menselijke kennis onttrok en perfect was, ook op ethisch vlak.

---

<sup>5</sup> Fragment B 11, uit Nesselrath 1997: 509, eigen vertaling.

Homerus en Hesiodus werden dus aan de schandpaal genageld als onwetende godslasteraars. (Nesselrath 1997: 184; 194; 509-510).

Luc Brisson kadert deze eerste ‘mythencommentaren’ in *How Philosophers Saved Myths* (2004) in de overgang van een orale cultuur naar een schriftcultuur. Hij volgt hierin de theorie van Eric Havelock, die stelt dat de overgang naar het schrift ook een overgang naar een andere manier van denken met zich meebracht, een denkwijze die ook een nieuwe houding tot de mythen impliceerde. (Brisson 2004: 7-9) Oorspronkelijk werden de mythen oraal overgedragen, en wel in versvorm om het geheugen te ondersteunen. Dit zorgde ervoor dat het mythische materiaal bijzonder plastisch bleef: de professionele *aoidoi*, een elite van het geheugen<sup>6</sup>, hadden er immers alle belang bij het verhaal aan te passen aan de smaken en mores van het moment. Er was dan ook onmiddellijke *feedback* vanuit het publiek: “the whole of a community gave itself as a model to itself through myth.” (*Ibid.*: 7) Toen vanaf de achtste eeuw het schrift steeds algemenere verspreiding vond, betekende dit dat poëzie steeds meer vervangen werd door proza: memoriseren was niet langer nodig. Om dezelfde reden kwam er naast narratie steeds meer plaats voor argumentatie en beschrijving.

Het concept van waarheid veranderde hierdoor. Vroeger klonk door de mond van de dichter de stem van de Muzen: hij was een ‘meester van de waarheid’. Marcel Detienne heeft in *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque* (1967) helder uit de doeken gedaan hoe deze archaïsche *alètheia* nog niet duidde op een overeenkomst tussen uitspraak en referent, maar op een harmonische samenhang van de wereld die weerspiegeld én opgeroepen werd in het magisch-religieuze, performatieve spreken van enkele autoriteitsfiguren. (Detienne 1967: 24-27). Door de verspreiding van het schrift veranderde dit waarheidscriterium echter. Het gezag van de Muze, dat rechtstreeks samenhang met de performance die ook ogenblikkelijk in interactie met het publiek werd gelegitimeerd, verloor zijn kracht op papier. Bovendien was het vanaf nu mogelijk om documenten kritisch te herbekijken en met elkaar te vergelijken, los van het betoverende moment van de voordracht. Doordat vergelijking mogelijk werd, werd het ook zinnig om documenten aan concrete individuen in plaats van aan een anonieme traditie toe te schrijven. Allemaal elementen die het conceptuele, kritische denken bevorderden.

Door deze veranderingen werd ook kritiek op de functie en de status van de dichter mogelijk. Het is in deze context, volgens Brisson, dat twee nieuwe discoursen zich ontwikkelden: de geschiedschrijving en de filosofie. Deze nieuwe spelers zouden zich tegen de mythische traditie afzetten. Nu Homerus en Hesiodus waren vastgevroren in het schrift werd de inhoud van hun werken al snel onaangepast en anachronistisch,

---

<sup>6</sup> Vandaar ook *Mnemosyne* als moeder van de mythen.

shockerend zelfs, en de filosofen en geschiedschrijvers zouden zichzelf gaan opwerpen als het zinniger alternatief.

Brisson wijst er ook op dat er wat het godsbeeld betreft tussen Homerus en Xenophanes een overgang had plaatsgevonden van 'apparition' naar 'semblance', van verschijning naar schijn. (Brisson 2004: 9) Terwijl de verschijningen van de goden bij de dichters slechts een momentaan overtuigende manifestatie van het goddelijke moesten oproepen, bouwden de filosofen aan een systematisch godsbeeld dat altijd en overal geldig hoorde te zijn (zoals ook het schrift de eeuwigheid kan doorstaan, terwijl de spraak voortdurende evolutie impliceert). Die nieuwe verwachtingen stonden in schrill contrast tot de wereld van het mythische met zijn eeuwige metamorfosen, waarin de vraag naar schijn en werkelijkheid, naar het ware wezen van de god, irrelevant was. De onsystematische theofanieën uit de dichtwerken, waarvan Buxton in *Forms of Astonishment* (2009) aantoont dat ze nooit echt verduidelijken of een god zich nu toont in zijn ware gedaante, in een vermomming, fysiek getransformeerd of slechts in een luchtspiegeling, zijn daar perfecte illustraties van. Mythencritici zoals Xenophanes en later Plato projecteerden echter hun eigen 'moderne' normen retrospectief op de oude verhalen, en presenteerden de mythen zo als een beroerd slechte versie van hun eigen discours. Ook op ethisch vlak zorgde deze kloof voor misverstanden, wat de geschandaliseerde reactie van Xenophanes op de homerische goden verklaart:

The system of values defended by any myth features a dynamic aspect that Xenophanes and Plato refused to take into account. Myths represent good and evil from a dramatic perspective within the context of a sequence of events told in a narrative rather than from a dialectical perspective in the form of an immutable system of oppositions made explicit in an argumentative discourse. (Brisson 2004: 10)

In zekere zin berustten kritieken als die van Xenophanes dus op een misverstand, of beter: op het met terugwerkende kracht opleggen van normen en doelstellingen aan de mythe die ze zichzelf nooit had gesteld. Het paradoxale was dat de mythe pas vanuit dit misbegrijpen als een apart genre werd benoemd. De mythe ontstond dus als begrip op het moment dat zij stierf als levend discours:

Myth did not receive its name until it underwent a radical critique by the first 'historians' and especially by the first 'philosophers' during the period when writing made its appearance. Myth then became the object of a progressive and increasingly broad reintegration into the frameworks of history and philosophy through the interpretative means of 'allegory'. (*Ibid.*: 1)

Pas in contrast met de nieuwe vertogen die filosofie en geschiedenis zouden gaan heten, kreeg het deel van de traditie dat met dit nieuwe regime in tegenspraak was een afgeleide vorm die op zeker moment de naam 'mythe' zou krijgen. Dit is een zeer belangrijke bevinding, die meteen al iets verklaart van de babelse spraakverwarring

rond de term. Vanaf het begin van haar geschiedenis ontstaat de mythe immers vanuit een vervorming: ze duidt niet op een fenomeen als dusdanig, maar op de deformerende projectie van een ‘ander’ die filosofie en geschiedenis retrospectief in het leven roepen om zichzelf tegen af te tekenen en af te zetten.<sup>7</sup> Vandaar ook de dubbele betekenis van ‘mythologie’ als enerzijds een verzameling verhalen en anderzijds de verwerking van die verhalen (Kirk 1974: 22; Detienne 1981: 12): de mythe *ontstaat* pas in de secundaire verwerking die ze krijgt wanneer ze als levend discours haar geldigheid verliest. In die zin valt ze dus inderdaad samen met haar secundaire verwerking.

Deze stelling, die bij Brisson slechts impliciet aanwezig is, zal met veel verve verder uitgewerkt worden door Marcel Detienne in *L’invention de la mythologie* (1981). Voor Detienne zal deze voorgeschiedenis een reden worden om het concept ‘mythe’ en het onderzoeksveld dat eromheen is ontstaan ideologisch sterk in vraag te stellen. Over dit breekpunt in de mythestudie zullen we het echter verderop nog hebben.

### 1.3.1.2 Het reddende verraad van de allegorie

Zoals Brisson zegt, zouden filosofen en historici de mythe echter niet zonder meer overboord zetten. Het prestige van de traditie moest immers gerecupereerd worden, en ze zouden haar dan ook ‘redden’, zoals Brisson het uitdrukt, door haar op nieuwe manieren te gaan lezen. De middelen hiertoe waren rationalisatie en de allegorese.<sup>8</sup> De weg van de rationalisatie werd vooral door de geschiedschrijvers gekozen. De eerste om de mythen te hervertellen in historisch ‘gekuiste’ versie (en in proza!) was de logograaf Hecataeus van Milete (ca. 560-490 v. C.), die zich expliciet afzette tegen de ‘lachwekkende’ geschiedenissen uit het verleden, en er dan ook alle wonderbare elementen uit wegwerkte (Nesselrath 1997: 195; Graf 1993: 5). Het moge duidelijk zijn dat niet waarheid, maar *waarschijnlijkheid* daarbij het criterium was. De resultaten waren dan ook nieuwe versies van de oude verhalen. Realistischer, maar evenmin historische realiteit – en zeker niet altijd minder ‘lachwekkend’: Narcissus werd niet verliefd op zijn spiegelbeeld maar op zijn tweelingzus, Europa werd niet door Zeus maar door een echte stier meegevoerd over zee, Medea kon ouderen niet echt terug jong toveren maar had simpelweg de haarverf uitgevonden...

De andere weg, die dan weer zeer aantrekkelijk bleek voor de filosofen, was de allegorie. Waar zij precies haar oorsprong vond is niet vast te stellen, maar zeker is wel dat ze in de zesde eeuw voor het eerst uit de schaduwen trad, hoogstwaarschijnlijk als tegenreactie op kritieken als die van Xenophanes. Theagenes van Rhegion (ca. 530 v. C.),

---

<sup>7</sup> Het omgekeerde kan men natuurlijk ook zeggen: “[P]hilosophy and science, first being developed out of myth, define themselves negatively as a kind of discourse that opposes storytelling.” (Liszka 1989: 1)

<sup>8</sup> Brisson noemt hiernaast ook de tragedie als een middel om de mythe te recupereren. Tragedie “reinterpreted myths as a function of the values of the city.” (Brisson 2004: 10)

waarschijnlijk zelf een rapsode, zou de eerste zijn geweest die de verdediging van Homerus op zich nam door achter de schandalige godenpassages een diepere allegorische betekenis te zoeken. De goede verstaander las de gevechten en vrijages van de Olympiërs helemaal niet als schunnige tabloidverhaaltjes, maar als natuurkundige en kosmologische commentaren in vermomming, waarin droogte met vochtigheid worstelde, hitte met koude, het lichte met het zware, enzovoort. De goden stonden soms voor elementen (Apollo, Helios en Hephaestus voor vuur, Poseidon en Scamander voor water, Hera voor lucht...), dan weer voor geestelijke of emotionele krachten (Athena voor de rede, Ares voor de waanzin, Aphrodite voor het verlangen...). (Nesselrath 1997: 87, 197; Brisson 35-36; Detienne 1981: 129-130; Graf 1993: 184-185)

Theagenes kende veel navolging. In het bijzonder in de vijfde en vierde eeuw zou de allegorische praktijk zeer populair worden onder de naam *huponoia*. De term komt van het werkwoord *huponein*, dat letterlijk 'zien onder', 'begrijpen onder' betekent. Met andere woorden: "to make out a hidden (deep) meaning beneath the manifest (superficial) sense of discourse" (Brisson 2004: 32). Vooral de cynici, en in hun voetsporen de stoïcijnen, zouden deze interpretatiemethode tot aan zijn grenzen verkennen in een poging om de mythe voor hun eigen filosofische kar te spannen. Voor de moderne lezer doen dergelijke interpretaties vaak vergezocht en artificieel aan, zeker als ze systematisch worden doorgevoerd. Ook in de Oudheid al werd vaak de spot gedreven met de halsstarrige monomanie waarmee de allegoristen de hele mythische verbeelding terug probeerden te voeren op hun eigen filosofische gedachtegoed, en blind bleven voor elk ander aspect ervan. Zo haalt Paul Veyne de anekdote aan van hoe men aan Chrysippus, een fervente stoïcijn en allegorist, op zekere dag een afbeelding toonde "où l'imagination salace des *ciceroni* voulait reconnaître Junon infligeant à Jupiter un agréable traitement qu'on ne peut honnêtement nommer" (Veyne 1983 : 75). Chrysippus wist de afbeelding echter zonder verpinken te duiden als een allegorie van de Materie die de Rede (de stoïcijnse '*logos spermatikos*') in zich opzoog om de kosmos voort te brengen.

Wat ons doet glimlachen om Chrysippus is niet het feit dat zijn duiding op zich absurd of verkeerd zou zijn. Niet zozeer wat hij toevoegt, maar wat hij *weglaat* maakt zijn lezing lichtjes ridicuul: het feit dat hij koppig zijn ogen sluit voor de zeer reële seksuele dimensie van de mythische afbeelding. De allegorie benadert het complexe tekstuele weefsel van de mythe als een soort rebus waarvan de verborgen boodschap moet achterhaald worden, en daarin werkt zij vervormend. De zogenaamde 'diepere betekenis' die wordt boven gehaald uit de tekst maakt die tekst eigenlijk juist volledig vlak. Coupe beschrijft de allegorese dan ook als volgt: "The narrative is not allowed to exceed the argument, the medium is not allowed to exceed the message. Allegory is domesticated myth." (Coupe 1997: 105)

Wat voor Chrypissus' stoïcijnse allegorie geldt, geldt ook voor de meteorologische en psychologische lezingen van de mythe. Enerzijds valt het niet te ontkennen dat het

Griekse godenapparaat wel degelijk natuurverschijnselen en psychische processen weerspiegelt, maar dat verantwoordt nog niet het herleiden van de goden tot louter metaforen voor meteorologische en emotionele fenomenen. Toch hebben we de allegorische traditie nog lang niet definitief overstegen: het moderne alternatief is immers niet zo eenvoudig te formuleren. Hoe moeten we bijvoorbeeld de precieze verhouding verwoorden tussen de rozenvingerige godin Eos en de dageraad, of tussen de gevleugelde jongeling Eros en het verlangen? Bestempelen we deze godenfiguren als zinnebeelden, symbolen, personificaties of externaliserende projecties, dan vereenvoudigen we ze met deze anachronistische begrippen. Zoals ik later nog zal beargumenteren was het immers een complexe en intieme verstrengeling van reflectie en verbeelding die deze figuren in de Griekse geest met de fenomenen in kwestie verbond. Willen we die relatie met moderne, rationaliserende begrippen omschrijven, dan vervormen we het mythische denken net zoals de allegoristen om het in te passen in onze eigen zienswijze.

De vraag is echter of het anders kan. En zo komen we via de allegorese bij de cruciale vraag terecht wat interpretatie, en dan in het bijzonder interpretatie van de mythe, precies kan betekenen. Interpreteren houdt immers altijd de paradox in dat we iets wat ons in zijn eigenlijke vorm vreemd is, begrijpelijk moeten maken door het aan die vorm te ontrukken. Er wordt dus altijd een vertaal oefening gemaakt, en *traduire, c'est trahir*: interpretatie is *in se* reeds een problematisch begrip<sup>9</sup>. Maar in het specifieke geval van de mythe wordt deze problematiek nog eens op de spits gedreven: zoals we zonet gezien hebben, isoleerde men onder de noemer mythe immers van meet af aan precies datgene uit de culturele traditie wat niet meer begrepen *kon* worden, wat als inherent onzinnig en onlogisch werd ervaren. Het interpreteren van de mythe moest dus wel een vervorming inhouden, die haar precies van al haar 'mythische' karakter ontdeed.

In deze inleiding wil ik niet meer doen dan de vinger op de wonde leggen. Het antwoord op de vraag hoe we nu verder moeten met het project van de interpretatie schuif ik nog even voor me uit. Ik zal er echter nog uitgebreid op terugkomen, want Blumenberg besteedt bijzondere aandacht aan de verhouding tussen de mythe en haar interpretaties, en neemt in deze kwestie een duidelijk standpunt in. Voorlopig volstaat het echter te stellen dat de allegorese diepe sporen heeft achtergelaten in de geschiedenis van de mythestudie. Brisson waarschuwt dan ook voor een al te snelle ridiculisering van het fenomeen, en wijst op haar dynamische functie binnen de geschiedenis van de mythe: "Allegory enabled the constant adaptation and

---

<sup>9</sup> De discussie in hoeverre een tekst een intrinsieke betekenis bezit, is immers nog lang niet uitgewoed, evenmin als de controverse over wat het nu is dat de betekenis van een tekst bepaalt: de auteursintentie, de eigenschappen van een tekst zelf, of de lezer die door zijn interpretatie één van de oneindige mogelijkheden van de tekst actualiseert.

interpretation of myths to fit the context in which they were received. Because of this, allegory cannot be relegated to the level of a marginal, slightly ridiculous phenomenon. It made it possible for myths to survive.” (Brisson 2004: 2-3)

### 1.3.1.3 Interpretatie als dood en geboorte van de mythe

Het is inderdaad zo dat allegorie met stip de meest nagevolgde benadering van de mythe is gebleken. Ze zou doorheen de eeuwen allerhande vormen aannemen: van psychologische, historische, morele, tot metafysische en mystieke lezingen<sup>10</sup> (*Ibid.*: 1, 56). Tot ver in de zeventiende eeuw bleef zij de dominante, ja zelfs enige en onbetwiste interpretatiemethode. Bijzonder succesvol waren in die tijd overigens de lezingen die de mythen gingen verklaren als voorafschaduwingen van de christelijke waarheid: denken we bijvoorbeeld aan de *Mythologiae* van Natale Conti (1616). Daarin werd bijvoorbeeld Odysseus’ ontsnapping aan de sirenen gelezen als een parabel over het deugdzzaam weerstaan aan wereldse verleidingen, en werd de centaur geduid als een metafoor voor de gespleten menselijke natuur, verdeeld tussen dierlijke passies en hogere geestelijke vermogens. (Graf 1993: 13; Coupe 1997: 106)

Als men de definitie van allegorese maar breed genoeg houdt, zou men echter kunnen stellen dat ze nooit ten einde is gekomen. Ook vele jongere interpretatiemodellen probeerden de mythen immers tot één bepaald register van fenomenen te herleiden, of vertaalden haar naar het begrippenkader van een eigen filosofie. Zo verschilde Max Müller bijvoorbeeld niet zoveel van Theagenes toen hij de mythen zonder onderscheid als verbasterde zon- en maanparabels las, en zo lijkt het soort freudiaan dat elke mythe tot een parade van fallussen, vaderfiguren en moederschoten wil herleiden maar al te goed op een Chrysippus in de omgekeerde zin. Maar niet alleen die monomanie markeert de erfenis van de allegorische traditie. Haar belangrijkste invloed is te zien in de impliciete maar invloedrijke ‘topologische’ voorstelling van de mythe die reeds in het woord *huponoia* verondersteld wordt: de mythe is iets met een boven- en een onderlaag, een oppervlakte en een diepte. Vanonder dat oppervlak moet haar geheim opgediept worden, zoals een juweel uit een kistje. Deze sterke oppositie tussen een bedrieglijke, oppervlakkige vorm en een diepere, ware inhoud kan echter niet anders dan voor problemen zorgen: we komen immers maar tot de inhoud van een tekst via de vorm, en finaal zijn de twee niet van

---

<sup>10</sup> “A new type of interpretation of myth was to be developed during the very first centuries of the Roman Empire. Platonic philosophers who believed that Plato was inspired by Pythagoras saw myth as ‘symbol’ and ‘enigma.’ It was the task of philosophers to unveil its true meaning, after an initiation in which purification and teaching were inextricably intertwined, just as they were in the mysteries. [...] [P]hilosophers now aimed to accede, through the intermediary of myths properly interpreted, to a level of reality in which a philosophical truth that was in some ways a revealed truth was rooted.” (Brisson 2004: 56)

elkaar te onderscheiden. Zoals we zullen zien zal Blumenbergs dan ook kritiek leveren op dit model, en er met zijn eigen benadering van de mythe een alternatief voor aanreiken. We laten deze bedenkingen echter voorlopig voor wat ze zijn, en keren terug naar ons historisch overzicht.

## 1.3.2 Verlichting, Romantiek en verder: de ‘uitvinding van de mythologie’

### 1.3.2.1 Over oude en nieuwe wilden

*Every man has a right to create his own savage for his own purposes. Perhaps every man does. But to demonstrate that such a constructed savage corresponds to Australian Aborigines, African Tribesman, or Brazilian Indians is another matter altogether.*

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*

In de Oudheid waren de fundamenten reeds gelegd voor het ontstaan van de mythe als een aparte term, maar de mythe in de moderne betekenis van het woord zou pas veel later ontstaan. Eeuwenlang is er simpelweg geen sprake van ‘mythes’: voor zover de godenverhalen van de Grieken nog verteld worden, heeft men het over *fabulae*, wonderlijke verhalen zonder bijzonder statuut. Vanaf de Renaissance komen ze wel weer op het culturele voorplan, maar dan vooral als thematische grondstof voor literatuur en beeldende kunst. Het is pas na de tijd van de grote kolonisaties dat de mythe weer een aanleiding tot reflectie zal worden. De confrontatie met de ‘wilden’ uit de Nieuwe Wereld doet vragen rijzen: hun manier van denken en hun cultuur zijn zo radicaal anders dan de Europese dat ze fascinatie en onbegrip oproepen. Het is dan ook maar een kwestie van tijd voor deze nieuwe ‘heideneen’ vergeleken worden met de ‘heideneen’ uit het verleden: ook zij hadden immers verhalen die aan het absurde grensden, en radicaal ingingen tegen wat godsdienst, fatsoen en rede leerden.

Zo komt het dat er in het jaar 1724 twee werken uitkomen die deze vergelijking trekken, met als doel die onzinnigheden wat begrijpelijker te maken: *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* van de jezuïet Joseph-François Lafitau en *De l'origine des fables* van Fontenelle (Detienne 1981: 19 e.v.). Lafitau's invalshoek wordt sterk gekleurd door zijn missionarisch werk: voor hem bezitten de Grieken en de wilden een gelijkaardige onbedorvenheid die zich toont in hun atletische lichamen en hun ascetische moraal. In hun verhalen daarentegen toont zich de zonde van zij die verstoken zijn van het Ware Geloof: het zijn groteske fantasieën die niet alleen moreel laakbaar zijn, maar bovendien ook “très ridicules et très insipides” (geciteerd in Detienne 1981: 21). Waar Lafitau vooral aanstoot neemt aan de perversiteit van de mythen, bekritiseert Fontenelle vooral hun irrationaliteit. Die beschouwt hij als



een symptoom van een nog onvolgroeide cultuur: hij gaat uit van een natuurlijke evolutie van elke beschaving naar de Rede. De cultuur van de Amerikaanse primitieven zit simpelweg nog in een vroege ontwikkelingsfase. De gelijkenissen tussen de Grieken en de 'wilden' wekten oorspronkelijk dus verbazing, maar geen verbijstering: irrationaliteit was eigen aan jonge culturen zoals aan jonge kinderen, en de Grieken hadden die irrationaliteit uiteindelijk achter zich gelaten – zij het wel dat hun cultuur nooit de volmaaktheid van het monotheïsme had bereikt.

De term *mythus* gaat voor eerst op betekenisvolle wijze de '*fables*' van Lafitau en Fontenelle vervangen in de werken van Giambattista Vico (1668-1744) en Christian Gottlob Heyne (1729-1812). Claude Calame noemt hen om deze reden dan ook de ware vaders van de mythologie. (Calame 2000: 23) Hoewel Vico nog tot de Verlichting moet gerekend worden, loopt hij al voor op het Romantische project dat zich ten tijde van Heyne ten volle zal ontplooien: de rehabilitatie van de Griekse godenverhalen. De Griekse mythologie was voor de Romantici niet langer slechts een verzameling literaire motiefjes of naïeve misvattingen van een primitieve geest, maar wel een bron van poëtische wijsheid die zich aan het rationele onttrok, en waarin de volksaard een natuurlijke expressie vond. Voor de Verlichting waren de mythen nog dwalingen geweest, waar een moderne geest slechts meewarig het hoofd over kon schudden. Toch vonden Romantiek en Verlichting elkaar in één ding: de verheerlijking van Griekenland als de bakermat van de Westerse beschaving, annex de Ratio. In de Romantiek nestelde het beeld van het geïdealiseerde Hellas, dat al klaarlag sinds de Renaissance, zich zowel emotioneel, intellectueel als ideologisch muurvast in de Europese geesten: men denke alleen al maar aan de exploten van Byron in Griekenland.

Vandaar ook dat de Griekse verhalen met een Griekse term onderscheiden moesten worden: het waren niet langer 'zomaar' verhaaltjes, ze kregen een bijzondere lading.

### **1.3.2.2 Marcel Detienne en het schandaal van de mythe**

Daarmee lag in de negentiende eeuw alles klaar voor wat Detienne in zijn gelijknamige boek '*l'invention de la mythologie*' (1981) zou noemen. Hij heeft het dan over de mythologie als wetenschappelijk veld, als een gestructureerde zoektocht naar kennis. Die consolideert zich in de vorm van leerstoelen: tussen 1850 en 1890 schieten ze overal in Europa als paddenstoelen uit de grond: Geschiedenis der Religies, Mythenwetenschap, Comparatieve Mythologie,... (Detienne 1981: 16). Het is hier dat de wortels liggen van de mythestudie zoals we die nu kennen, en, zoals Marcel Detienne beweert, ook de oorsprong van de paradoxen waarmee dit onderzoeksveld worstelt.

Omdat zijn<sup>11</sup> stellingen op bijzonder aannemelijke wijze bepaalde problemen en preoccupaties van de mythestudie verklaren, laat ik me hier even door hem verder leiden.

Nieuwe wetenschappen worden altijd in het leven geroepen door het formuleren van nieuwe vragen. Detienne citeert Andrew Lang, een van de vooraanstaande mythologen, over de vraagstelling van zijn onderzoeksveld. Lang stelt expliciet dat het de bedoeling is de schijnbaar irrationele elementen uit de mythe weg te verklaren, onder andere “les histoires sauvages et absurdes sur le commencement des choses, [...] les aventures infâmes et ridicules des dieux, pourquoi des êtres divins sont regardés comme incestueux, adultères, meurtriers, voleurs, cruels, cannibales [...]” (*Ibid.*: 17, oorspronkelijke cursivering, mijn weglatingen, ns) De geest van Xenophanes spreekt door de monden van de nieuwe professoren: opnieuw is het het ‘schandaleuze’ karakter van de mythen dat de mythologie in gang zet. Dit keer lagen er echter andere culturele evoluties aan de basis van het schandaal.

Door onder andere de publicaties van de Veda’s en werken zoals de vergelijkende grammatica van Franz Bopp werd het Sanskriet ontsloten voor filologisch onderzoek, wat grootschalige culturele en taalkundige vergelijkingen mogelijk maakte tussen Europese en Oosterse talen. De Indogermanistiek was geboren, en men greep de vergelijkende taalkunde aan als het middel bij uitstek om onderzoek te doen naar het (culturele) verleden van de mens, waarover druk gespeculeerd werd. Tegelijkertijd waren de gelijkenissen tussen India en het oude Hellas, op vlak van taal, godsdienst, rituelen en verhalen sterker dan ooit naar voren gekomen. Eens te meer kwam de nadruk te liggen op de irrationele, ‘wilde’ aspecten van de Griekse mythologie. Het statuut van het oude Griekenland was echter, zoals gezegd, sinds de tijden van Lafitau en Fontenelle gevoelig veranderd:

À l’aube du XIXe siècle, le Grec n’a plus droit à l’erreur ni aux sottises : né de la terre où surgit la conscience de soi, où se forme l’univers spirituel qui est encore le nôtre (et Husserl parlera ainsi un siècle après Hegel), l’homme grec est porteur de la Raison. Dès lors que l’on se met à soupçonner que le garant de la rationalité nouvelle parle dans sa mythologie le langage typique d’un ‘esprit frappé temporairement de démence’, le scandale éclate. (*Ibid.*: 27-28)

De nieuwe mythologie ontstond dus vanuit de poging om het irrationele karakter van de mythe weg te verklaren. Of beter gezegd: alles weg te verklaren wat niet als

---

<sup>11</sup> Het dient te worden vermeld dat Detienne zeker niet alleen met de pluimen gaat lopen. De stellingen die worden uiteengezet in *L’invention de la Mythologie* zijn ontwikkeld in nauwe samenwerking met Jean-Pierre Vernant. Ook hij en Claude Calame hebben elders deze of aanverwante theorieën gepubliceerd, maar nergens werden ze zo systematisch, polemisch en grootschalig uitgewerkt als door Detienne in *L’invention*.

‘rationeel’ bestempeld werd door de tijdsgeschiedenis, alles wat onverzoenbaar was met de negentiende-eeuwse Europese norm en wat de bakermat van het Westen aan de ‘inferieure’ volkeren kon linken:

En effet, ce qui fait parler la science des mythes, c'est qu'on aperçoit soudainement que la mythologie des Grecs est remplie d'histoires indécentes, qu'elle tient des propos incongrues, qu'elle parle un langage insensé. Scandale que, dans ses leçons d'Oxford, le professeur Müller dénonce avec vigueur : ' Les poètes de la Grèce ont une aversion instinctive pour tout ce qui est excessif ou monstrueux. Or, les Grecs attribuent à leurs dieux des choses qui feraient frissonner le plus sauvage des Peaux-Rouges [...] Dans les tribus les plus arriérées de l'Afrique et de l'Amérique, nous avons peine à trouver rien de plus hideux ni de plus révoltant.' (*Ibid.*: 18, Detiennes weglating)

Deze schandaleuze Griekse verhalen, die volgens Müller ‘zelfs de meest wilde roodhuid zouden doen huiveren’, moesten als het ware ingekapseld worden in een theorie om te voorkomen dat ze de rest van de geïdealiseerde Griekse cultuur zouden besmetten. Onder de noemer ‘mythe’ bakende men binnen de Griekse cultuur af wat men wilde afstoten als het ‘andere’, dat men enkel met ‘primitieve beschavingen’ associeerde: het valse, het absurde, het irrationele, het naïeve... Ook in het polemische discours van de nieuw opgekomen Griekse filosofie en geschiedschrijving had dit woord reeds een gelijkaardige functie gediend, en op dit semantische veld van de mythe als verketterde ‘ander’ borduurde men nu dankbaar verder.

### 1.3.2.3 De *mythos* die de *logos* voortbrengt

Detienne onderscheidt in de negentiende-eeuwse mythestudie grofweg twee strekkingen. De eerste is die van de zonet aangehaalde Frédéric-Max Müller (1823-1900), die via de linguïstiek tot de hypothese kwam dat de absurditeiten van de mythen konden verklaard worden vanuit een ‘ziekte van de taal’. De oorspronkelijke Ariër was volgens hem aanvankelijk vrij geweest van elke mythologische begoocheling: hij had een zeer eenvoudig en nuchter wereldbeeld waarin natuurfenomenen als de zon en de maan een centrale plaats innamen. Op zeker moment treedt er echter een vervreemding jegens de wereld en de taal op, die ervoor zorgt dat hij zijn eigen meteorologische theorieën niet meer correct begrijpt: termen voor concrete zaken worden nu misbegrepen als eigennamen, waardoor zijn primitieve meteorologie plots antropomorf wordt. Zo is de liefdesgeschiedenis van Endymion en Selene bijvoorbeeld een verhaal over het ondergaan van de zon (want *enduma* betekent ‘ik duik in’) en het opkomen van de maan (Selene). (Csapo 2004: 19-22)

De tweede strekking, die vooral vertegenwoordigd werd door Edward Burnett Tylor (1832-1917), bleek op lange termijn een stuk succesvoller dan die van Müller; het taylorisme overheerst ook vandaag nog de visie van het grote publiek waar het op de mythe aankomt. Tylor zag mythen als etiologieën: met deze verhalen verklaarden

prewetenschappelijke samenlevingen naar best vermogen de wereld en vooral de natuur. Jupiter wordt verzonnen om de bliksem begrijpelijk te maken, Narcissus om het gebogen kopje van een bepaalde bloem uit te leggen. De mythe heeft dezelfde doelstellingen als wetenschap en filosofie, maar moet het helaas doen met gebrekkige instrumenten: ze kent nog geen logica of causaliteit, dus valt ze terug op associatie en verbeelding. Zodra de beschaving echter tot het stadium van de Rede is gekomen, wordt de mythe overbodig. Over de zin en onzin van deze visie zullen we het in het volgende hoofdstuk nog hebben.

Wat de negentiende-eeuwse mythologen in het algemeen verbindt, is dat ze de mythe zien als een misverstand, een afwijking, een recht te zetten dwaling. Het grote *skandalon* waarmee zij worstelden – een probleem waarmee we trouwens nog steeds niet volledig in het reine zijn – was de vaststelling dat de ratio, die verondersteld werd een directe weerspiegeling van de realiteit te zijn, schijnbaar *niet* de oudste, meest natuurlijke verhouding tot die realiteit was. De mythe moest dus de rol van stoorzender op zich nemen. Beiden leggen ze de mythe de normen en doelen van hun eigen wetenschappelijke referentiekader op, zoals ook de Griekse filosofen en geschiedschrijvers de orale traditie naar de maatstaven van hun eigen, op het schrift gebaseerde cultuur be- en veroordeelden. Het logische, dat met de eigen (ethische, sociale, culturele) normen samenviel werd gelijkgesteld met de realiteit, terwijl het prelogische met het vreemde, archaïsche samenviel en voor de illusie stond.

[L]a découverte du pré-logique chez les Peuples Inférieurs apporte la solution soulevé par le scandale d'un élément sauvage dans la mythologie et dans la pensée des Peuples Supérieurs. La pensée des Sauvages est radicalement coupée de la nôtre : ni causale, ni logique, elle avoue les raisons qui justifient son enfermement. (Detienne 1981 : 201)

Zo werd 'mythe' een woord voor de restfractie van de prelogische duisternis in de tot ratio uitverkoren Griekse cultuur, waartegen het licht van het Griekse Wonder des te feller afstak. De Griek werd geherconceptualiseerd als 'Grec à deux têtes', een wezen dat in staat was én nog mythisch-prelogisch én rationeel te denken. (*Ibid.*: 190 e.v.) De Griekse cultuur kon zo haar rol als bakermat van alle beschaving blijven vervullen.

De provocatieve stelling van Detienne is dus dat het concept 'mythe', in het bijzonder in oppositie tot de term 'logos', geheel en al in het leven geroepen is om een bedenkelijk eurocentrisme te ondersteunen: "le mythe est né illusion". (*Ibid.*: 232) Wat haar voor Detienne onvermijdelijk als een valse constructie ontmaskert, is dat de mythologie niet in staat blijkt haar object terug te vinden in de Oudheid, en het al evenmin vanuit haar eigen premissen kan definiëren. De mythe blijft "une forme introuvable", en haar geschiedenis laat op geen enkel punt toe dat ze gedefinieerd wordt als "un genre littéraire ou un type de récit spécifique" (*Ibid.*: 238). Wat onder haar vlag als een geheel gepresenteerd wordt, is een amalgaam van uiteenlopende "productions mémoriales :

proverbes, contes, généalogies, cosmogonies, épopées, chants de guerre ou d'amour" (*Ibid.*: 86). Deze heterogene verzameling wordt maar bijeen gehouden in voor zoverre zij een 'ander' afbakende voor de heersende vertogen van religie, wetenschap, metafysica, sociaal fatsoen... Het beste bewijs daarvan zag Detienne in het feit dat de mythetheorie steeds uitdeinde, inkromp en zichzelf verlegde naargelang ze een andere 'ander' wilde onderscheiden: de heidense mythe versus de ware religie, de absurde en naïeve mythe versus de ratio en de wetenschap, de obscene mythe als tegenpool van de normen der beschaving:

Indécent, grossier, infâme, abominable, absurde, la vocabulaire du scandale n'est pas gratuit, il convoque tous les fantômes de l'altérité. Les Primitifs, les races inférieures, les Peuples de la Nature, le langage des origines, la Sauvagerie, l'enfance, la démente : autant de terres d'exil, de mondes retranchés, de figures de l'exclusion. En même temps, à chacun de ces partages, la mythologie se déplace, elle change de forme et de contenu ; elle est l'incroyable que la religion place en face de soi ; l'irrationnel que la raison se donne ; le sauvage comme envers du civilisé ; elle est l'absent, le révolu, ou la démente oubliée. (*Ibid.*: 47-48)

Zo kreeg de mythe niet alleen vorm in oppositie tot de Westerse negentiende-eeuwse beschaving, maar zo kon die beschaving zich ook als een geheel constitueren, met al haar tegenstrijdige elementen, in oppositie tot de mythe. Met de woorden van Torgovnick (1990: 246) "the West seems to need the primitive as a precondition and a supplement to its sense of self". Net zo lijkt de *logos* een *mythos* nodig te hebben om in zichzelf te geloven.

Deze voortdurende gedaanteverwisselingen zijn voor Detienne het ultieme bewijs dat er aan het woord 'mythe' geen empirisch object beantwoordt. Natuurlijk hadden de moderne mythe-onderzoekers wel degelijk indirect teruggesproken naar de Oudheid wanneer ze de termen *mythos* en *logos* in oppositie stelden, maar zoals we zagen was ook deze oppositie al een ideologische constructie eerder dan een stand van zaken, en kon ze net als in de moderniteit al naargelang de polemische doelstellingen andere invullingen krijgen. Het Griekse *mythos*, zo benadrukt Detienne, is niet zozeer een categorie als wel een "mot-geste, toujours mobilisable, disponible pour chaque procédure d'exclusion" (Detienne 1981: 104).

Detienne illustreert dit met een gevarieerd overzicht van het eerste gemarkeerde gebruik van het woord 'mythe', dat echter naargelang de spreker een andere lading dekt. Zo zijn de '*muthiethai*' bij Anacreon de oproerige volksmassa's, die zich laten leiden door rebels gekonkel en gemor. De mythe is dus het onbeheersbare gepraat van het volk, dat zich tegen het centrale gezag verzet. Bij Pindarus wordt de mythe geassocieerd met de verleidelijke retoriek van Odysseus, een onbetrouwbaar maar attractief spreken dat een schaduw werpt over de roem van mannen met echte verdienste, zoals Odysseus' tegenspeler Aias. Herodotus dan weer gebruikt in zijn negen boeken vol vertellingen maar twee keer het woord 'mythe', terwijl *logos* telkens gebezigd wordt als het over uiterst eerbiedwaardige verhalen gaat – en vaak zijn dat precies die heilige vertelsels die

wij als modernen juist bij uitstek als mythes zouden bestempelen. (*Ibid.*: 100) Thucydides benoemt met het woord ‘*muthodes*’ dan weer collega’s geschiedschrijvers die zich er meer op toeleggen het publiek te amuseren dan het te informeren, en daarom liever bekende verhaaltjes dan gestaafde feiten neerschrijven. (*Ibid.*: 105 e.v.) Plato tenslotte, die er een zeer complexe en dubbelzinnige verhouding ten opzichte van de mythe op nahoudt, associeert haar met de orale traditie, “des histoires qui viennent de nulle part” (*Ibid.*: 162), die in concurrentie staat met de filosofie wanneer het erop aankomt de geesten van mensen te sturen. Zoals geweten houdt Plato wel rekening met het mogelijke nut van een artificiële, door filosofen vormgegeven ‘mythe’ – wat mooi illustreert dat Plato’s houding ten opzichte van de mythe vooral bepaald wordt door zijn pogingen om de traditionele verhalen hun autoriteit te ontfutselen ten voordele van zijn eigen discours.<sup>12</sup>

Met al deze voorbeelden toont Detienne ten overvloede aan dat de ‘mythe’ van de Oudheid geenszins overeenkwam met die van de negentiende eeuw, behalve op één punt: het was een discursief wapen om het eigen discours als de norm naar voren te schuiven en het alternatief te verketteren. Dit gebeurde in de negentiende eeuw met name doordat men de *mythos* (lees: alles in een cultuur wat vanuit westers perspectief ongerijmd lijkt) als een primitief stadium in de ontwikkeling van het menselijk denken bestempelde. Elke beschaving maakt een natuurlijke opgang door naar de *logos*: daarvan was Hellas het duidelijke voorbeeld. Detienne heeft er natuurlijk gelijk in dat dit teleologische model van een groei naar steeds meer rationaliteit, van *mythos* naar *logos*, ideologisch verdacht is. Deze nu zo vanzelfsprekend klinkende frase werd in omloop gebracht door Wilhelm Nestles *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des Griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (1940), waarin hij de klassieke opgang van de Griekse (en Westerse) beschaving naar het rationele denken schetst. Ondertussen wordt deze veronderstelde evolutie in de Griekse Oudheid sterk geproblematiseerd en genuanceerd, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de uiteenlopende bijdragen tot de bundel *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. (1999), uitgegeven door Richard Buxton. Maar Nestles argumentatie verliest nog veel meer krediet wanneer we de nazistische sympathieën van de auteur in rekening brengen: naar verwachting waren het in het bijzonder de Ariërs die aanleg tot *logos* vertoonden, terwijl het Joodse volk duidelijk in de mythische fase was blijven steken. (Bremmer 1999: 71-72; Most 1999: 30) Hierop toegepast snijdt Detiennes stelling duidelijk hout.

---

<sup>12</sup> De verhouding van Plato tot de mythe is uiteraard complexer dan hier kan worden weergegeven. Voor mijn betoog is het echter vooral van belang dat ze niet eenduidig was, en dat ze moet bekeken worden binnen de strijd van de jonge filosofie om discursieve autoriteit te verwerven ten opzichte van de traditie. Voor een verdere, grondige bespreking verwijs ik door naar Brisson (1982) en Murray (1999).

#### 1.3.2.4 De verheerlijkte mythe: het fantasma van de oorsprong

Er is echter nog een tweede kant aan het verhaal, die Detienne misschien minder benadrukt maar die minstens even belangrijk is voor de geschiedenis van de mythestudie: de romantische verheerlijking van de mythe. Hoewel deze tendens in tegenspraak lijkt met de constructie van de mythe als minderwaardige tegenhanger van de *logos*, zijn beide bewegingen eigenlijk complementair. Doordat de mythe voor de radicale 'ander' van de gegeven norm komt te staan, tekent zij er immers zowel de *bovengrens* als de *ondergrens* van af. Zij duidt aan wat overstegen wordt door ratio, religie, beschaving, maar kan ook het projectiescherm worden voor alles wat deze termen zou kunnen *overstijgen*: het intuïtieve en sacrale in plaats van de rede, het ongebreideld mystieke in plaats van het godsdienstige, het natuurlijke en oorspronkelijke in plaats van het culturele. De mythe kon als een dwaling worden afgeschilderd ten opzichte van de *logos*, maar op de momenten dat deze *logos* teleurstelde, ontstond dan ook de suggestie van het omgekeerde: dat het wel eens de modernen zelf zouden kunnen zijn die verdwaald waren. Welke kwaliteiten men de *logos* ook mocht toedichten, tegelijkertijd was men zich immers door de eeuwen heen steeds schrijnend bewust van de gebrekkigheid van die *logos*, van de tragisch grote kloof die er heerste tussen ons begrip van de dingen en de dingen zelf. Die onvrede, die in de Romantiek een culminatiepunt bereikte<sup>13</sup>, gaf het concept 'mythe' definitief haar bijzondere allure. Een terugkeer naar een oorspronkelijk soort denken dat nog in onmiddellijk contact stond met de werkelijkheid, hield de belofte in dat die kloof te helen was. Blumenberg verwijst in die context naar Novalis' interesse voor de mythe:

To the unseriousness of myth, Romanticism attaches the seriousness of the conjecture that in it there is hidden the unrecognized, smuggled contents of an earliest revelation to mankind, perhaps to the recollection of Paradise, which was so nicely interchangeable with Platonic anamnesis. [...] In names, the original language of myth had left behind something of its paradisiac immediacy: "Each of their names seemed to be the key to the soul of each thing in nature," Novalis indicated, referring to a distant and different understanding by means of a 'sacred language'. (Blumenberg 1990 : 48-49)

In *Les langues du paradis* (1989), een boek waarin hij de ideologische en fantasmatische wortels van de studie van het Indo-Europees onderzoekt, beschrijft ook Maurice Olender dit idee van een oorspronkelijke, heilige taal die de werkelijkheid helder en

---

<sup>13</sup> In deze periode maakte men immers voor het eerst kennis met de negatieve gevolgen van de verwetenschappelijkte en geïndustrialiseerde samenleving: de *logos* bleek dan toch niet de weg tot het paradijs te zijn.

onvervormd reflecteerde. Zo haalt hij bijvoorbeeld de woorden van Hegel aan over die veronderstelde oorspronkelijke taal: “On image qu’au commencement la Nature s’est présentée ouverte et transparente, comme un limpide miroir de la création de Dieu, devant le clair regard de l’homme et que, de la même manière, la vérité divine s’est offerte à lui.” (gecteerd<sup>14</sup> in Olender 1989 : 32) Ook Max Müller vertrok voor zijn mythologische en linguïstische theorieën van een dergelijke religieuze overtuiging:

Retraçant l’histoire de l’idée de Dieu, Max Müller raconte comment cette notion chemina au cœur des humains depuis les temps les plus reculés. Tout commença par une ‘révélation primitive’ lorsque Dieu créa le monde. En lui insufflant la vie, Il déposa dans l’homme ‘l’intuition’ du divin. [...] Ce lien entre divinité et langage ouvre un vaste champ aux enquêtes de la nouvelle science du langage dont Max Müller forme le projet d’être le maître. Il peut alors affirmer: ‘L’histoire de la religion est, en un sens, une histoire du langage.’ (*Ibid.*: 160-161)

De ‘mythologie’ waarvan Detienne beweert dat ze in de negentiende eeuw werd uitgevonden, draaide dus duidelijk niet alleen rond het ondersteunen van het ideaal van de *logos*. Minstens even constituerend voor de discipline was dit verlangen naar iets wat de *logos* oversteeg, naar een sacrale oorsprong. Dit denkbeeld kon zich bovendien naadloos enten op het aloude *huponoia*-model, dat de mythe voorstelde als de drager van een verborgen kennis, een diepe waarheid, die men eruit kon opdiepen als men maar de juiste sleutel bezat. En zo zijn we getuige van de geboorte van Casaubon: de onderzoeker die van de mythe een openbaring verwacht. Tevergeefs echter, want die verborgen essentie van de mythe is een luchtspiegeling. Zoals Detienne aantoont, *ontstaat* de mythe zelf immers maar uit onze vervreemding ten opzichte van een oorspronkelijk spreken. Al sinds Plato ontspringt zij aan die mengeling van wantrouwen en verlangen waarmee we kijken naar een verleden dat we niet meer kunnen begrijpen, en dat nooit meer het onze zal zijn. Casaubons droom overleeft hem echter: zoals we zullen zien doet dit denkbeeld van de verborgen waarheid van de mythe zich gelden tot op de dag van vandaag.

### 1.3.3 Twintigste-eeuwse totaaltheorieën en het structuralisme als laatste grote paradigma

Ook in de twintigste eeuw nog werkte de mythische illusie onverminderd verder, zo stelt Detienne. Hoewel het eurocentrisme nu minder ostentatief de drijfveer achter het mythe-onderzoek was en de mythe stilaan niet meer louter negatief werd bekeken,

---

<sup>14</sup> Uit: G.W.F. Hegel, 1966 [1837], *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlin: Akademie Verlag, p. 158-159.



baseerde het onderzoek zich nog steeds op een valse ideologische oppositie. Men veronderstelde nog steeds dat de mythe een welafgeijnd fenomeen was, zoals ook *logos* een duidelijk af te bakenen en dus te claimen object moest zijn. De mythe had een essentie, en het was de taak van de onderzoeker het geheim van deze “essence pure de la mythologie” te achterhalen. (Detienne 1981: 195) Daarin liet zich het model van de allegorese weer gelden: de veelvormige mythe moest getemd worden, herleid worden tot één duidelijke en begrijpelijke sleutel. Dit essentialisme leidde tot de opeenvolging van een aantal grote theorieën die deze unieke sleutel in handen beweerden te hebben. De mythe moest teruggevoerd worden op een duidelijke logica, zodat ze weer horig kon gemaakt worden aan het rijk van de *logos*.

Het is een veelvoorkomend mythisch verhaal dat een held moet worstelen met een god of een monsterlijke vijand die de gave van de gedaanteverwisseling bezit: wanneer hij de sterkste blijkt, toont de tegenstander zich tenslotte in zijn ware gedaante en geeft de held wat hij wil. De mythe bleek net als haar schepselen de magie van de metamorfose te verstaan, maar legde de wetenschappelijke helden in de luren door zich, zoals de tovenaars van Oz, aan elk van hen in een andere gedaante te vertonen. Csapo onderscheidt in zijn *Theories of Mythology* (2007) vijf grote twintigste-eeuwse mythetheorieën: de comparatieve mythologie die begon bij Müller en Frazer, de freudiaanse en jungiaanse psychoanalyse, de *ritual theories*, het structuralisme en tenslotte enkele poststructuralistische tendensen die hij onder de wat wringende noemer ‘*ideology*’ plaatst. Die laatste categorie kunnen we onmiddellijk tussen haakjes zetten: Caspo behandelt hier eigenlijk een aantal toepassingen van poststructuralistische theorieën op de mythe en de mythestudie die er eigenlijk volledig onafhankelijk van bestaan. In werkelijkheid was het structuralisme, zoals reeds vermeld werd, de laatste grote stroming die het onderzoeksveld gekend heeft. Ter afsluiting van ons historisch overzicht zal ik hier elk van deze invalshoeken zeer beknopt bespreken, met bijzondere aandacht weliswaar voor de psychoanalyse en het structuralisme, de stromingen waaraan Lacans denken schatplichtig is. Ik zal ook een extra paragraaf toevoegen om een mythe-onderzoeker te bespreken die Caspo om onbegrijpelijke redenen geen enkele keer vermeldt, en die nochtans een cruciale rol heeft gespeeld in het twintigste-eeuwse mythe-onderzoek: Ernst Cassirer.

### 1.3.3.1 Frazers comparatieve mythologie

Wat de comparatieve mythologie betreft: deze ligt zeer duidelijk in het verlengde van de negentiende eeuw. Al zijn de verwachtingen ondertussen een stuk minder hooggespannen, haar ultieme doelstelling is nog steeds, zoals ten tijde van Müller, het blootleggen van de ene ware oorsprong van de mythe, de ‘*Urmythos*’ (Csapo 2007: 57) waarvan alle bestaande mythen in hun eindeloze variatie zijn afgeleid. Opnieuw is het de impliciete bedoeling de mythe weg te verklaren door ze tot één simpele dwaling te herleiden: wanneer de transformerende reus uit het sprookje van de Markies van

Karabas een muis is geworden, kan hij in één hap door de gelaarsde kat worden opgeslokt. Voor Frazer was deze primaire dwaling de sympathische magie waarmee de primitieve mens de vruchtbaarheid van de aarde probeerde te manipuleren.

In *The Golden Bough* (1890), het *magnum opus* waarmee hij de grondslagen legde voor de comparatieve methode, vertrekt Frazer van een obscuur pre-Romeins ritueel dat de opvolging van de priester regelde die het heiligdom van Diana te Nemi onder zijn hoede had. Deze priester werd de 'koning van het woud' genoemd, en enkel een weggelopen slaaf kwam in aanmerking voor het bekleden van deze functie. Daarvoor moest hij echter eerst een tak van een heilige boom weten te bemachtigen en vervolgens de oude priester doden. Slaagde hij hierin, dan nam hij de plaats in van zijn slachtoffer en werd de nieuwe bewaker van de boom, tot ook hij op zijn beurt door een sterkere troonpretendent om het leven werd gebracht. Om tot een verklaring van dit ritueel te komen, in het bijzonder ook van de functie van de tak, gaat Frazer parallellen trekken met mythen en rituelen uit andere culturen, wat hem tot de conclusie brengt dat alles met vruchtbaarheid te maken heeft. De koning van het woud representeert de natuur, en zijn opvolging moet de kringloop van plantaardige groei waarborgen. Wanneer hij oud wordt en zijn kracht verliest, moet hij vervangen worden door een nieuwe koning; dit garandeert dat op elke winter, waarin de natuur afsterft, ook weer een lente zal volgen. In de mythe heeft hij zijn tegenhanger in de '*dying and rising god*' (Balder, Persephone, Osiris, Christus...) die net als de natuur uit de dood opstaat. Door mythen van over de hele wereld met elkaar te combineren en te vergelijken (soms ook tamelijk lukraak), probeert Frazer aan te tonen dat deze welhaast altijd terug te voeren zijn op magische rituelen die tot doel hadden de vruchtbaarheid van de aarde via het principe van associatie (de koning staat gelijk met de natuur zelf) te manipuleren.

Het hoeft niet gezegd dat Frazers aanpak vaak erg verhelderend was, maar minstens even vaak als een genadeloos procrustesbed werkte. Daarnaast is hij ook een typisch voorbeeld van de rationaliserende benadering van de mythe: de sympathische magie waartoe hij alles herleidt, is eigenlijk slechts het onbeholpen middel waarmee een pretechnologische samenleving tevergeefs de buitenwereld probeert te controleren. In een moderne maatschappij worden mythe en rite dan ook volstrekt overbodig. (Coupe 1997: 126) Toch klinkt er ook iets van het verheerlijkte beeld van de mythe door in de frazeriaanse theorieën: een romantiek van de oorsprong, een nostalgie naar dit universum waar mens en natuur, leven en dood elkaar aanvulden in een perfecte harmonie. Het is dan ook ironisch dat Frazers werk tegelijkertijd aantoonde dat het tijdperk waarin hij leefde die primitieve mythe toch wel degelijk nog nodig had en opzocht: zijn *Golden Bough* werd niet alleen voor antropologen een inspiratiebron, maar al evenzeer voor kunstenaars en dichters, zoals bijvoorbeeld T.S. Eliot. (cf. Coupe 1997: 30-35)

### 1.3.3.2 De *myth and ritual school*

In het kielzog van Frazers werk, dat bijzondere aandacht besteedde aan het verband tussen mythe en rite, ontstond de '*myth and ritual theory*', waaronder Csapo als belangrijkste namen Emile Durkheim, Bronislaw Malinowski en Jane Harrison vermeldt. Walter Burkert en René Girard kunnen als contemporaine vertegenwoordigers gelden. (Csapo 2007: 132 e.v.) Deze school herdefinieert de mythe als een verhaal dat is voortgekomen *uit* of in verband staat *met* een rite. De grote vraag is daarbij of de mythe het ritueel in leven roept of dat ze juist naar aanleiding van het ritueel ontstaat als een *post factum* verantwoording. De ritualisten zullen het over het algemeen op dit laatste houden. De belangrijke accentverschuiving ten opzichte van Frazers werk was dat voor het eerst de sociale functie van de mythe onder de aandacht werd gebracht. Riten (en dus ook mythen) hadden voornamelijk een emotionele functie, namelijk het versterken van de sociale cohesie en het afvoeren van spanningen. Hierdoor werd een 'interpretatie' van de mythe voor het eerst overbodig: haar betekenis lag simpelweg in wat ze emotioneel tot stand bracht, en Malinowski stelde dan ook dat de mythe geen verborgen boodschappen bevat, maar letterlijk genomen moest worden. (Rutven 1976: 2)

Binnen de mythetheorie betekende dit een grote verruiming: voor het eerst was men bereid de mythe ernstig te nemen in de vorm waarin ze zich aandienende, zonder haar een externe logica op te leggen. Maar hoewel het allegorische model bij de ritualisten achterwege blijft, is ook hier sprake van rationalisatie. Wat irrationeel lijkt op een individueel niveau, wordt immers op een collectief niveau terug ingeschakeld in een vlekkeloze logica: het samenhouden van de gemeenschap, wat door de meeste van de ritualisten wordt voorgesteld als een vanzelfsprekend en natuurlijk doel. We kunnen echter in vraag stellen of de anonieme tendensen die een maatschappij sturen, noodzakelijkerwijs rationeel zijn en als vanzelf op cohesie aansturen.<sup>15</sup> Op dat vlak is René Girard een verrijkende uitzondering: met zijn theorie over de zondebok en het destructieve mechanisme van de *mimesis* weet hij ook de irrationele drang tot geweld en desintegratie in zijn denken een plaats te geven.

---

<sup>15</sup> Detienne heeft ook nog verdere kritiek op Mauss, Durkheim en Malinowski: hun mythe is nog steeds een valse constructie omdat ze, via de omweg van de rite, volledig is geschoeid op de leest van het westerse concept 'religie': wat mythe en wat rite is, wordt maar geselecteerd al naargelang het binnen het model van de religie valt, en ook de vragen die men aan de mythe/rite stelt, worden hierdoor bepaald. De mythe onderscheidt zich van de fabel doordat ze (weliswaar ten onrechte) 'geloofd' wordt, doordat ze een gemeenschap verenigt in een 'ervaring' en doordat ze zo de sociale realiteit met een hogere realiteit verbindt: "dans la croyance qui fonde l'unité qu'elle crée, la mythologie, déjà, est une pensée religieuse." (Detienne 1981: 193-194)

### 1.3.3.3 Het 'mythische denken': Ernst Cassirers symbolische vormen

Zoals de verdoken nostalgie van Frazer en de waardering van de emotionele functie van de mythe door de ritualisten reeds aantoonde, was er in de twintigste eeuw meer ruimte gekomen voor een positieve waardering van de mythe op theoretisch vlak. Dit had niet alleen te maken met de doorwerking van de Romantiek, maar ook met een steeds verdere problematisering van het ideaal van de ratio. Tegelijkertijd was het besef gegroeid dat de mythe te complex was om via simpele stelregeltjes weg te verklaren, en dit effende het pad om deze categorie een eigen legitimiteit, los van de ratio, toe te kennen. Zo ontstond in de twintigste eeuw het concept van het 'mythische denken': de mythe werd niet langer als een anomalie binnen het rationele bekeken, maar als het product van een autonome modaliteit van het denken. Zo kreeg de mythe als 'ander' een nieuwe rol toegespeeld: zij bakende nog steeds de buitengrenzen van de *logos* af, maar wat onder haar noemer viel kon nu onderzocht worden op een mogelijke positieve waarde.

Voor de filosofie kon haar voordeel doen met deze nieuwe *mythos*. Zo wekte zij de bijzondere interesse van de fenomenologen, die haar recupereerden binnen hun rationaliteitskritiek en de herwaardering van de belevenis: "Depuis les années vingt, la phénoménologie désigne dans les grands mythologèmes le lieu d'aperception d'une réalité originaire; ce qu'elle appelle symboles, ce sont les figures de l'imagination transcendente, ouvrant à la Présence." (Detienne 1981: 219). Maar ook in het neokantianisme vond de *mythos* een plaats: zij paste immers perfect binnen de zoektocht naar de categorieën die het denken zelf grondde, en dus aan de *logos* vooraf gingen. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat de neokantiaan Ernst Cassirer het volledige tweede deel van zijn *Philosophie der symbolische Formen* (1923-1929) aan het 'mythische denken' wijdt. Cassirer zal de *mythos* herdefiniëren als een onmisbare opstap naar de *logos*: hij stelt immers dat de wereld zich voor de primitieve mens allerm minst onmiddellijk aandiende als een doorzichtig en begrijpelijk geheel, maar juist als een chaotische instroom van indrukken. De mens kon deze overweldigende chaos aanvankelijk slechts leefbaar maken door er een mythische verbeelding op te projecteren die wereld structureerde en vertrouwd deed aanvoelen. Deze tentatieve en nog sterk emotioneel geladen symbolische structuur perfectioneerde zich door de eeuwen heen, tot de mens zich uiteindelijk een perfecte afstandelijkheid ten opzichte van de wereld had verworven, en daarmee ook de capaciteit van het rationeel denken. Ik zal in het volgende hoofdstuk nog verder ingaan op Cassirers theorie, want het is vooral op zijn werk dat Blumenberg in *Arbeit am Mythos* zal voortbouwen.

Voor Detienne toont het begrip 'mythe' zich bij Cassirer in zijn volle elasticiteit. Het 'mythische' omvat nu plots de oorsprong van taal, religie, kunst, denken, cultuur... kortom, simpelweg alles wat aan de *logos* voorafgaat:

Concomitante au langage et à la religion, la mythologie se voit assigner une fonction centrale dans la théorie de l'esprit humain : elle est la terre natale de toutes les formes symboliques. En elle sont liées, originellement, la conscience pratique, la conscience théorique, le monde de la connaissance, du langage, de l'art, du droit, de la moralité, y compris les modèles fondamentaux de la communauté et de l'État. Presque toutes les formes de la culture s'enracinent dans la pensée mythique [...]. (Detienne 1981: 194)

Detienne is hierover bijzonder kritisch: hij ziet deze uiterst brede invulling van de mythe vooral als het bewijs dat aan het begrip 'mythe' geen echte essentie beantwoordt. Naar mijn mening laat hij zich in zijn ideologische kritiek echter te sterk meeslepen tot een conceptueel puritanisme. Zoals ik verderop nog zal betogen, kan een concept immers ook nuttig en valabel zijn zonder dat het onmiddellijk een eenduidige en positieve invulling krijgt. Detienne laakt terecht de essentialistische oppositie die bij Cassirer nog steeds geïmpliceerd wordt in het begrippenpaar *mythos/logos*. De teleologie blijft immers intact: eens de *logos* bereikt is, wordt de *mythos* overbodig. Maar Detienne gaat misschien te snel voorbij aan de mogelijkheden die Cassirers brede invulling van de mythe ook opent. *Mythos* en *logos* worden immers in elkaars verlengde geplaatst, en zo wordt de term 'mythe' een kritisch instrument waarmee de *logos* niet meer zozeer een geïsoleerde *ander*, maar haar *eigen* premissen bevraagt. Cassirers theorie plaveit dus al de weg voor een benadering waarin *mythos* en *logos* niet meer zozeer elkaars tegendeel zijn, maar twee kanten van dezelfde munt, twee gezichten van hetzelfde proces. Zoals we zullen zien in het volgende hoofdstuk is dit dan ook de weg die Blumenberg zal inslaan.

#### 1.3.3.4 Psychoanalyse: Freud en Jung

Nadat met Cassirer Blumenbergs intellectuele vader is voorgesteld, is het nu de beurt aan die van Lacan: Sigmund Freud. Hoewel het nooit Freuds bedoeling is geweest een echte mytheorie te formuleren, hebben zijn bespiegelingen over het onderwerp zoveel weerklank gevonden dat de psychoanalytische duiding van mythen tot op de dag van vandaag een vast onderdeel is van elk handboek mythologie. Freud liet zich voor zijn theorieën dan ook graag inspireren door de Griekse mythe<sup>16</sup>, evenals door andere producten van de menselijke verbeelding. Het is een bekende uitspraak van Freud dat de dichters hem in al zijn bevindingen voor waren geweest. Zijn werk illustreert dan ook perfect de laat negentiende- en twintigste-eeuwse heropwaardering van de mythe. De heropwaardering betekende voor Freud en zijn tijdgenoten echter nog niet dat de

---

<sup>16</sup> En de Oudheid in het algemeen, zoals uitvoerig wordt aangetoond door Armstrong in *A Compulsion for Antiquity. Freud and the Ancient World* (2005).

mythe niet langer ondergeschikt was aan de *logos*. De verering van Freud voor zijn leermeesters, de dichters, heeft dan ook een dubbelzinnig kantje: mythen en literatuur mochten dan al diepe waarheden over het onbewuste bevatten, uiteindelijk hadden zij, zoals de hystericæ op Freuds sofa, zelf de psychoanalyse als leermeester nodig om hun eigen waarheid te leren kennen. Coupe stelt dan ook dat Freud een rationalist en een allegorist blijft, en vergelijkt hem hierin met Frazer:

Freud is heavily influenced by Frazer. Like Frazer, he is a rationalist who sees myth as a kind of rudimentary error. For the one, its reliance on fertility magic means it is a false kind of science: killing the god was thought to effect a renewal of the crops, but the modern mind knows better. For the other, myth and religion are explained away once they have been recognised as neurotic. Like Frazer, he is an Euhemerist [...] [H]e offers his own complementary allegory: where Frazer thinks the hidden meaning of myth lies in the cycle of vegetation, Freud thinks it lies in sex. (Coupe 1997: 126)

Overigens valt het niet te ontkennen dat de mythen zelf Freud wel tegemoet komen in die allegorie: tegen de achtergrond van bijvoorbeeld de dynastieke strijd tussen Uranus, Cronus en Zeus klinken begrippen als oedipale vaderhaat en castratieangst allesbehalve vergezocht. Freud lijkt in staat de oude vraag van Lang te beantwoorden “pourquoi des êtres divins sont regardés comme incestueux, adultères, meurtriers...”: eenvoudigweg omdat we al die dingen zelf zijn in het diepst van onze gedachten. Dat is alleszins wat zijn ervaring in de psychoanalytische praktijk hem leert.

Freud probeert dan ook een verklaring te formuleren voor deze gelijkenissen tussen de verbeeldingswereld van deze eeuwenoude mythen en de onbewuste preoccupaties van zijn negentiende-eeuwse Weense cliënteel. Freud kaart dit probleem voor een eerste keer aan in een brief aan Wilhelm Fliess. Hij beschouwt de mythe daar als een product van het psychisme dat zijn eigen interne werking waarneemt en die waarnemingen vervolgens op de buitenwereld projecteert: “Kannst du dir denken, was ‘endopsychische Mythen’ sind? Die neueste Ausgeburt meiner Denkarbeit. Die unklare innere Wahrnehmung des eigenen psychischen Apparats regt zu Denkillusionen an, die natürlich nach außen projiziert werden und charakteristischerweise in die Zukunft und in ein Jenseits” (Freud, 1986: 311)<sup>17</sup>. In het latere *Der Dichter und das Fantasieren* (1910) zal hij die theorie aangepast herformuleren en stellen dat literaire creaties een uitlaatklep

---

<sup>17</sup> Het belangrijkste probleem bij deze hypothese is natuurlijk de vraag met welke ogen het psychisme die processen waarneemt en interpreteert. Hoe wordt de overstap gemaakt van louter onbewuste driften naar een symbolische weergave in verhalen? Het is aan dergelijke problemen in de freudiaanse theorie dat Lacan tegenmoet zal proberen te komen door de stelling dat het onbewuste is gestructureerd als een taal (Lacan 1981b: 186).

bieden voor verdrongen wensen en angsten: de dichter laat zijn personages in min of meer verholde vorm de dingen beleven die hijzelf onbewust wenst of vreest (Freud 1983: 9-23). Freuds meest bekende toepassing van die theorie was uiteraard zijn analyse van Sophocles' *Oedipus*-tragedie in de *Traumdeutung* (1900): het lot van deze tragische held blijft lezers en toeschouwers door de eeuwen heen ontroeren omdat zij door mee te leven met Oedipus de wensen kunnen vervullen die zij als kind ook zelf hebben gekoesterd. Wanneer Oedipus daarvoor de straf ondergaat, kanaliseert dat bovendien de angst- en schuldgevoelens over die verlangens.

Maar vervormt Freud de mythe nu door deze 'allegorische' lezing? Jean-Pierre Vernant vond alleszins van wel. In zijn essay 'Œdipe' sans complexe' (1967) verwijt hij Freud een anachronistische lezing van de Griekse tekst, en bekritiseert in het bijzonder de cirkelredenering die hij meent te ontwaren: Freud staft zijn theorie via de lezing van de tragedie, maar baseert die lezing zelf *vice versa* op de te staven theorie. Vernant wil daar een historisch-filologische lezing tegenoverstellen die 'de tekst zelf' als standaard neemt<sup>18</sup>. (Vernant, 1994: 2) Deze kritiek wordt echter sterk gerelativeerd door Fred Alford, die in *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy* (1992) eveneens de zin en onzin van een psychoanalytische lezing van de Griekse tragedie bespreekt. Hij ontkent allereerst dat er ooit iets mogelijk zou zijn als een pure lezing 'vanuit de tekst zelf': we leggen immers altijd onze eigen categorieën op aan de tekst. Bovendien impliceert interpretatie, zoals reeds eerder gezegd, altijd het overzetten van betekenis van het ene taalsysteem naar het andere. Zelfs indien het mogelijk zou zijn om louter met begrippen uit de tekst zelf te werken, zou het de vraag zijn waartoe interpretatie dan nog zou dienen, wat ze nog zou bereiken. (Alford, 1992: 4)

Nu was het Freud zelf, zoals Alford opmerkt, trouwens helemaal niet zozeer te doen om het interpreteren van de tragedie maar wel om het illustreren van zijn concepten, die hij in de eerste plaats vanuit en ten dienste van zijn analytische praktijk had uitgewerkt. Het waren vooral zijn navolgers die zijn begrippenapparaat gebruikten om mythische verhalen te reduceren tot niets dan freudiaanse parabels. Alford verduidelijkt wat dan voor hem het verschil is tussen een verantwoorde 'vervormende' lezing en een onverantwoorde: het probleem bij de vaak karikaturale interpretaties van de freudianen was niet dat ze *foute* categorieën gebruikten, maar wel dat het *verschraalde, simplistische* categorieën waren, die ongeschikt waren om de complexiteit en subtiliteit van de Griekse teksten weer te geven. We zullen op Alfords werk nog terugkomen in het hoofdstuk over Lacan: ik laat Alford daar opnieuw aan het woord om te illustreren hoe de psychoanalyse dan wel op een zinvolle wijze in dialoog kan gaan

---

<sup>18</sup> Overigens hoeft een filologisch-historische lezing van de tekst niet noodzakelijk in tegenspraak te zijn met Freuds stellingen, zoals bijvoorbeeld Jan Bremmers artikel 'Oedipus and the Greek Oedipus Complex' (1987) aantoont.

met de mythe. Alford en Vernant zijn het dus alleszins op één punt volledig met elkaar eens: dat de psychoanalyse vervlakkend en beperkend werkt wanneer ze zichzelf als meesterdiscours, als enige ware sleutel tot de mythe opwerpt.<sup>19</sup>

Dat was aanvankelijk ook de reden waarom Carl Gustav Jung, eens de kroonprins onder de freudianen, zich op zeker moment van Freud had gedistantieerd. Een van de belangrijkste geschilpunten tussen de twee betrof precies de mogelijkheid tot interpretatie van het onbewuste, en de mythe in het bijzonder. Jung trok in twijfel dat de psychoanalyse de mythische symboliek met haar begrippenkader werkelijk kon overstijgen. Voor hem bleef het onbewuste een amorfe matrix van betekenis die zichzelf wel kon uitdrukken in archetypische metaforen, maar die door die metaforen nooit uitputtend kon worden beschreven.<sup>20</sup> Hij stelde dan ook dat de psychoanalyse zelf hoogstens één van die metaforen was, en dat zelfs “de beste poging tot verklaring” van de psychoanalyse niet meer was dan “een min of meer gelukke vertaling in een andere beeldspraak” (Jung 1978: 363). In die zin oversteeg Jung dus het allegorie-model:

The ultimate core of meaning may be circumscribed, but not described. It is not merely Freud but other theorists as well who thus wrongly assume the subject matter, or referent, of myth to be specifiable. If one heeds Jung, ‘there is no longer any question whether a myth refers to the sun or the moon, the father or the mother, sexuality or fire or water; all it does is to circumscribe and give an approximate description of an unconscious core of meaning.’ Jung is by no means abandoning the attempt to interpret myth. He is simply cautioning against would-be definitive interpretations of myth. (Segal 1999: 72)

Daar voegt Segal echter meteen aan toe: “More precisely, he is cautioning against would-be definitive *Jungian* interpretations of myth.” Het is inderdaad zo dat Jungs navolgers vaak de verleiding niet konden weerstaan zich toch een autoritair weten over de mythe aan te meten. Jung had daar trouwens zelf het slechte voorbeeld toe gegeven: doorheen de jaren was hij zijn archetypen steeds concreter gaan invullen, wat vloekte

---

<sup>19</sup> Zo klaagt ook Peter Brooks, die zichzelf nochtans als psychoanalytisch geïnspireerde literatuurwetenschapper beschouwt: “The notion of psychoanalysis applied to literary study continues to evoke reductive manoeuvres that flatten the richness of creative texts into well-worn categories, finding the same old stories where we want new ones. [...] The conjunction has almost always masked a relation of privilege of one term to another, a use of psychoanalysis as a conceptual system in terms of which to analyse and explain literature, rather than an encounter and confrontation of the two. The reference to psychoanalysis has traditionally been used to close rather than open the argument, and the text.” (Brooks 1997: 20, 22)

<sup>20</sup> Een stelling die met reden vaak als Jungs meest fundamentele bijdrage tot de psychoanalyse wordt beschouwd. Cf. Meletinsky, 1998: 46; Segal, 1999: 78.



met het feit dat hij zijn theorie steeds meer was gaan presenteren als een soort mystiek weten. De verleiding van de meesterpositie was te groot gebleken.

De Jungiaanse psychoanalyse zou een van de meest populaire mythologische strekkingen worden in de twintigste eeuw. In het beste geval bleef zij trouw aan Jungs oorspronkelijke positie. Daar is onder andere James Hillmans werk een voorbeeld van, dat een soort esthetische ontdekkingsstocht wil zijn binnen de myriade van mogelijke mythisch-psychische metaforen. Hillman wil zijn lezer stimuleren tot verwondering en onderzoek, maar pretendeert niet dat hij die lezer een definitieve waarheid over de mythe of over de psyche te bieden heeft. (*ibid.*: 97) Vele andere jungianen, zoals onder andere Joseph Campbell, waren echter minder bescheiden. Campbell is overduidelijk een erfgenaam van het geïdealiseerde beeld van de mythe: “It would not be too much to say that myth is the secret opening through which the inexhaustible energies of the cosmos pour into human cultural manifestation.” (Campbell 1968: 3) Zijn uitgangspunt is dat er in de mythe een soort diepe mystieke waarheid over het menselijke leven schuilgaat. In zijn meeslepende en uiterst populaire werken probeert hij aan te tonen dat alle mythen uiteindelijk terug te voeren zijn op één enkele betekenisstructuur, de zogenaamde ‘monomythe’. Deze monomythe schetst via enkele vaste fases van het heldenverhaal het parcours dat een mens idealiter in zijn leven zou moeten afleggen. De titel van zijn bekendste boek, *The Hero with a Thousand Faces* (1949), zegt het al: alle mythische helden zijn onder hun kleurige vermommingen één en dezelfde, en elke mythe brengt dezelfde boodschap. Het is dan ook ironisch dat juist Campbell, die de mythe aanprijst omwille van haar onuitputtelijke zeggingskracht, haar complexiteit juist volledig ontkent door haar terug te voeren tot telkens dezelfde eenvoudige en bijzonder normatieve inhoud.

Campbell is als geval vooral interessant opdat hij nog eens aantoont dat de mythe allesbehalve een neutrale, louter beschrijvende term is. Waar het woord gebruikt wordt, spelen er meteen heel wat ideologische en emotionele connotaties mee – al uiten die zich meestal subtieler dan in Campbells werk. Campbell illustreert beter dan wie ook dat de mytheninterpretatie doorheen de eeuwen vaak meer onthuld heeft over de wensen, verlangens en overtuigingen van de interpretatoren dan over de mythen zelf – meer nog, dat de mythe eigenlijk niet bestaat los van die verlangens en overtuigingen.

### **1.3.3.5 Terug naar de oppervlakte: het antropologisch structuralisme van Lévi-Strauss**

Onze laatste grote stroming, het structuralisme, ontstond precies vanuit de verzuchting dat interpretatie vaak zo hopeloos subjectief getint was. Zelf probeerde zij een model te bieden dat een tekstanalyse op puur objectieve basis toestond: ze wilde zich verre houden van elke interpretatie en louter voortgaan op de intrinsieke vormelijke structuur van de tekst. Aan de grondleggers, de Saussure en Jakobson, ga ik hier voorbij omdat hun werk niet onmiddellijk op de mythe betrekking heeft. Ook Propps *Morfologie*

van het toversprookje (1928) laat ik onbesproken. Dit genre leunt weliswaar aan bij de mythe, maar het sprookje op zich was eigenlijk niet Propps grootste bekommernis. Hij wilde niet interpreteren, maar classificeren, en het sprookje bood hem een overzichtelijk corpus waaraan hij zijn structuralistische theorieën vlot kon toetsen. (Csapo 2005: 190) Heel anders was het gesteld met de man die ons hier wel interesseert: Claude Lévi-Strauss. Zijn keuze voor de structuralistische analyse van de mythe kwam onmiddellijk voort uit zijn antropologische interesse, en hij zou dan ook zeer stellige uitspraken doen over de aard, de werking en de functie van dat bijzondere fenomeen de mythe.

Als veldantropoloog was Lévi-Strauss zich pijnlijk bewust van de overweldigende en vervormende impact die een onderzoeker kan hebben op de cultuur die hij bestudeert<sup>21</sup>. Die agressie ging voor hem ook in de interpretatie schuil, waarmee de antropoloog immers vaker wel dan niet zijn eigen normen opdrong aan de cultuur die hij onderzocht. Wat Lévi-Strauss zoekt in het structuralisme, is dan ook een abstract metastandpunt dat boven talige en culturele verschillen uitstijgt en dat elke soort van menselijk denken verbindt. Dat principe vindt hij in de binariteit. Levi-Strauss ging ervan uit dat ons brein, zelf niet toevallig ook een twee-eenheid, gebouwd was op het denken in binaire opposities. Altijd en overal zou de mens dus zijn wereld proberen te structureren aan de hand van een cultureel raster van vaak hiërarchische geladen dichotomieën, een raster dat samen met zijn concrete materiële levensomstandigheden zijn cultuur vormde. De mythe was, volgens Lévi-Strauss, de geprivilegieerde uitdrukingsvorm van die binariteiten. Ze had de taak centrale opposities binnen een cultuur te mediëren door ze in een narratieve vorm met elkaar te confronteren.

Vandaar dat ook de mythe een universeel statuut had: “[U]n mythe est perçu comme mythe par tout lecteur dans le monde entier.” (Lévi-Strauss 1974: 232) Lévi-Strauss contrasteert de mythe hier met poëzie. Poëzie draait puur om de vorm: vandaar ook dat gedichten zich eigenlijk niet laten vertalen. Met de zeer particuliere vorm verdwijnt ook de essentie van het gedicht. De mythe, zo stelt Lévi-Strauss, is het omgekeerde uiterste: het is een taalvorm die boven haar eigen particuliere vorm uitstijgt, die in elke variant, elke taal, elke verwoording fundamenteel dezelfde blijft. Een mythe is voor iedereen ter wereld in haar hoedanigheid van mythe herkenbaar, hoe vaak ze ook vertaald en herverteld wordt. De mythe werkt “au-dessus du niveau habituel de l’expression linguistique” (Lévi-Strauss 1974: 233).

Om tot dit niveau toegang te krijgen, wil Lévi-Strauss de verhalen waarmee hij werkt herleiden tot hun meest atomaire objectief te onderscheiden onderdelen, die hij in

---

<sup>21</sup> Hij beschrijft in schrijnende termen zijn persoonlijke ervaringen met de epidemische invloed van het Westen op tot voor kort nog ‘ongerepte’ culturen in *Tristes tropiques* (1955).

navolging van Propps morfemen 'mythemen' noemt. Voor Lévi-Strauss vormde de mythe zo niet zozeer een vaste narratieve structuur, maar wel een compositie van zeer fundamentele opposities die tegen elkaar werden uitgespeeld. De mythe diende niet om een boodschap over te brengen, maar was eerder een mechaniek, een soort talige machine, die binaire opposities (man en vrouw, leven en dood, natuur en cultuur,...) moest bemiddelen door ze in veranderlijke combinaties tegen elkaar uit te spelen.

Zo leek Lévi-Strauss verschillende oude pijnpunten in de mythestudie te hebben omzeild: hij gaat niet mee in het concept van de mythe als een naïeve dwaling, maar veroordeelt ze ook niet tot een vaag soort van mystieke intuïtie. Hij maakt aannemelijk dat de mythe door elk individu anders gelezen kan worden, maar op collectief niveau toch voor ieder dezelfde functie kan vervullen en de gemeenschap rond een verhaal kan verenigen. En hij maakt komaf met het allegorische model van de verborgen waarheid, met de zoektocht naar een diepere betekenis. Dit model vertoonde immers de nefaste dynamiek van Narcissus voor zijn poel: onder de oppervlakte waarnaar hij staart meent de onderzoeker een inhoud te ontwaren die hij er echter zelf op projecteert. Wanneer hij in de diepte tast om dit verlangde object ook boven te halen, kan hij niet anders dan dat oppervlak, en daarmee ook de betovering, te doorbreken. Lévi-Strauss meent echter elke projectie te kunnen vermijden door niet in de diepte te kijken, de zoektocht naar betekenis af te zweren, en zich louter met de vormelijke aspecten van de mythe bezig te houden. Toch heeft ook hij, naast veel navolging, eveneens veel kritiek gekregen.

Eerst en vooral werd hem verweten dat hij te veel in het ijle werkte, en met zijn cerebrale constructies de directe antropologische context uit het oog verloor. Burrige wees er bijvoorbeeld op dat Lévi-Strauss' analyses niet vatbaar zijn voor een weerlegging op basis van veldwerk, en stelde de vraag of een onweerlegbare analyse nog wel enige waarde heeft. "All myths become much the same, dealing with the same things in the same ways" (Burrige 1967: 113-114). Lévi-Strauss' navolgers hebben op dat punt echter veel verbeterd. De groep classici die zich gevormd heeft rond Jean-Pierre Vernant – in het bijzonder Marcel Detienne, Pierre Vidal-Naquet en Nicole Loraux – hebben naar het voorbeeld van Claude Lévi-Strauss gezocht naar latente patronen in Griekse mythen om die dan vanuit zeer gedegen historisch onderzoek te situeren en te interpreteren binnen de politieke, sociale, religieuze en culturele context (Segal 2004: 120). Een moeilijker te omzeilen punt van kritiek is wellicht dat de structurele mythenanalyse de mythe als narratief onrecht aandoet. De temporele sequens verdwijnt volledig binnen de structurele analyse, waardoor de emotionele impact van het verhaal volledig aan het oog onttrokken wordt. (Burkert 1982: 10-11; Graf 1993: 47) Ook de historische verankering van een verhaal, de diachrone evolutie van de ene variant naar de andere, wordt genegeerd – een aspect van de mythe dat Blumenberg overigens juist als zeer belangrijk zal beschouwen. Bij Lévi-Strauss worden alle varianten zonder onderscheid of verband mee opgenomen in de analyse en tot

mythemen gefileerd. Vandaar de vaak geciteerde kritiek van de antropoloog Clifford Geertz:

[W]hat Lévi-Strauss has made for himself is an infernal culture machine. It annuls history, reduces sentiment to a shadow of the intellect, and replaces the particular minds of particular savages in particular jungles with the Savage Mind immanent in us all. [...] Like Rousseau, Lévi-Strauss' search is not after all for men, whom he doesn't much care for, but for Man, with whom he is enthralled. (Geertz 2006: 355-256)

Een laatste veelgehoorde kritiek tenslotte betreft Lévi-Strauss' mythemen<sup>22</sup> zelf: kunnen deze elementaire betekenisdragende deeltjes wel op puur objectieve wijze geïsoleerd worden? Hoe bepalen we waar in een tekstueel weefsel de naden, de gewrichten zitten? Propps methode bestond erin de kleinst mogelijke delen te onderscheiden die 'onmisbaar' waren voor het verhaal. Maar wat is onmisbaar, en wanneer is een element precies betekenisdragend? Waar trekken we de lijn tussen deze elementen, en wat beschouwen we als secundair? Om deze vragen te beantwoorden kan men niet anders dan reeds een interpretatie maken, een lezing geven van het volledige verhaal. Een interpretatie die opnieuw onvermijdelijk subjectief getint is, wat meebrengt dat ook onze opdeling in kleinste elementen niet neutraal kan zijn. (cf. Buxton 1996: 72-73, 209; Burkert 1982: 10) Er zouden inderdaad onder de aanhangers van de structuralistische mythenanalyse eindeloze en zinloze discussies ontstaan over wat nu precies een geldig 'mytheem' of 'morfeem' was en wat niet. De enige onderverdelingen die min of meer onbetwistbaar bleven, zo stelt Csapo in zijn bespreking van Propps methode, waren dan weer zo algemeen dat ze betekenisloos werden, termen die nauwelijks nog meer wilden zeggen dan 'begin', 'midden' en 'einde' en dan ook zonder problemen konden worden teruggevonden. (Csapo 2007: 206-207) Zonder subjectieve inbreng blijkbaar geen zinvolle analyse. Burkert ziet het structuralisme dan ook als een uitwas van "the humanities' craving to become, after all, scientific." (Burkert 1982: 10-11)

Ook Paul Ricoeur stelt in zijn meesterlijk geformuleerde kritiek op Lévi-Strauss' analyse van de Oedipusmythe ('Qu'est-ce qu'un texte?' (1970)) vast dat het structuralisme zijn doelstelling 'objectief' en 'neutraal' te zijn voorbijschiet, maar dat het de zinvolheid van zijn analyses precies aan dit falen te danken heeft. Het is slechts omdat het structuralisme ondanks alles de traditionele, 'vage' hermeneutische concepten van 'interpretatie', 'betekenis' en 'zin' niet volledig achter zich heeft gelaten,

---

<sup>22</sup> Ruthven stelt trouwens ook de vraag of die obsessie met dichotomieën niet typisch Europees is, en daarom ongeschikt om niet-Europese culturen te analyseren (Ruthven 1976: 42).

dat het waardevolle uitspraken over de mythe kan doen. Lévi-Strauss' eigen stelling dat de mythe tegenstrijdigheden bemiddelt, impliceert immers al dat het bij de mythe en de interpretatie van die mythe ook rond zingeving draait:

Er zou geen tegenstrijdigheid zijn en evenmin een poging die tegenstrijdigheid op te lossen als er geen zinvolle vragen waren, vragen die zingeving formuleren naar aanleiding van de oorsprong en het einde van de mens. En juist die functie van de mythe als een verhaal van oorsprongen probeert de structuuranalyse buiten haken te zetten. Maar daarin slaagt ze niet; ze kan die functie niet ontwijken, alleen opschorten. De mythe is geen logisch instrument dat willekeurig welke propositie ordent. De mythe ordent proposities die naar cruciale situaties verwijzen, situaties van oorsprong en einde, van lijden en seksualiteit. [...] Zou dat de functie van de structuuranalyse niet zijn, dan zou ze zich naar mijn mening beperken tot een steriel spel, tot futiele samenstellingen van mogelijke combinaties en de mythe zou ontdaan worden van de functie die Lévi-Strauss er zelf aan toekent als hij stelt dat het mythische denken voortkomt uit de bewustwording van bepaalde tegenstellingen en gericht is op hun voortschrijdende bemiddeling. *Deze bewustwording is een erkenning van de impasses van het menselijk bestaan en om die impasses draait het mythische denken. Zou men deze zinvolle intentie elimineren, dan zou de theorie van de mythe gereduceerd worden tot een necrologie van zinloze menselijke uitingen.* (Ricoeur 1991: 125-126, mijn cursivering, ns)

Ook op een ander punt heeft het zo nuchtere en vooruitstrevende structuralisme zich niet aan de geschiedenis van de mythologie kunnen onttrekken. In haar concept van de universeel herkenbare, boventalige mythe (“un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur dans le monde entier.”) verraadt zich duidelijk opnieuw een geïdealiseerd droombeeld. In minder lyrische termen en op een abstracter niveau dan een Campbell weliswaar, heeft ook het structuralisme zich laten verleiden door het fantasma van de mythe als uitzonderlijk discours dat de gewone taal zou overstijgen. In werkelijkheid is de universele vertaalbaarheid van de mythe natuurlijk een illusie, zoals onderzoek naar Afrikaanse mythen heeft aangetoond: “In works written for a western readership the myths of preliterate peoples are usually paraphrased. Recently, however, scholars have begun to record directly present-day African mythical narratives, and they have shown that it is hardly possible to record them without loss, let alone to translate them into a western language, because they are syntheses of musical, dramatic and narrative art forms.” (Graf 1993: 3)

Daar komt nog bij dat precies de structuralistische antropologie het bij uitstek moeilijk had om die zo herkenbare mythe af te bakenen: het viel immers op dat Lévi-Strauss' methode evengoed kon worden toegepast, en werd toegepast, op eender welk cultureel veld. De ironie wilde dat de structuralistische mythe, die door elke lezer ter

wereld instinctief als dusdanig herkend zou moeten worden, zelfs door een leger specialisten niet kon worden geïdentificeerd.

## 1.4 Voorbij *L'invention de la mythologie*. De situatie vandaag

### 1.4.1.1 Bijgestelde verwachtingen

We komen toe aan de hedendaagse situatie van het mythe-onderzoek. De mythestudie had met het structuralisme een laatste bloeiperiode gekend, en lijkt ook samen met het structuralisme te zijn weggedeemsterd. Csapo mag weliswaar een poststructuralistisch luik toevoegen onder de term 'ideology', maar ook hij geeft toe dat hier nog maar weinig eenheid in terug te vinden is: "it 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 2007: 290) De antropoloog Leavitt doet dezelfde vaststelling, al voegt hij er meteen aan toe dat de term 'mythe' daarom niet aan populariteit heeft ingeboet:

Avec le retrait de la marée structuraliste, et sans doute avec une série de transformations sociales et idéologiques en Occident, on voit aujourd'hui un étrange double mouvement: d'une part, dans les sciences humaines, la notion même de mythe semble relativement peu utilisée ; d'autre part, dans les sociétés occidentales la recherche de nouvelles idéologies en réponse aux idéologies dominantes insatisfaisantes, mène à la création d'innombrables sous-cultures et de quêtes personnelles qui valorisent massivement la notion de mythe. Les livres sur les mythes sont plus nombreux sur les rayons Spiritualité et Nouvel Âge que sur le rayon Anthropologie. (Leavitt 2005 : 9)

De mythische illusie lijkt op wetenschappelijk gebied het poststructuralisme niet te hebben overleefd. Niet verwonderlijk eigenlijk, daar deze stroming precies de Westerse opposities ondergraaft waaraan de mythologie in de eerste plaats haar bestaan te danken had. Zo stelt Derrida bijvoorbeeld onomwonden: "the focus and the source of myth are always shadows and virtualities which are elusive, unactualizable, and nonexistent in the first place." (Derrida 2006: 362) Het droombeeld van de mythe als drager van een bijzondere kennis daarentegen lijkt, zoals Leavitt aantoonde, vitaler dan ooit, en dat staat ongetwijfeld in verband met precies die postmoderne ondermijning van de oude zekerheden. In een tijd zonder grote verhalen klinkt de belofte van het Oorspronkelijke Verhaal des te aantrekkelijker.

Het is al evenmin toevallig dat de man die de mythe de dood aanzegde, Marcel Detienne, zelf een fervent structuralist was. In bijvoorbeeld zijn structuralistisch

standaardwerk *Les Jardins d'Adonis* (1972), een analyse van de Adonismythe en de rituelen van het *Adonia*-festival, had hij de grenzen van het structuralistische paradigma afgetast. Op indrukwekkende wijze weet Detienne in dit boek de mythe in te passen in een raster van symbolisch-culturele relaties die de opposities tussen vruchtbaarheid en steriliteit, echtgenote en courtesane, graan en specerijen, lasten en lusten mediëren. Voor de constructie die hij opbouwt, put hij uit religieuze gebruiken, maatschappelijke statuten, geneeskunde, botanica, pythagorisme, ... kortom, uit de volledige historische encyclopedie van de Oudheid. Reeds ten tijde van dit werk moet hij zich de vraag gesteld hebben wat de mythe in dit symbolisch netwerk nog onderscheidt van alle andere deelsystemen, en het hoeft dan ook niet te verbazen dat Detienne zijn eigen onderzoeksveld een decennium later in vraag zou gaan stellen. In meer dan één opzicht had het structuralisme de '*illusion mythique*' tot haar grenzen gedreven: ze had gebroken met het *huponoia*-model, had de mythe uit het hokje van het archaische en het primitieve gehaald, had haar van haar ideologische invulling ontdaan ... en was met lege handen achtergebleven. Of beter: ze had weliswaar een interessant model uitgewerkt voor de bestudering van symbolisch-culturele systemen, maar kon binnen die systemen de mythe niet meer als een apart fenomeen identificeren. In die zin was Detiennes *Invention de la mythologie* niet meer dan een teken van de tijd: de mythestudie was op een keerpunt aangekomen.

Wat was nu de impact van het verschijnen van *l'Invention de la mythologie*, Detiennes radicale breuk met de traditionele mythestudie? Alleszins niet het spontane verdwijnen van de mythe als wetenschappelijk begrip: zij leek niet erg onder de indruk te zijn van haar eigen overlijdensbericht, en ging lustig door te bestaan. Ook Detienne zelf bleef overigens uitmuntende werken schrijven over wat met wat voetnoten nog steeds 'mythe' mocht heten. Het veld zelf reageerde verdeeld. Aanvankelijk waren de reacties, niet zo verwonderlijk, vooral negatief. Detiennes theorie werd (en wordt nog steeds) vaak afgedaan als tendentius postmodernisme. (cf. bijv. Burkert 1993: 12-13) Deze reactie lijkt me een gemakkelijksoplossing, vooral omdat ze volledig voorbijgaat aan feitenmateriaal dat Detienne wel degelijk op tafel legt. Ik ben het echter wel eens met de kritiek van bijvoorbeeld Elisabeth Traube, die in een review (1986) op *l'Invention de la Mythologie* stelt dat Detienne de zaken misschien onnodig hard op de spits drijft. Het punt dat Traube terecht maakt, is dat elk studieobject wel op een ideologie is terug te voeren, en dat geen ideologie zonder zonden is. Ze haalt Luc Brisson aan, die lang op hetzelfde spoor als Detienne werkte maar zich ten slotte in *Platon, les mots et les choses* (1982) distantieerde van de polemische toon waarmee Detienne de mythe afwees. (Traube 1986 : 87) "Quel objet peut répondre à des exigences aussi exorbitantes?" vraagt Brisson zich terecht af. (Brisson 1982 : 172)

De mythe kon niet zomaar uit het woordenboek geschrapt worden, maar anderzijds groeide er geleidelijk aan wel steeds meer waardering voor Detiennes analyse, die immers een malaise verklaarde die zich reeds lang had doen voelen. Onder invloed van

Detiennes werk zou de mythestudie haar project dan ook wel degelijk bijsturen. Een voorbeeld van deze nieuwe aanpak is Buxton, die Detiennes klok heeft horen luiden maar desalniettemin besluit dat “conceptual puritanism” ons weinig oplevert. (Buxton 1996: 13) Volgens hem kan de mythe nog steeds een nuttig conceptueel werktuig vormen:

[I]t is convenient for us as observers to have a designation for a group of stories which are of outstanding interest because of their symbolic richness, their centrality to Greek culture, and the authority which they commanded. I propose, then, to retain ‘myth’ to do what seems to me a respectable heuristic job. But I stress two reservations: (1) no automatic equation can be made between Greek myths and apparently similar stories found in other cultures; (2) mythology is not being regarded as constituting an autonomous, hermeneutically-sealed territory. (*Ibid.*: 14)

Wat Buxton voorstelt, verschilt overigens niet veel van wat Detienne zelf voor ogen had. Op de laatste pagina’s van *l’Invention* probeert hij de mythestudie immers wel degelijk een nieuwe invulling te geven. “Comment sauver la ‘mythologie’ [...]?” vraagt hij zich af. “Quel objet peut-on lui assigner?” (Detienne 1981 : 239) Dan stelt hij als dit object “l’inoublable” voor. Niet datgene dat onvergetelijk is omdat het per definitie een zekere diepmenselijke waarheid bevat, niet het product van een bijzonder soort van oeroud denkproces, maar wel het onvergetelijke dat zich als dusdanig opwerpt simpelweg omdat het niet vergeten is, en dat buiten dat feit geen aanspraken maakt op een bijzonder statuut: “L’inoublable se produit spontanément, c’est-à-dire par un travail autonome de la mémoire de trois générations ou davantage, confondues en ce narrateur déjà anonyme qui semble répéter l’histoire ou dire la formule où chacun se reconnaît immédiatement.” (*Ibid.*: 241-242) Dit is de oplossing die we in het begin van dit hoofdstuk ook reeds bij Kirk tegenkwamen: de mythe wordt herleidt tot een verhaal dat als bijzonder wordt beschouwd, simpelweg omdat het traditioneel is.

En daarmee is geschetst wat vandaag de dag de stand van zaken is in de mythestudie. De overheersende tendens is dat men zich hoedt voor essentialisme en universalisering. Men mijdt totaliserende theorieën en ziet ook af van de zoektocht naar de ene ware interpretatie. Het is ook kenschetsend dat veel recente auteurs erop wijzen dat mythische verhalen bijvoorbeeld in Homerus vooral als een bron van genot worden afgeschilderd, en duidelijk niet in de eerste plaats als een boodschap of een object tot reflectie werden beschouwd (cf. Buxton 1996: 159-180; Burkert 1982: 38; Geertz 2006: 176-177; Graf 1993: 62). Het *huponoia*-model wordt dus ontmaskerd als een post-mythische constructie, en de vraag naar de ‘betekenis’ van de mythe als grotendeels een bekommernis van post-mythische tijden. De hoop op de ‘*great harvest of truth*’ die Casauson dacht te vergaren door de studie van de mythe, lijkt definitief opgegeven. Ook uit de definitie van de mythe blijken die bijgestelde verwachtingen: men houdt het op



‘traditionele verhalen’, ‘stories of something significant’, ‘good stories’... (cf. o.a. Burkert 1982: 4-5; 2; Buxton 1996: 12-16; Doty 2000: 83; Kirk 1974: 27-29)

### 1.4.2 Nieuwe doelstellingen: de mythe als kritisch instrument

Zoals ik echter reeds opmerkte aan het begin van dit hoofdstuk, kan men zich afvragen of dit soort mythestudie haar eigenheid niet volledig is kwijtgespeeld, en of de mythe met deze invulling nog wel een ‘analytic category of any great usefulness’ is. (Kirk 1974: 37) Zeker, de zo belangrijke ‘group of stories’ waar Buxton het over heeft, moet en kan nog onderzocht worden op allerhande manieren. De vraag is echter of talrijke andere disciplines dit niet reeds voor hun rekening nemen: hun gemeenschappelijk religieus karakter kan door de godsdienstwetenschap besproken worden, hun literaire aspecten door de literatuurwetenschap, hun maatschappelijk belang door sociologen en historici, en voor zover de verhalen iets zeggen over de eigenschappen van de primitieve menselijke geest staat de antropologie ervoor in.<sup>23</sup> Heeft de mythestudie dan nog wel een eigen project te vervullen?

Die vraag wil ik hier met een volmondig ‘ja’ beantwoorden. Tot slot van mijn inleiding en in aanloop naar mijn verder betoog, zal ik hier het standpunt verdedigen dat de mythestudie wel degelijk nog een unieke en belangrijke opdracht te vervullen heeft. En wat meer is: dat haar eigenheid precies in de ‘*illusion mythique*’ gezocht moet worden die haar legitimiteit lijkt te ondermijnen. We moeten inderdaad onderkennen dat de mythestudie eerder op veronderstellingen, vragen en verlangens is gebouwd dan op feiten. Maar bij uitstek mythe-onderzoekers zouden moeten weten dat vragen, verlangens en veronderstellingen even fundamenteel en even bepalend zijn voor een (kennis)cultuur als feiten. Detienne heeft mijns inziens dan ook één kapitale fout begaan: dat hij nergens in zijn analyse de mogelijkheid overweegt dat de mythe zich vanuit haar problematische ontstaansgeschiedenis wel degelijk tot een nuttig kritisch instrument heeft ontwikkeld. Het begrip ‘mythe’ heeft zich genesteld op een belangrijk knooppunt in het symbolische raster van het westerse denken: het neemt een unieke plaats in ten opzichte van concepten als waarheid, betekenis, rede, oorsprong, zingeving, enzovoort... Daarom is het ook niet verwonderlijk dat het concept aanleiding heeft gegeven tot zoveel fundamentele reflectie. De mythe heeft zich ontwikkeld tot een open vraag, een probleemstelling waarin het westerse denken haar eigen fundamenten

---

<sup>23</sup> Zo koos Robert Segal er bijvoorbeeld in *Theorizing about Myth* (1999) al voor om de verschillende mythetheorieën te rangschikken onder de verschillende disciplines waarbinnen ze passen. “[M]yth is an applied subject. Theories of myth are always theories of something broader that is applied to the case of myth” (Segal 1999: 1).

en grenzen aftast. Niet alleen *kan* zij die functie niet zomaar afleggen, het zou ook bijzonder spijtig zijn. Dit kritische instrument, dat vanuit de interne inconsistenties van het westerse denken is gegroeid als een parel in een oester, kan immers zeer nuttig blijken.

Eens de mythe niet langer als een feitelijke categorie, maar als een conceptueel instrument begrepen wordt, verliest zij immers haar bedrieglijke karakter. Zo heeft men de mythe bijvoorbeeld eeuwenlang gedefinieerd als een verhaal dat een wereldbeeld fundeert. We zouden nu, vanuit een bewuste omgang met de ‘mythische illusie’ de rollen kunnen omdraaien en verhalen die blijkbaar deze functie vervullen als ‘mythisch’ bestempelen. Deze term definieert daarbij dan echter niet langer deze verhalen zelf, maar wel het vragencluster waarmee we deze verhalen tegemoet treden. Hoe brengen ze dit wereldbeeld tot stand? Wat is de rol van de narratieve structuur daarbij? En hoe past deze functie al dan niet binnen het rationeel denken? Een dergelijke aanpak zou overigens in de praktijk niet zo nieuw zijn: hier wordt louter beschreven wat veel denkers over de mythe impliciet reeds deden. In de recent populair geworden definiëring vanuit ‘*Familienähnlichkeiten*’ wordt deze benadering overigens ook theoretisch al geïmpliceerd.

Vanuit deze invalshoek toont de mythestudie zich als een onderzoeksveld waarin zich vanuit een historische evolutie een aantal fundamentele vragen hebben gegroepeerd omtrent het belang van narratieven in het menselijk denken, in de breedste zin van het woord. Ik wil hier dan ook pleiten een invulling van de discipline die wat ambitieuzer is dan vandaag de dag de norm is. Een invulling die zich niet beperkt tot het verzamelen van feitenmateriaal over de concrete narratieven die traditioneel mythen heten, maar die ook haar voorgeschiedenis durft te benutten. Concreet zou dat inhouden dat zij de link probeert te leggen tussen deze specifieke verhalen en de ruimere, speculatieve vragen die het begrip *mythos* als antropologisch-filosofisch concept oproept. Want het is precies door deze verbinding te maken tussen die twee soorten van ‘mythe’ dat de mythestudie haar eigenheid kan bewaren, en de taak aanvatten die haar door haar historische evolutie is toebedeeld.

Maar waaruit bestaat die link dan? Hoe kunnen ‘mythe’ en ‘*mythos*’ toch nog verantwoord op elkaar betrokken worden? Opnieuw geeft de reeds bestaande praktijk de antwoorden. Om te beginnen kunnen we vaststellen dat de grote vragen clandestien toch weer binnensluipen in de zo voorzichtig geformuleerde projecten van vandaag. Dat blijkt, om te beginnen uit de centrale plaats die het begrip ‘traditie’ is gaan innemen in de hedendaagse mythestudie – een begrip dat lang niet zo onschuldig is als het lijkt. Wat zorgt er immers voor dat een verhaal traditioneel wordt? Waarom wisselen sommige verhalen als bladeren aan de bomen en worden anderen millennia lang herverteld? Zo expliciteert Burkert bijvoorbeeld: “It is not the ‘creation’, not the ‘origin’ of myth which constitutes the basic fact, but the transmission and preservation. [...] The fundamental questions thus would be: How, and to what extent, can traditional tales retain their

identity through many stages of telling and retelling, especially in oral tradition and what, if any, is the role and function of such tales in the evolution of human civilisation?" (Burkert 1982: 2) Het traditionele karakter van de mythe suggereert met andere woorden toch weer dat er iets bijzonders schuilgaat in deze tijdloze verhalen. Ook bij Detienne wordt deze gedachte onvermijdelijk opgeroepen als hij het over 'l'inoublable' heeft:

[L]es paroles transmises et les récits connus de tous sont fondés sur l'écoute partagée ; ils ne retiennent, ils ne peuvent retenir que des pensées essentielles, ironiques ou graves, mais toujours façonnées par l'attention prolongée d'un groupe humain, rendu homogène et comme présent à soi-même par la mémoire de générations confondues. (Detienne 1981 : 86)

De vraag rijst onvermijdelijk wat 'pensées essentielles' dan wel kan inhouden, wat de ene gedachte universeel maakt dan de andere. Zo blijft de hoop op een mythische 'openbaring' de mythestudie ondanks alles bespoken.

Het valt niet te ontkennen: de impliciete of expliciete belofte van een dergelijke kennis maakt nog steeds voor een groot deel de aantrekkingskracht van de mythestudie uit. Zo merkt Ruthven ironisch op: "[M]any people find the language of myth-criticism attractive, for it resounds with awe-inspiring words like 'primeval', 'mana', 'preternatural', 'matrix', 'archetypal', 'primordial'" (Ruthven 1976: 78). Ook Buxton constateert dat de magie van de term 'mythe' zelfs nuchtere onderzoekers vaak meesleept in de fata morgana van een ultieme, monolithische verklaring, zelfs wanneer ze maar al te goed weten dat culturele artefacten steeds overgedetermineerd zijn qua functie en betekenis:

The truth of the proposition just set out (nl. dat culturele artefacten steeds meerduidig zijn, ns) should be self-evident to classicists working on texts, vases or sculptures. But when these same literary and artistic products are used (sometimes by these same classicists, although more often by others) as evidence for that magical category, 'myth', there seems to be a temptation to fly in the face of the facts and to look in the opposite direction, towards a unitary theory of function." (Buxton 1996: 214)

En ook Walter Burkert waarschuwt sterk voor deze sirenenzang van de mythe:

'[M]yth' has a nostalgic ring, indicative of some meaningful reality hidden or lost in the depths of the past or of the psyche, which might be resuscitated as an antidote to a present that seems both rational and absurd. Scholarship, however, is bound to be rational and concerned with facts; I am afraid that I am not going to fulfill escapist hopes. (Burkert 1982: 1)

Met de oren vol wetenschappelijke was roeit Burkert de sirenes dus vastbesloten voorbij. Als de mythestudie, zoals Detienne beargumenteert, haar reis echter juist heeft aangevangen vanuit de verlokking van deze ‘nostalgic ring’, dan zouden we iets belangrijks mislopen als we ons er volledig doof voor hielden. We zouden in staat moeten zijn te horen wat de sirene ons te vertellen heeft zonder op de klippen van haar illusie te lopen.

En dat is dan ook de reden waarom de mythestudie naar mijn mening noodzakelijkerwijs een zelfreflexief studiedomein moet zijn. Als zij *à la limite* de vraag behandelt waarvoor de mens zijn narratieven gebruikt, en hoe die narratieven kennis en betekenis creëren, moet zij ook bereid zijn haar eigen narratief in vraag te stellen, en zich af te vragen wat de aard is van de kennis die zijzelf wenst te bereiken. Die zelfreflexieve aard ligt overigens in haar geschiedenis besloten: reeds in de Oudheid was de mythe een verhaal *over* de mythe. En de zoektocht naar wat het woord ‘mythe’ betekent, was altijd ook een zoektocht naar hoe we ons verhouden tot onze eigen kennis en traditie. Dat de mythestudie zelf nooit perfect te scheiden is van haar eigen object, is dan ook een idee dat reeds door velen werd geformuleerd; onder andere Doty, Coupe, en Baeten stellen dat de twee betekenissen van ‘mythologie’ nooit volledig van elkaar te scheiden zijn, en dat de mythenanalyst ook altijd een ‘mythenmaker’ is (Baeten 1996: 141-142; Coupe 1997: 17-18; Doty 2000: 212-213). Vermeldenswaardig is ook Monique Schneider, die in ‘La maîtrise de la temporalité: un combat mythique’ (1987) illustreert hoe de typische genrekenmerken van een theoretische analyse volledig parallel lopen met de vaste elementen van de heldenmythe en de initiatierite. Deze parallel is geenszins toevallig: het zegt iets over onze verhouding tot kennis, die we als een verovering, een overwinning op een monsterlijke vijand ervaren.<sup>24</sup>

### 1.4.3 De bevraging van de mythe en de grenzen van de interpretatie

Dat de horizon van de mythestudie altijd de vraag naar het wezen van *betekenis zelf* is, werd door niemand beter geïllustreerd dan door Wittgenstein in zijn commentaren op de mythetheorieën van Freud en Frazer. Ik ga hier tot slot nog kort op Wittgensteins standpunten in, omdat ze behulpzaam kunnen zijn bij het beantwoorden de vraag waar we uiteindelijk voor komen te staan: welke soort antwoorden moet de mythestudie dan precies nastreven? Waarvoor moet zij verklaringen bieden, en wat houdt het interpreteren van de mythe nog in?

---

<sup>24</sup> Een idee dat overigens zal terugkeren bij Blumenberg wanneer die het over de rol van mythische monsters heeft.

Wittgenstein vond alleszins dat het soort antwoorden dat Freud en Frazer gaven de mythe tekort deden. Zo geeft hij het voorbeeld van Frazers Nemi-ritueel, waarin de woudkoning gedood wordt om de hergeboorte van de natuur te verzekeren. “Alleen al het denkbeeld een gebruik - bij voorbeeld het doden van de priester-koning - te willen verklaren lijkt me misplaatst,” schrijft Wittgenstein. “Het enige wat Frazer doet, is deze gebruiken aannemelijk te maken voor mensen die er precies zo over denken als hij. Het is zeer opvallend dat al deze gebruiken uiteindelijk om zo te zeggen als domheden worden beschreven” (Wittgenstein 1998: 117-118). Wittgenstein merkt op hoe de oorspronkelijke fascinatie die het ritueel oproept in schrill contrast staat met de banaliteit van de verklaring ervan. Er moet met andere woorden in het interpretatieproces iets verloren zijn gegaan: “[H]et is hier helemaal niet de verklaring die ons voldoening schenkt. Als Frazer ons aan het begin het verhaal van de boskoning van Nemi vertelt, doet hij dit op een toon die duidelijk maakt dat hij voelt en ons wil laten voelen dat hier iets merkwaardigs en vreselijks gebeurt.” Het paradoxale is dat Frazers verklaring uiteindelijk aan die aanvankelijke fascinatie voorbijschiet, uiteindelijk zelfs tot doel heeft die fascinatie te neutraliseren. Wittgenstein stelt dus eigenlijk in vraag of datgene wat ons in de mythe fascineert, wel voor verklaring vatbaar is: “[O]p de vraag waarom dit gebeurt, komt eigenlijk het antwoord: omdat het vreselijk is. Dat wil zeggen, wat wij bij deze gang van zaken vreselijk, grandioos, huiveringwekkend, tragisch, etc. vinden, dus allesbehalve triviaal en betekenisloos, datzelfde heeft deze gang van zaken in het leven geroepen. Men kan hier alleen beschrijven en zeggen: zo is het menselijk leven.” (*Ibid.*: 119) Wittgenstein ontkent niet zozeer dat er verklaringen voor het Nemi-ritueel kunnen geformuleerd worden, maar wel dat die verklaringen ons een dieper begrip zouden kunnen geven van datgene waar het ons in de mythe om te doen is, namelijk de wijze waarop zij ons als mens aangrijpt. Met Cioffi’s woorden: Wittgenstein wijst op “the idea of a phenomenon so basic and fundamental that we would be unable to say *what it would be to explain it.*” (Cioffi 1998: 255, mijn cursivering, ns)

Waar het om betekenis gaat, stoten we volgens Wittgenstein dus vroeg of laat op de grens van het verklaren. Neem nu onze eigen kleine, dagdagelijkse rituelen: we zouden nog naar een verklaring kunnen vragen wanneer we iemand een stuk papier zagen kussen, maar wanneer we weten dat dat stuk papier een foto van zijn kind is, wordt elke verdere verklaring futiel. Een biologische uitleg daarbij zou het fenomeen banaliseren in plaats van verhelderen, omdat we hier aan de uiterste referentiekaders van het menselijke bestaan zijn aangekomen. Een ander voorbeeld dat door Cioffi wordt aangehaald, is het verschil tussen de vogelverschrikker en de sneeuwman. Als een buitenaards wezen naar het doel van de vogelverschrikker zou vragen, zou men kunnen verwijzen naar het belang van de oogst, naar het feit dat vogels het graan ook lusten en naar het feit dat zij zich laten afschrikken door menselijke figuren. Als het buitenaardse

wezen echter naar het waarom van een sneeuwman zou vragen, zouden we al snel moeten terugvallen op de frase van Wittgenstein: “Zo is het menselijk leven.” (*Ibid.*: 188)

Toch veroordeelt dit ons allerminst tot een absoluut zwijgen. Wittgensteins punt is dat mythe en rite op zeker niveau de referentiekaders *zelf* zijn die ons leven vormgeven, en dat er dus geen metastandpunt meer mogelijk is. Dat wil echter niet zeggen dat we deze vormen niet verder op hun eigenschappen en onderlinge relaties kunnen bevragen. Neem het voorbeeld van de sneeuwman: het mag dan een onherleidbare eigenschap zijn van de mens dat hij zichzelf afbeeldt, maar die trek van de mens heeft in het sneeuwmanritueel wel een zeer specifieke uitdrukking gevonden. En die uitdrukking is niet lukraak: zo is het allerminst betekenisloos dat een sneeuwman gemaakt wordt van materiaal dat gedoemd is met het verstrijken van de tijd te verdwijnen. Het toekijken hoe de vrolijke reus door de komst van de lente wegsmelt tot een droevige plas is dan ook een inherent deel van het ritueel.<sup>25</sup>

Het spreekt voor zich dat een sneeuwman verklaard kan worden, en wel op verschillende niveaus. We maken sneeuwmannen omdat het sneeuwt in ons klimaatype. We maken sneeuwmannen omdat kinderen hun motoriek moeten oefenen en een bezigheid nodig hebben. We maken sneeuwmannen omdat creativiteit en werklust waarden zijn die onze maatschappij hoog aanslaat. En tenslotte maken we sneeuwmannen omdat ze onze eigen aard weerspiegelen. Dit laatste antwoord verduidelijkt de aard van de sneeuwman echter niet. Wel integendeel, ze maakt ons attent op het feit dat de betekenis van de sneeuwman finaal een open vraag blijft, omdat ook de aard van de mens een open vraag is. Dat is wat Wittgenstein bedoelde, en dat is ook wat Ricoeur duidelijk wilde maken in zijn commentaar op Lévi-Strauss' mythenanalyse: voor zover mythen en riten menselijke zingevingsystemen zijn, kunnen ze niet vanuit een metastandpunt beoordeeld worden. Hoogstens kunnen we op hun vormen en vragen voortborduren.

Het voorbeeld van de sneeuwman illustreert naar mijn mening perfect hoe en in hoeverre de mythe geïnterpreteerd en verklaard kan worden, en het maakt meteen ook duidelijk hoe een studie van de concrete eigenschappen van mythische verhalen kan samengaan met de vraag naar hun ruimere antropologische en filosofische betekenis. Net zoals de sneeuwman kunnen we de verhalen die zich op de ene of andere wijze als 'mythe' aandienen op allerhande manieren bevragen. We kunnen op zoek gaan naar hun historische of taalkundige realia, we kunnen hen binnen een ruimer literair of religieus kader proberen te situeren, en we kunnen proberen te analyseren op welke manier zij de menselijke aard en het menselijk bestaan reflecteren – waarmee we op de grens stuiten van de mogelijkheden van de interpretatie. Deze verschillende niveaus

---

<sup>25</sup> Voor dit inzicht over de sterfelijkheid van sneeuwmannen dank ik Marc de Kesel.

hoeven elkaar geenszins uit te sluiten. Wel integendeel: idealiter zouden zij precies met elkaar in verband gebracht moeten worden en elkaar wederzijds verduidelijken. Uiteraard schetsen we hier een project dat altijd leemtes zal vertonen, en nooit kan afgerond worden. Toch lijkt dit mij precies het project te zijn dat de mythologie zijn eigenheid geeft: het verband leggen tussen de concrete verhalen van de mens en zijn meest ijle aspiraties, aantonen hoe de kleinste particuliere details van een verhaal de grenzen van de menselijke zingeving kunnen aftasten. Al zullen haar concrete doelstellingen en resultaten vaak heel wat bescheidener zijn, dit lijkt mij alleszins de horizon te zijn waarop de mythestudie zich idealiter zou moeten richten. En daarmee zijn de premissen voor deze verhandeling uitgezet.

In het volgende hoofdstuk, waarin ik de mytheorie van Hans Blumenbergs' *Arbeit am Mythos* zal voorstellen, zullen deze doelstellingen een concrete invulling krijgen. Blumenbergs benadering zal immers tegemoet komen aan verschillende problemen van de mythestudie zoals die hier geschetst werden. Om te beginnen zal hij zich expliciet tot doel stellen de link te leggen tussen de concrete mythische verhalen en een ruimere antropologische-filosofische duiding van de *mythos*. Ten tweede zal hij daarbij specifiek aandacht besteden aan de rol van de traditie en de overlevering, en een antwoord proberen te formuleren op de vraag hoe die traditie in verband staat met de bijzondere eigenschappen van de mythe. En ten slotte zal hij vanuit die aandacht voor de receptie en de verwerking van de mythische verhalen ook een theoretisering bieden van de verhouding tussen primaire en secundaire mythologie – waarvan we sinds Detienne weten dat ze onlosmakelijk met elkaar verstrengeld zijn.





## Hoofdstuk 2

# Hans Blumenberg: de mythe als vlucht voorwaarts

*[B]ij nader toezien is het toch een uiterst kunstmatige bewustzijnstoestand, die de mens zijn rechte gang verleent tussen de cirkelende hemellichamen en het hem vergunt om midden in de schier oneindige onbekendheid van de wereld waardig zijn hand tussen de tweede en derde knoop van zijn jas te steken.*

De man zonder eigenschappen, *Robert Musil*

## 2.1 Vooraf

De naam van Hans Blumenberg, de denker aan wie ik de volgende twee hoofdstukken zal wijden, valt niet om de haverklap in standaardwerken over mythologie. Dat heeft veel te maken met de complexiteit en interdisciplinariteit van zijn werk. Blumenberg valt noch netjes in de antropologie, noch in de klassieke filologie, noch in om het even welk ander hokje in te passen, en hapklare feitelijke bevindingen heeft hij niet te bieden. Hij heeft een brede antropologisch-filosofische scoop, en voor keurig wetenschappelijk werk dat binnen de lijnen van duidelijke definities kleurt, deugt Blumenberg dus niet. In het vorige hoofdstuk is echter gebleken dat de mythe zelf die onderverdelingen al lang uit hun voegen heeft doen barsten. Om in het totaal gedesintegreerde veld van de mythestudie nog enige eenheid te ontwaren, is er dus ook een brede, veelomvattende blik nodig. Blumenberg pleit voor een interdisciplinaire aanpak van het mythevraagstuk, precies omdat dit toelaat te ontsnappen aan de blinde vlekken die in de bestaande disciplines zijn ingebouwd – en we weten ondertussen dat die blinde vlekken voor de mythestudie behoorlijk fundamenteel zijn:

On peut bien prendre comme point de départ que les limites établies de fait entre les disciplines n'ont pas encore rendu justice à 'la chose en question' et que c'est seulement dans la zone intermédiaire entre les branches du savoir que pourront émerger de nouveaux aspects et de nouvelles interrogations. [...] Parce qu'elle n'accepte pas la délimitation bien définie et éprouvée de l'objet, l'entreprise interdisciplinaire doit tout d'abord avoir pour effet de *décevoir*. (Blumenberg 2005b : 7-8, mijn cursivering, ns)<sup>1</sup>

Om dezelfde redenen wijst hij een onmiddellijke definitie van de mythe af en benadert haar expliciet als een open vraag. Een definitie moet voor hem veeleer het einde dan het begin van een filosofisch onderzoek markeren:

Cette façon de procéder repousse la possibilité de définir des concepts au terme du processus théorique, suivant en cela Kant, qui refuse dans la 'Discipline de la raison pure' l'exigence de définitions préliminaires en philosophie, puisqu'ici 'la définition, comme distinction proportionnée, doit plutôt terminer l'œuvre que la commencer' étant donné que la définition ne se rapporte pas comme en mathématique *ad esse*, mais *ad melius esse*. À plus d'un puriste contemporain, il faudrait opposer la remarque de Kant : si l'on ne pouvait rien entreprendre avec un concept avant de l'avoir défini, on serait bien en peine de philosopher'. (*Ibid.*: 8-9)

Dit schetst het filosofische karakter van Blumenbergs zoektocht: onder de naam 'mythe' behandelt hij niet een van op voorhand gegeven fenomeen ergens in het Oude Griekenland. Wat hij wel doet, is het spoor volgen van de vragen die deze term binnen ons denken mogelijk maakt. Hoe vormden zich de eerste narratieven van de mens? Hoe verhouden die narratieven zich ten opzichte van ons denken nu, en in hoeverre hebben ze zich voortgezet? Op welke wijze genereren deze verhalen betekenis, al dan niet via interpretatie? Het bijzondere aan Blumenberg is echter dat hij vanuit deze zeer brede vraagstelling toch nog probeert terug te koppelen naar de concrete mythische verhalen van het traditionele corpus:

---

<sup>1</sup> Voorafgaand een korte opmerking over de taal waarin ik Blumenberg citeer. Omdat het Duits vaak erg moeilijk leesbaar is, kies ik ervoor waar dat kan een Engelse vertaling te geven. Omdat lang niet al Blumenbergs werken naar het Engels zijn vertaald, kan ik hierin echter niet consequent zijn. Waar een Engelse vertaling voorhanden is, zal ik die gebruiken. Enkel in het geval van *La Raison du Mythe* (2005) (oorspronkelijk verschenen als 'Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos' in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001) is er alleen een Franse vertaling voorhanden, die dan ook geciteerd wordt. Enkel voor onvertaalde werken citeer ik het oorspronkelijke Duits.

The weakness of the traditional mythologies [theories of myth]<sup>2</sup>, insofar as they are statements about mythologies as systems of myths, seems to me to be that they sever the connection between, on the one hand, the documentable history of the individual myths and, on the other hand, their original state, prior to all history [...]. (Blumenberg 1990: 66-67)

Ook op andere punten lijkt zijn aanpak uitermate geschikt om de mythestudie een nieuwe wending te geven. Blumenberg ziet af van een aantal problematische vooronderstellingen en vragen die de mythestudie tot nu toe voortdurend op een dood spoor hebben gezet: hij beschouwt de mythe niet als een af te bakenen genre of een fenomeen dat zich beperkt tot primitieve of archaïsche beschavingen. Hij zoekt niet naar haar ene ware functie of oorsprong. Hij slaagt er daarentegen in de mythe overtuigend te herdefiniëren als een proces dat steeds onafgewerkt is en zich ook nu nog doorzet, waardoor de term als conceptueel werktuig weer een actuele relevantie krijgt. Blumenbergs 'mythe' is niet langer een bestoft artefact uit een ver verleden, maar een universeel verschijnsel dat ons op zeer intiem niveau, zowel collectief als individueel, aanbelangt.

Er is echter nog een belangrijkere reden waarom Blumenbergs theorie precies is wat we zoeken. Los van Detienne<sup>3</sup>, maar volledig in lijn met diens bevindingen, komt hij immers tot een model waarin de mythe steeds samenvalt met haar secundaire verwerking, en waarin ook de mythestudie dus een voortzetting van de mythe zelf is. Voor Blumenberg is de mythe altijd al verwerking *van*, 'Arbeit am Mythos'. Deze laatste woorden zijn meteen ook de titel van het lijvige boekwerk (1979)<sup>4</sup> waarin hij zijn theorie over de mythe voornamelijk uiteenzet, en waaruit ik hier voortdurend zal putten.

## 2.2 Blumenberg als denker

Hans Blumenberg (1920-1996) is een denker die over het denken schrijft, een verteller *over* en *van* verhalen. Hij is notoir moeilijk vast te pinnen binnen één

---

<sup>2</sup> De tekst die in de Engelse citaten van Blumenberg tussen vierkante haakjes staat, is toegevoegd door Robert Wallace, de vertaler, die hiermee de vaak wel erg dense gedachtegangen van Blumenberg wat doorzichtiger probeert te maken.

<sup>3</sup> Voor zover we kunnen nagaan, heeft Blumenberg niets van Detiennes werk gelezen: zijn naam wordt in geen enkele bibliografie of voetnoot vermeld. Dat Detienne en Blumenberg onafhankelijk van elkaar tot dezelfde conclusies komen, maakt die conclusies wel des te geloofwaardiger.

<sup>4</sup> De hier geciteerde Engelse vertaling is die van Robert Wallace: *Work on Myth*, Cambridge Mass./ London: MIT Press, 1990.

denkrichting of werkwijze, en William Bouwsma beschrijft hem in zijn artikel 'Work on Blumenberg' (1987) dan maar *ex negativo*:

Blumenberg [...] is Professor of Philosophy at the University of Münster, but he does not seem to belong to any community of contemporary philosophical discourse. He is not an analytical philosopher in the English-speaking mode; he has not taken 'the linguistic turn,' and his tone is often assertive and even oracular. Although he has a gift for detecting structural similarities among apparently unrelated philosophical, [...] mythical and literary productions, he seems little touched by the novelties recently emanating from France; and he is neither a Marxist nor a partisan of any psychoanalytic school. Although he sometimes relies on the abstractions of German philosophy, he has no system, is more accessible than Heidegger, and not much interested in hermeneutics. He seems nevertheless aware of all these possibilities, and he also has a sense of humor. (Bouwsma 1987: 347)

Bouwsma voegt daar nog aan toe dat Blumenberg niet systematisch of coherent te werk gaat en dat zijn boeken<sup>5</sup> geen argumentatieve logica volgen, maar dat hij eerder via associatie en analogie gedachten en inzichten aan elkaar breit. Zijn algemene opzet is dan ook zelden onmiddellijk duidelijk. Bouwsma vindt hem elliptisch, soms zelfs contradictorisch en ambigu. De titel van zijn *magnum opus* over mythologie, *Arbeit am Mythos*, is voor Bouwsma dan ook een toepasselijke beschrijving van de leeservaring bij Blumenbergs werk: net zoals de mythe volgens Blumenberg om een voortdurende herwerking vraagt, moet ook Blumenbergs lezer zijn boeken actief herschrijven tijdens het lezen: zelf verbanden leggen en conclusies trekken. "One 'works' on it much as

---

<sup>5</sup> We geven een overzicht van de belangrijkste titels uit zijn oeuvre: *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Kiel, 1947; *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls. Habilitationsschrift*, Kiel, 1950; *Die kopernikanische Wende, Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, 1960; Suhrkamp, 1965; *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, 1966; *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, 1975; *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, 1979; *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, 1979; *Schiffbruch mit Zuschauer*, Suhrkamp, 1979; *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Reclam, 1981; *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, 1986; *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, 1987; *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp, 1987; *Matthäuspasion*, Suhrkamp, 1988; *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, 1989; *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Suhrkamp, 1997; *Ein mögliches Selbstverständnis*, Reclam, 1997; *Begriffe in Geschichten*, Suhrkamp, 1998; *Gerade noch Klassiker. Glossen zu Fontane*, Hanser, 1998; *Lebensthemen*, Reclam, 1998; *Goethe zum Beispiel. In Verbindung mit Manfred Sommer herausgegeben vom Hans Blumenberg-Archiv*, Suhrkamp, 1999; *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Suhrkamp, 2000; *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, 2001; *Löwen*, Suhrkamp, 2001; *Vor allem Fontane. Glossen zu einem Klassiker*, Suhrkamp, 2002; *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp, 2002; *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, 2006; *Der Mann vom Mond*, Suhrkamp, 2007; *Hans Blumenberg, Carl Schmitt: Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, 2007 *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Suhrkamp, 2007

Blumenberg himself 'works' on myth, with the sense that more, and perhaps something else, might always be said." (*Ibid.*: 347)

Blumenberg houdt van meanderen, wat ook uit zijn studies blijkt: hij is van opleiding filosoof, germanist en klassiek filoloog – drie disciplines die hij in zijn werken virtuoos vervlecht. Toch is het zeker niet zo dat er geen lijn te trekken valt in zijn oeuvre: elk van zijn vele boeken is duidelijk in te passen binnen een grotere, terugkerende vraagstelling en werkwijze. In 'De wendbaarheid van het zegbare' (2001), een inleidend artikel op Blumenbergs denken, cursiveert Pieters drie centrale elementen: functionalisme, antropologie en een historische aanpak (Pieters 2001: 371). En deze drie elementen, zo zouden we kunnen stellen, verstrengelen zich in wat misschien wel de rode draad doorheen heel Blumenbergs oeuvre vormt: het project dat hijzelf met een neologisme 'metaforologie' heeft gedoopt.

Dit woord duidt niet louter op de bestudering van de metafoor als stijlfiguur, maar doelt in de ruimst mogelijke zin op de studie van hoe de taal de werkelijkheid voor ons structureert en bevatbaar maakt. Voor Blumenberg is het echter niet alleen zo dat het denken actief de taal naar zijn hand probeert te zetten om de wereld te begrijpen. Het omgekeerde is even waar, namelijk dat talige vormen het denken in een bepaalde richting sturen. Een tijdperk kiest niet welke ideeën en vragen het zal voortbrengen, maar deze worden opgeworpen vanuit het reeds bestaande symbolische repertoire. Zelfs de meest vernieuwende gedachte moet zich immers schoeien op structuren – of vertrekken vanuit impasses – die in het heersende symbolische systeem reeds aanwezig zijn. Vandaar ook dat Blumenberg stelt dat het denken zich altijd metaforisch vormt: een nieuw idee overlapt min of meer met een bestaand semantisch veld, maar voert tegelijkertijd, net zoals de metafoor, een zekere betekenisverschuiving door. Het voegt hier iets toe en laat daar iets weg, met als gevolg dat ook de semantische context lichtjes moet worden aangepast, wat weer aanleiding geeft tot nieuwe metaforische vervangingen. Zo brengt de ene verandering de andere met zich mee, waardoor het geheel in voortdurende evolutie verkeert. Dat is ook de reden waarom elke denkbeeld voor Blumenberg maar vanuit zijn *historische* context en zijn *functie* binnen die context kan geëvalueerd worden. En dat is precies de opdracht die Blumenberg zich in vele van zijn werken stelt: de op elkaar ingrijpende semantische processen beschrijven die historisch bepaalde vraagstellingen en gedachtegangen hebben mogelijk gemaakt.

Wat deze evolutie voortdrijft, is uiteindelijk de imperfectie van elk taalsysteem. Binnen elke nieuwe constellatie duiken er impasses op die inherent zijn aan het systeem, wat weer aanleiding geeft tot verdere verschuivingen. We kunnen echter nooit herbeginnen met een schone lei; hoogstens kunnen we het zo imperfecte begrippenapparaat dat vorige generaties ons hebben nagelaten naar best vermogen proberen op te lappen. De geschiedenis van de mythestudie zoals die in het vorige hoofdstuk geschetst werd, is daar overigens een mooi voorbeeld van: wat ook de tekortkomingen van de mythe waren, het begrip kon onmogelijk geschrapt worden.

Simpelweg door te bestaan verstrengelt het woord zich met enkele van de meest centrale concepten uit ons denksysteem, en blijft het vragen opwerpen waaraan we ons niet kunnen onttrekken. Hoogstens kunnen we deze erfenis wat herschikken, zodat we ze beter kunnen benutten. In verband met die noodzakelijke imperfecties van ons begrippenapparaat haalt Blumenberg Neurath aan, die de beschikbare taal vergelijkt met een gehavend schip dat ons weliswaar draagt, maar dat nooit kan aanmeren in een haven. Alle reparaties moeten op volle zee worden uitgevoerd, en met materiaal van het schip zelf: “We are like sailors who have to rebuild their ship on the high seas, without ever being able to take it apart in a dock and reconstruct it out of the best parts. [...] The imprecise ‘clusters’ are always somehow part of the ship.” (Blumenberg 1997: 76-77) Het gat dat we op de ene plaats dichtten duikt dus onvermijdelijk elders weer op, in het beste geval op een plaats waar het voorlopig minder kwaad kan.

Blumenbergs grote interesse gaat dan ook uit naar precies die reparaties van het schip van de taal door de eeuwen heen. Hij beschrijft wanneer en waar er barsten verschijnen, hoe en met welk materiaal die gedicht worden en hoe elke ingreep weer zijn eigen problemen met zich meebrengt. Kortom: hoe het denken zich voortdurend en geleidelijk heruitvindt en hoe de mensheid zich op dat denken drijvende houdt. Want – en dat is een ander belangrijk aspect van Blumenbergs denken – die voortdurende reparaties dienen de mens wel degelijk voor een ware schipbreuk te behoeden. Onder het schip van taal en denken ligt immers de kolkende chaos van de werkelijkheid, waarin de mens zou dreigen te verdrinken als ze niet op een afstand werd gehouden. “De hele menselijke cultuur, aldus Blumenberg, kan worden gezien als een verzameling pogingen, strategieën en mechanismen om die onverschillige, absolute werkelijkheid leefbaar te maken en op een afstand te houden. Religie, wetenschap, theorievorming, kunst, filosofie en literatuur: alle domeinen van menselijk streven zijn te verklaren uit de gedachte van de ‘*Arbeit an der Distanz*’, ons pogen om het onmenselijke te weren en op afstand te houden.” (Pieters 2001: 363) Op wat dit precies inhoudt, komen we zodadelijk nog terug.

Blumenbergs werk stelt zichzelf dus tot op zekere hoogte boven de zoektocht naar waarheid die hij met zijn metaforologie wil beschrijven. Met Bouwsma: Blumenberg is “even more fascinated by the activity [of reason] than by the creations brought forth by that activity. (Bouwsma 1987: 347) Niet zozeer de waarheid interesseert hem, maar wel de verschuivende semantische spanningsvelden waarin door de eeuwen heen steeds nieuwe, tijdelijke waarheden tot ontplooiing kwamen. Het duidelijkst formuleert Blumenberg dat nog aan het begin van *Die Lesbarkeit der Welt* (1979), waarin hij zijn eigen alternatieven geeft voor de grote filosofische vragen van Kant. In plaats van Kants vraag “Wat kunnen we weten?” stelt Blumenberg de vraag “Wat is het dat we wilden weten?”. Kants “Wat mogen we hopen?” wordt door Blumenberg vervangen door “Wat is het waarop we ooit gehoopt hebben?” (Blumenberg 1983: 9) Toch tekent er zich in dit schijnbaar teruggeschroefde filosofische project wel degelijk een allerminst bescheiden

ambitie af, namelijk de beschrijving van de relatie en de omgang van de mens met zijn symbolische vormen in het algemeen. En op dit punt komt het derde kernbegrip, de *antropologie*, eraan te pas.

Aan het begin van het volgende hoofdstuk, waarin ik zal schetsen hoe Blumenbergs metaforologische vraagstelling evolueerde, zal duidelijk worden hoe die Blumenberg steeds meer tot de antropologie dreef, en daarmee tot de mythe. Het zal maar tegen het licht van de metaforologie zijn dat Blumenbergs stellingen over de mythe hun volle betekenis krijgen. Het mag echter nu al duidelijk zijn waarom het metaforologische project Blumenberg onvermijdelijk tot de mythe moest voeren: de mythologie was immers sinds de negentiende eeuw het studieveld geweest waarin de filosofie op zoek was gegaan naar de wortels van de taal. De onvolmaaktheid van ons begrippenapparaat had men proberen te verklaren vanuit de irrationele en verwrongen houding ten opzichte van de wereld die blijkbaar kenmerkend was geweest voor de menselijke cultuur in haar meest archaische vorm, voor het mythische denken. Met name de theorieën van Ernst Cassirer waren op dat punt interessant voor Blumenberg. Zij beloofden immers precies datgene waar Blumenberg naar op zoek was: een algemene theorie over de omgang van de mens met zijn symbolische vormen, en in het bijzonder over de voortdurende evolutie waarin die vormen verkeerden. Vandaar dat ik hier in mijn bespreking zal vertrekken van Cassirer, om vervolgens duidelijk te maken hoe Blumenberg met zijn eigen werk op diens theorieën voortborduurde.

## 2.3 Arbeit am Mythos

### 2.3.1 De erfenis van Cassirer

*Arbeit am Mythos* is *Arbeit am Cassirer*. Zeker wat betreft de mythe is Ernst Cassirer (1874-1945) Blumenbergs belangrijkste referentiepunt, en *Arbeit am Mythos* kan dan ook grotendeels gelezen worden als een reactie op zijn *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929). Cassirers grootste verdienste als filosoof was volgens Blumenberg zelf dat hij het concept 'symbool' centraal plaatste in de filosofie, waar men tot dan toe vooral in de 'idee' geïnteresseerd was. (Blumenberg 1990: 50) Vanuit het fenomenologische inzicht dat de filosofie gewoon geen directe toegang had tot de 'ideeën' en 'substanties' die ze meende te bestuderen, raakte Cassirer geïnteresseerd in de instrumenten van het denken zelf, in de werking van symbolen. In zijn speech bij het in ontvangst nemen van de *Kuno Fischer*-prijs, een onderscheiding die eerder Cassirer te beurt was gevallen, prijst

Blumenberg zijn voorganger in het bijzonder voor het feit dat hij de aandacht verlegd heeft van substantie naar ‘functie’<sup>6</sup>, en van de ‘dingen’ naar de relatie tussen de dingen. (Blumenberg 1981: 163 e.v.).

Cassirers interesse voor de werking van symbolen brengt hem als vanzelf bij de mythologie. Zoals al gezegd in het inleidende hoofdstuk situeert Cassirer zich op een scharniermoment in het mytheonderzoek: in deze periode werd er voor het eerst een zekere logica toegeschreven aan de mythe. Gelijkenissen die men aantrof tussen mythologieën van overal ter wereld deden hem en anderen veronderstellen dat er iets bestond als een ‘mythisch denken’, dat aan universele wetten gehoorzaamde. De mythe was niet langer louter een dwaling van het verstand, maar werd nu een noodzakelijke stapsteen naar de *logos* en verdiende het dus ernstig genomen te worden:

The philosophical understanding of myth begins with the insight that it does not move in a purely invented or made-up world but has its own mode of *necessity* and therefore, in accordance with the idealist concept of the object, its own mode of *reality*. [...] At first sight, to be sure, nothing seems to be more disparate than truth and mythology; and accordingly no two spheres seem more opposed to each other than philosophy and mythology. But in this very opposition lies a challenge and a specific task, to discover reason in this seeming unreason, meaning in this apparent meaninglessness, and not as has hitherto been done, by making an arbitrary distinction; that is, by declaring something which one believes to be rational and meaningful to be the essential, and everything else to be mere accident, cloak, perversion. Our intention must rather be to make the form itself appear necessary, hence rational. (Cassirer 1977: 4-5, oorspronkelijke cursivering)

Voor het eerst is de zelfverklaarde *logos* bereid epistemologische waarde toe te kennen aan iets wat buiten haar wetten valt. Toch blijft de mythe maar een middel *tot*: de evolutie van het denken is er uiteindelijk altijd op gericht het stadium van de *logos* te bereiken, waarna het mythische denken overbodig wordt. Waar het na die overgang nog opduikt, is er sprake van een jammerlijke terugval. “The theory of the symbolic forms allows one for the first time to correlate the expressive means of myth with those of science, but in a historically irreversible relationship and with the unrelinquishable presupposition of science as the *terminus ad quem* [goal toward which the process is directed]. Myth is made obsolete by what comes after it [...]” (Blumenberg 1990: 50)

---

<sup>6</sup> Het denken in termen van functie is voor Blumenberg dan ook cruciaal geweest, zoals David Adams opmerkt: “The concept of function has proven particularly fruitful in Blumenberg’s hands. In fact it may be his single most important inheritance; it is an integral part of all his work, forming the basis of his diverse achievements.” (Adams 1991: 154)



Aanvankelijk is het mythische denken echter levensnoodzakelijk: het is de eerste symbolische structuur waartoe de mens in staat is. De mens heeft als enige diersoort een absolute behoefte aan die symbolen omdat hij, met een term die Cassirer van Arnold Gehlen leent, een *Mängelwesen* is. Hij leidt aan *Instinktarmut*, heeft in tegenstelling tot de andere dieren geen vaste habitat met bijbehorend instinctenpakket dat hem door de wereld helpt. Dat maakt hem zowel vrijer als kwetsbaarder. Een dier heeft een onmiddellijk contact met de buitenwereld dat naadloos door zijn instincten wordt gereguleerd. De mens daarentegen heeft geen pasklaar antwoord op de wereld: voor hem is de realiteit een overweldigende chaos die hij op afstand moet houden door tussen zichzelf en de wereld een scherm van symbolen te plaatsen.<sup>7</sup>

Cassirer ziet het bewijs daarvan bijvoorbeeld in het merkwaardige feit dat precies woorden, afbeeldingen en schrift de basiselementen zijn van magische rituelen overal ter wereld: niet in de dingen zelf, maar in de afspiegelingen van de dingen speelt de magie zich af, en dat terwijl de mythe toch traditioneel werd geassocieerd met de ‘onmiddellijke’, ‘instinctieve’ ervaring van de natuurmens. “[H]ow then does it come about that this drive is directed with particular intensity toward what is most unreal and lifeless, that the shadow realm of words, images and signs exerts so substantial a power over the mythical consciousness?” (Cassirer 1977:24) Cassirers antwoord op zijn eigen vraag is dat het precies het doel van het mythische denken is om een dam op te werpen tegen de onmiddellijke zinnelijke gewaarwording die de mens niet anders dan passief kan ondergaan. Precies abstracte symbolen geven hem de mogelijkheid actief in te grijpen in de wereld, omdat ze die wereld representeren in een vereenvoudigde, beheersbare vorm. De werking van het symbolische valt te vergelijken met die van een stafkaart: hoewel de kaart allermindst een gelijkende afbeelding is van de omgeving, en hoewel ze onze perceptie dus in de eerste plaats van die omgeving wegleidt, zorgt ze er toch voor dat we ons tot die omgeving kunnen verhouden. Op zich is het landschap immers te complex, te immens, te meerduldig om onmiddellijk overschouwd te worden. Net zoals de stafkaart vertaalt het mythische denken onze omgeving naar een voor onze geest beheersbare en verteerbare vorm – al houdt dit ook in dat we wel eens over een tak kunnen struikelen terwijl we de kaart aan het volgen waren.

---

<sup>7</sup> Een evidente moeilijkheid bij deze theorie is dat het onduidelijk blijft of de mens de taal ontwikkelt omdat hij vervreemd is van zijn instincten, of dat hij vervreemdt van zijn instincten omdat hij op zeker moment de taal ontwikkelt. Het is een vraag van de kip of het ei. Zoals we later nog zullen bespreken, heeft de mens zich echter vanuit een zeer geleidelijke evolutie tot een talig wezen ontwikkeld. Hierbij speelden de twee elementen progressief op elkaar in: elke verdere stap in de ontwikkeling van de taal vervreemde de mens verder van zijn dierlijke instincten, en elke verdere vervreemding van zijn instincten bracht *vice versa* een grotere druk mee om taal en cultuur te ontwikkelen. Een absoluut begin kan er aan deze evolutie niet gesteld worden, al zal Blumenberg dat, zoals we zullen zien, om retorische redenen toch doen.

De eerste presentatie van de wereld moet volgens Cassirer dus ook altijd een *vervorming* van de wereld zijn:

On close scrutiny perception is a process of selection and differentiation which consciousness applies to the chaotic mass of 'impressions.' Out of the mass of impressions which pour in on consciousness in any given moment of time certain traits must be retained as recurrent and "typical" as opposed to others which are merely accidental and transient; certain factors must be stressed and others excluded as nonessential. (Cassirer 1977: 35)

De werkelijkheid begrijpen berust dus voor een groot deel op het negeren van informatie – ook hier gaat de vergelijking met de kaart op. Zo is een beeld bijvoorbeeld altijd metonymisch: op een grotschildering kunnen het geloei van een buffel, de geur van zijn vacht, het gedreun van zijn hoeven en al zijn mogelijke lichaamshoudingen worden herleid tot enkele schematische lijntjes. En met dat vereenvoudigde beeld kan gewerkt worden, gedacht: "The very word 'imagination' denotes a process of image-making. An image is only an aspect of the actual thing it represents. It may be not even a completely or carefully abstracted aspect. Its importance lies in the fact that it symbolizes the whole". (Langer 1949: 386)

Ook de naam, dat andere machtige, magische middel om controle over iets te krijgen, werkt volgens dit principe: een complexe, voortdurend veranderlijke realiteit wordt vervangen door een eenvoudig klankbeeld dat onder alle omstandigheden hetzelfde blijft. Ook hier redeneert Cassirer vanuit het functiebegrip en het belang van structurele relaties, en niet vanuit de idee van een essentie: het is de naam die een object een substantialiteit geeft, en niet een verborgen substantialiteit die de naam zijn inhoud geeft.<sup>8</sup> "A thing has a history, an event passes irrevocably away, actual experience is transient and would exhaust itself in a series of unique occasions, were it not for the permanence of the symbol whereby it may be recalled and possessed." (Langer 1949: 386)

Daarmee mag echter niet de indruk ontstaan dat de naam louter een intellectuele opdeling van de wereld bewerkstelligt. Het intellectuele loopt in dit stadium immers nog rechtstreeks over in de lichamelijke, driftmatige verhouding tot de wereld. En ook op dit niveau staat de naam de primitieve mens toe een zekere rudimentaire orde te

---

<sup>8</sup> Het is dan ook niet overdreven te stellen dat Cassirer een belangrijke wegbereider voor het structuralisme is geweest, al wordt zijn belang op dat vlak zelden onderkend. Zie hierover ook Krois 1987: 91: "Cassirer proposes to offer a view of the genesis of myth that is not merely psychological or sociological but 'structural' in nature. Cassirer's aim is basically the same as Lévi-Strauss's when the latter rejects explanations of myth that refer the 'mythmaking faculty' and, instead, seeks 'to show, not how men think in myths, but how myths operate in men's minds without their being aware of the fact.'

creëren. De naam helpt de mens in het bijzonder om zich een houding te scheppen tot bepaalde *Gestalten*, bepaalde sterke prikkels waarvoor hij geen directe instinctreactie bezit en die hem bijgevolg overweldigen. Deze numineuze verschijnselen kunnen zowat alles zijn wat zich sterk tegen de achtergrond aftekent: indrukwekkende meteorologische fenomenen, objecten uit de natuur met een suggestieve vorm, een begeerde prooi of een gevreesde vijand... maar overigens ook intense prikkels die de mens in zichzelf gewaar wordt. Via de naam krijgen deze prikkels een stabiele vorm, wat een eerste stap is in het beheersbaar maken ervan.

Om die momentane concentraties van het sacrale te beschrijven gebruikt Cassirer Hermann Useners term *Augenblicksgötter* - hoewel het in dat prille stadium nog niet meteen over goden in de volle betekenis van het woord gaat. Aan iets wat op zeker moment grote indruk maakt, schrijft de primitieve geest automatisch een wil toe. Sommige van die primitieve 'goden' overstijgen echter het ogenblik. Als de numineuze macht van hun verschijning zich blijft manifesteren, zullen deze momentane goden steeds meer associaties en betekenissen in zich opsorpen en permanent worden. Hun karakter en eigenschappen tekenen zich steeds duidelijker af. Ze krijgen een gezicht en een naam en ten slotte ook verhalen en rituelen toebedeeld die mens in staat stellen op goede voet te blijven met de god. Zo wordt wat eerst een bron van dierlijke angst was stukje bij beetje vertrouwd en beheersbaar gemaakt. In de termen van Rudolf Otto: het *fascinans* krijgt de overhand op het *tremendum*. De laatste stap van dit proces bestaat erin dat de mens zelfverzekerd genoeg in de wereld staat om die nu ook met een seculiere, afstandelijke blik te bekijken en zijn symbolische weergave van de wereld te verfijnen totdat die zo perfect mogelijk de werkelijkheid weerspiegelt. De *mythos* heeft dan plaats geruimd voor *logos*.

### 2.3.2 Blumenbergs *terminus a quo*: het werkelijkheidsabsolutisme

Blumenberg bewonderde Cassirer in het bijzonder omdat deze in zijn ogen een synthese had teweeggebracht tussen de standpunten van de Verlichting en die van de Romantiek, tussen de verkettering van de mythe als louter zinsbegoocheling en haar verheerlijking als een superieure verbeelding. Cassirer had aangetoond hoe het rationele denken zich maar kan ontwikkelen vanuit de 'irrationele' modellen van de verbeelding, en hoe omgekeerd de verbeelding altijd al toegewerkt had naar een rationeel begrip van de wereld. En vooral: hoe de mens beide polen nodig had om een eigen plaats te verwerven in de wereld. *Mythos* en *logos* lagen dus in elkaars verlengde.

Een belangrijk aspect van Cassirers theorie waar Blumenberg echter problemen mee had, was de bijna teleologische opgang naar een onvermijdelijke eindoverwinning van de *logos*. (Blumenberg 1990: 50) Als de mythe slechts een onvolgroeide vorm van de rede was, waarom bleef de mensheid zich dan toch nog met dit imperfecte surrogaat bezighouden? Ook Cassirer zelf had aan den lijve moeten ondervinden dat het

‘mythische denken’ nog lang niet was uitgeroeid, en de *logos* zelfs kon overroepen: in de laatste jaren van zijn leven zou hij de opkomst van het Nazisme meemaken, waardoor hij als Jood uit zijn vaderland zou moeten vluchten. Deze ‘terugval’ had hij tevergeefs voor zichzelf begrijpelijk proberen te maken in *The Myth of the State* (1946), zijn laatste, postuum uitgegeven boek. Blumenberg trekt de conclusie dat de mythe, aangezien die niet oplost in de *logos*, blijkbaar een eigen functie moet hebben die de *logos* niet van haar kan overnemen.

Het probleem met Cassirers theorie, stelt Blumenberg, is dat zijn vraagstelling omtrent de mythe vertrekt van een *terminus ad quem*: waartoe moest de mythe leiden? Omdat we die vraag als vanzelfsprekend beantwoorden met “tot de *logos*”, meten we de mythe onterecht af aan de criteria van die *logos*. Doordat we de huidige toestand als vanzelf als doel van al het voorafgaande zien - een drogredenering die Blumenberg ‘temporeel nostrocen-trisme’ noemt (Blumenberg 200: 313) - verliezen we uit het oog dat de mythe wel eens een heel eigen doel en geldigheid zou kunnen hebben. Om dit doel te achterhalen, moeten we ons de omgekeerde vraag stellen, die naar de *terminus a quo*. Vanuit welke probleemstelling heeft de mythe zich ontwikkeld? Wat was de situatie waarop zij een antwoord moest bieden? (Wallace 1990: viii-ix)

Blumenberg ziet zich dus verplicht een reden te formuleren waarom het dier ‘mens’ zich tot symbolen wendt. Cassirer had dat niet expliciet gedaan: hij stelde zich ermee tevreden dit aan een spontane neiging van het ‘*animal symbolicum*’ te wijten. Omdat Blumenberg zijn verklaringsmodel juist wel wil bouwen op een concreet *a quo*, neemt hij zijn toevlucht tot een soort antropologisch fabeltje: de mens heeft zijn dierlijke status verloren op het moment dat onze voorouders hun biologische niche in de wouden verlieten voor de open vlaktes van de savanne. In deze omgeving met zijn open horizon, waaraan de prismaat niet langer was aangepast, kon het gevaar van alle kanten komen en was de toekomst niet meer te anticiperen. Vanaf dan kon hij voor (een gevoel van) controle over de wereld niet meer terugvallen op de instincten die hem in het woud nog wel gediend hadden: het *Mängelwesen* was geboren.

Op dit moment ontstaat de dreiging van de totale en verlamme-nde *Angst* die de mens volgens Blumenberg overweldigt - of beter: had kunnen overweldigen als hij zichzelf niet door middel van symbolen tegen die werkelijkheid had teweer gesteld. Die totale angst, waarover trouwens ook Rudolf Otto<sup>9</sup> spreekt, zal bij Blumenberg de naam *Wirklichkeitsabsolutismus* krijgen:

---

<sup>9</sup> Otto beschrijft het numineuze als “de stupor voor het ‘gans andere’; waarbij het er niet toe doet of je dit ‘andere’ een geest, een demon, een deva noemt of helemaal geen naam geeft.” (Otto 2002: 47) Blumenberg haalt Otto ook letterlijk aan als bron: “Since Rudolf Otto, ‘the holy,’ the quality of the numinous that appears in men and in things, is something of which the effect, or at least one effect, is fear - the *mysterium tremendum*

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 adaption. 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 1990: 4)

Precies dit 'werkelijkheidsabsolutisme' werpt Blumenberg op als de *terminus a quo* van de mythe, als de probleemstelling waaruit ze ontstaan is en waaruit ze ook verklaard moet worden. Het gaat hier niet over een gewone vrees voor het ene of andere gevaar. De dreiging kan precies niet geduid worden omdat ze de totaliteit van de werkelijkheid zelf is. Precies door dit absolute karakter is er geen verweer mogelijk: de dreiging is alles en niets, overal en nergens. Enkel door symbolische processen, die de wereld een structuur opleggen en de ongedifferentieerde *Angst* herleiden tot een concrete angst, kan het werkelijkheidsabsolutisme op een afstand gehouden worden: "[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." (*Ibid.*: 5)

Het interessante aan Blumenbergs *Wirklichkeitsabsolutismus* is echter dat het een *limietconcept* is<sup>10</sup>: de absolute staat van verlamming en paniek waarvoor de term staat heeft nooit echt plaatsgevonden: "Whatever starting point one might choose, work on the reduction of the absolutism of reality would already have begun." (*Ibid.*: 7) Voor zover hij al *mens was* heeft de mens altijd al beschikt over symbolische vormen. Het begrip werkelijkheidsabsolutisme maakt echter de horizon van hun functie duidelijk: wat hen voortstuwt, is deze nooit volledig te reduceren dreiging die steeds onder hun

---

[terrible mystery], which may be reduced in intensity in the milder forms of awe and reverence, of wonder and amazement." (Blumenberg 1990: 62)

<sup>10</sup> Het moet vermeld worden dat ook Blumenbergs gebruik van de notie 'limietconcept' op Cassirer kan worden teruggeleid – iets waar Blumenberg hem misschien niet echt voldoende krediet voor geeft. Al bij Cassirer lezen we, wanneer hij het heeft over de hypothetische toestand die aan alle symbolisering vooraf gaat: "In this state, supposedly, all contents are still situated on one plane; they are still endowed with a single undifferentiated character of simple material existence. But it is to readily forgotten that the purely 'naïve' stage of empirical consciousness here presupposed is itself no fact but a theoretical construction, that it is fundamentally nothing other than a *limiting concept* created by epistemological reflection." (Cassirer 1977: 34, mijn cursivering, ns)

werking verborgen ligt, en die bijvoorbeeld voelbaar wordt wanneer deze symbolische structuren om welke reden dan ook beginnen te haperen.

De functie van Blumenbergs *Wirklichkeitsabsolutismus* laat zich vergelijken met die van een vluchtpunt in een perspectieftekening: hoewel dit virtueel punt in de geschiedenis van de mens zelf geen enkele concrete invulling mag krijgen, moet het geponeerd worden om de concrete vormen die eruit voortkomen op systematische wijze te omschrijven. Vanuit dit abstracte limietconcept kan Blumenberg dan ook tot een theorie komen waarin heel concrete eigenschappen van de mythe een beschrijving en een verklaring kunnen krijgen. Dit is dan ook precies wat Blumenberg zo interessant maakt: hij is een van de weinigen die een brug weet te slaan tussen de concrete Griekse verhalen en een meer omvattende theorie over narratief en betekenisvorming. In de eerste twee hoofdstukken van *Arbeit am Mythos* legt Blumenberg zich er dan ook op toe aan te tonen hoe enkele opvallende karakteristieken van de Griekse mythologie begrijpelijk worden tegen de achtergrond van zijn *a quo*, en wel als strategieën<sup>11</sup> die de mythe inzet voor het terugdringen van het *Wirklichkeitsabsolutismus*.

### 2.3.3 Strategieën voor het terugdringen van het werkelijkheidsabsolutisme

#### 2.3.3.1 Gezichten in de chaos: antropomorfisme

*“Naked, homeless, weaponless, he is at he mercy, every hour, of this immense and incalculable Something so alien and so hostile to himself. As fire it burns, as water it drowns, as tempest it harries and destroys; benignant it may be at times, in warm sunshine and calm, but the kindness is brief and treacherous. Anyhow, whatever its mood, it has to be met and dealt with... What is it then, this persistent, obscure, unnameable Thing? What is it? The question haunts the mind, it will not be put aside; and the Greek at last, like other men under similar conditions, [...] makes the reply, "it is something like myself.”*

The Greek View of Life, Goldsworthy Dickinson

---

<sup>11</sup> Ik maak hier voor de overzichtelijkheid een opsplitsing in wat ik ‘strategieën’ noem. Blumenberg zelf gebruikt die term echter niet; hij maakt geen opsomming of indeling in verschillende strategieën, maar beschrijft ze in hun vervlechting, wat typisch is voor zijn associatieve, meanderende, bijna verhalende schrijfstijl.

Net zoals Cassirer ziet Blumenberg het als de eerste opdracht van de mens om systeem aan te brengen in een wereld die geen inherente ordening vertoont. De vanzelfsprekendheid waarmee bepaalde structuren zich nu aan ons voordoen, is slechts het bewijs van de grote resultaten die we ondertussen al geboekt hebben in de strijd tegen het werkelijkheidsabsolutisme. Rationaliteit, causaliteit, materialiteit, objectiviteit... hoe efficiënt deze begrippen zich ook getoond mogen hebben binnen het project van het westerse denken, het zijn alleszins niet de categorieën waarin de werkelijkheid zich spontaan presenteert aan de menselijke geest. Antropologisch onderzoek wijst uit dat ze verre van universeel of primordiaal zijn. De categorieën die daarentegen wel als min of meer universeel naar voren komen, lijken – niet verbazingwekkend, vanuit Blumenbergs standpunt – niet de inherente structuur van een feitelijke werkelijkheid te reflecteren maar de menselijke geest zelf. Zo lijkt het een fundamenteel gegeven te zijn dat de mens geneigd is de wereld te interpreteren vanuit de categorieën van de bezieling en de wil: stormen zijn razende goden, de zon is een groot oog dat op ons neerkijkt, de aarde een voedende moeder, liefdespijn een aanval, ziekte een straf, en de dood een maaier die zijn oogst binnenhaalt. Animisme en antropomorfisme zijn bovendien niet alleen terug te vinden in de grondslagen van zowat elke religie, ze worden ook door de ontwikkelingspsychologie onderkend als fundamentele tactieken en waarmee een kind de wereld probeert te interpreteren. Zo heeft Piaget bijvoorbeeld aangetoond dat kinderen in een bepaald stadium alles wat beweegt automatisch als ‘bezield’ beschouwen. (Guthrie 1995: 109)

Antropomorfisme lijkt dus een van de meest ‘werkbare’ vormen voor onze geest om de wereld begrijpelijk te maken. Blumenberg is uiteraard lang niet de eerste of de enige om hier de aandacht op te vestigen. Barber en Barber bijvoorbeeld noemen dit ‘*willfulness-principle*’ in *When They Severed Earth from Sky* (2004) als een van de meest primaire mechanismen achter het mythisch denken, en halen hiervoor het volgende voorbeeld aan:

Suppose a tree suddenly falls over in the forest. If others account for this by saying that somebody invisible pushed it, the explanation probably seems implausible. But consider our explanation: that an unimaginably large number of unimaginably small and invisible particles, working in concert but without any cognitive capacities to coordinate their activities, pulled the tree down. Is that really easier to believe? (Barber & Barber 2004: 42)

Barber en Barber zien antropomorfisme dus vooral als een eenvoudige wijze om gebeurtenissen te verklaren. Blumenberg benadrukt echter nog een ander aspect:

That events were interpreted as actions is, according to Nietzsche’s formulation, the distinguishing mark of all mythologies. But it is not primarily a matter of explaining phenomena, as it appears when he brings in causality. Urgently and early on, the interest was

certainly in the existence of powers that one could appeal to, that could be turned away from or toward one, that were capable of being influenced [...]. (Blumenberg 1990: 12)

Het belang van het antropomorfisme lag volgens Blumenberg dus vooral in het feit dat het de mens toestond om in *relatie* te treden tot de bedreigende buitenwereld. De voordelen van het antropomorfisme op intellectueel gebied zijn volgens hem niet los te denken van een emotionele dimensie: het is maar wanneer de wereld niet langer als radicaal vreemd en bedreigend verschijnt, dat er *überhaupt* een reflectieve houding mogelijk wordt. Eens die basale vertrouwdheid bereikt is, kan het antropomorfisch model echter een eerste stap zijn naar een ‘rationele’ verklaring. Als we het vallen van een boom bijvoorbeeld aan een ‘boomgeest’ wijten, zijn er al heel wat stappen gezet: we hebben de valbeweging geïsoleerd als een gemotiveerde en dus verklaarbare handeling die moet toegeschreven worden aan een onzichtbare, maar systematische kracht. Die kracht willen we beter leren kennen om ze mogelijk ooit te kunnen beheersen. Het pad is nu geëffend om de antropomorfe ‘werkhypothese’ steeds fijner uit te werken en steeds beter te toetsen aan andere fenomenen – tot ze uiteindelijk haar antropomorfe karakter verliest en ‘wetenschappelijk’ wordt. Dit is wat Blumenberg beschrijft wanneer hij stelt dat “the perception of [man’s] interest in relation to reality was played through in illusion and defended in the form of an (unrecognized) fiction before it could even begin to become realistic.” (Blumenberg 1990: 12)

Maar Blumenberg is Cassirer niet, en met ‘realistic’ bedoelt hij dan ook niet dat het wetenschappelijke discours er uiteindelijk in geslaagd is om tot een perfecte parallelle met de externe werkelijkheid te komen. Voor Blumenberg geeft de taal immers onvermijdelijk niet de werkelijkheid weer, maar de meest leefbare *relatie* die de mens zich tot die werkelijkheid heeft kunnen scheppen. Was hij niet geïmpliceerd in zijn eigen beeld van de realiteit, dan had hij bij dat beeld geen enkel belang. Vandaar ook dat Blumenberg stelt dat er ultiem geen enkel waarheidscriterium bestaat voor een wereldbeeld behalve de vraag of het ‘werkt’: “‘Reason’ just means being able to deal with something - in the limiting case, with the world.” (Blumenberg 1990: 63)<sup>12</sup> Empirie en logica zijn middelen om deze efficiëntie te beoordelen, maar uiteindelijk ook niet *meer*

---

<sup>12</sup> Ik verwijs hier ook graag naar *Inventing the Universe* (1995). Dit boek, dat ontstaan is uit de ongebruikelijke samenwerking tussen een mythenonderzoeker (Brisson) en een wetenschapsfilosoof (Meyerstein), wil vanuit wetenschappelijke en zelfs mathematische premissen precies dít punt verdedigen: dat efficiëntie uiteindelijk het enige bruikbare waarheidscriterium is: “Experimentation is but a method allowing one to make a choice between different sets of axioms. Certainly, this method is of undeniable importance, considering that it allows the establishment of an empirical operative connection between an explanation (theory) and reality, the connection being expressed by ‘it works;’ however, experimentation can never succeed in ascending from the particular to the universal.” Brisson en Meyerstein tonen aan hoe de grens tussen wetenschap en een ‘mythische’ werkelijkheidsconstructies (zoals *in casu* die van Plato) uiteindelijk slechts tot dit criterium is terug te voeren. (Brisson & Meyerstein 1995: 6, oorspronkelijke cursivering)



dan middelen. Vandaar dat Blumenberg stelt dat we het denken in mythische ‘werkhypotheses’ eigenlijk nooit achter ons kunnen laten. Deze mythische denkmodellen kunnen weliswaar achteraf als ficties verschijnen, maar alleen omdat we ze ondertussen hebben kunnen vervangen door betere, *efficiëntere* ficties.

Om te illustreren hoe vervorming van de werkelijkheid juist een noodzakelijk element is om de kosmos te begrijpen, haalt Blumenberg in *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1979) het voorbeeld van het planetarium aan. Het planetarium is een leugen over de hele lijn: het geeft noch de afstanden, noch de verhoudingen, noch de materialen of temperaturen van zijn referent correct weer, en zelfs geen fractie van de complexiteit ervan. Maar het is maar dankzij al deze vervormingen die het heelal op mensenmaat snijden dat het planetarium ons kan helpen om het origineel beter te begrijpen, en zelfs enigszins te bemeesteren. (Blumenberg 2000: 116). We doen overigens voortdurend beroep op dat soort van ‘mythische’ misvormingen: zo zijn atomen<sup>13</sup> voor de meesten van ons nog steeds de minuscule botsballetjes die in alle schoolboeken staan afgebeeld, zelfs al weten we dat enkel de ronde vorm al in werkelijkheid niet klopt. Zo blijven virussen ook kwaadwillige duiveltjes die door onze aders rennen, en is de *Big Bang* een overmaats vuurwerk.

Zo is ook het antropomorfisme een vervorming die eigenlijk nooit volledig kan worden uitgeroeid – precies omdat het neerkomt op het vertalen van de werkelijkheid naar ‘menselijke’ begrippen. Bijzonder verhelderend op dat vlak is Stewart Guthrie's *Faces in the Clouds* (1995), een boek over onze ingebouwde neiging tot antropomorfisme dat, ondanks het feit dat er ook grote verschillen zijn qua aanpak, sterk aansluit bij de standpunten van Blumenberg. Guthrie wijst erop dat zelfs de wetenschap steeds weer terugvalt op antropomorfe verwoordingen: sterren sterven en worden geboren, partikels hebben ouder-kind relaties en worden omschreven als ‘bouwstenen’ - alsof er iemand werkelijk aan het bouwen was. (Guthrie 1995: 166-167) Guthrie wil deze wetenschappers allerm minst op hun taalgebruik bekritisieren. Hij stelt zich daarentegen de vraag of er finaal wel een manier is om onze gedachten op een niet-antropomorfe wijze uit te drukken, of zelfs maar te denken. Zo haalt hij bijvoorbeeld de uitspraak van een wetenschapper aan die stelt dat het elektron “would not know how large it ought to be unless there existed independent lengths for it to measure itself against.” (*Ibid.*: 56) Het is betwifelbaar of deze gedachte zelfs maar kan gevormd worden zonder het elektron op een of andere manier talig een wil en een verstand toe te schrijven. En zelfs

---

<sup>13</sup> Austin wijst er trouwens op dat het ‘atoom’ duidelijk uit mythische denkbeelden is voortgekomen: “Like the Olympians, the atom was, eternal, indestructible, and transcended sense perception. Like them, it could be apprehended by intuition alone. When the Olympians were revealed as too transparently human to stand as the ultimate Ground of Being, the imagination took another leap, and replaced one order of mythical powers with another. (Austin 1990: 2)

als dat zou schijnen te lukken, zou dat een illusie kunnen blijken: vaak blijkt het onderhuidse antropomorfisme van onze ideeën pas achteraf, als we ons al enigszins hebben kunnen distantiëren van onze uitdrukkingvormen. (*Ibid.*: 92) Guthrie gaat zelfs zover te suggereren dat finaal zelfs onze fysische basisprincipes van kracht en causaliteit zich gevormd zouden hebben vanuit de antropomorfe beginselen van bezieling en wil (*Ibid.*: 165). Net zoals het menselijke oog er door zijn aard niet op toegerust is om een bepaald deel van het kleurenspectrum te zien, zo is de menselijke geest niet in staat om naar de wereld te kijken buiten de parameters van zijn eigen aard om. Guthrie haalt dan ook Nietzsche aan, die stelt dat zelfs de wetenschapper “wrestles for an understanding of the world as a human-like thing and [...] regards the whole world as connected to man, as an infinitely broken echo of an original sound, that of man; as the manifold copy of an original picture, that of man.” (geciteerd<sup>14</sup> in Guthrie 1995: 63)

Guthrie's hele punt is dat deze neiging tot antropomorfisme zo sterk in onze biologie zit verankerd dat ze een verklaring kan bieden voor religie als algemeen fenomeen. Die verankering is het gevolg van de verhoogde overlevingskansen die deze neiging met zich meebrengt. Omdat de wereld rondom ons voortdurend geïnterpreteerd moet worden, gokt ons organisme op de meest significante verklaring: een levend, liefst mensachtig wezen. Die interpretatie stelt ons in staat om, naargelang van de situatie, te vluchten, te achtervolgen of een sociale relatie aan te gaan. (*Ibid.*: 5) Hoe dan ook zijn de voordelen bij een correcte duiding groter dan de nadelen bij een eventuele vergissing, iets wat Guthrie illustreert met het voorbeeld van ‘boulders and bears’: het is niet zo erg als je een rotsblok per ongeluk voor een beer houdt, maar een beer per ongeluk voor een rotsblok houden kan je wel duur te staan komen. Vandaar dat mensen steeds opnieuw postbussen voor mensen, geritsel voor stemmen, rampen voor straffen en structuur voor ontwerp zullen houden. Guthrie concludeert: “Anthropomorphism by definition is mistaken, but it also is reasonable and inevitable. Choosing among interpretations of the world, we remain condemned to meaning, and the greatest meaning has a human face.” (*Ibid.*: 204)

Guthrie is ongetwijfeld wat reductionistisch wanneer hij de vele gedaanten en functies van religie allemaal tot deze biologische determinering herleidt. Toch is zijn theorie, eenvoudig als ze is, een meer dan probabele verklaring voor het fenomeen dat respectievelijk Usener, Cassirer en Blumenberg vaststellen, namelijk dat de eerste opsplitsing van de werkelijkheid altijd een opsplitsing in wilsinstanties is. Guthrie biedt ook een onderbouwde en heldere verwoording voor Blumenbergs vaststelling dat de

---

<sup>14</sup> Uit: F. Nietzsche, 1966 [1871], *Werke in drei Bänder, Vol. III*, Munich, Carl Hanser, p. 316.

mens nooit volledig af kan rekenen met dit soort ‘metaforisch’ werkelijkheidsbeeld, al kan hij deze metafoor steeds verder bewerken en verfijnen:

If perception is interpretation and interpretation is the fitting of data into models, then representation, in the form of models, is intrinsic to perception. Perception and representation interact as a partially closed loop; the world for everyone rests on category, guess, and metaphor, most of which escapes criticism. (*Ibid.*: 54)

### 2.3.3.2 Het woord dat de werkelijkheid bezweert: de naamgeving

*And all of this expressions of  
the sweet indifference some call Love  
the sweet indifference some call Faith  
But we had names more intimate.*

Never Mind,      *Leonard Cohen*

Het antropomorfisme van het mythische denken kan bij Blumenberg echter niet los gedacht worden van een andere strategie tegen het werkelijkheidsabsolutisme: de naamgeving. Bij Cassirer hadden we gezien hoe die krachten van *Augenblicksgötter* evolueren naar steeds complexere en beter uitgewerkte personages. Voor Blumenberg kan een god echter maar een stabiele gedaante aannemen dankzij de ontdekking van zijn naam: niet het bestaan van de god roept de naam in het leven, maar de naam creëert de god. Dit is het principe dat we bij Lacan nog zullen tegenkomen als het ‘primaat van de betekenaar’: het is de betekenaar die het betekende ontrukkt aan de vormeloosheid. Vandaar ook dat volgens Blumenberg puur het feit dat iets benoemd kan worden reeds een reductie van *Angst* en *Wirklichkeitsabsolutismus* met zich meebrengt, ook wanneer die naam ons verder geen grotere kennis oplevert over zijn referent:

Even very good knowledge about what is invisible - like radiation or atoms or viruses or genes - does not put an end to fear. What is archaic is the fear not so much of what one does not yet know as merely of what one is not acquainted with, it is nameless; as something nameless it cannot be conjured up or appealed to or magically attacked. Terror [*Entsetzen*], for which there are few equivalents in other languages, becomes ‘nameless’ as the highest level of fright. So the earliest and not the least reliable form of familiarity with the world is to find names for what is undefined. Only then and on the strength of that can a story be told about it. [...] [This is] the faith that underlies all magic and that is still characteristic of the beginnings of science, the faith that the suitable naming of things will suspend the enmity between them and man, turning it into a relationship of pure serviceability. The fright that has found the way back to language has already been endured. (Blumenberg 1990: 34-35)

Van deze magische kracht van de naam zijn er voorbeelden te over: van kinds af aan weten we dat wie Repelsteeltjes naam raadt, hem niet meer hoeft te vrezen. Iets kunnen benoemen, betekent er macht over hebben. Cassirer haalt de Egyptische legende aan van hoe Isis door een list de ware naam van de oppergod Ra te weten kwam, en zo de heerschappij verkreeg over hem en de andere goden (Cassirer 1977: 40-41). Vandaar dat de ware naam moet beveiligd worden: door taboes<sup>15</sup> op het uitspreken ervan, of door de ware betekenis ervan te verduisteren: “He who touches or crosses the horizon of the Other One encounters him with the aid of his name, to which he has delegated his presence. The name that functions magically must be unintelligible, and in the Gnostic art myth - indeed, in the undercurrent of magic in the modern age - it still stems from out-of-the-way or dead languages.” (Blumenberg 1990: 22) Ook vandaag nog is de naam een gevoelig iets, dat misbruikt kan worden, door het slijk gehaald of juist gezuiverd of ‘gemaakt’. En de naam van een geliefde in een boom krassen lijkt een tijdloos ritueel dat op zeker niveau misschien dient om de aanwezigheid van de persoon zelf magisch op te roepen.<sup>16</sup> De onderliggende magische overtuiging – die zelfs nog verwoord wordt in Plato’s dialoog *Cratylus* – is dat in de naam de essentie van iets besloten ligt. Aan de basis van dit geloof ligt echter een reële gang van zaken: het is inderdaad de naam die dingen in het leven roept door ze conceptueel af te bakenen en eenheid te verlenen aan wat voorheen opging in de totaliteit van indrukken: “To fix the object as a permanent focus point in experience is the function of the name. [...] [T]he name [...] gives it the unity, permanence and apparent substantiality of a ‘thing’.” (Langer 1949: 386, cf. ook Guthrie 1995: 164)

Ook het numineuze, dat aanvankelijk overal en nergens is, kan in de naam een ‘permanent focus point’ krijgen. Die naam heeft dan een dubbele functie. Vanzelfsprekend maakt de betekenaar het numineuze bruikbaar, hanteerbaar - zoniet ‘begreifbar’, dan toch tenminste ‘greifbar’, stelt Blumenberg. (Blumenberg 1990: 42) Een andere functie is echter belangrijker, en die bestaat niet in het oproepen van het heilige, maar precies in het *indammen* ervan. Slechts omdat het numineuze in een naam, een beeld, een tempel kan worden vastgezet, kan de rest van de wereld aan zijn invloedssfeer onttrokken worden.<sup>17</sup> Paul Moyaert geeft het analoge, zeer concrete

---

<sup>15</sup> Cf. bijv. Geertz 2006: 370.

<sup>16</sup> Barber en Barber doen hun lezers een manier aan de hand om ook vandaag nog grote emotionele impact van de naam te testen: “Next time you have to deal with a smarmy salesman, tell him your name is something else and see how deliciously detached you feel when he uses it to try to close in on you.” (Barber & Barber 2004: 100)

<sup>17</sup> Dit is ook wat Alford zegt met betrekking tot de Griekse tragedie. Tegen Heidegger in, die had gezegd dat de tragedie een ‘huis’ diende te bieden waar het goddelijke, het Zijn kon verschijnen, stelt Alford precies dat de tragedie de goden *buiten moest houden*: “The tragic poets sought not to build a house for Being to appear. On the contrary, they wished to build a house, or rather a polis, in which man might find some human comfort

voorbeeld van de foto van een overledene op de schoorsteenmantel. In tegenstelling tot wat we zelf zouden beweren staat die er niet zozeer om de dode in gedachte te roepen, maar om hem de *voortdurende* toegang tot onze gedachten *te ontzeggen*. Door de dode een rituele plaats in ons leven en ons huis toe te kennen, kunnen we onze rouw afronden en voorkomen dat de herinnering aan hem letterlijk ons hele leven gaat bespoken. (Moyaert 2007: 151) Ook het graf heeft deze afbakenende functie, en het primitieve geloof dat een onbegraven dode geen rust kan vinden, is dan ook niet zonder psychologische grond.

Foto, graf en godennaam werken volgens hetzelfde mechanisme als de fobie: ze vormen een relatief veilige 'enclave' waarin een ongedetermineerde, numineuze dreiging zich kan kanaliseren: "In the fear or awe that is accorded to such enclaves, the price of the domestication of the whole is paid." (Blumenberg 1990: 14) Vanaf het moment dat het numineuze strict gelokaliseerd is, werkt het oriënterend in plaats van desoriënterend; Blumenberg geeft het voorbeeld van Mekka, waar het heilige wordt 'vastgehouden' in de meteoriet in de Kaaba, maar van daaruit letterlijk en figuurlijk richting geeft aan het gebed van de gelovige, waar hij ook is. Het religieuze kompas heeft een magnetische pool om naar te wijzen. (*Ibid.*: 62-63)

Dat deze functie van de naam als enclave voor het sacrale van alle tijden is, kan overigens geïllustreerd worden aan de hand van het werk van de schrijver Gerard Reve, die na een geschiedenis van depressie en alcoholisme zijn heil vond in de katholieke mythologie:<sup>18</sup>

Het grote, diepe woud dat geen einde kent, en de eindeloze zee die in de diepte zwart wordt, daaruit komt alles voort, maar het is zoveel dat het je dreigt te overspoelen: de struiken grijpen je en houden je vast, en boven je sluiten zich de wateren. Maar geef het een naam en het zal je, dankbaar voor die naam, voortaan dienen en voeden. Ik noem het M., en brand er kaarsen voor, terwijl ik werk. (Reve 1972: 112)

Of, over de drank:

---

and companionship in the face of a capricious Being (to use Heidegger's terminology for a moment) that cares nothing for human happiness and fulfilment. Put baldly, the poets sought, unsuccessfully, to build a house to keep an inhuman Being out. [...] Whereas Heidegger holds that the god is 'near yet hard to grasp,' for the tragic poets the reverse is true. The gods are all too present, all too near, all too intrusive. Not to open the self up to god but to construct a human world in the face of the inhumanity of the gods must be the real human task. (Alford 1992: 21-22)

<sup>18</sup> Voor deze illustratie ben ik Kris Pint erkentelijk, die deze therapeutische werking van de naamgeving bij Reve bespreekt in het artikel 'Gerard Reves confrontatie met het Reëligieuze' (2005).

Alles is een kwestie van namen geven. [...] Deze tijd kent geen namen meer. Zodra iets een naam heeft, is het bezworen. Ik vocht vele, vele jaren tegen de fles, maar ik wist niet hoe die heette, en daarom kon ik de strijd niet winnen. Ik kon niet achter de naam komen. Tot ik besepte dat het de Satan was, de ongelukkige, die mij in zijn wanhoop scheiden wilde van God, en mij aan Hem wilde doen twijfelen. Nu ik zijn naam ken, heeft hij geen macht meer over me. (Reve 1988: 87)

Hoewel deze uitspraken niet gespeend zijn van enige ironie – in het bijzonder wanneer Reve beweert dat de drank geen vat meer op hem heeft – moeten we hem geloven wat de helende werking van het namen geven betreft. In het benoemen van de dingen weet de mens zich meester over de wereld. Blumenberg verwijst naar *Genesis*: “Das Paradies war: für alles einen Namen zu wissen und durch den Namen sich geheuer zu machen.” (Blumenberg 1981: 61; cf. ook Blumenberg 1990: 377-378)

Net zoals in *Genesis* zijn het trouwens in de eerste plaats dieren die namen krijgen van de primitieve mens, omdat deze indrukwekkende gestalten, die zo cruciaal waren voor zijn al dan niet overleven, de eerste verschijnselen waren waarin hij zowel het numineuze als het vertrouwd-menselijke kon herkennen. Vandaar, volgens Blumenberg, dat bijna alle primaire goden op zijn minst ten dele theriomorf zijn:<sup>19</sup>

The fact that almost everywhere in the world the cults of gods with human forms have animal cults in the background would seem to be most readily explicable by the fact that the act of giving names, in a life-world that is characterized by nature, first applies to those impressions that represent Gestalts that are strictly reproduced according to a form of species, and therefore make the most modest demands in terms of the construction of concepts. [...] It is more difficult to conceive of and give a name to the identity of a numinous power that manifests itself in thunder and lightning than it is to grasp and attach a name to the combination of strangeness and familiarity in the genetically reproduced physiognomies of animals. (*Ibid.*: 131)

Dat het ook lang na dit archaische stadium nog als een heilig voorrecht werd aangevoeld om de goden bij hun juiste naam te kunnen noemen, illustreert Blumenberg aan de hand van een passage bij Herodotus (*Hist.* II, 52): deze vertelt dat de Griekse goden oorspronkelijk uit Egypte afkomstig waren, maar dat hun ware namen niet bij de Grieken bekend waren tot de Pelasgen uiteindelijk van het oudste orakel in Hellas, dat van Dodona, de toestemming kregen om de goden bij hun juiste namen te noemen. Via

---

<sup>19</sup> In Hellas zouden sporen van die theriomorfe begindagen terug te vinden zijn in de epitheta van de goden (runderogige Hera, uilogische Athena,...) en in de dieren die hen emblematisch vertegenwoordigen (de adelaar van Zeus, de leeuwen van Cybele,...). (Cf. Blumenberg 1990: 137)

de Pelasgen raakten deze namen ten slotte ook in de rest van Griekenland bekend. (*Ibid.*: 35)

Met de meest gangbare naam van de godheid was de kous echter nog niet af: elke godheid had immers talrijke bijzondere verschijningsvormen en functies, die elk in een apart epitheton werden uitgedrukt. Zo bespreekt William Doty voor de god Hermes bijvoorbeeld niet minder dan vierhonderd cultische en literaire epitheta (Doty 1980: 115 e.v.). Al deze verschillende verschijningsvormen waren echter lang niet perfect versmolten tot één personage: tot op zekere hoogte bleef elke naam een aparte entiteit oproepen. Dat mocht bijvoorbeeld de vrome Xenophon ondervinden, die volgens een ziener die hij raadpleegde op goede voet stond met *Zeus Basileus* (Zeus de Heerser), voor wie hij geofferd had, maar toch achtervolgd werd door de wrok van *Zeus Meilichios* (Zeus de Genadige), die hij bij het offeren helaas over het hoofd had gezien (Xenophon, *Anab.* vii 6.44 & 7.4). Naar de logica hierachter zoekt men tevergeefs: de opdeling draait louter op de religieuze kracht van de naam. Elke locale verschijning van het numineuze kon een ‘*Augenblicksgott*’ voortbrengen, die zich dan meestal snel entte op een reeds gekende godheid. Het bestaan van deze particuliere godengedaantes had louter emotionele, zeker geen systematisch rationele motivatie, en het was dus perfect mogelijk dat twee verschillende ‘Zeusen’ tegenstrijdige houdingen aannamen: “Zeus the Accomplisher of one town is not quite the same as the Zeus the Kindly of another; one remembers how in some parts of Italy villagers have been known to stone the Madonna of their neighbours.” (Lloyd-Jones 2001: 462)

Een ander verschijnsel waarin het belang van de naam duidelijk wordt, zijn de catalogen en genealogieën<sup>20</sup> waar de Griekse mythologie zo aan verslingerd was. Neem bijvoorbeeld de lijst van Nereïden die Hesiodus in zijn *Theogonie* afreket, en die niet minder dan tweeënvijftig namen telt. (*Theog.* v. 240 e.v.). Deze mythische behoefte om alles minutieus te benoemen beoogt volgens Veyne “la satisfaction d’un savoir complet”. (Veyne 1983:35 & 37) Dat ligt volledig in de lijn van wat ook Blumenberg hierover schrijft:

Such display, in the great epics, creates confidence that the world and the powers in it are well known to the poet<sup>21</sup>. One can imagine that in the rhapsodic delivery of the poem they had the effect of cult litanies, which also have to produce reassurance that nothing is omitted and that satisfaction can be given to everyone. [...] The fact that the world could be mastered is expressed early on by

---

<sup>20</sup> Ook genealogieën van helden trouwens. De naam van de held is in vele opzichten de kern van een mythe; vandaar ook dat bijvoorbeeld Martin Nilsson hele mythen probeerde te dateren louter op basis van de etymologische eigenschappen van de heldennaam (Nilsson 1972: 26).

<sup>21</sup> Een ander taktiek waarmee de dichter ons geruststelt dat hij het goddelijke doorgronden kan, zijn de vele etymologieën van godennamen die bijvoorbeeld bij Hesiodus voorkomen. (Cf. Lamberton 1988: 80-81)

the effort to avoid leaving any gap in the totality of names [...] (Blumenberg 1990: 40)

Dat de naam diende om de vertrouwdheid en beheersbaarheid van een bedreigende wereld te verzekeren, wordt bijzonder duidelijk in het zonet aangehaalde voorbeeld van Hesiodus' lijst van Nereïden. Buxton wijst erop hoe hun namen de zeenimfen expliciet presenteren als goedaardige machten die de positieve aspecten van de voor de Griek vaak beangstigende zee presenteerden (Buxton 1994: 100): "Afvaart, Veilige Aankomst, Redster, [...] Stuwende Vrouwe, Machtige Schutse, Eilandgodin en Kapenbehoedster, Eerste Beschermster, Geefster"... (vert. Kassies 2002: 60). Het kennen van de juiste naam bood in dit geval een zeer concrete bescherming: in nood konden zeelieden de godinnen aanroepen om de golven tot bedaren te brengen.

Het is voor de typering van het mythische denken een interessante vraag waar deze namen vandaan kwamen. Ongetwijfeld moest een dichter als Hesiodus immers een beroep doen op zijn eigen verbeelding om de lacunes in de traditie te dichtten. Dodds is er in *The Greeks and The Irrational* (1964) echter van overtuigd dat Hesiodus zelf de eerste was om zijn uitvindingen ernstig te nemen: "Hesiod had a passion for names, and when he thought of a new one, he did not regard it as something he had just invented; he heard it, I think, as something the Muse had given him, and he knew or hoped that it was 'true.' He in fact interpreted in terms of a traditional belief-pattern a feeling which has been shared by many later writers - the feeling that creative thinking is not the work of the ego." (Dodds 1964: 81; cf. over het uitvinden van namen ook Veyne 1983: 37; Blumenberg 1990: 40)

Zo maakt de vraag naar de oorsprong van godennamen een kleine excursus over het precieze statuut van het mythische spreken noodzakelijk. Hoe kon Hesiodus geloven in de correctheid van een naam die hijzelf verzonnen had? Wat legitimeerde de waarheid van een mythe, en in hoeverre werd er eigenlijk echt geloof gehecht aan deze verhalen? Deze vragen zijn niet alleen relevant voor ons begrip van de archaische Griekse mythen, maar sluiten ook aan bij onze centrale vraagstelling, namelijk de zoektocht naar het specifieke van 'mythische' betekenisvorming (wat legt de analyse van deze 'ander' bloot over de eigenschappen van ons eigen denken?). Ik zal de beschrijving van Blumenbergs strategieën tegen het werkelijkheidsabsolutisme hier dan ook kort verlaten om in te gaan op deze vragen, en wel aan de hand van twee werken die deze problematiek op bijzonder verhelderende wijze aankaarten: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* (1971) van Paul Veyne en *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque* (1967) van Marcel Detienne.

Zoals de titel al zegt, gaat Veynes werk in op de kwestie of de Grieken nu al dan niet 'geloofden' in de mythen die ze zelf verzonnen. Hij ontmaskert die vraagstelling echter onmiddellijk als een vervormend anachronisme: het hele punt is immers dat het mythische denken een totaal ander concept van 'waarheid' en 'geloof' impliceerde. In



zijn sterk op Foucault geïnspireerd pleidooi wil hij dan ook de historiciteit van het concept 'waarheid' benadrukken: "Loin d'être l'expérience réaliste la plus simple, la vérité est la plus historique de toutes." (Veyne 1983: 11) Net als Brisson wijst Veyne erop dat onze begrippen van waarheid en leugen, realiteit en fictie maar tot stand konden komen na de opkomst van de schriftcultuur, waarbinnen het immers mogelijk werd data te acculumeren en bronnen te vergelijken. (*Ibid.* : 35) De Griekse mythen zijn voor hem dan ook "antérieurement à la distinction de la réalité et de la fiction." (*Ibid.*: 28)

Ook ons concept van 'geloof' is niet toepasbaar op de Griekse mythen, omdat het op monotheïstische leest geschoeid is: het is maar wanneer één God zich opwerpt als de Enige Ware, en bovendien (ietwat in tegenspraak met zijn unieke status) als een 'jaloerse god' (*Exodus* 20:5), dat het aan de orde is om een god al dan niet expliciet te erkennen. De Griekse goden bekommerden zich dan ook niet zozeer om de innerlijke overtuigingen van de mens, maar beoordeelden hem op het al dan niet naleven van uiterlijke verplichtingen. Blumenberg, die precies dezelfde argumentatie zal volgen om het verschil tussen mythe en dogma<sup>22</sup> te verduidelijken, wijst er ook op dat het niet voor niets zo is dat monotheïsten steeds 'religies van het Boek' zijn. Het schrift doet de mogelijkheid ontstaan van een onveranderlijke (en enkelvoudige) waarheid, omdat die waarheid nu in onveranderlijke woorden vastgelegd staat op papier. Dat die woorden wel degelijk nog variabel geïnterpreteerd kunnen worden, zorgt dan ook voor conflicten over de 'ware leer': "Dogmatics existed only because heretics existed; and heretics existed because more than one route could be taken in evading the difficulties contained in the original contents of the Holy Scriptures." (Blumenberg 1990: 217) In de orale cultuur van de 'mythe' zouden dergelijke conflicten echter futiel zijn geweest, en 'geloof' en 'ongeloof' waren dan ook simpelweg geen bekommernis van de mythe. Wat telde was dat een god efficiënt was wanneer men hem aanriep, en dat een verhaal bevrediging bood wanneer men het vertelde – indien niet, dan waren er andere goden, andere verhalen. Veyne noemt de mythe dan ook een "*tertium quid, ni vraie, ni faux*" (Veyne 1983: 40)

Maar Veyne gaat verder dan een beschrijving van de parameters waarbinnen de Griekse mythe functioneerde: hij breidt zijn bevindingen uit naar een algemene reflectie over de pragmatiek en relativiteit van onze eigen concepten van 'waarheid' en 'geloof'<sup>23</sup>. Hij stelt vast dat we ons verbazen over de contradicties in het denken van de Grieken en

---

<sup>22</sup> waaraan hoofdstuk 2.3 van *Arbeit am Mythos* gewijd is, pp. 215-262.

<sup>23</sup> Ook Jean Pouillon wijst er in 'Remarques sur le verbe 'croire'' (1979) op hoe we dit begrip in de praktijk veel lossier invullen dan we zelf denken: wat we 'geloven' hangt meestal sterk af van pragmatische overwegingen en van onze eigen emotionele toestand. Pouillon waarschuwt dan ook voor de vervormende werking van het gebruik van dit begrip in de antropologie: Wat we denken te verstaan onder 'geloven' komt in de eerste plaats al niet overeen met onze eigen praktijk, laat staan met die van andere culturen.

andere 'mythische' volkeren, maar ons blind houden voor de contradicties, meerduidigheden en ambiguïteiten die we in ons eigen denken cultiveren. We kunnen zonder problemen tegelijkertijd geloven dat iemand onze geliefde is én dat hij een verzameling weefsels en organen is. We weten dat de tegenslag die iemand treft, voortkomt uit een samenloop van willekeurige omstandigheden, maar noemen die tegenslag tegelijkertijd 'verdiend' of 'onverdiend'. We huilen om een romanpersonage dat we als een fictie onderkennen. En we 'duimen' voor een vriend die een examen aflegt, al weten we dat onze gedachten het resultaat niet kunnen beïnvloeden. De reden waarom we deze contradicties niet als irrationaliteiten afdoen, is dat ze elk hun eigen pragmatiek bezitten. Ook voor Veyne is efficiëntie dus de norm binnen zowel de *mythos* als de *logos*, die daarom ook nooit radicaal van elkaar te scheiden zijn. We zijn volgens Veyne dan ook nog lang niet in het reine met de *mythos/logos*-oppositie:

[L]e mythe et le *logos*, malgré Nestle, ne s'opposent pas comme l'erreur et la vérité. Le mythe était un sujet de réflexions graves et les Grecs n'en avaient pas encore fini avec lui, six siècles après ce mouvement des Sophistes qu'on dit avoir été leur *Aufklärung*. [...] On verra l'ampleur du problème lorsqu'on saura que cette attitude devant le mythe a duré deux bons millénaires [...]. (*Ibid.* : 13)

Veynes conclusie is dat 'waarheid' altijd een meervoud is: we leven onvermijdelijk met verschillende 'waarheidsregisters', waartussen we heen en weer schipperen naargelang het ons uitkomt: "il existe une pluralité de programmes de vérité à travers les siècles, qui comportent différentes distributions du savoir, et ce sont ces programmes qui expliquent les degrés subjectifs d'intensité des croyances, la mauvaise foi, les contradictions en un même individu." (*Ibid.*: 39)

Toch kon binnen het mythische denken zeker niet om het even wat beweerd worden. De mythe bekommerde zich wel degelijk om een soort van legitimiteit, wat bijvoorbeeld blijkt uit de aanroeping van de Muzen teksten zoals die van Homerus en Hesiodus beginnen. De grondslagen van die legitimiteit probeerde Marcel Detienne aanschouwelijk te maken in *Les maîtres de la vérité* (1964), een werk waarin hij het verschil onderzocht tussen het archaisch Griekse begrip *alètheia* en ons modern concept van waarheid. 'Alètheia' slaat volgens Detienne niet, zoals ons waarheidsbegrip, op een overeenkomst tussen propositie en object, en zelfs niet op de overeenstemming van een mening met andere meningen. Het woord staat ook niet in tegenstelling tot leugen of illusie: de betekenisvolle oppositie is volgens Detienne die tussen *alètheia* en *lèthè*, vergetelheid. (Detienne 1967: 38)

Detienne onderzoekt de mythologische associaties van de twee begrippen: *alètheia* is onlosmakelijk verbonden met *mnèmosunè*, het geheugen, die in haar antropomorfe vorm niet toevallig de moeder van de Muzen is. (*Ibid.*: 10 e.v.) *Mnèmosunè* kan dan ook niet herleid worden tot louter het talent van de rapsode om zijn regels te onthouden: eerder zouden we haar kunnen omschrijven als de capaciteit van de geest om zin, richting en

orde te creëren uit de menselijke ervaring – iets wat in een orale cultuur slechts mogelijk is door de werking van traditionele overlevering en herinnering. *Lèthe* is ook een mythologisch personage, maar wordt daarentegen geaffilieerd met de krachten van de onderwereld. Als de dochter van *Eris*, de Twist, wordt zij door Hesiodus in één adem genoemd met onder andere Nacht, Stilte, Dood, Wetteloosheid en in het bijzonder ook de afzichtelijke *Momos*, de Blaam. (*Ibid.*: 25, Hes. *Theog.* v. 211-232) De functie van de Muzen is dan ook niet los te denken van de ‘parole de louange’ voor Detienne: zij prijzen de goden en de mensen die zich lovenswaardig tonen, maar wie zich ten schande maakt, wordt overgeleverd aan de Vergetelheid.

‘*Alètheia*’ is dus allerminst een louter epistemologisch begrip, want ook onlosmakelijk verbonden met de morele, religieuze en zelfs esthetische orde van de wereld. Detienne trekt de vergelijking met de Indo-Iraanse term ‘*rta*’ (de stam van *veritas* is te herkennen), die meestal vertaald wordt als ‘waarheid’ maar ook “la prière liturgique, la puissance qui assure le retour des aurores, l’ordre établi par le culte des dieux, le droit” omvat. (Detienne 1967: 3-4) Kortom: de primaire ordening van de wereld die de menselijke beschaving mogelijk maakt. We kunnen meteen ook terugkoppelen naar Blumenbergs theorie: wat ‘waar’ is, is voor de mythe in de eerste plaats wat een algemene structuur aanbrengt in de wereld, de wereld betrouwbaar en minder bedreigend maakt.

Het spreekt dan ook voor zich dat de legitimiteit van deze *alètheia* weinig te maken had met empirische toetsing of logica. Detienne onderbouwt met vele voorbeelden dat *alètheia* aanvankelijk samenviel met het spreken van enkele autoriteitsfiguren die instonden voor de maatschappelijke en religieuze orde van de wereld: de koning, de priester en de ziener/dichter, drie functies die oorspronkelijk in elkaar overliepen. (*Ibid.*: 49-50) Deze ‘*maîtres de la vérité*’ deden echter meer dan met hun ordonnances, verklaringen en voorspellingen blootleggen wat de orde van de wereld was. Hun spreken was, zeker wanneer dat verscheen binnen een rituele context, magisch-performatief: het stelde niet alleen vast wat de realiteit was, maar creëerde en fundeerde de werkelijkheid tegelijk ook. (*Ibid.*: 51-53) Ter illustratie haalt Detienne het Babylonische feest van de Creatie van het Nieuwe Jaar aan, waar het mythische scheppingsverhaal geciteerd werd en de strijd tussen Marduk en de chaosdraak Tiamat in een ritueel werd heropgevoerd – een verhaal, trouwens, waar Hesiodus’ relaas van de strijd tussen Zeus en Typhon op teruggaat. Het reciteren van het gedicht en het opvoeren van het gevecht was niet alleen een herdenking, maar een hernieuwing van de schepping, noodzakelijk voor haar voortbestaan. Het ritueel en de woorden moesten de wereld weer voor een jaar mogelijk maken. (*Ibid.*: 17)

De functie van de dichter als spreekbuis van de Muzen gaat dus terug op de magische rol van de priester-koning, die de wereldorde met zijn woorden tezelfdertijd vertolkte en herinstalleerde. Tegen die horizon versmelten uitvinding en representatie: wanneer Hesiodus zijn Nereïden uitvindt, betekent dit dat ze altijd al *bestaan hebben*. De magisch-religieuze taal staat buiten de tijd, het is de symbolische ruimte waar

oorsprong en herhaling samenvallen. Dat betekent echter allerm minst dat Hesiodus mag verkondigen wat hij maar wil: zijn woorden zijn gelegitimeerd omdat hij spreekt in naam van Mnèmosunè en de Muzen. Met andere woorden: hij is de vertolker van een traditie, van de overlevering waarin zich door de eeuwen heen de meest fundamentele overtuigingen van een samenleving hebben gekristalliseerd. We zagen al in de inleiding dat ook de moderne mythestudie precies dit traditionele karakter van de mythe aangreep om haar bijzondere statuut te verantwoorden – Detiennes ‘l’inoublable’, het resultaat van die traditie, moet overigens gelezen worden als een letterlijke vertaling van zijn *a-lètheia*. In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat ook Blumenberg die traditionaliteit onder de loep zal nemen om een precieze omschrijving te bieden van hoe de mythe aan haar bijzondere aura en betekenis komt. Eerst zal ik echter de draad van mijn betoog terug opnemen waar ik die had laten vallen: bij de beschrijving van de strategieën tegen het werkelijkheidsabsolutisme.

### 2.3.3.3 *Nemo contra deum nisi deus ipse: scheiding der machten*

De naam was een middel om het numineuze in te perken: van een vormeloze alomtegenwoordige kracht werd het zo een gedefinieerde en daarom ook aan beperkingen onderworpen entiteit, de god. Zoals de structuralisten wisten wordt een term echter in de eerste plaats afgebakend door *andere* termen, en zo wordt ook een god in de eerste plaats ingeperkt door het bestaan van *andere* goden.<sup>24</sup> Een van de meest in het oog springende eigenschappen van de verhalen over de Griekse goden, is hun voortdurende onderlinge bekvechterij. Calhoun stelt in zijn bespreking van de homerische godenscènes zelfs dat “if the quarrels, conflicts, and threats of the gods against one another should be taken out, nothing would remain.” (Calhoun 1939: 22-23) Dit weinig verheven gedrag van de goden heeft vaak onbegrip en zelfs verontwaardiging opgeroepen over het godsbeeld van de Grieken. Blumenberg ziet in

---

<sup>24</sup> Blumenbergs visie laat zich op dit vlak dan ook wonderwel combineren met de structuralistische visie van bijvoorbeeld Vernant: “Une religion, un panthéon nous apparaissent [...] comme un système de classification, une certaine façon d’ordonner et de conceptualiser l’univers en y distinguant des types multiples de pouvoir et de puissance. En ce sens je dirai volontiers qu’un panthéon, comme système organisé impliquant entre les dieux des relations définies, est en quelque sorte un langage, un mode particulier d’appréhension et d’expression symboliques de la réalité. Je serais même porté à croire qu’entre le langage et la religion il y a, à ces époques anciennes, comme une conaturalité. La religion, lorsqu’on l’envisage du point de vue des formes de pensée, apparaît comme contemporaine du langage. [...] Cependant l’homme n’a pas conscience d’avoir inventé ce langage que représente la religion. Il a l’impression que c’est le mode lui-même qui parle cette langue, ou plus précisément que c’est la réalité elle-même qui, dans son fond, est Langage. L’univers lui apparaît comme l’expression des puissances sacrées qui sous les formes diverses qu’elles revêtent, constituent la trame véritable du réel, l’être derrière les apparences, la signification par-delà les signes qui la manifestent.” (Vernant 1974: 106)

dit eeuwig gekrakeel echter een techniek ter reductie van het werkelijkheidsabsolutisme: “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 1990: 14). Blumenberg ziet dit als de reden waarom de meest archaïsche vormen van elke godsdienst steeds polytheïstisch zijn: niet alleen werd de macht zo in kleinere deeltjes opgesplitst, maar bovendien konden de goden nu tegen elkaar uitgespeeld worden: Voor elke dreigende Poseidon was er een behulpzame Athena, voor elke wraakzuchtige Hera een welwillende Zeus.

Vanuit diezelfde logica waakt de mythe er dan ook over dat geen enkele instantie of godheid als onoverwinnelijk wordt afgeschilderd. Vele verhalen hebben volgens Blumenberg dan ook precies tot doel een Achilleshiel toe te kennen aan een grote macht. (*Ibid.*: 16)<sup>25</sup> Er is altijd een middel of een list om zelfs de machtigste god te overwinnen en vaak vertelt de mythe precies daarvan het relaas. In die context moeten we bijvoorbeeld de verhalen rond Prometheus kaderen.

De hele Prometheus-cyclus maakt duidelijk dat de verhoudingen tussen de mens en de godenwereld vijandig zijn: de mens is niet het schepsel 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 hen door middel van Pandora het kwaad 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. (Blumenberg 1990: 320) De mythe suggereert dat als de goden de mensheid konden vernietigen, ze dat nu al wel gedaan zouden hebben. In de huidige era – dat radicaal gescheiden wordt van het mythische tijdperk – 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 belangrijkere 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 moest aan de macht blijven om

---

<sup>25</sup> Cf. ook Deforge (1990: 136) voor een bespreking van de voortdurende bedreigingen voor Zeus' macht in de mythe, zoals bijvoorbeeld ook de rebellie van Hera, Poseidon en Athena tegen Zeus, die vermeld wordt in de *Ilias*, I, 396-406. Zeus wordt in die verloren mythe maar gered omdat de zeegodin Thetis hem het monster Briareus ter hulp stuurt. Merk ook op dat de oppergod zich hierdoor expliciet verplicht heeft aan de onaanzienlijke zeegodin, en via haar aan Achilles. Zo relatief is zijn oppermacht dat hij soms zelfs met een sterveling moet rekening houden.

de orde van het universum te verzekeren, maar precies als de heerser wiens macht symbolisch al gebroken was. 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. Volgens de mythe heeft Prometheus Zeus immers in de tang: hij weet dat de oppergod, die zelf zijn vader Cronus heeft afgezet, op zijn beurt kan overwonnen worden door een zoon. De eeuwige rokkenjager Zeus weet echter niet bij welke vrouw hij die ongewenste zoon zal verwekken; bij elk avontuurtje speelt hij Russische roulette. Alleen Prometheus kan hem zeggen wat de fatale *liaison* is, en deze simpele kennis herstelt de machtsverhoudingen in de wereld. (cf. Blumenberg 1990: 114-115).

Dat brengt ons meteen tot een ander aspect van de mythologie dat volgens Blumenberg louter de verdeling der krachten dient: de dynastieke conflicten tussen de verschillende godengeneraties. 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 een sikkel te ontmannen. Vaak worden deze oudere generaties, in de eerste plaats de Titanen, door wetenschappers in verband gebracht met een vroeger stadium van de religie (cf. bijvoorbeeld Grimal 1999: 28). De Titanen zouden dan voor archaïsche culten staan die wel degelijk, zij het historisch, onder de voet werden gelopen door nieuwkomers, die dan 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: ten eerste accentueren ze door hun wreedaardige en onberekenbare aard de mildheid van de nieuwe heersers.<sup>26</sup> Ze passen in een evolutie van de wereld naar steeds meer menselijkheid en redelijkheid. (Blumenberg 1990: 113-114) 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.

#### **2.3.3.4 Van horror naar poëzie: de 'ontgruwelijking' van de wereld.**

Met de Titanen hebben we eigenlijk al de stap gezet van de gedaantes van het goddelijke naar de gedaantes van het monsterlijke. Het is in elk geval duidelijk dat de twee

---

<sup>26</sup> Cf. over het contrast tussen Zeus en Kronos bijvoorbeeld Detienne & Vernant (1974 : 101): "C'est au contraire la prudence qui caractérise l'esprit de Zeus. Le dieu *metíeta*, en opposition à l'*agkulométes*, fait figure de réfléchi, de pondéré (656-657), de bienveillant (503 et 660), respectueux des prérogatives d'autrui (392-396; 424-426). Le texte souligne fortement le contraste entre la 'sagesse' dont s'inspirent les décisions de Zeus (*epiphrosúnè*, 658) et l'égarément qui apparente Ouranos à Kronos (*aesiphrosúné*, 502)."

categorieën in elkaar doorlopen: de Olympische goden zijn de neefjes van de vijftigkoppige Hecatoncheiren (*Theog.* 150), de Harpijen zijn volle zussen van de etherische Iris (*ibid.* 265) en de lieflijke Aphrodite komt voort uit hetzelfde bloed als de afschuwelijke Erinyes en Giganten (*ibid.* 195). Goden en monsters zijn de twee kanten van dezelfde medaille: het *mysterium tremendum et fascinans* van Rudolf Otto, waarvan de gedochten het *tremendum* en de goden het *fascinans* representeren. In de goden heeft de mens al iets van de verleiding van het numineuze weten te recupereren, terwijl de monsters de machten vertegenwoordigen die we vooralsnog overwonnen en uitgebannen willen zien. Of het nu om gorgonen, sphinxen, draken of chimaera's gaat, de overwinning op een monster in de mythe is altijd ook een 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 neighbours of the gods. In Hesiod's catalogue 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 1990: 65)

Voor de exotische gedaanten die monsters aannemen zijn veelzeggend en symptomatisch voor het functioneren van de mythe. Eén ding hebben allen namelijk gemeen: ze vertegenwoordigen de vormeloosheid.<sup>27</sup> Hun lichaam is samengesteld uit ledematen van dieren en mensen, ze hebben slangen als haren of staart, meerdere hoofden of lijven of juist een oog te weinig, kortom, ze staan voor de terugval in de vormeloosheid en de chaos.<sup>28</sup> 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 gedochten voort.

---

<sup>27</sup> “Si la vision de ces monstres est insoutenable c'est que mêlant, dans leur faciès, l'humain, le bestial, le minéral, elles sont la figure du chaos, du retour à l'informe, à l'indistinct, à la confusion de la Nuit primordiale: le visage même de la mort, de cette mort qui n'a pas de visage. Les gorgones incarnent l'Épouvante, la Terreur comme dimension du surnaturel.” (Vernant 2002: 121)

<sup>28</sup> In de christelijke mythologie is ook de Satan trouwens door die vormeloosheid getekend: “Satan, in the Christian tradition, is, like Proteus, a figure that exaggerates the mythical repertory, summing up all the means that can be employed against a theological authority characterized by reliability and commitment to man. The devil's nature is freedom from any nature, the omnipotent self-disposition of metamorphosis, which allows us to glimpse animal attributes.” (Blumenberg 1990: 141)

De paradox is nu net dat niets nauwkeuriger door de mythe beschreven wordt dan precies de bandeloze gedaanten van die monsterlijke schepsels; Blumenberg verwijst bijvoorbeeld naar Apollodorus' minutieuze beschrijving van elk lichaamsdeel van de Gorgo, het wezen dat nochtans het onaanschouwbaar zelf vertegenwoordigt. (Blumenberg 1990: 116) Blumenberg stelt dan ook dat zij, hoe angstaanjagend ook, precies dient om een ergere vorm van vrees in toom te houden: de verlamme Angs van het werkelijkheidsabsolutisme, die zich in dit gedrochtelijke wezen kanaliseert. Ook Buxton beschouwt deze kanalisering van angsten als een functie van de vele mythische monsters, en van nachtmerrieachtige sprookjes in het algemeen: "some psychologists argue in relation to the nightmarish beings of modern folklore that, whatever the intention, the effect is to invest a child's fears with a specific shape and named identity and so diminish those fears by making them more manageable. There is no reason to doubt that the same is true for antiquity." (Buxton 1996: 19) Vandaar dat het allermint de bedoeling is van de mythe om het monsterlijke volledig te elimineren. In haar gedaantes wordt de toxische materie van de angst veilig opgeslagen; neem ze weg en het gif krijgt weer de vrije loop. In plaats daarvan is het de bedoeling van de mythe deze angsten te temmen, ze stukje bij beetje van hun gruwelijk karakter te ontdoen.

In de eerste plaats gebeurt dit door ze te verplaatsen naar de randen van de wereld of naar lang vervlogen era's: de mythe vertelt ons dat het territorium van de menselijke beschaving al in een ver verleden door helden als Heracles en Theseus van al het gedrochtelijke is gezuiverd. In de tweede plaats 'temt' de mythe haar monsters door ze langzaam maar zeker van hun angstwekkende gedaante te ontdoen, tot ze zelfs geësthetiseerd worden.<sup>29</sup> Zo was het dichterpaard Pegasus volgens Blumenberg aanvankelijk, als de drager van Zeus' bliksem, een beeld van verschrikking. Op later datum werden ook de wanstaltige harpijen en sirenen iconen van verleiding. En vanaf de derde eeuw v. Chr. wordt de woeste, ijzingwekkende Gorgo een lijdende schoonheid – iets wat Blumenberg met Goethe als het *summum* beschouwt van wat de Oudheid heeft kunnen bereiken<sup>30</sup>: de omzetting van terreur in verrukking. (Blumenberg 1990: 15, 65-66; cf. ook Vernant 2002: 129)<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Graf wijst erop dat de Griekse monsters in vergelijking met buitenlandse collega's relatief 'tam' zijn: naast echte gedochten zoals de Chimaera en Typhon zijn het voor een groot deel 'gewone' dieren, zoals de overmaatse Nemeïsche leeuw of de vleesetende paarden van Diomedes, waartegen de helden het op moeten nemen (Graf 1993: 141). Dit zou erop kunnen wijzen dat de Griekse verhalen al een lang parcours van *Arbeit am Mythos* doorlopen hebben.

<sup>30</sup> Zelfs bij de Grieken sluimerde trouwens al de idee van de Gorgo als paradigma voor de overwinning op en recuperatie van de primaire krachten van de angst. Cf. Vernants bespreking van de Gorgo op het schild van Athena (2002: 217-218).

<sup>31</sup> Cf. 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: 133 e.v.). Het *summum* van deze vermenselijking van het



Ook de goden moeten trouwens stukje bij beetje hun dreigend karakter verliezen. We zagen al hoe de wraakzuchtige Zeus die de zondvloed stuurt stukje bij beetje tot een welwillende bewaarder van de orde wordt omgevormd. Ook de evolutie van theriomorfe naar antropomorfe goden hoort in deze evolutie thuis, al drukt Blumenberg erop dat “the whole accent is on their having *become* anthropomorphic and still bearing the marks of this becoming” (Blumenberg 1990: 135, oorspronkelijke cursivering). Het beste voorbeeld van hoe de mythe ons wil verzekeren dat ook goden milder kunnen worden met de jaren, is Artemis, misschien wel de wildste van alle Olympische goden. Het verhaal van hoe ze in Aulis het mensenoffer van Iphigeneia eist, om zich uiteindelijk toch met een hinde tevreden te stellen, institutionaliseert net als het Bijbelse verhaal van Isaak een zachtere wet. De Iphigeneia die we ontmoeten in Tauris dient weliswaar opnieuw een cultus van mensenoffers, maar deze praktijk is “something that is now only supposed to be possible in the distant land of the Scythians”. (Blumenberg 1990: 19-20) Wanneer Orestes haar en het cultusbeeld van Artemis ten slotte terug naar Griekenland voert, wordt de barbarij van het mensenoffer een tweede keer achtergelaten. Een derde maal moet de bloeddorstige gewoonte afgezworen worden in Sparta, waar de wet de juiste maat van wreedheid nu definitief institutionaliseert: “Orestes brought the Taurian statue of Artemis to Sparta, where he became king; the idol brought human sacrifice along with it, until the giver of Sparta’s constitution, Lycurgus, put an end to it: at the price, however, of still offering at the goddess’s thirst for blood at least its smell, by means of the flogging of the Spartan boys.” (*Ibid.*)

Opvallend is echter dat de bloeddorst van Artemis nooit volledig kan worden gestust. En zo gaat het ook met monsters: Calasso merkt op dat de held die het monster verslaat traditioneel iets van dit monster overneemt, zoals Perseus het hoofd van de Gorgo of Heracles het vel van de Nemeïsche leeuw:

Bij de ontmoeting met het monster is dit van wezenlijk belang: het monster bezit de schat, beschermt de schat, of is zelf de schat. Het monster doden betekent: het inlijven, vervangen. De held zelf wordt het nieuwe monster, bekleed met de huid van het oude en versierd met karakteristieke overblijfselen. Zo zal het hoofd van Heracles alleen nog te zien zijn vanuit de gapende muil van de leeuw die hij heeft verslagen. [...] Oedipus pretendeerde als eerste buiten het contact met het monster te kunnen. Van al zijn misstappen weegt deze, die niemand hem

---

monsterlijke is misschien wel de afbeelding van de Minotaurus als baby, bij zijn moeder Pasiphaë op schoot. (*Ibid.*: 138, fig. 104) Bij Woodford wordt trouwens ook de omgekeerde beweging besproken, namelijk het Hellenisme, waarin er naast een voorkeur voor het sentimentele ook een nieuwe tendens naar gruwelijke monstergedaantes ontstond. Het werkelijkheidsabsolutisme is op dat moment zo ver teruggedrongen dat de gruwel amusementswaarde krijgt: huiveren kan nu puur voor het plezier, omdat toch niemand deze gruwel nog ernstig neemt.

aanreken, het zwaarst: dat hij het monster niet heeft aangeraakt. Oedipus is een blinde bedelaar, want hij draagt geen Gorgo op zijn borst die hem verdedigt, geen huid van een wild dier dat zijn schouders bedekt, geen talisman om in zijn hand te klemmen. Het woord staat alleen een brandschone overwinning toe, waarna er geen overblijfselen meer zijn. Maar de macht schuilt juist in die overblijfselen. (Calasso 1998: 283-285)

Het is zo gek nog niet om in Oedipus, zoals vaak gebeurd is, de ratio te zien die meent dat ze zich ongestraft van het irrationele kan ontdoen. Alleszins lijkt de zin achter de mythische topos van de monstertalisan te zijn dat we nooit volledig kunnen loskomen van de numineuze macht van het oncontroleerbare, maar dat we die macht moeten incorporeren om ze vruchtbaar aan te wenden. Een puur rationele wereld zou inderdaad dood, naakt en steriel zijn, en in haar onmenselijkheid monsterlijker dan het monster zelf.

De 'talisman' die de mythe op het monster van het *Wirklichkeitsabsolutismus* verovert, is de verrukking en de schoonheid. Het monsterlijke is goddelijk geworden, en dit goddelijke wordt uiteindelijk omgezet in poëzie: wanneer de mythe herleid wordt tot esthetiek heeft de *Arbeit am Mythos* voor Blumenberg zijn hoogtepunt bereikt: "la transformation poétique du mythe renferme à titre d'élément l'assurance que cela a été mené à son achèvement et 'depuis déjà fort longtemps'." (Blumenberg 2005b: 132) De geboorte van Aphrodite is voor Blumenberg nog een dergelijk paradigma waarin de mythe haar eigen werking beschrijft: uit de gewelddadige castratie van Uranus wordt pure lieflijkheid geboren. Maar ook dan nog gaat het werk van de mythe verder:

Aphrodite arises from the foam of the terrible castration of Uranus - that is like a metaphor for the accomplishment of myth. But that is not the end of its work: In Botticelli's Venus Anadyomene [Venus rising from the sea] she rises as though from the foam of the sea - only for one who is versed in the myth is it from the foam of the secretion of Uranus's terrible wound. When finally at the beginning of the twentieth century the vitalist philosopher reaches for the mythical scene of the *anadysis* [rising from the sea] in order to make the original relationship of life and form, of vital flux and eros, come clear in it, then for him the timeless beauty of Aphrodite now arises only 'from the subsiding, scattering foam of the agitated sea.' The background of terror has been made forgotten, the aestheticizing process is complete. (*Ibid.*: 38-39)

Uit een verhaal over verminking, seks en een *unheimliche* metamorfose ontstaat het louter lieflijke tafereel van Botticelli, waaruit al het angstwekkende geweken is. Toch is het de mythe er nooit om te doen het numineuze volledig te *eliminieren*: ze wil haar kracht recupereren, voor zich winnen door er een naam aan te geven en er een relatie mee aan te gaan. 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.<sup>32</sup>

### 2.3.3.5 Lachen met de goden: mythische parodie

Als mythe tot dichtkunst wordt, is het werk van de mythe al in een vergevorderd stadium. De mens heeft dan al genoeg afstand genomen van het goddelijke om er zich min of meer vrijblijvend mee te amuseren. Dit amusement gaat soms echter vrij ver. We haalden al aan hoe wetenschappers zich vaak het hoofd hebben gebroken over de vraag hoe de Grieken goden konden vereren die ze in hun mythes en dichtwerken afschilderden als twistzieke en kleinzerige kinderen: “The deities of Homer are, significantly, presented as vividly, sometimes ridiculously, anthropomorphic: they exhibit all the lust and greed, pettiness and spite, of which humans are capable. They shift their allegiances in the war according to whim, or decide to hinder the hero’s progress because of some nurtured grievance.” (Coupe 1997: 102) Deze spottende houding van Homerus kan echter in een paar regels omslaan in een subliem godsbeeld dat spontaan eerbied opwekt:

The scandalous tale of Ares and Aphrodite, for example, ends on a note of serene beauty and dignity; in three lines we pass from a scene that might have shocked the goodwife of Bath to the august serenity of the most sacred shrine of earth's most potent goddess (θ 360-362). That majestic Zeus whose nod shakes great Olympus, the Zeus of Phidias and of all poets, is also the furtive, henpecked husband, made querulous by the thought of Hera’s nagging, who presently finds relief in a ridiculous squabble with his consort (A 528-567). In the Theomachy is this same curious intermingling of the sublime with the ridiculous and vulgar, lines that are stigmatized as unspeakably bad by Leaf and Wilamowitz and lines

---

<sup>32</sup> Zeer verhelderend voor dit topos van de ongrijpbare, veelvormige godheid is *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs* (1974) van Detienne en Vernant. Als prototype van dit soort godheid poneren zij de zeegodin Mètis, die de eerste echtgenote van Zeus was maar door hem werd opgeslokt om te voorkomen dat haar ongeboren zoon zich als een rebel tegen Zeus’ regime zou ontpoppen. Voor Detienne en Vernant staat Mètis eerst voor de primordiale chaos van de veranderlijkheid en ongrijpbaarheid, maar zodra ze door Zeus geïncorporeerd is, wordt ze de menselijke intelligentie die de chaos van de wereld precies weet te temmen door al even veelvormig en ongrijpbaar te zijn als de chaotische wereld zelf. Het kind van dit huwelijk is uiteraard Athena, die *polumètis* Odysseus over de grillige zee gidst. Het zou Blumenberg ook niet verbaasd hebben dat in deze ‘allegorie van de symbolisering’ *mètis* ook verband houdt met de machtsverdeling onder de Olympische goden die het regime van Zeus kenmerkt. Cf. vooral pp. 28-29, en voor de scheiding van machten pp.290-291.

that can be acclaimed for their sublimity by so critical a spirit as Edward Gibbon.  
(Calhoun 1937b: 11-12)

In het inleidende hoofdstuk zagen we reeds hoe dit ambigue karakter van de goden de aanleiding vormde voor de alleroudste mythencommentaar: Xenophanes van Colophon stelde dat zulke onwaardige goden geen goden konden zijn. Wat dan weer aanleiding gaf tot apologetische, allegorische lezingen van Homerus zoals die van Theagenes van Rhegion. Maar zelf vandaag de dag nog weten we vaak niet wat we aanmoeten met deze vreemde mengeling van religieuze eerbied enerzijds en pure frivoliteit anderzijds. Zo zag de filologische *opinio communis* zich ten tijde van Calhoun nog verplicht om een arbitraire scheiding aan te brengen tussen deze twee attitudes in Homerus. De eerbiedwaardige passages wilde men terugvoeren op een “‘early’ period of simple Faith and sincere religious feeling in which poets sing of the gods with reverence”, terwijl de spottende stukjes als het product werden beschouwd van latere periodes van iconoclastisch scepticisme “in which later poets scoff and jeer at the deities”. (Calhoun 1937a: 258) Calhoun zelf zou ervoor pleiten komaf te maken met dergelijke rationalisaties, en Homerus’ ambigue houding te aanvaarden voor wat ze was. Toch lijkt zelfs een recente auteur als Lawrence Coupe niet in staat om in de homerische behandeling van de goden een authentieke religieuze houding te lezen. Voor hem zijn Homerus’ Olympiërs “hard to imagine as the object of reverence. They are primarily literary devices, which help to get the tale told.” (Coupe 1997: 102)

Blumenberg zal deze ambigüiteit precies beschouwen als een integraal deel van de werking van de mythe. Binnen de context van het literaire kader vond de mens immers de moed om voor het eerst de macht van de goden nog verder terug te dringen door de spot met hen te drijven: “[I]n the ancient epics [...] [i]t becomes evident for the first time what aesthetic modes of operation could accomplish against the uncanniness of the world; to put it provocatively, too, lightning had not struck the singer who had no longer taken Olympus all that seriously. [...] Parody is one of the techniques of work on myth. (Blumenberg 1990: 133)

Blumenberg schrijft dat er voor de mens geen grotere affirmatie van zijn vrijheid ten opzichte van het numineuze mogelijk was dan precies wat Homerus doet: de gevreesde oppergod afschilderen in een situatie waarin deze even lachwekkend, imperfect en hulpeloos lijkt als de mens. (Blumenberg 2005b: 40) Een bijzonder frappant voorbeeld hiervan is de scène in de *Ilias* waarin Zeus zich als de eerste de beste sterveling in de luren laat leggen door zijn vrouw. (*Il.* 14, 292 e.v.) Hera, die tegen de zin van Zeus de oorlog naar haar hand wil zetten, probeert hem in bed te lokken zodat haar bondgenoot Poseidon ondertussen onopgemerkt de strijd kan beïnvloeden. Zeus laat zich door de listen van Hera volkomen *mis-* en *verleiden*, en al gauw ligt de oppergod die gewoonlijk heel het strijdtoneel overschouwt te slapen in de armen van Hera terwijl Poseidon op de aarde zijn plannen in de war stuurt. Interessant is hierbij vooral die omkering van

standpunt: terwijl het normaal gezien de god is die neerkijkt op de machteloosheid van de mensen, zijn wij het nu die door Homerus' focalisatie in de goddelijke positie worden gezet. Daarnet nog had Zeus aan Hera beloofd dat geen god hen zou zien liggen terwijl ze samen de liefde zouden bedrijven, zelfs Helius niet: hij zou immers een dichte mist rond hun lichamen optrekken (v. 343-345). Maar wat Helius niet kan, kan Homerus' toehoorder wel: hij ziet de oppergod in zijn meest hulpeloze gedaante: "Zo dan, bewegingloos, sliep op Gargarons bergtop de Vader, overgegeven aan liefde en slaap"<sup>33</sup>. (v. 357-358) Toch is dit allesbehalve het bewijs dat Homerus zijn goden niet meer ernstig neemt. Wel integendeel, precies de realiteit van hun macht motiveert de pogingen om de grenzen van die macht af te tasten: "To make the god endure curses, mockery, and blasphemous ceremonies is to feel out and possibly to displace the limits on which one can rely." (Blumenberg 1990: 16-17)

Er moet wel bijgezegd worden dat deze strategie tegen het werkelijkheidsabsolutisme volgens Blumenberg maar mogelijk wordt binnen het stadium waarin de mythe al literair is geworden, en waarin de macht van het sacrale dus al grotendeels gebroken is:

La poésie pouvait accomplir l'étape décisive, même si je voudrais supposer aussi qu'elle devait trouver le mythe déjà disposé à un traitement aussi léger, afin d'en user aussi librement, sans égards, comme elle le fit. Mais grâce à la poésie, cette liberté est devenu – si on me permet cette formule paradoxale – une licence canonisée. 'Homère a donné le coup de grâce à Zeus et aux autres dieux'. (Blumenberg 2005b: 27)

Het lijkt me echter dat Blumenberg onderschat hoezeer de mythe ook in vroegere stadia reeds gekenmerkt wordt door een spottende, soms zelfs burleske toon. Die is immers algemeen terug te vinden in allerhande mythologieën – bijvoorbeeld in de grof-komische en vaak ook obscene verhalen over *trickster*-figuren zoals de Noord-Amerikaanse Coyote en Raven, of de Noorse Loki, maar ook in de typisch adogmatische toon die vele archaische verhalen over de goden kenmerkt. Daar komt nog bij dat ook rituele praktijken overvloedig voorbeelden bieden van hoe goddelijke figuren in allerhande culturen geregeld geridiculiseerd, bespot en zelf bedreigd of mishandeld werden (cf. bijvoorbeeld Versnel 1981: 38-39). Ook Calhoun wijst op het universele en archaische karakter van deze parodische inslag van de mythe: "In those instances in which the cultural background of mythology or religion is definitely known we find uniformly that naive, grotesque elements appear at a very primitive level and are in no way incompatible with devout religious feeling." (Calhoun 1937b: 266-267)

---

<sup>33</sup> Ik gebruik hier de vertaling van de Roy van Zuydewijn (1993).

Ik ben geneigd hierin Calhoun te volgen en de parodische inslag van de mythe als een primaire eigenschap van het mythische denken te beschouwen. Eigenlijk lijkt de term ‘mythische ironie’ me dan ook toepasselijker dan parodie. Parodie veronderstelt immers een ernstig origineel, terwijl de spottende toon van de mythe mij juist lijkt te impliceren dat de grens tussen ernst en spel, net zoals die tussen waarheid en fictie, in de mythe nog voortdurend wordt aftast. Al blijft de term natuurlijk anachronistisch, de term ‘ironie’ lijkt mij deze ambigue houding, die niet zeker is van haar eigen draagwijdte, beter te beschrijven. Wat in elk geval in het voordeel spreekt van een dergelijke hypothese, is dat de oppositie tussen ernstig en frivol in een volgend stadium pas volledig op de spits zal worden gedreven, samen met die tussen waarheid en leugen. Dit stadium is dat van het monotheïsme, waarin de homerische grijnslach om het goddelijke volledig ondenkbaar wordt.

### 2.3.3.6 Het contract: de liefdevolle God van het monotheïsme

De vraag is bij de lezer misschien al gerezen hoe het zit met de scheiding van machten wanneer het polytheïsme overgaat in een monotheïsme.<sup>34</sup> Blumenberg gaat uitgebreid op die vraag in. Zijn concept van *Arbeit am Mythos* houdt in dat er nooit een stagnatie optreedt, dat de mythe voortdurend verder weg probeert te evolueren van haar vertrekpunt. Ook het polytheïsme is dus niet voor eeuwig.

De eerste tekenen van verandering tonen zich al wanneer er een steeds grotere nadruk komt te liggen op één god die de andere goden overstijgt, en die de trekken aanneemt van een welwillende heerser die instaat voor rechtvaardigheid en wetmatigheid. Bij Hesiodus bijvoorbeeld is die tendens al sterk aanwezig. Het naar zich toetrekken van de macht door deze god is op zichzelf weer een poging om de wereld betrouwbaarder en minder bedreigend te maken: de allersterkste wordt de grote voorvechter en beschermer van de zwakken. Denk bijvoorbeeld aan *Zeus Xenios*, de patroon van de gastvrijheid, *Zeus Horkios*, de instandhouder van eden, of *Zeus Hikesios*, beschermer van de smekelingen; het is geen toeval dat het precies de oppergod is die over personen in dergelijke kwetsbare situaties waakt. Die concentratie van macht is echter alleen wenselijk en mogelijk als de mythe ondertussen gezorgd heeft voor een ander mechanisme dat agressief gebruik van die macht evengoed uitsluit als de verdeling van krachten dat doet: een karakter.

As soon as a god acquires something like a ‘character’ (in the language of philosophy: attributes that commit him to his ‘essence’) the other gods already

---

<sup>34</sup> Een punt dat onder andere door Kenneth Burke wordt gemaakt, is dat het monotheïsme met zijn allesomvattende en steeds abstractere god ook een paradoxale opstap naar naturalisme en atheïsme is. (Burke 1989: 163-164)

become potentially superfluous for the purpose of defining his reliability as the limitation of his power. [...] He is trustworthy on his conditions, constitutional according to his law, by which he has committed himself even in the use of his power. (Blumenberg 1990: 22-23)

Zodra er een stevige traditie is gecreëerd waarin er in de betrouwbaarheid en rechtvaardigheid van de god kan worden geloofd, kan er met hem een soort vredesverdrag worden afgesloten, een contract met wederzijdse verplichtingen dat de mens, mits hij zijn plichten ten opzichte van de god vervult, de zekerheid geeft dat hij van die machtige partner niets te vrezen heeft. In dat geval kan de godenwereld langzaam maar zeker afgebouwd worden. Dat kan door religieus syncretisme, waarbij alle goden uiteindelijk als verschijningsvormen van één en dezelfde entiteit worden gezien<sup>35</sup>, of door henotheïsme, waarbij één god tussen de vele goden als de ware, de enige relevante, wordt uitgekozen<sup>36</sup>. De stap is dan niet meer groot om het bestaan van die andere goden simpelweg te ontkennen, of hen op zijn minst tot demonen te degraderen. Zo ontstaat dan een volwaardig monotheïsme.

Het monotheïsme brengt echter zijn eigen problemen mee. Zodra de andere goden tot valse idolen en demonen verschrompeld zijn, rijst onvermijdelijk de vraag waarom de god zich eigenlijk geen ‘contractbreuk’ zou kunnen permitteren. Dit wordt des te waarschijnlijker omdat een steeds absoluter wordende god ook steeds absolutere eisen kan stellen aan zijn gelovigen – eisen, misschien, die menselijk niet haalbaar zijn. De god is zo hoog gerezen dat de kloof tussen hem en de mens bijna onoverbrugbaar lijkt geworden. Voor dat rampzalige scenario is er volgens Blumenberg maar één uitkomst: een God die Liefde is:

Doubt first arises in the question whether the fulfillment of these conditions is humanly possible. That is the route from the God of Noah with the rainbow, and the God of Abraham who forgoes the sacrifice, to the God of Paul, whose Law had been impossible to comply with and makes a new form of constitutional lawlessness necessary. [...] Among the attributes of that Other One as a ‘being’, superior power could be combined with unconditional sympathy with man. The

---

<sup>35</sup> Cf. bijvoorbeeld de beroemde Isis-monoloog in Apuleius’ *Gouden Ezel*: “Zie, hier ben ik, [...] hoogste der godheden, koningin van de schimmen, eerste van de hemelingen, eenvormige gedaante van de goden en godinnen [...]. De Phrygiërs, de eerstgeborenen van de mensen, noemen mij moeder der goden, godin van Pessinus, de autochtone bewoners van Attica de Cecropische Minerva, de door golven omspoelde Cypriërs de Venus van Paphos, [...] anderen Juno, anderen Bellona, anderen Hecate, anderen Rhamnusia. Maar [...] de door wijsheid uitblinkende Egyptenaren, mij erend met mijn eigen cultus, noemen mij bij mijn ware naam koningin Isis.” (Apuleius XI, 5; 1996: 205-206)

<sup>36</sup> De Jahwe van het Oude Testament is zo een God. Hij claimt niet de enige bestaande God te zijn, maar wel de enige die recht heeft op verering. (Exodus 20: 5)

proposition that the New Testament's First Letter of John uses to express this, that 'God is love,' would be the basis for the inseparable combination of the experience of superior power with the certainty of salvation. (Blumenberg 1990: 23)<sup>37</sup>

Alleen aan een God van wie de absolute essentie liefde is, en die dus niet in staat is de mens te schaden zonder verraad te plegen aan zijn eigen wezen, kan een absolute macht worden toevertrouwd. Die verandering in godsbeeld markeert de overgang van het Oude naar het Nieuwe Testament.

Een dergelijke God wordt echter volledig abstract: zijn absolute macht vereist dat hij alle karaktertrekken verliest.<sup>38</sup> De mythe lijkt dus tot een einde te komen, want over een dergelijke God kunnen geen verhalen meer verteld worden: in zijn perfectie is hij zonder begin, zonder einde en volstrekt onveranderlijk. Die evolutie kan echter niet anders dan in conflict komen met de band die ook deze God nog altijd met het aardse moet onderhouden: hoe kan een dergelijke ontvleesde entiteit zich nog tot de mens verhouden, en dan nog wel liefdevol? Voor Blumenberg komen de grote theologische problemen van het Christendom dan ook voort uit deze onverzoenbare tegenspraak: "In dogma, the One is offered as the Ultimate; but stories cannot be told about it, unless it were a story of how it ceased to be the One. The dilemma of the history of Christian dogma lies in its having to define a Trinitarian God from the plurality of which no license for myth is allowed to follow." (*Ibid.*: 260) Het kan dan ook niet anders of ook het monotheïsme moet zichzelf voortdurend herdenken.<sup>39</sup> En in dat proces proberen de narratieven en beelden van het polytheïsme zich voortdurend terug een weg naar binnen te banen:

[T]he longing for the old gods remained awake precisely under the pressure of the requirement that they be forgotten, and again and again provided itself with images and stories. One may hesitate and feel reluctant to say that Christianity, unexpectedly and contrary to its antecedents, went halfway to meet this pressure and enriched the invisible One with elements of a perceptual and narrative character. (*Ibid.*: 140)

---

<sup>37</sup> Ik dank Rini Vyncke voor de opmerking dat dit model misschien zeer goed van toepassing is op het Christendom, maar minder aan lijkt te sluiten bij de Islam. Zo beschouwen Mohammedanen zich niet als de kinderen van Allah. Mogelijk zijn er in de Islam andere mechanismen aan het werk die op dezelfde manier de macht van het goddelijke in toom houden. Toch is dit is alleszins een punt waarop Blumenbergs theorie kan worden bekritiseerd.

<sup>38</sup> De persoon Jezus Christus lijkt dit tegen te spreken, maar de precieze aard van zijn wezen (goddelijk of menselijk?) zorgde dan ook voor de grootste dogmatische moeilijkheden

<sup>39</sup> Die 'herwerkingen' binnen de theologie waarmee het monotheïsme zijn eigen tegenspraken probeert te verzoenen, zullen een recurrent thema zijn voor Blumenberg in zijn andere werken. Met name in *Die Genesis der kopernikanischen Welt* zal hij de geschiedenis schetsen van hoe het debat rond het nominalisme uiteindelijk de Moderniteit zou luiden.



Zo zal met name het katholicisme weer een verdoken polytheïsme invoeren door naast de Triniteit plaats te ruimen voor een Moeder Gods die zijn toorn kon temperen en de hemelen te bevolken met een leger van kleurrijke heiligen, engelen en martelaars die elk hun eigen karakter, verhalen en iconografie met zich meebrachten.

Binnen dit wereldbeeld werd het voor katholieken met talent voor de mythe, zoals de reeds aangehaalde Gerard Reve er een was, weer mogelijk om hun eigen ironische, verbeeldingrijke mythen te schrijven waarin de oude mechanismen van het polytheïsme weer konden worden aangewend om de angst voor het onbeheersbare absolute terug te dringen. Zo beschrijft de grote Mariavereerder bijvoorbeeld hoe de moedergodin op slinkse wijze zijn eeuwige zielenheil zal regelen:

De katholiek wendt zich ook niet tot Hem, de Zoon, maar altijd tot de Moeder. Dan zegt Zij: 'Een beetje geduld, ik breng het wel voor mekaar.' Woensdagmorgen gaat Hij vissen met Zijn kornuiten. Hij is dan altijd in een geweldige stemming. En terwijl Hij net die hele hengelboel op de bromfiets hijst, zegt Zij: 'D'r is nog wat. Teken het eventjes.' En dan tekent Hij dat. Dan is het rond. (Reve 1983: 230)

Zo simpel kan verlossing zijn.

#### 2.3.4 Geen 'oorsprong', geen 'receptie'

Met deze beschrijving van de strategieën van de mythe tegen het werkelijkheidsabsolutisme is alvast duidelijk geworden hoe Blumenbergs kijk op de mythe in zijn metaforologie past: de mythe is bij hem niet zozeer een statisch product, maar een voortdurend proces, een evolutie waarin de menselijke verbeelding haar symbolische vormen onophoudelijk herschikt. Wat die herschikking voortdrijft, is een fundamentele onmogelijkheid van de mens om zich zonder tussenkomst van het symbolische tot de realiteit te verhouden: het *Wirklichkeitsabsolutismus*. Er moet echter nog iets gezegd worden over Blumenbergs verklaring voor dit werkelijkheidsabsolutisme, over het punt waarop hij het proces van de *Arbeit am Mythos* laat beginnen: het antropologische fabeltje van de verhuis naar de savannes. Nu heeft Blumenbergs theorie vanzelfsprekend een sterk speculatief karakter – dat is ook onvermijdelijk voor een filosofische reflectie die iets wil zeggen over de algemene mechanismen achter taal, denken en verbeelding. Maar dit verzinsel waarop hij zijn hele verdere theorie wil bouwen lijkt toch wel erg onverdedigbaar, precies omdat het de dingen zo concreet maakt. Zo kan Blumenbergs theorie een indrukwekkende constructie op een lemen voetstuk lijken, en de meeste kritiek richt zich dan ook precies op deze savanenefabel. Te meer daar Blumenberg zelf vurig had gepleit om de

oorsprongsvraag<sup>40</sup> te laten voor wat het was: “[T]heories about the origin of myths are idle. Here the rule is: *Ignorabimus* [We will not know]. Is that bad? No, since we don’t know anything about the ‘origins’ in other cases either.” (Blumenberg 1990: 45) Met dit uitgangspunt zet Blumenberg zich af tegen het soort van mytheonderzoek dat vooral de negentiende eeuw gekenmerkt had, en dat we in het vorige hoofdstuk hebben besproken. De zoektocht naar een oorsprong viel daar samen met het geloof in een soort van essentie die zich verborg in de mythe, en die kon worden blootgelegd door de juiste duiding.

De savanne-fabel werkt bij Robert Segal, die Blumenberg als theoreticus bespreekt in *Theorizing Myth* (1999), dan ook als een rode lap op een stier. Hij verwijt Blumenberg tegen zijn eigen principe te zondigen:

Yet Blumenberg, despite his peremptory dismissal of the quest for origin, does not himself forsake the quest. He may refuse to speculate on *how* myth arose, but he certainly hypothesizes *why* and even *when*. He denies both the Enlightenment view that myth arose to satisfy intellectual curiosity and the romantic view that myth simply arose spontaneously. Rather, he says, myth arose to cope with the anxiety felt by those who had ventured from the shelter and security of the forest to the expanse and uncertainty of the savanna. [...]. Is grander speculation imaginable? (Segal 1999: 152, oorspronkelijke cursivering)

Hiermee misinterpreteert Segal echter de functie die Blumenberg aan zijn savanne-fictie toekent, en daarmee ook de hele methodologische vernieuwing waarmee Blumenberg Cassirer achter zich laat. Het fabeltje hangt samen met de idee van het *Wirklichkeitsabsolutismus*, dat zoals we zeiden een *limietconcept* is: het werkelijkheidsabsolutisme heeft nooit als een concrete toestand bestaan, en de uittocht naar de savanne evenmin – of toch niet als een zo unieke, beslissende gebeurtenis. Wat wel een feit is, is dat onze verre voorouders op zeker moment van een dierlijke naar een menselijke status evolueerden en symbolen begonnen te ontwikkelen. Precies op dit punt zat er bij Cassirer een grote leemte in zijn theorie: zoals Heidegger opmerkte miste hij een *a quo*, een oorzaak die de neiging tot symbolisatie kon verklaren. Blumenberg beseft dat de geschiedenis van de prehistorie een zwarte doos is, en dat het precieze causale verband tussen de menselijke *Instinktarmut* en het ontspruiten van het

---

<sup>40</sup> Doty wijst er trouwens op dat deze obsessie met de oorsprong van dingen een mythisch-magisch patroon is dat zich blijkbaar ook nog in de moderne tijden niet laat uitroeien: “My point is clear in a quotation from Eliade: ‘knowing the origin of an object, an animal, a plant and so on is equivalent to acquiring a magical power over them by which they can be controlled, multiplied, or reproduced at will.’ Today we refer seldom to magical power, but I suggest that we are just as influenced by the magical concept that knowing the origin of the thing is power [...]” (Doty 2000: 97-98)

symbolisch denken een eeuwige vraag van de kip of het ei moet blijven. Wat hij echter wel kan, is dit duistere en ongetwijfeld complexe overgangsproces van dier naar mens begrijpelijk representeren door een verhaaltje, waarbij eeuwen stapsgewijze evolutie in één gebeurtenis worden opgeroepen. Dit verklaringsmodel – want dat is precies wat het is – stelt hem immers in staat een coherente analyse te geven van de werking en evolutie van dit symbolische denken, waarin hij een aantal frappante eigenschappen van mythische narratieven een plaats kan geven. We hadden het al over de rationaliteit van de mythe als ‘werkmodel’. Blumenberg is bereid die werking van de mythe in zijn eigen theorie in de praktijk te brengen.

Het loont hier misschien de moeite om een woord te zeggen over wat er op historisch-antropologisch vlak geweten is over de factoren die van de menselijke primaat een *animal symbolicum* maakten. Wanneer die evolutie bijvoorbeeld in de schoolboeken wordt besproken, krijgen we, zoals bij Blumenberg, vaak een eerder eenvoudig narratief voorgeschoteld: de mens leerde rechtop lopen, waardoor er meer plaats kwam voor een grotere herseninhoud, waardoor de voorste ledematen vrijkwamen voor het gebruik van werktuigen, *etcetera*. De antropoloog Clifford Geertz wijst er in ‘The Growth of Culture and the Evolution of Mind’ (1962) echter op dat dergelijke eenvoudige modellen al lang door onderzoek en nieuwe ontdekkingen achterhaald zijn. We weten nu dat de *homo sapiens* niet simpelweg ontstaan is vanuit een evolutiesprong waarbij een nieuwe lichaamsbouw een nieuwe denkcapaciteit met zich meebracht, maar dat het over een geleidelijke kettingreactie ging die zich spreidde over verschillende miljoenen jaren. En wat belangrijk is: in deze kettingreactie beïnvloedden de veranderingen op lichamelijke en geestelijk vlak elkaar *wederzijds*. Niet alleen maakte biologische evoluties dus culturele aanpassingen mogelijk, maar omgekeerd werkten de nieuwe culturele verworvenheden biologische aanpassingen in de hand. Geertz benadrukt dat dit laatste punt voor de antropologie belangrijke implicaties heeft. Het betekent immers dat dit zeer complexe evolutionaire verleden ons achterliet met een brein dat ‘onaf’ is, dat als het ware in zijn bouw culturele hulpstukken veronderstelt en zonder die hulpstukken niet kan functioneren: “man is, in physical terms, an incomplete, an unfinished, animal”. (Geertz 2006: 46)

Waar het over de mens gaat is het dus onmogelijk om biologie los te koppelen van cultuur, omdat die biologie slechts via het symbolische vorm krijgt. De idee van de mens in pure staat, los gedacht van om het even welke culturele bepaling, is dus een *fata morgana*: “Men without culture [...] would be unworkable monstrosities with very few useful instincts, fewer recognizable sentiments, and no intellect: mental basket cases.” (*Ibid.*: 49) Deze afhankelijkheid van symbolische mediëring gaat ver, tot zelfs onze meest basale emoties: “A child counts on his fingers before he counts in his head; he feels love on his skin before he feels it ‘in his heart.’ Not only ideas, but emotions too, are cultural artefacts in man. [...] In order to make up our minds we must know how we feel about

things; and to know how we feel about things we need the public images of sentiment that only ritual, myth, and art can provide.” (*Ibid.*: 81-82)

Wanneer Blumenberg oproept om de zoektocht naar de oorsprong van de mythe te laten rusten, dan sluit hij eigenlijk aan bij een visie zoals die van Geertz. De negentiende-eeuwse mytheonderzoekers die de bronnen van de mythe wilden natrekken, deden dit vanuit de veronderstelling dat de mythe rechtstreeks aansloot op de primaire natuur van de mens, en dat men met de kern van de mythe dus ook de kern van het menselijk wezen kon blootleggen. Geertz benadrukt echter dat die ‘pure’ menselijke staat nooit bestaan heeft, en dat de mythe niet op de natuur van de mens, maar op het *gebrek aan* een echte natuur aansluit. Zodra er sprake is van de mens, heeft die al geen ‘natuur’ meer, en zolang er nog sprake is van een ‘natuur’, bestaat de echte mens nog niet. De eigenheid van de mens is zijn vervreemding; het *Mängelwesen* is een biologisch feit. Bij Lacan zullen we bovendien zien dat deze phylogenetische bepaaldheid van de mens zich ook in zijn ontogenese weerspiegelt.

Als we nu de mythe bestempelen als de meest primaire uitingsvorm van de menselijke natuur, dan betekent dit dat ook zij in haar kern door deze vervreemding bepaald wordt. Het is dan ook ironisch, maar anderzijds juist zeer begrijpelijk, dat men precies in die mythe zo vurig gezocht heeft naar de waarheid die de mens terug met zijn natuur zou kunnen verzoenen: de openbaring van Casaubon, de geheime betekenis, de schat van waarheid in het *huponoia*-kistje... De werkelijke ‘betekenis’ van de mythe blijkt nu te zijn dat de mens als dier getypeerd wordt door het feit dat hij steeds betekenis tekort komt. In die zin is dat ook het *verlangen* naar een betekenisvolle kern de werkelijke kern van de mythe: de voortdurende zoektocht naar een symbolische vorm die de mens kan completeren. En het is ook in die zin dat het proces van de mythe-*interpretatie* eigenlijk de kern van de mythe zelf is.

Dit is precies de kijk op de mythe die Blumenberg met zijn *Arbeit am Mythos* denkbaar wil maken. Wanneer Segal Blumenberg verwijt dat hij zelf een oorsprong aanduidt voor de mythe, negeert hij, zoals Wallace opmerkt, een belangrijk verschil tussen Blumenbergs hypothese en andere oorsprongstheorieën: dat het Blumenberg er niet om te doen is aan te duiden wat de mythe *is*, maar juist wat ze *niet* is. (Wallace 1990: xvii) De essentie van de mythe ligt voor Blumenberg immers juist in de evolutie weg van die oorsprong, weg van het *Wirklichkeitsabsolutismus*: “The historical power of myth is not founded in the origins of its contents, in the zone from which it draws its materials and its stories, but rather in the fact that, in its procedure and its ‘form,’ it is *no longer* something else.” (Blumenberg 1990: 16, oorspronkelijke cursivering)

Blumenberg benadrukt dan ook dat al het mythisch materiaal dat we mogelijkkerwijs kunnen bestuderen, al lang receptie is: zelfs onze vroegste bronnen zoals Hesiodus of Homerus zijn maar begrijpelijk als het resultaat van een eeuwenlang proces van verwerking. (Blumenberg 2005b: 53) Met een anekdote uit Cassirer maakt Blumenberg duidelijk hoe zelfs schijnbaar zeer pril mythisch materiaal al ‘receptie’ is. Cassirer haalt

het verhaal aan van een man uit de Afrikaanse Ewe-stam, die na een numineuze ervaring een nederzetting sticht. Op een tocht komt hij onverwachts voor een grote baobab 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:

[H]is 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 1990: 64)

Het verhaal van de *trô* lijkt ons het ontstaan van een mythe te tonen: de primaire angst van de man wordt omgezet in een verhaal over een geest die in een boom woont en vereerd wenst te worden. Blumenberg wijst er echter op dat deze structuur zich al ent op een oudere structuur, zonder welke dit verhaal geen vorm had *kunnen* krijgen: de overtuiging dat er wezens als ‘*trô*-geesten’ bestaan, die in bomen huizen en waarmee men een relatie kan aangaan, dat de priester kennis bezit over die geesten en weet hoe ze gepaaid kunnen worden, enz. Blumenbergs punt is dat iets dergelijks altijd het geval is: een mythe heeft altijd een voorgeschiedenis en wordt uit de bewerking van die voorgeschiedenis voortdurend opnieuw geboren. En zelfs *als* het mogelijk zou zijn terug te gaan naar die absolute oorsprong, zo stelt Blumenbergs savanne-fabel, dan zou die oorsprong voor ons slechts relevant zijn als iets dat we achter ons hebben gelaten. We komen dan immers uit bij de blinde vlek van een wereld voor elke symbolische structurering: het werkelijkheidsabsolutisme. En daarover valt per definitie niets betekenisvol te zeggen:

[M]ême si l’originaire se donnait à saisir, en présentant cette qualité il serait d’un intérêt proprement stupéfiant mais impossible à articuler. C’est lorsqu’on le comprend comme une hardiesse vis-à-vis de l’ancien et en relation avec lui que l’attrait du nouveau débouche sur la jouissance de la compréhension. *Les commencements absolus nous laissent sans voix, nous privent de l’usage même du langage.* Cela toutefois, l’homme le supporte le moins du monde et c’est en vue de l’éviter ou de le surmonter qu’il a entrepris la plupart des efforts de son histoire. (Blumenberg 2005b: 53-54, mijn cursivering, ns)<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Het spreekt voor zich dat dus ook duidingen zoals ‘het heilige’, het numineuze’ of ‘Wirklichkeitsabsolutismus’ al secundair zijn: “If the numinous is supposed to have been the primary

De echte taak van de mytheonderzoeker ligt dan ook elders. Aangezien de essentie van de mythe nu juist de progressieve verbastering van haar eigen oorsprong is, is het precies de verbastering, en niet de oorsprong, die bestudeerd dient te worden: “The fact that myth [...] ever got free of [its origins], that it is able to characterize and make comprehensible the distance between itself and them, is the quintessence of what ‘mythology’ can still offer.” (Blumenberg 1990: 54; cf. ook Blumenberg 2005b: 12-14) Dit betekent ook dat er bij Blumenberg geen echt onderscheid kan bestaan tussen mythe en receptie:

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 1990: 118)

Dit is precies wat Blumenberg bedoelt met zijn dubbelzinnige titel ‘Arbeit am Mythos’: mythe is altijd al *verwerking*, arbeid aan een andere mythe. Meer zelfs, de ‘Mythos’ bestaat maar *in de ‘Arbeit’*.

Het is precies deze invalshoek die Blumenbergs mythetheorie mijns inziens zo uniek en interessant maakt. Door de idee van een oorsprong te ontcrachten, ontcracht Blumenberg meteen het onderliggende essentialisme van het mytheonderzoek, dat zoals Detienne aantoonde van meet af aan het probleem vormde. Daarmee doorbreekt hij dan ook in één klap verschillende impasses van het mytheonderzoek: het probleem van de interpretatie en de zoektocht naar de ene ware betekenis van de mythe wordt opgelost door het accent te verschuiven naar een nooit af te ronden proces van *constructie van betekenis*. De zoektocht naar de oorsprong van de mythe, die haar op ideologisch verdachte wijze aan het primitieve of sublieme verbond, wordt ingewisseld voor een exploratie van de *evolutie* die de mythe vormgeeft, en die tot heden doorwerkt. En in plaats van een onvindbaar, ondefinieerbaar genre wordt ze nu een *dynamiek* binnen het menselijke denken die in de eerste plaats interessante vragen, eerder dan voorbarige antwoorden mogelijk maakt. Vele van de meer toegespitste stellingen die hij inneemt mogen dan al aanvechtbaar zijn, Blumenbergs uitgangspositie biedt in elk

---

interpretation, it is still already interpretation and not the thing itself that is interpreted. But we possess no other reality than the one we have interpreted. It is real only as the elementary mode of its interpretation, in contrast to what is excluded from it as ‘unreal’” (Blumenberg 1990: 63)

geval in vele opzichten een zeer aantrekkelijk programma voor een hernieuwing van de mythetheorie:

Independently of conjectures about remote times, then, a philosophical theory of myth must prove itself with respect to the question of whether it can make comprehensible the effectiveness and the effective power of mythical elements, both archaic ones and possibly newly formed ones. The weakness of the traditional mythologies [theories of myth], insofar as they are statements about mythologies as systems of myths, seems to me to be that they sever the connection between, on the one hand, the documentable history of the individual myths and, on the other hand, their original state, prior to all history - and they do this because, on grounds derived from a philosophy of history, these theories have assigned myth so definitively to an 'epoch' that everything after that can only be a speciality of the histories of literature and art. The identification of myth with 'its' primeval epoch places the accent of theory on the question - which is inaccessible to us, and consequently delivered over to speculation - of its origin. (*Ibid.*: 66-67)

Als we Blumenbergs mythetheorie met het oude *huponoia*-model vergelijken, dan zouden we kunnen zeggen dat hij met zijn aanpak de zaken omkeert: waar het *huponoia*-model de latere verwerking van de mythe wilde wegpellen om tot de oorspronkelijke kern van betekenis te komen, laat Blumenberg de kern van de oorsprong buiten beschouwing om precies de veranderlijke bovenlagen onder de loep te nemen: “[M]yth cannot appear, as in the earlier model, as a distorted form of something else that has been forced to perform a function that does not authentically belong to it. [...] Myth’s function is its ‘true reality’, or as near as we can ever expect to get to such a reality.” (Wallace 1990: xviii) Precies in die aandacht voor de concrete, historische vormen die de mythe aanneemt, ligt overigens ook de compatibiliteit van Blumenbergs model met andere mythetheorieën. Blumenberg levert immers wel een verklaringsmodel voor de oorsprong en dynamiek van de mythe in het algemeen, maar geeft daarmee geen verklaring voor alle specifieke vormen waarin die zich kristalliseert. De diverse vormen die deze verhalen hebben aangenomen zijn immers voortgekomen uit een veelvoud aan factoren – collectieve wensdromen, socio-politieke realiteiten, interactie met de biologische omgeving, enz. Blumenberg weerspreekt het belang van deze factoren dan ook allerminst. Wel in tegendeel, in de omgang met die factoren concretiseert zich precies het algemene principe dat Blumenberg in zijn mythetheorie uitzet. Met de woorden van Wallace:

This model says nothing about the source of the contents of myths; it only says that their ultimate *function*, wherever their contents may come from, is to put behind us the *Angst* that would be inspired by an overpowering reality. You might say that it is a theory of the origin of myth (in the singular), rather than of myths

(in the plural). It describes the one vital accomplishment of all myths, as opposed to the possible additional specific accomplishments of individual myths. (Wallace 1990: xvii)

De bestaande mytheorieën zijn trouwens nog op een tweede manier relevant voor Blumenberg. Tot het uiterste doorgedreven heeft zijn vervaging van de oppositie mythe/receptie immers nog een laatste consequentie: ook de mythestudie zelf is '*Arbeit am Mythos*'. Zo geeft Freud niet alleen een interpretatie, maar ook een nieuwe actualisatie van de Oedipus-mythe, zo herschrijft Frazer de legende van de Visserkoning en zo vindt Lévi-Strauss zijn eigen structuralistische ritueel uit om opposities te mediëren. Blumenberg stelt dan ook dat de mythestudie ook de verhalen, *topoi*, obsessies en kronkels van haar eigen discours tot onderzoeksobject moet nemen. Het is de taak van de mythestudie "to work up and to coordinate with history the ideas about the origin and the original character of myth that we have made for ourselves at various points in our history. For like the work expended on its figures and contents themselves, the account of its genesis that is put forward by mythology [*i.e.*, by the study of myth] is also a reagent having an effect on a way of working on myth, and on the obstinacy of inheritance with which it accompanies us through history." (Blumenberg 1990: 59).<sup>42</sup>

### 2.3.5 Geen vraag, geen antwoord

Ten slotte valt er nog een laatste implicatie te bespreken van Blumenbergs vertrek vanuit het '*a quo*' van de mythe. Zoals gezegd keerde hij zich met deze vernieuwing ten opzichte van Cassirer tegen de tendens om de mythe te beoordelen naar de normen van de *logos*, die door Cassirer nog als *terminus ad quem* werd genomen. Binnen deze denkwijze was de stap nooit veraf om de mythe tot een surrogaat-wetenschap te herleiden, zoals bijvoorbeeld E.B. Tylor (1832-1917) dat had gedaan. Voor hem was de functie van de mythe louter etiologisch: hij definieerde haar als 'savage biology', omdat ze net als wetenschap verklaringen zou geven voor fysische fenomenen. (Segal 2004: 14 e.v.) Vanuit deze optiek maakte wetenschap de mythe uiteraard volstrekt overbodig.

---

<sup>42</sup> Blumenberg is trouwens niet de enige die voor deze aanpak pleit. Ook Baeten stelt dat "theories about myth and mythmaking can themselves be examined for important clues regarding the role that myth plays in the larger cultural context" (Baeten 1996: 18). En Coupe neemt zich, nog stilliger, voor: "We will move from 'reading myth' to 'mythic reading': that is, we will make explicit the intimate connection between 'mythography', the interpretation of myth, and 'mythopoeia', the making of myths." (Coupe 1997: 17-18)



Voor Blumenberg is dit tylorisme – ongetwijfeld zelfs vandaag nog de meest algemeen verspreide visie op de mythe – totaal onaanvaardbaar. Het projecteert immers de verwachtingen van de *logos* terug op de mythe, en miskent zo dat de mythe een heel eigen functie heeft die niet tot die van de *logos* te herleiden valt. (Blumenberg 1990: 27-28) Wat die functie volgens Blumenberg dan *wel* precies inhoudt, verduidelijkt hij door de vergelijking met het wetenschappelijke verklaringsmodel te maken. Ik zet hier dan ook even de lijn van zijn betoog uiteen.

Zoals reeds duidelijk werd gemaakt, moet de mythe de chaos van de wereld, en de angst en de onzekerheid die deze chaos teweegbrengt, reduceren. Dat kan zij echter primair niet doen door vragen over onderdelen van de wereld te beantwoorden (Wat veroorzaakt de donder? Waarom worden mensen oud? Waarom wisselen de seizoenen?, etc...). Dergelijke vragen, evenals hun mogelijke antwoorden, zijn immers maar mogelijk als men reeds vertrekt van de veronderstelling dat er een structuur, een orde ten gronde ligt aan de wereld als geheel, en als men zich bovendien voldoende vertrouwd voelt met die orde om die ook verder te exploreren. Maar dat is nu precies wat voor Blumenberg niet van nature het geval is voor de mens; voor hij zelfs maar helder na kan denken over de wereld moet hij die wereld eerst van zijn radicale vreemdheid en willekeur ontdoen. Het middel daartoe is bekend: geen verklaringen, maar verhalen.

One just tells stories. A late prejudice claims that this does not produce anything satisfying. Stories do not need to push forward to ultimate conclusions. They are subject to only one requirement: They cannot run out. Although myth refuses, and must refuse, to provide explanations, it does 'produce' another life-stabilizing quality: the inadmissibility of the arbitrary, the elimination of caprice. (Blumenberg 1990: 127)

Een verhaal verzekert ons dat de wereld kenbaar en beschrijfbaar is: we weten de naam en de geschiedenis van de dingen, en zo verliezen ze hun bedreigende karakter. Dit standpunt van Blumenberg laat zich zeer mooi illustreren door een anekdote van Clifford Geertz. Deze vertelt dat hij bij zijn veldonderzoek in Java vaak verbaasd stond over de 'tyloreaanse' neigingen van zijn informanten, die hun mythische verhalen voortdurend leken aan te wenden om dingen te verklaren. Maar Geertz preciseert dat het niet zozeer om een echte verklaring te doen was: de Javanesen waren immers voortdurend bereid om de ene hypothese voor de andere in te ruilen, en schenen zelfs een veelvoud aan verklaringen te verkiezen boven de ene juiste. Het enige waartoe ze *niet* bereid waren, zegt Geertz, "was to abandon [their hypothesis] for no hypothesis at all; to leave events to themselves." (Geertz 2006: 101) De verhalen doelden dan ook niet zozeer op een echte verklaring als op de verzekering dat de wereld verklaarbaar was. Geertz geeft een voorbeeld:

When a peculiarly shaped, rather large toadstool grew up in a carpenter's house in the short space of a few days (or, some said, a few hours), people came from

miles around to see it, and everyone had some sort of explanation - some animist, some animatist, some not quite either - for it. [...] Toadstools play about the same role in Javanese life as they do in ours, and in the ordinary course of things Javanese have about as much interest in them as we do. It was just that this one was 'odd,' 'strange,' 'uncanny' - *aneh*. And the odd, strange and uncanny simply must be accounted for - or, again, the conviction that it *could be accounted for* sustained. (Geertz 2006: 101, oorspronkelijke cursivering)

Blumenberg zelf haalt een fragment aan uit Flauberts Egyptische dagboeken dat op precies dezelfde functie van de mythe wijst. Op een zekere dagtocht brengt de gids Flaubert naar de top van een berg, waar de grond bezaaid is met stenen zo rond als kanonskogels. De gids vertelt Flaubert dat dit eens meloenen waren, die God in stenen heeft veranderd. Daarmee eindigt het verhaal. De verteller is duidelijk tevreden, maar de reiziger niet; hij wil weten *waarom* God de meloenen versteende. "Omdat Hem dat welgevallig was." En dat zet er voor de gids een punt achter - aan verdere vragen van Flaubert heeft hij bepaald geen boodschap. (Blumenberg 1990: 257-258) Net zoals Geertz' Javanezen zal Flauberts Egyptische gids waarschijnlijk niet overdreven veel belang hebben gehecht aan de precieze toedracht van zijn fabeltje op zich. Maar wat *wel* belangrijk is, is dat hij er zich met zijn eigen verhaal van verzekert dat de wereld niet door totale willekeur wordt geregeerd, en dat een vreemd verschijnsel als de ronde stenen eigenlijk terug te voeren is tot de parameters van het vertrouwde: meloenen, en de miraculeuze macht van God. Vandaar ook dat hij niet gediend is van Flauberts vragen; Flaubert brengt met zijn 'waarom' de onzekerheid weer binnen waar de gids die net veilig had buitengewerkt. De mythe beantwoordt dus geen vragen, maar staat in voor de fundamenten zonder dewelke vragen en antwoorden om te beginnen zinloos zouden zijn: zij verzekert de interpretabiliteit van de wereld op zich.

Het verschil tussen het mythische en het wetenschappelijke 'verklaren' wordt echter op de spits gedreven wanneer het gaat om de ultieme 'etiologische' mythen: de kosmogonieën, die de wereld als geheel 'verklaren'. Opnieuw bij Geertz vinden we een frappante anekdote over het verschil tussen de twee denkwijzen:

There is an Indian story--at least I heard it as an Indian story --about an Englishman who, having been told that the world rested on a platform which rested on the back of an elephant which rested in turn on the back of a turtle, asked (perhaps he was an ethnographer; it is the way they behave), what did the turtle rest on? Another turtle. And that turtle? 'Ah, Sahib, after that it is turtles all the way down.' (Geertz 2006: 28-29)

In andere versies van de anekdote<sup>43</sup> is de Engelsman Bertrand Russell en ontspint zich het gesprek naar aanleiding van een lezing die hij geeft over astronomie. Een oud Indisch vrouwtje komt hem als antwoord *haar* verhaal over de kosmos vertellen. De wetenschapper meent zelfgenoegzaam dat hij het besje op de zwakke plek in haar redenering kan wijzen. Daarbij verliest hij echter uit het oog dat het ‘mythische’ verhaal een heel ander doel heeft dan zijn wetenschappelijk model. Binnen de wetenschap roept elke schildpad een nieuwe schildpad op, vraagt elke verklaring zelf weer om een verklaringsgrond. De mythe daarentegen kan zich die steeds weer opdoemende leegte niet permitteren: zij moet de fundamenten van een basale zekerheid leggen. Voor de wetenschapper staat de gronding van de aardschijf op het spel, voor de mythe de gronding van een kosmos. Het punt van de wetenschapper is dat de mythe niet *kan* wat ze *moet* doen. Het punt van het Indische vrouwtje is dat de mythe *moet* wat zij (maar evenmin de wetenschapper) niet *kan* doen. En dus geeft de mythe een antwoord dat geen antwoord *is*: de ingenieuze formule ‘turtles all the way down’ vult de gapende leegte onder de wereld zonder ze *in* te vullen. De mythe lost de vraag niet op, maar doet ze wel verstillen:

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 1990: 126, mijn cursivering)

De kosmogonische mythe moet dus een stellende uitspraak doen over de aard van de wereld, maar anderzijds moet ze alle verdere vragen die deze uitspraak zou kunnen oproepen, onmogelijk maken. Dat betekent dat de mythe op niets dan zichzelf mag steunen, zoals ook de schildpadden dat doen. Het voorbeeld van Geertz toont zeer goed aan hoe dit gebeurt: er wordt in de taal een soort lus gecreëerd, een tautologische constructie waarin de zin van de uitspraak uiteindelijk slechts op die uitspraak zelf is terug te voeren. Een slang die in haar eigen staart bijt, als het ware – en het is dan ook geen toeval dat dit beeld ook echt door sommige kosmogonieën werd gebruikt om uit te leggen wat het was dat aan de grenzen van de wereld die wereld samenknoppte.<sup>44</sup> Waar de mythe de uiterste limieten van het bestaan moet vormgeven, kan zij niet anders dan op dergelijke tautologieën terugvallen: zo situeren we de schepping van de wereld “voor het begin der tijden”, en kan de absolute God van het Oude Testament niet anders heten dan “Ik ben die is/Ik ben die Ik zal zijn” (Ex. 3,7-10; 13-15; cf. Blumenberg 1990: 224).

---

<sup>43</sup> Zoals we ze bijvoorbeeld ook vinden in Stephen Hawkins’ *A Brief History of Time* (1988) p. 1.

<sup>44</sup> De gnostische Ouroubos, of de Noorse Jörmungandr, de wereldslang die de wereld omspant.

Maar ook waar we op praktisch en moreel vlak de grenzen van onze controle over de wereld bereiken, doen we beroep op zulke formules: “wat gebeuren moet, moet gebeuren”, “het is zoals het is”, etc.

De werking van de mythe is in die zin dan ook veeleer een kwestie van vorm dan van inhoud, want de concrete invulling van de inhoud wordt precies doelmatig gesaboteerd. Opnieuw spreekt dit de verwachting van een bijzondere betekenis van de mythe juist tegen: de duisterheid, ambiguïteit en zelfs zinledigheid van de mythe zijn geen ongewenste bijkomstigheden, maar worden door de mythe precies gecultiveerd: “Myth, then, does not speak of the beginnings of the world [...]. What is more, it not only leaves in obscurity what is obscure in any case, it generates this obscurity and concentrates it. [...] That is also why the question remains undecided as to who takes first place in the genealogy, whether it is Nyx or Oceanus, darkness or the depths of the seas. Both are suitable for the emergence of the next generation”. (*Ibid.*: 128) Aan deze paradoxale kortsluiting van betekenis die eigen is aan de wijze waarop de mythe betekenis creëert, zal ik een bijzonder belang hechten in mijn verdere bespreking van Blumenbergs mythetheorie. We komen er in het volgende hoofdstuk dan ook uitgebreid op terug.

Wanneer mythe overgaat in religie, en een geïnstitutionaliseerd en gecontroleerd geheel wordt, trekken deze tautologische knopen echter weer de aandacht; ze markeren immers de plaats waar het religieuze discours op zijn eigen grenzen botst. Dat blijkt bijvoorbeeld uit een fragment dat Cassirer aanhaalt uit de *Rigveda* (x, 81):

What was the resting place, what and how constituted was the point of support from which Vishvakarman, the all-beholder, in creating the earth, revealed the heavens by his power? What kind of wood was it, what kind of tree, from which they carved heaven and earth? Inquire, ye wise man, in your mind whereon he supported himself when he held heaven and earth. (geciteerd in Cassirer 1974: 209)

Cassirer leest hierin een rusteloze intellectuele zoektocht. Toch lijkt dit fragment in de absurditeit van zijn verwoording ook nog steeds aan te sluiten bij de functie van de mythe zoals Blumenberg die had beschreven: het doen spaaklopen van vragen door te wijzen op de onvermijdelijke paradoxen waarin ze zich verstrikken. Zo haalt Blumenberg bijvoorbeeld ook Schopenhauers tegendraadse lezing aan van de Orphische oorsprongsmythe, waarin de primordiale god Eros uit een ei geboren wordt. Schopenhauer wijst op het ironische gehalte van een dergelijke etiologie: “they did not posit, with wooden seriousness, a Father of everything - if someone inquired curiously further and further back, he was put off with a joke to the effect that first there had been an egg, from which Eros was born - a joke that was founded on a critique of reason that only lacked consciousness *in abstracto*.” (Schopenhauer, geciteerd in Blumenberg 1990: 128-129).

Blumenberg trekt er dan ook de aandacht op dat het geen vanzelfsprekendheid is om alles, zoals de wetenschap en filosofie ons geleerd hebben, in vraag en antwoord te denken, in oorzaak en gevolg. Om dit te illustreren haalt hij Thornton Wilder aan, en zijn relaas over de laatste woorden van zijn vriendin Gertrude Stein: “the last words [...] on her deathbed, were, first, ‘What is the answer?’ and then, after a period of silence, ‘What is the question?’” (*Ibid.*: 183) Het is maar de vraag of de totaliteit van het bestaan noodzakelijkerwijze als een vraag moet benaderd worden. Ook Paul Veyne haalt hiervoor een treffende anekdote aan. Hij vertelt hoe zijn zoontje, toen het voor het eerst een bouwwerf zag, hem verbaasd vroeg: “Papa, toutes les maisons ne sont donc pas encore bâties?” (Veyne 1983: 36) Dat de wereld en alle dingen erin ook als een vanzelfsprekendheid kunnen verschijnen, is voor ons bijna onbegrijpelijk geworden.

Uiteraard is het niet Blumenbergs bedoeling om het romantische standpunt te verdedigen dat de mens beter gediend is met een soort mythisch mysticisme dan met het kritische project van wetenschap en filosofie. Wat hij wel benadrukt, is dat wetenschap en filosofie het zich ook niet kunnen permitteren om minachtend neer te kijken op de mythe. De mythe biedt namelijk iets wat zichzelf broodnodig hebben, en toch niet zelf kunnen produceren zolang ze trouw zijn aan hun eigen premissen: een visie op de totaliteit van de wereld.

What totality means here is something that we know at all only since it was renounced, and had to be renounced, so that we could have scientific knowledge. *Science depends upon the abandonment of the claim to totality.* There is so much talk of a ‘world concept’ in philosophy precisely because philosophy cannot have a world concept - it can never have more than an idea of something that must continue to be withheld from it because it is not able to deny itself the norm of theoretical knowledge. [...] *However, we are operating here in the area of things that cannot be renounced, things that make themselves noticeable in the surrogates that they force into existence.* (Blumenberg 1990: 175-176, mijn cursivering, ns)

De wetenschap kan geen kosmogonie leveren, kan niet de grondslagen bieden op basis waarvan de wereld als geheel stabiel en interpreteerbaar is. De reden daarvan werd geïllustreerd door het verhaal van de schildpadden: elke nieuwe verklaringsgrond die zij aanbiedt, moet zij ook zelf weer in vraag stellen en tot een nieuwe verklaring terugleiden. Toch kan zij ook niet zonder een totaalvisie op de wereld. Haar eigen vragen en twijfels kunnen immers maar afgebakend en gedefinieerd worden tegen de achtergrond van een algemene zekerheid van de wereld, de idee dat de kosmos een samenhangend en toegankelijk geheel is, en niet, met de woorden van Geertz, “a chaos of thingless names and nameless things” (Geertz 2006:103). Dit is niet te nemen of te laten. Dit vage wereldconcept is zo essentieel dat iedereen, zelfs de grootste rationalist er impliciet een heeft – al was het maar de idee dat de wereld door wetten beheerste materie is, een veronderstelling die evengoed *à la limite* intuïtief is.

Wanneer we het over die totaliteit hebben, doelen we dan ook niet op een stellige en expliciete overtuiging. In die zin geven de kosmogonieën ons misschien een vertekend beeld: zij zijn eigenlijk al een tussenstap halverwege mythe en dogma. De mythe is immers maar op haar efficiëntst in haar taak om een stabiel wereldbeeld tot stand te brengen wanneer we ons er niet eens van bewust zijn dat het een wereldbeeld *is*: de mythe doelt niet op een vaste overtuiging (die immers al haar eigen negatie insinueert), maar op een vage ‘taken-for-grantedness’, een vanzelfsprekendheid van de aard van de wereld.<sup>45</sup> (*Ibid.*: 54) Vandaag ook dat Blumenberg zijn positie als volgt samenvat: “Myth does not need to answer questions; it makes something up, before the question becomes acute and so that it does not become acute.” (Blumenberg 1990: 197) Dit betekent dan ook dat de mythe grotendeels werkzaam is in structuren die zo fundamenteel zijn dat ze zich aan ons zicht onttrekken. Ze zijn als het ware een deel van de taal zelf, de lens waardoor we naar de wereld kijken. Die talige structuren kristalliseren zich in verhalen, die echter maar als ‘mythen’ verschijnen op het moment dat ze reeds geïsoleerd kunnen worden als de ‘ander’. In deze ander kunnen de fundamenten van een denkwereld dan als ongefundeerd en ‘irrationeel’ verschijnen – maar enkel omdat men zelf bouwt op een *andere* noodzakelijkerwijze ongefundeerde mythische basis, die echter niet als dusdanig herkend kan worden.

Uiteraard werkt de wetenschap altijd toe naar een horizon waarin zijzelf wel degelijk kan instaan voor een verklaring van het geheel van de wereld. Er leeft nog steeds het ideaalbeeld van een totaaltheorie, waarin sociologie tot psychologie, psychologie tot chemie en chemie tot fysica te herleiden valt, en fysica ten slotte tot een set basale logisch-mathematische regels die onomstuitbaar het heelal regeren. Dit is echter niet alleen praktisch gesproken een onmogelijke opgave gebleken, maar zelfs structureel: het onzekerheidsprincipe van Heisenberg heeft aangetoond dat de wetten van de materie zelf bepaalde leemten in onze kennis over die materie onvermijdelijk maken. Maar zelfs als er in de best mogelijke omstandigheden toch een soort voleindinging van het wetenschappelijke project mogelijk was, dan nog zouden er volgens Blumenberg twee onoverkomelijke redenen zijn waarom de mens nog steeds op de mythe zou moeten terugvallen. De ene is kwantitatief, de andere kwalitatief, en beide hebben ze te maken met het feit dat die objectieve kennis uiteindelijk in relatie zou gebracht moeten worden tot de mens zelf, de gene die in de eerste plaats om die kennis gevraagd heeft.

Ten eerste is er het kwantitatieve probleem: terwijl de Verlichting ratio definieerde als zelf denken, zelf verifiëren en niet afgaan op ‘wat gezegd wordt’, is het zelfs vandaag al onmogelijk de reeds beschikbare kennis te omvatten: de oneindige taak die de ratio

---

<sup>45</sup> Het is precies die onuitgesproken ‘vanzelfsprekendheid’ (de *doxa*) die ook Roland Barthes in zijn *Mythologies* (1957) als de kenmerkende eigenschap van de mythe zag, een eigenschap die haar volgens Barthes zowel gevaarlijker als onvermijdelijker dan het dogma maakte.

zich stelt staat volgens Blumenberg dan ook “in indissoluble contradiction to the meager finitude of the life that the thinker-for-himself has disposition over.” Hij stelt dan ook: “Reason, as what cannot be delegated, must then reach some accomodation with this fundamental condition of our existence: Here is the breach through which certainties that must simply be accepted make their entrance.” (*Ibid.*: 164) In de uitdrukking ‘zekerheden die simpelweg moeten aanvaard worden’ komen hier twee dingen samen, die onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden: de grondslagen van ons denken die noodzakelijkerwijs altijd zelf ongefundeerd moeten zijn, en de instantie van de traditie, de overlevering, die we noodzakelijkerwijze voor het overgrote deel moeten overnemen zoals ze zich aandient, simpelweg omdat we er als individu maar een fractie van kunnen herbekijken. Met deze aanpassingen op de definitie van rationaliteit komt Blumenberg eigenlijk zeer sterk in de buurt van het legitimizeitsidee dat schuilging in de *alètheia* die Detienne beschreef; ook voor Blumenberg wordt hier dan ook het object van de ‘mythologie’ omschreven.

Minstens even belangrijk is echter de kwalitatieve reden, die ik hier kort zal aanraken maar in de loop van deze verhandeling meermaals opnieuw zal opnemen voor een grondigere bespreking. Deze reden bestaat erin dat de uiteindelijke begunstigde van al deze objectieve kennis tenslotte de mens zelf is als subject, terwijl het nu net die subjectiviteit is die het ideaal van de objectiviteit voortdurend in de war stuurt. De mens kan zichzelf immers nooit volledig objectiveren: we kunnen nooit vanuit onze eigen ogen naar onszelf kijken. De mens is, precies omdat hij een *Mängelwesen* is, niet tot zijn eigen natuur beperkt; naast een empirisch te bestuderen object blijft hij ook altijd *project* voor zichzelf, en die twee programma’s kunnen nooit volledig van elkaar losgekoppeld worden. Maar dat is niet alles: deze ‘blinde vlek’ die we voor onszelf zijn, heeft ook haar impact op de rest van onze kennis. Zoals we tevoren reeds bespraken, is effectiviteit *in extremo* immers het enige en finale criterium waarmee we de rationaliteit van ons denken kunnen afmeten. En wat ‘efficiëntie’ *à la limite* inhoudt, is een vraag die de mens alleen maar kan beantwoorden vanuit het immer onvoltooide project dat hij voor zichzelf is. De mens blijft, in zijn ongedefinieerdheid, de horizon van al zijn eigen kennis, waardoor ook de finale betekenis van die kennis eeuwig in opschorting blijft.

Vandaar dat de mythe ook deze taak niet op de *logos* af kan schuiven: de mens vertellen wat hij zelf is, en wat zijn basale relatie is tot de wereld. We kunnen dan ook zeggen dat elke mythe, waarover ze ook gaat, tegelijkertijd over de mens gaat – tenminste, in voor zoverre het een mythe *genoemd* mag worden. Deze reflectie over de mens is dan ook de enige echte bestaansreden van de mythe, zo stelt Norman Austin, die in zijn boek *Being and Meaning in Myth* (1990) de mythe vanuit een lacaniaans geïnspireerde invalshoek benadert. Hij wijst erop dat de mythe als louter etiologie voor fysieke processen immers volledig overbodig en ondoeltreffend zou zijn:

The common theory that primitive peoples invent myths to explain natural phenomena mistakes the incidental for the essence of myth. Even primitive peoples can think in logical sequences of cause and effect, when it comes to plowing a furrow in the soil, hunting the prey, or building a house to withstand the elements. For the sailor, guiding his rudder and sail to the play of the wind and water currents, Poseidon is a superfluous explanation. (Austin 1990: 14-15)

Het echte nut van een denkbeeld als 'Poseidon' is volgens Austin dan ook dat het subject aan de hand van deze mythische vormen zijn relatie tot zichzelf en de wereld kan aftasten – meer zelfs: die relatie in de eerste plaats tot stand kan brengen. En vanuit dat standpunt wordt de ambiguïteit en het gebrek aan logica van de mythe wel begrijpelijk: precies in haar onbepaaldheid kan zij immers de aard van het subject zelf weerspiegelen, dat voor zichzelf altijd een open vraag blijft, een vraag die niet kan en mag worden opgelost. Op deze gedachtegang zal ik nog uitgebreid terugkomen in het vierde hoofdstuk, waarin ik de theorieën van Lacan op dit alles zal betrekken.

Gaandeweg hebben we ondertussen echter de overstap gemaakt van de mythe als archaïsch verhaal naar de mythe als een aspect van het denken, een dynamiek in de menselijke geest die van alle tijden is. Hoe Blumenberg deze 'moderne mythe' in zijn *Arbeit am Mythos* inpast, zal ik in een volgend hoofdstuk bespreken.



## Hoofdstuk 3

# Blumenbergs mythe als tijdloos verschijnsel: metafoor, traditie, en de belofte van betekenis

*Muziek, staten van geluk, mythologie, gezichten gevormd door de tijd, bepaalde schemeringen en bepaalde plekken willen ons iets zeggen, of hebben iets gezegd dat ons niet had mogen ontgaan, of staan op het punt ons iets te zeggen; die op handen zijnde onthulling, die zich niet voltrekt is, misschien, de esthetische werkelijkheid.*

De muur en de boeken, *Jorge Luis Borges*

## 3.1 Vooraf

### 3.1.1 Blumenbergs ‘moderne’ mythe

In het vorige hoofdstuk hadden we het vooral over Blumenbergs theorie in zoverre die betrekking hadden op de archaische mythen. Met dit hoofdstuk zetten we een stap verder: ik zal hier uit de doeken doen hoe Blumenberg met diezelfde theorie ook iets meende te kunnen zeggen over hoe de mythe ook vandaag nog doorwerkt in ons denken. Op dit punt worden de zaken echter een stuk complexer, en dit hoofdstuk zal dan ook een stuk minder rechtlijnig zijn dan het vorige. Want wat verstaat Blumenberg eigenlijk onder die moderne mythe? De algemene veronderstelling is immers dat de

moderne tijd komaf heeft gemaakt met de mythe – precies haar wetenschappelijk karakter definieert immers haar moderniteit.

Toen we nog spraken over de archaïsche mythe diende de noodzaak zich niet echt aan om deze mythe verder te omschrijven. Blumenberg zelf weigerde immers een definitie te geven, omdat die precies in de weg zou staan van het filosofisch programma van zijn mythestudie. Hij citeerde daarvoor Kant: “la définition, comme distinction proportionnée, doit plutôt terminer l’œuvre que la commencer”. (Blumenberg 2005b: 8-9) Wat het begrip ‘mythe’ voor ons te betekenen had, was immers juist de vraag. Blumenberg wilde de mogelijkheden van het begrip aftasten door de betekenishorizon ervan volledig open te laten. Als we naar de praktijk gaan kijken, kunnen we inderdaad vaststellen dat Blumenberg elk soort narratief als ‘mythe’ benadert dat zich maar als ‘mythe’ aandient: in de eerste plaats de traditionele Griekse godenverhalen, maar evengoed ook heel andere narratieven, zoals de opmerking van Flauberts gids over de meloenen of het verhaal van de *Ewe*-man en de *trô*.

Concreet betekent dit dat Blumenbergs ‘archaïsche’ mythe, zoals ik ze hier gemakshalve noem, min of meer overeenkomt met wat volgens Detienne in de westerse traditie verschijnt als de ‘ander’ van de *logos*: alles wat in tegenspraak is met de normen waarmee de *logos* zichzelf identificeert, wordt geïsoleerd onder de noemer ‘mythe’. En dit is ook precies wat we zouden kunnen verwachten van een filosofisch project zoals Blumenberg dat vooropstelt: hij gaat mee in het bestaande discours, niet om er zich achter te scharen maar om er de interne dynamiek van uit te spelen en er de uiteindelijke consequenties van te trekken. Precies uit het feit dat Blumenberg de mythe geen invulling wil geven, blijkt dat hij haar opvat als een categorie die inderdaad, zoals Detienne stelt, niet noodzakelijk aan een essentie beantwoordt, maar die doorheen de eeuwen geëvolueerd is tot een kritisch instrument waarmee het westerse denken haar eigen aard bevraagd heeft. Sinds Cassirer heeft dit denken in zijn mythische ‘ander’ immers aspecten van zichzelf herkend – aspecten, meer bepaald, die binnen het zelfbeeld van dit westerse denken voor problemen zorgden. Het is precies als dusdanig dat de mythe Blumenberg interesseert. Zij past in het centrale project van zijn metaforologie, namelijk het beschrijven en verklaren van de vormen die het westerse denken doorheen de eeuwen heeft aangenomen, en in het bijzonder dan de dynamiek die de voortdurende evolutie van die vormen stuurt. Het is dus eigenlijk pas in de ‘moderne’ mythe dat zich de volledige draagwijdte van Blumenbergs mythetheorie toont: hij demonstreert daarmee immers dat de mythe, archaïsch of modern, relevant is tot op de dag van vandaag, omdat ze iets blootlegt over het denken en de verbeelding van elk van ons.

Maar hoe brengt Blumenberg de archaïsche mythe nu met een veronderstelde moderne mythe in verband? In de twee laatste paragrafen van het vorige hoofdstuk werd dit al verduidelijkt. In 1.3.4 zagen we hoe Blumenberg komaf maakte met het onderscheid tussen mythe en receptie van de mythe. Dit houdt in dat zelfs de meest

recente bewerking van het Oedipusverhaal voor hem uiteindelijk hetzelfde statuut heeft als de oudste versie die we ervan zouden kunnen reconstrueren. De reden hiervan is dat ze volgens Blumenberg allebei voortkomen uit dezelfde beweging, namelijk de vlucht *weg* van het *Wirklichkeitsabsolutismus*. Blumenberg stelt dus dat de mens het werkelijkheidsabsolutisme niet één keer moet bedwingen, maar het zich doorheen zijn verdere geschiedenis van het lijf moet *blijven* houden door zijn symbolische vormen voortdurend te herschikken. Dit is wat hij de *Arbeid am Mythos* noemt.

In paragraaf 1.3.5 zagen we dan wat de reden was waarom de mens nooit klaar geraakt met de taak zich via zijn symbolische vormen een verhouding tot de werkelijkheid te scheppen. Hoe goed en coherent zijn symbolisch interpretatiekader van de wereld ook wordt, de absolute *basis* van dit interpretatiekader kan nooit de werkelijkheid zelf zijn. Het enige wat een dergelijke basis kan leveren, is daarentegen juist een vervormende weergave van die werkelijkheid waarin de mens zichzelf in relatie tot de wereld kan stellen: een mythe, met andere woorden. De functie van die basale mythe omschreef Blumenberg als het bieden van een *totaliteit*. De *logos* kan wel instaan voor deelaspecten van onze kennis over de realiteit, maar kan die kennis niet vormen tenzij tegen de achtergrond, binnen het oriëntatiekader van een globale wereldvisie. ‘Visie’ is trouwens al veel gezegd, volgens Blumenberg. Hij heeft het over een ‘premodality’, een intuïtie van de wereld die zo fundamenteel is dat ze niet meer als een overtuiging ervaren wordt, maar als de werkelijkheid zelf. (*Ibid.*: 54) Het doel van de mythe is niet ‘legitimacy’ maar ‘taken-for-grantedness’: pas als de mens niet meer het onderscheid kan maken tussen zijn symbolische structurering van de werkelijkheid en die werkelijkheid zelf, kan de wereld hem als werkelijk vertrouwd, en dus leefbaar, verschijnen.

Deze mythische premodaliteit waarop de werkelijkheid steunt, kan echter nooit rationeel gefundeerd worden. Omdat we ons denken en onze taal dus moeten bouwen op een basis die reeds onvermijdelijk irrationeel is, kan het niet vermeden worden dat die irrationele vervorming van de werkelijkheid zich ook onherleidbaar verderzet in de verdere ontwikkeling van onze symbolische vormen. Dat is dan ook de reden waarom Blumenberg stelt dat we gedwongen zijn die imperfecte symbolische vormen bij elke stap in de geschiedenis te herschikken, om onze relatie tot de wereld weer voor eventjes werkbaar te maken... tot de interne dynamiek van ons imperfect symbolisch apparaat weer nieuwe problemen aan het licht brengt.

Blumenbergs theorie over het *Wirklichkeitsabsolutismus* mag dan nogal abstract klinken, zij geeft een problematiek weer die een zeer concrete vorm aanneemt in onze afhankelijkheid van de traditie, de historisch bepaalde vormen die ons denkkader vormen. Daarin toont zich immers ondubbelzinnig de onmacht van het rationele denken om zich een eigen fundament te creëren: we moeten steeds voortwerken op een imperfect talig systeem dat we van vorige generaties overgeërfd hebben. En die overgeërfd traditie is noch te legitimeren, noch te overschouwen; we kunnen haar niet

eens vanuit een metastandpunt bekijken, laat staan van haar imperfecties ontdoen. In het vierde hoofdstuk zullen we overigens zien dat ook Lacan de onherleidbare irrationaliteit in ons denken in verband brengt met het feit dat dat we aangewezen zijn op een taalsysteem dat we zelf niet gecreëerd hebben, en waarvan we de werking nooit kunnen overzien. Het verschil tussen Lacan en Blumenberg is dat die laatste dit mechanisme op collectief niveau bespreekt, terwijl Lacan zich op het individuele subject zal richten.

### 3.1.2 Wat dit hoofdstuk brengen zal

Door de problematiek van de mythe *in concreto* terug te voeren op deze onvolmaaktheid van de denkbeelden en begrippen die we van vorige generaties erfden, hebben we de link gelegd met Blumenbergs centrale project: de metaforologie. Die stelde zich immers precies tot doel de dynamiek achter de historische worsteling met de imperfectie van ons begrippenkader te beschrijven en te verklaren. In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik dan ook dit metaforologische project van Blumenberg in zijn ontwikkeling beschrijven, en duidelijk maken hoe dit zich koppelt aan zijn mythetheorie. Door deze excursus zal de lezer mogelijk het gevoel krijgen dat we de afwijken van de kern van de zaak, namelijk de wijze waarop Blumenberg mythe en mythetheorie herconceptualiseert. Ik ben echter van mening dat *Arbeid am Mythos* (en dan in het bijzonder de theorie over het *Wirklichkeitsabsolutismus*) slechts in het licht van de metaforologie zijn volle betekenis krijgt, want het is maar vanuit zijn metaforologische vraagstelling dat Blumenberg zich *überhaupt* is gaan interesseren voor het raadsel van de mythe. Het is ook maar in het licht van de metaforologie dat het ten volle duidelijk wordt waarom de mythe zich volgens Blumenberg onverminderd verderzet in de moderniteit<sup>1</sup>.

Dan stelt Blumenbergs theorie ons echter voor een probleem. Enerzijds impliceert zijn gedachtegang omtrent de mythe als ‘premodaliteit’ van het denken duidelijk dat de ‘mythe’ zich voor hem niet beperkt tot de concrete narratieven die we zo noemen. Het woord duidt ook een stratificatie van het denken aan, de schaduwkant van de *logos* die impliciet in ons denken en onze taal aanwezig is – wat ik met de terminologie uit de inleiding *mythos* heb genoemd. Blumenberg zal echter nergens in *Arbeid am Mythos*

---

<sup>1</sup> Als ik hier in verband met de mythe de termen ‘modern’ of moderniteit’ gebruik, dan wijst dit niet zozeer op een bepaalde afgebakende periode binnen de geschiedenis. Ik wil hiermee echter de mythe aanduiden voor zover die verschijnt als een actueel, levend gegeven. Niet langer als de ‘ander’ van archaische of primitieve samenlevingen, maar als een fenomeen binnen het denken van onszelf en anderen ‘zoals ons’. Onder de moderne mythe reken ik dus evengoed de *Prometheus* van Gide als die van Goethe, evengoed de narratieven van Nietzsche als de kortverhalen van Kafka.

uitdrukkelijk verwoorden hoe deze impliciete *mythos* zich precies verhoudt tot de 'mythen' als concrete narratieven. Hoogstens kunnen we concluderen dat 'mythen' voor hem *die* verhalen zijn waarin deze *mythos* zich kristalliseert, waarin met andere woorden het structurele gebrek aan een rationeel fundament voor ons denken en onze symbolisch apparaat zichtbaar wordt. Een dergelijke definitie zou ook stroken met het feit dat Blumenberg bijna alle soorten symbolische creaties van de mens kan aanhalen als voorbeelden van 'mythen': romans, tropen, filosofische theorieën, godsdienstige overtuigingen... Deze conjectuur laat ons echter nog altijd achter met een belangrijke vraag: waarom zijn precies *narratieven*, en dan bij uitstek *fictionele* narratieven, de geprivilegieerde symbolische vormen waarin deze *mythos* aan het licht komt? In een tweede paragraaf zal ik Blumenberg dan ook even verlaten om bij andere mythetheorieën te rade te gaan die de relatie tussen 'mythe' en 'mythos' wel bespreken. Daarbij zal ik in het bijzonder aandacht hebben voor de rol van narrativiteit en fictionaliteit in dit alles.

Hierna kunnen we toekomen aan de wijze waarop Blumenberg zelf de moderne mythe bespreekt. De *mythos* die impliciet in het moderne denken en de taal aan het werk is, wordt door hem weliswaar duidelijk getheoretiseerd, maar zelden in haar concrete vormen besproken. De mythe in de vorm van concrete moderne narratieven daarentegen behandelt hij uitgebreid. Blumenberg bespreekt in *Arbeid am Mythos* twee vormen van deze 'moderne' mythe: enerzijds de receptie van archaïsche mythen door de moderniteit, en anderzijds de nieuwe 'artificiële' mythen die niet ontstaan zijn uit de traditie, maar uitgevonden werden naar het model van de oude mythen. Van die laatste categorie zullen de narratieve creaties van Nietzsche het belangrijkste voorbeeld vormen; deze zal ik dan ook als uitgangspunt nemen om te illustreren welke eigenschappen een narratief voor Blumenberg precies als 'mythisch' typeren. Van daaruit zullen we verder gaan naar Blumenbergs bespreking van andere filosofische en literaire moderne mythen.

In de daarop volgende paragraaf komen we dan als vanzelf tot de vraag wat het is dat deze mythen volgens Blumenberg hun bijzondere eigenschappen verleent. En dit brengt ons tot de kern van de zaak. Blumenberg zal namelijk een theoretisering bieden van het bijzondere aura en de betekenisrijkdom van de mythe – eigenschappen die hij zal aanduiden met de termen '*Bedeutsamkeit*' en '*Prägnanz*'. Het zal niet verbazen dat hij deze begrippen in verband zal brengen met de rol van de overlevering in het ontstaan van de mythe. Zo knopen we immers terug aan bij het inleidende hoofdstuk: ook daar zagen we dat de recente mythestudie geneigd was precies het traditionele karakter van de mythe naar voren te schuiven als de kern van het concept. Blumenberg zal nu duidelijk maken hoe de overlevering een bijzonder soort van 'mythische' betekenis mogelijk maakt; deze paragraaf is dan ook het hart van mijn betoog rond Blumenberg. Het zal echter blijken dat deze 'mythische' betekenis niets te maken heeft met een geheime waarheid of een

diepe essentie (zoals in het *huponoia*-model), maar precies alles met ambiguïteit, meerduidigheid, en de *belofte* van betekenis die echter nooit wordt ingevuld.

In een laatste paragraaf, tenslotte, zal ik de vraag stellen wat voor consequenties deze herconceptualisatie van de mythe nu heeft voor de concrete lezing en interpretatie van de mythe. Zoals zal duidelijk worden, zullen Blumenbergs stellingen op dit vlak belangrijke accentverschuivingen met zich meebrengen.

Eerst echter dus de excursus naar de metaforologie.

### 3.2 Mythos en taal: Blumenbergs metaforologie

*At the very start, one's terms jump to conclusions*

*'Flowerishes', Collected Poems, Kenneth Burke*

*There was a man of Double Deed  
Who sowed his garden full of seed  
And when the seed began to grow  
'Twas like a garden full of snow  
And when the snow began to melt  
'Twas like a ship without a belt  
And when the ship began to sail  
'Twas like a bird without a tail  
and when the bird began to fly  
'Twas like an eagle in the sky  
And when the sky began to roar  
'Twas like a lion at my door  
And when my door began to crack  
'Twas like a stick across my back  
And when my back began to smart  
'Twas like a penknife in my heart  
And when my heart began to bleed  
'Twas Death and Death and Death indeed.*

Traditioneel kinderrijmpje

In het vorige hoofdstuk stelde ik Blumenbergs metaforologie al kort voor. Aanvankelijk had hij dit nieuwe studieveld bedoeld als een hulpdiscipline van de filosofie: de metaforologie had de bedoeling de vorm en geschiedenis van filosofische concepten te onderzoeken. Sinds het cartesiaanse rationalisme had de filosofie zich immers het ideaal gesteld enkel te werken met ideeën die helder en duidelijk (*clara et distincta*) waren, en de werkelijkheid zoveel mogelijk in een rechtstreekse één op één relatie weerspiegelden. In de praktijk bleef dit uiteraard een vrome wens: geen denker ontsnapt eraan dat zijn termen steeds te veel of te weinig zeggen, en meestal zelfs tegelijkertijd te veel én te weinig. Vandaar dat we kunnen stellen dat het begrippenapparaat van de wijsbegeerte altijd 'metaforisch' is: net als bij metaforen

wordt er weliswaar een gedeeltelijke overlapping, maar nooit een perfecte parallellie tot stand gebracht. Natuurlijk probeert men dit begrippenkader te perfectioneren, maar ook daarin toont zich het onherleidbaar metaforische karakter van de taal: eventuele nieuwe concepten kunnen nooit in het luchtledige gevormd worden, maar moeten zich altijd enten op de imperfecte symbolische structuur die reeds voorhanden is. Er is dus hoogstens een kleine verschuiving mogelijk, die misschien sommige problemen oplost maar er elders onvermijdelijk door die verschuiving ook weer bijcreëert – het hele systeem is immers met elkaar verbonden, en de verschuivingen kunnen eeuwig doorgaan.

Blumenberg stelt zich met zijn metaforologie tot doel dit proces te beschrijven. De filosofie is misschien gedoemd om haar vragen en antwoorden tot in het oneindige te herformuleren, maar kan misschien leren begrijpen hoe die herformuleringen functioneren. We haalden al Blumenbergs alternatieven voor de vragen van Kant aan: ‘Wat kunnen we weten?’ wordt bij hem ‘Wat is het dat we wilden weten?’, en ‘Wat mogen we hopen?’ wordt ‘Wat is het waarop we ooit gehoopt hebben?’ (Blumenberg 1983: 9) Natuurlijk stelt het metaforologisch project impliciet ook andere vragen. In hoeverre kan het denken zich misschien toch ooit van zijn metaforische karakter ontdoen? En waar komt die vervorming binnen de taal in de eerste plaats vandaan? Zoals reeds gezegd zijn het deze vragen die Blumenberg uiteindelijk vanuit zijn metaforologisch project tot een mythetheorie zullen brengen.

### **3.2.1 Opnieuw Cassirer: mythe, metafoor, en de oorsprong van de taal**

Voor we echter Blumenbergs eigen metaforologische parcours bespreken, kunnen we er niet rond om nog eens terug te komen op Ernst Cassirer. Ook met zijn metaforologie was Blumenberg immers in diens voetsporen getreden: reeds Cassirers ‘filosofie van de symbolische vormen’ had expliciet tot doel de filosofen van zijn tijd hun “goddelijke afstandelijkheid ten opzichte van de geschiedenis van de vorming van begrippen” te ontnemen. (Cassirer 2008: 47) In *Sprache und Mythos* (1925) gooit hij de filosofie voor de voeten dat haar logica en epistemologie niet als dusdanig in de werkelijkheid gegeven zijn, maar slechts de historische resultaten van een onvoorstelbaar lange ontwikkeling. Met name de sprong van individuele waarnemingen naar het denken in categorieën is volgens Cassirer veel groter en minder vanzelfsprekend dan we vermoeden, maar dit wordt aan ons oog onttrokken door “een taal die voor ons denkt”. De epistemologie zal slechts van een fundering kunnen worden voorzien, stelt Cassirer, wanneer “taalwetenschap en de mythologie de processen van het onwillekeurige en onbewuste voorstellingsvermogen opgehelderd hebben”. (*Ibid.*: 46-47) Dit is dan ook precies wat hij met zijn werk nastreeft.

De reden van Cassirers interesse voor de mythe was dus precies het feit dat hij in de mythologie een antwoord hoopte te vinden op de vraag hoe begrippen zich vormden.

Daarmee dacht hij volledig in de lijn van de negentiende-eeuwse onderzoekers die de mythe met de oorsprong van de taal in verband hadden gebracht. Zoals we gezien hebben, werd de mythe in deze strekking ook gelinkt aan het vervormende, imperfecte karakter van de taal: deze primitiefste vorm van het menselijke denken leek de wereld immers in niets dan metaforen te beschrijven. Wanneer Cassirer dus op zoek gaat naar de precieze verhoudingen tussen taal, mythe en metafoor, schrijft hij zich in een lange traditie<sup>2</sup> in. Hijzelf deelt die traditie op in twee tegengestelde stromingen (Cassirer 2008: 105 e.v.): vereenvoudigend kunnen we zeggen dat de ene denkrichting de taal via de metafoor als de oorsprong van de mythe beschouwt, en de andere de mythe via de metafoor als de oorsprong van de taal.

Volgens die laatste strekking is het mythische denken de oorspronkelijke houding van de mens ten opzichte van de wereld. In dit primaire mythische stadium wordt alles als beziel ervaren: de mens ziet niet alleen de natuurelementen als menselijke wezens (bosnimfen, de zonnegod, moeder aarde...), maar antropomorfiseert ook spontaan krachtige psychische (Eros, Pan(ische angst),...) of sociale fenomenen (de oorlogsgod, de huisgod,...). Deze mythische entiteiten worden echter geleidelijk aan geabstraheerd tot algemene categorieën, en zo vormt zich de taal. In het geslacht van woorden bijvoorbeeld vinden we nog een overblijfsel van dit mythische stadium. Als voorbeelden haalt Cassirer Herder aan en ook Schelling, die taal omschreef als 'verbleekte mythologie'. (*Ibid.*: 105) Ook Usener hoort in deze groep thuis: hij hield staande dat bij goddelijke personificaties zoals bijvoorbeeld 'Phobos', Angst, niet het concept gepersonifieerd was tot een god maar dat de god geabstraheerd was tot een onpersoonlijk concept. De gefossiliseerde resten van die evolutie tonen zich niet alleen in de mannelijke uitgang van het woord, maar ook in uitdrukkingen zoals 'de angst overviel me', 'kreeg me te pakken', enzovoort. Oorspronkelijk moet 'phobos' volgens Usener dan ook iets betekend hebben als 'de verschrikker', de 'op-de-vlucht-jager'. (*Ibid.*: 73)

De tegenovergestelde overtuiging vertrekt daarentegen van een stadium waarin de mens van meet af aan een natuurlijke, heldere en eenvoudige taal bezit, die de werkelijkheid rechtstreeks reflecteert. Doordat de mens met een beperkt aantal begrippen steeds meer tot uitdrukking wil brengen, neemt hij echter zijn toevlucht tot metaforen, wat de taal met een veelvoud aan oneigenlijke betekenissen overlaadt. Hieruit ontstaat de mythologie. Als voorbeelden van deze strekking haalt Cassirer

---

<sup>2</sup> Een traditie die begint met Giambattista Vico. Hij was de eerste die uitgebreid de aandacht vestigde op het metaforische karakter van de mythe enerzijds en de mythische oorsprong van veel gangbare metaforen anderzijds. Hij stelde dat elke metafoor of metonymie als een miniatuurmythe kon worden beschouwd. (Meletinsky 1998: 5)



Adalbert Kuhn aan, en uiteraard Max Müller, die de mythe als een 'ziekte van de taal' omschreef.<sup>3</sup>

Cassirer zelf leunt, zoals we gezien hebben, het dichtst aan bij de eerste strekking. Zijn theorie verzet zich immers expliciet tegen het denkbeeld dat de mens van nature in staat zou zijn geweest tot een heldere weerspiegeling van de werkelijkheid, zoals Kuhn en Müller beweerden. De mythe is voor hem een onmisbare opstap in de ontwikkeling van een rationeel denken. Toch werkt hij in zijn eigen theorie in zekere zin naar een verzoening tussen de twee strekkingen toe. Voor Cassirer ontstaan taal en mythe immers simultaan: de mythe is taal in die zin dat zij van meet af aan al de functie van de taal vervult, namelijk de wereld van een opdeling voorzien zodat die begrijpelijk, handelbaar wordt. In zoverre die opdeling niet perfect is, functioneert de mythe volgens Cassirer inderdaad volgens de principes van de metafoor. Het verschil met de visie van Kuhn en Müller is echter dat de mythe niet als een metaforische vervorming verschijnt ten opzichte van een *oorspronkelijke* heldere weergave van de feiten, maar wel in relatie tot de heldere weergave van een *later* stadium. De perfecte weerspiegeling van de werkelijkheid in de taal wordt nu als een eindpunt gedacht in plaats van als een beginpunt. Cassirer gelooft immers niet dat de mens van nature toegang heeft tot de ware aard van de wereld, maar veronderstelt wel dat de symbolische structuur die de mens voor zichzelf schept spontaan naar de horizon van iets dergelijks toewerkt. De metaforen die de mens ter beschikking heeft, worden als geheel steeds fijner op elkaar afgestemd, steeds beter uitgewerkt, tot finaal het stadium van de *logos* bereikt wordt, waarin de structurering van de wereld welhaast perfect op die wereld aansluit en de metaforen *à la limite* hun metaforisch karakter verliezen. Toch blijft het verschil tussen *mythos* en *logos* gradueel in die zin dat er geen niet-metaforische taal mogelijk is die zich niet *vanuit* de mythische metafoor gevormd heeft.

Het belangrijkste onderscheid tussen het mythische en het rationele denken is dat de categorieën die het mythische denken op de wereld projecteert zich nog niet gestabiliseerd hebben tot een coherent geheel. Het beste bewijs daarvan is de metamorfose, die Cassirer benoemt als het belangrijkste principe achter het mythische denken (*Ibid.*: 90): alles kan nog in alles veranderen, geen enkele structuur ligt reeds onomstotelijk vast, en in die zin is de wereld nog onberekenbaar. Maar buiten de criteria van coherentie en stabiliteit zijn de categorieën die het mythische denken

---

<sup>3</sup> Overigens heeft deze strekking, die de mythe als een voortbrengsel van de metafoor beschouwt, nog steeds zijn aanhangers. Cf. bijvoorbeeld Burkert: "[M]etaphor is a basic trick of language to cover the unfamiliar with familiar words on account of partial similarity; in this sense, myth can be defined as a metaphor at tale level. The effect of metaphor is to widen the scope of the vocabulary, to keep the sign-system finite by a kind of generalization, to provide a context by analogy, while remaining conscious of the fact that this reference by metaphor is somewhat twisted, preliminary, tentative, one-sided." (Burkert 1982: 28)

oplegt aan de wereld niet noodzakelijk irrationeler: ze trekken gewoon andere scheidingslijnen. Zo verwijst Cassirer bijvoorbeeld naar de Cora-Indianen, die vlinders schijnbaar volstrekt onzinnig tot de vogels rekenen. (*Ibid.*: 113) De zinnigheid van een dergelijke opdeling hangt echter af van de criteria waarmee de categorie ‘vogel’ omschreven wordt, en in die zin is de visie van de Cora niet logischer of onlogischer dan de onze. Metaforische verschuivingen in de taal kunnen dus wel degelijk metamorfoses veroorzaken. Met de woorden van Guthrie: “the world for everyone rests on category, guess, and metaphor, most of which escapes criticism.” (Guthrie 1995: 54)

De mythe is voor Cassirer dus een tentatieve metafoor om de wereld te beschrijven, die door de eeuwen heen gradueel geperfectioneerd wordt. Zo toont zijn mythetheorie zich duidelijk een voorloper van Blumenbergs metaforologie. Zoals we in de beschrijving van Blumenbergs parcours zullen zien, is diens nieuwe discipline echter verbazend genoeg niet van meet af aan met de mythe verbonden. Blumenberg zal maar naar Cassirers interesse voor de mythe teruggrijpen wanneer hij een theoretisering nodig heeft van de onherleidbaarheid van het metaforische. Cassirers mythetheorie is voor hem interessant omdat die aanschouwelijk maakt hoe vervorming en metafoor reeds in het meest primaire stadium structureel eigen waren aan de symbolische vormen van de mens. Zoals we hebben gezien zal Blumenberg echter niet geloven dat die misvorming ooit in de *ad quem* van de *logos* teniet kan worden gedaan. De taal is structureel metaforisch en misvormend, zo stelt Blumenberg, en moet dat zijn om betekenis mogelijk te maken. Het is zoals in het kinderrijmpje dat werd aangehaald aan het begin van deze paragraaf: binnen de taal is er telkens een nieuwe herformulering, een nieuwe metafoor mogelijk. Het enige punt waarop alles slechts ‘is wat het is’, waarop er geen verdere metaforische metamorfose kan plaatsvinden, daar loopt alle betekenis ook dood. ‘*Death and death and death indeed*’: dat is Blumenbergs *Wirklichkeitsabsolutismus*.

### 3.2.2 De evolutie van Blumenbergs metaforologie

#### 3.2.2.1 Paradigmata tot een Metaforologie: het probleem van de absolute metaforen

Hoewel het hier niet mijn bedoeling is het volledige parcours samen te vatten dat Blumenberg doorloopt met zijn metaforologie – dat beslaat immers zowat zijn hele fenomenale oeuvre – wil ik hier toch de grote lijnen in de evolutie van zijn vraagstelling schetsen. David Adams, die in zijn artikel ‘Metaphors for Mankind’ (1991) de ontwikkeling van Blumenbergs metaforologie beschrijft, neemt *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) als vertrekpunt in die ontwikkeling. Ik zal hierin zijn voorbeeld volgen, en *Paradigmen* contrasteren met het latere *Schiffbruch mit Zuschauer - Paradigma einer Daseinsmetapher* (1979), dat in hetzelfde jaar verscheen als *Arbeit am Mythos* en waarin Blumenberg zelf terugkijkt op zijn standpunten van twee decennia vroeger.

Blumenberg begint *Paradigmen zu einer Metaphorologie* met een verwijzing naar Descartes' droom van de 'Vollendung der Terminologie': de na te streven eindtoestand van de filosofie waarbij de taal volledig 'begrifflich' zou zijn geworden, opgebouwd uit niets dan eenduidige en heldere concepten. In die toestand *kan* alles gedefinieerd worden, *moet* alles gedefinieerd worden, en blijft er in de taal "nichts logisch 'Vorlaufiges' mehr". (Blumenberg 2005a: 7) Met dit voorlopige in de taal verwijst hij uiteraard naar metaforen, die zich immers van concepten onderscheiden door hun imperfecte analogie met de werkelijkheid. Was deze toestand al bereikt, dan zou de filosofie geen enkele baat meer hebben bij een geschiedenis van haar concepten. In werkelijkheid heeft het denken de metafoor echter allerminst kunnen uitbannen. Dat werpt voor Blumenberg de vraag op naar de legitimiteit van de metafoor in de filosofie. Hij geeft de keuze uit twee verklaringen voor de blijvende aanwezigheid van metaforen.

Met de eerste verwijst hij naar Cassirer en Nestle: mogelijk zijn metaforen "Restbestände [...], Rudimente auf dem Wege vom Mythos zu Logos". (*Ibid.*, oorspronkelijke cursivering) In dat geval is het de kritische taak van de metaforologie deze restfracties op te sporen en aan te klagen, in een toewerken naar een steeds puurdere *logos*. Daarnaast bestaat er echter de mogelijkheid dat metaforen "Gründbestände der philosophischen Sprache" zijn, die zich niet tot de logica laten herleiden. Wanneer dergelijke tropen zouden bestaan, die men wegens hun onherleidbaarheid 'absolute metaforen' zou moeten noemen, dan zou het daarentegen de taak van een metaforologie zijn om de vinger te leggen op die onherleidbare uitdrukkingfunctie en deze te analyseren. Het bestaan van deze absolute metaforen zou bovendien betekenen dat ook de 'rudimentaire metafoor', het zogenaamde overblijfsel van de *mythos*, in een ander, positiever licht zou verschijnen. (*Ibid.*: 10)

Blumenberg verdedigt natuurlijk de tweede optie: elke kennis moet zich immers situeren in een totaalbeeld van de werkelijkheid, en tot die totaliteit hebben we geen enkele empirische toegang. We kunnen dus niet anders dan deze vormgeven aan de hand van analogieën, die ons dan in staat stellen onze ervaring te structureren. Blumenberg stelt daarom dat het de taak is van de metaforologie om een paradigma van dergelijke metaforen op te stellen en hun werking en evolutie te beschrijven. Want deze absolute metaforen zijn niet onveranderlijk, ze kunnen wel degelijk aangepast of vervangen worden. "Auch absolute Metaphern haben daher *Geschichte*." (*Ibid.*)

Adams ziet Blumenbergs problematisering van de 'absolute metaforen' als zijn verwerking van het debat dat in 1929 te Davos had plaatsgevonden tussen Cassirer en Heidegger. (Adams 1991: 152 e.v.) Het strijdpunt tussen die twee was precies de vraag hoe de filosofie de totaliteit moest denken waarbinnen kennis zich onvermijdelijk moet kaderen. Cassirer en Heidegger stonden in deze discussie voor twee tegenstrijdige invalshoeken: de neokantiaanse Cassirer, die daarin nog sterk door het verlichtingsideaal werd beïnvloed, zag het *ad quem* van de *logos* als de ultieme allesomvattende referent waarop het menselijke denken zich onvermijdelijk

oriënteerde. Heidegger daarentegen, wiens denken sterk door de Romantiek was getekend, ging uit van een *a quo*: de primaire grond van het *Dasein* die aan alle culturele verwezenlijkingen vooraf ging. Beide denkers situeerden hun absolute metafoor dus aan de tegengestelde uitersten van de culturele ontwikkeling van de mens.

Hoewel Heidegger algemeen als de winnaar van het debat werd aanzien, koestert Blumenberg een grotere liefde voor Cassirer – een voorkeur waarvan hij blijk gaf in zijn speech bij de inontvangstname van de Kuno Fisher-prijs (1974) ('Ernst Cassirer gedenkend', Blumenberg 1999: pp. 163-172). Hij had daarin vooral grote lof voor het wat in vergetelheid geraakte werk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), waarin Cassirer ervoor pleitte symbolische vormen op hun *functie* in plaats van op hun *substantie* te analyseren, met andere woorden op hun (historische) relatie met andere vormen in plaats van in isolement. Hier ligt voor Blumenberg inderdaad het grote voordeel van Cassirers theorie ten opzichte van die van Heidegger: omdat zijn *terminus ad quem* slechts tot stand komt *via* concrete historische vormen, wordt de concrete historische studie van specifieke symbolische vormen niet platgewalst door het totaalmodel van de absolute metafoor. Hij stelt radicaal dat betekenis geen constante in de geschiedenis is en trekt daarmee Cassirers relativisme consequent door. Anderzijds kon Blumenberg ook geen vrede nemen met het vooruitgangdenken in Cassirers theorie: teleologisch denken kwam volgens hem voort uit de drogredenering van het 'temporeel nostrocentrisme'. De metaforologie is dan ook Blumenbergs poging om zich een standpunt te vormen in dit debat over het gebruik van absolute metaforen, die hij enerzijds wilde vermijden maar waarvan hij anderzijds wist dat het denken er niet buiten kon. Het zal echter pas in *Arbeid am Mythos* zijn dat Blumenberg erin slaagt om deze eigen positie te vinden, waarin hij het beste van Heideggers en Cassirers theorieën probeert te combineren.

Zijn visie op absolute metaforen lag nochtans al sinds *Paradigmen* zeer duidelijk vast. Absolute metaforen beantwoorden schijnbaar naïeve, onbeantwoordbare vragen, die echter niet elimineerbaar zijn "weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im *Daseinsgrund gestellte* vorfinden". (Blumenberg 2005a: 23). Deze vragen zijn ook zonder dat we ze stellen al geïmpliceerd in de grond van het Zijn (we nemen nota van de Heideggeriaanse metafoor die hier nog zijn invloed doet gelden). Als we ons bijvoorbeeld afvragen of iets al dan niet waar is, of al dan niet waardevol, dan gaan we er daarbij al van uit dat er iets bestaat als 'waarheid', dat als een geheel gedacht kan worden en dat een zekere relatie onderhoudt tot onze ervaringswereld, waarin de mens bovendien ook een specifieke plaats moet hebben. Wat Blumenberg in *Paradigmen* doet, is dan ook een soort lijst opstellen van de meest courante intuïtieve metaforen van de waarheid: de 'machtige waarheid', die zich manifesteert als een kracht die onstuitbaar naar zijn eigen openbaring streeft, de 'naakte waarheid', die zich voordoet als een kern verborgen onder lagen van illusie (en die we trouwens al tegenkwamen bij onze bespreking van de allegorie), de waarheid als '*terra incognita*', als gebied dat de mens zich expansief moet

eigen maken,... Al deze modellen bieden structuur omdat ze hun eigen set van regels, van mogelijkheden en onmogelijkheden meebrengen in de verhoudingen tussen mens en waarheid. Zoekt de mens de waarheid op, of de waarheid de mens? Ontdekt of creëert de mens de waarheid? Ligt ze aan de oorsprong van alles of in een nog te realiseren toekomst?

Blumenberg benadrukt ook dat deze metaforen niet alleen de oorsprong van reeds *bestaande* denkstructuren vormen, maar tegelijkertijd altijd ook de kern van een intellectuele vernieuwing in zich dragen: “die Metaphorologie sucht an die Substruktur des denkens heranzukommen, an den Untergrund,[...] aber sie will auch faßbar machen, mit welchem ‘Mut’ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung Seine Geschichte entwirft.” (Blumenberg 2005a: 13) Met deze ‘moed tot vermoeden’ duidt Blumenberg op het feit dat de metafoor altijd het denken al anticipeert. Zij brengt immers per definitie *meer* betekenis met zich mee dan louter de analogie waarvoor zij aanvankelijk werd geselecteerd. Neem nu de metafoor van ‘het Boek der Natuur’ die Blumenberg later in *Die Lesbarkeit der Welt* (1979) verder zal uitspitten: die impliceert dat de werkelijkheid opgesteld is in een ‘taal’ die voor de mens toegankelijk is, al moet ze misschien eerst bestudeerd worden, als een code ontcijferd. Naast deze analogie draagt de metafoor van het boek echter nog andere sluimerende betekenissen met zich mee. Als de werkelijkheid geschreven is, is er dan ook een schrijver? Een boodschap? Of nog zo een betekeniskiem: een boek kan men maar op één plaats openslaan, waarmee men onvermijdelijk de andere pagina’s aan het oog onttrekt. Zo kan de boek-metafoor ook het model van een werkelijkheid oproepen die zich nooit volledig laat overschouwen. De metafoor bouwt dus enerzijds verder op wat al is gegeven, maar bereidt tegelijkertijd reeds de toekomst van het denken voor.

Toch heeft Blumenberg op het moment van *Paradigmen* nog een hele weg af te leggen. Die evolutie betreft volgens Adams echter niet zozeer zijn standpunten over de absolute metafoor op zich, maar wel de plaats die hij de metafoor wil toewijzen in zijn eigen denken. (Adams 1991: 155-156) Oorspronkelijk wil Blumenberg zich in zijn werk zoveel mogelijk van absolute metaforen onthouden. De metaforologie mag zich immers niet aanmatigen dat zij een juiste omgang met absolute metaforen kan voorschrijven. “Im Gegenteil: als Metaphorologie Betreibende haben wir uns schon der Möglichkeit beraubt, in Metaphern ‘Antworten’ auf jene unbeantwortbaren Fragen zu finden.” (Blumenberg 2005a: 24) Voor de metaforoloog moet de uitdrukking ‘juist’ zelfs volledig overbodig worden. Blumenberg benadrukt de nederige taak van zijn nieuwe discipline: haar verhouding tot de ‘Begriffsgeschichte’ is er een van ‘Dienstbarkeit’ (*Ibid.*: 13), zij is

slechts een deelopgave van deze geschiedenis der concepten<sup>4</sup> en een hulpdiscipline van de filosofie, die via haar tot een groter zelfbegrip komt. (*Ibid.*: 111)

Adams wijst er echter op dat Blumenberg met dit alles duidelijk maakt dat hij zich toch nog niet volledig heeft kunnen losmaken van de cartesiaanse droom van de voleindiging der terminologie. Metaforen verschijnen hier nog steeds als de te mijden begoochelingen die ons van het rechte pad van de eenduidige, heldere concepten afleiden. Adams ziet Blumenbergs paradigma's dan ook als een poging om de macht van metaforen in te perken: “[Blumenberg] uses the concept of absolute metaphor to delimit and limit this type of knowledge, revealing an interest and optimism in the ability of reason to intrude further into the realm of rhetoric. [...] The very title of the work-‘for’ or ‘toward [zu] a metaphorology’- implies a Cartesian trajectory towards greater rationality in human activity, a trajectory towards a science (*logos*) of metaphor.” (Adams 1999: 156-157) Precies in deze poging de metafoor te overstijgen vervalt Blumenberg volgens Adams opnieuw in het gebruik van absolute metaforen dat hij had willen vermijden: het begrip ‘paradigma’ zelf gaat volgens hem immers fungeren als een absolute metafoor, als de “linguistic metaphor that allows him to map out the full range of mankind’s relation to the absolute”. (Adams 1991: 157) Via de metafoor van het paradigma wil Blumenberg doorstoten tot een theoretisering en typologisering van het absolute, maar aan deze typologie ontbreekt onvermijdelijk één metafoor, namelijk precies die van het ‘paradigma’ zelf.<sup>5</sup>

Adams is hier mijns inziens nogal streng voor de vroege Blumenberg. Om te beginnen beweert deze nergens dat hijzelf geen absolute metaforen zal *gebruiken*; hij zegt slechts dat hij er geen *antwoorden* van zal verwachten. Voor Adams is de zogenaamde typologie van absolute metaforen die Blumenberg zagezegd wil opstellen een dergelijk antwoord, maar het valt zelfs te betwijfelen of we Blumenbergs project in *Paradigmen zu einer*

---

<sup>4</sup> Ik vermijd het hier bewust ‘Begriffsgeschichte’ te vertalen als ‘ideeëngeschiedenis’. Blumenberg gebruikt het woord ‘begriff’ in *Paradigmen zu einer Metaphorologie* immers om het ‘concept’ aan te duiden, dat in een specifiek contrast staat tot de metafoor door zijn heldere en welomlijnde plaats in het filosofische denken. Het ‘begriff’ heeft altijd de cartesiaanse voleindiging der terminologie als horizon. Wanneer Blumenberg zich volledig van dat droombeeld heeft losgemaakt zal hij zijn metaforologie dan ook gaan omschrijven als een aanzet tot een ‘Theorie der Unbegrifflichkeit’, in het Engels ‘theory of non-conceptuality’. (Blumenberg 1997: 81) Iets als ‘geschiedenis der concepten’ lijkt me daarom de enige accurate vertaling.

<sup>5</sup> Adams verwijst hierbij naar Derrida’s *White Mythology*, waarin eveneens wordt beargumenteerd dat er telkens een metafoor is die aan een typologisering van metaforen ontsnapt, namelijk die waarop de typologie zelf steunt: “If one wished to conceive and to class all the metaphorical possibilities of philosophy, one metaphor, at least, always would remain excluded, outside the system” (Derrida 1982: 219-220). Dit alles past in Derrida’s betoog dat de taal onherleidbaar metaforisch is: als taal verbleekte mythologie is, dan is er geen ‘witte mythologie’, geen oorspronkelijke directe weergave van de werkelijkheid in de taal waarop de huidige taal valt terug te leiden door de metaforen eruit te wieden. Zie voor een bespreking van deze tekst in verhouding tot Blumenbergs mythetheorie ook Velle 2008.

*Metaphorologie* zo mogen omschrijven. Zelf stelt deze immers expliciet dat hij met dit werk niet de bedoeling heeft de verhoudingen tussen *logos*, *mythos* en metafoor uit te tekenen, maar louter een vraagstelling en een analytische werkmethode wil illustreren.<sup>6</sup> (*Ibid.*: 117) Ongetwijfeld heeft Adams gelijk wanneer hij stelt dat er in Blumenbergs verwoordingen nog iets cartesiaans meespeelt, maar mij schijnt het toe dat hij deze tendens toch sterk overdrijft. Zo kan bijvoorbeeld de ‘zu’ (‘for’ or ‘toward’) uit de titel, waaraan Adams aanstoot neemt omdat dit woord een cartesiaans project zou impliceren, evengoed uitdrukking geven aan de finale onbereikbaarheid van dit project: men gaat wel in die richting, maar men komt nooit aan. Ook de laatste regels van het boek leest Adams naar mijn mening nogal eenzijdig. Hij haalt ze aan om duidelijk te maken dat het Blumenbergs uiteindelijke bedoeling is de metafysica uit de waan van haar absolute metaforen te verlossen:

To believe one has direct access to the totality of reality is to be fooled by metaphor. The closing lines of the essay announce his campaign against this mistake: ‘The absolute metaphor ... springs into a void, projects itself on the tabula rasa of what cannot be fulfilled by theory; here it has taken the place of the no-longer living absolute will. Metaphysics often proved itself to us to be metaphoric taken literally; the disappearance of metaphysics calls metaphoric back to its place.’ (Adams 1991: 156, citerend uit Blumenberg 2005a: 193)

“Der Schwund der Metaphysik ruft die Metaphorik wieder an ihren Platz”, zo eindigt Blumenberg. In Adams interpretatie vormen deze woorden een aanmaning: de metafysica heeft gefaald en haar absolute metaforen moeten nu ‘hun plaats kennen’ als modellen die niet letterlijk te nemen zijn. De verwoording is echter zo dubbelzinnig dat ze tegelijkertijd als een *erkenning* van de waarde van metaforen kan worden gelezen: de leegte die het verdwijnen van de metafysica heeft achtergelaten kan alleen maar door de rehabilitatie van metaforen worden ingevuld. Nu we niet meer in essenties geloven zijn we onvermijdelijk op metaforen aangewezen, en hiermee krijgen ze officieel de functie terug die ze trouwens eeuwenlang in de gedaante van de mythe vervuld hebben. De enige voorwaarde voor de legitimiteit van metaforisch denken is dat we ons voortdurend bewust blijven van de relativiteit van onze absolute metaforen – en een dergelijk bewustzijn lijkt me precies wat Blumenberg met *Paradigmen zu einer Metaphorologie* wil bereiken.

Maar al chargeert Adams wat, hij heeft zeker een punt wanneer hij stelt dat Blumenbergs weigerachtigheid om antwoorden te halen bij absolute metaforen erop

---

<sup>6</sup> Als enige verschil tussen mythe en metafoor noemt hij trouwens het feit dat de mythe in haar aanspraken ondersteund wordt door haar traditionele, goddelijke of geïnspireerde oorsprong, terwijl de metafoor zichzelf voor doet als een fictie, een hulpmiddel dat het verstaan kan vergemakkelijken. (Blumenberg 2005b: 112)

wijst dat hij die absolute metaforen blijft wantrouwen. Hij heeft op dit moment ook nog geen definitief standpunt kunnen formuleren in het debat tussen *a quo* en *ad quem*, al verkiest hij die laatste soort terminus omdat die als het ware alleen ‘in opschorting’ bestaat. Het *a quo* heeft dan weer het voordeel dat het de geschiedenis geen teleologie, en dus geen waardeoordeel over zijn symbolische vormen opdringt. Het is maar wanneer hij een middenweg heeft gevonden tussen deze twee posities dat Blumenberg zichzelf zal toelaten om volop gebruik te maken van de absolute metafoor. En die middenweg wordt een *a quo in opschorting*.

### 3.2.2.2 De antropologische Blumenberg en het recht om te liegen

De ontwikkeling van dat eigen *a quo* wordt voorbereid in Blumenbergs verschillende werken, maar de beslissende stap, die ook voor zijn verhouding tot de mythe van groot belang zal blijken, zet hij met het essay “Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik” (1971).<sup>7</sup> Blumenbergs verzoening met de absolute metafoor zal samengaan met zijn groeiende interesse voor de antropologie. Het is in deze tekst dat Blumenberg voor het eerst gebruik maakt van Arnold Gehlens term *Mängelwesen* om de mens te omschrijven als het dier dat getekend is door *Instinktarmut*, een gebrek aan een vaste biologische dispositie ten opzichte van de wereld. De centrale vraag van de antropologie, stelt Blumenberg, is hoe dit biologisch deficiënte wezen in staat was te overleven. Het antwoord op die vraag geeft hij zelf: de mens kon maar blijven bestaan in voor zoverre hij zich niet rechtstreeks met die werkelijkheid inliet. Daarvoor heeft de mens zich een symbolische tussenwereld moeten creëren waarvan de functie precies is die realiteit strategisch te vervormen. Daarom is de menselijke werkelijkheid onvermijdelijk “indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ‘metaphorisch’”. (Blumenberg 1999: 115) Wat Blumenberg hier doet is eigenlijk van het probleem de oplossing maken: in deze verwoordingen maakt hij immers de onherleidbaarheid van het metaforische zelf tot de absolute oorsprong waartegen alle menselijke betekenis zich aftekent. En niet alleen de werkelijkheid moet onvermijdelijk metaforisch gedacht worden, ook de mens zelf heeft volgens Blumenberg een structureel metaforische identiteit:

Der Mensch hat zu sich selbst kein unmittelbares, kein rein ‘innerliches’ Verhältnis. Sein Selbstverständnis hat die Struktur der Selbst-äußerlichkeit. Kant hat als erster der inneren Erfahrung jeden Vorgang vor der äußeren abgesprochen; wir sind uns selbst Erscheinung, sekundäre Synthesis einer primären Mannigfaltigkeit, nicht umgekehrt [...] Der Mensch begreift sich nur

---

<sup>7</sup> Deze tekst werd later opgenomen in *Wirklichkeiten in denen wir leben* (1981), pp. 104-135. Ik verwijs hier naar deze versie.



über das, was er nicht ist, hinweg. Nicht erst seine Situation, sondern Schon seine Konstitution ist potentiell metaforisch. (Blumenberg 1999: 134-135)

Man has no immediate, no purely 'internal' relation to himself. His self-understanding has the structure of 'self-externality.' Kant was the first to deny that inner experience has any precedence over outer experience; we are appearance to ourselves, the secondary synthesis of a primary multiplicity, not the reverse.... Man comprehends himself only by way of what he is not. It is not only his situation that is potentially metaphorical; his constitution itself already is. (de vertaling van dezelfde passage bij Adams 1991: 159)

Zoals Adams opmerkt is deze passage doordrongen van de invloed van Cassirer voor zover dat er gesteld wordt dat de mens alles, ook zichzelf, maar kan begrijpen vanuit relaties, en niet vanuit een primaire essentie. Een absoluut *a quo* zoals het *Dasein* wordt op die manier zinloos om menselijke betekenis te begrijpen, want de mens kan maar bestaan en betekenis scheppen door zich van dat onmiddellijke Zijn af te schermen. Maar ook Cassirers *ad quem* is hiermee finaal van de baan geschoven: de metafoor kan ook in een verdere toekomst niet geëlimineerd worden, want precies haar vervorming van de op zich onmogelijk te verdragen werkelijkheid maakt de mens mogelijk. We weten natuurlijk al hoe Blumenberg het beginpunt van die onmogelijk te verdragen werkelijkheid uiteindelijk vorm zal geven: in het concept van het *Wirklichkeitsabsolutismus*.

*Arbeit am Mythos* markeert dan ook op twee vlakken een breekpunt. Ten eerste verschijnt de 'absolute metafoor' hier in de gedaante van de mythe definitief als een onmisbaar element van het menselijke denken. En ten tweede zal Blumenberg dit standpunt over de onvermijdelijkheid van de absolute metafoor nu ook radicaal doortrekken in zijn eigen methodologie: hij zal zijn mythetheorie immers, zoals we weten, een eigen antropologische absolute metafoor aanmeten. Het werkelijkheidsabsolutisme is een *a quo* zoals het Heideggeriaanse *Dasein*, maar verschilt hier ook structureel van doordat het een punt is dat alleen maar afstoot. Heel de ontwikkeling van de mens is erop gericht van dit punt weg te evolueren. Het ijkpunt is dat van Heidegger, de richting die van Cassirer. Maar er is meer: Blumenberg benadrukt bovendien dat het *Wirklichkeitsabsolutismus* een 'limietconcept' is. Het is een toestand die nooit concreet bestaan heeft, een ontoegankelijk punt nog voor het verleden (*Vorvergangenheit*). (Blumenberg 1990:3) Ook deze strategie haalt Blumenberg bij Cassirer: deze had het limietconcept uitgedacht als een middel om de totaliteit van relaties te beschrijven zonder een beroep te moeten doen op metafysica. (Adams 1991: 162) Deze combinatie maakte het Blumenberg voor het eerst mogelijk een absolute metafoor te bedenken die toch voortdurend op zijn eigen relativiteit wijst. Vandaar dat de toon van *Arbeit am Mythos* plots veel stillender wordt. Blumenberg staat zichzelf zelfs

toe een gewaagde, mythisch-narratieve vorm te geven aan zijn absolute metafoor: het verhaal van de prehistorische uittocht naar de savanne.

Dit meest bekritiseerde punt uit Blumenbergs mytheorie kunnen we nu dan ook correcter analyseren in het licht van Blumenbergs metaforologie. We herinneren ons de ergernis van Segal: “Is grander speculation imaginable?” (Segal 1999: 152) Maar de omgekeerde vraag is misschien relevanter: is *minder* speculatie mogelijk? Blumenbergs antwoord hierop zou ronduit ‘neen’ zijn: de grondslag van zijn eigen metaforologie is immers dat het denken onvermijdelijk op dergelijke mythen een beroep doet, en op het moment van *Work on Myth* is Blumenberg ook bereid om de consequenties daarvan ook door te trekken naar zijn eigen werk. We kunnen die beslissing situeren tegen Nietzsches verdediging van het recht te liegen, die Blumenberg in *Work on Myth* bespreekt: “‘Where one cannot know anything true, one is permitted to lie’. Though the formulation may be aggressive in its immoralism, still it merely describes as ‘permitted’ what occurs in any case when people are embarrassed for lack of truth or of truths - even in cases of proclaimed resignation: Vacancies are always filled.” (Blumenberg 1990: 241-242) Waar we denken de absolute metafoor af te zweren, keert die via een achterdeurtje in ons denken terug, stelt Blumenberg. Hij kiest er daarom voor ze te ontmaskeren door ze *expliciet* te maken en precies daardoor haar relativiteit onder voortdurende aandacht te brengen.

Adams verwoordt deze evolutie in het denken van Blumenberg als volgt:

He seems to have realized that metaphor not only produces the illusion of presence when taken literally but also can have the opposite effect, reminding us of the absence of its object when it is used with self-awareness. In other words, by mediating between *Dasein* and the whole of reality, metaphor not only establishes a relation but it also preserves distance, blocking direct contact between mankind and the absolute. (Adams 1991: 155)

Vanuit die dubbelzinnige functie wordt de schijnbaar naïeve savanne-fabel perfect begrijpelijk. Precies omdat ze een steen des aanstoets is en ze zichzelf onmiddellijk als mythe ontmaskert, kan haar geen bedrieglijkheid verweten worden. Met de woorden van Wallace: “Myth [...] which wears its untestability on its face”. (Wallace 1990: xxxvi)<sup>8</sup>

Dit Nietzscheaanse recht op leugen gaat bij Blumenberg dan ook hand in hand met een humanistisch adogmatisme: “Everything that dogma requires, myth exempts people from. It requires no decisions and no conversions, knows no apostates and no

---

<sup>8</sup> Hiermee huldigt Blumenberg trouwens ook zijn eigen stelling dat theorie onvermijdelijk de taak van de mythe overneemt: “His philosophical anthropology answers questions that are both unanswerable and unavoidable. Its metaphors are necessary and necessarily provisional, and his mature anthropology embraces both necessities, providing answers without taking them literally.” (Adams 1991: 162)

repentance.” (Blumenberg 1999: 242) Vandaar dat hij ook stelt: “Myth and enlightenment are allies” (*Ibid.*: 349)<sup>9</sup> Blumenbergs wending tot de mythestudie heeft dan ook als gevolg dat hij zijn metaforologie plots een veel grotere draagwijdte kan geven. De problematiek die hij tot dan toe maar met het neologisme ‘metaforologie’ onder de aandacht kon brengen en slechts durfde te presenteren als een bescheiden nieuwe hulpwetenschap, krijgt in deze term de legitimiteit van een eeuwenoude traditie. De mythe staat Blumenberg toe duidelijk te maken dat wat hij omschreef als metaforologie niet louter een methodologische bekommernis van filosofen is, maar een centrale problematiek in het westerse denken markeert, waarmee we nog lang niet klaar zijn.

### 3.2.2.3 Schipbreuk met toeschouwer: ingescheept op het gammele vlot van de taal

Het is dan ook niet verbazingwekkend dat er heel wat veranderd is wanneer Blumenberg zijn metaforologisch project in *Schiffbruch mit Zuschauer*, dat in hetzelfde jaar uitkomt als *Arbeit am Mythos*, nog eens herevalueert. Nu schrijft hij de metaforologie een veel minder bescheiden taak toe, evenals de metaforen zelf. Aanvankelijk had Blumenberg alleen gepleit voor de legitimiteit van absolute metaforen omdat die toch niet te vervangen waren. Voor zover het ‘gewone’ metaforen betrof, ging hij nog mee in de filosofische overtuiging die metaforisch taalgebruik als een ‘weerstand tegen harmonie’ zag<sup>10</sup>, zoals Husserl het verwoordde. Deze metaforen zag hij dus nog steeds als een onvolmaakt opstapje naar conceptuele taal. (Blumenberg 1997: 83) Ondertussen heeft Blumenberg echter de voortdurende aanwezigheid van disharmonie in de taal leren waarderen als haar constituerend element: “Metaphorics is no longer regarded as the leading sphere for experimental theoretical conceptions, as the front line of concept formation, as a makeshift in situations in which technical terminology has not yet been consolidated, but is seen rather as an authentic way of grasping connections, one that cannot be limited to the narrow nucleus of ‘absolute metaphors’”. (*Ibid.*: 81)

Hij omschrijft dit als een omkering van perspectief: de metafoor is niet meer de onvermijdelijke basis van waaruit er wordt toegewerkt naar conceptualiteit, maar metafoor is nu ook de wijze waarop concepten steeds weer worden getoetst en scherpgesteld aan de ervaringswereld. (*Ibid.*) Dat illustreert hij met het allerklassiekste voorbeeld van de metafoor:

---

<sup>9</sup> Hij haalt ook instemmend Voltaire aan, die het amorele karakter van de mythe prijst: “Whether they believed or not that Thetis was the goddess of the sea, whether or not they were convinced of the war of the giants, and the golden age; of Pandora’s box, and the death of the serpent Python, etc., these doctrines were in no way connected with morality. C’est une chose admirable dans l’antiquité que la théogonie n’ait jamais troublé la paix des nations” (Blumenberg 1990 : 231-232)

<sup>10</sup> Ook voor een bespreking van die eeuwenoude vijandschap van de filosofie tegen de metafoor verwijs ik naar Derrida’s ‘White Mythology’ (1982). Derrida zelf wil in dit werk precies de onmogelijkheid van een ametaforische filosofie illustreren.

het *pratum ridet* van Quintillianus. Niet alleen draagt deze metafoor het concept 'lachen' over op een weide, maar tegelijkertijd hernieuwt de metafoor ook de betekenis van lachen: "this meaning of 'laugh' was also enriched and 'fulfilled' by the fact that it could reappear in the life-world." (*Ibid.*: 84) Die voortdurende wisselwerking tussen concept en leefwereld via de metafoor staat voor Blumenberg in verband met de de 'intuïtieve sprong' die de metafoor altijd maakt ten opzichte van het denken. Door dit alles komt het onderscheid tussen concepten en metaforen in zijn geheel op de helling te staan, en het hoofdstuk waarin deze herevaluatie van de metaforologie plaatsvindt, heet dan ook 'Prospect for a Theory of Nonconceptuality' ('Ausblicke auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit'). Als we deze evolutie nu vertalen naar Blumenbergs visie op de mythe, kunnen we ook stellen dat de mythe niet langer louter als een noodzakelijk kwaad verschijnt. Net als de metafoor is zij een creatieve exploratie van de werkelijkheid, die in haar evolutie voortdurend nieuwe perspectieven op de wereld voortbrengt.

Met Blumenbergs nieuwe relativisering van de mogelijkheden van de pure theorie hangt ook nog een andere verandering ten opzichte van *Paradigmen* samen. In *Schiffbruch mit Zuschauer* zal Blumenberg expliciet weerleggen dat hij zelf zou willen doorstoten tot een theoretisering van het absolute: "Although we must already understand that we cannot expect the truth from science, we would like at least to know why we wanted to know what we now find ourselves disappointed in knowing." (*Ibid.*: 82) Deze nieuwe vraagstelling houdt in dat Blumenberg zijn metaforen steeds meer in hun historische ontwikkeling wil bestuderen: "In this sense, metaphors are fossils that indicate an archaic stratum of the trial of theoretical curiosity – a stratum that is not rendered anachronistic just because there is no way back to the fullness of its stimulations and expectations of truth." (*Ibid.*)

Het kennisfossiel dat Blumenberg in *Schiffbruch mit Zuschauer* beschrijft is dat van de zeereis als metafoor van het menselijk bestaan en van in het bijzonder de menselijke zoektocht naar de vaste grond van de waarheid. Hij volgt de nautische beeldspraak van bij Lucretius tot Montaigne, Nietzsche, Fontenelle, Goethe, Voltaire en nog een dozijn andere schrijvers. Hij steekt echter van wal met een motto dat hij haalt bij Pascal: *Vous êtes embarqué*. Pascal zette zich met deze leuze af tegen de epicuristische beeldspraak die de filosoof voorstelde als een superieure toeschouwer die vanaf de veilige kust van zijn inzicht vol medelijden of leedvermaak de schipbreuk van de menselijke passies aanschouwt. Pascal gelooft niet in een dergelijke gezegende afstandelijkheid: de aanschouwer van de menselijke natuur zit ook zelf aan boord van die natuur, aan de storm van de passies valt niet te ontkomen. Als devies van Blumenbergs boek krijgen de woorden echter een dubbele bodem: ook de lezer, en ook de auteur zelf zitten ingescheept in de metafoor die ze bestuderen: we kunnen de taal immers maar via de taal bestuderen, er is geen metastandpunt mogelijk.

Op dit punt grenst Blumenbergs werk aan de poëzie: de metafoor zelf wordt een commentaar op de theoretisering van de metafoor en beiden zetten zich in elkaar voort, totdat er geen onderscheid meer te maken valt. Hetzelfde kan gezegd worden over de passage die we reeds eerder aanhaalden, en die Blumenberg bij Neurath haalt. Neurath

vergelijkt de taal met een gehavend schip dat ons weliswaar draagt, maar dat voortdurend om herstellingen vraagt: “We are like sailors who have to rebuild their ship on the high seas, without ever being able to take it apart in a dock and reconstruct it out of the best parts. [...] The imprecise ‘clusters’ are always somehow part of the ship.” (Blumenberg 1997: 76-77) Alle aanpassingen aan ons conceptenapparaat moeten dus lapmiddelen blijven, en elke oplossing op het ene punt kan een probleem op het andere met zich meebrengen. Alle werken moeten worden uitgevoerd op volle zee.

### 3.3 De impliciete moderne *mythos* en haar verhouding tot de ‘mythe’

*De wereld is als de indruk nagelaten door het vertellen van een verhaal.*

Yogavāsiṣṭha, 2.3.11

#### 3.3.1 Verhalen die de wereld samenhouden

Met deze voorstelling van Blumenbergs metaforologie en de plaats van de mythe daarin is nog eens ten volle duidelijk geworden dat de mythe voor Blumenberg lang niet beperkt blijft tot louter narratieven, archaïsch of modern. Zij is ook min of meer synoniem voor de ‘absolute metafoor’, de basale symbolische structuur waarmee we de wereld als totaliteit interpreteren en waarbinnen we al onze andere kennis oriënteren. Meestal, en in hun meest cruciale vormen, zijn deze absolute metaforen echter onbewust aanwezig: ze zijn zo met de structuur van onze taal en ons denken vergroeid dat we niet kunnen zeggen waar werkelijkheid eindigt en symbolische structurering begint. Ietwat gechargeerd kunnen we zelfs zeggen dat er geen werkelijkheid is zonder absolute metaforen, maar slechts een ontoegankelijk *Wirklichkeitsabsolutismus*. Vandaar ook dat we ons niet van deze absolute metaforen kunnen ontdoen: “Vacancies are always filled”. (Blumenberg 1990: 241-242)

Enerzijds duidt Blumenbergs ‘mythe’ dus duidelijk op deze onfundeerbare fundamenteën van het denken die in de *logos* zelf geïmpliceerd zitten. Anderzijds zijn de moderne mythen die hij concreet *bespreekt* in *Arbeid am Mythos* welafgelijnde narratieven, die duidelijk niet aan deze beschrijving voldoen: toneelstukken, filosofische theorieën, romans, anekdotes... Voor we tot deze analyses van Blumenberg toekomen, zal ik hier eerst de mogelijke relatie tussen deze *mythos* en de ‘mythen’ exploreren. We kunnen alvast veronderstellen dat ‘mythen’ voor Blumenberg de verhalen zijn waarin de *mythos* zich kristalliseert, waarin de irrationele basis van de ratio zichtbaar wordt. Daarbij blijft het echter de vraag waarom precies verhalen, fictionele narratieven die functie vervullen. Omdat Blumenberg hierover zelf heel vaag blijft, zal ik in wat volgt te

rade gaan bij enkele andere theoretici, die met stukjes en beetjes deze leemte in Blumenbergs argumentatie kunnen opvullen.

Laat ik beginnen met een korte recapitulering van de functie van de mythe als ‘absolute metafoor’. Als belangrijkste bestaansreden van de mythe die ook in de moderniteit nog blijft gelden, noemde Blumenberg de nood aan een totaliteit. De wetenschap kan die niet bieden, want “[s]cience depends upon the abandonment of the claim to totality”. (Blumenberg 1990: 175) De mythe daarentegen kan zich wel met absolute speculatie bezighouden en geeft ons de mogelijkheid om de gefragmenteerde veelheid van ervaringen tot een geheel te smeden. Dit smeden van een totaliteit is slechts in schijnbare tegenspraak met de stelling dat de mythe de ongedifferentieerde ervaring van het werkelijkheidsabsolutisme precies moet opsplitsen. Waar het om gaat in beide finaal metaforische verwoordingen, is het aspect van samenhang. De wereld moet kunnen worden beschouwd als een geheel van delen, die zich op een min of meer constante wijze tot elkaar verhouden. ‘Kosmos’ is het geheel van die op elkaar afgestemde en aan elkaar af te meten verhoudingen. Het werk van de mythe bestaat dan ook hierin: ze stelt als het ware de woordenschat (de delen) en de grammatica (de mogelijke verhoudingen tussen die delen) van de kosmos op en geeft de mens zijn plaats in dit alles.

We zouden kunnen stellen dat de mythe de wereld enerzijds op intellectueel, anderzijds op emotioneel gebied als geheel toegankelijk maakt. Wat het intellectuele aspect betreft: elke vorm van nieuwsgierigheid of twijfel – voor zover die gericht en welomlijnd is – moet zich immers situeren binnen een wereldvisie die zelf als een vanzelfsprekendheid<sup>11</sup> verschijnt. Op het vlak van ervaringen en emoties maakt de mythe de wereld dan weer bewoonbaar door het voortdurende gevoel van dreiging weg te nemen, via de opsplitsing van het werkelijkheidsabsolutisme in numineuze krachten waartoe we ons actief kunnen verhouden. Het uiteindelijke resultaat is een gevoel van vertrouwdheid met de wereld, die door de meesten onder ons wordt aangevoeld als een wispelturige maar doorgaans welwillende partner. Dat deze subtiele maar fundamentele personificatie onze werkelijkheid ook vandaag nog voortdurend vormgeeft, blijkt

---

<sup>11</sup> Naast de vanzelfsprekendheid van de mythe op macroniveau, die het denken mogelijk maakt, is er ook een vanzelfsprekendheid van de mythe op microniveau, die ideologische constructies onterecht met een aura van natuurlijkheid bekleedt en zo mogelijke kritiek bij voorbaat lam legt. Dit is de mythe als ‘doxa’, zoals Roland Barthes ze zijn *Mythologies* (1957) beschrijft. Ook Blumenberg bespreekt deze negatieve werking van de mythe waar hij het heeft over de vanzelfsprekendheid waarmee het kapitalistische vooruitgangdenken ons ongevraagd steeds nieuwe technologieën opsolfert: “Das Ideal solcher Manipulation ist die Umkleidung des künstlichen Produkts mit Selbstverständlichkeit; sie läßt alle Fragen verstummen, ob das notwendig, sinnvoll, menschenwürdig, irgendwie zu rechtfertigen sei. Die künstliche Realität, der Fremdling unter den vorgefundenen Dingen der Natur, sinkt an einem bestimmten Punkte zurück in das “Universum der Selbstverständlichkeiten”, in die Lebenswelt.” (Blumenberg 1999: 37)

bijvoorbeeld uit het feit dat we ons geïmpliceerd voelen bij een plensbui of dankbaar en geliefd bij een willekeurige meevaller. Met Guthrie zouden we dus in de eerste plaats de projectie van een externe wil als absolute metafoor, als unificerend principe kunnen opwerpen. Dit is allesbehalve een storing in ons denken; de waanzin zou daarentegen juist dreigen als we ons voortdurend bewust waren van de radicale fragmentering en volstrekte onverschilligheid van de wereld (al schuilt zelfs in de uitdrukking ‘onverschillig’ al een personificatie, en al gaat zelfs spreken van ‘fragmentering’ al van een geheel uit dat kan worden gebroken ). Bij dit alles moet echter wel worden opgemerkt dat de opsplitsing die ik hier maak tussen de intellectuele en de emotionele beheersbaarheid van de wereld pas in retrospectief mogelijk is. Het is immers precies eigen aan Blumenbergs theorie dat dit intellectuele niveau maar van het emotionele kan worden losgeweekt door voorafgaand werk aan de mythe, dat zoals we weten nooit wordt afgerond. Dit idee van de personificatie brengt ons misschien al een kleine stap dicht bij het verhaal: als we onszelf een relatie willen scheppen tot een andere wilsinstantie, hoe vaag en abstract die ook is, doen we dit immers altijd door het uitzetten van denkbare scenario’s.

Ik zal Guthries hypothese hier echter voorlopig laten voor wat ze is, om terug te komen op de structurerende en unificerende werking van de mythe. Precies die functie van de mythe is het onderwerp van een verhelderend essay van Gregor Sebba: ‘Symbol and Myth in Modern Rationalistic Societies’ (1962). Het is alvast interessant dat hij in zijn titel symbool en mythe aan elkaar linkt. Een echte opsplitsing tussen de twee maakt hij namelijk niet: hij bespreekt onder deze termen eenvoudigweg alle taalstructuren die niet zozeer informatie over de wereld willen verstrekken, maar in de eerste plaats dienen om die wereld zelf als een begrijpelijk geheel te doen verschijnen. Slechts door via mythen en symbolen de fragmentering terug te dringen van een eindeloos complexe realiteit, zo stelt Sebba, kan de mens zich een relatie tot die wereld scheppen, beslissingen maken en handelingen stellen. (Sebba 1962: 147) Hiermee zit hij dus volledig in de lijn van Blumenberg.

Sebba illustreert deze functie van de mythe met verschillende historische oorlogsanekdotes, wellicht omdat precies in dat soort dramatische omstandigheden de samenhang van de wereld en de plaats van het individu daarin het meest onder druk komen te staan. Ik bespreek er hier drie van, omdat ze ons op weg zullen zetten om de link te leggen tussen het concrete verhaal en de in taal en denken geïmpliceerde *mythos*. Sebba’s eerste twee voorbeelden zijn beide slagzinnen van generaals die hun troepen moed inspreken. Ten eerste verwijst hij naar Frederik de Grote, die op een heikel moment in de Zevenjarige Oorlog met zijn manschappen in het nauw gedreven werd en zijn grenadiers, die op de vlucht sloegen, terugriep met de woorden: “Kerls, wohlt ihr denn ewig leben?” Naast deze kreet plaatst Sebba de uitspraak waarmee Napoleon zijn leger aanvuurde voor de strijd in de Egyptische woestijn: “Denk eraan soldaten, dat van de toppen van deze piramiden veertig eeuwen op jullie neerkijken!” De ‘mythische’

werking van deze frasen is duidelijk. We kunnen bezwaarlijk stellen dat deze uitspraken de soldaten staalharde argumenten voorhouden om de dood te trotseren, maar het punt is ook dat die argumenten niet *bestaan*: voor geen enkele ethische keuze bestaat er finaal een rationele onderbouw.<sup>12</sup> Beide aanvuringen doen echter wel iets anders: ze tillen de soldaten uit boven de paniek van het hier en nu door hun kleine individuele leven in relatie te stellen tot iets groters, tot een collectieve geschiedenis. (*Ibid.*: 144-145)

Sebba's derde illustratie betreft de 'mythe van Langemarck': in de Eerste Wereldoorlog waren jonge Duitse oorlogsvrijwilligers bij Langemarck op vijandige posities ingestormd en hadden uiteindelijk, ondanks huiveringwekkend grote verliezen, de overwinning behaald. Hoewel anti-nationalisten de actie veroordeelden als een nutteloos bloedbad, kreeg de gebeurtenis na de oorlog bij de gedesillustioneerde jeugd een cultstatus. Merkwaardig genoeg was het niet het militaire succes van de actie dat op Langemarck-dag gevierd werd, maar daarentegen juist de zinloze verliezen. In de mythevorming rond het voorval gooiden de prille soldaten zelfs hun nutteloze geweren weg en liepen jubelend, zingend, golf na golf het spervuur in:

[D]eath at Langemarck was seen as blood sacrifice, pure and untainted by any thought of gain or success. The postwar students, uncertainly facing a world of collapsed ideals and irreparably broken hopes, seeing their fatherland beaten, dismembered, engulfed by 'corroding alien ideologies,' attacked by hostile forces from within and without, found in the Langemarck myth a beacon that gave assurance, direction, and meaning to their lives. The historicity of the story was not a matter of concern; whatever the 'facts' might be, the event seemed rooted in the everlasting ground beneath the surface of history. In this sense the story was to them 'truer than truth.' This is what made it a myth. (*Ibid.*: 145-146)

Langemarck kan als mythe functioneren, zou ik daaraan toe willen voegen, omdat ze de totale zinloosheid zelf ideologisch recupereert als een ultiem betekenisvol iets, binnen een verhaal van heldenmoed en opofferingsgezindheid.

Deze laatste anekdote verschilt van de twee vorige omdat ze toont dat de mythe niet louter dient om het moment van paniek te bezweren waarop men de dood in de ogen kijkt. Hier wordt de mythe immers actief *na* de oorlog, en is het paradoxaal genoeg de gedachte aan de zinloze dood op het slagveld die de functie van zingevende mythe overneemt. Het is dus evengoed de angst voor het leven zelf die door de mythe moet worden bezworen: zonder een overkoepelend verhaal is een mensenleven hoe dan ook niet meer dan een toevallige botsing van blinde, onverschillige krachten, een reeks sensaties die doelloos verschijnen en verdwijnen. Deze pure arbitrariteit die de wereld

---

<sup>12</sup> Voor de ongrondbaarheid van het morele, zie ook Kolakowski, die in de mythe de enige mogelijkheid ziet om om de stap van feitenkennis naar waardeoordeel te maken. (Kolakowski 2001: 26).



regeert, is het concrete gezicht waarmee het *Wirklichkeitsabsolutismus* zich in elke tijd en in elk individueel leven weer toont. Elke menselijke verwezenlijking is tegen die achtergrond futiel, overgeleverd aan de volledige uitwissing door de tijd.

Dit voorbeeld toont alvast aan hoe het mythische narratief de functie van de absolute metafoor op zich kan nemen. In crisissituaties waarin deze willekeur achter de werkelijkheid duidelijk wordt, zien we dat er manifeste mythes opduiken zoals die van Langemarck. De mens doet beroep op dergelijke concrete mythische narratieven, precies omdat de impliciete *mythos* verzwakt is en het vertrouwen in de wereld niet meer kan ondersteunen. Nieuwe mythische narratieven zoals dat van Langemarck moeten dan als lapmiddel dienen om de scheuren in de symbolische structuur te herstellen. Op zulke momenten toont zich een nood aan symbolische structuur waarvan we ons anders niet eens bewust zijn. Het is maar wanneer een extreme schok zoals de gruwelen van een oorlog of de desintegratie van een samenleving de 'taken-for-grantedness', de vanzelfsprekendheid van de wereldorde onderuithaalt (ik kan niet geloven dat dit *echt* gebeurt, dat dit *mij* overkomt...), dat de haperende mythe zichtbaar wordt en de *noodzaak* van haar werking voelbaar – zoals we ons maar van onze ademhaling bewust worden wanneer die plots dreigt te stokken. En waar die nood aan symbolische structurering zich toont, zijn het blijkbaar narratieven die de dambreuk moeten herstellen.

### 3.3.2 Narratie, en hoe die abstractie creëert

Terwijl de geschiedenis van Langemarck duidelijk de structuur van een heldenverhaal vertoont, zijn de twee andere voorbeelden van Sebba duidelijk *geen* narratieven, maar eerder losse tropen of *topoi*. Ze dienen hier dan ook niet om de mythe, maar wel de *mythos* te illustreren – alleszins bij benadering. Voor zover deze subtiele structuur die in een taal verweven zit *überhaupt* ooit expliciet kan worden gemaakt, kunnen deze twee uitspraken hiertoe wel dienen: beide impliceren ze een aantal 'spelregels', grammaticale verbanden tussen concepten als leven, dood, tijd, eeuwigheid, geschiedenis, die de mens in staat stellen zich te oriënteren in een werkelijkheid die onvermijdelijk naar zijn eigen einde, en daarmee naar de ontkenning van alle zin, toe evolueert.

Op het eerste zicht is er hier geenszins sprake van een narratieve structuur, maar als we de uitspraken van de twee veldheren herbekijken, lijken ze misschien toch meer met verhalen te maken te hebben dan gedacht. Wanneer Frederik de Grote zijn soldaten vraagt of ze soms eeuwig willen leven, dan zweeft die uitspraak niet in het ijle. Zonder context is de vraag absurd, Frederik zou van zijn soldaten dan alleen een luid 'ja!' hebben kunnen verwachten. Maar 'eeuwig leven' is een begrip dat we kennen uit verhalen – en uit verhalen alleen. Sisyphus die de dood wil omzeilen en hiervoor eeuwig gestraft wordt, Tithonus of de Sybille die slechts eindeloos leven om van ouderdom te verschrompelen, en vooral de universele verhalen over krijgers zoals Achilles, die een

lang roemloos leven verzaken om in de dood op het slagveld onsterfelijke roem te vinden. Zelfs het lijdensverhaal van Christus past in het rijtje, want het houdt ons voor dat men alleen maar door aan het leven te verzaken de eeuwigheid kan verdienen. De ‘grammaticale regels’ waarvan sprake was, komen dus niet uit de lucht vallen: ze lijken gevormd te zijn vanuit een lange traditie aan narratieven, vanuit eeuwen van *Arbeid am Mythos*. Ook Napoleons beeldspraak is ingebed in narratieven. Veertig antropomorfe eeuwen die op het topje van een piramide zitten en toekijken, is op zich absurd. Maar het bevat de echo van al die mythen waarin de goden, gezeten op de hoge Olympos, het menselijke strijdtoneel gadeslaan om over de mensen te oordelen.

We zouden nu de hypothese kunnen formuleren dat de talige structuren die de mythische onderbouw van ons denken vormen, finaal allemaal hun oorsprong vinden in verhalen. Dat zou zo gek nog niet zijn, aangezien traditionele narratieven inderdaad vaak evolueren naar vaste uitdrukkingen of *topoi*. Voor de Griekse mythen was dit alleszins het geval: Kirk wijst erop dat zij eigenlijk uiterst zelden in hun geheel werden verteld, maar dat het meestal bij een fragment, een allusie of zelfs een enkel beeld bleef. (Kirk 1974: 14) Zo kan de mythe, als een rotsblok dat tot zand verweert, teruggeleid worden tot zeer kleine elementen binnen de taal.

Voor ik hierop verderga, zou ik echter nog kort willen stilstaan bij een element uit het voorbeeld van Napoleon, namelijk de *topos* van de goddelijke blik. De werking van dit denkbeeld, dat ontstaat binnen het narratief, toont immers bij uitstek waartoe de mythe dient, en hoe ze functioneert. Een soldaat die gevangen zit temidden van het strijdgewoel kan de chaos die hem omringt niet overschouwen. Zijn geest dreigt voortdurend overstemd te worden door hevige, directe impulsen van pijn, razernij en paniek. De idee van een goddelijke blik geeft hem echter de symbolische middelen om een mentale afstand te creëren waarin hij het grotere geheel kan zien. Niet voor niets ziet onder andere Griffin, in zijn artikel ‘The Divine Audience and the Religion of the Iliad’ (1978) in het ‘toekijken’ de belangrijkste functie van een god.<sup>13</sup> (Griffin 1978: 21) Griffin beschrijft hoe er in de Homerische epen voortdurend via de goden gefocaliseerd wordt, en hoe de tragedie van de sterfelijke mens die worstelt met de wereld maar vanuit dit oogpunt vorm krijgt. Op indirecte wijze maakt gezien worden zo ook zien mogelijk: de blik van de goden maakt voor de mens een vogelperspectief denkbaar, waarin de wereld als een overzichtelijk geheel verschijnt.

Dit wordt prachtig geïllustreerd door een fragment uit Homerus’ *Ilias*, waarin Aias wanhopig tot Zeus bidt. De Grieken worden op dat moment op het slagveld, waar een dikke mist hangt, in het nauw gedreven. In tranen vraagt Aias de oppergod niet om

---

<sup>13</sup> Uiteraard is de idee van goddelijke rechtvaardigheid hier nauw mee verbonden. Zien impliceert oordelen, en oordelen impliceert straffen en belonen. Maar de rechtvaardigheid van de goden is dan ook een verschijningsvorm van de betrouwbaarheid, de zinnige structuur van de wereld.

redding, maar om het opklaren van de mist: “Zeus, onze Vader, verjaag de nevel van ’t volk der Achaeërs, maak dat de hemel weer opklaart en geef onze ogen het licht, ja breng ons ter dood in het licht, nu u daarop uw zinnen gezet hebt.” (*Il. XVII*, 645-647)<sup>14</sup> Aias hoopt uiteraard strategisch voordeel te halen uit een helder overzicht van het slagveld. Maar daarmee is niet alles gezegd: ook als men moet sterven, is het beter te sterven in het licht dan in de nevel. Wie in het licht sterft, wordt immers gezien, en zijn roem blijft voortbestaan in de herinnering (*mnèmosunè*, waarvan we de band met de mythe al bespraken). De troostende werking van de roem bestaat er precies in dat ze de fragmentering die de dood betekent, tenietdoet. Ze zorgt ervoor dat de individuele mens zijn plaats krijgt in de grotere geschiedenis van de wereld, de *alètheia* (het onvergetene), die dezelfde unificerende werking heeft als de panoptische blik van de goden. In het volgende hoofdstuk zullen we vanuit lacaniaans perspectief nog op die unificerende functie van de blik terugkomen.

Bij deze korte excursus over de unificerende werking van de blik kunnen we overigens nog eens terugkeren naar Reve en zijn bijzonder talent voor mythische structurering. In zijn roman *De Avonden* (1947) blijkt dat niet alleen de halfgoden uit de *Ilias* nood hebben aan een hemels publiek: ook Reves (anti)held Frits van Egters doet immers voortdurend, zoals Aias, een beroep op God om toe te kijken op zijn leven. De Bijbelse frase ‘zie toe’ wordt in zijn mijmeringen bijna ritueel herhaald. De goddelijke blik wordt bij Reve echter niet afgesmeekt om heroïsche daden of ondraaglijk leed aan de vergetelheid te onttrekken, maar precies om een plaats te geven aan de ondraaglijke banaliteiten van het leven, bijvoorbeeld de weinig glorieuze verschijning van zijn vader in hansop: “‘Almachtige God’, zei hij bij zichzelf, ‘zie toe: zijn reet is te zien.’” (Reve 1998: 316) Hoe groot het verschil tussen Aias en van Egters ook mag lijken, eigenlijk gaat het hier om hetzelfde principe: de chaos, de zinloosheid en de fragmentatie van de wereld moeten bedwongen worden door het denkbeeld dat alles zijn plaats heeft in een groter, begrijpelijk geheel. En dat geheel wordt maar denkbaar vanuit een goddelijk perspectief: in de alomvattende blik van God krijgt alles zijn juiste plaats. Het uiteindelijke moment van zielerust waarmee *De Avonden* eindigt, krijgt dan ook vorm vanuit precies dit denkbeeld: “‘Het is gezien,’ mompelde hij, ‘het is niet onopgemerkt gebleven.’” (Reve 1998: 316)

Terug echter naar de rol van het narratief in relatie tot de *mythos*. We zouden dus kunnen aannemen dat tropen, denkbeelden en patronen die impliciet ons denken structureren inderdaad maar vorm hebben kunnen krijgen via narratieven, en zich ook voortdurend spontaan kristalliseren, heractualiseren in nieuwe verhalen. Het narratief, het denken in scenario’s, zou dan moeten worden gedacht als de meest oorspronkelijke

---

<sup>14</sup> Ik citeer de vertaling van de Roy van Zuydewijn (1980).

vorm van menselijk denken, waaruit het abstract redeneren pas in latere instantie is geëvolueerd. Deze laatste, gedurfde stelling komt niet van mij: het gaat hier over een theorie van Kenneth Burke, die hij onder andere uiteenzet in *On Symbols and Society* (1989).

Volgens Burke is elke vorm van abstract denken terug te leiden naar de narratieve sequens. Daarvan ziet hij het bewijs in de typische structuur van vele oorsprongsmythen, die een abstracte opdeling in de wereld tot uitdrukking brengen door middel van een temporeel scenario. Een klassiek voorbeeld dat Burke aanhaalt, is het Bijbelse scheppingsverhaal: de zes dagen waarin de schepping voltooid wordt, komen overeen met zes fundamentele onderverdelingen die de wereld structureren en in die zin 'scheppen'. Aanvankelijk kan de mens echter die abstracties blijkbaar maar vormgeven in zijn denken door er een verhaal over te vertellen. (Burke 1970: 202; Burke 1989: 308; cf. ook Segal 2004: 85) Burke probeert zich in te leven in een archaische geest die nog geen abstracte concepten kent. Veronderstel, schrijft hij, dat je geen woorden ter beschikking had zoals 'substantie', 'essentie', 'principe', of 'logica' – de begrippen uit ons eigen filosofisch idioom. Toch zou je een bepaalde ordening willen uitdrukken en rechtvaardigen die binnen jouw cultuur van kracht is. In dat geval kom je als vanzelf terecht bij de meest natuurlijke en onverbiddelijke van alle hiërarchieën, namelijk die van de tijd:

Is there any spontaneous vocabulary that might substitute for the missing terms? There is indeed; and in primitive 'myth' we see it everywhere. 'Principles' means 'firsts.' [...] Hence, if you want to deal with logical principles, or 'firsts,' and don't have such language, you get the equivalent by talking of *mythical* firsts. To derive a culture from a certain mythic ancestry, or ideal mythic type, is a way of stating that culture's essence in narrative terms. (Burke 1989: 308; cf. ook p. 205)

Natuurlijk draait Burke de zaken hier voor de aanschouwelijkheid om: hij stelt de narratieve sequens voor als een substituut voor onze filosofische concepten, die als 'natuurlijk' worden aangevoeld. In werkelijkheid is het narratieve denken *zelf* natuurlijk het model waaruit zich stukje bij beetje de stellende abstractie ontwikkelt – iets wat in het woord 'principes' nog het mooist geïllustreerd wordt. Burke definieert de mythe dan ook als een 'temporalizing of essence'. (Burke 1972: 44)<sup>15</sup>

Uiteraard is Burkes theorie hoogst speculatief: we kunnen onmogelijk teruggaan in de tijd om na te gaan hoe de taal en het denken zich ontwikkeld hebben. Toch lijkt het bepaald aannemelijk dat de narratieve structuur inderdaad de meest natuurlijke

---

<sup>15</sup> Gerald Prince wijst er trouwens op dat 'narratie' via de Indo-Europese wortel *gnâ* ook etymologisch aan 'denken' en 'weten' verwant is, net zoals bijvoorbeeld het Latijnse *gnarus*, dat 'wetend', bekend met' betekent. (Prince 2000: 129)

uitdrukkingsvorm van de mens is, die hij spontaan zal kiezen om structuur in zijn wereld aan te brengen. Het klopt immers dat kinderen abstracte denkprocessen maar via de omweg van het narratief leren beheersen: zelfs de wiskunde, die als discipline beweert gebaseerd te zijn op een volledige loskoppeling van het specifieke, kunnen we ons maar aanleren via verhaaltjes: “Ik heb twee appels en krijg er van vader nog twee bij...” Het narratief is de meest rudimentaire vorm waarin ons denken relaties beschrijft: het bepaalt de mogelijke scenario’s die er zich in een bepaalde werkelijkheid kunnen voordoen. We kunnen dus inderdaad stellen dat de ‘grammatica van de wereld’ primair door narratieven wordt uitgezet.

Eens het abstracte denken zich vanuit het narratief ontwikkeld heeft, probeert het zich echter zoveel mogelijk van dat narratief te ontdoen: “Vanaf Plato die in *de Sofist* (242c) zegt dat de filosoof het vertellen van verhalen moet onderbreken, tot aan Heidegger die in *Sein und Zeit* beweert dat de eerste stap in het verstaan van de zijnsvraag erin bestaat geen verhalen te vertellen, omdat die altijd over zijnden gaan, heeft de filosofie een tegenstelling geconstrueerd tussen het filosofisch betoog en het vertellen van verhalen.” (Ijsseling 1987b: 8) Maar net zoals de *logos* zich nooit volledig kan onttrekken aan de *mythos*, kan ook de abstracte logica nooit volledig loskomen van haar narratieve fundament. Daar trok ook Lyotard de aandacht op in *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979). Hij wees erop dat het wetenschappelijke denken niet alleen voortkomt uit de narratie, maar er voor zijn legitimatie ook altijd naar moet terugverwijzen – zo zullen wetenschappers in de media hun nieuwe ontdekkingen altijd in een narratieve vorm presenteren: “Ze vertellen een epos over een toch beslist niet-episch weten. Zo houden ze zich aan de regels van het narratieve spel, dat niet alleen op de gebruikers van de media, maar ook diep in hunzelf een aanzienlijke druk blijft uitoefenen. [...] Het wetenschappelijk weten kan niet weten en doen weten dat het het echte weten is, zonder zijn toevlucht te nemen tot het andere weten, de vertelling, die voor het wetenschappelijke weten het niet-weten is, maar zonder hetwelk het wetenschappelijke weten zichzelf moet vooronderstellen, waardoor het terecht komt bij wat het afwijst, de *petitio principii*, het vooroordeel.” (Lyotard 2001: 87-89) Welke graad van abstractie het weten ook bereikt, deze abstracte kennis wordt maar geldig en bruikbaar vanuit de kadrering in een narratief.

### 3.3.3 Fictie, en hoe die de werkelijkheid scheidt

Spreken we over verhalen, dan roept dit meteen ook de connotatie met ‘fictie’ op. De geschiedenis van Langemarck is in die zin dan ook uitzonderlijk: de meeste verhalen die we als mythen bestempelen spelen zich meestal immers niet in de realiteit af, of op zijn minst buiten de historische tijd. Dat is eigenlijk paradoxaal wanneer we ervan uitgaan dat het precies deze verhalen zijn waarvan we een fundamentele kennis over die

realiteit als geheel verwachten. Er werd echter al ruim duidelijk gemaakt dat het concept 'mythe' precies de oppositie tussen fictie en realiteit danig op de proef stelt.

Om te beginnen bleek dat al uit het werk van Ernst Cassirer. Hier verscheen de mythe immers als de noodzakelijke fictie (in de zin van vervorming van de werkelijkheid) op basis waarvan er in een later stadium iets als een besef van realiteit kon ontstaan. Met een wat sterke formulering zouden we dus kunnen zeggen dat de werkelijkheid bij Cassirer maar gecreëerd wordt vanuit de fictie. Toch blijft het onderscheid tussen fictie en realiteit in Cassirers theorie nog in stand: eens het stadium van de *logos* is bereikt, verschijnt de oude mythische leefwereld inderdaad als een illusie. De oude mythen overleven dan hoogstens nog als verhaaltjes, verzinsels. Binnen Cassirers theorie zouden we de geleidelijke creatie van de categorie 'fictie' dan ook als een belangrijke opstap naar het stadium van de *logos* kunnen beschouwen:<sup>16</sup> op het moment dat de mythische ervaringsvormen waarmee de primitieve mens nog dagdagelijks leefde, zich terugtrekken naar de wereld van verhalen, zijn zij duidelijk reeds hun kracht aan het verliezen. De numineuze entiteiten worden verplaatst naar een wereld buiten de dagdagelijkse realiteit, wat een geleidelijke onttovering van de wereld toelaat. Het eindresultaat is een situatie waarin feit en fictie, waarheid en illusie perfect gescheiden kunnen worden: de *logos*. Het 'ni vrai ni faux' waarmee Veyne de mythe beschreef, zou dan kunnen gezien worden als een soort tussenstadium, waarin de lijn tussen waarheid en verzinsel nog maar vaag is.

Dat is echter zeker niet wat Veyne zelf bedoelde, en ik zal zijn visie hier dan ook met die van Cassirer contrasteren. Veyne gaat er immers van uit dat er in *elk* tijdperk verschillende 'waarheidsregisters' bestaan, met verschillende criteria voor wat waar is. Binnen die verschillende registers hoeven feit en fictie niet altijd radicale tegengestelden te zijn. (Veyne 1983: 32, 39) Daarmee zit hij op één lijn met Blumenbergs stelling dat het werk van de mythe zich onverminderd voortzet, zonder ooit bij een zuivere *logos* uit te komen. Voor Blumenberg en Veyne blijven we onze werkelijkheid voortdurend herscheppen in het werk aan de mythe. De verbeelding, zo stelt Veyne, neemt ons niet mee naar een wereld *voorbij* de grenzen van de realiteit, maar tast daarentegen precies de grenzen van die realiteit af, constitueert ze of verlegt ze. (*Ibid.*: 12) Die idee, dat het (mythische) verhaal ons realiteitsbegrip voortdurend blijft aftasten en hermodelleren vinden we trouwens bij vele theoretici terug. Ook Gerald Prince wijst er bijvoorbeeld op dat een verhaal nooit zomaar de werkelijkheid reflecteert. "It does not merely reflect what happens; it discovers and invents what can happen." (Prince 2000: 129) Ook Kirk noemt als belangrijkste eigenschap van de mythen "their capacity to reveal fresh

---

<sup>16</sup> Wat ook zou passen in de stellingen van Jane Harrison en Northrop Frye, die literatuur en andere kunstvormen beschouwden als getemde mythologie.

and otherwise unimagined possibilities of experience". (Kirk 1974: 90) Het is dan ook dit voortdurend hermodelleren van ons basale interpretatiekader van de wereld dat Blumenberg met het begrip *Arbeid am Mythos* beschrijft.

Maar wat moeten we ons hier concreet bij voorstellen? We kunnen deze modellerende werking van de mythe localiseren op verschillende niveaus. Een eerste is het ethische: een aspect van de werkelijkheid waarvan men algemeen aanvaardt dat het door fictie wordt vormgegeven, is het menselijk gedrag. Vaak wordt het aanreiken van de correcte gedragspatronen zelfs een van de belangrijkste functies van de mythe genoemd.<sup>17</sup> Klassiek is het voorbeeld van Achilles, die in de *Ilias* de mythe van Niobe aanhaalt om Priamus te overtuigen met hem de maaltijd te nuttigen, ondanks zijn rouw om zijn gesneuvelde zoon Hector (*Il.* XXIV, 602-617). Achilles wijst Priamus erop dat ook Niobe haar kinderen had verloren, maar uiteindelijk toch at ondanks haar verdriet. Ook in de tragedie wordt veelvuldig gebruik gemaakt van mythes als gedragsparadigma's.<sup>18</sup> Buxton bespreekt deze ethisch modellerende functie van de mythe uitgebreid, en onderstreept daarbij dat de oppositie waar/vals binnen deze functie volstrekt irrelevant werd:

Penelope before her web; Polyneikes persuading Eriphyle; Tekmessa tending the dead Ajax; the abduction of Hippodameia by Pelops. These are paradigms, types, models of behaviour - sometimes extremely ambiguous models - from which human conduct may diverge or to which it may correspond. The question of the extent of *belief* in such powerful, persistent images seems not just unverifiable, but irrelevant. (Buxton 1996: 163-164)

De werking van dergelijke modellen mag echter niet als puur prescriptief worden opgevat. Eerder dan normen op te leggen, maakte dergelijke verhalen in de eerste plaats een globaal beeld mogelijk van wat een mensenleven was, een beeld waarbinnen dan in tweede instantie een bepaald rolmodel al dan niet kon worden gevolgd. Nu ervaren we natuurlijk op elk moment wat het leven is, maar dit leven verschijnt ons nooit als een afgewerkt, gestructureerd geheel met een begin en een einde tenzij in het 'schaalmodel' dat verhalen ons ervan bieden. Terwijl het leven *ons* in werkelijkheid overspant, overspannen onze gedachten in het verhaal het leven. Slechts via die innerlijke miniatuur zijn we in staat om onze acties in het hier en nu bewust te sturen, los van de onmiddellijke prikkels, en structuren aan te brengen als hoofdzaken en bijzaken, mogelijkheden en keuzes.

Het is dan ook niet verbazend dat dit fictionele model, dat broodnodig is voor ons gevoel van controle, vaak reëler aanvoelt dan onze concrete ervaringen. Ik verwijs

---

<sup>17</sup> Voor een bespreking van deze functie van traditionele narratieven cf. bijvoorbeeld Lyotard 2001: 70.

<sup>18</sup> Cf. bijvoorbeeld Gould 2001.

opnieuw naar het ongeloof waarmee we reageren als onze fictieve modellen radicaal worden tegengesproken door de ervaring: Ik kan niet geloven dat dit *echt* gebeurt, dat dit *mij* overkomt... Weinigen van ons leven bijvoorbeeld in een wereld waarin wijzelf een been zouden kunnen verliezen, hoe goed we ook weten dat dit perfect *mogelijk* is. Maar ook minder radicale en zelfs ook positievere gebeurtenissen kunnen een gelijkaardig ontwrichtend effect hebben, als ze maar radicaal genoeg ons wereldbeeld doorbreken. Het leven zelf voelt dan onwerkelijk aan, als een droom waaruit we zullen ontwaken, precies omdat het *minder* dan ooit een fictie is. Vandaar ook dat de kleine, wringende arbsurditeiten van het leven soms moeilijker te dragen zijn dan de grote tegenslagen: het is immers precies in die details, die aan elke structurering door verhalen ontsnappen, dat de werkelijkheid zich weer als een willekeurige, onbeheersbare chaos toont.

Wat belangrijk is, is dat deze descriptieve werking van verhalen *à la limite* niet te onderscheiden is van een *formatieve*. We kunnen de werkelijkheid immers niet percipiëren *zonder* dergelijke 'fictionele' patronen, die de prikkels die onze wereld vormen selecteren en structureren. Hoogstens kunnen we het ene patroon voor het andere inwisselen, en dan nog maar geleidelijk en mits grote inspanning. Perceptie stuurt onze modellen, maar onze modellen sturen misschien in nog grotere mate onze perceptie. Precies dit vraagstuk komt in de term 'mythe' bij Blumenberg onder de aandacht.

Voor een concrete illustratie van deze descriptief-formatieve werking van mythische ficties zou ik me willen wenden tot een verschijningsvorm van de mythe die vaak over het hoofd wordt gezien, namelijk de beeldende kunst en dan in het bijzonder de vaasschildering. Zoals geweten waren de taferelen die het zwart- en roodfigurige aardewerk van de Grieken sierden meestal aan de mythologie ontleend, en het is dan ook bijna een discipline op zich om het verhaal achter een afbeelding te achterhalen. (Woodford 2007: 4 e.v.) Soms is het echter niet duidelijk of het wel over een mythe gaat. Zo haalt Buxton een vijfde-eeuws krater aan waarop een jongeman zich klaarmaakt om ten strijde te trekken. Misschien is de tekening gebaseerd op mythische modellen, maar op deze vaas geeft niets ons uitsluitsel of het nu om een mythe gaat of om een tafereel uit het 'echte leven'. De jonge krijger kan zowel een halfgod als een doordeweekse Athener zijn. (Buxton 1996: 55) Een tweede voorbeeld is de *lekythos* waarop een vrouw staat afgebeeld die een grafoffer van olie brengt (Elektra op de tombe van Agamemnon, misschien?). In een *mise-en-abîme* houdt ook zij een *lekythos* vast (*Ibid.*: 56). Er vindt hier dus niet alleen een versmelting plaats tussen mythe en alledaagse realiteit, maar bovendien ook tussen afbeelding en werkelijkheid.

Dergelijke afbeeldingen lijken tegemoet te komen aan een psychische nood om in het eigen leven de mythe te herkennen, en de mythe in het eigen leven. Deze vaasschilderingen trekken hun gebruikers binnen in de invloedssfeer van het mythische en projecteren de structuur van de mythe op hun levens. Niet voor niets spelen beide



scènes zich af op de grens tussen leven en dood, op momenten van vertwijfeling: de rouw om een gestorvene en de angstige afwachting van de strijd. Hun werking is volledig parallel aan die van de goddelijke blik: zoals de chaos van het slagveld waarop Aias zich bevindt hem via de goddelijke blik als een overzichtelijk geheel kan verschijnen, zo verschijnen ook de levens van de rouwende nabestaande en de jonge, onervaren krijger hen op deze vaasschilderingen via hun eigen blik als een zinvol geheel. De voorstelling biedt niet alleen een eenduidige vorm waarin de stortvloed van losse ervaringen en tegenstrijdige emoties kunnen worden gebundeld, het biedt bovendien een perspectief dat het eigen eindige bestaan overstijgt. De veronderstelde eigenaar van de vaas valt in de afbeelding samen met een universeel menselijk beeld, waardoor de individuele sterfelijkheid draaglijker wordt. De ondersteunende werking van dergelijke cultuurproducten wordt hier uitgelicht in één geïsoleerd voorbeeld; ze is echter zo fundamenteel en continu aanwezig dat we ze nauwelijks nog percipiëren. Onze levens tekenen zich voortdurend af tegen de horizon van onze mythische verbeelding.

In wat we het ‘mythische denken’ noemen, wordt deze paradoxale relatie tussen werkelijkheid en fictie zichtbaar. Zo beschrijft Eliade hoe de mythische mens zichzelf maar vindt in de (rituele) imitatie van een mythisch voorbeeld: “[T]he man of a traditional culture sees himself as real only to the extent that he ceases to be himself (for a modern observer) and is satisfied with imitating and repeating the gestures of another. In other words, he sees himself as real; i.e., as ‘truly himself,’ only and precisely, insofar as he ceases to be so.” (Eliade 1974: 132) Het opmerkelijke aan deze situatie is dat het mythische model de mens creëert, en de mens op zijn beurt het mythische model. Terwijl er schijnbaar naar een oorsprong verwezen wordt, doet de mythe het *definitief afgesloten* karakter van die oorsprong tegelijkertijd teniet: het onderscheid tussen verleden en heden, kopie en origineel, fictie en feit worden in de magie van het ritueel opgeschort.

We kunnen ons over Eliades mens verbazen omdat hij slechts in imitatie van een ander zichzelf wordt, maar uiteraard verschilt hij hierin niet zo radicaal van de moderne mens – hoogstens is de mythische mens zich beter van dit feit bewust. Ook de hedendaagse mens zal zijn bestaan immers maar als betekenisvol ervaren als dat zich afspeelt volgens cultureel opgelegde patronen: een huwelijk, een begrafenis, een initiatie, etc. En waar dergelijke centrale patronen het laten afweten, wordt hun functie razendsnel overgenomen door kleinere patronen uit de stroom van beelden en virtualiteiten waarmee de mens zich meer dan ooit omringt, en die dwingender en aggressiever zijn naarmate ze specifiekere en eenduidiger zijn: een romance zoals in de films, een avontuurlijke reis zoals in de reclamefolders, een levenswijze zoals die van mijn vriend, die geëtaleerd staat op *Facebook*... In het volgende hoofdstuk zullen we tot deze thematiek terugkeren naar aanleiding van Lacans theorie over de werking van het

imaginaire. Lacan zal immers radicaal stellen dat het subject simpelweg maar kan *bestaan* bij gratie van de blik en het beeld.

Met dit alles lijkt de verhouding tussen mythe en *mythos* ruimschoots geïllustreerd. Enerzijds is het blijkbaar bij uitstek binnen onze fictionele, narratieve creaties dat we de premissen van ons denken en onze relatie tot de realiteit voortdurend modelleren en bijstellen. Anderzijds lijkt het zo te zijn dat slechts in de stukjes van onze symbolische productie die expliciet als ‘fictie’ worden herkend, ook de globale structurele fictionaliteit van ons denkkader aan het licht kan komen.

Dit brengt ons tot een laatste aandachtspunt, namelijk de vraag of we ons wel ooit een beeld kunnen vormen van de mate waarin we bepaald worden door de ‘mythische’ onderbouw van ons denken. Kenneth Burke is daar in *On Symbols and Society* (1989) alleszins pessimistisch over. Eerder in dit boek definieert hij de mens als ‘the symbol-using animal’: de mens is het enige wezen dat zich maar in de wereld kan staande houden door zichzelf en die wereld vorm te geven door middel van de taal. Dit brengt echter ook met zich mee dat we nooit buiten de vervorming van die taal kunnen stappen. Burke stelt dan ook dat we gedoemd zijn onze eigen afhankelijkheid van symbolische constructies structureel te miskennen:

The ‘symbol-using animal,’ yes, obviously. But can we bring ourselves to realize just what that formula implies, just how overwhelmingly much of what we mean by ‘reality’ has been built up for us through nothing but our symbol systems? [...] To meditate on this fact until one sees its full implications is much like peering over the edge of things into an ultimate abyss. And doubtless that’s one reason why, though man is typically the symbol-using animal, he clings to a kind of naïve verbal realism that refuses to realize the full extent of the role played by symbolicity in his notions of reality. (Burke 1989: 58)

Op de verhouding tussen de mythe en dit ‘verbaal realisme’ zullen we later nog terugkomen. Nu is het echter tijd om, vanuit het kader dat we nu geschetst hebben, terug te keren naar Blumenberg.

### 3.4 De moderne mythe als concreet verhaal

In wat voorafging zagen we hoe Blumenbergs mythetheorie zijn plaats had binnen het ruimere project van de metaforologie: met het *Wirklichkeitsabsolutismus* had hij een verklaringsmodel gevonden voor de nood aan absolute metaforen, en in zijn theorie over de *Arbeit am Mythos* had hij begrijpelijk gemaakt dat we ons nooit van die absolute metaforen kunnen ontdoen: ons symbolisch apparaat is immers structureel getekend door een discrepantie ten opzichte van de werkelijkheid, wat ons verplicht om onze mythen/absolute metaforen voortdurend te herschikken en te herformuleren. Deze

theorie maakte van de mythe een modern fenomeen: ook het meest wetenschappelijke denken kon zich immers niet van haar mythische onderbouw ontdoen. Wanneer Blumenberg nu echter de concrete vormen zal gaan bespreken die deze 'moderne mythe' aanneemt, zal blijken dat de moderniteit toch in zekere zin een unieke houding heeft ten opzichte van de mythe. Sinds de negentiende eeuw is onze relatie tot onze funderende verhalen veranderd omdat we die relatie door de conceptualisering van het begrip 'mythe' zijn gaan thematiseren en problematiseren. De 'mythe' wordt vanaf de negentiende eeuw een kritisch instrument waarmee filosofie en cultuur op bewuste wijze gaan reflecteren over hun eigen afhankelijkheid van het irrationele, het narratieve en het fictionele. Blumenberg zal in *Arbeid am Mythos* beschrijven hoe dubbelzinnig die interesse van de moderniteit voor de mythe was: enerzijds was er de romantische neiging om de mythe binnen te halen in het eigen discours, anderzijds werkte ook het project van de Verlichting nog door: komaf maken met alle mythes. De mythische narratieven die sinds de negentiende eeuw ontstaan zijn, zijn volgens Blumenberg dan ook diep getekend door deze twee tegenstrijdige tendensen.

Blumenberg onderscheidt in hoofdstuk 2.3 van *Arbeid am Mythos* (pp. 174-214) twee vormen van de moderne mythe: 'fundamental myth' en 'art myth', *Grundmythos* en *Kunstmythos*. De fundamentele mythe (*Grundmythos*) is het resultaat van eeuwenlange receptie: zij duidt de vaste kern aan van een verhaal die zich door de eeuwen heen geconsolideerd heeft. De artificiële mythe daarentegen is een nieuwe uitvinding die nochtans in staat blijkt dezelfde grondende functie te vervullen als een traditioneel verhaal. De vraag zal zich dan ook opwerpen wat het precies is dat een verhaal, oud of nieuw, in staat stelt om als een mythe te functioneren. Dat is echter voor later: in deze paragraaf begin ik met de bespreking van de artificiële mythe.

### 3.4.1 De artificiële mythe: drie creaties van Nietzsche

In de negentiende eeuw had de Romantiek de mythe weer volop in de belangstelling gezet: deze 'ander' van de *logos* oefende in deze periode van onvrede over de bestaande orde een sterke aantrekkingskracht uit op de geesten. Zowel binnen de literatuur als in de filosofie ontstond het verlangen om zelf opnieuw een mythologie te creëren. Dat binnen de filosofie uitgerekend Friedrich Nietzsche de pionier was in het uitvinden van artificiële mythen, zal niet verbazen. Een heropwaardering van de mythe sloot immers perfect aan bij zijn radicale kritiek van de traditionele ratio, religie en metafysica. Blumenberg stelt zelfs dat de filosoof met de hamer de eerste was sinds Plato om gebruik te maken van filosofische mythen. (Blumenberg 1990: 176) Omdat Blumenberg zelf Nietzsche zo centraal stelt binnen zijn argumentatie, zal ook ik zijn bespreking van Nietzsches mythen hier als vertrekpunt nemen.

Om het probleem van de artificiële mythe aan te kaarten begint Blumenberg met een creatie van Nietzsche die eigenlijk de herschrijving van een oud mythisch verhaal is:

Nietzsches versie van de Bijbelse oorsprongsmythe van het kwaad. Daarin is het God zelf die na de schepping op de zevende dag in de slang verandert en zich neerlegt onder de boom van de kennis van goed en kwaad. Wat kan 'uitrusten' voor Hem immers anders betekenen dat stoppen God te zijn? Als zijn eigen negatie wordt hij dan ook het principe van het Kwaad, en voegt zo het laatste element toe dat zijn schepping uit de inerte perfectie van het Paradijs wakkerschudt:

The self-enjoyment of the seventh day turns into satiety with the good that he has made, because he sees that it cannot have any future, any history. Paradise is the negation of history, the epitome of god's boredom. [...] Sin was a trick, and the old antithesis of good and evil was only a deception from the very beginning, in Paradise – the trap in which man was to be caught because he believed that this was the secret that God was withholding from him. But God's true secret is that the good bores him, even the good that he himself is. His day of leisure is his simulation of his absence (simulated, since he does after all lie under the tree of knowledge as the snake), as a means of driving man, by means of prohibition and promise (both means deriving from the same source), into his world history. (*Ibid.*:177)

Het expliciteren van de verschillende betekenislagen van deze ingenieuze lezing kan volgens Blumenberg alleen maar afdoen aan haar zeggingskracht. Toch maakt hij deze oefening om aan te tonen waarom Nietzsches variant van *Genesis* als een mythe functioneert. De kracht van dit verhaal, zo stelt Blumenberg, bestaat erin dat het net zoals de oude mythen een totaalvisie op de wereld geeft, die alle verdere vragen onmogelijk maakt: "The myth allows one to see that there is nothing more there to say and there will never be more to say - something that no theory can dare to assert". (*Ibid.*) Vragen over de oorsprong van het kwade en het leed worden in dit verhaal niet zozeer beantwoord dan wel irrelevant gemaakt: goed en kwaad, zonde en onschuld, keuze en noodzaak worden perfect met elkaar verknoopt op het meest fundamentele niveau. Verder vragen is zinloos geworden.

De meest explosieve mythe die Nietzsche lanceerde was ongetwijfeld de 'dood van God'. We spreken hier zelden over als een 'mythe' en noemen het veeleer een stelling. Blumenberg meent echter dat dit een grote vergissing is, omdat we zo een cruciaal element van Nietzsches retoriek uit het oog verliezen. Nietzsche maakt doelbewust een verhaal van zijn stelling, en die keuze is van grote betekenis. Atheïsme op zich was immers niets nieuws, maar wat wel ongehoord was, was dat men God daarvoor in een narratief liet figureren waarin Hij het loodje legde, vermoord werd door de wetenschap. Hiermee viel Nietzsche volgens Blumenberg niet alleen Gods bestaan aan, maar op de koop toe ook het soort werkelijkheids- en waarheidsconstructie waarop het bestaan van

een absolute God gestoeld was. Een naturalistisch atheïsme was nog een bondgenoot geweest van het monotheïsme in zoverre dat ze beide uitgingen van één centrale, abstracte waarheid waartoe alles te herleiden was.<sup>19</sup> Door God echter een geschiedenis toe te schrijven, een leven en een dood, keerde Nietzsche terug naar het godsbeeld van het polytheïsme, met zijn eeuwig ambigue, meervoudige waarheid. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat Blumenberg stelt dat alleen binnen het polytheïsme verhalen over de goden konden worden verteld, omdat deze goden nog niet verabsoluteerd waren. Nietzsches keuze voor een mythe was dus niet louter stilistisch, zo stelt Blumenberg. Ze herinstalleerde het oude waarheidsregister van het polytheïsme, waarin waarheid en leugen niet langer in dwingende oppositie stonden, en waarin er niet één Verhaal maar vele verhalen door elkaar konden klinken. (Blumenberg 2005b: 55-56)

Ten slotte hoort ook Nietzsches uitvinding van de ‘eeuwige wederkeer’ thuis in het rijtje van zijn ‘artificiële mythen’. Omdat deze creatie van Nietzsche bijzonder verhelderend zal blijken, haal ik het fragment hier in zijn geheel aan, om de mythische werking ervan daarna uitvoerig te bespreken:

Als jou nu eens, op een dag of een nacht, een demon achterna sloop tot in je eenzaamste eenzaamheid en tegen je zei: ‘Dit leven, zoals je het thans leeft en geleefd hebt, zul je nog eens en nog ontelbare malen moeten leven; en er zal niets nieuws aan zijn, maar iedere pijn en iedere lust en iedere gedachte en verzuchting en al het onzegbare kleine en grote van je leven moet terugkomen [...]’. Zou je je niet plat ter aarde werpen en tandenknarsend de demon vervloeken, die zo praatte? Of heb je ooit zo’n onbeschrijfelijk ogenblik meegemaakt, waarop je hem zou antwoorden: ‘Je bent een god, en nooit hoorde ik iets goddelijkers!’ Wanneer die gedachte je in haar macht zou krijgen, ze zou je, zoals je bent, veranderen en misschien vermorzelen; de vraag bij alles en iedereen: ‘wil je dit nog eens en nog ontelbare malen?’ zou als de grootste nadruk op je handelingen liggen! (Nietzsche 1999: 201)

Ook deze mythe is weer een antwoord op een onoverkomelijke paradox binnen de werkelijkheid. Deze keer niet die van goed en kwaad, maar die van vrijheid en gedetermineerdheid. Dit narratief van de ontmoeting met de demon was Nietzsches antwoord op de vraag hoe de waardenscheppende mens een richtlijn voor zijn leven kon uitzetten zonder een beroep te doen op een transcendente waarheid, zonder zich te laten leiden door iets anders dan zichzelf.<sup>20</sup> Kolakowski, die dit verhaal eveneens in de

---

<sup>19</sup> Cf. ook Burke 1989: 163-164.

<sup>20</sup> Ook bij de eeuwig wederkeer is het volgens Blumenberg weer zo dat het echte revolutionaire potentieel van de fabel ligt in de wijze waarop Nietzsche weer aansluiting zoekt bij het waarheidsregister van de mythe,

context van de mythe bespreekt, noemt deze zelfconstitutie van de waardenscheppende mens een hopeloos project. Het veronderstelt immers dat men van een nulpositie zou kunnen vertrekken, wat onmogelijk is omdat men zelf altijd al het product is van een externe realiteit. (Kolakowski 2001: 20-21) Daarmee miskent hij echter juist het mythische karakter van Nietzsches parabel: een mythe is precies een antwoord op een dilemma dat niet op te lossen valt, maar evenmin onopgelost kan blijven. Nietzsche was zich maar al te goed bewust van het feit dat de mens steeds extern gedetermineerd is, wat een *creatio ex nihilo* van waarden strikt genomen onmogelijk maakt. Maar omgekeerd beseftte hij ook dat er evenmin een externe toetsing van morele keuzes mogelijk was, en dat we die keuzes desalniettemin moeten maken.

Die theoretische impasse tussen interne en externe motivatie is de eerste onmogelijkheid waarop de mythe van de eeuwige wederkeer reageert. Hier hangt een tweede impasse aan vast: hoewel we theoretisch gesproken kunnen beseffen dat we volledig extern gedetermineerd zijn, kunnen we onszelf *niet* als dusdanig ervaren: dit besef wordt immers uitgehold door de simpele ervaring dat men elke dag keuzes moet maken en maakt, en dat het determinisme als levensfilosofie dus absurd en onwerkbaar is. Ons begrippenkader omtrent deze problematiek is dus hopeloos paradoxaal: *à la limite* kan determinisme zelf als een keuze verschijnen, en vrije wil omgekeerd als een noodzaak. Vanuit die noodzaak tot bewuste keuzes komt Nietzsche tot zijn ontmoeting met de demon: hij creëert een verhaal waarin het mogelijk wordt de onmisbare externe toetssteen van ons leven *als dat leven zelf* te denken en om het determinisme van de eigen aard als een keuze te zien. Aanvaarding en actief sturen vallen samen, zoals ook de futiliteit van het eenmalige samenvalt met het oneindige en oneindig gewichtige.

Men zou overigens kunnen opmerken dat Nietzsches parabel slechts neerkomt op een retorische truc: aangezien alles zich precies hetzelfde herhaalt en we ons dus nooit iets van die herhaling herinneren, is er eigenlijk geen verschil tussen de eeuwige wederkeer en het ene, eindige leven. Maar is de eeuwige wederkeer daarom een leugen? Omgekeerd betekent dit immers ook dat niets het eindige leven kan onderscheiden van de eeuwige wederkeer, en dat de futiliteit die we aan ons leven toeschrijven niet minder fictieel is dan de 'grootste nadruk' die Nietzsche erop legt. Zijn 'eeuwige wederkeer' presenteert zich dus als een rationele irrationaliteit, als een fictie die als 'waarnemend plaatsvervanger' van een afwezige waarheid met alle erefuncties van die waarheid bekleed wordt. Zijn mythe heeft echter dat voordeel ten opzichte van de gangbare 'waarheid' dat ze ons psychisch in staat stelt onszelf met onze keuzes te vereenzelvigen, en die keuzes zo bewust en kritisch mogelijk te maken. Beter kan de werking van de

---

dat op meervoudigheid en herhaling in plaats op een enkelvoudige waarheid gebaseerd is: "l'éternel retour de Nietzsche s'oppose à l'un des traits de la vérité théologique sur lesquels on a le plus insisté : à l'unicité de l'événement de salut s'étendant entre Création et Jugement". (Blumenberg 2005a: 62)

mythe nauwelijks geïllustreerd worden. Een laatste argument ten slotte dat pleit voor de ‘waarheid’ van Nietzsches eeuwige wederkeer, is dat de demon ons ook werkelijk verschenen is: in de gedaante van Nietzsche zelf heeft hij onmiskenbaar ons pad gekruist zodra we deze woorden hebben gelezen. En of die ontmoeting ons leven verandert, dat is onze vrije keuze *en* ons noodlot.

Van deze wat uitvoerige analyse zou ik drie elementen willen uitlichten die Nietzsches verhaal tot een mythe maken. Ten eerste gaat het om een noodzakelijke leugen, een antwoord op een onmogelijk te beantwoorden vraag dat toch gegeven moet worden. Ten tweede zien we ook in Nietzsches mythe de tautologische structuur terugkeren: net zoals de wereldschildpad zich in de mythe grondde op een oneindige herhaling van zichzelf, zo creëert ook Nietzsches parabel een structuur waarin de ethische keuzes van een mensenleven getoetst worden aan de eeuwige herhaling van dat leven. In beide gevallen speelt dezelfde logica: wat op geen enkele wijze nog te funderen valt, moet zich via een limietfunctie in zichzelf funderen. Een derde en laatste element dat Nietzsches verhaal tot een mythe maakt, is het feit dat het tot doel heeft een relatie van de mens tot de wereld mogelijk te maken. De mythe heeft als uiteindelijke doel de mens in staat te stellen actief te kiezen en te handelen in een wereld die uiteindelijk onvermijdelijk aan zijn controle ontsnapt.<sup>21</sup>

Blumenberg stelde dat dit laatste dan ook de reden was waarom Nietzsche de eeuwige wederkeer had uitgevonden. Eén gedachte was onverdraaglijk voor de filosoof, namelijk onbelangrijk te zijn voor de wereld, er geen verantwoordelijkheid voor te dragen. Blumenberg zag in Nietzsches eeuwige wederkeer een reactie op Copernicus’ decentralisatie van de mens. Nietzsche wilde de mens weer in het creatieve middelpunt van het universum plaatsen. (Wallace 2000: xxxviii-xxxix; Blumenberg 2000: 105-107) Of misschien zou het correcter zijn te zeggen: hij wilde een taal creëren waarin tot uitdrukking kon komen dat de mens dit middelpunt hoedanook bekleedde. Blumenberg zal in zijn bespreking van de twee soorten ‘moderne’ mythes steeds meer aandacht gaan besteden aan deze ethische dimensie van de mythe. Als het *Wirklichkeitsabsolutismus* zich ook in moderne tijden nog doet voelen, dan is het immers precies in die onherleidbare machteloosheid tegenover de wereld, die *ons* meer determinieert dan dat wij de wereld vormgeven. Zoals Nietzsches mythe van de eeuwige wederkeer illustreert, dient de moderne mythe precies om op dat gevoel van onmacht een antwoord te formuleren. Zij moet de mens zijn verantwoordelijkheid over de wereld teruggeven. Blumenberg zal dan ook uiteindelijk tot de volgende stelling komen: de hoogst mogelijke verwezenlijking van de mythe is “the subject’s responsibility to himself and for

---

<sup>21</sup> Vandaar dat Kolakowski stelt dat ethiek altijd op een mythe moet berusten: “[T]here is no eidetic experience of values which would turn our valuations into knowledge. Value is a myth; it is *transcendens*.” (Kolakowski 2001: 26)

himself.” (Blumenberg 1990: 291) Ik zal nog uitgebreid op deze uitspraak terugkomen in het hoofdstuk Lacan.

### 3.4.2 De filosofische ‘finale mythe’

Nietzsche is voor Blumenberg het bewijs dat de moderne tijd nog steeds in staat is om krachtige mythische narratieven te produceren. Meer nog: het valt hem op dat dergelijke artificiële mythen nog absolueter zijn in hun aanspraken dan de oude mythen; zo had Nietzsches herschrijving van *Genesis* duidelijk de ambitie om alle losse eindjes aan elkaar te knopen en nu eens het laatste woord te spreken over het eeuwenoude verhaal van de zondeval. Blumenberg komt daarom tot de conclusie dat het de onderliggende doelstelling van dergelijke filosofische constructies is om nu eens definitief komaf te maken met het probleem van het mythische, door een ultieme, alomvattende eigen mythe te schrijven, die alle andere overbodig zou maken. In dit dubbelzinnige project raakten de doelstellingen van Romantiek en Verlichting elkaar: enerzijds wilde men een grootse, sublieme mythe voor zichzelf creëren, maar anderzijds diende die mythe ook impliciet om alle *vorige* mythen definitief overbodig te maken. Blumenberg zal voor dit fenomeen zelfs een aparte term reserveren: de ‘*letzter Mythos*’, de finale mythe (niet te verwarren met de ‘fundamentele’ mythe, waarover we het later nog zullen hebben).

Als ultiem voorbeeld van deze ‘finale mythe’ verwijst Blumenberg naar de kerngedachte van het Duitse Idealisme. Die gedacht was het antwoord geweest op weer eens een verschijningsvorm van het *Wirklichkeitsabsolutismus*, namelijk de klassieke materialistische stelling dat de geest maar kan bestaan bij gratie van de materie, en er dus tot te herleiden valt. De Idealisten zouden dit denkbeeld omkeren: met evenveel grond kon men immers beweren dat de wereld en alles wat die bevat maar kan bestaan omdat die door onze geest aanschouwd wordt. De logica hierachter kan treffend geïllustreerd worden door de volgende bitterzoete verzen van Housman:

Good creatures, do you love your lives?  
And have you ears for sense?  
Here is a knife like other knives,  
that cost me eighteenpence.  
I need but stick it in my heart  
and down will come the sky.  
And earth’s foundations will depart  
and all you folk will die. (Housman 1971: 185)

Blumenberg beschrijft dit denkbeeld van het Idealisme als een verweer tegen de ultieme twijfel die Descartes in het leven had geroepen met zijn suggestie dat al onze waarnemingen illusies zouden kunnen zijn, ons ingegeven door een kwaadwillige geest.



De enige maatregel die hiertegen getroffen kon worden, was het subject zelf verantwoordelijk te maken voor het object van zijn kennis, de wereld. Blumenberg stelt met Leibniz vast dat deze hypothese onweerlegbaar is gebleken, al kan haar praktische relevantie uiteraard worden betwijfeld. (Blumenberg 1990: 102)

Het is wel duidelijk waarom de finale mythe Blumenberg zo fascineerde: ze leek immers de ultieme realisatie van de strijd tegen het werkelijkheidsabsolutisme. Niet alleen bood ze een totaalantwoord dat alle andere mythen overbodig maakte, bovendien maakte ze de mens, die eens nog het hulpeloze slachtoffer van de wereld was, tot de absolute meester en drager van die realiteit. Daarbij kan men misschien schamper bedenken dat de situatie van de mens daarmee nog geen greintje verbeterd is, aangezien die geestelijke projectie van zichzelf hem niet minder de duvel aandoet dan de ouderwetse materiële wereld. Zo zouden we echter uit het oog verliezen dat dit denkbeeld, net als dat van de eeuwige wederkeer, neerkomt op een symbolische herschikking die wel degelijk een geestelijke ommekeer teweeg kan brengen, namelijk door de mens uit zijn lijdzaamheid tegenover de werkelijkheid te trekken. Kolakowski, die we reeds eerder aanhaalden omdat ook hij deze ethische dimensie van de mythe bespreekt, stelt dan ook dat het de plicht van de mythe is om de menselijke vrijheid denkbaar te maken, zelfs al lijkt die onbestaande: “each time I demand freedom, I reveal the secret of humanity, since I reveal that man *ought* to have freedom.” De mens heeft de taak mythes te creëren, al was het maar ter affirmatie van “our right to have a voice and our right to impose meaning upon events”. (Kolakowski 2001: 31-32, oorspronkelijke cursivering) Dit is precies de stelling waarnaar ook het hoofdstuk over Lacan ons zal voeren: ‘the subject’s responsibility to himself and for himself’ wordt allerm minst teniet gedaan door zijn mogelijke onvrijheid. Wel integendeel, die onvrijheid is *in extremis* precies de reden waarom we die verantwoordelijkheid op ons moeten nemen

### 3.4.3 De literaire mythe: ‘to bring myth to an end’

Blumenberg haalt ook nog andere ‘finale mythen’ aan: Schelers ‘werdender Gott’, Schopenhauers transmigratie van de zielen, Heideggers verhaal van het Zijn... (Blumenberg 1990: 288) En hij beperkt zich ook niet tot de filosofie: nu hij in dit veld de tendens heeft vastgesteld om op zoek te gaan naar een ultieme mythe die alle andere mythen deed verstommen, vindt hij datzelfde project ook binnen de literatuur terug. ‘*Den Mythos zu Ende bringen*’ noemde Blumenberg dit programma van de moderniteit. Zoals ik al vermeldde, verknopen zich in dit project om ‘de mythe ten einde te voeren’ twee tegenstrijdige wensen: de romantische drang naar een ultieme mythe en het streven van de Verlichting om de mythe juist te overstijgen. Om deze tegenstrijdigheid te plaatsen, moet er eerst een woord gezegd worden over de algemene houding van de moderniteit tot de mythologie die zij van de Oudheid geërfd had. Ik baseer me hierbij op

het werk van Michael Bell, die deze verhouding in *Myth and the Making of Modernity* (1998) en *Literature, Modernism and Myth* (1997) treffend geschetst heeft.

Al eeuwenlang bekleedden de antieke mythen in de westerse cultuur een bijzondere plaats. Zelfs al wisselde hun belang van eeuw tot eeuw, zij bleven onafgebroken aanwezig in de kunst en de letteren, als ornament of raamstructuur. Dat had echter niet alleen te maken met de aantrekkingskracht van hun sensuele verbeelding; via de mythe kon men ook het symbolische kapitaal van de Oudheid aanspreken, zich inschrijven in een traditie en zo zijn retorische impact vergroten. In herschrijvingen of herinterpretaties van de mythen kon men nieuwe gedachten met oude vormen vervlechten; dat ging van de preuts christelijke *Ovide moralisé* die in 1484 in Brugge door Colard Mansion werd gedrukt tot de metafysische interpretaties van Actaeon en Icarus waarmee Giordano Bruno een eeuw later zijn als ketterij gebrandmerkte overtuigingen beargumenteerde. Vanaf de ‘uitvinding van de mythologie’ krijgen deze voormalige ‘fabulae’ een nog grotere connotatieve lading: ze worden omhangen met het mystieke aura van een andere ervaringswereld, een vergeten oorsprong.

Binnen de moderniteit – en dan spreken we nu specifiek over de periode vanaf eind negentiende eeuw – wordt de verhouding tot de mythe echter complexer. Zoals Bell opmerkt, staat de mythe in oppositie tot de moderniteit in zoverre zij aan het archaïsche gelinkt is. (Bell 1998: 2) De moderniteit wordt ervaren als de periode waarin we ‘ondertussen wel beter weten’, en de behandeling van de mythe wordt dan ook meestal gekenmerkt door een “playful and demystifying spirit”. (*Ibid.*: 1) In die modernistische ondergraving van de mythe vloeit paradoxaal genoeg de erfenis van de rationalistische Verlichting over in een kritiek op die Verlichting; in de gedaante van de antieke mythen wordt immers ook het oude humanistische ideaal aangevallen.

Maar er is meer aan de hand. Als een reactie op denkers zoals Freud, Frazer en Nietzsche, die in de mythe een bron van intellectuele creativiteit aanboorden, flakkert in het modernisme ook de literaire interesse voor de mythe op: sleutelwerken zoals Joyces *Ulysses* (1922) of Eliots *The Waste Land* (1922) baseren zich expliciet op mythes en kennen daarbij ruime navolging. Wat echter nieuw is, is dat de literatuur daarbij ook gaat *reflecteren* over het mythische: als een verloren illusie of als een verloren paradijs, als een andere wijze van denken en voelen of als een onderstroom die nog steeds in het hedendaagse aanwezig is. Het mythische wordt een categorie om creatief mee te denken. Dat komt, stelt Bell, omdat de moderniteit in de mythe zichzelf bevraagt: ze komt in dit paradoxale concept immers haar eigen grootste problematiek tegen:

[T]he self-conscious, modern use of myth focuses an awareness of living as conviction, which is the only way it can be lived, a world of values which cannot be grounded in anything beyond itself. The very term ‘myth’, by combining, in its modern usage, the rival meanings of a grounding narrative and a falsehood, encapsulates this central problem of modernity: how to live, given what we know. (*Ibid.*: 2, mijn cursivering, ns; cf. ook Bell 1997: 12)

Dit is de achtergrond waartegen de modernistische mythen ontstaan die Blumenberg bespreekt: enerzijds is de mythe nog steeds de illusie die moet worden doorprikt, anderzijds is de moderniteit tot het besef gekomen dat zij zichzelf niet anders dan op een illusie kan gronden.

Blumenberg beschrijft nu hoe deze nieuwe versies van de klassieke mythen de *Arbeit am Mythos* op de spits lijken te willen drijven: ze geven niet zomaar een verwerking van de mythe, maar proberen die tot op de grens van de onherkenbaarheid te transformeren, vaak door banalisering of radicale omkering:

The limit concept of the work of myth could be what I have called the absolutism of reality; the limit concept of work on myth would be to bring myth to an end, to venture the most extreme deformation, which only just allows or almost no longer allows the original figure to be recognized. For the theory of reception this would be the fiction of a final myth, that is, of a myth that fully exploits, and exhausts, the form. (Blumenberg 1990: 266)

In Kafka's kortverhalen zwijgen in plaats van zingen de sirenen en is de onstuimige zeegod Poseidon een verkrampde workaholic geworden. In Joyce's *Ulysses* zwalkt Leopold Bloom, de Odysseus van dienst, doelloos rond in Dublin en zet zijn Penelope, Molly, hem de horens op. In Valéry's *Mon Faust* is het deze keer de eponieme held die Mephistopheles op zijn beurt in verzoeking brengt. En in de *Prométhée mal enchaîné* van Gide onderhoudt Prometheus een liefdevolle relatie met zijn adelaar, die hij uiteindelijk echter oppeuzelt.

Blumenberg noemt Gides absurdisme, dat de spot drijft met de tragische en dramatische traditie rond Prometheus, zonder meer 'an act of violence'. (*Ibid.*: 627) De agressie is volgens hem echter niet gericht tegen een bepaalde mythe, maar tegen *de* mythe in het algemeen. Achter de pogingen om 'een mythe ten einde te voeren' zit de wens verborgen zich voorgoed onafhankelijk te verklaren van *de* mythe: "In every claim to bring myth to an end the more far-reaching, if only implied, claim is exposed that one brings *myth* [as such] to an end when one displays *one* final myth." (*Ibid.*: 288) Tegelijkertijd stelt Blumenberg echter dat deze finale mythes paradoxaal genoeg ook een ultieme affirmatie van onze drang naar mythische verhalen inhouden.

Met het 'ten einde voeren van de mythe' heeft Blumenberg via een heel eigen invalshoek een van de centrale knelpunten van onze moderne en, *a fortiori*, postmoderne cultuur aangesneden. Blumenberg wijst erop dat het mechanisme ondertussen een vast onderdeel, bijna een vicieus patroon is geworden van onze cultuurbeleving: "The assertion that a theatrical production attempts something unsurpassable, that it furnishes an 'Endgame,' has become an everyday phrase. It is even part of the onlooker's experience that he has to ask himself, 'What would still be possible after this?'" (*Ibid.*: 633) De (post)moderniteit huldigt de mythe, maar eist tegelijkertijd dat zij welhaast onmiddellijk doorprikt wordt. Een verhaal is nog niet

verteld of het moet al overstegen worden, voordat het grip op ons kan krijgen. Daarin blijkt ook de waarheid van Bells stelling dat de moderniteit in de mythe zichzelf onderzoekt, en dan met name de problematiek van de ongrondbare kennis en moraal. In de voortdurende eis dat kunst vernieuwend, vooruitstrevend, ongezien moet zijn klinkt de overspannen drang door naar het laatste nieuwe verhaal. Vanuit Blumenbergs theorie zouden we die kramp kunnen ontcijferen als een combinatie van angst en smachten: het smachten naar een verhaal dat ultiem genoeg is om de wereld eindelijk weer een fundament te geven, maar tegelijkertijd de angst om in een verhaal te blijven hangen, omdat we weten dat zelfs ook het nieuwste, meest ultieme verhaal ons weer zal 'voorliegen'. We willen ons door geen enkel verhaal nog in de luren laten leggen: vandaar dat we ook niet meer buiten een voortdurende zelfironie kunnen, die ons onophoudelijk moet verzekeren van een uitweg uit ons eigen spreken.

Het is hier vooral mijn bedoeling duidelijk te maken hoe relevant en actueel Blumenbergs mythetheorie ook voor onze eigen tijd kan zijn: naar mijn mening legt hij hier treffend bloot hoe de houding van onze hedendaagse cultuur gewrongen zit ten opzichte van begrippen als waarheid en illusie. Zonder dat ik hier ten gronde in kan gaan op deze problematiek, zou ik toch het idee willen aanreiken dat precies een herwaardering van het mythische waarheidsregister misschien een uitkomst kan bieden. Het probleem met de postmoderne strategie van doorgedreven zelfironie is immers precies dat die ten onrechte impliceert dat we de keuze zouden hebben om *niet* door een verhaal bedrogen te worden. Al die ironische markeerders, al die voorzorgsmaatregelen om het eigen spreken toch maar niet ernstig te hoeven nemen verraden paradoxaal genoeg een immens geloof in de mogelijkheid ondubbelzinnig en absoluut te spreken. Ernst wordt ernstiger genomen dan ooit. Dit wijst erop dat we nog steeds vasthangen aan een diep impliciet geloof in waarheid en illusie, dat wel de verdrongen schaduw, het onbewuste van het postmodernisme lijkt. Zowel de angst als het smachten waarvan sprake leggen getuigenis af van deze machtige rest van het ontologisch denken.

De 'mythische' houding staat hier lijnrecht tegenover: hierin kan het spreken oprecht en diep doorvoeld zijn hoewel het tegelijkertijd tussen waarheid en illusie in valt, *ni vrai, ni faux* is. Of beter gezegd: precies *omdat* men het als vanzelfsprekend en onvermijdelijk ervaart dat dit register steeds ambigu, imperfect, onafgewerkt is, kan men zich ook toevertrouwen aan het verhaal. Er is geen beter alternatief. Of, met de woorden van Nietzsche: "Met de ware wereld hebben we ook de schijnbare afgeschaft!" (Nietzsche 1997: 30)

Dit echter terzijde – op de specifieke voordelen van het mythische waarheidsregister zal ik later nog terugkomen. Er moet echter nog een laatste opmerking gemaakt worden over het project van het ten einde voeren van de mythe, namelijk dat het gedoemd is te falen. Om te beginnen omdat deze creaties zelf een ultieme bevestiging vormen van de nood aan mythische narratieven. De satirische hervertellingen van het modernisme zijn

er immers ondanks hun schertsende toon niet minder mythisch om<sup>22</sup>: precies in hun impliciete claim dat ze de mythe uitputten, dat met hun versie het laatste woord gezegd is, vertonen ze het totaliserende karakter dat zo eigen is aan het mythische discours. (Blumenberg 1990: 288) In Kafka's *Prometheus* bijvoorbeeld wordt die poging om het materiaal uit te putten zeer duidelijk. In plaats van één finale mythe geeft Kafka immers meteen vier versies, als om geen mogelijkheid over het hoofd te zien. Blumenberg wijst er echter op dat dit altijd een illusie moet blijven. De finale mythe is immers een limietconcept, net zoals het werkelijkheidsabsolutisme waartoe het zich in spiegelende symmetrie verhoudt. Het is geen staat die ooit bereikt wordt, maar een punt aan de horizon dat het werk van de mythe richting geeft. "But what if there was something left to say after all?" – besluit Blumenberg dan ook in de laatste zin van *Work on Myth* – waarmee hij trouwens op een prachtig subtiele wijze aangeeft dat ook zijn eigen mythetheorie maar één van die ontoereikende 'finale' mythes is. Er is altijd, altijd nog een volgend verhaal mogelijk. (*Ibid.*: 628)

## 3.5 Mythische betekenis

### 3.5.1 Over verandering en het onveranderlijke: de fundamentele mythe en het 'woorddarwinisme'

Blumenbergs concept van het 'ten einde voeren van de mythe' heeft ons in veel opzichten tot de kern van de zaak gevoerd. Blumenberg benadrukt dat zelfs deze totale omkering van de mythe neerkomt op een blijk van onze verknochtheid aan het betreffende verhaal: "The fact that something has come to an end derives its importance, as a threat or a comfort, exclusively from what it was that succumbed to this treatment." (Blumenberg 1990: 632) Het is een ultieme bevestiging van het belang en de betekenis van de mythe. Maar waarin ligt dat belang? Waarom ervaren we mythen als betekenisvoller dan andere verhalen, en waaruit bestaat dan precies die bijzondere betekenis? Daarmee zijn we toegekomen aan de centrale vraag van deze verhandeling.

Het ten einde voeren van de mythe had paradoxaal genoeg de nadruk gelegd op de onverwoestbaarheid van de mythe, op wat Blumenbergs haar 'iconic constancy' noemt. (Blumenberg 1990: 150) Het opmerkelijke aan de traditionele verhalen die we 'mythes'

---

<sup>22</sup> Blumenberg legt bijvoorbeeld ook de vinger op het mythische karakter van deze modernistische literatuur wanneer hij Gides '*acte gratuite*' zeer spits duidt als een moderne versie van het theologische begrip van Gods genade, die onverdienbaar en volledig zonder rationele grond is.

noemen, is immers het feit dat zij eeuwen en eeuwen overleefd hebben, en het grote raadsel is dan ook wat het is dat hen bestand heeft gemaakt tegen de tand des tijds. Zij mochten dan eindeloos veel variaties gekend hebben, precies in die variaties kwam er volgens Blumenberg een soort van duurzame kern in het verhaal naar boven. Het is deze kern die in de absolute deformatie van het ten einde voeren van de mythe een ultieme bevestiging krijgt: “In the end, only inversion, only firm negation is possible.” (*Ibid.*: 150) Om deze kern nu te benoemen, maakt Blumenberg gebruik van twee termen: ‘unit myth’ en ‘fundamental myth’<sup>23</sup>. Een ‘unit myth’ is een tekstcluster dat door de traditie is samengesmeed; Blumenberg spreekt zelfs van een *geritualiseerd* tekstcorpus (Blumenberg 1990: 150). Deze eenheid veronderstelt een gemeenschappelijke basis in de teksten, en die wordt door Blumenberg voorzichtig met de term ‘fundamental myth’ benoemd.

Voorzichtig, want het poneren van een dergelijke kern stelt hem binnen zijn theorie uiteraard voor grote problemen. Blumenberg had zich immers op één centraal punt manifest van oudere mythetheorieën willen onderscheiden: hij had radicaal afgezien van het denkbeeld van een oorsprong waarop de mythe zou kunnen worden teruggeleid. Precies die oorsprong was echter traditioneel de basis geweest waarop men de eenheid van verschillende varianten van een mythe terugvoerde. Door het *Wirklichkeitsabsolutismus* aan het ontstaan van de mythe ten gronde te leggen, had Blumenberg de weg naar een dergelijk essentialisme dus afgesloten: de mythe had geen kern, maar bestond juist *in* en *uit* de vervorming. Dit had hij nog eens onderlijnd met zijn concept van de *Arbeid am Mythos*: er bestaat geen oorspronkelijke mythe, enkel een progressieve vervorming en verwerking van verhalen. Nu lijkt hij met zijn fundamentele mythe toch naar een soort van essentialisme terug te keren. Hij waarschuwt in zijn formulering echter dat de fundamentele mythe niets met de oorsprong te maken heeft. Wel integendeel, zij ontstaat precies maar vanuit het eeuwenlange proces van de arbeid aan de mythe:

If it is supposed to be possible to allow talk of a fundamental myth without giving it out as the original myth, its condensation and consolidation must be a diachronic process, a sort of testing of what could no longer be dispensed with in a unit myth, both in identifying it and in laying claim to what it accomplishes as an image. The more successful the process of solidification, the more hard-wearing its result. *The fundamental myth is not what was pre-given, but rather what remains visible in the end, what was able to satisfy the receptions and expectations.* (*Ibid.*: 174-175, mijn cursivering, ns)

---

<sup>23</sup> Een term die hij van Hans Jonas leent. Cf. Wallace 1984: 101.

Wat Blumenberg beschrijft, is dus een soort van selectieproces dat zichtbaar wordt in de dynamiek van de receptie.<sup>24</sup>

En daarmee belanden we weer bij de problematiek van het inleidende hoofdstuk. Daar hadden we immers gezien dat deze accentverschuiving van oorsprong en essentie naar traditie en receptie een algemene tendens was binnen de mythestudie van de afgelopen decennia. (Cf. o.a. Csapo 2007: 161-162; Doniger 1998: 79; Burkert 1982: 2) Men laat de idee van een essentialistisch in te vullen mythe vallen en houdt vaak slechts de minimale definitie van de mythe als ‘traditioneel verhaal’ over; zo stelde Detienne na zijn radicale kritiek op de mythologie voor dat de discipline haar onderwerp slechts nog als *l’inoublable* zou omschrijven. Ik wees er al op dat een dergelijke herformulering net zo aantrekkelijk is omdat ze toelaat dat het essentialisme via een achterpoortje weer binnensluipt. Het traditionele karakter van verhalen doet immers de vraag rijzen wat het precies is dat hen zo onvergetelijk maakt. Zo blijft de mythe haar aura van een bijzondere, verborgen betekenis behouden.

Er ontstaat zo een soort van cirkelredenering: we isoleren bepaalde verhalen als iets uitzonderlijks omdat ze traditioneel zijn, en omgekeerd stellen we dat ze traditioneel geworden zijn omdat ze uitzonderlijk zijn. Waarin hun buitengewone karakter dan precies bestaat, blijft meestal bijzonder vaag. Zo stelt Doniger bijvoorbeeld dat mythen onverslijtbaar zijn “because they are intrinsically charismatic.” (Doniger 1998: 79) Waarin dat charisma precies gelegen is, wordt niet verduidelijkt. Wat hier op het spel staat, is uiteraard de legitimiteit van de mythestudie zelf. Als mythen inderdaad

---

<sup>24</sup> In deze gedachte, dat de mythe vanuit een interne dynamiek naar een soort perfectionering toewerkt, vertoont Blumenbergs theorie een sterke parallellie met die van Kenneth Burke. Burke spreekt van een ‘entelechie’ van de mythe. Hij stelt dat de principes van de mythische vorm gezocht moeten worden “not in the temporally past moments that a form develops from, but in possibilities of perfection which reside in the form as such and toward which all sorts of stories might gravitate.” (Burke 1966: 390-391) Burke gaat uit van een drang naar vervolmaking die eigen is aan de menselijke neiging tot symboliseren. Hij noemt zowel de mens als de mythe ‘rotten with perfection’. ‘Rotten’, want volgens Burke werkt die neiging om tot een ultieme zeggings te komen die verder spreken nutteloos maakt, uiteindelijk totalitarisme in de hand. (Burke 1989: 70 e.v.; Coupe 2005 6-8) Ook voor Burke werkt de mythe dus toe naar ‘final myths’, en ook hij ziet de parodie en negatie als de laatste stap van dit proces. Het enig mogelijke antwoord op deze drang naar perfectie is volgens Burke immers de satire: “Satire is the appropriate response to the destructive ambition implicit in language because its very premise is that one should ‘go to the end of the line.’ Satire parodies perfectionism.” (Burke, geciteerd in Coupe 2005: 169)

verhalen zijn met een soort van eeuwigheidswaarde, dan belooft de studie van deze verhalen ons immers het antwoord op een wel zeer fundamentele vraag: wat is er voor de mens van tijdloze betekenis? De sluimerende belofte is daarbij natuurlijk dat we zo ook de kern van het wezen van de mens zelf zouden leren kennen, wat de mythestudie wel een zeer bijzondere status zou verlenen. Niet verwonderlijk dan ook dat Blumenberg een bijzonder belang hecht aan de behandeling van dit vraagstuk van de traditionaliteit.

De veronderstelling dat verhalen het selectieproces van de receptie slechts overleven als ze op een of andere manier uitzonderlijk betekenisvol zijn, noemt Blumenberg "Darwinism in the realm of words". (Blumenberg 1990: 159) Hij stelt zich dan ook de vraag wat het is dat de mythen in de darwinistische betekenis van het woord 'fit' maakt, waarin hun 'intrinsieke charisma' bestaat. Een eerste verklaringsmodel ligt voor de hand: "innate ideas". (*Ibid.*: 151) Misschien reflecteert de mythe bepaalde betekenisstructuren waarvoor de mens een universele biologische ontvankelijkheid heeft. Hij gaat echter niet mee in dit model: met zijn *Arbeid am Mythos* had hij zich immers juist willen afzetten tegen het romantische concept van ahistorische, 'eeuwige' mythische inhouden. (Wallace 1990: 96) Voor zover de mythe de aard van de mens reflecteert, is dat zijn aard als *Mängelwesen*: de mythe is geen reactie op bepaalde instincten of biologische eigenschappen van de mens, maar komt precies voort uit het feit dat de mens zich maar tot zijn biologie kan verhouden vanuit een vervorming door het symbolische. Zoals we ook bij Geertz gezien hebben, is de 'natuur' van de mens doorheen zijn evolutie immers onontwarbaar verknoopt geraakt met zijn culturele bepaaldheid: "If we can speak of a development of human culture taking place over milleniums, in doing so we imply that the conditions of selection no longer reach and have an effect on man as a physical system to the extent that he has learned to subject his artifacts and instruments, instead of himself, to the process of adaption." (*Ibid.*: 165)

Het is echter belangrijk daarbij op te merken dat Blumenberg helemaal niet ontkent dat bepaalde biologische eigenschappen van het menselijk wezen gereflecteerd worden in de mythe: dat geeft hij grif toe. Zijn punt is echter dat dergelijke vaststellingen niets bijdragen tot ons begrip van de mythe als mythe: "In this type of explanation, the capacity for survival that a fictive material possesses becomes a piece of 'nature,' and thus something into which further inquiry is impossible." (Blumenberg 1990: 151) Het belang en de betekenis van de mythe voor de mens ligt immers juist in de vervormende *interpretatie* waarmee zij hem toelaat zich een verhouding te scheppen tot zijn biologie. Zo onderkent Blumenberg bijvoorbeeld graag dat verhalen zoals die van Lot en Orpheus universeel zijn terug te vinden omdat ze voortvloeien uit de menselijke lichaamsbouw: "As humans our frontal optics make us creatures with a lot of 'back,' who have to live under the condition that a large part of reality lies behind us and is something that we have to leave behind us." (*Ibid.*: 175) Deze verhalen hebben de eeuwen echter maar doorstaan omdat ze aan die fysieke situatie een symbolische invulling gaven. Het



topologische 'achter' werd een temporeel 'achter', een ontoegankelijk verleden dat nostalgie en melancholie kon oproepen, en verbonden kon worden aan de eindigheid van een mensenleven. De verhalen van Lot en Orpheus gaan niet over ons blinde achterhoofd. Ze bouwen daarentegen *vanuit* die lichamelijke dispositie een metaforisch reflectie op over het leven zelf, en hoe de eindigheid daarvan in relatie kan gebracht worden tot de wet, tot de liefde, tot creativiteit en schoonheid... totdat een andere lezing weer nieuwe verbanden legt, natuurlijk. Zelfs als er iets als 'innate ideas' zou bestaan, dan nog zou de mythe draaien rond de verbastering van en de elaboratie *op* die ideeën.

Maar wat is Blumenbergs eigen verklaring dan voor de overlevingskracht van de mythe? Wanneer we de volgende verwoording lezen, zouden we op het eerste zicht de indruk kunnen krijgen dat hij weinig toe kan voegen aan de bestaande, vage verklaringen, die eenvoudigweg de kwaliteiten van het mythische verhaal onderstrepen zonder te expliciteren waarin die bestaan:

If one asks oneself the question what is the source of the iconic constancy of unit myths, then there is *one* answer, an answer that sounds trivial and all too simple to satisfy our expectations: The fundamental patterns of myths are simply so sharply defined [*prägnant*], so valid, so binding, so gripping in every sense, that they convince us again and again and still present themselves as the most useful material for any search for how matters stand, on a basic level, with human existence. (Blumenberg 1990: 150, oorspronkelijke cursivering)

Blumenberg zal echter een onorthodoxe argumentatie opbouwen rond wat het is dat een symbolische vorm voor de mens 'valid', 'binding' en 'gripping' maakt. In grote lijnen sluit de stelling die Blumenberg hier inneemt aan bij de redenering die we in het eerste hoofdstuk al bij Kirk tegenkwamen: de mythe is een vergaarbak van alle mogelijke betekenissen die zich binnen een mensenleven of een cultuur op bepaald moment als belangrijk kunnen voordoen. De motivatie van dat belang kan op alle mogelijke niveaus liggen: psychisch, sociaal, religieus, esthetisch,... De verhalen met de beste overlevingswaarde zijn volgens Kirk de narratieven die zoveel mogelijk van die informatie zo compact mogelijk kunnen verwerken; zo ontstaat de bijzondere betekenisrijkdom van de mythe. (Kirk 1974: 28-29)

Hoewel dit uiteraard een zeer zinnig verklaringsmodel is, ontbreekt er vanuit Blumenbergs optiek nog een element. Een theorie zoals die van Kirk verklaart immers niet waarom er zich op een bepaald moment een kern in de mythe gaat consolideren (de 'fundamentele mythe') die schijnbaar niet meer aan het woorddarwinisme onderhevig is. Maken we de vergelijking met het biologische darwinisme, dan moeten we vaststellen dat de criteria voor '*fitness*' daar meeveranderen met de eigenschappen van de verschillende soorten, zodat er eigenlijk nooit een stabilisatie bereikt wordt: de evolutie leidt nooit tot een perfecte, afgewerkte soort, simpelweg omdat de maatstaven

voor perfectie ook voortdurend veranderen. Zo zouden we ook in de wereld van verhalen kunnen verwachten dat elk tijdperk nieuwe criteria voor relevantie en significantie met zich meebrengt, waardoor het nooit tot een stabilisatie zou komen. Dat dit wel het geval is, brengt Blumenberg tot een heel eigen theorie over mythische betekenis, die hij zal uitwerken aan de hand van twee termen die deze bijzondere betekenisrijkdom van de mythe benoemen: *Prägnanz* en *Bedeutsamkeit*.

### 3.5.2 *Prägnanz* en *Bedeutsamkeit*, of betekenis zonder object

#### 3.5.2.1 Hoe pregnantie traditie voortbrengt, en traditie pregnantie

Blumenbergs terminologie uit de doeken doen is altijd een heikele kwestie: zoals we al eerder zagen, weigert hij in de meeste gevallen zijn concepten van op voorhand helder te definiëren, maar geeft hij er de voorkeur aan om al beschrijvend en redenerend naar de invulling ervan toe te werken. Met ‘pregnantie’ en ‘betekenis’ is het niet anders, en ook ik zal deze begrippen hier dan ook met stukjes en beetjes uit de doeken moeten doen. Voor de invulling van de term *Prägnanz* (of *geprägte Form*) komen we al heel ver als we afgaan op de dagdagelijkse betekenis van het woord. ‘Pregnantie’ is de eigenschap van iets dat we als betekenisvol ervaren, nog voor we precies kunnen zeggen *wat* het betekent. Etymologisch is het woord afgeleid van het Latijnse *praegnans*, ‘zwanger’: het betekent dus letterlijk zwanger van betekenis. Blumenberg wijst met dit woord dan ook op het bijzondere aura van significantie van de mythe: “There is never anywhere a lack of readiness to acquiesce in the suggestion that what is apparently meaningless contains meaningfulness. It does not have to take as much shape as the question, What does that mean? It already means, without any ‘what.’” (Blumenberg 1990: 75) De term *Bedeutsamkeit* daarentegen (‘betekenis’, of in de Engelse vertaling: ‘significance’) valt echter niet zo gemakkelijk tot het dagdagelijks taalgebruik te herleiden. Zoals we verderop nog zullen zien heeft dit begrip een zeer specifieke filosofische horizon.

De twee termen zijn bij Blumenberg nauw met elkaar verknoopt, en het is allerminst eenvoudig om ze strikt ten opzichte van elkaar te definiëren. Palti houdt het erop dat *Bedeutsamkeit* het algemene mechanisme aanduidt dat ervoor zorgt dat een cultureel artefact zich van de achtergrond losmaakt en pregnant wordt – dat wil louter zeggen: gaat contrasteren met het onverschillige. *Bedeutsamkeit* duidt volgens hem het algemene mechanisme aan achter de overdracht, selectie en transformatie van culturele systemen. (Palti 1997: 520). Ik kan me hier in grote lijnen bij aansluiten, al denk ik dat het ook niet zo fout zou zijn de twee termen min of meer als synoniemen te beschouwen die iets andere nadrukken leggen.

De hamvraag is nu natuurlijk wat een verhaal ‘pregnant’ of ‘significant’ maakt, waardoor het in aanmerking komt om binnen de traditie te overleven. Blumenbergs verrassende zet is echter dat hij de rollen zal omdraaien: hij zal namelijk de *Prägnanz* en

*Bedeutsamkeit* van de mythe niet alleen beschrijven als de oorzaak van haar overleven in de traditie, maar ook als het gevolg ervan. In *La raison du mythe* legt hij zijn standpunt uit aan de hand van de traditionele beeldspraak dat de waarheid de dochter van de tijd is, ‘*veritas filia temporis*’. Enerzijds verzet Blumenberg zich tegen die zienswijze: “le temps comme quantité n’a en rien contribué à la promotion de la vérité, même pas en éliminant erreurs et préjugés.” (Blumenberg 2005b: 71) Anderzijds had hij al in *Arbeit am Mythos* gesteld dat de tijd wel degelijk de pregnantie van de mythe naar boven brengt. “Time does not wear away instances of pregnancy; it brings things out in them - though one may not add that these things were ‘in them’ all along.” (Blumenberg 1990: 69) Blumenberg wil geen ruimte openlaten voor de veronderstelling dat er zich iets in de mythe zou verbergen als een stabiele en onveranderlijke waarheid, die met het verstrijken van de tijd komt bloot te liggen.

Wanneer er in de mythe echter om welke reden dan ook een structuur ontstaat die voor langere tijd in stand blijft en zelfs traditioneel wordt, draagt die stabiliteit doorheen de tijd zelf immens bij tot de betekeniskracht (*Bedeutsamkeit*) van deze mythe. Eens een verhaal zich, door toevallige omstandigheden, heeft kunnen inschrijven in de traditie, gaat die traditionaliteit zelf de pregnantie van het verhaal ondersteunen, wat tot een soort van Mattheüseffect van pregnantie leidt:

La ‘conservation’ à travers le temps fonde familiarité et confiance [...]. En l’occurrence, la significativité est simplement cette qualité propre aux mythologèmes qui les maintient dans le fonds de la tradition en les évoquant en vue d’une ‘élaboration’ toujours renouvelée. (2005b: 71-72)

Om de logica hiervan te begrijpen, moeten we terugdenken aan de funderende functie van de mythe, en de mechanismen daarachter. Het is de taak van de mythe om de meest basale structuren te leveren waarop een cultuur of een denkwijze zich kan oriënteren. Met Blumenbergs term uit de metaforologie: haar absolute metaforen. Deze basale structuren heten ‘mythisch’ omdat ze op geen enkele manier gelegitimeerd kunnen worden; als fundament van al het overige kunnen ze zelf immers geen fundament hebben. Anderzijds mogen ze geen enkele ruimte laten voor twijfel of bevraging, want ze moeten er precies voor zorgen dat we de wereld als een vertrouwd en berekenbaar geheel kunnen zien. Het gebrek aan fundament moet dus aan het oog onttrokken worden. De mythe moet als structuur als pure vanzelfsprekendheid verschijnen en in niets dan zichzelf gefundeerd zijn. Dit betekent concreet dat absolute metaforen nooit een bewuste realisatie van de mens kunnen zijn. Ze moeten altijd aan hem vooraf gaan, al in voege zijn nog voordat hij zijn gedachten nog maar begint te vormen. De mythe kan dus maar van één plaats komen: uit de traditie. En wat meer is: die traditie mag niet gemotiveerd zijn. Ze moet zichzelf zonder meer als betekenisvol opwerpen zonder dat die betekenis een concrete invulling krijgt. Zij staat niet voor dit of hetgene, maar voor de betekenisvolheid, de *interpretabiliteit* van de wereld zelf.

### 3.5.2.2 Autoriteit vanuit anonimiteit

Precies die garantie van structuur en betekenis die zich vanuit de anonimiteit, uit het niets aandient, is wat Blumenberg met de term *Bedeutsamkeit* bedoelt. Vandaar ook dat hij stelt dat we deze kerneigenschap van de mythe nooit autonoom kunnen creëren: “Equipping something with significance is not something that we can choose to do. Even granting that man makes history, still there is at least one of its side effects that man does not make; this is the ‘charging’ of constituent parts of the human world with significance.” (Blumenberg 1990: 68) *Muthon mustheisthai*, zo benadrukt Blumenberg, is het vertellen van een ongedateerd en ondateerbaar verhaal, dat dus van overal en nergens lijkt te komen. (*Ibid.*: 149) Het is ook deze eigenschap die de mythe boven de oppositie echt/verzonnen verheft: “[S]ignificance in myth is not recognizable as something fictional, because it has no nameable author, because it comes from afar and does not lay claim to a particular chronological position.” (*Ibid.*: 75) Omdat er geen aanduidbare spreker is (of omdat deze spreker doorverwijst naar de Muzen en *Mnèmosunè*), kan in deze traditionele narratieven de stem van de orde achter de wereld zelf doorklinken: dit de ‘rta’ of *alètheia* waar Detienne het in *Les maîtres de la vérité* over had.

Op het eerste gezicht zouden we geneigd zijn te vermoeden dat de moderniteit met haar ‘artificiële mythen’ deze afhankelijkheid van de traditie heeft weten te overstijgen. Bijvoorbeeld een filosoof als Nietzsche lijkt wel degelijk in staat geweest om bewust een eigen vorm van *Bedeutsamkeit* te creëren. Blumenberg stelt echter dat zulke artificiële mythen maar kunnen werken omdat ze ingebed zijn in oudere narratieve patronen die voortdurend sluimerend aanwezig zijn in onze geest – iets wat we trouwens ook geïllustreerd zagen bij Sebba’s mythische tropen. Dit toont zich ook in onze impliciete visie op literatuur: wanneer een werk de bewuste bedoelingen van zijn eigen auteur niet overstijgt, komt het onvermijdelijk als oppervlakkig en artificieel over. We verwijten de auteur dan ‘slimmigheidjes’ en gebrek aan ‘echte inspiratie’. In die zin hebben de Muzen nog lang niet afgedaan: in onze verhalen verlangen we nog steeds de verre, onpersoonlijke stem van de taal zelf te horen.

Tegen deze achtergrond wordt het begrijpelijk dat puur het feit *dat* bepaalde verhalen traditioneel worden, volstaat om ze met mythische pregnantie te bekleden: “What they suggest is that they could not have been invented, and, to that extent, also that their relational basis cannot be given – because they have no need of a rational basis.” (*Ibid.*: 159) Vandaar dat het verloren gaan of gedateerd raken van een bepaalde betekenislaag van een dergelijk traditioneel verhaal helemaal niet afdoet aan de mythische pregnantie ervan. Wel integendeel, dit duister worden van de betekenis is binnen Blumenbergs redenering precies een noodzakelijk onderdeel van het hele proces. Hij beschrijft het woorddarwinisme dan ook als “a process of the kind that produces institutions and rituals having a durability that is incomprehensible in

retrospect – things that have impressed and constrained men while, and although, scarcely anyone knew any longer where they came from and what they meant.” (*Ibid.*) Precies wanneer een verhaal zijn onmiddellijke betekenis verloren heeft maar, door middel van de traditie, desalniettemin zijn *pregnantie* behouden heeft, kan het als een mythe gaan functioneren. Het verhaal als artefact wordt dan een index van betekenis *tout court*, van, met de woorden van Borges, “die op handen zijnde onthulling, die zich niet voltrekt”. (Borges 2003: 135) De mythe houdt ons in haar ban door de voortdurende suggestie dat ze ooit iets anders gezegd heeft en vooral: op het punt staat iets nieuws te zullen betekenen. Vandaar dat de eindeloos vele interpretaties die een mythe kan losweken weliswaar veel kunnen vertellen over het *verhaal* in kwestie, maar voorbijgaan aan de werking van dat verhaal als *mythe*. Die ligt immers in de belofte van betekenis, in de interpretabiliteit ervan, en niet in de betekenis, in de interpretatie zelf.

### 3.5.2.3 De cyclische relatie van mythe en rite, betekenis en interpretatie

Hoe dit alles nu te situeren valt binnen Blumenbergs theorie van de *Arbeid am Mythos*, kunnen we illustreren door een gedachtegang uit *La raison du mythe*. Blumenberg wil hier beargumenteren dat het precies de cyclische herhaling binnen de traditie is die een verhaal tot een mythe maakt. Dan stelt hij zich tot doel dit te illustreren aan de hand van het oude vraagstuk over de verhouding tussen mythe en rite: “À celà [i.e. “la médiation de la répétition cyclique”, ns] correspond la supposition suivant laquelle, du point de vue génétique, le rituel précède le mythe”. (Blumenberg 2005b : 63) Zoals reeds vermeld werd in het inleidende hoofdstuk was het grote strijdpunt binnen de *myth-and-ritual-theory* de vraag of de rite was ontstaan als opvoering van de mythe of, omgekeerd, de mythe als een *post-factum* rationalisatie van de rite. Meestal verkoos men die laatste hypothese. De rite zelf werd dan traditioneel verklaard als een spontaan effect van sociopsychologische processen. Blumenberg lijkt zich aanvankelijk aan te sluiten bij deze visie: de rite gaat vooraf aan de mythe. Zoals we echter weten is hij allermint geneigd om sociopsychologische of biologische mechanismen als de ultieme waarheid van de mythe te beschouwen: de mythe is precies het via symbolische vormen wegevolueren van onze biologische bepaaldheid. Hij benadrukt dat ook dat het primaat van de rite alleen geldt ‘du point de vue génétique’, en voegt onmiddellijk een tweede luik toe aan zijn stelling: omgekeerd komt de rite ook *uit de mythe* voort. De rituele handeling, zo stelt Blumenberg, wordt in haar hoedanigheid van rite immers pas geconsolideerd en gelegitimeerd wanneer de mythe er een taal rond construeert. Die interpretatie door de mythe vormt en *vervormt* de rite op haar beurt: sommige elementen worden uitgelicht, toegevoegd of andere juist weggelaten:

L’histoire doit faire apparaître l’action à laquelle elle est attribuée comme tellement significative que sa manifestation itérative s’en trouve justifiée. Inversement, la répétition du rite est une mise à l’épreuve continuelle de la

signification que la paraphrase du mythe lui prête. La sélection de ce qui est signifiant parmi une diversité quelconque est une fonction de la répétition. (*Ibid.*: 70-71)

Mythe en rite komen dus wederzijds uit elkaar voort<sup>25</sup>, en die wisselwerking zet zich via darwinistische selectie verder tot de oorspronkelijke toedracht van de rite volledig is ondergesneeuwd door nieuwe betekenislagen. En het is daarbij niet een of andere authentieke betekenis, maar de *pregnantie* van de traditionaliteit die het interpretatieproces voortstuwt.

### 3.5.3 De patronen van de *Bedeutsamkeit*

#### 3.5.3.1 Een lijst van voorbeelden

Tot nu toe gaf ik echter een zeer beperkte invulling van van Blumenbergs *Bedeutsamkeit*: het zou een grote simplificatie zijn om haar werking te herleiden tot *louter* de suggestie van betekenis die ontstaat uit de traditionaliteit van een verhaal. Ik zal nu een stap verder gaan, en tonen hoe dit eigenlijk maar één van haar verschijningsvormen is.

Het werd reeds gezegd: Blumenberg weigert een definitie te geven voor het begrip *Bedeutsamkeit*: “Significance is one of the concepts that can be explained but cannot, in the strict sense, be defined.” (Blumenberg 1990: 68) Bij gebrek aan een definitie geeft hij echter een lijst van voorbeelden van symbolische operaties waarin *Bedeutsamkeit* gerealiseerd wordt: “simultaneity, latent identity, the closed-circle pattern, the recurrence of the same, the reciprocity between resistance and heightened existence, and the isolation of a thing or action, in the degree of reality ascribed to it, to the point of excluding every competing reality.” (*Ibid.*: 70) Om de gemene deler in deze lijst aan het licht te brengen, kunnen we enkele concrete voorbeelden zoeken. Een cirkelpatroon zien we bijvoorbeeld in het vaak aangehaalde verhaal van het standbeeld van Mitys te Argos, dat in zijn val de man verpletterde die voor Mitys’ dood verantwoordelijk was. (Forster 2000: 43) Van latente identiteit is Oedipus een voorbeeld, die zonder het te weten de moordenaar is die hij zelf zoekt. En wat simultaneïteit betreft: als een vriend op hetzelfde moment aan precies hetzelfde denkt als wij, voelen we dat spontaan aan als een ‘pregnante’ gebeurtenis. Wat al deze patronen verbindt, is wel duidelijk: ze spreken de willekeur van de wereld tegen, ze suggereren een niet nader bepaalde, maar

---

<sup>25</sup> Uiteraard is het hier niet Blumenbergs bedoeling te stellen dat mythe en rite elkaar onvermijdelijk op die manier opvolgen. De gekende achtergrond van het mythe-rite debat biedt hem retorisch eenvoudigweg een handig schema om te schetsen hoe elke symbolische vorm evolueert door voortdurende aftoetsing aan en wisselwerking met andere symbolische vormen – het principe van de *Arbeit am Mythos*, met andere woorden.

onmiskerbare orde die aan de werkelijkheid ten gronde lijkt te liggen. We zouden de traditionaliteit waar we het tot nu toe over gehad hebben dan ook kunnen terugvoeren tot één specifieke vorm van een dergelijk patroon, meer bepaald dat van de herhaling.

Opnieuw kunnen we *Bedeutsamkeit* dus in verband brengen met de reductie van het *Wirklichkeitsabsolutismus*. De wereld moet een structuur krijgen, en wat belangrijk is: die structuur mag niet van onszelf komen, ze moet zich vanuit het niets lijken op te werpen. Simultaneïteit, herhaling, intensificatie, het begin dat samenvalt met het einde... het zijn allemaal patronen waarin de werkelijkheid een gericht *antwoord* lijkt te geven op ons handelen. En zo komen we terug uit bij Guthrie, en het primair structurerende principe van een (geabstraheerde) wil in de werkelijkheid zelf. We zouden kunnen stellen dat 'betekenis' *à la limite* altijd inhoudt dat we de wereld als geheel een wil, een plan toeschrijven, liefst nog een plan dat zich specifiek op ons richt. Dit is dan ook de essentie van elk heldenverhaal: of het nu voor grootse daden, voor geluk of precies voor grote beproevingen is, de held wordt gedefinieerd door het feit dat hij tot iets *uitverkoren* is. Zelfs de meest postmoderne antiheld is nog uitverkoren, omdat hij het exclusieve onderwerp vormt van de aandacht van auteur en lezer, die in alles de rol van de oude goden overnemen. Via hun blik structureert zich het hele fictionele universum rond zijn persoon. Om een zinnig leven te leiden zijn we allemaal verplicht om ons een verhouding te schrijven tot de wereld als geheel, die daarom in laatste instantie altijd naar een bezielde partner moet gemodelleerd worden. Zelf de meest overtuigde atheïst, die zijn leven aan de exacte wetenschap wijdt en zijn subjectieve blik daarbij volledig probeert uit te wissen, richt zo zijn wereld in. Wat zou hem hier immers toe motiveren als hij zich niet op een of andere wijze 'geroepen', 'verplicht' voelde tot die overtuiging, als hij niet geloofde dat precies hij tegenover de wereld een verschil kon maken?

### 3.5.3.2 Odysseus: het mythische paradigma van de cirkel

Tussen de verschillende structuren die Blumenberg aanhaalt als typisch betekenisvol, neemt de cirkel ongetwijfeld een bijzondere positie in. Ook in de tautologische structuur van de mythe hadden we reeds gezien dat mythe en circulariteit nauw met elkaar verknoopt zijn. Daar komt nog bij dat we de cirkel zouden kunnen omschrijven als een narratief patroon: het is een *parcours* dat in alle betekenissen van het woord kan worden *beschreven*.<sup>26</sup> Men zou dan ook kunnen stellen dat de cirkel, begin en einde die via een omweg verenigd worden, slechts de sequentiële gedaante is van al Blumenbergs andere

---

<sup>26</sup> Prince omschrijft de betekenisgenererende werking van het narratief dan ook juist in termen van een circulaire beweging: "[B]y finding significant patterns in temporal sequences, by pointing to an end already partly contained in the beginning and to a beginning already partly contained in the end, by exposing the meaning of time and by imposing meaning on it, narrative reads time and teaches us how to read it. (Prince 2000: 129)

patronen: herhaling, latente identiteit en zelfs de wederkerige verhouding tussen weerstand en geïntensifieerde existentie, als men de cirkelbeweging ziet als het overwinnen van een weerstand waar men 'rond moet'. Blumenberg zelf bespreekt de opmerkelijke band tussen 'mythische betekenis' en de cirkel uitvoerig, en ook ik zal er hier dan ook verder op ingaan. Hij illustreert de mythische werking van het cirkelpatroon aan de hand van een figuur die hij als de mythische held *par excellence* beschouwt: Odysseus. Zijn bespreking van deze mythe zal voor ons overigens nog eens een excellente illustratie bieden van de structurerende functie van verhalen.

De reden waarom precies Odysseus' verhaal voor Blumenberg bij uitstek illustratief is voor de werking van de mythe, is uiteraard dat het een verhaal van een wederkeer is. Wanneer Odysseus terug aankomt op zijn punt van vertrek, Ithaka, heeft hij een cirkelbeweging omschreven "which guarantees the tenor of the world and of life as order against any semblance of accident and arbitrariness." En wat meer is: "he accomplishes his homecoming against the most incredible resistances, and indeed not only those of external adversities but also those of internal diversion and silencing of all motivation." (Blumenberg 1990: 75-76)

Blumenberg wijst er zo op dat de *Odyssea* een model van orde biedt op twee niveaus: enerzijds in de ruimtelijke wereld, en anderzijds, parallel daaraan, in de innerlijke ervaring van de mens. Odysseus' thuiskomst representeert niet alleen de overwinning op de vormeloze, grenzeloze zee waarop hij dreigt te verdwalen, maar ook op de *innerlijke* stuurloosheid. De Lothophagen, de Sirenen, Kirke en Calypso vormen geen mindere bedreiging voor Odysseus' terugkeer dan de Cycloop of de Laestrygonen. Het punt is niet louter dat verhalen zoals dat van Odysseus standvastigheid promoten. De werking ervan is fundamenteeler: ze leveren via een ruimtelijke metafoeriek een denkpatroon dat het menselijk bestaan doet verschijnen als een doelmatige eenheid, die letterlijk en figuurlijk *richting* heeft. Dat wordt trouwens overduidelijk gemaakt door het spatiale karakter van de terminologie waarmee we de menselijke *motivatie* omschrijven: zonder het register van de reis, de tocht, zouden we die nauwelijks kunnen verwoorden of denken: een drijfveer hebben, ergens *heen* willen, iets najagen, een koers uitzetten, vorderingen maken, een doel bereiken, het noorden kwijt zijn,... Zelfs die zeer algemene term voor betekenis, 'zin', is eigenlijk niets anders dan een synoniem voor richting.

Overigens worden de obstakels en tegenslagen op Odysseus' reis zelf geïntegreerd als elementen binnen het patroon. Elke moeilijkheid die hij overwint is een overwinning op de wisselvalligheid van het lot zelf, en wanneer hij uiteindelijk tegen alle weerstand in toch Ithaca bereikt, zet dit de triomf van de orde op de chaos des te sterker in de verf. Dit is wat Blumenberg bedoelt wanneer hij 'the reciprocity between resistance and heightened existence' vermeldt als een geprivilegieerde betekenisstructuur.

De *orbis terrarum* die Odysseus met zijn reis omschrijft, ontleent zijn oriëntatie aan een vast centrum waarop de dolende held zich onafgebroken oriënteert: Ithaca. Odysseus' thuisland is zowel het ruimtelijke als het mentale ijkpunt van zijn wereld. Ik



zou hier aan willen toevoegen dat die structuur nog eens herhaald wordt in het motief van de olijfstronk waarop Odysseus' huwelijksbed gebouwd is: dit bed is letterlijk *en* figuurlijk het centrum waarrond hij zijn leven heeft opgebouwd. Ik breng hier even de ontknoping van het verhaal in herinnering. Odysseus is uiteindelijk thuisgekomen en heeft de troonpretendenten die zijn huis bezet hielden uit de weg geruimd. Penelope durft echter nog steeds niet geloven dat hij werkelijk haar man is die na al die jaren is teruggekeerd, en besluit hem op de proef te stellen: ze liegt hem voor dat zijn bed voor hem zal worden opgemaakt *buiten* de slaapkamer. Hierop reageert de anders zo berekende Odysseus diep geschokt: wat hij nu te horen krijgt, kan simpelweg niet waar zijn. Hij doet uit de doeken hoe hij dit bed ooit zelf gebouwd heeft op een onverzettelijke olijfstronk, en daarrond de bruidskamer en het paleis heeft opgetrokken. Penelope durft hem nu eindelijk te omhelzen als haar ware echtgenoot, want dit geheim van hun huwelijksbed was alleen aan Odysseus zelf bekend. (*Od.* XXIII, 177-204)

Uiteraard kunnen we in dit prachtige beeld van het onverzettelijke bruidsbed een allegorie voor de huwelijkstrouw lezen. Dit zou echter een vereenvoudiging van de werking van deze mythische metafoor zijn. In de onoverschouwelijk lange periode van *Arbeid am Mythos* waaruit verhalen zoals de *Odyssea* zijn voortgekomen, zijn vorm en inhoud, referent en metafoor in wisselwerking tot elkaar tot stand gekomen. Abstracte ideeën als *stand-vastigheid* en *on-verzettelijkheid* hebben hun vorm gekregen *vanuit* dergelijke verhalen, waarin een aanschouwelijk beeld het model leverde voor een psychische instelling. In de impressionante wijze waarop in de *Odyssea* het uiterlijke met het innerlijke niveau verknoopt is, het fysieke met het psychische, kunnen we uiteraard geen bewuste beeldspraak lezen. Wat we er wel in kunnen zien, zijn de fossiele sporen van een eeuwenlang proces waarin de mens via verhalen zijn abstract begrippenapparaat heeft vormgegeven, zijn symbolisch universum heeft uitgezet.

Een allegorische lezing kan dan ook één aspect uitlichten van de betekenissen die in een mythisch verhaal mogelijk worden gemaakt, maar kan nooit recht doen aan de complexiteit van het tekstuele weefsel dat door eeuwen van receptie is opgebouwd. Door die eeuwen heen hebben zich immers betekenisvolle patronen in het verhaal geaccumuleerd. Dit is precies wat Blumenberg bedoelt: de receptie van verhalen privilegieert patronen die *Bedeutsam* zijn (i.e. een ordening van de werkelijkheid toelaten), en vervlecht er steeds meer, wat uiteindelijk de *Prägnanz*, het imposante betekenispotentieel van de mythe doet ontstaan. Vandaar ook de enorme gelaagdheid van ons voorbeeld: wanneer Odysseus en Penelope elkaar uiteindelijk in dit bed terugvinden waar hun huwelijk begon, rondt zich de cirkel in tijd en in ruimte; niet alleen hun huwelijk wordt hier herbevestigd, maar ook de geografische, maatschappelijke en zelfs religieuze orde van de wereld.

De (allegorische) verklaring mag dan al onvermijdelijk een vereenvoudiging betekenen van de complexiteit van het mythische weefsel, ze is echter wel een

onmisbaar element om tot die complexiteit te *komen*. De *Arbeid am Mythos* bestaat immers precies uit een opeenvolging van interpretaties, en interpretaties van interpretaties. Zo is mythische pregnantie iets dat zichzelf automatisch in stand houdt. De betekenisrijkdom van de mythe bestaat dan ook niet louter vanuit onbewuste processen, maar is ten dele terug te voeren op een bewuste zelfreflectie binnen het mythische materiaal. In de *Odyssea* zijn er dan ook passages ten over te vinden waarin het verhaal bewust lijkt te spelen met de eigen symboliek. Het mooiste voorbeeld daarvan is misschien wel de vergelijking die Homeros gebruikt om Penelopes uitputting en ontroering te beschrijven op het moment dat ze Odysseus voor het eerst weer in haar armen sluit: “Zoals zwemmers op zee tot hun blijdschap de kust zien verschijnen: prooi van ontstuimige golven en wind is hun sterk gebouwd vaartuig midden op zee door de kracht van Poseidon in stukken geslagen; [...] zielsblij gaan ze aan land, aan heilloze ramspoed ontkomen, - even blij en geroerd was Penelope”. Door van Penelope de drenkeling te maken die Odysseus was, verenigt Homeros hun lot: hoewel Penelope Ithaca nooit heeft verlaten, is ook zij nu na een lange reis thuisgekomen. (*Od.* XXIII, 231-240, vert. de Roy van Zuydewijn 1992; cf. ook de Jong 1992: 78)

### 3.5.3.3 Oedipus: hoe noodlot beter is dan geen lot

Odysseus is het eerste voorbeeld dat Blumenberg aanhaalt voor de *Bedeutsamkeit* van het cirkelpatroon in de mythe. Hij noemt echter meteen een tweede mythe: die van Oedipus. (Blumenberg 1990: 89) Tussen deze twee figuren bestaat er een grote verwantschap<sup>27</sup>: beide figuren zijn cultuurhelden, die monsters overwinnen door hun intelligentie in plaats van door brute kracht. Beiden zijn het koningen die in hun heerschappij bedreigd worden, en hun positie moeten herwinnen door een terugkeer naar het verleden: Odysseus door Ithaka terug te vinden, Oedipus door de ware toedracht van de moord op Laius te achterhalen. De terugkeer van Oedipus is echter een stuk drastischer en dramatischer dan die van Odysseus. Oedipus' leven blijkt één grote cirkelbeweging: als volwassen man is hij teruggekeerd naar de moederschoot waaruit hij is voortgekomen, en heeft hij de vader gedood die hem als kind aan de dood had willen prijsgeven. Daarbij komt nog de circulariteit van de orakeluitspraak die zich voltrekt, en de parallel met Tiresias: Oedipus, die eerst ziende blind was, wordt uiteindelijk Tiresias'

---

<sup>27</sup> Een link die wel vaker gelegd wordt. Hoewel er genetisch gesproken waarschijnlijk geen verband is tussen de twee figuren, zijn ze wel in vele opzichten elkaars sluimerende potentieel. Zo zindert er bijvoorbeeld een vadermoord tussen Telemachus en Odysseus, zo heeft ook Odysseus een litteken aan de voet en zo eindigt ook Odysseus' verhaal met de bestraffing van onrechtmatige troonpretendenten. Mark Buchan toont in zijn artikel 'Looking to the Feet: The Riddles of the Scylla' (2004) aan hoe het ook zonder genetische verwantschap zeer verhelderend kan zijn om deze verhalen tegen elkaar te lezen om de betekenis van beide te ontsluiten. (Buchan 2004: 22-23)

gelijke, een blinde 'ziener'. De tragedie wemelt werkelijk van de cirkelpatronen. Blumenberg haalt dit voorbeeld echter aan om duidelijk te maken dat zelfs in een dergelijk gruwelijk verhaal de mythe haar richtinggevende functie behoudt: "Even in the horror of returning to an unknown origin, as in the Oedipus myth, there is the element of the impossibility of missing it, which points, even as a degenerate form, to the fundamental pattern of a deeper precision." (Blumenberg 1990: 86)

Om dezelfde reden ligt er een troost in de gedachte dat men 'voor het ongeluk geboren' is, of dat 'iets *mij* weer moet gebeuren'. Hoe groot het lijden ook mag zijn, als we er een structuur achter kunnen ontwaren is het nog altijd draaglijker dan de volstrekt onverschillige willekeur van de wereld. Dat is ook de reden waarom Geertz, wanneer die de antropologische functie van religie bespreekt, de stelling verwerpt dat religie zou dienen om het lijden te minimaliseren: "As a religious problem, the problem of suffering is, paradoxically, not how to avoid suffering but how to suffer, how to make of physical pain, personal loss, worldly defeat, or the helpless contemplation of others' agony something bearable, supportable - something, as we say, sufferable." (Geertz 2006: 104) Datgene waar religie ons tegen moet beschermen is niet het lijden op zich, maar "the dim, back-of-the-mind suspicion that one may be adrift in an absurd world". (*Ibid.*: 102) Dit is ook precies waartoe ook het circulaire patroon van zovele mythes volgens Blumenberg dient, *zelfs* wanneer dit patroon, zoals bij Oedipus, wijst op een onontkoombare structuur van ramspoed

### 3.5.3.4 Freud: theorievorming en de terugkeer naar de oorsprong

Blumenberg geeft ten slotte nog een derde voorbeeld van mythische circulariteit. In één adem met Oedipus noemt hij ook die grote herschrijver van de Oedipusmythe, Sigmund Freud, en toont daarmee meteen dat het hem menes is wanneer hij stelt dat mytheorie gezien moet worden als één van de actualisaties van de mythe. Blumenberg herkent in Freuds theorieën opnieuw de werking van de mythische circulariteit. Freud slaagt er zelfs in om aan de Oedipusmythe nog cirkels en spiegels toe te voegen: de tragedie voert ons volgens Freud immers terug naar onze prilste jeugd, en reflecteert onze kinderlijke verlangens. (Blumenberg 1990: 86-87) Maar Blumenberg wijst erop dat niet enkel zijn oedipuscomplex op circulariteit steunt: ook zijn theorieën over het *Unheimliche*, het narcisme en de doodsdrijf worden gekenmerkt door ditzelfde patroon:

Thus the central mythical figures that Freud reintroduced into general circulation - Narcissus and Oedipus - are representatives of the 'significance' of myth itself. For narcissism, too, is a turning back: a turning away from the reality outside the ego, an avoidance of the expenditure involved in separation and the energy involved in existence. The death instinct, the implication of the great myth, reflects on the other tendencies to return that are characteristic of life, which

appears as the redundancy of a detour from what is not yet to what is no longer;  
The epitome of all difficulties is not yet to be what is no longer. (*Ibid.* : 92)

Door Freuds theorieën als ‘mythisch’ te bestempelen, treedt Blumenberg in de voetsporen van Wittgenstein. In het inleidende hoofdstuk verwezen we al naar Wittgensteins commentaren op Freud en Frazer. De filosoof trok daarbij in twijfel dat beide denkers met hun verklaringen objectieve oorzakelijke verbanden blootlegden, maar onderkende toch ook dat deze theorieën een grote verklarende kracht hadden. Freud en Frazer houden zich volgens Wittgenstein bezig met zaken die zo fundamenteel zijn dat elke verdere verklaring iets van een tautologie heeft. Toch werken hun theorieën verhelderend, omdat ze deze zaken in een betekenisvolle en bevattelijke structuur gieten. Bij Freud bestaat die structuur er volgens Wittgenstein in dat hij alle verschijnselen die ons in het heden troebelen betekenis verleent door de relatie te leggen met een oorsprong in onze prillste geschiedenis. Zo zijn neuroses te wijten aan verdrongen trauma’s en zo zou elke angst op zeker niveau de herhaling zijn van de geboorteangst<sup>28</sup>. Bewijzen kan Freud zijn stellingen niet, aldus Wittgenstein, maar hij geeft toe: “het is een uitgesproken aantrekkelijke gedachte. Ze bezit de aantrekkelijkheid van mythologische verklaringen, die luiden dat dit allemaal een herhaling is van iets dat al eerder is gebeurd. En als [...] mensen dit aanvaarden of overnemen, lijken bepaalde zaken veel duidelijker en gemakkelijker voor hen te zijn.” (Wittgenstein 1998: 81-82)

Wanneer Wittgenstein Freud ‘mythisch’ noemt, is het hem er niet in de eerste plaats om te doen een rationalistische kritiek te leveren op Freud, of in twijfel te trekken dat zijn hypothesen een waarheid kunnen blootleggen. Wat hij wel zegt, is dat de waarheid van Freuds constructies *à la limite* ondergeschikt is aan een meer fundamentele mythische werking. Blumenberg bekijkt Freud op dezelfde wijze, maar bij hem verdwijnt het aspect van de epistemologische kritiek zelfs volledig. Hij is simpelweg niet geïnteresseerd in de concrete waarheidsaanspraken van Freuds theorie, maar wel in haar kwaliteiten als een mythe, als een absolute metafoor. Met name Freuds theorie van de doodsdrijf heeft voor Blumenberg een bijzondere mythische pregnantie:

Thus also Freud’s completion of the system of the psychic instincts with the death instinct is on the verge of a cosmology of the highest level, the level of Nietzsche’s ‘eternal recurrence.’ It has the multiple significance that favors any expansion. With the approach to the totality that is characteristic of a world view [*Weltansicht*], and with the association of the psychic disposition to decay with the thermodynamic one, the early discovery - through Freud’s self-analysis - of the

---

<sup>28</sup> Wittgenstein schrijft deze stelling aan Freud toe. Origineel kwam ze echter van Otto Rank.

impulse of the individual life to retreat takes on the cachet of a great myth.  
(Blumenberg 1990: 90)

Blumenbergs redenen om de doodsdrift een ‘mythe’ te noemen, hebben niets te maken met de vraag of Freud het al dan niet bij het rechte eind heeft. Blumenberg stelt eenvoudigweg vast dat een mythe werkt, omdat ze de interpretabiliteit van de wereld zelf ondersteunt: ze is pregnant (‘multiple significance that favors expansion’), ze biedt een totaalvisie, en ze legt een circulair patroon op aan de wereld: alles wat bestaat, wil terugkeren naar het niet-bestaan. We kunnen daar nog aan toevoegen dat deze theorie, zoals we ook bij Nietzsches mythen konden vaststellen, een antwoord wil geven op een onherleidbare paradox, namelijk de verstrengeling van levensdrift en de drang tot (zelf)destructie. Net zoals goed en kwaad in Nietzsches mythe over God en de slang worden *eros* en *thanatos* met elkaar verbonden en gelijkgesteld: doodsdrift en levenslust zijn op een dieper niveau één.

### 3.5.4 Mythe en kennis: de hermeneutische cirkel

Met Freud zijn we terug bij de vraag naar de waarheidsaanspraken van de mythe beland. Blumenberg mag Freuds doodsdrift dan wel waarderen om de mythische pregnantie ervan, maar het blijft een feit dat deze theorie zich als een *verklaringsmodel* opwerpt. Deze ‘mythe’ pretendeert wel degelijk iets over de werkelijkheid te kunnen zeggen. In dit laatste luik van mijn bespreking van Blumenbergs *Bedeutsamkeit* en *Prägnanz* zal ik dan ook de epistemologische dimensie van deze begrippen verduidelijken. De ‘betekenis’ van de mythe heeft voor Blumenberg immers wel degelijk met ‘kennis’ te maken. Ik herneem hier dus, vanuit deze twee centrale concepten, de vraag hoe mythe zich volgens Blumenberg tot waarheid verhoudt.

Hiervoor zal ik teruggrijpen naar een aspect van Blumenbergs *Bedeutsamkeit* dat ik tot nu toe onderbelicht heb gelaten: de filosofische achtergrond van het begrip. In de passage uit *Arbeit am Mythos* waarin dit woord voor het eerst valt, probeert Blumenberg te definiëren wat precies de functie is die de mythe nog kan vervullen. Het discours van de wetenschap is betrouwbaarder en praktisch nuttiger, religie kan een absoluut geloof afdwingen, en de mystiek heeft een intensere ervaring te bieden. Wat kan de mythe daar dan nog als specifieke verdienste tegenoverstellen? “Nevertheless [myth] has something to offer that – even with reduced claims to reliability, certainty, faith, realism, and intersubjectivity – still constitutes satisfaction of intelligent expectations. The quality on which this depends can be designated by the term *significance* [*Bedeutsamkeit*], taken from Dilthey”. (Blumenberg 1990: 67) Dilthey gebruikte de term *Bedeutsamkeit* om de waarheidsaanspraken van de geesteswetenschappen ten opzichte van de natuurwetenschappen te verdedigen. Al konden de geesteswetenschappen niet bogen op de objectiviteit van de exacte wetenschap, toch hadden zij hun eigen waarde

omdat ze een ‘*verstehen*’ tot stand konden brengen van de beleefde werkelijkheid, de realiteit dus, in zoverre die in relatie stond tot de subjectieve ervaring van de mens. Zij richtten zich niet zozeer op feitenkennis dan wel op betekenis, *Bedeutsamkeit*.

Blumenbergs verwijzing naar Dilthey betekent echter niet dat hij dit concept ook precies zoals Dilthey gebruikt. Het is typerend voor Blumenbergs werkwijze dat hij voortdurend op de theorieën en begrippen van andere denkers alludeert zonder er ooit gestructureerd op in te gaan. Zelden preciseert hij wat de exacte stellingen van zijn inspiratiebronnen nu juist zijn, en bijna nergens markeert hij duidelijk de punten waarop hij al dan niet van hen afwijkt. Blumenberg gebruikt hun werk dan ook vooral om de algemene vraagstelling te schetsen waartegen hij zijn eigen gedachtegang ontplooit. Het enige waar het hem om te doen is, is enkele vruchtbare algemene trekken van hun denken voor de mythe bruikbaar maken. Dat blijkt in dit geval uit het feit dat hij onmiddellijk na de losse vermelding van Diltheys naam overschakelt op een andere denker die hem relevant lijkt voor de problematiek van de *Bedeutsamkeit*: Erich Rothacker.

Erich Rothacker has laid down a ‘principle of significance.’ Its purport is that in man’s historical world of culture things have ‘valences’ for attention and for vital distance different from those they have in the objective world of things that is studied by the exact sciences, in which the distribution of subjective value to phenomena that are studied tends, in the norm, toward zero. Although such indifference on the part of the analytical observer may never have been realized, historically or biographically, nevertheless it is part of the ideal of the theoretical attitude. The theoretical subject is only able to strive for indifference because it is not identical with the individual subject and its finitude, but has developed forms of integration that have an open temporal horizon. ‘Significance’ is related to finitude. It arises under the imposed requirement that one renounce the ‘Vogliamo tutto’ [I want everything], which remains the secret drive for the impossible. (*Ibid.*, mijn cursivering, ns)

Ook de verwijzing naar Rothacker dient hier voor Blumenberg louter om een bepaalde gedachte te introduceren binnen zijn argumentatie: dat de eis voor een absolute objectiviteit doorkruist wordt door de sterfelijkheid en beperktheid van het subject. En hiermee knopen we terug aan bij de laatste paragraaf van het vorige hoofdstuk, waarin een kwantitatieve en kwalitatieve reden werd gegeven waarom de *logos* zich nooit volledig van de *mythos* kon ontdoen. Het wetenschappelijke ideaal van een absolute objectiviteit werkt tegen de horizon van de eeuwigheid en de oneindigheid: kennis is maar strikt objectief en wetenschappelijk als ze niet alleen vandaag geldt, maar ook morgen en zelfs binnen drie millenia nog. Ze moet altijd en voor iedereen opgaan, ongeacht de context. Dit impliceert ook dat elke verklaring zelf opnieuw om een verklaring vraagt, want anders blijft zij willekeurig en kan dus geen universele geldigheid claimen. Dit betekent dat het ‘theoretisch subject’, het subject

voor zover het zich vereenzelvigd met het project van de wetenschap, zich geen enkel definitief oordeel over de werkelijkheid kan permitteren, tenzij die werkelijkheid zich ooit in zijn oneindigheid in tijd en ruimte zou laten omschrijven. Het concrete, individuele subject, dat altijd de drager van dit 'theoretisch subject' moet zijn, heeft echter helemaal niet de eeuwigheid ter beschikking, en al evenmin heeft het de ongebreidelde verstandelijke capaciteiten om die oneindige hoeveelheid kennis op te slaan. Dat betekent dat er onvermijdelijk een kloof moet worden overbrugd tussen de beperkte kennis waartoe de mens in het beste geval maar in staat is, en de nood aan een visie op de wereld op basis waarvan hij zijn handelen kan coördineren. Want het feit dat de mens sterven moet, heeft ook tot gevolg dat hij zijn keuzes en beslissingen niet tot in het oneindige kan opschorten: kennis kan geen doel op zich zijn, maar moet dienen om de weinige jaren die we hebben het leven waard te maken. Om deze kloof te dichten moet de mens een beroep doen op een conjectuur over de wereld, die we 'betekenis' noemen. Voor Blumenberg wijst *Bedeutsamkeit* dus simpelweg op de proefondervindelijk aangetoonde capaciteit van bepaalde culturele vormen om ondanks alles een relatie tussen het beperkte, eindige subject en de wereld mogelijk te maken. Om redenen die ik tevoren reeds uit de doeken deed, moeten deze vormen zich altijd vanuit een anonieme traditie opwerpen; zij kunnen nooit bewust uit het niets worden gecreëerd.

Blumenberg voert deze gedachtegang niet alleen tot Rothacker, maar ook tot Heidegger terug. (*Ibid.*: 68) Deze had immers een gelijkaardig standpunt ingenomen vanuit zijn theorie over de *Geworfenheit* en het *In-der-Welt-sein* van de mens. Met deze concepten had Heidegger willen uitdrukken dat de mens nooit met het abstracte theoretische subject kan samenvallen, maar de werkelijkheid altijd maar kan benaderen vanuit zijn concrete, eindige existentie, vanuit het feit dat hij in de wereld 'geworpen' is. De enige manier om een onderwerp objectief te benaderen, is het los te maken uit dit 'in-de-wereld-zijn'. Dit kan echter niet anders dan een tijdelijke en artificiële houding zijn, want om kennis te 'bezitten' moet de mens die onvermijdelijk terug inschakelen in het grotere geheel van de subjectieve ervaring.

Het is hier geenszins mijn bedoeling om in te gaan op Blumenbergs schatplichtigheid aan de Duitse hermeneutici. Die is namelijk immens, en kan dan ook niet behandeld worden binnen het bestek van dit doctoraat. Toch zou ik hier nog even gebruik willen maken van de terminologie van deze filosofische traditie om het precieze epistemologische status van de blumenbergiaanse mythe nog iets verder te verduidelijken. Ik zou de mythe meer bepaald willen inpassen binnen het denkmodel van de hermeneutische cirkel, en dit om twee redenen. Ten eerste meen ik aan de hand van dit model te kunnen aantonen hoe de blumenbergiaanse mythe positief kan gewaardeerd worden als een element binnen het kritische denken, eerder dan als een noodzakelijk kwaad. Ten tweede wil ik hiermee ook aantonen hoe het statuut van de mythe als een '*ni vrai, ni faux*' te verbinden valt met een respect voor de subjectiviteit, voor het feit dat de mens zelf de finale toetssteen van alle kennis is.

In het principe van de hermeneutische cirkel kunnen we alle elementen van Blumenbergs theorie over de *Arbeid am Mythos* reeds in de kiem herkennen. De hermeneutiek gaat uit van de stelling dat om het even welke zaak maar een betekenis kan krijgen vanuit een context. Dat betekent dat we, als we kennis willen verwerven over een bepaald element in de werkelijkheid, die kennis altijd opbouwen tegen de achtergrond van reeds gevormde impliciete premissen. Gadamer heeft het over ‘*Vorstrukturen des Verstehens*’. Bij Blumenberg kwamen we hetzelfde denkbeeld tegen onder de naam ‘absolute metaforen’. Dit preliminaire model van het geheel wordt echter *vice versa* gevormd en voortdurend bijgesteld op basis van kennis over de deelelementen van dit geheel. Zo ontstaat er dus een hermeneutische cirkel: het specifieke krijgt vorm vanuit het algemene en het algemene vanuit het specifieke. Eigenlijk zou het nog correcter zijn om van een hermeneutische spiraal te spreken, omdat elk heen en weer een kleine verschuiving in betekenis teweegbrengt. Blumenberg verwijst in zijn *Arbeid am Mythos* weliswaar niet naar dit model van de hermeneutische cirkel, maar de verwantschap met zijn theorie is duidelijk: ook Blumenberg beschrijft hoe absolute metaforen verhalen creëren, en hoe concrete verhalen absolute metaforen op hun beurt bijstellen, zonder ooit bij een perfecte weergave van de werkelijkheid uit te komen. Het is echter de specifieke verdienste van Blumenberg dat hij deze gedachtegang inpaste in de eeuwenoude westerse problematiek van de mythe.

De hermeneutische cirkel (of spiraal, dus) schetst een zoektocht naar kennis die nooit tot stilstand kan worden gebracht en nooit voltooid kan worden. In de praktijk kunnen we onze relatie tot de werkelijkheid zo natuurlijk niet ervaren: dit zou ons in een uitzichtloze existentiële duizeling storten. Leven betekent knopen doorhakken en handelingen stellen, wat impliceert dat er een zekere stabilisatie moet worden ingebouwd in dit proces, een thetische fase waarin de wereld even tot stilstand komt. We moeten met andere woorden vergeten dat ons begrippenapparaat in wezen is opgebouwd uit tentatieve metaforen die voortdurend om bijstelling vragen, we moeten aannemen dat de dingen ‘zijn zoals ze zijn’. Ik verwijs hiermee terug naar Kenneth Burkes stelling dat we gedoemd zijn om grotendeels blind te blijven voor de de arbitraire symbolische constructie die onze visie op de werkelijkheid draagt. Om te functioneren kunnen we niet anders dan terugvallen op een “naïve verbal realism”. (Burke 1989: 58) Dit woordelijke realisme is dan ook broodnodig voor al onze praktische verwezenlijkingen.

Neem nu bijvoorbeeld de constructie van een brug. Willen we ooit aan de andere kant van de stroom geraken, dan zijn we verplicht de context van ons denken te beperken tot datgene wat onmiddellijk relevant is voor het realiseren van ons doel. Zo moet bijvoorbeeld de vraag waar de brug letterlijk naartoe moet leiden (naar de overkant) de vraag elideren waar ze figuurlijk toe moet leiden (voldoening? vrijheid? verbondenheid?); dergelijke vragen zouden de realisatie van de brug immers eerder



hinderen dan vooruithelpen, omdat ze niet definitief op te lossen zijn. En bruggen moeten gebouwd worden, want mensen willen ergens naartoe; een brug is een middel tot iets.

Zodra die mensen zelf in het plaatje verschijnen, komt alles echter weer op losse schroeven te staan. Wat ons bij de brug toeliet de hermeneutische context in te perken, was het feit dat de brug een *middel tot iets* is: het bereiken van de overkant. De hermeneutische horizon kon dus ingeperkt worden tot datgene wat in direct verband stond met dit welomschreven doel. Wanneer we ons echter vragen stellen die betrekking hebben tot de mens, is zo een inperking van de context niet mogelijk: van hem kan niet eenvoudigweg bepaald worden waar hij naartoe *moet*. Niet alleen heeft de mens geen doel, hij is *zelf* het doel, het referentiepunt voor al het andere. Dit betekent dat de hermeneutische context voor onze kennis van de mens altijd de totaliteit van de werkelijkheid moet blijven. Uiteraard is het wel mogelijk om referentiepunten in te stellen: geluk, persoonlijk vrijheid, het sociaal functioneren, maatschappelijke 'voortgang'... Daarmee herleidt men de mens echter onvermijdelijk tot een middel, een instrument in functie van iets anders, en des te concreter het referentiepunt gedefinieerd kan worden, des te verdukkender het voor de mens is. Vandaar ook het fascistische kantje van elke welomschreven vorm van idealisme. Hoe positief we idealen als geluk, gezondheid, sociale aanpassing enzovoort ook mogen evalueren, zij zouden ten dienste moeten staan aan het subject, en niet omgekeerd. En precies het feit dat de mens een *Mängelwesen* is maakt het mogelijk dat hij ervoor kiest *niet* het geluk na te streven, de gezondheid van zijn lichaam te veronachtzamen, of zijn vrijheid te verzaken, al dan niet ten dienste van een ander ideaal.

Praktisch als het verbaal realisme dus kan zijn voor de aspecten van een mensenleven, houdt het waar het op de mens zelf aankomt altijd een ontmenselijking in. Dat is ook de reden waarom Freud het onderwijs, de politiek en de psychoanalyse noemt als drie 'onmogelijke' beroepen. (Freud 1992: 260) Een discours dat de mens in zijn waarde wil laten, moet de invulling van die waarde strikt gesproken tot in het oneindige opschorten en daarom ook zijn eigen ongrondbaarheid voor lief nemen. Hier is dus een andere strategie nodig om de spiraalbeweging van de hermeneutische cirkel te stabiliseren, die niet de verstarrende en beperkende werking van het verbaal realisme deelt: de mythe.

De mythe heeft natuurlijk veel met het verbaal realisme gemeen, omdat zij beide de arbitrariteit van ons wereldbeeld aan het oog willen onttrekken, beide een '*taken-for-grantedness*' willen installeren. Het verschil zit hem echter in de wijze waarop ze zichzelf presenteren. Terwijl het verbaal realisme haar eigen werking miskent, vestigt de mythe precies de aandacht op het feit dat zij een bijzonder discours is. Om te beginnen heeft

zij, in tegenstelling tot het verbaal realisme, geen betrekking op de *onmiddellijke, concrete* werkelijkheid. Zij situeert zich daarentegen aan de horizonten ervan: in een vervlogen tijdperk, in een andere wereld, aan de grenzen van ons symbolisch kader.<sup>29</sup> De mythe spreekt als het ware over een ‘werkelijkheid op afstand’, een horizon die ons niet onmiddellijk raakt, maar desalniettemin tot onze wereld behoort en er de contouren van uitzet. Dat is ook precies wat haar ‘ni vrai, ni faux’ maakt, haar boven het dagdagelijkse waarheidsregister uittilt. (Veyne 1983: 40) De mythe trekt zelf overigens de aandacht op haar eigen gebrek aan fundering, door haar circulaire, tautologische karakter te thematiseren; denken we maar aan de frase ‘turtles all the way down’. Met de woorden van Wallace: “Myth [...] which wears its untestability on its face”. (Wallace 1990: xxxvi) Daar komt nog bij dat de mythen, zoals we zagen, verhalen zijn die bij uitstek ambigu en meerduidig zijn. Precies hun dubbelzinnige karakter maakt hen pregnant, geschikt om het paradoxale karakter van de wereld en de mens zelf tot uiting te brengen – iets wat ik nog concreet zal illustreren in het laatste hoofdstuk, waarin ik een lezing van Hesiodus’ mythische teksten zal geven. Door haar meerduidigheid ondersteunt de mythe de *interpretabiliteit* van de wereld, terwijl de enige echte *interpretatie* ervan voortdurend in het ongewisse blijft. Kortom: de mythe steunt op een andere benadering van het concept ‘waarheid’: geen structuur die in graniet gebeiteld staat, maar, met de woorden van Detienne, “une chose vivante, une réalité naturelle qui pousse, qui grandit”. (Detienne 1967 : 56)

Zo wordt het ook begrijpelijk dat Blumenbergs positieve waardering van de mythe allerminst neerkomt op een totaal kennisrelativisme waarbij we ons neerleggen bij een leugen omdat de waarheid toch nooit bereikt kan worden. Wel integendeel: precies het feit dat de mythe haar eigen fictioneel-metaforische karakter onderkent, impliceert de voortdurende mogelijkheid tot bijstelling van de metafoor. Dit is precies wat Blumenberg *Arbeit am Mythos* noemt. Enerzijds impliceert de mythe dus wel degelijk, zoals Cassirer het zag, een voortdurende perfectionering van onze kennis. Maar anderzijds – en dat wordt dan weer in Blumenbergs theorie duidelijk – is het tegelijkertijd de taak van de mythe om een zekere ambiguïteit te behouden, en die zelfs actief te beschermen. Het is immers maar via deze ambiguïteit in ons begrippenapparaat dat de mythe een uitdrukking kan geven aan het eeuwig ambigue karakter van het *Mängelwesen* dat we zijn.

Met deze stelling loop ik echter al vooruit op het volgende hoofdstuk, waarin ik Blumenbergs theorie naast die van Lacan zal leggen. In Blumenbergs theorie bleef het belang van de mythe voor het concrete subject immers nog zeer impliciet: hij spreekt

---

<sup>29</sup> Cf. ook Veyne: “Le temps et l’espace de la mythologie étaient secrètement hétérogènes aux nôtres; un Grec plaçait les dieux ‘au ciel’, mais il aurait été stupéfait de les apercevoir au ciel; [...] le temps mythique n’avait guère qu’une vague analogie avec la temporalité quotidienne”. (Veyne 1983: 29)

vooral over de werking van verhalen op collectief niveau. Lacans theorie daarentegen is precies opgebouwd rond de vraag hoe het subject zichzelf uitdrukt en zelfs construeert door middel van talige structuren. Het zal blijken dat Blumenberg en Lacan er een zeer vergelijkbare visie op de taal en de mens op nahouden, en het combineren van beide theorieën zal het dan ook mogelijk maken de subjectiverende functie van de mythe ten volle te verduidelijken.

## 3.6 Recapitulatie: stapstenen naar een blumenbergiaanse mythenlezing

### 3.6.1 Een terugblik

Voor we Blumenberg kunnen verlaten voor Lacan moet er eerst een balans worden opgemaakt van dit hoofdstuk, waarin we de blumenbergiaanse mythe als tijdloos, maar tegelijk historisch fenomeen onderzochten. In een eerste paragraaf hadden we gezien hoe zijn mythetheorie moet ingepast worden in een filosofische visie op de veranderlijkheid en imperfectie van onze taalvormen in het algemeen, die Blumenberg zijn metaforologie noemde. In een tweede gedeelte werd dan onderzocht hoe we het verband moeten begrijpen tussen de concrete mythische narratieven en die abstracte taalstructuren die ons denken vormgeven. Vervolgens bekeken we Blumenbergs bespreking van de specifieke vormen die de mythe in de moderniteit heeft aangenomen, en daarbij zagen we hoe de ‘finale’ mythes van literatuur en filosofie tevergeefs naar een soort eindpunt binnen de evolutie van de mythe probeerden toe te werken. Dit bracht ons, ten slotte, in de laatste paragraaf tot de vraag wat het nu precies is dat een mythe als verhaal binnen deze eeuwenlange traditie in stand houdt. En zo kwamen we tot de kern van Blumenbergs mythetheorie: een theoretisering van wat we ‘mythische betekenis’ kunnen noemen.

Met die mythische betekenis doelde ik dan specifiek op de kwaliteit die sommige verhalen in staat stelt een centrale, funderende rol op te nemen binnen een bepaalde cultuur. Zoals we zagen hadden zij hun bijzondere status echter niet te danken aan een soort van onvergankelijke kern van betekenis – al is dit eeuwenlang wel het impliciete uitgangspunt van de mythestudie geweest. Het model dat Blumenberg aanreikt, is in veel opzichten precies de ultieme doorprikking van de Casaubon-illusie. De bijzondere betekenis van de mythe bestaat volgens Blumenberg precies in de *belofte* van die betekenis, die echter nooit kan worden ingevuld. De pregnantie van de mythe ontstaat paradoxaal genoeg wanneer een bepaalde narratieve structuur in de traditie bewaard wordt *ondanks* het feit dat de oorspronkelijke betekenis ervan is uitgevaagd. De traditie

genereert de belofte van betekenis, en de belofte van betekenis legitimeert *vice versa* het bewaard blijven in de traditie. Daar komt nog bij dat die traditie als vanzelf interpretatie en elaboratie met zich meebrengt, waardoor er een verdere dynamiek ontstaat die ik het Mattheüseffect van pregnantie noemde: rond de traditie accumuleren zich betekenisprocessen die steeds meer betekenisvolle patronen rond de mythe in het leven roepen. In de 'finale' mythes had dit receptieproces haar eigen grenzen afgetast: zelfs de absolute omkering van de betekenis-kern van de mythe werd gerecupereerd als eens te meer een betekenisvol patroon. Zelfs de impasses en de negaties van deze gedeformeerde mythen verwezen immers nog naar "a no longer realizable ground plan in which meaning is validated". (Blumenberg 1990: 83)

Tot slot hadden we de 'patronen' onder de loep genomen die volgens Blumenberg door de mens als betekenisvol worden aangevoeld. En hiermee hadden we terug kunnen aanknopen bij de antropologische horizon waartegen Blumenbergs visie op de mythe voortdurend vorm krijgt: de reductie van het *Wirklichkeitsabsolutismus*. 'Betekenisvol' is uitiem voor Blumenberg altijd datgene wat het ons mogelijk maakt een relatie aan te gaan met de wereld doordat het die wereld als een gestructureerd geheel doet verschijnen. De ultieme antropologische functie van de mythe is dus volgens Blumenberg altijd het bieden van een 'absolute metafoor' die de wereld fundeert en samensmeedt, en ons als subject een plaats toewijst in dat geheel. Haar functie als 'absolute metafoor' verklaart dan ook een aantal centrale eigenschappen van mythische verhalen:

- het feit dat ze van *nergens* komen, dat ze in niets dan zichzelf gefundeerd zijn.
- dat ze omwille van die vorige reden gekenmerkt worden door tautologie, herhaling, en cirkelpatronen.
- dat ze een statuut voorbij waar en onwaar hebben, en zich afspelen in een soort 'werkelijkheid op afstand'.
- dat ze cirkelen rond een onherleidbare paradox, een impasse die niet kan worden opgelost maar die door de mythe 'leefbaar' wordt gemaakt. Die paradoxen zijn voor Blumenberg altijd te herleiden tot één van de vormen van het *Wirklichkeitsabsolutismus*, dat zich onuitroeibaar toont in zoverre dat de mens finaal altijd machteloos blijft ten opzichte van de wereld waarin hij moet leven. Voorbeelden hiervan die reeds de revue passeerden: het probleem van determinisme versus vrije wil, de onontwarbaarheid van goed en kwaad, de onvermijdelijkheid van het lijden, de verstrengeling van leven en dood...<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Dit is misschien het juiste moment om nog eens te benadrukken dat ik hier onvermijdelijk een interpretatie, en geen samenvatting geef van Blumenbergs stellingen. Zijn meanderende, beschrijvende en allusieve schrijfstijl maakt dit onvermijdelijk: wie Blumenberg wil lezen moet het impliciete expliciteren, en

Met het laatste luik van mijn betoog, namelijk het inpassen van de blumenbergiaanse mythe in het denkmodel van de hermeneutische cirkel, heb ik Blumenbergs stellingen in hun meest abstracte vorm geëxploreerd. Dit was immers de premisse voor de mythestudie die ik in het inleidende hoofdstuk vooropgesteld had: dat haar eigenheid ten opzichte van andere disciplines er precies in gelegen was dat zij concrete verhalen blijft bestuderen tegen de horizon van hun uiterste filosofisch-antropologische betekenis – al is dit project uiteraard van nature speculatief en onafrendbaar. Maar anderzijds werkte die doelstelling ook in de omgekeerde richting: de mythestudie mag ook nooit de concrete verhalen uit het oog verliezen – anders zou zij immers oplossen in het project van de taalfilosofie. Het laatste dat we in dit hoofdstuk moeten doen, is dan ook precies deze theoretische zevenmijlssprong maken, terug in de richting van de concrete lezing van specifieke mythische verhalen. Wat voor consequenties hebben de filosofische abstracties van Blumenberg wanneer we de teksten van Homerus, de Edda, Nietzsche, Freud of Gide als ‘mythen’ onder de loep willen nemen? Dat is wat ik hier concreet zal proberen te verwoorden, in het bijzonder met het oog op het feit dat we die praktische oefening na het hoofdstuk Lacan wel degelijk zullen maken. Ik zal dan immers met een lezing van de Prometheus- en Pandoramythe bij Hesiodus aantonen dat de theorieën van Lacan en Blumenberg wel degelijk ook kunnen bijdragen tot een beter begrip van zeer specifieke mythische teksten.

### **3.6.2 Tegen de allegorese: het blumenbergiaanse alternatief voor het *huponoia*-model**

De filosofische abstracties van Blumenbergs denkwerk mogen inderdaad niet aan het oog onttrekken dat hij met zijn mythetheorie wel degelijk ook iets wilde zeggen over de concrete wijze waarop mythen gelezen en geïnterpreteerd moeten worden. Zijn visie hierover kan nog het best omschreven worden als een kritiek op en een omkering van het aloude model van de allegorese. Ik bracht het belang van de allegorische traditie reeds op verschillende momenten ter sprake. In zekere zin was het, zoals we gezien hebben, de allegorische traditie die de mythe in het leven riep. Toen de oude godenverhalen van de Grieken onder vuur werden genomen door de nieuwe ‘discoursen van het schrift’ verdedigden de allegoristen de mythe door haar te benaderen als een bijzonder soort van verhaal waarin een verborgen oorspronkelijke betekenis schuilging. (cf. Brisson 2004) Deze benadering, waarin de mythe de drager van een geheime kennis

---

conjecturen maken. Ik meen echter dat mijn interpretaties hier een coherente lezing van *Arbeid am Mythos* toelaten, en die coherentie is mijn uiteindelijke toetssteen voor de correctheid ervan.

werd (en die ik benoemde als het *huponoia*-model) zou eeuwenlang de toon zetten binnen de mythestudie.

Waarom Blumenberg hier met zijn theorie lijnrecht tegenover staat, is ondertussen wel duidelijk. Door radicaal komaf te maken met de idee van een ‘oorspronkelijke’ mythe had hij immers ook het denkbeeld van de ‘ene ware betekenis’ gesloopt. En wat meer is: binnen zijn redenering berust de werking van de mythe juist op de verbastering, het duister en meerzinnig worden van elke onmiddellijke betekenis die het mythische verhaal misschien ooit gehad zou kunnen hebben. Hij stelt dan ook dat de allegorie alles miskent waar het bij mythische *Bedeutsamkeit* precies om draait: “L’allegorèse du mythe nous paraît reposer sur une mauvaise compréhension d’une telle ‘significativité’.” (Blumenberg 2005b: 72) De antieke allegorese had zich voortgezet in de meeste moderne mythetheorieën in zoverre ook deze zich tot doel stelden om de mythe tot één helder betekenisregister te herleiden. Paradoxaal genoeg houdt dat in dat zij juist *die* elementen in de mythe wilden wegverklaren die volgens Blumenberg cruciaal waren voor haar werking: de leemtes, de ambiguïteiten, de voorlopigheid, het toeval, het *gebrek* aan inhoud... Vandaar ook, zoals we in de inleiding gezien hebben, dat Wittgenstein kon vaststellen dat het essentiële van de mythe in de verklaringen van Frazer precies leek weg te vallen.<sup>31</sup>

Overigens sluit Blumenbergs anti-essentialisme aan bij een meer algemene stroming binnen het recente mythe-onderzoek. Buxton, bijvoorbeeld, beschrijft de traditionele benadering van de mythe als “the peach theory of story-telling: remove the outer flesh, and the kernel of reality lies revealed.” Hij verkiest zelf echter een andere metafoor: “But there is another analogy: with an onion. Strip the layers away, and nothing remains except tears.” (Buxton 1996: 183) Dit beeld zou ook zeer goed de visie van Blumenberg kunnen verwoorden: ook voor hem gaat het bij de mythe om de lagen die zich *rond* een betekenisloos geworden kern hebben gevormd.

Maar in die belangstelling voor de vervormingen en varianten van de mythe ligt ook de reden waarom Blumenberg de allegorische interpretatie toch een positieve plaats toekent binnen zijn theorie, namelijk als een van die vervormingen. Het werk aan de mythe *bestaat* immers uit (mis)interpretatie voor Blumenberg, en in die zin neemt hij de allegorische lezingen wel degelijk ernstig, even ernstig als om het even welke verschijningsvorm van de mythe. Blumenberg zegt dan ook niet dat de allegorie de

---

<sup>31</sup> Vandaar ook dat precies de meest betekenisloze rituelen probleemloos onveranderd de tijd doorstaan, bijvoorbeeld de ritmische melopeeën in het Cashinahua die Lyotard aanhaalt, en die al eeuwen gezongen worden door initianten die zelf de taal niet meer begrijpen. (Lyotard 2001: 73) De meest scherpzinnige of goedbedoelde interpretatie van symbolen daarentegen kan die symbolen volledig uithollen wanneer ze de onbestemdheid, en daarmee ook de *pregnantie* ervan uitschakelen – iets waarvoor bijvoorbeeld naar de recente evolutie binnen de Katholieke Kerk kan worden verwezen.

mythe verkeerd leest, of dat de resultaten ervan op zich niet geldig zijn. Wat hij wel aanklaagt is dat de allegorie zichzelf als eindpunt beschouwt in plaats van als één van de mogelijke realisaties van de mythe.

Blumenbergs alternatief voor het allegorische model heeft zich ondertussen al wel uitgetekend: hij wil de mythe niet als een statisch product met een vaste kern benaderen, maar de nadruk leggen op haar werking als een dynamisch proces, waarin betekenis voortdurend verdwijnt en verschijnt, maar nooit wordt vastgelegd. Deze visie op de mythe heeft haar consequenties voor de wijze waarop we de betekenis van de mythe moeten lezen. Voor we verdergaan naar Lacan zou ik hier drie van die consequenties nog eens willen onderlijnen en illustreren: het feit dat de betekenis van de mythe altijd *nachträglich* ontstaat, dat die betekenis altijd *meerduidig* is en, ten slotte, dat ze altijd grenst aan de onzin, aan het *betekenisloze*. Ik hecht aan deze aspecten een bijzonder belang omdat we ze ook nog bij Lacan terug tegen zullen komen, en omdat we ze ten slotte in de praktische toepassing op Hesiodus concreet zullen kunnen gebruiken in de lezing van de mythe.

### 3.6.2.1 *Nachträglichkeit*: Kafka's luipaarden

Blumenbergs schetst hoe mythische pregnantie ontstaat uit een toevallig tot stand gekomen traditie, en hoe die traditie *vice versa* in stand gehouden wordt door de zo ontstane pregnantie. Het is binnen deze ontwikkeling dat het belang van de oorspronkelijke betekenis van de mythe wordt uitgewist. Om dit proces aanschouwelijk te maken, zou ik hier gebruik willen maken van een parabel uit het werk van Kafka, die ook door Doniger wordt aangehaald om de constructie van betekenis in de mythe te schetsen: "Leopards break into the temple and drink to the dregs what is in the sacrificial pitchers; this is repeated over and over again; finally it can be calculated in advance, and it becomes a part of the ceremony." (Kafka in Doniger 1998 : 95-96)

Het beeld van de lenige roofdieren die door de tempel glijden en hun gevlekte snuiten in het bloed dopen: het is een tafereel van zonder meer mythische bekoring. Dat het ritueel waar Kafka het over heeft zich ent op een biologische onderbouw, spreekt voor zich. Uiteraard bestaan er biologische verhoudingen tussen mens en luipaard die de relevantie van het dier verklaren: de grote kat kan een gevaar voor de mens betekenen, een concurrent voor voedsel zijn of eventueel zelfs een prooi. Het specifieke aan de mens is echter dat zijn exacte verhouding tot het luipaard niet strikt door instinctreacties is vastgelegd. Het *Gestalt* van het dier zorgt voor bepaalde prikkels, maar we kunnen die prikkels maar interpreteren en omzetten in gecoördineerd handelen door middel van onze symbolische structuren. De 'mythe' markeert binnen dat symbolische de absolute grondlaag, die de kloof tussen natuur en cultuur moet overbruggen. Het punt van de parabel van Kafka is dat het belang van de luipaarden binnen het ritueel niet louter te verklaren is vanuit een welbepaald probleem of opportuniteit die ze representeren. Dat soort betekenissen kunnen zich later wel op de

rite enten: men kan de ceremonie bijvoorbeeld gaan duiden als een gift aan de luipaardgod om een goede jacht te verzekeren. Maar Kafka's luipaarden verkrijgen hun rituele pregnantie los van dergelijke interpretaties, louter door de regelmaat waarmee hun verschijning zich herhaalt. Met Blumenbergs woorden: "It already means, without any 'what.'" (Blumenberg 1990: 75) Die pregnantie ontstaat als vanzelf uit de herhaling, die er immers voor zorgt dat de aanvankelijk misschien krachtige maar onbestemde, losse prikkel van hun *Gestalt* binnen een structuur verschijnt.<sup>32</sup> De rite dankt haar *Bedeutsamkeit* aan het feit dat zij een orde aanbrengt in de wereld. De regelmaat waarmee de luipaarden verschijnen, verzekert dat er een verhouding mogelijk is tot het *tremendum et fascinans*, tot de optelsom van bedreigingen en sensaties die 'wereld' heet. De terugkeer van de luipaarden dient zo dezelfde functie als de terugkeer van Odysseus.

In de *Arbeit am Mythos*, in de wisselwerking tussen mythe en rite, kan die verhouding vervolgens verschillende concrete invullingen krijgen: de interpretatie kan zich toespitsen op specifieke aspecten van het bestaan en kan bijvoorbeeld structuur geven aan het ervaringsdomein van de jacht, de dood, of evengoed sexualiteit of sociale hiërarchie, al naargelang de verbanden die er gelegd worden. Maar wat belangrijk is voor Blumenberg is dat die specifieke interpretaties slechts denkbaar worden bovenop de primaire functie van de mythe, die erin bestaat voor de mens een basale verhouding tot de wereld te scheppen. Nog belangrijker is dat die primaire functie altijd blijft doorwerken door deze specifiërende interpretaties heen. De bloed oplikkende luipaarden kunnen daarom staan voor vele dingen: de dreiging van het woud, de koninklijke macht, de hoop op jachtbuit, lichamelijk genot, enzovoort. Maar wat dit beeld 'mythisch' maakt, is het feit dat het numineuze aura ervan zich uiteindelijk tot geen van die betekenissen laat herleiden. Precies in die symbolisatie van iets dat eeuwig onbestemd blijft, ligt de mythische functie van de ceremonie besloten: de representatie van het ongrondbare geheel van de wereld, het bestaan, en uiteindelijk: het vraagstuk dat de mens, in zijn onbepaaldheid, voor zichzelf is.

### 3.6.2.2 *Meerduidigheid: Guy Fawkes en het mythische vuurwerk van de polysemie*

Eens er uit 'toeval' (dat uiteraard nooit volledig willekeurig is) een vast, traditioneel patroon ontstaan is, kan de mythe er alleen maar pregnanter op worden. De pregnantie van de traditionaliteit wekt immers de drang op om dit bijzonder aura te duiden of verder vorm te geven. Zo komt het dat de mythe van nature ambivalent en

---

<sup>32</sup> Het past ook treffend in Blumenbergs omschrijving van de werking van de mythe dat regelmaat maar voortkomt uit eerdere symbolische regelmaat: het wederkeren van de luipaarden ent zich op het wederkeren van de ceremonie, waardoor de ceremonie ook op zeer concrete wijze structuur geeft aan een onberekenbare werkelijkheid.



polyinterpretabel is: nieuwe betekenislagen wissen de oudere immers niet uit, maar enten zich erop. Een wending heeft des te meer overlevingswaarde als ze multivalent is, en de mythe evolueert dus, zoals we al zagen onder de noemer van het 'darwinism of words', naar de zo compact mogelijke uitdrukking van zoveel mogelijk menselijke interesses. Dit is dan ook het tweede aspect dat verloren gaat in de allegorische lezing van de mythe, die de mythe wil terugleiden tot één enkele betekenislaag.

Ook van deze polyinterpretabiliteit vinden we een treffend voorbeeld bij Doniger: haar bespreking van het ritueel van *Guy Fawkes's Day*. Op deze feestdag steken de Britten vuurwerk af en verbranden poppen om 5 November 1605 te herdenken, de dag van Guy Fawkes' mislukte poging om de koning en de leden van het Hoger- en Lagerhuis in Westminster Pallace op te blazen. Het ritueel heeft een expliciet politieke inhoud, maar Doniger haalt ook Frazer aan, die volhield dat het ritueel intense, zij het vage banden onderhield met de prehistorische traditie van heilige vuren. (Doniger 1998: 105) Zo zou *Guy Fawkes's Day* volgens hem ook geïnterpreteerd kunnen worden als een overblijfsel van de midwintervieringen die in de donkerste dagen van het jaar vruchtbaarheid, licht en warmte moesten terugroepen. Verder is het ook niet moeilijk om in het knallen van het vuurwerk een apotropaeïsch ritueel te zien om kwade geesten te verjagen, zoals Halloween er een is. Doniger benadrukt echter dat het precies deze polysemie is die de blijvende populariteit van deze feestdag verzekert. De verschillende redenen waarom men er voldoening uit put, kunnen zelfs ronduit tegenstrijdig zijn: sommigen blazen op die dag alsnog symbolisch het parlement op ter ere van Fawkes' moedige revolutionaire daad. Voor anderen betekent het ritueel dan weer dat Guy Fawkes zelf symbolisch aan de vlammen wordt prijsgegeven, waarmee de verijdeling van zijn snode plannen gevierd wordt:

As Ronald Hutton explains, 'The anniversary flourished because of the flexibility of its message: to some it was still an opportunity to berate Catholics, to others one to eulogize monarchy and condemn rebellion,' while, on the other hand, 'Some Tories disliked it because it eulogized a revolution.' People were, after all, doing what Guy Fawkes had done: burning things up, but also, paradoxically (or as I would say, mythically), pretending to burn *him*. The theme continued to be malleable: in the 1980s, some people burned effigies of Margaret Thatcher as the Guy. (Doniger 1998: 105)

### 3.6.2.3 ***De betekenis van het betekenisloze: Apollo Lukeios, of de geboorte van een wolfsgod***

Guy Fawkes kan steeds het gezicht van Margaret Thatcher krijgen: de gelaagdheid van de mythe kan nooit exhaustief worden beschreven. Blumenberg haalt hierover Schelling aan, die het als een bewijs van de kracht van de mythe zag dat het moeilijker was te zeggen wat ze *niet* betekende dan wat ze *wel* betekende. (Blumenberg 2005b: 72) Ook het laatste voorbeeld dat ik hier wil aanhalen om Blumenbergs concept van

mythische betekenis aanschouwelijk te maken, illustreert de spontaan groeiende polysemie van de mythe. Maar terwijl de link tussen Fawkes en Thatcher logisch en begrijpelijk is (het ritueel draaide immers reeds rond politieke macht en het verzet daartegen), toont het volgende voorbeeld aan dat de mythe evengoed soms sprongen in het duister maakt, nieuwe linken legt die de heldere betekenis van het verhaal ontwrichten, maar de pregnantie dan weer ten goede komen. We zagen reeds dat deze pregnantie van de mythe op precies haar ambiguïteit en onbestemdheid steunde: slechts dankzij die eigenschappen kon de mythe het bestaan als geheel representeren.

Als illustratie neem ik hier een enkele betekenaar: de godennaam *Apollo Lukeios*. 'Lukeios' is een epitheton: in het vorige hoofdstuk zagen we hoe godennamen, eens zij bestendig waren, als een magneet dergelijke epitheta aantrokken en daarmee een steeds complexer raster van betekenis rondom de god creëerden. *Apollo Lukeios* is niet zomaar Apollo, maar een specifieke manifestatie van de god. Wij kennen hem vooral uit de kunstgeschiedenis: daar duidt deze naam op een specifiek model van godenbeeld dat zijn arm gebogen boven het hoofd laat rusten. Het prototype ervan stond opgesteld in het Atheense gymnasium dat aan de god was gewijd en dat zo waarschijnlijk aan de naam lyceum (*lukeion*) kwam. Oorspronkelijk verwees *Lukeios* echter naar een geografische oorsprong: Apollo de Lyciër. In de *Ilias* reeds wordt de god aan Lycië gelinkt, en te Patara in Lycië had Apollo een orakel dat qua prestige alleen voor dat van Delphi moest onderdoen. (Burkert 1985: 144; Kirk 1974: 257) Vreemd genoeg werd die perfect doorzichtige betekenis al in de Oudheid verdrongen door een andere lezing en ging men het woord interpreteren als het afgeleide adjectief van 'lukos', 'wolf'. Natuurlijk werden er al snel redenen (uit)gevonden voor de link tussen het roofdier en de zonnegod: Leto had toen ze zwanger was van Apollo en Artemis in de gedaante van een wolvin rondgezworven, de god zou de behoeder zijn van het vee tegen de wolven, er zou een verloren gegane mythe bestaan hebben over Apollo als wolfsdoder, enzovoort. De oorspronkelijke link met Lycië maakt echter duidelijk dat de betekenaar aan deze betekenissen voorafging, en dat het hier dus om *Hineininterpretierung* gaat - al zou dat voor Blumenberg, zoals we gezien hebben, allermindst een reden zijn om deze betekenissen minder ernstig te nemen.

We zouden ons kunnen afvragen waarom deze betekenisuitbreiding nodig was. De plaatsverwijzing naar Lycië is immers perfect sluitend en helder, het adjectief had dus geen bijkomende verklaring nodig. Een dergelijke vraag zou echter uitgaan van de misvatting dat de mythe naar verklaringen, naar duidelijkheid en eenduidigheid zou streven. Niets is minder waar volgens Blumenberg: hij verzet zich precies tegen het tylorisme dat de mythe dezelfde doelstellingen als de wetenschap toedicht (cf. 2.3.5) en benadrukt dat het de mythe niet om kennis, maar om betekenis gaat. En in tegenstelling tot kennis heeft betekenis precies baat bij meerduidigheid en zelfs - want dat is het punt dat ik hier wil maken - een zekere mate van paradoxaliteit en onbestemdheid, betekenisloosheid zelfs. Dit wordt duidelijk wanneer we de bijzondere verhouding

tussen betekenis en eigennamen, en godennamen in het bijzonder, nog eens onder de loep nemen.

In het vorige hoofdstuk werd dit thema al aangesneden. Voor Blumenberg gold de naam immers als een van de meest primaire technieken tegen het werkelijkheidsabsolutisme. De naam creëerde een eerste grip op de wereld door de complexe en veranderlijke werkelijkheid in te kapselen in een simpel, stabiel en herhaalbaar klankbeeld. Ik vermeldde toen ook al dat de naam volgens Cassirer en Blumenberg aan de god voorafgaat: het is de naam die de god in het leven roept, en niet omgekeerd. Het paradoxale is echter dat deze namen die identiteit mogelijk maken zonder dat ze ook maar enige invulling aan die identiteit geven. Bremmer wijst erop dat godennamen juist bij voorkeur ondoorzichtig waren: “few divine names were immediately transparent and even originally clear names, like Apellon<sup>33</sup> or the birth-goddess Eleuthya, ‘She who comes’, were soon obscured to Apollon and Eileithya. The awesomeness of the gods forbade a straightforward approach.” (Bremmer 1994: 13) Ontzag voor de goden is echter geen afdoende verklaring, want ook de menselijke eigennaam kenmerkt zich precies door het feit dat hij doorgaans ontdaan is van elke informatie over zijn referent. Blumenberg merkt op dat persoonsnamen bij voorkeur worden gekozen uit ongebruikte of dode talen (Blumenberg 1990: 22): aan ‘Hans’, ‘Marcel’ of ‘Jacques’ kunnen we geen enkele betekenis verbinden tenzij we de persoon naar wie de naam verwijst reeds kennen. Vandaar ook dat Saul Kripke eigennamen bestempelde als ‘rigid designators’: eigennamen zijn *die* termen die zich niet eenvoudigweg laten vervangen door andere betekenaars. (Kripke 1980: 49) Het feit dat ons een naam werd toegewezen is een bevestiging van onze identiteit, die niet te herleiden is tot onze sociale positie, of onze lichamelijke en geestelijke eigenschappen.<sup>34</sup> Die onherleidbare identiteit kunnen deze betekenaars echter slechts representeren door hun inherente *leegheid* aan betekenis<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Bremmer baseert zich hier op Burkert, die stelt dat de naam ‘Apellon’ verwees naar de *apellai*, de jaarlijkse vergadering van de fratricen waarop de jongelingen tot de gemeenschap van mannen werden toegelaten. Apollo zou dus aanvankelijk een initiatiegod geweest zijn, wat ook zou verklaren waarom hij als een efebé wordt voorgesteld: langgelokt, baardloos, en op de drempel van de volwassenheid. (Burkert 1985: 144)

<sup>34</sup> Het voorbeeld dat Kripke aanhaalt illustreert hoe de eigennaam identiteit fixeert los van contingente eigenschappen: “In these lectures, I will argue, intuitively, that proper names are rigid designators, for although the man (Nixon) might not have been the President, it is not the case that he might not have been Nixon (though he might not have been *called* ‘Nixon’).” (Kripke 1980: 49, oorspr. curs.)

<sup>35</sup> Uiteraard zijn er ook eigennamen met een betekenis die onmiddellijke duidelijk is (bijv. Roos, Amber, Ernst...), maar zelfs deze namen hebben bijna altijd iets ambigus: het woord in kwestie heeft een grote symbolische gelaagdheid, is veeleer onalledaags, wordt niet met de letterlijke betekenis in het achterhoofd gelezen... hoedanook wordt de letterlijke betekenis volledig tussen haakjes geplaatst.

Zo biedt de naam in haar verhouding tot betekenis een prima miniatuurmodel voor het functioneren van de mythe: zowel de mythe als de naam hebben de functie datgene in de taal te representeren wat onvermijdelijk aan die taal ontsnapt, wat altijd paradoxaal blijft. Niet voor niets omschrijft Blumenberg de werking van het mythische helemaal in het begin van *Work on Myth* onder andere als het vinden van 'names for the unnameable'. (Blumenberg 1990: 5) Net zoals bij de mythe is het aspect van betekenisloosheid bij de naam ook allerm minst absoluut: bijna alle namen hebben wel een vage etymologische betekenis, al is de woordvorm verbasterd en al wordt die inhoud volledig naar de achtergrond gedrukt door het gebruik als eigennaam. Zelfs wanneer ouders kiezen voor een volledig verzonnen naam wordt er precies voor *die* klankcombinatie gekozen omdat er daarin betekenisvolle connotaties meezinderen. Het is precies deze cocktail van betekenisloosheid tegen een *horizon* van betekenis die perfect geschikt lijkt om de pregnantie van een eigennaam, of een mythe, te verzekeren.

Vanuit die achtergrond is het ook perfect begrijpelijk dat in het epitheton *Lukeios* de heldere associatie met Lycië geleidelijk aan overschaduw wordt door de obscure relatie met de wolf. Om het even welke extra betekenislaag zou hebben bijdragen tot de pregnantie van de mythe, maar de wolf was hier wel uiterst geschikt voor. In het vorige hoofdstuk zagen we al dat Blumenberg het dier beschouwde als een geprivilegieerde drager van het numineuze. Dierlijke '*Gestalten*' waren immers de eerste duidelijk af te lijnen gedaanten waarin de mens de dreiging en het appel van de werkelijkheid moest confronteren – vandaar ook dat bijna alle culten in oorsprong theriomorf waren. (Blumenberg 1990: 131) Maar ook in de era's waarin de mens reeds zijn supprematie over het dier had gevestigd, behield het een bijzondere link met het oncontroleerbare en numineuze. Het dier markeert immers de grens tussen de mens en de buitenwereld: het is een bezielde wezen waarmee we toch geen menselijk contact kunnen onderhouden, en omgekeerd is het een stuk redeloze natuur waarin we toch onze eigen trekken ontwaren. Die dubbele paradox confronteert ons enerzijds met het vreemde in onszelf en anderzijds met het menselijke dat we onvermijdelijk op de buitenwereld projecteren. Vooral grote, wilde zoogdieren zoals de wolf brengen de aspecten van het vertrouwd menselijke en het bedreigend vreemde bijzonder dicht bij elkaar. In het dier krijgt de onuitroeibaarheid van het werkelijkheidsabsolutisme met andere woorden een zeer concrete gedaante.

In het specifieke voorbeeld van *Apollo Lukeios* is de paradox echter wel bijzonder scherp gesteld. De wolf lijkt met zijn duistere, bloederige imago het volstreekte tegendeel van de verheven lichtgod: beest versus summum van beschaving. Anderzijds lijkt dit epitheton zeer correct de god te beschrijven die in de *Ilias* als de nacht neerdaalt op het Griekse kamp om met zijn pestpijlen verderf te zaaien, of de god die Oedipus met zijn orakel verdoemt en die van Orestes een moordenaar maakt. Zo lijkt het woord *Lukeios* precies in de beschaafde orakelgod de wrede agressor bloot te leggen. Daarenboven laat de term in het ongewisse of Apollo aan de kant van de mens of het roofdier moet

gesitueerd worden. Is hij de wolf of de wolfsdoder? Het blijft onbestemd, en precies in die onbestemdheid overstijgt de god zijn directe nutsfunctie, geeft hij gezicht aan het ambigue karakter van de werkelijkheid zelf (vgl. de slang/God van Nietzsche). De mythe is in deze beklivende gedaante van de god nog volop aan het werk: dat blijkt bijvoorbeeld uit Hugo Claus' gedicht *Marsua*<sup>36</sup>, waar de lichtgod als 'Wolfskeel Apollo' de satyr Marsyas levend vilt. Claus ontsluit de alchemie van de benaming en komt tot een geheel nieuw, huiveringwekkend beeld van Apollo, waarin recht en rede zich met seks en sadisme, en citerklanken zich met roofdierengehuil vermengen.

Dit alles om te illustreren hoe de mythe allerminst naar heldere, eenduidige kennis streeft: het mythische potentieel van *Apollo Lukeios* groeit naarmate het epitheton zich verder van de eenduidigheid verwijderd. Ook dit aspect van de mythe wordt door de allegorese volstrekt miskend, want haar doel is het precies het narratief naar die heldere eenduidigheid terug te voeren. Het steeds onvervulde karakter van mythische betekenis raakt echter aan de kern van het mythenconcept van Blumenberg, en hangt ook samen met het feit dat hij de mythe als proces en niet als product benadert. Het ambigue karakter van de mythe heeft immers een dubbel effect: enerzijds is de mythe in staat een stabilisatie van ons wereldbeeld tot stand te brengen doordat ze de tegenstrijdigheden ervan in één symbolische vorm samenbrengt en verzoent. Anderzijds houdt die ambiguïteit in dat die stabilisatie nooit absoluut is: de mythe etaleert haar eigen grondeloosheid en tegenstrijdigheid, wat uitnodigt tot herschrijving, herformulering, tot *Arbeit am Mythos*. Werk aan de mythe begint dan ook vaak precies, zoals het voorbeeld van Claus' gedicht toont, op die punten waar zich in de mythe iets weerbarstigs laat zien, iets wat niet geïntegreerd kan worden in de bestaande interpretatiekaders. Doniger vergelijkt het met een zandkorrel in een oester, die irriteert en daarom laag na laag omgeven wordt met parelmoer tot er een parel ontstaat. (Doniger 1998: 97)

Blumenberg pleit er dus in zijn kritiek op de allegorische lezing precies voor de mythe te waarderen als de verwoording van een probleem, als het raadsel zelf eerder dan als de oplossing ervan:

S'il est bien ainsi, on comprend que dans un tel contexte les questions soient plus significatives que les prétendues réponses. En ce qui concerne le potentiel d'efficience du mythe, il est essentiel de bien voir ceci: ce n'est pas la force de conviction de réponses anciennes à des énigmes prétendument intemporelles de l'humanité qui fonde la persistance insistante des configurations mythiques, mais plutôt l'existence implicite en elles de questions qui sont découvertes, dégagées et

---

<sup>36</sup> Voor een bespreking van Claus' *Marsua* cf. Claes 1984: 57 e.v.

articulées dans leur réception et dans le travail qui s'accomplit sur elles.  
(Blumenberg 2005b: 69-70)

De mythe van Blumenberg is dus geen stelling of antwoord, maar de formulering van een vraag – tenminste voor zoverre een vraag die geen antwoord kan krijgen nog een vraag genoemd kan worden. De overwinning op het werkelijkheidsabsolutisme, de creatie van betekenis, bestaat dan ook niet uit de oplossing van het probleem, maar in de formulering ervan. Het is in de vraag, en niet in het antwoord, dat de wereld betekenisvol kan verschijnen. Antwoorden markeren de terreinen waar we niets meer te zoeken zouden hebben, ware het niet dat elk antwoord weer nieuwe vragen met zich meebrengt. Die gedachte wordt ook door Kolakowski verwoord, waar deze het probleem aankaart van de taakomschrijving van de filosofie als erfgenaam van de mythe. In zoverre de vragen van de filosofie oplosbaar zijn, moeten ze immers worden overgedragen aan de wetenschap, en in zoverre ze onoplosbaar zijn roepen ze de vraag op of het wel zinnig is er tijd aan te besteden. Kolakowski stelt echter dat de filosofische opdracht voortkomt uit de noodzaak die onoplosbare vragen, die slechts in het menselijke project zelf een toetssteen vinden, voortdurend te herformuleren, eerder dan ze te beantwoorden: “Philosophers [...] are [...] inclined to believe that the annulment of the epistemological and metaphysical inquiry cannot be performed once and for all, *that the sense of these questions renews itself in successive historical situations, and hence the task of philosophy, even when negative and self-destructive, cannot stop.*” (Kolakowski 2001: 15, mijn cursivering)

Met deze laatste illustraties van een paar belangrijke aandachtspunten is mijn bespreking van Blumenbergs *Arbeid am Mythos* ten einde gekomen. In het volgende hoofdstuk zal ik Blumenbergs theorieën in dialoog brengen met die van Lacan, waarbij zal blijken dat beide denkers een zeer verwante visie hebben op de rol van verhalen en het ontstaan van betekenis.

## Hoofdstuk 4

# Lacan met Blumenberg: de mythe als verschijningsvorm van de onmogelijkheid

*Inutile de tenter de résoudre l'énigme, de démêler le noeud; [...] Ce que proposait la Sphinx était d'ailleurs un chant et on ne saurait résoudre un chant.*

'La maîtrise de la temporalité: un combat mythique', *Monique Schneider*

*It may perhaps seem to you as though our theories are a kind of mythology [...] But does not every science comes in the end to a kind of mythology'*

Freud, in een brief aan Einstein

### 4.1 Lacan en Blumenberg: *étonnés de se trouver ensemble...*

#### 4.1.1 Lacan als psychoanalyticus van taal en tekort

Het lijkt een onwaarschijnlijke combinatie, Blumenberg en Lacan. De ene een teruggetrokken Duitser die schreef vanuit de abstracte wereld van filosofie en filologie, de ander een flamboyante, extraverte Fransman die ondanks de weidse horizons van zijn geschriften uiteindelijk toch steeds de psychoanalytische praktijk als begin- en eindpunt van zijn werk beschouwde. Blumenberg was in zijn meeste geschriften – *Arbeit am Mythos* is in die zin wat uitzonderlijk – niet geneigd tot grote, stellige uitspraken; hij

hield er eerder van om op bijna poëtische wijze een intellectueel landschap te schilderen, waarin de lezer ronddwaalt tot hij als vanzelf bij Blumenbergs verrassende inzichten uitkomt. Lacans werk daarentegen moet zonder meer als een polemiëk gelezen worden: een polemiëk over de erfenis van Freud, over de weg die de psychoanalyse moet bewandelen en over het mensbeeld dat aan die psychoanalyse ten grondslag moet liggen. De provocatie beschouwde hij trouwens als een essentieel deel van die freudiaanse erfenis, en hij liet dan ook niet na die op te zoeken.

De achtergrond waartegen Jacques Lacan (1901-1981) de grondslagen van zijn oeuvre heeft ontwikkeld, zijn gekend.<sup>1</sup> Begin jaren vijftig start Lacan, geïnspireerd door zijn eigen psychiatrische praktijk, in de kringen van de *Société psychanalytique de Paris* een eigen lessenreeks waarin hij zijn visie op de psychoanalyse verkondigt. Deze lessen, die later zouden worden gepubliceerd als de beruchte *Séminaires*, beginnen in de privé sfeer maar worden al gauw een publiek gebeuren (vanaf 1964 aan de *École normale supérieure*) dat tot ver buiten Paris weerklank vindt en dat de psychoanalyse internationaal door elkaar zal schudden. Lacan verzet zich in deze lessen en in zijn geschriften immers heftig tegen de toen dominante tendensen binnen de psychoanalyse, de Brits-Kleiniaanse school en vooral de Amerikaanse ego-psychologie.<sup>2</sup>

Deze laatste stroming, die voortbouwde op Anna Freuds interpretatie van haar vaders werk en die ten tijde van Lacan vooral werd uitgedragen door de zogenaamde 'troika' van de ego-psychologie Hartmann, Kris en Loewenstein, lazen in Freuds oeuvre de boodschap dat de psychoanalyse vooral het ego moest versterken, dat voor hen de ware kern van een persoonlijkheid uitmaakte. Dit ego, de ik-instantie die bij Freud de onbewuste driften onder controle houdt, moest in de behandeling sterk, maatschappelijk aangepast en autonoom worden gemaakt. Hiervoor behoorde de patiënt zich te spiegelen aan het sterke ego van zijn analyticus. Lacan zag dit als een verraad aan de geest van Freuds werk over de hele lijn: volgens hem hadden de ego-analytici zo precies de giftige engel uit de freudiaanse psychoanalyse verwijderd. Het radicaal vernieuwende, het *skandalon* waarop Freud de psychoanalyse gebaseerd had, was immers juist de bevinding dat de mens *niet* autonoom was, maar gedreven werd door onbewuste krachten waarvan hij nooit volledig hoogte kon krijgen. Volgens Lacan spiegelde de ego-analytici hun patiënten dus niet meer dan een aangename illusie van autonomie voor en, wat erger was, oefenden ze hen om zich juist van dit onbewuste af te sluiten, zodat de weg naar genezing precies geblokkeerd werd.

Lacan pleitte dus voor een *retour à Freud*, en dan meer bepaald voor een terugkeer naar de 'narcistische krenking' die Freuds ontdekking van het onbewuste inhield: namelijk dat onze identiteit steeds een gespleten identiteit is, dat 'het Ik geen baas is in eigen huis'. Lacan zou

---

<sup>1</sup> Ik baseer me hier op Rabaté 2003: xix e.v.

<sup>2</sup> Ik baseer mij hier vooral op Fink 2004: 38 e.v.



Freuds theorieën echter radicaal hernieuwen door ze te benaderen vanuit de invalshoek van de taal. Die taal had ook in de geschriften en de therapie van Freud zelf altijd al een cruciale rol gespeeld: het onbewuste toonde zich bij uitstek in talige fenomenen als versprekingen, ‘mishoringen’, grappen, stiltes,... Zelfs lichamelijke fenomenen werden pas relevant voor zoverre ze in Freuds ‘talking cure’ *als* en *binnen* een spreken gingen functioneren. Dit zal Lacan ertoe brengen te stellen dat “tout phénomène qui participe du champ analytique [...] est structuré comme le langage.” (Lacan 1981b: 186) Hij trekt deze freudiaanse focus op de taal radicaal door en wendt zich voor zijn herschrijving van het psychoanalytische gedachtegoed tot de structuralistische linguïstiek. Het is dan ook een vaak gehoorde uitspraak dat Lacans theoretische vernieuwing ruwweg kan worden samengevat als het combineren van Freuds theorieën met die van Saussure. Vanuit die linguïstische invalshoek komt Lacan tot zijn centrale stelling dat het onbewuste de structuur van een taal heeft – een uitspraak waarop we nog zullen terugkomen.

Ondanks de grote verschillen tussen Lacan en Blumenberg komt uit deze zeer algemene schets ook reeds een ruwe parallel tussen de twee naar voor. Ten eerste exploreren Lacans psychoanalyse en Blumenbergs mythetheorie allebei de grens tussen rationaliteit en irrationaliteit, en verdedigen zij hierbij allebei de stelling dat er geen pure rationaliteit mogelijk is. Ons denken is voor beiden van nature gespleten, onherstelbaar getekend door een tekort – een tekort dat voor zowel Blumenberg als Lacan terug te leiden is tot een tekort in de mens zelf (Gehlen’s *Mängelwesen* bij Blumenberg, het *sujet clivé* van Lacan, zoals we zullen zien). Ten tweede bespreken zij dit tekort allebei vanuit de taal, en meer bepaald vanuit het narratief: ook Lacan zal steeds oog blijven houden voor het vertelproces in de analyse. Het is vanuit dit gemeenschappelijk veld van interesse dat zij allebei tot de mythe komen. Lacan zal weliswaar nooit pretenderen aan mythe-onderzoek te doen, maar maakt voortdurend gebruik van de term *en* de concrete verhalen. En hoewel Lacan in geen algemeen handboek over de mythe besproken wordt, heeft hij er heel wat over te zeggen. Dit valt te verklaren uit het feit dat Lacan zich bij het uitdenken van zijn psychoanalytische theorie in hoge mate, veel meer nog dan meestal gedacht wordt, heeft laten inspireren door de structuralistische mythenanalyse van Lévi-Strauss. Hierop zullen we nog uitgebreid terugkomen. Ik zal er echter mee beginnen de grote lijnen van Lacans theorie naast die van Blumenberg te leggen. Daarbij zal blijken dat de parallellie nog veel verder strekt – niet alleen in de concrete stellingen die beide denkers innemen maar ook in de wijze waarop zij zich tot hun eigen theorie verhouden.

#### **4.1.2 Lacan niet als metadiscours, maar als ‘metafoor’ voor Blumenberg**

Nochtans wil ik hier onmiddellijk duidelijk stellen dat deze tijdgenoten elkaar niet rechtstreeks hebben beïnvloed en zich zelfs, alleszins voor zover we kunnen afleiden uit

hun eigen referenties, niet van elkaars werk bewust waren. Diezelfde referenties wijzen wel op een grote overlapping qua filosofische achtergrond – wat ook onvermijdelijk is, gezien beiden op dat vlak een uiterst ruime bagage hadden. Met name Heidegger en de Duitse hermeneutici kunnen geduid worden als gemeenschappelijke intellectuele voorouders. Het is hier niet mijn bedoeling die genealogische verwantschap uit te pluizen, en al evenmin om aan te tonen dat Lacan en Blumenberg eigenlijk ‘hetzelfde zeggen’. Blumenbergs eigen metaforologie stelt immers dat schijnbaar gelijklopende (vraag)stellingen een heel andere functie en draagwijdte kunnen hebben als de semantische context verschillend is, en dat we dus niet te snel mogen generaliseren. Het lijkt geen twijfel dat het een betekenisverschuiving met zich meebrengt wanneer we Lacan en Blumenberg met elkaar verbinden. Maar precies *omwille van* die betekenisverschuiving is het ook zo interessant en vruchtbaar om deze noodzakelijkerwijs scheve parallel te trekken. Ook dat leert immers de metaforologie: de metafoor genereert vernieuwing in het denken door het feit dat haar overlapping imperfect is, doordat ze hier iets weglaat en daar iets nieuws binnenbrengt en zo een nieuw, onvoorzienbaar perspectief creëert: wat Blumenberg de ‘Mut zur Vermutung’ noemde. (Blumenberg 2005b: 13)

Zowel Blumenberg als Lacan sturen zelf trouwens aan op een dergelijke creatieve omgang met hun werk. Beide denkers presenteren hun theorieën als een onafgewerkt project, met een open betekenis horizon die de lezer uitnodigt om actief mee te schrijven. Van Lacan is het bekend dat hij doelbewust duister schreef om lezers en toehoorders te dwingen zelf de worsteling aan te gaan met de vragen die hij opwierp. (Fink 1997: 71; Bowie 1990: 105) Daarin kadert ook zijn bekende uitspraak dat hijzelf geen lacaniaan was – het was aan de anderen om uit te maken wat die benaming kon betekenen: “C’est à vous d’être lacaniens, si vous voulez. Moi, je suis freudien”. (Lacan 1981a: 30) Ook Blumenbergs teksten, al zijn ze misschien minder hermetisch dan die van Lacan, vragen om actieve verwerking. Het is overigens de centrale stelling van *Arbeit am Mythos* dat elk verhaal en elke theorie zijn volle betekenis maar krijgt in de onvermijdelijk vervormende receptie ervan. Dat dit principe ook op Blumenbergs mytheorie zelf terugslaat, blijkt uit de laatste zin van het boek: “But what if there were something left to say, after all?” (Blumenberg 1990: 636) Een vraag die in de lucht blijft zinderen, en waarop alleen de lezer zelf het antwoord kan bieden door inderdaad nog een ander verhaal te vertellen als antwoord op dat van Blumenberg.

Het antwoord dat ik hier op die vraag wil geven, is een lacaniaans verhaal: Lacan fungeert daarbij niet als correctie of metadiscours ten opzichte van Blumenbergs mytheorie, maar wel als ‘metafoor’ – en die verhouding is wederzijds. In wat volgt meen ik genoeg gelijkenissen te kunnen trekken om deze metafoor te verantwoorden, om aan te tonen dat beide theorieën in min of meer hetzelfde symbolische veld opereren. Het zullen echter precies de verschillen zijn die de vergelijking werkelijk interessant maken, omdat ze een verbreding van perspectief toelaten, nieuwe wegen

openen. Eén van die vruchtbare verschillen komt reeds duidelijk naar voor uit de parallellie zoals die zonet werd getrokken. Blumenbergs theorie betreft altijd het collectieve niveau: de ontwikkeling van de mensheid, de geschiedenis van een cultuur, de gemeenschappelijke verhalen – terwijl Lacans psychoanalyse altijd de individuele mens als uiteindelijk onderwerp heeft: de ontwikkeling van het subject, de geschiedenis van een persoon, de *individuele* mythe van de neuroticus (de letterlijke titel van een van zijn sleutelteksten). Precies dit verschil opent inderdaad de mogelijkheid om Blumenbergs mythetheorie een stap verder te voeren. Het is immers inderdaad zo dat de concrete verschijning en werking van de mythe altijd op het niveau van het individu plaatsvindt: de mythe wordt maar concreet in de persoon die haar uitspreekt, hoort, neerschrijft of leest, en betekent maar iets in zoverre ze voor *iemand* iets betekent. Dit niveau blijft bij Blumenberg zelf nog onderbelicht. Ik zal dit hoofdstuk dan ook afsluiten met de behandeling van vraag wat de mythe uiteindelijk voor de individuele mens te betekenen heeft, en in hoeverre die mythe hem een beter, gelukkiger, of op zijn minst vrijer mens kan maken.

De vraag stellen naar de plaats van de *Arbeit am Mythos* in het leven van het individu, brengt meteen ook de mogelijkheid met zich mee om de rol van de mythe in de moderniteit concreter te denken. Want hoewel Blumenberg de nadruk legt op het onverminderde belang van de mythe in het hedendaagse leven, blijft zijn argumentatie op dat punt eerder abstract. Er is de finale ongrondbaarheid van het weten, er is de noodzaak tot het scheppen van een totaliteit. Maar een verklaring die zo bevattelijk en beeldend is als de fabel van de savannes, waarmee Blumenberg het ontstaan van de mythe in de prehistorie uitlegde, kan hij voor het voortbestaan van de mythe in de moderniteit niet meer geven. Precies deze leemte kan de psychoanalyse opvullen: in haar schets van de ontwikkeling van het kind, dat zichzelf een plaats verwerft in de wereld door die wereld in taal te leren vatten, toont zich immers hoe de strijd tegen het werkelijkheidsabsolutisme door elke mens in elk tijdperk opnieuw gevoerd moet worden. Hoe dit volgens Lacan precies in zijn werk gaat, en waar hij de mythe situeert in dit proces, zal ik zo meteen verder uit de doeken doen. Eerst wil ik nog kort Blumenbergs eigen houding schetsen ten opzichte van de psychoanalyse als ‘mythetheorie’.

#### **4.1.3 Blumenbergs verhouding tot de freudiaanse kijk op de mythe**

Eerst en vooral moet erop gewezen worden dat het Blumenberg zelf is die, helemaal in het begin van *Arbeit am Mythos*, de aanzet geeft om zijn theorieën te linken aan de psychoanalyse. Hijzelf vraagt aandacht voor de verschillende mogelijkheden die de psychoanalyse biedt om de worsteling met het werkelijkheidsabsolutisme te transponeren op de ontwikkeling van het concrete individu in het hier en nu:

Freud described the complete helplessness of the ego in the face of overwhelming danger as the core of the traumatic situation, and saw in the child's early demand for love the compensation for such helplessness. Ferenczi found the correlate of the phylogenetic transition from the sea to the land in the ontogenetic birth trauma, and no speculation is required in order to recognize the repetition of this fundamental situation in the emergence from the primeval forest's concealment into the savanna as well. (Blumenberg 1990: 5)

Voor Blumenberg is de freudiaanse psychoanalyse dan ook een ontzettend belangrijke intertekst waar het op mythologie aankomt, precies om dat ze de relevantie van de mythe in het leven van elke hedendaagse mens aantoonst. Zoals hij stelt in *La raison du mythe*: "C'est tout d'abord la psychanalyse sous ses différentes formes qui a ouvert une nouvelle perspective sur le rapport entre le primordial et le contemporain." (Blumenberg 2005b: 11) Volgens hem gaat de freudiaanse psychoanalyse daarin echter niet ver genoeg: de mythe blijft geassocieerd met het primitieve en ondergrondse:

Mais ici aussi, en faveur d'une mise en parallèle du 'monde primitif' historique et du 'monde souterrain' psychique, le mythe demeure une formation archaïque, qu'il faut considérer dans son caractère souterrain comme une période aussi bien fermée que close du procès de la conscience humaine. C'est justement la fascination pour le système de communication entre le 'monde primitif' phylogénétique et le 'monde souterrain' ontogénique qui a empêché la thématization des phénomènes diachronique de réception, de citation et de transformation de ce potentiel mythologique, lesquels forment un complexe très singulier de structures historiques. (Blumenberg 2005b : 11-12)

Met andere woorden: volgens Blumenberg behandelt ook Freud de mythe nog als een te isoleren element binnen het 'normale' denken, terwijl Blumenberg zelf de mythe als een integraal element van dat denken ziet, dat dus niet alleen in uitzonderlijke manifestaties van het onbewuste te bestuderen valt, maar altijd en overal, in elke historische symbolische vorm.

Blumenberg heeft gelijk wanneer hij erop wijst dat de mythe bij Freud nog steeds vaak verschijnt als een soort gebrekkige vorm van denken: ze wordt bijna altijd in één adem genoemd met het verdrongene, het onbewuste en het driftmatige, en zo in oppositie gesteld tot de *logos* van Freuds eigen interpretatie, waarin de 'ware toedracht' bewust wordt gemaakt. In die zin heeft Coupe gelijk wanneer hij Freud een allegorist noemt. (Coupe 1997: 126) We moeten hierbij echter onderkennen dat er binnen de freudiaanse theorie zelf een *tweespalt* bestaat wat betreft de verhouding *mythos-logos*. Wanneer we de mythe met het onbewuste linken, dan moet daarbij vermeld worden dat Freud ten opzichte van dit obscure gebied van de geest, dat hij met zijn werk onder de aandacht had gebracht, zelf een zeer dubbelzinnige houding had. Enerzijds is er inderdaad Freud de verlichtingsdenker, die door de egoanalytici wordt geclaimd en voor

wie het onbewuste iets is dat kan en moet worden teruggedrongen. Dit is de Freud van de uitspraak “*Wo Es war, soll Ich werden*”. (Freud 1991: 93) De andere Freud is er echter evenzeer: de Freud die stelde dat het *Ego* niet bestaat bij de geboorte, maar een late en in alle betekenissen van het woord oneigenlijke constructie is bovenop het *Id*, en dus zeker niet de kern van de mens. De Freud die met Nietzsche geloofde dat elk zelfbegrip een vorm van zelfbedrog is, en met de la Rochefoucauld dat er een fundamentele discrepantie bestaat tussen iemands motieven en wat hij gelooft dat die motieven zijn. (Fink 2002: 40 & 45) Voor deze Freud was het veld van het onbewuste en het irrationele, waarin hij ook de mythe situeerde, een inherent deel van het menselijke wezen, dat wel geëxploreerd maar nooit geëlimineerd kon worden.

Lacans positie in dit alles is duidelijk: hij stelt rigoureuus dat het deze laatste Freud is die ons aangaat. Wat Freuds gedachtegoed zo revolutionair maakte, was immers precies zijn nadruk op de gespletenheid van ons bewustzijn. De momenten waarin Freud lijkt te overwegen dat deze breuk ooit geheeld kan worden, moeten dan ook gezien worden als een terugval op de oude zekerheden, een poging om door concessies terug aansluiting te vinden bij de traditionele en minder verontrustende psychologie. Lacan wil de draad dan ook weer opnemen waar Freud hem heeft laten liggen, en een meer solide theoretische basis bieden voor die inherente en onherleidbare verdeeldheid van de mens, die zich toont in het onbewuste. Dat doet hij door de talige aard van dit onbewuste te benadrukken: Freuds klinische bevindingen wezen immers allerminst op het onbewuste als een soort van chaotisch reservoir van driften en impulsen, maar integendeel op een gestructureerd en talig deel van onze geest, waar we weliswaar geen directe toegang tot hebben. Hiermee zet hij de oppositie op de helling die het onbewuste groepeerd met het lichamelijke, primitieve en irrationele en het in tegenstelling plaatst tot het abstracte, het geestelijke en verlichte. Het wordt Lacans centrale stelling dat het onbewuste is gestructureerd als een taal (Lacan 1966: 265), en dat omgekeerd de werking van het onbewuste ook onvermijdelijk deel uitmaakt van het talige. Voor Lacan is er geen spreken mogelijk dat zich volledig van zichzelf bewust is.

Wanneer we nu Lacans *retour à Freud* bekijken tegen het licht van Blumenbergs kritiek op de psychoanalyse, kunnen we alleen maar concluderen dat Lacans aanpassingen ten opzichte van het freudiaanse model perfect aan Blumenbergs verzuchtingen tegemoet komen. Lacan maakt komaf met de impliciete overtuiging die het onbewuste – en dus ook het mythische – aan het primitieve linkt. “L’inconscient n’est pas le primordial, ni l’instinctuel, et d’élémentaire il ne connaît que les éléments du signifiant,” stelt Lacan, waarmee hij bijna letterlijk op Blumenberg lijkt te reageren. (Lacan 1966 : 522) Door het onbewuste zo te omschrijven als iets dat weliswaar met het primitieve wordt geassocieerd, maar dat onverminderd werkzaam is in het heden, en meer bepaald in het veld van de betekenaars, lijkt hij de weg te openen voor precies het soort psychoanalytische ‘mythestudie’ die Blumenberg graag had gezien: “la thématization des phénomènes diachronique de réception, de citation et de

transformation de ce potentiel mythologique, lesquels forment un complexe très singulier de structures historiques.” (2005b: 11-12)

Het is natuurlijk waar dat Lacan zelf nooit diachroon, historisch onderzoek gevoerd heeft, en soms zelfs het verwijt krijgt ‘ahistorisch’ te denken. Nochtans is al vaak beargumenteerd (cf. Copjec 1994) en geïllustreerd (cf. Buchan & Porter 2004 en Miller 2004<sup>3</sup>) dat het lacaniaanse begrippenkader, met name de triade van het Symbolische, Imaginaire en Reële<sup>4</sup> zich precies uitstekend leent om de historische evolutie van symbolische structuren te beschrijven. Het historische aspect zit immers als het ware ingebakken in het lacaniaanse uitgangspunt dat elke perceptie van de realiteit, elk wereldbeeld een arbitraire en dus veranderlijke symbolische constructie is. Dit Symbolische dat het individu bepaalt, is echter altijd een collectief gegeven. Met zijn concept van de Ander, het talige systeem dat van buitenaf de meest intieme kern van elk subject bepaalt, legt Lacan zelf alle parameters al klaar om de geschiedenis van het individu te linken aan de collectieve ontwikkeling van het Symbolische. En omdat het Symbolische, zoals we zullen zien, steeds getekend is door een innerlijk tekort, is de structuur ervan nooit stabiel, wat een voortdurende verschuiving impliceert die nieuwe wereldbeelden, nieuwe vormen van subjectiviteit met zich meebrengt. Zo stelt Lacan bijvoorbeeld dat de minste verandering in de relatie van de mens tot zijn betekenaars diens hele geschiedenis kan veranderen, omdat er via de taal aan ‘les amarres de son être’ wordt geraakt, aan de verankering van zijn wezen. (Lacan 1966: 287) Dit is een tamelijk accurate omschrijving van wat Blumenberg op collectief niveau met zijn metaforologie en zijn mytheorie wil aantonen. Deze collectieve dimensie is omgekeerd dan ook een aspect dat in de lacaniaanse theorie naar boven kan gebracht worden door een parallellezing met Blumenbergs *Arbeit am Mythos*: beide theorieën zijn op dat punt bijzonder complementair.

Voor ik van wal steek met de voorstelling van Lacans begrippenkader, wil ik echter nog eens herinneren aan de context waarin dit begrippenkader ontstaan is. Lacan heeft

---

<sup>3</sup> Paul Alan Millers *Subjecting Verses: Latin Love Elegy and the Emergence of the Real* (2004) verdient het om kort besproken te worden, omdat het perfect de gelijkenis illustreert tussen de lacaniaanse benadering van historische symbolische verandering en de *Arbeit am Mythos*. In deze studie beschrijft Miller hoe het ontstaan van het zeer specifieke narratief van de Latijnse liefdeselegie te begrijpen valt vanuit de Symbolische aardverschuiving die binnen de Romeinse samenleving teweeg was gebracht door de overgang van Republiek naar Keizerrijk. De elegie vormt zich, volgens Miller, door een herschrijving en hercombinatie van elementen uit de oude maatschappelijke en politieke codes, die aan diggelen waren geslagen. Uit die collage van symbolische vormen wordt een nieuw soort narratief geboren, dat een nieuwe realiteitsbeleving en een nieuw soort subjectiviteit met zich meebrengt.

<sup>4</sup> Ik volg de Angelsaksische traditie om deze begrippen met hoofdletter te schrijven. Hoewel Lacan dit zelf niet doet, lijkt dit mij aangewezen om alle verwarring te vermijden tussen het Reële, Imaginaire en Symbolische in de lacaniaanse zin van het woord en dezelfde termen in hun meer gangbare betekenis.

zijn theoretische standpunten ontwikkeld vanuit een voortdurend evoluerend en vaak polemisch denkproces, dat tientallen jaren overspande. Hoewel er een grote coherentie bestaat in zijn werk wat betreft thematiek en centrale uitgangspunten, is Lacan voortdurend blijven schaven aan zijn concepten en hun onderlinge verhoudingen, waardoor een begrip vaak verschillende en soms zelfs (schijnbaar) tegenstrijdige invullingen kan krijgen. Vaak is het daarom zinvoller naar de werking van het begrip binnen Lacans betoog te zoeken dan naar de ene juiste definitie ervan. Met de woorden van Malcolm Bowie: “Lacan is a builder of loosely moored conceptual mobiles, faced with which the question ‘What does this mean?’ is better asked of a given term in the form ‘What does it do?’ or ‘What paths does it travel?’ (Bowie 1990: 105) In mijn uiteenzetting zal ik Lacans begrippen inderdaad vooral vanuit hun functionaliteit en hun onderlinge verhoudingen benaderen.<sup>5</sup> Een zekere vereenvoudiging is daarbij uiteraard onvermijdelijk. Om de lacaniaanse theorie zo overzichtelijk en samenhangend mogelijk te presenteren en in dialoog te brengen met die van Blumenberg, heb ik ervoor gekozen mijn betoog op te bouwen rond de genese van het subject, de wijze waarop het kind een subjectiviteit ontwikkelt door zijn progressieve integratie in de drie lacaniaanse ‘ordes’ – het Reële, het Imaginaire en het Symbolische.

## 4.2 De drie lacaniaanse ordes, en de geboorte van het subject

### 4.2.1 Het Reële: de orde van het ondenkbare begin

*Ah, they'll never, they'll never ever reach the moon,  
at least not the one that we're after*

Leonard Cohen

#### 4.2.1.1 Het vormeloze vóór de taal

Om Lacans zogenaamde ‘ordes’ of ‘registers’ zo eenvoudig mogelijk voor te stellen, zouden we kunnen spreken van drie stadia in de ontwikkeling van het kind: het louter lichamelijke bestaan, de intrede in de wereld van de beelden en vervolgens de stap naar de wereld van de woorden. Dit zou echter een veel te simplistisch beeld geven van wat Lacan met zijn triade op het oog had. Om te beginnen kunnen we maar in retrospectief van een chronologische volgorde spreken. In werkelijkheid zijn de drie ordes altijd gezamenlijk actief, en kunnen ze maar begrepen worden in referentie tot elkaar – iets

---

<sup>5</sup> Mijn belangrijkste secundaire bron hiervoor is Evans 1996.

wat Lacan illustreerde door zijn triade te schematiseren als een 'borromeaanse knoop', een verstrengeling van drie ringen waarbij elk van de ringen loskomt als een van de drie breekt. Ze duiden dus allerm minst op autonoom bestaande essenties, maar schilderen samen een zekere dynamiek van de menselijke ervaring. (Evans 2005: 132) Met de woorden van Malcolm Bowie : "Each of Lacan's orders is better thought of as a shifting gravitational centre for his arguments than as a stable concept; at any moment each may be implicated in the redefinition of the others." (Bowie 1990: 115)

Voor het Reële is dit bij uitstek het geval. Miller beschrijft dit register als "that which falls outside of either of the two preceding categories [i.e. het Symbolische en het Imaginaire, ns]. [...] The Real represents not so much a world outside these two as their necessary limitations." (Miller 2004: 5) Vandaar dat het Reële ook de orde is die duidt op datgene wat er voor de taal komt. Het Reële markeert de ervarings sfeer van het kind dat nog pure biologie is en de werkelijkheid nog niet heeft leren ordenen door taal. Lacan stelt die toestand voor als een pure 'flux du vécu' (Lacan 1994: 48): de werkelijkheid wordt in zijn onmiddellijkheid ervaren en dringt zich op aan het infans als een chaotische en ononderbroken toestroom van allerhande prikkels. Impulsen overstelpen het kind zowel van binnen- (bijvoorbeeld honger, vermoeidheid,...) als van buitenuit (bijvoorbeeld warmte, geluid,...), zonder dat het kind betekenaars ter beschikking heeft om wat hij ervaart te ordenen. Binnen- en buitenwereld zijn dan ook niet van elkaar te onderscheiden, en van subjectiviteit kan er dus ook nog geen sprake zijn. Deze ervaring is in zijn absolute onvoorstelbaar en ondenkbaar, want ze is precies datgene wat aan elk denken en voorstellen voorafgaat, zelfs aan elk 'ik' dat de drager van die ervaring zou kunnen zijn.

Vandaar ook dat Lacan dit moment 'mythisch' noemt: het moet verondersteld en getheoretiseerd worden, al is het niet concreet denkbaar en al heeft het nooit als dusdanig plaatsgevonden. In zekere zin, zo stelt Lacan, is het kind immers reeds voor zijn geboorte opgenomen in het Symbolische. Zijn ouders geven het een naam en fantaseren over zijn toekomst. Reeds voor het kind bestaat, is er in de maatschappij waarin het terecht zal komen een web van Symbolische parameters gesponnen waarbinnen zijn subjectiviteit zich zal ontwikkelen. (Van Haute 2000: 44)

Het is ook maar dankzij dit raster van taal dat het kind zich uit het Reële zal kunnen losmaken en een eigen subjectiviteit zal kunnen ontwikkelen. Tot dan toe valt het kind samen met wat het ervaart: het is passief overgeleverd aan de aangename en onaangename prikkels van het lichaam. Stukje bij beetje leert het echter de betekenaars die hem van buitenaf worden aangereikt te verbinden aan bepaalde sensaties, en hij ondervindt bovendien dat hij die prikkels kan beïnvloeden via deze betekenaars: het voortbrengen van de juiste klanken kan er bijvoorbeeld toe leiden dat er voedsel komt, of warmte en aanraking. Zo wordt het infans er stukje bij beetje toe gebracht zijn onmiddellijke contact met het object te vervangen door lege betekenaars, die steeds meer uitbreiding nemen en zich aaneensluiten als een raster, dat tussen hem en het



Reële wordt geplaatst. Lacan verwijst naar de Saussure om te benadrukken dat deze betekenaars geen 'positieve inhoud' hebben en dus leeg zijn: ze leggen geen echt contact met de werkelijkheid, want ze zijn arbitrair en krijgen hun betekenis slechts in relatie tot andere, al even arbitraire betekenaars. De structuur die zo bovenop de werkelijkheid wordt aangebracht, geeft het kind niet alleen de mogelijkheid om de wereld te bevatten en te beheersen, maar ook om een afstand tussen zichzelf en de realiteit te scheppen. Dit maakt de ontwikkeling van een subjectiviteit mogelijk. Het kind *is* niet meer honger, dorst, plezier, pijn, maar *heeft* die sensaties: in plaats van met zijn onmiddellijke ervaring valt hij nu samen met de lege betekenaar van zijn naam, die onafhankelijk van deze immer veranderlijke prikkels een stabiele identiteit verzekert doorheen de tijd.

#### 4.2.1.2 Het gespleten subject en zijn (non-)verhouding tot het Reële

Die verwezenlijkingen hebben echter ook hun zeer pijnlijke, zelfs traumatische kant: doordat de taal de werkelijkheid versnijdt en bemiddelt, gaat er ook onherroepelijk iets van het genot verloren dat het kind vroeger uit zijn directe contact met die werkelijkheid putte. Dit is wat Lacan bedoelt met zijn uitspraak "le mot est le meurtre de la chose": de taal vernietigt de onmiddellijke ervaring van de dingen. (Lacan 1966: 319) Via taal proberen we terug contact te leggen met die bron van onversneden genot, maar hoeveel taal we ook produceren, er zal altijd iets zijn dat aan onze woorden ontsnapt. Elke betekenaar verwijst immers door naar een andere, en de laatste in de rij zal steeds opnieuw getekend zijn door het tekort dat eigen is aan de taal. Een betekenaar roept immers niet alleen zijn referent op, maar ook de *afwezigheid* van die referent. Het laatste stukje, dat de kloof naar de realiteit zou moeten overbruggen, lijkt te ontbreken in het Symbolische. We ervaren dit allemaal: als we zouden proberen uit te leggen wie we precies zijn, of wat we precies verlangen, dan zou het ondanks alle lange opsommingen en redeneringen altijd lijken alsof er iets aan onze woorden ontsnapt. We worden dan gedwongen te herformuleren, te omschrijven...waardoor we alleen maar meer taal produceren, die onherroepelijk weer de kern van de zaak ongezegd zal laten.

Zodra we zijn togetreden tot de taal, kunnen we met andere woorden nooit meer met onszelf samenvallen. Er is een discrepantie tussen onze subjectiviteit in zoverre die samenvalt met wat we ervaren (het Reële) en onze subjectiviteit voor zover die wordt uitgemaakt door betekenaars (het Symbolische). Toch vallen de twee niveaus niet los van elkaar te denken, want wat we ervaren krijgt maar vorm binnen het Symbolische, en omgekeerd kunnen betekenaars maar impact hebben voor zoverre ze iets van het Reële recupereren. Het resultaat is dat het subject onherroepelijk met zichzelf in tegenspraak is: Lacan spreekt dan ook van een *sujet clivé*. Die splitsing in het subject krijgt een zeer concrete gedaante in het onderscheid dat Lacan maakt tussen het 'subject van de spreekact' (*sujet de l'énonciation*) en het 'subject van de uitspraak' (*sujet de l'énoncé*). Als we een uitspraak doen over onszelf, dan impliceert dit immers al een

scheiding die wordt aangebracht tussen het 'ik' dat spreekt en het 'ik' dat geobjectiveerd wordt in de uitspraak.<sup>6</sup> (Van Haute 2000: 56, 69) Dit laat zich illustreren door het volgende *bon mot* van Hugo Claus: "Geluk dat is ook zo'n woord. Op het moment dat je het uitspreekt heb je het al niet meer." Op het moment dat ik stel "Ik ben gelukkig," heb ik mezelf reeds geobjectiveerd, me gedistantieerd van mijn eigen ervaring. Vandaar ook dat Lacan, in een kritiek op het cartesiaanse ego dat zich volledig van zichzelf bewust is Descartes' *cogito ergo sum* verdraaide tot "ou je ne pense pas, ou je ne suis pas"<sup>7</sup>. We zouden de twee uitspraken kunnen versmelten tot: "of ik weet niet dat ik gelukkig ben, of ik ben het niet", en dit vat tamelijk goed de tragiek samen van het lacaniaanse *sujet clivé*.

Een ego-analyticus zou het ongemak dat een subject bij die vaststelling voelt, proberen weg te werken door de analysant ervan te overtuigen dat hij wel degelijk gelukkig *is* – of toch zeker *kan* zijn mits hij zich zus of zo zou aanpassen. Een lacaniaanse analyticus daarentegen zou de analysant precies aanmoedigen om deze discrepantie onder ogen te zien en er zich zelfs mee te identificeren. Voor Lacan kan het subject immers maar bestaan *omdat* het niet volledig met zichzelf kan samenvallen, omdat het Symbolische het Reële nooit kan raken. Er is altijd een tekort aanwezig in de taal en dit tekort zet zich onherroepelijk voort in onze identiteit, in ons voelen en in ons denken, die immers slechts vorm krijgen via de taal. Dit manco is echter ook precies datgene wat de werking van het Symbolische verzekert: het ontbrekende stukje in de schuifpuzzel waardoor alle andere stukjes in beweging kunnen worden gebracht. We spreken, denken, handelen en verlangen vanuit een voortdurend gemis, en in die zin kunnen we niet alleen zeggen dat we *dankzij* onze afstand tot het Reële bestaan, maar zelfs dat we alleen maar bestaan *als* die afstand.

De rol van het Symbolische bestaat er dus niet in om het Reële te elimineren, maar om ons in een draaglijke relatie tot dat Reële te stellen. Het Symbolische kan het Reële nooit volledig omvatten, en er is dus altijd een 'rest van de deling', een gloed van het Reële die doorschemert daar waar de taal iets tegenkomt dat zich aan haar grip onttrekt. Het is deze 'rest', die Lacan het *objet petit a* noemt, en die ons verlangen in gang zet. Het *objet petit a* heeft geen vaste identiteit, maar verschijnt bijvoorbeeld in de klank van een stem, in de nostalgie die we voelen bij een oude foto, in het *je-ne-sais-quoi* van een gezicht dat ons in vervoering brengt... Kortom, in alles wat ons de belofte voorspiegelt van een vervulling die de *Spaltung* in ons wezen alsnog teniet zou kunnen doen. Het *objet petit a* blijft echter altijd ongrijpbaar: krijgen we het object van verlangen

---

<sup>6</sup> Het schoolboekvoorbeeld hiervan is de zogenaamde 'paradox van Epimenides', waarin de Kretenzer beweert dat alle Kretenzers leugenaars zijn.

<sup>7</sup> Uit het onuitgegeven *Séminaire XV: l'acte psychanalytique*, de les van 10 januari 1968.

waarop het zich geënt had ook echt te pakken, dan verschuift het naar elders – zolang het Symbolische in voege blijft, kan de absolute eenheid van het Reële niet hervonden worden. Als het fundamentele tekort dat aan onze subjectiviteit ten gronde ligt werkelijk zou kunnen worden ingevuld, dan zou immers elk verlangen verdwijnen, en daarmee ook wijzelf.

Vandaar dat het Reële in retrospectief – en het kan zoals gezegd *alleen* retrospectief in zijn absolute vorm bestaan – een dubbele gedaante krijgt in onze verbeeldingswereld. Enerzijds verschijnt het aan de grenzen van het Symbolische als de angstaanjagende, vormeloze chaos, die het subject opslokt en vernietigt. Het vindt zijn gedaante bijvoorbeeld in het monsterlijke en redeloze gedrocht uit de horrorfilms<sup>8</sup>. In de eerste plaats toont het zich echter in het wantrouwen voor onze eigen ongebreidelde lichamelijkeheid, waarin het Reële tenslotte zijn oorsprong vindt. Anderzijds kan het Reële vanuit het Symbolische, zolang we ons op een veilige afstand bevinden, ook de vorm van een wensdroom aannemen: de idee van de perfecte eenwording, de vervulling van het Nirwana waarin het subject verdwijnt, of het eeuwenoude beeld van een ongerepte, paradijselijke staat voor het begin der tijden.

Het is dan ook geen toeval dat de ‘zondeval’ die de mens uit dit primordiale paradijs verdrijft vaak te maken heeft met kennis (de appel van goed en kwaad), beschaving (de toren van Babel) en in het bijzonder met taal. De taal is immers datgene wat ons definitief uit het Reële heeft losgerukt, en Bruce Fink beschrijft dan ook hoe de mens altijd de idylle heeft gekoesterd van een ideaal, pretalig bestaan:

Since time immemorial, people have expressed nostalgia for a time before the development of language, for a supposed time when *homo sapiens* lived like animals, with no language and thus nothing that could taint or complicate man's needs and wants. Rousseau's glorification and extolment of the virtues of primitive man and his life before the corrupting influence of language is one of the best known nostalgic enterprises. In such nostalgic views, language is deemed the source of great many evils. People are considered to be naturally good, loving, and generous, it being language that allows for perfidity, falsehood, lying, treachery, and virtually every other fault with which human beings and hypothetical extraterrestrials have ever been taxed. From such standpoints,

---

<sup>8</sup> Een zeer treffend voorbeeld hiervan is *The Blob* (1958), een horrorfilm die sinds de jaren vijftig een cultstatus geniet, en waarin het monster niets anders dan een mensetende plas slijm is. Op het eerste gezicht is het bijna lachwekkend dat een plas gelatine ons angst kan inboezemen. Het is echter precies de totale vormeloosheid van het wezen die zo verontrustend werkt, vooral omdat die disintegratie van elke structuur zich voortzet op de lichamen van de slachtoffers. ‘The blob’ is dan ook niets anders dan een externalisatie van het disintegrerende genot dat in onze eigen lichamen besloten ligt, en het hoeft dan ook geen verbazing te wekken dat het opduiken van het monster, zoals in zovele horrorfilms het geval is, verbonden wordt aan de ontluikende seksualiteit van de twee hoofdpersonages.

language is clearly viewed as a foreign element inopportunately foisted upon or grafted onto an otherwise wholesome human nature. Writers like Rousseau have beautifully expressed what Lacan calls man's *alienation in language*. According to Lacanian theory, every human being who learns to speak is thereby alienated from her or himself - for it is language that, while allowing desire to come into being, ties knots therein, and makes us such that we can both want and not want one and the same thing, never be satisfied when we get what we thought we wanted, and so on. (Fink 1997: 6-7, oorspronkelijke cursivering)

Hier toont het lacaniaanse begrippenapparaat al zijn eerste nut voor het vraagstuk van de mythologie. Vanuit deze achtergrond krijgen we immers een beter begrip van het fantasma dat we tegenkwamen bij onder andere Novalis en Müller, en dat zoals we gezien hebben aan de wieg stond van de mythestudie: de droom van een 'oorspronkelijke' taal, waarin "la Nature s'est présentée ouverte et transparente, comme un limpide miroir de la création de Dieu". (Olender 1989 : 32) Op het eerste gezicht zouden we stellen dat niemand vandaag de dag nog mee zou gaan in Müllers geloof in een perfecte, godgegeven taal, of in Rousseaus pretalige paradijs. Lacan toont echter waar dit fantasma vandaan komt, en hoe het ook vandaag nog altijd in impliciete overtuigingen over taal en kennis doorschemert. Volgens Lacan 'werkt' de taal maar omdat zij vervreemdt en vervormt, omdat zij een afstand creëert tussen ons en de werkelijkheid. Deze vervreemding is echter even pijnlijk als noodzakelijk, waardoor de mens niet anders kan dan de onoverkomelijkheid van zijn gespleten conditie voor zichzelf ontkennen. Eén strategie hiertoe is de utopie van een wereld zonder taal. Een andere is precies het ideaal van een perfecte taal, die ooit bestaan heeft (Müllers droom) of terug kan uitgevonden worden (de 'cartesiaanse droom' zoals we die in de paragraaf over metaforologie bespraken).

Deze verhoopde en veronderstelde taal die men in of achter de mythologie zocht, en waarin de werkelijkheid zich perfect weerspiegelde, kunnen we nu herbekijken als een aloude poging om de ondraaglijke paradox van het menselijke bestaan te bemiddelen. In de mythe hoopte men een taal te vinden die *niet* door het tekort getekend was, die de vervreemding van het Symbolische teniet kon doen. Ook Lacan zelf spreekt over de zoektocht naar dit soort 'taal boven de taal', die echter letterlijk 'mythisch' moet blijven: "Comment retourner, si ce n'est d'un discours spécial, à une réalité pré-discursive? C'est là ce qui est le rêve - le rêve, fondateur de toute idée de connaissance. Mais c'est là aussi bien ce qui est à considérer comme mythique. Il n'y a aucune réalité pré-discursive. Chaque réalité se fonde et se définit d'un discours." (Lacan 1975: 43) Lacan noemt de poging om via de taal terug aansluiting te vinden bij het voortalige weliswaar hopeloos, maar tegelijkertijd stelt hij dat deze droom de basis is van 'toute idée de connaissance'. De mythetheorie is niet de enige discipline die van deze illusie doordrongen is: dit streefdoel om via het weten het menselijk tekort op te vullen is volgens Lacan de horizon van elke vorm van kennis. De mythe heeft echter een bijzondere band met dit

fantasma. Als we ons afvragen waarom de term ‘mythe’ nog steeds zo tot de verbeelding spreekt, niet alleen ondanks haar ongrijpbaarheid maar des te meer daardoor, dan is het precies omdat zich op dit woord de wensdroom geënt heeft van het ‘discours spécial’ dat weer kan aansluiten bij een ‘réalité pré-discursive’. Al geloven we niet meer letterlijk, zoals Müller, dat er in de mythe een oorspronkelijke en goddelijke taal kan gevonden worden die de werkelijkheid rechtstreeks weerspiegelt, toch blijft dit fantasma in het bijzondere aura van de mythologie doorschemeren.

#### 4.2.1.3      **Woorden voor het woordeloze: Het Reële en het *Wirklichkeitsabsolutismus***

Na deze korte zijsprong is het echter tijd om de parallel te trekken met Blumenbergs mythetheorie – voor zover die zichzelf niet reeds uitspelt. Het Reële neemt immers structureel precies dezelfde plaats in binnen Lacans subjectsgenese als het *Wirklichkeitsabsolutismus* binnen Blumenbergs antropologie. In beide gevallen gaat het over een ondenkbaar beginpunt, dat zich slechts *ex negativo* laat definiëren als datgene wat voor en buiten de taal moet worden gesitueerd en waarover dus op zich niets gezegd kan worden. Ook Blumenberg benadrukt dat zijn *Wirklichkeitsabsolutismus* zich aan elke beschrijving onttrekt:

[M]ême si l’originaire se donnait à saisir, en présentant cette qualité il serait d’un intérêt proprement stupéfiant mais impossible à articuler. C’est lorsqu’on le comprend comme une hardiesse vis-à-vis de l’ancien et en relation avec lui que l’attrait du nouveau débouche sur la jouissance de la compréhension. *Les commencements absolus nous laissent sans voix, nous privent de l’usage même du langage. Cela toutefois, l’homme le supporte le moins du monde et c’est en vue de l’éviter ou de le surmonter qu’il a entrepris la plupart des efforts de son histoire.* (Blumenberg 2005b : 53-54, mijn cursivering, ns)

Zowel volgens Lacan als volgens Blumenberg kan de mens maar bestaan bij gratie van de taal. Het Reële en het *Wirklichkeitsabsolutismus* worden dan ook verbonden met de verdwijning van het subject, en – vanuit de taal bekeken – met de absolute angst die hieraan refereert. In zeer blumenbergiaanse termen omschrijft Lacan het Reële dan ook als “l’objet essentiel qui n’est plus un objet, mais ce quelque chose devant quoi tous les mots s’arrêtent et toutes les catégories échouent, *l’objet d’angoisse par excellence*”. (Lacan 1997: 196, mijn cursivering, ns) In beide theoriën kan de mens zich slechts voor deze primaire *Angst* beschermen door de structurerende werking van symbolische vormen. Aan de bespreking van het Symbolische komen we straks toe, maar nu reeds kan opgemerkt worden dat Blumenberg en de psychoanalyse vanuit die optiek ook precies dezelfde functie toeschrijven aan fenomenen zoals het taboe en de fobie, namelijk die van enclaves om de vormeloze *Angst* in te herbergen: “The taboo, like other strong sanctions, would be the exaggeration, at one point, of the rejecting unwillingness with which the world had once confronted man. [...] In the fear or awe that is accorded to

such enclaves, the price of the domestication of the whole is paid.” (Blumenberg 1990 : 14)

De gelijkenis gaat echter nog dieper. Als concepten delen het Reële en het *Wirklichkeitsabsolutismus* immers ook dezelfde problematiek: ze willen beide iets beschrijven wat zich per definitie juist aan elke beschrijving onttrekt, en ze poneren beide iets dat volgens hun eigen theorie strikt genomen nooit heeft plaatsgevonden. Hoe kunnen Blumenberg en Lacan het gebruik van dergelijke begrippen rechtvaardigen?<sup>9</sup> We zagen al bij onze bespreking van Blumenberg dat deze limietfunctie van het werkelijkheidsabsolutisme, en de savanne-fabel waarmee die gepaard ging, hem op veel kritiek kwam te staan. Via Lacan wil ik deze problematiek opnieuw aansnijden, en duidelijk maken hoe een dergelijke denkstrategie niet alleen te verantwoorden valt, maar zelfs onvermijdelijk is vanuit Blumenbergs eigen stellingen. We kunnen daarvoor vertrekken vanuit een tweede paradox die Reële en werkelijkheidsabsolutisme verbindt: de vreemde woordkeuze. Onder ‘realiteit’ en ‘werkelijkheid’ verstaan we immers normaal gezien datgene wat ons vaste grond onder de voeten geeft, datgene wat als toetssteen dient voor de helderheid en trefzekerheid van onze rede. Bij zowel Blumenberg als Lacan worden die begrippen echter gebruikt om precies het omgekeerde aan te duiden: het absoluut onvatbare, waarin elke structuur en elk denken teloor gaan. Door deze tegendraadse terminologie komen we terecht bij de werkelijke inhoudelijke parallel tussen Blumenberg en Lacan. Beide denkers houden er immers precies dezelfde standpunten op na wat betreft de verhoudingen tussen taal, kennis en werkelijkheid – standpunten die ik bij deze verder uit de doeken zal doen.

Als we dieper in willen gaan op deze specifieke parallel tussen Lacan en Blumenberg lijkt het me onvermijdelijk beide denkers in het verlengde te plaatsen van het werk van Immanuel Kant, en meer bepaald van Kants vraagstelling over ‘das Ding an sich’. Blumenbergs kantiaanse erfenis ligt voor de hand: Cassirer was immers een neokantiaan. En wat Lacan betreft: die verwijst voor de problematiek van het Reële zeer expliciet naar Kant door zijn gebruik van de term ‘la chose’ of *das Ding*, die ruwweg het Reële aanduidt in zover dit aan het subject verschijnt als een ultiem, maar ondraaglijk object van het verlangen.<sup>10</sup> (Evans 2005: 205) De problematiek die Kant aankaartte met

---

<sup>9</sup> Cf. bijvoorbeeld de kritiek van Ahbel-Rappe: “Since the Real is by definition that what falls outside the scope of the subject, it cannot enter into an account of the subject. Similarly, Lacan’s theory of the subject cannot be a philosophical theory without being tainted by a serious self-contradiction: a theory that posits a Real beyond apprehension cannot itself under its own terms be a true theory. Perhaps, then, Lacan’s theory of the subject is more like a gesture of frustration, a shrug of the shoulders, or a shaking of the head.” (Ahbel-Rappe 2004: 190)

<sup>10</sup> Lacan gebruikt deze term vooral in zijn zevende seminarie, *L’Éthique de la psychanalyse* (1986). Voor een bespreking van dit begrip vanuit de concrete lacaniaanse tekst, zie De Kesel 2002: 104 e.v..

de notie van het 'Ding an sich' is dat we in onze zoektocht naar de ware aard van de werkelijkheid altijd afhankelijk zijn van onze perceptie. Die perceptie wordt echter gestuurd door waarnemingsstructuren die eigen zijn aan onszelf als wezens, en dus niet aan de realiteit op zich. Zo kan een spin de vlieg in haar web maar percipiëren voor zover het insect trillingen veroorzaakt, en zo zijn bepaalde kleuren onwaarneembaar voor het menselijke oog. Kant stelde dus dat we een onderscheid moeten maken tussen datgene wat we gewaarworden (*phaenomena*) en datgene wat er werkelijk is, los van de kleuring door onze ken- en denkstructuren (*noumena*). Het punt is echter dat we nooit buiten onze perceptie kunnen stappen, wat betekent dat de 'dingen op zich' voor ons een volledig ontoegankelijk gebied zijn, waarover verder niets te zeggen valt.

Waar het denken en de perceptie voor Kant nog gestructureerd waren door zogenaamde 'a priori categorieën', is bij Blumenberg en Lacan de alomvattende instantie die het denken structureert de taal. Is die taal er niet, dan verdwijnt ook het denken, en waar zij er wel is, is haar vorm bepalend voor wat er wel en niet gedacht kan worden. Radicaal doorgetrokken betekent dit dat er dus eigenlijk niets zoiets als een *noumenon* bestaat, want elk object wordt maar gecreëerd binnen de taal zelf. Dat uitgangspunt is echter al even problematisch als de oude ontologie, en wel omdat het eigenlijk onverzoenbaar is met ons concept van de 'taal' zelf. We kunnen immers niet denken of spreken over taal zonder het over representatie te hebben, en representatie veronderstelt dat er *iets* gerepresenteerd wordt dat zelf geen taal is. Om de dynamiek van taal en denken te kunnen beschrijven, moeten Lacan en Blumenberg dus dat 'iets' buiten de taal poneren, maar dan als non-begrip, als pure ontkenning van een concreet in te vullen ontologie.

Vanuit deze achtergrond kunnen we de paradox van het Reële en het *Wirklichkeitsabsolutismus* als woorden voor het woordeloze beter begrijpen. Ze verschijnen niet als een essentie *buiten* de taal, maar dringen zich op vanuit de *interne* dynamiek van het talige zelf. Beide zijn het limietconcepten: ze werken zoals een vluchtpunt in een perspectieftekening, dat zelf geen enkele plaats inneemt maar moet worden verondersteld om de coherente structuur en richting van al het andere te construeren.

Eens deze begrippen geponereerd zijn, maken ze bovendien hun eigen noodzakelijkheid en ongrondbaarheid begrijpelijk: een theorie die niet meer gelooft in een ontologie waarop een vaste waarheid gebouwd zou kunnen worden, en die de taal in al haar arbitrariteit en veranderlijkheid ziet als de laatste instantie waarop het denken beroep kan doen, moet ook aanvaarden dat haar eigen grondslagen finaal niet anders dan een ongegronde constructie kunnen zijn. Lacan stelt dan ook "qu' il n'y a pas de métalanguage (affirmation faite pour situer tout le logico-positivisme), que nul langue ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire". (Lacan 1966: 867-8) Zowel Reële als werkelijkheidsabsolutisme vervullen die functie van ongegrond aanvangspunt, maar

hebben *dat* voordeel dat ze die grondeloosheid zelf etaleren door zich als niet meer dan limietfuncties te presenteren. Deze onvermijdelijke grondeloze gronding beschreven we elders reeds, en gaven haar een naam: de mythe. In het Reële en het Wirklichkeitsabsolutismus tonen de ‘mythetheorieën’ van Lacan en Blumenberg dus ook hun eigen onvermijdelijk mythisch karakter. Met de woorden van Ahbel-Rappe: “Lacan operates as a mythmaker in the realm of discourse, since he posits a critique of ontology that relies on a narrative moment, namely, the departure of the self from the Real. The subject, who cannot know herself in truth precisely because self-apprehension involves a departure from the original state, is known as that which cannot be apprehended.” (Ahbel-Rappe 2004: 189)<sup>11</sup>

Blumenberg accentueert dit mythische gehalte van zijn eigen theorie zelfs nog door er de volstrekt speculatieve en onverdedigbare fabel van de uittocht naar de savannes aan vast te knopen. Deze schijnbare onhandigheid moeten we, zoals reeds gezegd, bekijken als een consequent doorvoeren van zijn eigen stelling dat elke theorie zelf ook mythisch is, en maar beter bewust met dit eigen mythische karakter omgaat. Lacan en Blumenberg bouwen hun theorieën beiden op een mythe, maar dan slechts voor zoverre de mythe onvermijdelijk de grondslag vormt van *elk* denken dat de wereld of de mens globaal wil beschrijven.

## 4.2.2 Het Imaginaire: de betoverende eenheid in de spiegel

### 4.2.2.1 ‘Ik is een ander’: de eerste duale relatie

Door het Reële onmiddellijk met het Symbolische te contrasteren, ben ik tot nu toe voorbijgegaan aan de Imaginaire orde. ‘Imaginaire’ is afgeleid van van het Latijnse *imago*, en we vinger kunnen we dit register dan ook tot op zekere hoogte gelijkstellen aan de wereld van het beeld, de visuele prikkel. Toch is het Imaginaire ook steeds in de taal aanwezig, zoals we zullen zien, en worden de beelden die met het Imaginaire in verband worden gebracht ook steeds gestructureerd door het Symbolische. Zoals reeds benadrukt bestaan de lacaniaanse registers nooit los van elkaar en kunnen ze maar in relatie tot elkaar begrepen worden. Het heeft echter zijn voordelen hiervan even abstractie te maken en het Imaginaire voor de aanschouwelijkheid te presenteren vanuit een fictionele chronologie van de subjectgenese. Daarin zal dit register verschijnen als een eerste visueel bepaalde opdeling van de wereld, die het kind al enigszins uit het absolute Reële losrukt, nog voor het toetreedt tot de taal. Het Imaginaire, dat Lacan ook wel het ‘spiegelstadium’ noemt, duidt zowel op dit keerpunt

---

<sup>11</sup> Ook Verhaeghe wijst op een gelijkaardige manier op de mythische aard van zowel de freudiaanse als de lacaniaanse theorie. Cf. Verhaeghe 2009: 33-34.



in de ontwikkeling van het kind als op de libidineuze relatie tussen lichaam en beeld die op dit moment geïnstalleerd wordt, en die de subjectiviteit van het kind structureel zal blijven bepalen. (Evans 2005: 115)

Lacan volgt Freud in de overtuiging dat het ego bij de geboorte nog niet gevormd is: aanvankelijk is het kind slechts een amalgaam van ‘partiële driften’ waarin geen enkele eenheid of samenhang te bespeuren valt. Het kind heeft op dit moment nog nauwelijks controle over het lichaam, en Lacan spreekt dan ook van een “corps morcelé”.<sup>12</sup> (Lacan 1966: 97) Het ego verschijnt pas wanneer het kind een visuele prikkel krijgt aangereikt waarin het de tot dan toe onsamenvangende driften en impulsen van zijn lichaam kan bundelen. Typisch gesproken is dit zijn eigen spiegelbeeld, maar de gestalten van de personen die het kind verzorgen, traditioneel gesproken vooral de moeder, vervullen dezelfde functie.

Wat er gebeurt in het spiegelstadium laat zich samenvatten in het typische tafereel waarin ouders hun kind voor de spiegel houden en het aanmoedigen zich met het beeld dat hij ziet te identificeren: “Kijk, dat is Hans!”<sup>13</sup> Door zich te vereenzelvigen met dit enkelvoudige *Gestalt* is het kind voor het eerst in staat om ook het eigen lichaam als een afzonderlijk geheel te gaan ervaren.<sup>14</sup> Dit verklaart de typische jubelreactie van Hans voor de spiegel: in het beeld dat hij voor zich ziet, vindt hij voor het eerst een aanzet om zichzelf als een eenheid te gaan ervaren. Hans is het beeld dat hij in de spiegel ziet nog niet, maar kan er vanaf nu naar streven om dit beeld te worden. Zo stelt Lacan, vreemd als het mag klinken, dat wij een effect zijn van ons spiegelbeeld, en niet omgekeerd. (Lacan 1966: 95-95)

---

<sup>12</sup> Dit begrip biedt een prima insteek om duidelijk te maken waarom de chronologische ordening, waarin het Reële voor het Imaginaire komt en het Imaginaire voor het Symbolische, eigenlijk niet opgaat. Zoals Mooij benadrukt is het *corps morcelé* geen werkelijke ervaring die aan het ego voorafgaat, maar een interpretatie *après coup* vanuit het Imaginaire van datgene wat aan dat Imaginaire voorafging. Strikt genomen is er immers zelfs nog geen lichaam dat verbrokkeld *kan* worden. Mooij verwijst om deze *nachträgliche* ervaring te illustreren naar fantasieën zoals de volstrekt incoherente lichamen van Hiëronymus Bosch’ hellegedochten – een voorbeeld dat hij bij Lacan haalt. (Mooij 1975: 81; Lacan 1966: 96).

<sup>13</sup> De verbale communicatie tussen ouder en kind hierbij wijst er reeds op hoe de dimensie van het Symbolische altijd reeds zijn rol speelt.

<sup>14</sup> Lacan baseerde zich voor deze theorie op biologische testen waaruit bleek dat de prikkel van de *Gestalt* ook in de dierenwereld een belangrijke rol speelt in de ontwikkeling. Zo wordt een duif bijvoorbeeld maar geslachtsrijp wanneer ze hetzij een soortgenoot, hetzij haar eigen spiegelbeeld te zien krijgt. (Schokker & Schokker 2000: 48). Belangrijker is echter het feit dat de mens ook radicaal verschilt van elk dier in zijn verhouding tot zijn spiegelbeeld. Lacan verwees hiervoor naar de spiegeltest van Henri Wallon: terwijl een kind van zes maanden door zijn eigen spiegelbeeld gefascineerd wordt en zich er jubelend mee gaat identificeren, verliest een chimpansee van dezelfde ouderdom elke interesse voor het beeld zodra hij heeft uitgemaakt dat hij geen echte aap voor zich heeft. (Evans 1996: 115)

Deze cruciale verwezenlijking is echter allerm minst louter positief. De identificatie met mijn spiegelbeeld zorgt er immers voor dat ik ontdubbeld word in een extern beeld waarmee ik uiteindelijk nooit kan samenvallen. Datgene wat mij als 'ik' (*moi*) in het leven heeft geroepen, komt niet van binnenin mij maar van buitenaf, wat betekent dat mijn eigen identiteit mij niet toebehoort. Lacan leent hiervoor de woorden van Rimbaud: "Je est un autre." (Lacan 1978: 16) Dit 'autre', de 'ander'<sup>15</sup> met kleine 'a' (de Ander met hoofdletter zullen we later nog tegenkomen), zal ook Lacans term blijven om het externe object te benoemen waartoe we steeds in Imaginaire relatie staan, en dat als inwisselbaar met ons 'Ik' verschijnt. (Evans 2005: 132) Het Imaginaire legt dus al de eerste basis van de *Spaltung* binnen het subject die zich binnen het Symbolische zal herhalen (Lacan 1966: 552), en brengt met zich mee dat we een leven lang achter het ideaalbeeld van een geünificeerd 'zelf' zullen aanhollen. Het zal immers wel de eerste, maar zeker niet de laatste keer zijn dat wij onze eigen verdeeldheid proberen te overstijgen door ons te identificeren met een voorbeeld van buitenaf: in elke duale relatie zal het Imaginaire zich weer manifesteren in de vorm van rivaliteit, verliefdheid, bewondering, jaloezie of schaamte.

Telkens we ons met een extern beeld identificeren, herhaalt zich de relatie met onze spiegel: we bewonderen het beeld, maar tegelijk haten we het omdat we het niet kunnen zijn. Een simpele anekdote kan dit illustreren. Een jong kind bemerkt in de spiegel dat het een vuile vlek op zijn wang heeft. Omdat het echter nog volop leeft in de betovering van het spiegelbeeld, wil hij niet zijn wang, maar het glas afvegen. Wanneer het merkt dat dit niet lukt, begint het van teleurstelling te huilen. De desoriëntatie van deze jonge Narcissus verschilt structureel niet van de ergernis die we voelen wanneer iemand anders ons in ons latere leven imiteert of de loef afsteekt op ons eigen gebied. Dit voelt aan als een bedreiging, omdat het ons confronteert met het feit dat onze identiteit niet ons onvervreemdbaar eigendom is, maar van buitenaf bepaald wordt.

Om deze schets van het Imaginaire volledig te maken, moet echter ook nog uiteengezet worden hoe Lacan deze dimensie gebruikt om de freudiaanse familiegeschiedenis tussen vader, moeder en kind te herschrijven. De eerste persoon met wie het kind een duale relatie aangaat, is de moeder.<sup>16</sup> We mogen niet vergeten dat het kind op jonge leeftijd volledig van haar afhankelijk is: ze is het object *par excellence*,

---

<sup>15</sup> Deze lacaniaanse 'ander' staat uiteraard los van de 'ander' zoals we die in Detiennes theorie tegenkwamen (de mythe als 'ander' van de *logos*). Al is er in de verte natuurlijk wel een verband te leggen: ook Detiennes 'ander' diende als beeld waartegen de *logos* zijn eigen eenheid kon vormgeven.

<sup>16</sup> De moeder is traditioneel gesproken de persoon die, alleszins in de eerste levensfase, de onmiddellijke zorgen voor het kind op zich neemt. Ik blijf deze term dus gebruiken, al mag het duidelijk zijn dat deze rol niet samen *hoeft* te vallen met die van de biologische moeder en evengoed door bijvoorbeeld de vader kan worden vervuld.

de bron van al zijn genot. Hij identificeert zich bijgevolg volledig met de moeder en maakt nog geen strikt onderscheid tussen haar en zichzelf. Deze eenheid blijft echter niet duren: het kind merkt tot zijn grote angst dat de moeder er niet altijd is om zijn noden te bevredigen. Ook hier toont zich de *Spaltung* van het Imaginaire: het subject kan zich de ander nooit volledig eigen maken, en wordt door deze ervaring voor het eerst geconfronteerd met een gebrek. Een gebrek in zichzelf *en* in zijn object, de moeder, die aan het kind blijkbaar niet genoeg heeft en af en toe weggaat, op zoek naar iets anders. Bij Freud gaat het hier natuurlijk om de penis van de vader. Bij Lacan wordt dit object van verlangen geabstraheerd tot wat hij de *fallus* noemt. Heel kort samengevat zouden we dit begrip kunnen definiëren als het veronderstelde object dat steeds tekortkomt om tot de gedroomde eenheid te komen. Uit de angst de moeder kwijt te raken, ontwikkelt zich bij het kind het verlangen om zelf dit object te zijn voor de moeder, met andere woorden de fallus van de moeder te worden. Ook hierin toont zich de vervreemdende werking van het Imaginaire: het kind definieert zich immers volledig in functie van de ander, een positie waarin een eigen subjectiviteit onmogelijk is. Aan die situatie zal maar aan een eind komen, zoals we later bij onze behandeling van het Symbolische zullen zien, wanneer het kind door de ‘vaderlijke’ instantie van de taal de middelen krijgt aangereikt om een eigen verlangen te vormen, en zo los te komen van de moeder en het Imaginaire.

Toch zal het Imaginaire zijn tirannie blijven uitoefenen. We zullen blijven streven naar de ideale objectrelatie, de perfecte twee-eenheid waarin beide helften elkaars tekort volledig opvullen – een onmogelijke droom die een uitgelezen verwoording kreeg in Aristophanes’ mythe van bolwezens uit Plato’s *Symposium*. Op basis van deze hoop zullen we ons immers ons leven lang in meer of mindere mate naar de veronderstelde wensen van de ander richten bij het uitbouwen van onze identiteit.

Hiermee wordt ook duidelijk waarom het Imaginaire ook binnen het veld van de taal moet worden gesitueerd: identiteit is immers bij uitstek een talige constructie, een verzameling van betekenaars die samen een coherent geheel lijken te vormen. Elke talige poging om de gespletenheid binnen het subject te ontkennen, om stabiliteit, identiteit en eenheid te creëren daar waar eigenlijk fragmentatie heerst, mag dan ook ‘Imaginair’ heten. Vandaar dat Lacan zelfs zo ver gaat om ‘betekenis’ *tout court* als Imaginair te bestempelen: “Que la signification soit de la nature de l’imaginaire n’est pas douteux”. (Lacan 1981b: 153) Deze stelling zullen we verderop terug opnemen, in onze bespreking van hoe het Symbolische met het Imaginaire interageert in de taal. Ondertussen biedt het Imaginaire ons echter al meer dan genoeg materiaal om de vergelijking met Blumenberg te maken.

#### **4.2.2.2 Blumenbergs ‘Imaginaire’: hoe wereld en mens ontstaan in een blik**

Voor het Reële konden we bij Blumenberg een concept vinden dat er welhaast helemaal mee overlapt. Bij het Imaginaire is dat niet het geval. Toch is ook de werking van het

Imaginaire zoals Lacan die beschrijft terug te vinden in Blumenbergs stellingen over de mythe, en kunnen beide denkkaders elkaar op dit vlak verhelderen.

Net als Lacan benadert ook Blumenberg de mens als een wezen dat bepaald wordt door het feit dat hij ziet en gezien wordt, en net als bij Lacan ontstaat het zelfbewustzijn van de mens precies uit dit laatste feit, dat hij zich kan verplaatsen in een blik die hem van buitenaf als lichaam constitueert. Blumenberg bespreekt de structurerende rol van deze 'Imaginaire' dimensie echter niet vanuit de ontwikkeling van het individu maar vanuit de evolutiegeschiedenis van de menselijke soort. In *Beschreibung des Menschen* (2006) zet hij uiteen hoe de evolutionaire sprong waardoor de mens rechtop ging lopen enerzijds, en zijn emigratie naar de savannes met hun open horizon anderzijds, de mens definitief tot een fundamenteel optisch wezen maakten, met alle gevolgen vandien:

Das Betonte in dieser Manifestation hängt zusammen mit der primären Selbstaufrichtung, mit dem Evolutionssprung der Optik dieses Lebewesens, mit dem es seinen Wahrnehmungshorizont zuerst sensorisch, dann nochmals im Begriff schlagartig erweitert und einen einmaligen Vorteil gegenüber allen Rivalen auf der lebensszene gewinnt. Dieses explodierte Sehenkönnen ist aber zugleich ein exponiertes Gesehenwerdenkönnen. Der theoretische Betrachter jener Urszene, in der der Vorfahre des Menschen aus dem schrumpfenden tertiären Regenwald auf die Savanne heraustritt, nimmt die radikal veränderten Bedingungen der Optik ohne weiteres wahr: wer hier zuerst sehen will, tut es unter dem Risiko, dabei zuerst gesehen zu werden. (Blumenberg 2006: 777)

Het resultaat, zowel bij Blumenberg als bij Lacan, is een wezen dat altijd en overal bekeken wordt, in de eerste plaats door zichzelf. Lacan benoemt ons mensen dan ook als "êtres regardés". (Lacan 1973 : 71) De blik van het zelfbewustzijn kijkt het kind echter eerst van een ander af. Binnen het spiegelstadium zou het beeld dat het kind voor zich krijgt immers effectloos blijven als er niet de ouders waren die het kind als het ware 'voordoen' hoe hij naar zichzelf moet kijken:

As the child in front of the mirror turns around and looks to the adult standing behind her for a nod, recognition, a word of approval or ratification - this is the reformulation of the mirror stage in Seminar VIII (chapters 23 and 24) presupposed here - she comes to see herself as if from the adult's vantage point, comes to see herself as if she were the parental other, comes to be aware of herself as if from the outside, as if she were another person. (Fink 2004: 108)

Aan de hand van deze beschrijving van het lacaniaanse Imaginaire zou ik nu willen terugkomen op de unificerende functie van de mythe. We kwamen dit patroon van de

blik<sup>17</sup> die het subject structureert immers al eerder tegen: bij de krijgers in de *Ilias*, die in de strijd voortdurend door de Olympiërs worden gadeslagen, en bij Napoleons soldaten, op wie ‘vanaf de toppen van de piramides veertig eeuwen neerkeken’. De idee van deze goddelijke blik, zo hadden we toen gezegd, diende om de soldaten in staat te stellen in de fysieke en geestelijke chaos van de strijd een mentale eenheid te behouden. We zouden nu via Lacan kunnen stellen dat deze eenheid *à la limite* de eenheid van het subject *zelf* is, die immers steeds van buitenaf moet komen. De mens op het slagveld wordt zichzelf gewaar als een amalgaam van angsten, twijfels, razernij en pijn, maar in ‘de ogen van de goden’ verschijnt hij als een duidelijk afgetekend beeld, een krijger die laf of moedig is. Door zichzelf vanuit dit perspectief te bekijken en zich ermee te identificeren kan hij zijn acties ernaar coördineren, wordt hij ook die krijger. Aias weet zichzelf gespiegeld in de blik van Zeus zoals het kind naar zichzelf kijkt vanuit de blik van de al dan niet trotse ouder.

Een oorlogssituatie drijft natuurlijk de parameters van het menselijk bestaan op de spits, en daarom ook biedt deze toestand zo een goede illustratie van de unificerende functie die de mythe eigenlijk altijd en overal vervult. Zoals we gezien hebben omschreef Blumenberg deze functie door te stellen dat de mythe de wereld moet samensmeden tot een totaliteit. (Blumenberg 1990: 175) Vanuit Lacan kunnen we die centrale werking van de mythe nu als ‘Imaginaire’ bestempelen, en de verschillende aspecten ervan herbekijken vanuit dit register. Om te beginnen kunnen we vanuit Lacan verduidelijken dat het unificeren van de *wereld* en het unificeren van het *subject* op hetzelfde neerkomt. De verhouding van de mens tot de wereld is immers die van het subject ten opzichte van de lacaniaanse ‘ander’: we proberen samenhang te ontwaren in de wereld in de hoop dat we, eens we die samenhang gevonden hebben, aan de hand hiervan ook onze eigen identiteit zullen kunnen bepalen. Als we weten hoe de wereld in elkaar zit, dan kunnen we ook onze eigen plaats in die wereld vinden, te weten komen wat er van ons verwacht wordt en eindelijk worden wie we horen te zijn – precies op dezelfde wijze zoals we ooit probeerden de moeder als eerste ‘ander’ te begrijpen om zo uit te maken wat zij van ons verlangde. Onze verhouding tot de wereld is lacaniaans gesproken immers gemodelleerd op onze relatie tot deze ‘eerste ander’, waarvan we ons het genot willen toe-eigenen en waarmee we ons identificeren.

Vanuit deze optiek kunnen we ook terugdenken aan Guthries stelling dat het tot de meest primaire mentale houdingen van de mens behoort om datgene wat hem van

---

<sup>17</sup> Voor alle duidelijkheid wil ik hier stellen dat ik in mijn lacaniaanse bespreking van de ‘blik’ dit woord bezig in de dagdagelijkse betekenis van het woord, en niet in de specifiek lacaniaanse, die wijst op “het object kleine a [...] als een object dat noch het subject (het waarnemende subject) noch de Ander (het beeld) toebehoort”. (Schokker 2000: 206) Hoewel dit concept zeker zijn band heeft met het Imaginaire en ongetwijfeld zou kunnen worden ingeschakeld in mijn betoog, zou dit ons te ver voeren. Ik laat het dus verder links liggen.

buitenaf benadert te beschouwen als een wilsinstantie. Onze diepe neiging om de wereld te personificeren, motivaties toe te dichten, komt eigenlijk overeen met onze zo fundamentele drang om samenhang, structuur en eenheid te ontwaren. Zoals Guthrie zelf het verwoordt: “we remain condemned to meaning, and the greatest meaning has a human face.” (Guthrie 1995: 204) Het spreekt voor zich dat zo ook de goden in het plaatje passen: verschillende op zich reeds vertrouwde ‘duidingen’ van het antropomorfe godsbeeld kunnen binnen het scenario van het spiegelstadium aan elkaar verbonden worden. In de eerste plaats zijn de goden de menselijke gedaante van de wereld zelf als ‘ander’<sup>18</sup>: de mythe maakt voor elk domein van de werkelijkheid een god verantwoordelijk, waardoor niets meer willekeurig of onbegrijpelijk is. Ten tweede fungeren de goden als ‘ander’ ook als het spiegelbeeld van de mens<sup>19</sup>. Zoals ook Austin stelt: “Seeing imitations of the subject everywhere, but finding the subject nowhere, the self projects another and larger self as the subject; that is, the gods, through whom it can envision and realize itself.” (Austin 1990: 3) Zo dienen de goden in de mythe voortdurend als ideaal waaraan de mens zich afmeet – denk aan de ‘godgelijke’ helden van Homerus, of aan het feit dat de beeldhouwkunst de ideale menselijke gestalte maar geëxploreerd heeft via de omweg van het godenbeeld. Tegelijk vinden we in dit goddelijke ideaalbeeld ook de Imaginaire dimensie van de vervreemding terug: het is in contrast met de eeuwige goden dat de mens zichzelf leert kennen (het γνῶθι σεαυτόν)

---

<sup>18</sup> Mijn punt is zeker niet louter dat de goden de ouders zijn – dit lijkt me een typisch voorbeeld van een reductionistische, allegoriserende lezing – maar wel dat de relatie van de mens tot zijn goden bepaald wordt door een fundamentele structuur die voor het eerst vorm krijgt in de archaïsche verhouding tot de ouders (en er dus ongetwijfeld door getekend is). Het lijkt me dan ook niet onterecht dat Austin er de aandacht op vestigt dat de gedaante van de moeder voor het kind fenomenologisch gesproken inderdaad in alles ‘goddelijk’ is: “Since our first experience of life is of being parented, it is not surprising that the first signifier of the subject, projected into consciousness by the imagination, is the Mother. The infant becomes a scholar who studies to decode the signifiers of this subject with a devotion born of desire and necessity. This archetype is a magician with protean powers of transformation [...] A giant when she looms over the cradle to mesmerize the baby with her gaze, she diminishes into a dwarf as she moves away, until finally she vanishes into nothingness. A giant in size and strength, she has also the will of a giant, as relentless as it is capricious. She is omniscient and omnipotent. She wears a thousand faces. Sometimes her voice is sharp, her touch impatient, at other times she is a garden of smiles, and the perfumes of the Orient float in the air as she moves.” (Austin 1990: 57)

<sup>19</sup> Waarbij het steeds de vraag is of de mens naar de goden is gemodelleerd, of omgekeerd. In onze bespreking van Hesiodus’ relaas over Prometheus en Pandora zullen we nog zien hoe de mythe zelf voortdurend met deze paradox speelt. Vernant zal alleszins beweren dat voor de Grieken zelf de mens een zwakke afspiegeling was van de god, en niet omgekeerd: “Aussi faut-il rectifier l’opinion commune suivant laquelle l’anthropomorphisme des dieux grecs signifie qu’ils sont conçus à l’image du corps humain. On dira plutôt à l’inverse: dans tous ses aspects actifs, toutes les composantes de son dynamisme physique et psychique, le corps de l’homme renvoie au modèle divin comme à la source inépuisable d’une énergie vitale dont l’éclat, quand il s’en vient pour un instant briller sur une créature mortelle, l’illumine, en un fugitif reflet, d’un peu de cette splendeur dont le corps des dieux est constamment revêtu”. (Vernant 2002 : 19)

als een gebrekkig, lijdend en vooral eindig wezen – daar bieden Homerus en de tragici talloze voorbeelden van. Het eerste besef van de eigen sterfelijkheid wordt volgens Lacan immers door het spiegelstadium geïnstalleerd, en blijft aan de Imaginaire dimensie verbonden: in de spiegel ontmoet het subject niet alleen voor het eerst een beeld van zichzelf, maar wordt ook voor het eerst geconfronteerd met de gedachte van zijn eigen afwezigheid. Hij is dit beeld immers niet, en leert met de bevestiging van zijn bestaan dus ook de negatie ervan kennen. Ten derde en ten laatste vallen de goden zoals we zagen bij uitstek ook samen met de instantie van de blik die het subject construeert.

We moeten deze blik echter een nog ruimere invulling geven. Het is immers niet alleen de mens, maar ook de wereld als geheel die slechts in de blik ontstaat. Finaal is de idee van een ‘kosmos’ immers evenzeer een Imaginaire constructie als het ego<sup>20</sup>, al is die constructie zo fundamenteel voor ons geestelijk functioneren dat we het nauwelijks anders kunnen denken. De wereld is immers de optelsom van alle diversiteit en verandering samen, en als dit alles zich desalniettemin als een geheel laat ervaren, dan is dat slechts dankzij een menselijke symbolische constructie, een constructie die altijd gemodelleerd is op de blik. Zoals Lacan het verwoordt: “[L]e monde conçu comme le tout, avec ce que ce mot comporte, quelque ouverture qu’on lui donne, de limité, reste une conception – c’est bien là le mot - *une vue, un regard, une prise imaginaire.*” (Lacan 1975a : 57, mijn cursivering, ns) Ook Blumenberg gebruikt specifiek de term ‘Weltansicht’ wanneer hij het heeft over de wereld zoals die in de mythe als geheel gepresenteerd wordt. (Blumenberg 1990: 90) Ik zou dan ook een aanpassing willen voorstellen op de stelling dat het de functie van de mythe is om de wereld als totaliteit te construeren. Het lijkt me correcter het volgende te stellen: de functie van de mythe bestaat erin een *blik te construeren van waaruit* de wereld als geheel geconcipieerd zou kunnen worden. De concrete invulling van die wereld kan en moet de mythe immers niet geven, maar zij moet ons wel de vaste illusie inprenten dat de *mogelijkheid* van een dergelijke visie bestaat.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> In *Die Genesis der kopernikanischen Welt* illustreert Blumenberg deze onmogelijkheid om het universum tot een eenheid te smeden door te wijzen op de ‘nonsimultaneity of the simultaneous’. De ontdekking van de beperkte snelheid van het licht heeft de laatste hoop op een geünificeerde kosmos immers de bodem ingeslagen, omdat de het gelijktijdig plaatsvinden van twee gebeurtenissen op een verschillende plaats in de ruimte hierdoor eigenlijk ondenkbaar wordt. Er is immers geen enkele kracht meer die de afstand onmiddellijk zou kunnen overbruggen, wat ervoor zorgt dat we niet meer kunnen stellen dat alles wat verspreid is in ruimte tenminste op hetzelfde punt in de tijd bestaat. (Blumenberg 2000: 52)

<sup>21</sup> Dit vat ook meteen het mythisch karakter van de wetenschap samen. Tegen beter weten in moet die ons immers voorhouden dat we toewerken naar een steeds grotere kennis die steeds meer aspecten van de wereld kan verklaren, waarbij het uiteindelijke streefdoel een volledige verklaring van de werkelijkheid is. Dit is uiteraard een illusie: hoewel we onze kennis beter kunnen aanpassen aan specifieke behoeften, betekent het aannemen van een ‘betere’ kennisstructuur altijd dat er een andere moet worden opgegeven, zodat er weer (op dat moment minder relevante) aspecten van de werkelijkheid uit ons blikveld verdwijnen. Het is altijd

In de mythe kunnen we het motief van de wereldomvattende blik dan ook overal terugvinden, in de eerste plaats uiteraard opnieuw bij de goden, die als enige wezens *boven* de wereld staan. De alziende god is dan ook een van de meest universele mythische motieven. In de Griekse mythologie gaat het dan uiteraard vooral om Helius, de Zon<sup>22</sup> en de oppergod Zeus<sup>23</sup>, maar bij Sophocles lezen we bijvoorbeeld ook over de ‘alziende Tijd’ (πάνθ’ ὀρώων χρόνος) (Sophocles, *Oed. Tyr.*, 1213), wat een bijzonder interessant beeld is omdat het de ruimtelijke en temporele dimensie samensmeedt. Met name in de tragedie vervult dit denkbeeld natuurlijk ook een ethische dimensie: de alziende god wordt een instantie die gerechtigheid kan garanderen, omdat hij de getuige is van elke eed en elke verborgen misdaad. Deze praktische functie mag ons echter niet blind maken voor de meer abstracte werking die het beeld van de god als *contemplator mundi* eveneens vervult, namelijk het creëren van een mentaal perspectief van waaruit de wereld en de geschiedenis als geheel aanschouwbaar wordt.<sup>24</sup> In zijn meest uitgepuurde vorm vinden we dit eeuwenoude denkbeeld terug in de filosofie van George Berkeley: zijn centrale stelling – waar puur empirisch gesproken geen speld tussen te krijgen valt – was ‘esse est percipi’: alles bestaat maar voor zoverre het wordt waargenomen. De continuïteit in de kosmos wordt volgens Berkeley echter verzekerd door God, die voortdurend alles en iedereen waarneemt en hierdoor het bestaan zelf in stand houdt.

De mythe hoeft echter niet altijd de omweg via de god te maken om de mens een ‘goddelijk’ perspectief op zijn eigen bestaan te geven. Dat was reeds duidelijk geworden in het voorbeeld van de vaasschilderingen uit het vorige hoofdstuk, en dan vooral naar de afbeelding van de plengoffers op de *lekythos*. Het tafereel kon een mythe oproepen, maar de eigenares van de vaas, die deze waarschijnlijk voor hetzelfde doel benutte, kon er ook zichzelf in herkennen, wat door de *mise-en-abîme* nog werd aangemoedigd. Zo wordt de bezitster van de vaas in de positie gemanoevrerd waarin ze naar zichzelf

---

schuiven met een mat die te klein is om de hele vloer te bedekken: het komt er op aan om de meest voordelige positie te vinden.

<sup>22</sup> Om een paar vermeldingen uit mythe en tragedie aan te halen: “Helius, die alles ziet en alles hoort” (Ἡελίου, ὃς πάντ’ ἐφορᾷ καὶ πάντ’ ἐπακούει) (Homerus, *Od.* 11, 110; 12, 324), “Helius, die mensen en goden overschouwt” (Ἡέλιον [...] θεῶν σκοπὸν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν) (*Homerische Hymne voor Demeter*, 62), “alziende zonneschijf” (πανόπτην κύκλον ἡλίου) (Aeschylus, *Prometheus Gebonden*, 91), “de alles ziende Helius” (ὁ πάντα λεύσσων Ἥλιος) (Sophocles, *Oedipus te Colonnus*, 869).

<sup>23</sup> “Zeus met de verre blik” (εὐρύσπα Ζεύς) (Hesiodus, *Werken en Dagen*, 249), “Alziende vader” (πατήρ [...] παντόπτας) (Aeschylus, *Smekelingen*, 139), “Alziende Zeus” (Ζεὺς <ὁ> πανόπτας) (Aeschylus, *Eumeniden*, 1045) “Zeus, die altijd alles ziet” (Ζεὺς ὁ πάνθ’ ὀρώων ἀεί) (Sophocles, *Antigone*, 184).

<sup>24</sup> Een vergelijkbare functie, zo zouden we ter verduidelijking kunnen zeggen, wordt bijvoorbeeld vervuld door de wateren van Oceanus, die volgens de mythe de wereld zouden omringen: strikt genomen is er geen reden waarom de wereld moet omsloten worden door een waterstroom, behalve dan dat dit de aarde samenknoopt in een letterlijk ‘afgelijnd’ beeld.



kijkt vanop een afstand. Het effect hiervan is dat het ware leven iets 'mythisch' krijgt – wat concreet betekent dat de samenhang, de eenheid, de *significantie* van het verhaal zich op het ware leven projecteert. Dit vat zeer goed de Imaginaire werking van de mythe in het algemeen samen: net zoals de illusie van het spiegelbeeld de eenheid van het subject anticiperend creëert, creëert de illusie van de fictie anticiperend de eenheid van het 'ware' leven, dat zonder deze symbolische vormen immers een doelloze aaneenschakeling van sensaties zou zijn.

Ook het verhaal als unificerende structuur kunnen we nu inpassen in Lacans concept van het Imaginaire. Een verhaal werkt immers op precies dezelfde wijze als de zonet besproken vaasschildering: het plaatst ons even 'boven' het leven zelf en biedt ons een perspectief van waaruit we dit leven kunnen aanschouwen als een gestructureerd geheel.<sup>25</sup> Wat is een narratief immers anders dan een aaneenschakeling van gebeurtenissen die samenhang vertonen? Ook een verhaal is dus een omvattende 'blik', die eenheid creëert in de temporele dimensie zoals het beeld dat doet op ruimtelijk niveau. Om dit punt kracht bij te zetten kunnen we bijvoorbeeld Lehmann aanhalen, die erop wijst dat de held binnen een tragedie verschijnt als 'hij die gezien wordt', door de goden, annex de toeschouwers: "Die Einführung einer neuen optischen Realität dieser art konstituiert aber die Tragödie. Der Held erscheint als einer, der von überall gesehen wird. Durch das spiel unter freiem Himmel werden Spieler (wie Zuschauer) Blickobject jener Mächte, die in Gestalt der Götter angebetet und zugleich in Frage gestellt werden." (Lehmann 1991: 130-131) En waarom zou datgene wat voor de tragedie geldt, niet voor het narratief in het algemeen gelden? Het publiek mag dan niet lijfelijk aanwezig zijn, maar de mentale constructie is precies dezelfde: de wereld verschijnt als '*Schauplatz*' onder onze mentale blik, en binnen die blik ontspint zich het verhaal dat de held definieert.

Hier kan nog aan toegevoegd worden dat het de narratieve dimensie is die de relatie verzekert en reguleert tussen wereld en subject. We zouden het concept '*Weltansicht*' immers kunnen definiëren als de optelsom van alle denkbare potentiële scenario's waarin het subject zich zou kunnen verwezenlijken in relatie tot deze wereld. En dat is dan ook precies wat de mythe doet: in het vorige hoofdstuk bespraken we al hoe de mythe de parameters uitzet voor menselijk gedrag. Vandaar ook dat we de unificerende werking die toelaat een symbolische vorm als 'mythisch' te definiëren niet alleen kunnen onderscheiden in kosmo- en theogoniën, maar ook in narratieven die louter het relaas brengen van menselijke handelingen – tenminste zolang ze dit relaas op een universeel, exemplarisch niveau tillen.

---

<sup>25</sup> Ook Samuel IJsseling vergelijkt de werking van verhalen met het lacaniaanse 'stade du miroir': "Verhalen kunnen fungeren als spiegel. Kenmerkend voor een spiegel is dat je dààr verschijnt waar je niet bent." (IJsseling 1987b: 15)

Het beste voorbeeld van hoe een dergelijk verhaal constitutief kan zijn voor de mens en voor de wereld, kwamen we tegen in het voorbeeld van de mythisch denkende mens van Eliade, die zichzelf maar als 'echt', als waarlijk zichzelf ervoer in zoverre hij de daden imiteerde en herhaalde van een ander, een god of een mythische voorvader. (Eliade 1974: 132) Vanuit lacaniaans perspectief lijkt deze houding nu perfect begrijpelijk, en helemaal niet zo verschillend van de moderne westerse identiteitsconstructie. Lacaniaans gesproken is de man die Eliade beschrijft immers inderdaad maar iemand in de mate dat hij zich spiegelt en vormt naar een extern model van eenheid. Lacan ontkennt dat er iets mogelijk is als een onproblematisch 'jezelf zijn' – en het is dan ook geen toeval dat deze en gelijkaardige slogans ('leef zoals je wil', 'een beetje van ons, zoveel van jezelf', 'de keuze is aan jou'...) ons precies toevallen vanuit de leveranciers van externe identiteit bij uitstek, de reclamemakers.

Op dit punt kunnen we trouwens terugverwijzen naar het belang van de traditionaliteit en de daaraan verbonden anonimiteit van de mythe die door Blumenberg werd aangestipt: "the significance in myth is not recognizable as something fictional, because it has no nameable author, because it comes from afar and does not lay claim to a particular chronological position." (Blumenberg 1990: 75) . Het rolmodel dat de mythe aanreikt is des te efficiënter naarmate het van overal en nergens komt, omdat de 'ander' waaraan men zich spiegelt samen lijkt te vallen met het geheel van de werkelijkheid zelf zoals die zich in onze symbolische vormen aandient.

Ondertussen zijn we, via het onderwerp van de mythe als gedrags- en identiteitspatroon, terug aanbeland bij het vervreemdende en funeste aspect van het Imaginaire. Bij Lacan verschijnt het Imaginaire immers maar al te vaak in een negatief licht. Hoewel de mens een wanhopige behoefte voelt aan de eenheid, de stabiele betekenis en de identiteit die het Imaginaire belooft, is dit Imaginaire ook ondraaglijk omdat het de mens vastketent aan een zelf en een wereldbeeld die finaal illusies zijn. De 'man uit één stuk', de onaanraakbare *femme fatale*, de zelfbewuste intellectueel, ... voor zover deze figuren werkelijk trachten samen te vallen met hun rol, betalen ze volgens Lacan dubbel en dwars voor hun sterke identiteit met verstarring en vervreemding. Wat niet in het afgeronde plaatje past, wordt immers verdrongen, en met hun gespletenheid ontkennen zij datgene wat volgens Lacan precies de kern van hun subjectiviteit uitmaakt: het tekort, het verlangen. Opnieuw beantwoordt een vastgevroren zelfbeeld aan een vastgevroren wereldbeeld, waarin slechts een beperkte verzameling arme scenario's denkbaar zijn. En dat brengt ons terug tot de mythe als wereldbeeld.

Wanneer het woord 'mythe' gebruikt wordt in negatieve zin, dan wordt het immers vaak precies geassocieerd met de kwalijke aspecten die Lacan aan het Imaginaire toeschrijft. 'Mythe' wijst dan op een illusie waaraan toch hardnekkig wordt vastgehouden, en hoort thuis bij de valse zekerheden van het dogma en de starre ideologie. Zo tekent zich een verwantschap af tussen de problematiek van het Imaginaire en die van het mythische: zowel de mythe als het Imaginaire vallen positief

te waarderen, en zijn zelfs broodnodig, omdat ze een gronding in een vaste betekenis mogelijk maken. Het Imaginaire niveau is datgene wat in de vormeloosheid van het Reële en de voortdurende flux van het Symbolische (het 'vloten van betekenaars') toch een (tijdelijke) eenheid en stabiliteit mogelijk maakt. De mythe heeft tot op zekere hoogte dezelfde functie. Aan deze fixatie en stabilisatie is echter ook een negatieve kant verbonden: zoals we gezien hebben berust de eenheid die wordt gecreëerd altijd op een illusie. Symbolische en Reële breken los uit dit beeld van het harmonische geheel, en wanneer we dan ondanks de barsten die verschijnen niet kunnen loskomen van de mythe/het Imaginaire dat ons houvast geeft, is vervreemding en zelfbedrog het onvermijdelijke gevolg. Dit is dan ook de centrale problematiek van de mythe, die reeds vervat zit in het paradoxale karakter van het woord in het dagdagelijkse taalgebruik (grote waarheid *en* illusie). We kunnen niet met, en we kunnen niet zonder de mythe. De hamvraag is dan ook hoe we kunnen omgaan met dit dilemma; op deze kwestie zal ik even verderop dieper ingaan. Eerst wil ik echter benadrukken dat we mythe, Imaginaire en verstarring ondanks alles niet zomaar als drie synoniemen mogen beschouwen. Zowel Lacan als Blumenberg beklemtonen dat de pool van de stabilisatie van betekenis nooit los gedacht kan worden van de pool van evolutie. Zowel het lacaniaanse Imaginaire als de blumenbergiaanse mythe bestaan immers nooit op zich: zoals het Imaginaire altijd maar in verstrengeling tot het Symbolische bestaat, waarin elke betekenis aan voortdurende verschuiving onderhevig is, bestaat de mythe van Blumenberg slechts als 'werk aan de mythe', als een symbolische operatie die toewerkt *naar* de illusie van een gefixeerd wereldbeeld, maar dat nooit definitief bereikt. Om de werking van de mythe correct te kunnen beschrijven binnen de drie lacaniaanse registers moeten we dus eerst via dit Symbolische passeren.

### 4.2.3 Het Symbolische: de mens als effect van de taal

*For some time she could not be brought to understand what logic was, and when she grasped its true nature she was not so much angry as contemptuous. 'Logic! Good gracious! What rubbish!' she exclaimed. 'How can I tell what I think till I see what I say?'*

*Aspects of the Novel, E.M. Forster*

#### 4.2.3.1 Van de kleine ander naar de Grote Ander van de taal

Om het Symbolische te introduceren neem ik de draad van de familiegeschiedenis van het subject in wording weer op daar waar we die hebben achtergelaten: binnen de Imaginaire relatie tot de moeder. Hierin zette het kind er alles op in om de fallus te zijn voor de moeder, en definieerde zich volledig vanuit die rol. De starre dualiteit waarin het kind gevangen zit, moet dus doorbroken worden door een derde factor in het spel.

In de klassiek freudiaanse psychoanalyse is dit de vader, die het kind van de moeder losrukt door het incestverbod. Hij komt tussen moeder en kind in te staan en verbiedt het kind om zich de moeder toe te eigenen, maar ontzegt omgekeerd ook de moeder het alleenrecht op het kind. Dit vaderlijke verbod wordt voor het kind bekrachtigd door de impliciete castratiedreiging. Lacan herinterpreteert dit incestverbod. Hij stelt dat het de 'vaderlijke' instantie van de taal is die de echte scheiding teweeg brengt tussen het kind en de moeder. Het verwerven van de taal loopt immers parallel met het loskomen van de moeder als bron van onmiddellijke bevrediging, omdat het kind hiermee aanvaardt dat het gedwongen is om zelf in te grijpen in de wereld voor zijn behoeftes, en wel door middel van de taal. Hiermee treedt het kind toe tot de orde van het Symbolische.

De taal is echter meer dan een communicatiemiddel om dingen gedaan te krijgen. Behalve de wereld kan het kind nu immers ook zichzelf omschrijven, wat hem tot een volwaardig subject maakt. De belangrijkste betekenaar waarmee hij zich leert te identificeren is uiteraard de eigen naam, die traditioneel gesproken verwijst naar de vader en die zo de exclusieve identificatie met de moeder doorbreekt. Lacan speelt in dat verband met het begrip 'Nom-du-père', wat ook kan gehoord worden als 'Non-du-père': in de Naam van de Vader klinkt ook het 'nee' van de vader door, het verbod aan moeder en kind om zich elkaar toe te eigenen.

De onvermijdelijke voorwaarde voor de toetreding tot het Symbolische is dat het onmiddellijke genot van het Reële, en het Imaginaire surrogaat hiervoor, de illusie de fallus te zijn voor de moeder, worden opgegeven. Deze aanvaarding van de castratie typeert het 'normale' subject in contrast tot de psychoticus en de pervert, die bijgevolg nooit volledig loskomen van de dwingelandij van het Reële genot. Maar ook het gezonde, 'neurotische' subject zal nooit volledig kunnen berusten in de castratie. Hij zal voortdurend veronderstellen dat de fallus die ontbreekt toch elders te vinden is, dat het genot dat hij heeft opgegeven toch mogelijk zou zijn *als maar...* In die zin is het menselijke wezen voor Lacan per definitie pathologisch. Die pathologie hangt immers samen met het wezen van de taal, die ons zoals reeds gezegd per definitie oneindig doorverwijst wanneer we beroep op haar doen.

Maar hoe voorlopig en onaf onze Symbolische identiteit ook is, een beter alternatief is niet voorhanden: we ontstaan voor Lacan maar in de taal. Die stelling onderbouwt hij door de structuralistische taaltheorie van Saussure radicaal door te trekken. Waar Saussure nog gesteld had dat betekende en betekenaar wederzijds van elkaar afhankelijk zijn, poneert Lacan radicaal het primaat van de betekenaar. Betekenaar *creëert* betekende, zoals een raster dat getrokken wordt op een wit blad de ruitjes binnen dat raster doet ontstaan. Finaal is ook het subject zo een betekende. Lacan stelt dus dat de mens niet, zoals hij zichzelf voorhoudt, de oorzaak van taal is, maar het *effect* van de betekenaarsketen.

De taal gaat immers altijd aan de mens vooraf. Ten eerste omringt ze ons al nog voor we als subject gevormd worden, en ten tweede is ze als abstracte structuur (Saussures

'*langue*') altijd al werkzaam nog voor we ons concrete spreken ('*parole*') produceren. Lacan stelt dan ook dat we altijd al door de overkoepelende structuur van de taal gestuurd worden nog voor we de taak actief naar onze hand kunnen zetten: "La forme sous laquelle le langage s'exprime, définit par elle-même la subjectivité. Il dit: 'tu iras par ici, et quand tu verras ceci, tu prendras par là.'" (Lacan 1999 : 298) Om te illustreren hoe deze externe structuur aan de mens voorafgaat, verwijst Lacan naar de denkwijze van een kind dat gevraagd wordt hoeveel broers het heeft: "J'ai trois frères, Pierre, Paul, et moi," is het antwoord. (Lacan 1973: 24) Er zit een logica achter die kinderlijke uitspraak: "het subject wordt geteld voordat het zelf tellen kan." (Schokker 2000: 73)

Opnieuw wordt de mens dus niet van binnenuit, maar van buitenaf bepaald, wat de *Spaltung* vanuit het Imaginaire herhaalt en bestendigt. De vervreemding die optreedt binnen het Symbolische is echter van een heel andere orde dan die van het Imaginaire. De externe instantie die het subject bepaalt is nu immers niet langer een enkelvoudig beeld, maar het taalsysteem als geheel, dat Lacan benoemt als de grote Ander, te onderscheiden van de Imaginaire ander door de hoofdletter. Met deze Ander kan het subject zich niet langer identificeren, omdat de taal per definitie niet als geheel verschijnt en altijd één stukje mist, in Lacans termen de Symbolische *fallus*. Vandaar dat het tekort in het subject overlapt met een tekort in de Ander. Het subject mag dan weliswaar vorm krijgen door de Ander, er is niets dat de Ander als systeem ooit een finale vorm kan geven. Dit brengt Lacan tot uitdrukking door te stellen dat er geen 'Ander van de Ander' is. (Lacan 1966: 818) Deze uitspraak drukt ook uit waarom we niet anders kunnen dan de mythe als minste van alle kwaden te aanvaarden: *Il n'y a pas d'Autre de l'Autre* impliceert immers ook dat er geen metataal of finale waarheid kan worden gevonden.

We moeten echter terugkeren naar de kern van de zaak, namelijk de verhouding van deze Ander tot het subject. Het spreekt immers voor zich dat *dit* het niveau is waarop de psychoanalytische kuur zich afspeelt, en het spreekt al evenzeer voor zich dat we hier ook de verhouding van het subject tot de mythe moeten situeren. Tot nu toe besprak ik de Ander als de taal die aan het subject voorafgaat en buiten hem om bestaat. Maar wanneer Lacan het over een Ander heeft, is dit uiteraard *iemands* Ander: de taal realiseert zich telkens maar in het spreken, horen en denken van een concreet subject, en hoewel er in communicatie tussen subjecten voortdurend wordt toegewerkt naar een symbolische overlapping, heeft finaal elk subject een 'andere' Ander. In het meest prille stadium van de taalverwerving, die immers primair vanuit lichamelijke prikkels van lust en onlust gestuurd werd, hebben specifieke betekenaars zich immers voor ieder op een specifieke manier in het lichaam gegrift. Die prehistorie, en uiteraard de voortzetting daarvan in de persoonlijke geschiedenis, zorgt ervoor dat elk subject op een andere, particuliere manier door het Symbolische van het Reële wordt gescheiden, en op zich op een unieke wijze via dat Symbolische tot de buitenwereld als object verhoudt (een verhouding die Lacan het fantasma noemt: een primair scenario dat de verhouding

tussen subject en object bepaalt, en zo de subjectiviteit vormgeeft en draagt). De universele gedaante van de Ander kan dus nooit gevonden worden – een andere wijze waarop *Il n'y a pas d'Autre de l'Autre* zich concreet realiseert.

Door te stellen dat het de talige Ander is die het subject in zijn particulariteit doet ontstaan, had Lacan een nieuwe grondslag gegeven aan Freuds *talking cure*. Is een persoonlijkheid Symbolisch gestructureerd, dan moet men ook via het Symbolische ingrijpen om pathologieën binnen die persoonlijkheid te behandelen. Precies omdat de Ander steeds maar ten dele zichtbaar is, hebben we nooit volledige toegang tot de structuren die ons verlangen vormgeven. Via het spreken kunnen we die structuren echter verder exploreren en mogelijk in beweging brengen. Net zoals in elke zin het hele wetmatige systeem van de taal theoretisch gesproken werkzaam is, is ook in elke uitspraak van een subject de Ander aanwezig. De syntagmatische en paradigmatische mogelijkheden van die Ander blijven in de concrete uitspraak onzichtbaar, en komen in die zin overeen met het verdrongene, maar door de taal verder uit te rafelen en de draad van het verlangen te volgen komen ze stukje bij beetje aan het licht. Zo wordt Lacans centrale stelling begrijpelijk dat het onbewuste gestructureerd is als een taal (Lacan 1999: 265, 379, 439, 838)<sup>26</sup>, evenals zijn uitspraak “Ça [i.e. het freudiaanse Id, ns] parle dans l'Autre”. (Lacan 1999 : 689)

Heel concreet toont zich dit in de analyse op de momenten waarin de analysant zich door zijn eigen taal laat verrassen. Voor elke uitspraak geldt immers dat we niet weten wat we zeggen voor we het gezegd hebben: “How can I tell what I think till I see what I say,” zoals Forster het verwoordde. Ook dit heeft te maken met het structuralistische gebrek aan een positieve inhoud van de betekenaar: elk woord krijgt maar zijn betekenis vanuit de woorden waarmee het een zin vormt, elke zin krijgt maar betekenis vanuit de zinnen die erop volgen, enzovoort. Zo komt het dat we nooit volledig kunnen voorzien welke betekenissen we zullen produceren. Dit impliceert bovendien dat andere paradigmatische mogelijkheden van de taal ook in ons spreken kunnen doordringen, in het bijzonder wanneer die reeds actief aanwezig zijn in onze geest. Wanneer ik mijn partner aanspreek met de naam van een familielid, dan legt dit iets bloot over de gelijke plaats die deze twee personen blijkbaar innemen in mijn mentale wereld. Maar het hoeft niet eens noodzakelijk een dergelijke freudiaanse verspreking te zijn. Stel bijvoorbeeld dat ik me in analyse laat ontsnappen dat ik helemaal niet onder de indruk ben van mijn buurmans nieuwe wagen. Die uitspraak kan waar zijn of niet waar, maar hoedanook confronteert ze me met het paradigma waarin ik de aankoop van mijn buurman plaats: het is een object van rivaliteit, en zo wordt in de uitspraak dat ik niet

---

<sup>26</sup> De enige reservatie die Lacan had bij deze uitspraak, was dat ze tautologisch was: in een lezing in 1966 te Baltimore stelde hij dat het zinsdeel ‘als een taal’ eigenlijk redundant was, omdat het precies hetzelfde inhield als ‘gestructureerd’. (Nobus 2006: 58)

jaloers ben ook de mogelijkheid zichtbaar dat ik dat in zekere zin precies wel ben. Vandaar dat Lacan stelt: “Dans le langage, notre message nous vient de l’Autre, sous une forme inversée.” (*Ibid.*: 9) De Griekse tragedie met haar ironische taalwendingen biedt hier talloze voorbeelden van, maar het mooiste voorbeeld komt misschien uit het verhaal van reflecties bij uitstek: dat van Echo en Narcissus zoals Ovidius het neerschreef. Echo, die wanhopig Narcissus achtervolgt, kan slechts de woorden van een ander herhalen, maar dat belet haar niet uit de hatelijkheden die Narcissus haar naar het hoofd slingert liefdesverklaringen te puren: ‘*Ante’ ait ‘emoriar quam sit tibi copia nostri’*. *Retullit illa ‘sit tibi copia nostri’*. “Liever zou ik sterven’, zei hij, ‘dan dat mijn lichaam jou mag toebehoren.’ ‘Dat mijn lichaam jou mag toebehoren!’ antwoordde zij.” (Ovidius, *Met.* II, 380-392, eigen vertaling)

Ten slotte kan de Ander ook spreken via ons *zwijgen*. Even belangrijk als de woorden van de analysant in de analyse zijn immers zijn haperingen, stiltes, herhalingen, of schijnbare nonsens die toch hun plaats opeisen binnen het spreken. Het is immers daar dat er binnen het Symbolische iets zichtbaar wordt dat niet tot deze orde zelf te herleiden valt, en dat de specifieke structuur en verankering van het Symbolische binnen dat subject verraaft: iets van het genot van het Reële dat zich verknoopt met de taal maar er niet in opgaat. Het vloten van betekenaars, dat het Symbolische typeert, stokt immers: het gezegde laat zich niet zonder meer herleiden tot andere betekenaars die nochtans hetzelfde semantische veld omsluiten. Hier raken we aan de naden van het Symbolische. Het kan bijvoorbeeld gaan om een voorliefde die zich niet verder laat herleiden, een pathologische handeling waaraan een onverklaarbaar genot verbonden is, of precies een woord of ding dat een onuitlegbare angst inboezemt.

Dat kan bijvoorbeeld geïllustreerd worden door Freuds *case-study* van de Keberman. (Freud 1986: 316) Deze patiënt van Freud, die tweetalig was opgevoed en sinds zijn kindertijd zowel het Duits als het Frans beheerste, leed aan paniekaanvallen, die zich voor de eerste keer hadden voorgedaan toen hij mislukt was in zijn poging een zwarte kever te vangen. In de analyse leidde de betekenaar *Marienkäfer*, Duits voor lieveheersbeestje, hem naar de figuur van zijn moeder, die Marie heette, en meer bepaald naar een scène uit zijn jeugd die een diepe indruk op hem had nagelaten. De Keberman had zijn grootmoeder en tante namelijk horen spreken over hoe zijn moeder indertijd hysterisch had gereageerd op het huwelijksaanzoek van zijn vader, waarbij ze maar bleef uitroepen ‘*Que faire?*’. Freuds patiënt legde zelf de link met het homofone Duitse ‘*Käfer*’: de Franse betekenis was ondraaglijk omdat ze de mogelijkheid opende dat de moeder het huwelijk, en hem als product van dat huwelijk, eigenlijk niet echt had gewild. Dit had de jongen naar de Duitse betekenis geduwd, waarin zich dan ook de angst van het moment had genesteld. (Cf. Jonckheere 2003: 44-45)

Toch zou het verkeerd zijn om te stellen dat de ‘betekenis’ van de angstaanvallen simpelweg was dat de Keberman vreesde verlaten te worden door de moeder. Ook deze betekenis ontstaat tot op zekere hoogte maar *après coup*, vanuit de context van de

analyse. De angstaanvallen overstegen immers die specifieke context. Lacaniaans gesproken is de angst de moeder te verliezen maar een veilige, reeds in het Symbolische gebrachte uitingsvorm van een grotere paniek die voortkomt uit het losgeslagen worden uit alle structuur. Doordat de grondslagen in twijfel worden getrokken van het huwelijk waaruit hij is voortgekomen, gaat de structuur van zijn wereld zelf aan het wankelen. De *Nom-du-Père*, en daarmee zijn subjectiviteit zelf, komt onder druk te staan.<sup>27</sup> Vandaar dat het fobische symptoom niet als het probleem zelf moet gezien worden, maar als de laatste weerstand tegen dit probleem: het doorbreken van het Reële wordt als het ware opgevangen, ingekapseld in de betreffende betekenaar, die als substituut voor de *Nom-du-Père* gaat functioneren. Vanuit dat perspectief wordt begrijpelijk dat precies het inherent betekenisloze van de kever de werking van de fobische verdediging mogelijk maakt. De kever representeert immers niet alleen de specifieke situatie waarin het symptoom zijn vorm heeft gekregen. Op een fundamenteeler niveau staat hij voor de vormeloosheid zelf, die op dat moment doorbrak vanonder het Symbolische, maar die eigenlijk altijd en overal kan opduiken waar het Symbolische in zijn werking bedreigd wordt.

Niet voor niets doet deze beschrijving van de werking van de fobie in alles denken aan Blumenbergs mythe, die ingezet wordt tegen het *Wirklichkeitsabsolutismus*. En niet voor niets komen in de beschrijving van het betekenisproces binnen de analyse dezelfde elementen terug die we ook in Blumenbergs conceptualisatie van het ontstaan van betekenis tegenkwamen: meerduidigheid, *nachträglichkeit* en de noodzakelijke link met de *non-sens*, het betekenisloze. Tijd dus om terug te keren naar de grotere onderliggende parallel tussen de werking van Lacan's Symbolische en Blumenbergs *Arbeit am Mythos*. De parallellen die we hier zien komen immers voort uit twee gemeenschappelijke standpunten: 1.) Zowel mens als wereld krijgen maar vorm door de structurering van het talige, het Symbolische 2.) Die structurering laat zowel de mens als zijn wereldbeeld finaal onvolkomen achter: door hun Symbolisch karakter zijn ze structureel getekend door een tekort.

#### 4.2.3.2 De metaforische structuur van mens en wereld

Wanneer Blumenberg net als Lacan staande houdt dat mens en werkelijkheid door een symbolisch raster worden geconstrueerd, dan herhaalt hij daarmee louter de visie van Cassirer. Blumenberg neemt Cassirers theorie van de symbolische vormen als min of

---

<sup>27</sup> Het hoeft nauwelijks gezegd dat de boodschap in het *Que faire?* freudiaans gesproken een dubbelzinnige reactie kan teweegbrengen. Wat meespeelt is immers niet alleen de angst dat de moeder het kind van deze vader *niet* wilt, maar ook de angst dat de moeder het kind precies *wel* zou willen, van het kind datgene zou willen waarin de vader tekort komt. Dit laatste is voor de subjectiviteit van het kind minstens even bedreigend.



meer vanzelfsprekend uitgangspunt in *Arbeit am Mythos*. Pas tegen de achtergrond van Cassirers werk wordt dan ook maar duidelijk in welke mate Lacan en Blumenberg op dit punt met gelijklopende ideeën werken.

Hoewel Lacan goed vertrouwd was met Cassirers werk wordt hij – misschien ten onrechte – zelden of nooit genoemd als een bepalende invloed voor de psychoanalyticus<sup>28</sup>. Dit ondanks het feit dat ze dezelfde *core business* deelden: de wijze waarop taal de menselijke geest bepaalt.<sup>29</sup> Cassirer wilde met zijn theorie van de symbolische vormen immers tegelijkertijd de ontstaansgeschiedenis van het Ik schetsen:

[A] glance at the development of the various symbolic forms shows us that their essential achievement is not that they copy the outward world in the inward world or that they simply project a finished inner world outward, but rather that the two factors of 'inside' and 'outside,' of 'I' and 'reality' are *determined* from one another only in these symbolic forms and through their mediation. [...] The crucial achievement of every symbolic form lies precisely in the fact that it does not *have* the limit between I and reality as pre-existent and established for all time but must itself create this limit – and that each fundamental form creates it *in a different way*. These general systematic considerations in themselves lead us to oppose that myth, too, does not start from a finished concept of the I or the soul, from a finished picture of objective reality and change, but must *achieve* this concept and this picture, must form them out of itself. (Cassirer 1977: 155-156, oorspronkelijke cursivering)

Het uitgangspunt dat het Ik iets was dat überhaupt gecreëerd moest worden, was ten tijde van Cassirer allerm minst vanzelfsprekend in de mythestudie, die het Ik immers vaak opwierp als absoluut aanvangspunt, als bron waaraan de mythe ontsproten was. Cassirer stelt echter dat de eenheid en ondeelbaarheid van het Ik allerm minst op een primordiale stand van zaken berusten. Wel integendeel, het geünificeerde zelf dat eigen is aan ons moderne denken is maar één van de vele mogelijke symbolische structuren, en is het resultaat van een eeuwenlange symbolische activiteit. Dit illustreert hij door naar de talloze mythische denkbeelden te verwijzen die het individu opsplitsen in allerhande meervoudige (wils)instanties (de meest uiteenlopende concepten, die min of

---

<sup>28</sup> Bijvoorbeeld Baeten wijst er wel op dat Cassirers stellingen 'lacaniaans' of 'derridiaans' kunnen gelezen worden. Cf. Baeten 1996 : 13-14

<sup>29</sup> Vandaar dat bijvoorbeeld Kirk Cassirer ietwat verrassend tot de 'psychologische' benadering van de mythe rekent. (Kirk 1974: 71)

meer adequaat te vertalen zijn met ziel, geest, hart, ...) <sup>30</sup>, en die te beschouwen zijn als producten van de verschillende manieren waarop het mythische denken door de eeuwen heen de grens tussen Ik en wereld, tussen binnen en buiten, heeft proberen te trekken. Cassirer stelt daarom dat mythen niet zozeer voortkomen uit het Ik dan wel het Ik uit de mythe: “In this sense the concept of the soul may just as well be called the end as the beginning of mythical thinking. [...] it appears simultaneously as that which is most immediate and that which is most mediate.” (*Ibid.*: 156) Cassirer loopt met deze uitspraak vooruit op Lacans conceptualisatie van het subject als *product* in plaats van *producent* van de betekenaarsketen.

Ook wanneer Cassirer perceptie beschrijft als “a process of selection and differentiation which consciousness applies to the chaotic mass of ‘impressions,’” (Cassirer 1977: 35) doet hij aan Lacan denken. Ook voor die laatste bestaat de functie van het Symbolische immers voornamelijk uit juist het *verdringen* van het merendeel van de prikkels die ons lichaam overspoelen, zodat de volheid van het Reële tot iets beheersbaars wordt herleid. Cassirer gaat verder: “Out of the mass of impressions which pour in on consciousness in any given moment of time certain traits must be retained as recurrent and “typical” as opposed to others which are merely accidental and transient; certain factors must be stressed and others excluded as nonessential.” (*Ibid.*: 35) Dit houdt in dat Cassirer en Lacan ons en zichzelf met hun taal- en werkelijkheidsconcept voor dezelfde paradox stellen: Wat werkelijk is, kan maar als zodanig ervaren worden wanneer we er ons van afscheiden, wanneer we een “barrier against the world of passive sense impression” optrekken en ons uit de wereld van onmiddellijke ervaring terugtrekken in de “shadow realm of words, images and signs”. (*Ibid.*: 24) Omgekeerd is die schaduwwereld van het Symbolische de werkelijkheid zelf in zoverre dat er geen sprake kan zijn van werkelijkheid, of van een ‘zelf’ dat die werkelijkheid zou kunnen ervaren, *zonder* de vervorming van het symbolische.

In Blumenbergs *Wirklichkeiten in denen wir leben* klinkt dat als volgt: “Der menschlichen Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ‘metaphorisch’.” (Blumenberg 1999: 115) Hier vindt Blumenbergs stelling over de onherleidbaarheid van de metafoor zijn oorsprong: de werkelijkheid is, hoe tegenstrijdig dit ook mag klinken, als geheel een metafoor zonder referent, een

---

<sup>30</sup> Die oorspronkelijke verdeeldheid van het Ik kan bijvoorbeeld ook in de ‘gefragmenteerde’ personages uit de homerische epen nog worden teruggevonden – iets waar het werk van Bruno Schnell de aandacht heeft gericht en waar ook Vernant op terugkomt: “les grecs archaïques et classiques ont une expérience de leur moi, de leur personne, comme de leur corps, mais cette expérience est autrement organisée que la nôtre. Le moi n’est ni délimité ni unifié: c’est un champ ouvert de forces multiples”. (Vernant 2002 : 224) Zie verder ook Blok 2002. Ik kom nog terug op dit onderwerp in voetnoot 28.

beeldspraak voor iets onnoembaars. Die beeldspraak laat zich echter wel vervangen door *andere* metaforen, in een eeuwige wisselwerking. En zoals we al vaker gezien hebben, is wat van de werkelijkheid kan worden gezegd ook toepasbaar op het zelf. Is de werkelijkheid voor Blumenberg een onherleidbare, referentloze metafoor, dan is het zelf dat evenzeer.

[D]er Mensch hat zu sich selbst kein unmittelbares, kein rein 'innerliches' Verhältnis. Sein Selbstverständnis hat die Struktur der 'Selbstaußerlichkeit'. Kant hat als erster der inneren Erfahrung jeden Vorgang vor der äußeren abgesprochen; wir sind uns selbst Erscheinung, sekundäre Synthesis einer primären Mannigfaltigkeit, nicht umgekehrt. Der Substantialismus der Identität ist zerstört; Identität muß realisiert werden, wird zu einer Art Leistung, und dem entspricht eine Pathologie der Identität. Die Anthropologie hat nur noch eine 'menschliche Natur' zum Thema, die niemals 'Natur' gewesen ist und nie sein wird. [...] Der Mensch begreift sich nur über das, was er nicht ist, hinweg. Nicht erst seine Situation, sondern schon seine Konstitution ist potentiell metaphorisch. (*Ibid.*: 134-135)

Het subject heeft geen innerlijke verhouding tot zichzelf. Precies het meest eigene aan hem wordt hem van buitenaf opgelegd, zodat zijn identiteit altijd slechts een metafoor is die nooit teruggeleid kan worden tot een 'ware' inhoud. Dit gebrek aan een echte identiteit maakt voor Blumenberg de inherente pathologie van het menselijk wezen uit.

#### **4.2.3.3 Exitimiteit: een antwoord bij Lacan en Blumenberg op de externe gedetermineerdheid van de mens.**

Aan deze beschrijving van de mens hoeven we geen woord te veranderen om ze ook voor Lacan te doen gelden. Wat Blumenberg *Selbstaußerlichkeit* noemt, heet bij Lacan 'extimiteit', een neologisme waarmee hij precies het feit tot uiting wilde brengen dat de mens precies in zijn intiemste verlangen bepaald is door iets wat hem volstrekt vreemd is, het onbewuste dat zijn locus heeft in de Ander van de taal, die hem bepaalt en door hem spreekt.<sup>31</sup> (Schokker 2000: 62) Het hoeft dan ook geen verbazing te wekken dat ook Lacan het subject als een metaforische constructie omschrijft, die zelfs meerdere lagen

---

<sup>31</sup> De lacaniaanse theorie zou dan ook wel eens een uitgelezen theoretisch kader kunnen bieden om het 'gefragmenteerde' subject uit archaische beschavingen (zoals Schnells homerische held) te analyseren. Onder andere Porter wijst op de mogelijkheden van dit nog onbegonnen project: "Could it be that homeric poems, as it were, repress the mention of the whole person in order to express the interplay, and even the tensions, between the partial identities of the self and its illusory synthesis? In other words, can it be imagined that Homeric poetry is willing to stare down, and even to deconstruct, what modern interpreters of Homer seem to cherish most of all (whether they find it in him or not), the fantasy of the unified subject? The jury is still out on the question, as it can only be; the question has not been as much as posed." (Porter 2004: 10-11)

heeft: om te beginnen is er de vervreemding van het Imaginaire, waarin de ander (het spiegelbeeld) metaforisch het zelf gaat representeren. Vervolgens verliest die ander zijn eenheid in het Symbolische, maar het denkbeeld, het *verlangen naar* die eenheid krijgt een nieuwe belichaming in de metafoor van het *objet petit a*. Het subject is deze metafoor, valt samen met het verlangen dat dit ongrijpbare object in hem oproept. (Fink 1997: 69)

Het zou dan ook helemaal niet overdreven zijn om ook Lacans theorie van taal en verlangen een ‘metaforologie’ te noemen. Hij drukt er immers voortdurend op dat beide verstrengelde begrippen maar ontstaan door een voortdurende metaforische verschuiving die eigen is aan het Symbolische. Al onze objecten van verlangen zijn immers lacaniaans gesproken slechts substituten, de ‘troostprijzen’ van het leven die doorverwijzen naar ons eerste liefdesobject, dat we simplificerend met de moeder kunnen vereenzelvigen maar dat eigenlijk aanleunt bij de grens van het Reële, waar alle grenzen en objecten vervagen – zelfs de moeder is reeds een metafoor *post factum*.<sup>32</sup> Dit verlangen naar surrogaatobjecten die ons nooit volledige vervulling kunnen schenken, krijgt vorm doorheen de taal, en in de wijze waarop in de taal elke betekenaar ons doorverwijst naar een andere betekenaar toont zich het onherleidbaar metaforische karakter van zowel taal als verlangen. Verlangen omschrijft Lacan daarbij als de vonk die oplicht tussen deze voortdurende verschuiving van betekenaars. (Ferrell 1996: 82)

Voor zowel Blumenberg als Lacan is deze externe bepaaldheid, deze metaforische aard van zijn wezen de grootste opgave voor de mens. Lacans ultieme antwoord hierop was volgens sommigen de zogenaamde ‘traversée du fantasme’, waarop ik hier kort inga omdat de thematiek zeer nauw aansluit bij het vraagstuk van de mythe, en meer specifiek de verhouding van mythe tot illusie. De *traversée* is een concept uit Lacans elfde seminarie dat helaas een *hapax legomenon* is gebleven in Lacans werk, en dat door hemzelf nauwelijks werd toegelicht. Velen hebben er echter een programmaverklaring van de lacaniaanse psychoanalyse in gelezen. Het fantasma is, kort samengevat, het onbewuste scenario dat iemands verlangen op particuliere wijze richting geeft. Het is de basis van onze persoonlijkheid, maar tegelijkertijd is het ook de oorzaak van het feit dat we soms in kringetjes draaien, steeds dezelfde destructieve scenario’s herhalen en ons betrappen op steeds dezelfde fouten. Zoals bijvoorbeeld Lieven Jonckheere in *Het seksuele fantasma voorbij* (2003) beargumenteert, zou Lacan met de passage over de *traversée* bedoeld hebben dat het uiteindelijke doel van een analyse zou zijn om iemand zozeer vertrouwd te maken met zijn eigen fantasma dat hij het overstijgt. Wanneer de analysant de futiliteit van zijn eigen fantasma leert inzien en het ‘doorprijkt’ als een

---

<sup>32</sup> Ik leen hier graag een uitdrukking van Filip Geerardyn, die de taak van het subject omschrijft als het parcours van *incest* tot *palimpsest*.

illusie, kan hij het dwingende, fantasmatisch bepaalde verlangen inwisselen voor een soort algemeen verlangen zonder specifiek object – wat hem een vrijer mens maakt.

Ondanks het mooie betoog van Jonckheere lijkt het me zinnig deze passage van Lacan in zijn vaagheid te respecteren: een dergelijk welomschreven en in zekere zin dwingende invulling van waar een analyse toe zou moeten leiden lijkt in tegenspraak met de vrijheid waarmee een analysant uiteindelijk zelf moet bepalen wat het doel van zijn analyse is. Bovendien is het nog maar de vraag of er wel iets bestaat als een verlangen zonder object. En als het bestaat: of met de dwaasheid van het fantasma niet ook de persoonlijkheid van de analysant zou verdwijnen.

Ik haal de problematiek hier echter aan om twee redenen. Ten eerste heeft de *traversé du fantasme* mijns inziens veel gemeen met Blumenbergs ‘ten einde voeren van de mythe’, en deelt het ook alle paradoxen van dit concept. Beide projecten stellen zich tot doel een ‘structureerende domheid’ voorgoed uit te schakelen, maar allebei roepen ze de vraag op of de plaats van die illusiore structuur ooit wel leeg *kan* of *mag* blijven. Het is misschien wel de meest cruciale vraag voor iedereen die zich met de mythe als actueel begrip wil bezighouden. Verderop zal ik een andere mogelijke invulling van de *traversée du fantasme* proberen aan te reiken op basis van Lacan bespreking van de ‘individuele mythe’, die, zoals we zullen zien, voor een groot deel overlapt met het fantasma.

Voorlopig keer ik echter terug naar Blumenberg, die immers ook de vraag stelde hoe de mens zich kan verzoenen met de extern bepaalde structuur van zijn persoonlijkheid – hierin zag hij immers een van de meest prangende vormen waarin het *Wirklichkeitsabsolutismus* zich bleef manifesteren. Het feit dat de mens voortkomt uit toevallige, extern bepaalde factoren en dat zijn bestaan dus geenszins noodzakelijk is, noemt Blumenberg het diepste conflict waarvoor het subject gesteld wordt. Hij suggereert dat de vader- en moederconflicten waarop de psychoanalyse de aandacht vestigt en die ook zo talrijk in de mythen voorkomen, waarschijnlijk slechts een specifieke vorm zijn van dit diepere conflict – het feit dat niemand zijn eigen conceptie kan ervaren, laat staan beheersen. Dit feit heeft tot gevolg dat we machteloos zijn overgeleverd aan een lot, dat niet zozeer in de buitenwereld op zich maar in de externe bepaaldheid van ons eigen karakter schuilt. Vandaar dat de mythe voor Blumenberg *à la limite* altijd een poging van de mens was om zichzelf alsnog te creëren. Hij citeert voor de omschrijving van dit mythisch project Otto Rank: “You wanted to create yourself, you did not want to be born of human parents<sup>33</sup> .... You tried to live your life like a myth. Everything you dreamed or fantasied, you carried out. You are a myth maker.” (geciteerd in Blumenberg 1990: 269-270)

---

<sup>33</sup> Rank brengt in *Der Mythos von der Geburt des Helden : Versuch einer psychologischen Mythendeutung* (1909) onder de aandacht dat het ouderschap bij mythische helden altijd doelbewust met raadsels omhuld wordt. De held is een vondeling, werd opgevoed door dieren, is het kind van een god of verschijnt zelfs uit het niets.

De paradox daarbij is uiteraard dat mythe tegelijkertijd ook samenvalt met die symbolische structuur die aan de mens voorafgaat, en hem dus zijn vrijheid ontnemt. Vandaar ook dat de reflectie van de moderniteit over de mythe wel moest eindigen in de verstrengelde projecten van het ten einde voeren van de mythe en de zoektocht naar de finale mythe die alle andere mythen overbodig zou maken. Nietzsches ‘eeuwige wederkeer’, Heideggers verhaal van het Zijn, het subject van het Idealisme dat drager wordt van de wereld,...: elk op hun manier hebben deze filosofische constructies hetzelfde doel, namelijk de mens terug verantwoordelijk maken voor de wereld die *hem* determineert. Dit project, dat het ultieme doel van de mythe uitzet, kan uiteraard nooit voltooid worden. Het *Wirklichkeitsabsolutismus* kan nooit volledig worden overwonnen, de *Arbeit am Mythos* wordt nooit afgerond, en zowel het project van de vernietiging van de mythe als de ultieme voltooiing ervan zijn dan ook gedoemd te falen. Vandaar dat Blumenberg stelt dat het filosofische project om de mens terug verantwoordelijk te maken voor de wereld in de praktijk altijd teruggeschroefd moet worden naar het doel de mens verantwoordelijk te maken voor *zichzelf*. (Wallace 1990: xxxvi) Dat is op zich strikt gesproken al een onbereikbaar doel, want zoals Blumenbergs met zijn ‘*Selbstaußerlichkeit*’ en Lacan met het concept ‘extimiteit’ duidelijk maken, wordt dit zelf in zijn meest intieme kern *bepaald* door de ‘buitenwereld’.

Hiermee is duidelijk geworden dat de problematiek van de mythe bij Blumenberg in zijn uiterste vorm neerkomt op de problematiek van de subjectiviteit. Zoals gezegd laat Blumenberg zijn lezer op dit punt echter wat op zijn honger zitten: hij focust immers op het collectieve niveau. Blumenberg blijft ons dan ook het antwoord schuldig op de vraag hoe mythe en subject zich nu precies tot elkaar verhouden, en biedt ook geen concrete verwoording van hoe de mythe nu die onmogelijke taak vervult om het subject *aan* en *voor* zichzelf verantwoordelijk te maken. Precies op dit punt is Lacan zo een waardevolle aanvulling op Blumenberg: hij zal precies een verwoording bieden van de functie die de mythe voor het individu vervult, en via zijn theorie zullen we dan ook tot een verwoording kunnen komen van de wijze waarop deze mythe het subject inderdaad zal toestaan in zekere zin de verantwoordelijkheid op te nemen voor zijn eigen externe bepaaldheid, hoe paradoxaal dit ook mag klinken. Vanaf nu kunnen we het hier uitgezette theoretische kader van Lacan dan ook ten gelde maken binnen onze zoektocht naar de mogelijkheden en de functie van de mythe.

#### **4.2.4 Het probleem van de fixatie van betekenis: mythe als meesterbetekenaar**

In de uiteenzetting over Lacans drie registers, die hierbij is afgerond, hebben we gezien hoe betekenis volgens Lacan gevormd wordt in een samenspel van het Reële, het Imaginaire en het Symbolische. ‘Subjectiviteit’ kon daarbij gedefinieerd worden als een

bijzondere vorm van betekenis, want geconstrueerd vanuit precies dezelfde principes. Onze vraagstelling is nu hoe we de verhouding tussen subject en mythe moeten denken. Welke rol speelt de mythe in de constructie en de instandhouding van die bijzondere betekenis 'subjectiviteit'?

De globale relatie tussen mythe en betekenis is ondertussen alleszins al duidelijk: met 'mythe' benoemen we datgene wat de fixatie, de verankering van betekenis mogelijk maakt. Aan deze functie was ook het paradoxale en problematische karakter van de mythe verbonden. Enerzijds is de fixatie van betekenis immers broodnodig: om het even welke 'waarheid' die we voor onszelf kunnen verwerven, kan maar ontstaan dankzij een dergelijke stabilisatie. Anderzijds houdt elke fixatie van betekenis ook een illusie in. Ten eerste, zoals we bij Blumenberg zagen, omdat het absolute fundament van onze kennis nooit de werkelijkheid zelf kan zijn, en ten tweede, omdat ons begrippenkader altijd getekend zal blijven door een structurele vervorming ten opzichte van die werkelijkheid. In lacaniaanse termen liet zich dat vertalen in de stelling dat de flux van het Reële en het Symbolische zich nooit volledig aan banden laat leggen door de stabiliserende en unificerende werking van het Imaginaire.

Betrekken we dit alles nu op het lacaniaanse subject, dan zien we dat de fixatie van betekenis ook op dit niveau enerzijds als een noodzaak, en anderzijds als een problematiek verschijnt. Het spreekt immers voor zich dat ook subjectiviteit en identiteit maar kunnen ontstaan dankzij een zekere verankering. Anderzijds blijkt dat zeer veel van de pathologieën waarmee de psychoanalyse geconfronteerd wordt, precies terug te voeren zijn tot die particuliere verankering van de subjectiviteit. Zo duidde bijvoorbeeld de notie van het fantasma waarover we het kort gehad hebben enerzijds op de fundamentele relatie tot de realiteit die het subject mogelijk maakt – we kunnen zelfs zeggen: die het subject *uitmaakt*. Anderzijds was dit fantasma ook precies datgene wat de ellende van het subject zijn specifieke vorm gaf, en dat daarom volgens sommigen 'doorprikt' moest worden.

Laat ons, om deze probleemstelling te exploreren, vertrekken van de 'fixatie van betekenis' die het subject in de eerste plaats mogelijk maakt. Dat er iets als een stabiele identiteit mogelijk is, is immers geen vanzelfsprekendheid. Binnen het Reële lost de mens op in een 'flux du vécu', zoals we gezien hebben. Maar ook het Symbolische biedt op zich geen enkele houvast: elke betekenaar verwijst voor zijn invulling immers strikt gesproken tot in het oneindige door naar andere betekenaars. Om subjectiviteit en stabilisatie van betekenis *tout court* mogelijk te maken moeten de drie registers, Reële, Symbolische en Imaginaire, dus verknoopt worden – terwijl ze op zich nooit in elkaar overgaan. Lacan heeft op verschillende wijzen, en met verschillende begrippen, proberen duidelijk te maken hoe dit in zijn werk gaat: via de notie van het *point de capiton*, het fantasma, het 'sinthome', de borromeaanse knoop... Ik beperk me hier echter tot een relatief eenvoudig concept dat zich bijzonder nuttig zal tonen voor de problematiek van de mythe: de meesterbetekenaar.

In het concept van de meesterbetekenaar wordt duidelijk dat Lacan allerm minst een absolute talige relativiteit predikt waarin elk woord evengoed om het even wat kan betekenen. Met deze term doelt Lacan immers op bepaalde woorden die een centrale positie bekleden binnen het Symbolische van een subject of een cultuur. Het zijn ijkpunten waarop het hele taalsysteem zich oriënteert en waaraan het zijn houvast ontleent. Meesterbetekenaars zijn woorden die ‘nu eenmaal betekenen wat ze betekenen’, en verder eigenlijk niet verklaard kunnen worden. Ze zijn ‘identiek aan zichzelf’, zoals Verhaeghe het verwoordt. (Verhaeghe 2009: 68) Ze verwijzen niet verder naar andere betekenaars, maar andere betekenaars verwijzen naar *hen* door als we maar lang genoeg blijven herformuleren. Ze zetten met andere woorden de verglijding van betekenis stop.

Neem bijvoorbeeld de betekenaar voor een religieuze of nationale identiteit: voor iemand die zich met de term identificeert kan bijvoorbeeld het woord ‘Jood’ of ‘Amerikaan’ niet herleid worden tot een echte omschrijving. Het *is* wat het *is*, wat *hij* is. Afhankelijk van het wereldbeeld waarin iemand leeft, kunnen bijvoorbeeld ook termen als vooruitgang, eer, liefde, materie, God of waarheid een dergelijke functie vervullen. Ook als deze begrippen omschreven worden, staat de omschrijving eerder ten dienste van de ondersteuning van de betekenaar dan omgekeerd: de betekenaar neemt een semantische positie in die in *tweede* instantie optioneel kan gestoffeerd worden met andere betekenaars, al naargelang het goed uitkomt.

De eerste, en belangrijkste meesterbetekenaar is echter de naam die we krijgen van onze ouders, de *Nom-du-Père*. Met dit begrip duidt Lacan niet alleen op onze concrete naam, maar vooral op datgene waarvoor die betekenaars staat: het feit dat we opgenomen zijn in de wereld van het Symbolische, dat de grote Ander instaat voor onze identiteit. Precies omdat onze naam op zich zinledig is, zoals we eerder reeds bespraken, kan hij als betekenaar staan voor de werking van het symbolische in zijn globaliteit. Met de woorden van Verhaeghe: “Th[e] father has one task, to hand on to his child a certain function, the master signifier or the S1, without which identity formation would not be possible. Every one of us needs such a master signifier without lack or division with which we can pretend to coincide - in short, a ‘That’s me’ signifier. It is only afterward that we can permit ourself the luxury of doubt.” (Verhaeghe 2009: 68)

Tot op zekere hoogte kunnen we zeggen dat de drie lacaniaanse registers in de meesterbetekenaar van de naam verknoopt worden. Om te beginnen is deze betekenaar ons al zo vroeg in onze geschiedenis aangereikt dat hij zich als het ware in onze lichamelijke zelf gekerfd heeft. Daar moet kort bij worden vermeld dat Lacan weliswaar stelt dat er geen enkel raakpunt kan zijn tussen Reële en Symbolische, maar dat hij wel uitgaat van een zekere biologische ‘ontvankelijkheid’ van de mens voor de



taal. De betekenaars die een onmondig kind overspoelen, grijpen het aan nog voor het die woorden begrijpt, en maken zekere ‘coupures’ binnen zijn ervaringswereld mogelijk waarop later het taalsysteem kan worden gebouwd.<sup>34</sup> Ook later behoudt het woord de kracht om zich in ons lichaam in te griffen: het kan ons de adem benemen, ons hart doen opspringen of het doen ineenkrimpen, en in extreme gevallen kan het ons zelfs psychosomatisch verblinden of verlammen, zoals de psychoanalytische praktijk heeft aangetoond. Kortom: de naam, die ons met zoveel nadruk als betekenisvol wordt aangereikt door onze ouders, verknoopt zich in die zin met het Reële van het lichaam. Ook het Imaginaire register is werkzaam in de naam, zoals blijkt uit het tafereeltje van het spiegelstadium. Met de uitspraak “Dat is Hans!” reiken de ouders hun kind samen met een beeld ook een betekenaar aan waarin de veranderlijke chaos van prikkels die hij is, als een stabiel geheel kan verschijnen. En ten slotte is er uiteraard de Symbolische dimensie van de naam: het kind zal leren zijn naam in relatie te brengen tot een immens raster van andere betekenaars. Doordat hij zich met zijn naam vereenzelvigd, zal het bestaan van kind zich van af nu dan ook gaan afspelen binnen dit raster, binnen het universum van de taal.

Eens de naam en andere primaire meesterbetekenaars zo de grondslagen voor het Symbolische gelegd hebben, kan daarop een taalsysteem ontstaan waarin ook andere begrippen de rol van meesterbetekenaar op zich kunnen nemen. Zij danken hun bijzondere statuut echter niet aan het feit dat ze met de geschiedenis van het subject verknoopt zijn, maar aan hun knooppuntpositie binnen de cultuur waarin dit subject terecht komt. En dat brengt ons weer terug bij de mythe. We zouden nu kunnen stellen dat de mythe binnen een taal en een cultuur precies deze rol van meesterbetekenaar vervult, in de zin dat ook zij de rest van het symbolische raster van de meest primaire gronding voorziet. We zien dan ook in werking van mythe en meesterbetekenaar precies dezelfde principes aan het werk.

Ten eerste moet zij ons, net als de meesterbetekenaar, door de A/ander worden aangereikt. Net zoals het onze ouders zijn die ons onze naam toewijzen, zo wijst de traditie ons onze mythen toe. Dit is ook wat Blumenberg tot uiting brengt met zijn concept van *pregnantie*: wij zijn het niet zelf die de mythe als belangrijk bestempelen, maar die mythe dringt zich aan ons op als belangrijk, nog voor we ook maar vaag weten waarin dat belang dan bestaat. Precies zo dringt het klankbeeld van zijn eigen naam zich

---

<sup>34</sup> Lacan stelt dat er een homologie bestaat tussen lichaam en taal die bepaalde coupures privilegieert: “le fait d’une coupure qui trouve faveur du trait anatomique d’un marge ou d’un bord”. (Lacan 1966 : 817) Cf. ook Van Haute 2000: 130. Dit betekent echter geenszins dat het Symbolische slechts een afspiegeling van een lichamelijke realiteit is, omdat 1.) de link tussen betekenaar en betekende arbitrair blijft en 2.) deze coupures maar betekenis krijgen voor zover ze worden opgenomen in het raster van de taal, dat elke één-op-één-relatie tussen referent en teken onmogelijk maakt.

bij een kind als betekenisvol op puur doordat zijn ouders dit klankbeeld met zo een nadruk herhalen. Aan die pregnantie is dan ook een tweede element verbonden dat de meesterbetekenaar aan de mythe linkt: de inherente betekenisloosheid ervan. Lacan benadrukt dat meesterbetekenaars maar hun verankerende functie kunnen vervullen omdat ze eigenlijk geen echte betekenis hebben. Begrippen als 'God', 'vooruitgang', 'materie', 'mens' of 'vaderland' laten zich misschien wel omschrijven, maar niet rechtstreeks definiëren, en het is precies deze eigenschap die dergelijke betekenaars zo machtig maakt. Die kracht van het betekenisloze zien we trouwens ook op andere niveaus. Een ziekte lijkt ons des te ernstiger, en een medicijn des te efficiënter naarmate de benaming ervan ondoorzichtiger is. Wat ons angst aanjaagt in thrillers en prikkelt in de erotiek is precies datgene wat *niet* getoond of benoemd wordt. En gevoelens beschouwen we als des te oprechter wanneer ze zich niet in woorden laten uitdrukken. Lacan stelt dan ook: "L'expérience le prouve - plus il ne signifie rien, plus le signifiant est indestructible." (Lacan 1981b: 210) In de naam komt dit belang van de betekenisloosheid wel zeer concreet aan het licht: de etymologische betekenis van het woord moet worden vertroebeld om aan te geven dat er met dit woord verwezen wordt naar iets betekenisvol dat desalniettemin niet *kan* worden omschreven. Volgens Lacan is dit finaal onze inschrijving in het Symbolische en bijgevolg onze subjectiviteit zelf.

Op de mythe toegepast: ook zij moet, zoals we reeds zeiden, niet naar een bepaalde betekenis verwijzen maar naar de *Bedeutsamkeit* van de wereld zelf. Ze moet niet één bepaalde interpretatie mogelijk maken, maar de *interpretabiliteit* van de wereld op zich garanderen – haar funderende werking als absolute metafoor is van deze onbestemdheid afhankelijk. Vandaar ook dat de allegorische lezing niet anders kan dan de gans met de gouden eieren slachten wanneer ze de mythe tot een eenduidige betekenis probeert te herleiden. Vandaar dat Austin stelt: "Indeed, this is myth's proud claim, that its function is to keep the secret hidden." (Austin 1990: 23) Vanuit Lacan zouden we nu kunnen stellen dat de mythe op collectief niveau weliswaar de ondenkbare grondslagen van de wereld moet installeren, maar op individueel niveau die van het subject. Eigenlijk komen deze beide functies immers op hetzelfde neer: de mythe moet een structuur bieden waarin de mens zich tot de werkelijkheid kan verhouden.

Nu moeten we echter ook het problematische aspect van elke fixatie van betekenis terug in rekening brengen. Zoals enkele van de voorbeelden al suggereerden (bijvoorbeeld God en vaderland) zijn meesterbetekenaars immers ook gevaarlijke dingen. Omdat ze zo belangrijk zijn, hebben ze een dwingende kracht. Ze kunnen een leven op zich gaan leiden, en ons gevangenhouden in een bepaalde kijk op de werkelijkheid die misschien nefast kan zijn. Dit is de mythe in haar gedaante van dogma en valse ideologie. Elke fixatie van betekenis betalen we zo onvermijdelijk met een zekere onvrijheid. Dat is ook de paradox van Blumenbergs 'reductie van het werkelijkheidsabsolutisme'. Onze symbolische creaties staan ons toe onze onmacht ten

opzichte van de wereld te overstijgen, maar installeren meteen een nieuwe soort onmacht: die ten opzichte van onze symbolische vormen zelf. Zoals Blumenbergs metaforologie aantoont, kunnen we die immers nooit radicaal omgooien of zelfs maar overschouwen. De onherleidbaarheid van het *Wirklichkeitsabsolutismus* toont zich dan ook uiteindelijk paradoxaal genoeg in de mythe zelf. Dezelfde paradox wordt uitgedrukt door Lacans begrip extimiteit. Het Symbolische behoedt ons ervoor opgeslokt te worden door het Reële en bevrijdt ons uit de starre dualiteit van het Imaginaire stadium, maar stelt daar een andere soort vervreemding tegenover: het feit dat onze identiteit finaal extern bepaald wordt, vanuit de grote Ander.

Beide theorieën presenteren deze problematiek van de externe gedetermineerdheid als onoverkomelijk. En toch dragen ze elk op hun manier ook een optimistisch programma uit. De lacaniaanse psychoanalytische praktijk stelt zich wel degelijk tot doel het subject vrijer te maken ten opzichte van zichzelf, zelfs al kan er van ‘genezing’ in de strikte zin van het woord geen sprake zijn – voor Lacan is subjectiviteit immers een pathologische structuur. En net zo blijft Blumenberg als ultiem programma van de mythe ‘de verantwoordelijkheid van het subject voor zichzelf en aan zichzelf’ uitzetten, al spreekt ook *hij* van een fundamentele ‘Pathologie der Identität’ (Blumenberg 1999: 134-135) die voortkomt uit de onherleidbare gedetermineerdheid van de mens door zijn symbolische vormen. De echte inzet van dit hoofdstuk over Lacan wordt daarmee duidelijk: kan de psychoanalyse een licht werpen op de vraag hoe dit paradoxale project van de mythe tot een goed einde kan worden gebracht? Kan zij ons helpen de juiste houding te vinden ten opzichte van onze eigen funderende verhalen?

Om tot het begin van een antwoord te komen, kunnen we nagaan hoe de psychoanalyse zelf in de praktijk omgaat met problematische meesterbetekenaars. Hiervoor zou ik kort willen terugkomen op de gevalstudie van de Keverman. Ook hier was immers een meesterbetekenaar in het spel: het Käfer/*que faire* dat Freuds analysant zoveel angst inboezemde. Zoals reeds gezegd, wordt deze betekenaar fobisch omdat hij in een crisissituatie de ondersteunende functie van de *Nom-du-Père* moet overnemen. Eerder vermeldde ik al dat ook Blumenberg de werking van de fobie vergeleek met de functie van godennamen als ‘enclaves’ voor het *Wirklichkeitsabsolutismus*, die de primaire angst voor de overrompelende werkelijkheid moesten kanaliseren. De kever van Freuds patiënt dient hetzelfde doel.<sup>35</sup> Uiteraard is het een hele stap van de dwingende kracht van een fobie naar de dwingende kracht van een absolute metafoor. Toch zijn hier dezelfde mechanismen aan het werk, die zich in het geval van de fobische betekenaar alleen in een zeer acute vorm tonen: in beide gevallen wordt de problematische

---

<sup>35</sup> Lacan zelf bracht trouwens de fobie in verband met het mythische: “l’élément qui intervient dans la phobie a un caractère véritablement mythique”. (Lacan 1994 : 58)

verhouding van de mens tot de wereld leefbaar gemaakt door een basale, betekenisloze structuur die een geïsoleerde positie inneemt binnen het symbolische weefsel. Net zoals elke meesterbetekenaar doet de kever de betekenisprocessen stokken: hij wekt angst op, en die angst kent geen reden of doel. Wat Freud binnen de analyse van de Keverman nu doet, is eigenlijk niets anders dan die betekenisprocessen terug op gang brengen: de duistere betekenaar krijgt zijn betekenis terug, en er kunnen verhalen over worden verteld.<sup>36</sup> Als we nu teruggrijpen op de godennamen waar Blumenberg het over heeft, dan zien we dat ook deze van hun numineuze kracht ontdaan werden op diezelfde manier.

Een deel van het antwoord waarnaar we op zoek zijn, lijkt er dus in te bestaan dat een symbolische vorm zijn rigide greep op ons verliest als die vorm in symbolische roulatie komt. Met andere woorden: als een vertelproces op gang kan worden gebracht. En daarmee komt een aspect van de mythe terug onder de aandacht dat tot nu toe in onze vergelijking met de meesterbetekenaar verloren was gegaan. De mythe is immers niet zomaar een betekenaar, maar een *dynamische structuur* van betekenaars. Het is dan ook die dynamiek van het vertellen, die ervoor zorgt dat *Mythos* niet buiten de *Arbeid am Mythos* om bestaat, die voor Lacan de mythe tot een subjectiverend discours maakte.

Hiermee is de achtergrond geschetst waartegen we Lacans eigen reflectie over het begrip 'mythe' moeten begrijpen. In wat volgt, zal ik de twee belangrijkste teksten die Lacan zelf specifiek aan dit onderwerp gewijd heeft voorstellen en bespreken. In deze beide teksten zal hij niet alleen zijn gedachten wijden aan de verhouding tussen de psychoanalyse en de mythe, maar zal hij ook een methode voor een psychoanalytische 'mythe-analyse' uitbouwen en illustreren. Die mythe-analyse is voor ons bijzonder relevant, omdat Lacan hiermee uit de doeken wil doen hoe het subject zich door een voortdurende herwerking van zijn eigen verhalen een zekere vrijheid ten opzichte van die noodzakelijke verhalen kan verwerven. Hiervoor is Lacan de mosterd gaan halen bij Claude Lévi-Strauss: hij past hier simpelweg diens theorieën toe binnen een psychoanalytische context. Om Lacans mythe-analyse beter te begrijpen zullen we dan ook kort ingaan op zijn schatplichtigheid aan deze structuralistische antropoloog. Aan het eind van dit hoofdstuk zal ik dan ten slotte vanuit deze achtergrond de vraag hernemen hoe de mythe de onmogelijke opdracht kan vervullen het subject verantwoordelijk te maken aan zichzelf en voor zichzelf.

---

<sup>36</sup> In die zin zouden we zelfs kunnen stellen dat de correctheid van Freuds analyse er niet eens toe doet – al kunnen we veronderstellen dat het verhaal dat hij met zijn analysant construeert maar betekenis in gang *kan* brengen omdat het aansloot bij een structuur die inderdaad tevoren reeds vastlag.

## 4.3 De mythe vanuit lacaniaans perspectief

### 4.3.1 Lacans teksten over de mythe: een onmogelijkheid verpakt in een verhaal

Nu de grote lijnen van Lacans denken zijn voorgesteld, kunnen we tegen die achtergrond onder de loep nemen wat Lacan zelf specifiek over de mythe gezegd heeft. Dat is niet weinig: in de eerste plaats doet Lacan niets liever dan zijn theorieën illustreren aan de hand van klassieke mythen. Om er maar een handvol te noemen: Actaeon (S4<sup>37</sup>, S13), Amphitruo (S2, S8), de dynastieke twist tussen Uranus, Cronus en Jupiter (S4, S22), Pan en Syrinx (S4), Philomela en Procne<sup>38</sup> (S4), Eros en Psyche (S4), Daphne (S6, S8), Tiresias (S10, S13, S15, S19), Niobe (S10), Orpheus (S11), Narcissus (S12), de Cycloop (S12), de Sirenen (S24), en uiteraard de alomtegenwoordige Oedipus. Soms gaat het over een terloopse vermelding, maar vaker over lange uitwijdingen. Een enkele keer wordt een klassieke mythe de leidraad voor een aanzienlijk deel van een seminaire, zoals het verhaal van Antigone in *l'Éthique de la psychanalyse* (1986), of zoals de Eros-mythen uit Plato's *Symposium* in *Le Transfert* (1991a). Daarnaast zijn er nog de niet-klassieke traditionele narratieven die Lacan onder de loep neemt en eveneens 'mythen' noemt, zoals het verhaal van Don Juan (S10), Freuds *Totem und Tabu* (S4, S5, S6, S7) het Bijbelse scheppingsverhaal (S7) maar ook bijvoorbeeld de Nietzscheaanse 'dood van God' (S7, S11), die hij naast de vadermoord van Oedipus legt.

Verder strooit Lacan ook kwistig in het rond met de termen *mythe*, *mythologie*, *mythique*... Het gebruik van die begrippen is uiteraard niet systematisch en dekt vaak vele ladingen: Lacan is immers niet in de eerste plaats een mytholoog. Toch blijkt uit die uiteenlopende fragmenten dat hij het concept 'mythe' zeker niet lukraak gebruikt en het een welomschreven plaats geeft binnen zijn denken. Lacan had een paar stellige overtuigingen over de mythes, die hij ook binnen een moderne maatschappij als blijvend relevant beschouwde: "même là où ils sont apparemment absents, comme c'est le cas dans notre civilisation scientifique, ne croyez pas qu'ils ne soient pas quelque part." (Lacan 1994 : 330). Hij verzette zich dan ook tegen de idee als zou de mythe louter te verklaren en te isoleren zijn als het product van de 'pensée magique' van wilden en primitieven, en dreef de spot met het taylorisme dat al deze verhalen over moorden, incest, verminkingen, verdwijningen en metamorfoses wilde afdoen al louter rationele verklaringen:

---

<sup>37</sup> S4: Le séminaire livre 4, etc... Deze opsomming is illustratief, niet exhaustief.

<sup>38</sup> Al vergist Lacan zich hier en spreekt van 'Philemon en Baucis'.

S'imaginer qu'ils expliquent quelque chose, c'est vraiment les mettre au niveau mental de l'évolutionnisme de nos jours qui, lui, croit expliquer quelque chose... je crois que dans le mode de l'insuffisance de la pensée, nous n'aurions dans ce cas-là, absolument rien à envier aux Anciens. N'est-il pas clair que ces mythologies c'est très précisément quelque chose qui veut dire ça, qui vise ce qui est en effet essentiel à la position, à l'installation, à la tenue debout de l'homme dans le monde. Savoir en effet quels sont les signifiants primordiaux. [...] ça ne lui donne pas simplement des patterns; ça lui permet une libre circulation dans un monde désormais mis en ordre. (Lacan 1981b: 365-366)

Ik wil hier focussen op twee teksten waarin Lacan zich specifiek op de mythe richt, en waarin hij de werking ervan in relatie tot de menselijke psyche ook structureel probeert te omschrijven. Ten eerste 'Le mythe individuel du névrosé ou 'Poésie et Vérité'', de tekst van een lezing die Lacan in 1953 hield op uitnodiging van Jean Wahl aan het *Collège philosophique*, en die in 1979 voor het eerst gepubliceerd werd in *Ornicar?*. Ten tweede de lessen van 27 maart en 3 april 1957, die in Jacques-Alain Millers uitgave van Lacans vierde séminaire (*La relation d'objet*, 1994) zijn opgenomen onder de titels *À quoi sert le mythe?* en *Comment s'analyse le mythe?* (pp. 249-284). Beide teksten zijn maar denkbaar vanuit de immense invloed van Claude Lévi-Strauss' structuralistische mythenanalyse op Lacans denken, en moeten gezien worden als een poging om Lévi-Strauss' methode vruchtbaar te maken voor de psychoanalytische praktijk. Op deze alliantie tussen de twee Franse denkers, en de reden waarom Lacan uitgerekend bij het structuralistische mythe-onderzoek te rade ging, zal ik zodadelijk nog terugkomen.

#### 4.3.1.1 Lacans 'mythe individuel du névrosé': mythische modulaties

De 'Individuele mythe van de neuroticus' is als tekst een vreemd beestje. Het tweede deel ervan bestaat uit een herneming door Lacan van een gevalstudie van Freud, de Rattenman, gevolgd door een analyse uit een fragment van Goethes autobiografische '*Dichtung und Wahrheit*'. De casus van de Rattenman vertelt hoe deze patiënt van Freud, die iemand om alledaagse redenen een som geld moest terugbetalen, omtrent de aflossing van deze schuld een resem dwanggedachten ontwikkelde die hem ertoe verplichtten de schuld af te lossen via allerhande omslachtige scenario's. Freuds analyse legde bloot hoe deze obsessie verbonden was aan twee verhalen uit zijn familiegeschiedenis. Enerzijds het feit dat zijn vader een arm meisje van wie hij hield had laten staan om met zijn welgestelde moeder te trouwen. En anderzijds het feit dat diezelfde vader ooit het geld van zijn regiment had vergokt en slechts van de schande gered was door de tussenkomst van een vriend, die hij echter nooit had kunnen terugbetalen. De anekdote uit *Dichtung und Wahrheit* vertelt dan weer hoe de jonge Goethe zich in bochten wringt en een maskerade opvoert wanneer hij Frédérique Brion het hof maakt, en ook hier blijkt achter het vreemde gedrag een oude geschiedenis schuil te gaan: die van een vorige geliefde, die een vloek had uitgesproken over Goethe

zelf en de volgende vrouw die door Goethe gekust zou worden. Lacans punt is dat de achterliggende geschiedenissen in deze twee gevallen als persoonlijke mythen functioneren, die de irrationele handelingen van Goethe en de Rattenman sturen. Lacan wil de logica achter deze gevalstudies ontleden door er een structuralistische 'mythanalyse' op uit te voeren.

Opvallend is echter dat hij het in het eerste, inleidende gedeelte van de tekst over een heel andere boeg gooit: hij vertrekt vanuit een reflectie over het statuut van de psychoanalyse zelf. Daarbij werpt hij de psychoanalyse niet op als duidingsmethode voor de mythe, maar als een discours dat *zelf* fundamenteel mythisch is. Lacan begint zijn betoog met de stelling dat de psychoanalyse de enige hedendaagse discipline is die 'de mens tot maat neemt' – zoals de oude *artes liberales* dat deden. Wat hij daarmee bedoelt, is dat de psychoanalyse zich niet opwerpt als een discours dat de mens objectief (en dus eigenlijk objectiverend) wil beschrijven, maar dat zij daarentegen die mens als subject het laatste woord geeft. Er is immers geen metastandpunt mogelijk van waaruit de mens zich *als* mens kan begrijpen. Dit brengt met zich mee dat het analytische discours noodzakelijkerwijs een zelfreflexief, cyclisch en onuitputtelijk karakter moet hebben.

Lacan beargumenteert dit vanuit het feit dat het subject zich alleen toont in het spreken; het onderzoeksobject van de psychoanalyse is daarom in de praktijk het vertoog van de analysant. Maar hoe kan zij dit onderzoeksobject beschrijven, behalve door zelf te spreken? Lacan schrijft dan ook: “[La psychanalyse] implique toujours au sein d'elle-même l'émergence d'une vérité qui ne peut être dite, puisque ce qui la constitue c'est la parole, et qu'il faudrait en quelque sorte dire la parole elle-même, ce qui est à proprement parler ce qui ne peut pas être dit en tant que parole.” (Lacan 1979 : 291) De psychoanalyse is een discipline die als premisse heeft dat geen enkel spreken zichzelf volledig kent, en dat elke stelling of waarheid een verborgen keerzijde heeft. Zij stelt zich weliswaar tot doel dit spreken te onderzoeken, maar kan dit alleen maar doen door nog meer taal te produceren, die al evenzeer door het onbewuste is getekend en zich dus hoogstens *naast*, maar nooit *boven* het vertoog kan stellen dat het becommentarieert.

Dat is wat Lacan bedoelt wanneer hij het heeft over een waarheid die niet gezegd kan worden. De psychoanalyse kan slechts een spreken over een spreken produceren, en dit is een rechtstreeks gevolg van het feit dat zij de mens als finale maatstaf neemt. De redenering daarachter maakten we ook al in het vorige hoofdstuk : voor zover de mens zelf het ultieme referentiekader van ons spreken is, zelf aan niets onderschikt is, kan hij niet objectiverend beschreven worden; we zijn aangewezen op een discours dat niet gefundeerd kan worden, op een mythe. En dat is dan ook de conclusie die Lacan zal trekken : “il existe au sein de l'expérience analytique quelque chose qui est à proprement parler *un mythe*”. (*Ibid.*, mijn cursivering, ns)

Lacan verduidelijkt vervolgens waarom het denken *tout court* zich nooit van haar mythische onderbouw zal kunnen ontdoen: “Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose que ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut s’appuyer que sur elle-même, et que c’est en tant que la parole progresse qu’elle la constitue. La parole ne peut pas se saisir elle-même, ni saisir le mouvement d’accès à la vérité, comme une vérité objective. Elle ne peut que l’exprimer – et ce, d’une façon mythique.” (*Ibid.*: 292) Zo geeft Lacan hier een definitie van de mythe die perfect aansluit bij onze ‘blumenbergiaanse’ definitie: de mythe markeert de plaats binnen onze kennis, binnen ons weten waarin de ‘waarheid’ onvermijdelijk op zichzelf terugslaat. Deze *Mythos* is onmisbaar, maar niet rigide aangezien zij een voortdurende verwerking van zichzelf, een ‘*Arbeit am Mythos*’ veronderstelt. En deze voortdurende bijstelling maken haar een legitiem onderdeel van het kritische denken.

#### 4.3.1.2 À quoi sert le mythe?: De waarheid die zich opdringt in de mythe

Ook in *La relation d’objet* stelt Lacan zich de vraag wat het woord ‘mythe’ kan betekenen, en hoe het zich tot de waarheid verhoudt. In zijn zoektocht naar een definitie verzamelt Lacan eerst enkele algemeen aanvaarde stellingen over de mythe: “Ce que l’on appelle un mythe, qu’il soit religieux ou folklorique, à quelque étape de son legs qu’il soit pris, se présente comme un récit.” (Lacan 1994: 253) Hij staat ook stil bij het feit dat dit ‘récit’ ‘iets van het atemporele’ heeft, en stelt vast dat de mythe zelfs in de hoogst individuele verwerkingen die zij in de literatuur krijgt een soort bestendigheid lijkt te vertonen die zich niet laat onderschikken aan “l’invention subjective”. (*Ibid.*) En zo komt Lacan tot een reflectie over het traditionele karakter van de mythe die sterk doet denken aan Blumenbergs conceptualisatie van de ‘*Grundmythos*’, de onvervreembare kern van de mythe die *door* de hervertellingen heen ontstaat:

J’indiquerai aussi le problème que pose le fait que le mythe a dans l’ensemble un caractère de fiction. Mais cette fiction présente une stabilité qui ne la rend aucunement malléable aux modifications qui peuvent lui être apportées, ou, plus exactement, qui implique que toute modification en implique de ce fait même une autre, suggérant invariablement la notion d’une structure. D’autre part, cette fiction entretient un rapport singulier avec quelque chose qui est toujours impliqué derrière elle, et dont elle porte même le message formellement indiqué, à savoir la vérité. (*Ibid.*)

Met andere woorden: ondanks het fictionele karakter van de mythe lijkt er iets dwingend in haar te schuilen dat haar een structuur oplegt. Zoals Blumenberg stelt ook Lacan vast dat de mythe schijnbaar als vanzelf nieuwe varianten, *modifications*, genereert (even verder schrijft hij haar zelfs een “caractère d’inépuisable” toe), maar



desalniettemin precies doorheen al die varianten als een eenheid met een onmiskenbare structuur verschijnt.

Als voorbeelden van die 'mythische modulatie' kunnen we denken aan de literaire mythes van Prometheus, Sisyphus of de sirenes die we aanhaalden als voorbeelden van het 'ten einde voeren van de mythe'. Maar ook de zonet aangehaalde dwangmatige scenario's van de Rattenman en Goethe waren voor Lacan voorbeelden van mythische modulatie: net zoals de mythe al haar mogelijke varianten doorheen de eeuwen uitprobeert, zo voeren ook de Rattenman en Goethe steeds nieuwe vormen op van een geschiedenis die hun blijft bespoken. Precies in de herhaling van telkens iets anders suggereert zich onder de mythische modulatie een unificerende factor, "quelque chose qui est toujours impliqué derrière elle". (*Ibid.*)

Dat dwingende iets waaraan de mythe haar samenhang te danken heeft, noemt Lacan haar 'waarheid'. Dit grote woord kan verbazing wekken: Lacan dweept al evenmin als Blumenberg met universele betekenissen of diepe essenties, en hij zal ook meteen duidelijk maken dat hij met deze 'waarheid' van de mythe allerminst simpelweg bedoelt dat die ons tot iets als de kern van de menselijke natuur zou kunnen voeren: "la nature, telle qu'elle se présente à l'homme, telle qu'elle se coapte avec lui, est toujours profondément dénaturée." (*Ibid.*: 254) De waarheid waar Lacan het over heeft, is subtieler en paradoxaler: net zoals bij Blumenberg zal Lacans waarheid er een zijn die maar ontstaat vanuit haar traditionele tegenpool, de fictie. Lacan licht toe: "La nécessité structurale qui est emportée par toute expression de vérité, c'est justement une structure qui est la même que celle de la fiction. La vérité a une structure, si l'on peut dire, de fiction." (*Ibid.*: 253, cf. ook Lacan 1966 : 808)

Dat Lacan stelt dat de waarheid de structuur van een fictie heeft, hoeft ons ondertussen niet meer te verbazen. Vanuit zijn theorie van het Symbolische en het Reële, en met een knipoog naar Cassirer, kunnen we stellen dat elke structuur die we ontwaren in de wereld *tout court* een fictie is, een geraffineerde filtering van een oneindigheid aan informatie tot een overzichtelijk, talig, samenhangend geheel. Voor Lacan hangt de fictieve structuur van de waarheid zoals we al bespraken ook samen met het feit dat die waarheid altijd de vorm aanneemt van een 'parole' en daardoor nooit het niveau van een metataal kan bereiken. Toch zijn niet alle ficties gelijk; sommigen tonen zich stabiel, persistenter dan andere. Ze dringen zich aan ons op, we kunnen er blijkbaar niet omheen, en in die zin dienen ze zich aan als 'waarheden'. De 'waarheid' waar Lacan het over heeft zouden we bijgevolg eenvoudig kunnen duiden als een structuur die zich *uit zichzelf* (lees: vanuit de Ander) telkens weer opdringt. De mythe is

voor Lacan een dergelijke structuur die zich onderscheidt door zijn persistentie.<sup>39</sup> Rest ons alleen nog maar de vraag *wat* er zich opdringt in de mythe, *waar* die structuur vandaan komt: “la catégorie mythique est un certain type de vérité, où [...] il s’agit d’une relation de l’homme – mais à quoi?” (*Ibid.*)

Lacan beantwoordt deze vraag zelf niet meteen, en maant ook zijn lezer aan dit *quoi?* niet te snel te willen invullen. Hij houdt het bij de vage stelling dat de mythische themata steeds verbonden zijn met de limieten, de horizonten van onze existentie, zoals de creatie en het einde van de wereld en de mens, en diens relatie tot dat radicaal andere, die “force secrète, maléfique ou bénéfique” die zo vaak als het ‘heilige’ wordt aangeduid. Wat Lacan vervolgens doet, is net zoals in ‘Le mythe individuel’ overstappen op de praktijk van de levi-straussiaanse ‘mythanalyse’, waaruit het antwoord zal blijken. In *La relation d’objet* is het Freuds overbekende gevalstudie van de kleine Hans die centraal staat. Deze jongen, die op zeker moment een fobie voor paarden ontwikkelt, had het geluk of ongeluk een vader te hebben met een grote interesse voor de prille freudiaanse theorie. In een zoektocht naar de wortels van de fobie storten de vader van Hans en Freud zich dus op de analyse van de fantasiewereld van Hans. Hierbij blijkt dat Hans’ fobie, zijn dromen en zijn kinderlijke seksuele theorieën door parallelle structuren en thematieken met elkaar verbonden zijn: ook hier lijkt het om ‘metaforische’ modulaties te gaan rond steeds hetzelfde probleem. Voor Freud was dit uiteraard de oedipus: de angst door het paard gebeten te worden stond voor de angst voor de castrerende vader. Lacan herneemt in zijn tekst de analyse en houdt er een andere mening op na: volgens hem heeft de paardenfobie niet met de angst voor de vader te maken, maar juist met het feit dat de vaderlijke wet, de *Nom-du-Père*, juist bijzonder labiel is. Met zijn angst voor het paard (en zijn ontzag voor Freud) installeert Hans zelf de figuur van de vader tussen hem en de moeder in. Lacan benadrukt echter vooral dat de fobie maar het begin is van het parcours dat Hans aflegt: in de ‘mythische activiteit’ die Hans ontplooit zal hij de problemen waarvoor hij zich gesteld ziet (zijn relatie tot zijn moeder, maar ook de geboorte van een zusje en zijn eerste erectie) op steeds andere manieren combineren, wat uiteindelijk tot zijn ‘genezing’ zal leiden.

Maar wat brengt Hans tot deze mythische arbeid, en waarin schuilt de helende werking ervan? Voor de antwoorden die Lacan op deze vragen geeft, had hij zich zoals gezegd laten inspireren door de ‘mythanalyse’ van Lévi-Strauss. Deze structuralistische antropoloog was één van Lacans belangrijkste inspiratiebronnen geweest, niet alleen voor zijn visie op de mythe maar voor zijn herdenking van de freudiaanse analyse over de gehele lijn. Om Lacans visie op de mythe helder weer te kunnen geven, moet ik hier

---

<sup>39</sup> Dit verduidelijkt meteen ook waarom Lacan Goethes titel ‘poésie et vérité’ ook als ondertitel van zijn lezing over de individuele mythe gebruikte: de mythe is beide tegelijk.

dan ook eerst ingaan op Lacans schatplichtigheid aan Lévi-Strauss. Waarom zocht Lacan precies in de mythestudie heil voor de psychoanalyse?

#### 4.3.1.3 Lacaniaanse *mythanalyse*: De *retour à Freud* via Lévi-Strauss

In de inleiding van dit hoofdstuk zagen we reeds hoe Lacan zijn vernieuwing van de psychoanalyse zag als een terugkeer naar de essentie, een *retour à Freud*. Malcolm Bowie benadrukt echter dat deze ‘terugkeer’ zich eerder richtte naar de freudiaanse kerngedachte dan naar Freud zelf als meester. Waar die meester zijn eigen provocatieve uitgangspunt de rug had toegekeerd, moest Lacan Freud wel voor Freud verraden. “Lacan’s self-appointed task is to keep on thinking the intolerable Freudian thought, even at the price of dismemberment, and to allow repressed doctrine to make its disruptive return to psychoanalysis as it is performed and thought”. (Bowie, 1990: 107) Bowie wijst erop “how paradoxical Lacan’s ‘return to Freud’ is, and how much disobedience this view of true loyalty might entail”. (*Ibid.*) Om aan de freudiaanse gedachte trouw te blijven, ging Lacan dus elders inspiratie zoeken. Lacan was trouwens van meet af aan geen doctrinaire freudiaan: in de jaren 1938 tot 1950 speurde hij onder andere bij sociologen als Durkheim en Mauss, etnologen als Malinowski en postfreudianen als Klein naar alternatieven voor bepaalde freudiaanse pijnpunten. Vooral het universalisme van Freud leek hem onverdedigbaar, en hij zocht in deze periode dan ook een relativistisch, sociohistorisch denkmodel voor de subjectwording dat toch te verzoenen was met de freudiaanse beginselen. (Zafiroopoulos 2003: 14-16) Hij vond dit model, zo beschrijft Zafiroopoulos in *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, in de structuralistische antropologie van Claude Lévi-Strauss.<sup>40</sup> Het was volgens Zafiroopoulos slechts de lévi-straussiaanse herschrijving van de psychoanalyse die voor Lacan de *retour à Freud* mogelijk maakte.

Lacans probleem met Freud had enerzijds te maken met het probleem van de interpretatie: de precieze relatie tussen de lichamelijke dynamieken van de drift en de geestelijke en symbolische processen die in de analyse ter sprake kwamen, bleef altijd enigszins duister in Freuds theorie – en dat terwijl het talige element precies zo belangrijk was in zijn kuur. Lacan was er zich ook sterk van bewust dat Freuds stellingen niet in elke historische en culturele context een even grote geldigheid zouden hebben: het was nog maar de vraag of concepten als de oedipus, de verdringing en zelfs het onbewuste werkelijk universeel waren. Wat Lacan zo appelleerde in de culturele antropologie, was dan ook de hoop de psychoanalyse op een abstracter, universeler

---

<sup>40</sup> De verwijzingen in Lacans werk naar Lévi-Strauss beginnen al zeer vroeg. Hij haalt ‘*L’efficacité symbolique*’ al aan in *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique*, de lezing die hij in 1949 op het Congrès international de psychanalyse gaf, en die als het ware zijn entree op het podium van de internationale psychoanalyse markeerde. (Zafiroopoulos 2003: 60)

niveau te kunnen tillen. Toch was het niet Lacan, maar Lévi-Strauss die de eerste concrete stappen had gezet in deze toenadering tussen de structuralistisch antropologie en psychoanalyse.

Het was Lévi-Strauss die, in zijn artikel 'L'efficacité symbolique' (1949), het verband zou leggen tussen de psychoanalyse en de sjamanistische genezingen die hij bestudeerd had.<sup>41</sup> Wat zijn interesse wegdroeg in deze rituelen, waarin sjamaan en zieke met elkaar communiceerden binnen een mythische denkwereld, was het feit dat hun reële effectiviteit volledig op de werking van symbolen en woorden berustte. (Zafiroopoulos, 2003: 60-61) De ziekte, die gedacht werd als een kwaadaardig monster, bestond blijkbaar uit hetzelfde soort 'weefsel' als de kuur:

La relation entre monstre et maladie est intérieure à ce même esprit, conscient ou inconscient: c'est une relation de symbole à chose symbolisée, ou, pour employer le vocabulaire des linguistes, de signifiant à signifié. Le chaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la maladie subit le déroulement. (Lévi-Strauss, 1957: 218)

Het is ook Lévi-Strauss zelf die hierbij voor het eerst het verband legt met de linguïstiek, een link die Lacan uiteindelijk zal brengen tot misschien wel zijn meest cruciale vernieuwing ten opzichte van Freud, namelijk de stelling dat het onbewuste gestructureerd is als een taal. Dit nieuwe, 'lege' onbewuste, dat er niet meer langer uitziet als duister kluwen van libidineuze monsters maar als een abstracte structuur die bestaat los van het particuliere lichamelijke, werd ook al door Lévi-Strauss geconcipieerd:

[L]'inconscient est toujours vide; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs: pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert de signification, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant les lois, et en fait aussi un discours. (Lévi-Strauss, 1957: 224)

---

<sup>41</sup>. 'L'efficacité symbolique' verscheen voor het eerst in *Revue d'histoire des religions* (januari-maart 1949), t. 135, no. 1, pp. 5-27, en werd hernomen in Lévi-Strauss. (1957: 205-226)

Wat Lacan bij Lévi-Strauss gaat halen, is dus de notie dat het individuele onbewuste geënt is op een collectief cultureel raster van woorden, symbolen en verhalen: “L’inconscient cesse d’être l’ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d’une histoire unique [...]. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction: la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui chez tous les hommes, s’exerce selon les mêmes lois; qui se ramène, en fait, à l’ensemble de ces lois”. (*Ibid.*) Lacan zal het belang van deze ‘fonction symbolique’ vervolgens nog scherper formuleren door te benadrukken dat dit Symbolische op alle vlakken voorafgaat aan het subject. Niet wij structureren het Symbolische, maar het symbolische structureert ons, maakt ons mogelijk als subjecten en bepaalt ons al voor onze geboorte: “Tous les êtres humains participent à l’univers des symboles. Ils y sont inclus et le subissent, beaucoup plus qu’ils ne le constituent. Ils en sont bien plus les supports qu’ils n’en sont les agents. C’est en fonction des symboles, de la constitution symbolique de son histoire, que se produisent ces variations où le sujet est susceptible de prendre des images variables, brisées, morcelées, voire à l’occasion inconstituées, régressives de lui-même”. (Lacan 1975a : 98) Omdat het subject maar een effect is van het symbolische in plaats van de oorsprong ervan, kan dit symbolische nooit zelfs maar gedeeltelijk beheerst of overzien worden. Het is die onbeheersbaarheid van de taal (die ons beheerst), die in Lacans verwoordingen min of meer de plaats zal gaan innemen van het verdrongene bij Freud: een macht die zich aan onze bewuste controle onttrekt en die ons daarentegen stuurt.

Wanneer we Lévi-Strauss hier horen spreken over de wetten van het symbolische, die elk individu inbedden in een grotere structuur, dan moeten we dit denkbeeld plaatsen binnen zijn structuralistisch mythe-onderzoek. Zoals we in het inleidende hoofdstuk gezien hebben, vertrok Lévi-Strauss van een radicaal vernieuwend uitgangspunt. Tot dan toe hadden antropologen culturen en hun mythes altijd proberen te benaderen vanuit een soort hermeneutiek: er werd gezocht naar een betekenis onder de oppervlakte van de mythe. Daarbij was men er zich echter zelden van bewust dat men die ‘betekenis’ ging ‘lezen’ vanuit een eigen culturele bepaaldheid. Hermeneutiek was dus onvermijdelijk een subjectieve zaak, terwijl de culturele antropologie precies een overstijging van het cultureel particuliere beoogde. Lévi-Strauss zocht en vond dus een andere aanpak: hij stelde zich tot doel niet de *betekenis*, maar de *werking* van de mythes te onderzoeken, niet een subjectief veronderstelde *inhoud*, maar een objectieve, ontvleesde *structuur*.

In zijn antropologisch onderzoek had hij het symbolische net van mythen, rituelen en socioculturele instellingen van een bepaalde cultuur, waarbinnen de wereld voor de mens bevatbaar werd, telkens proberen te ontrafelen tot een set van centrale verbanden en opposities. De mythe was voor hem als het ware een knooppunt op de naden van dit weefsel. Ze was een logische machine waarin de mens opposities, die *in se* onverzoenbaar waren, tegen elkaar uitspeelde. Die mythe wilde Lévi-Strauss *analyseren*,

maar niet *interpreteren*: om het even welke interpretatie is immers maar één actualisatie van de mogelijkheden van het mechanisme. Bij de analyse van een mythische tekst gaat het erom het spel van verbanden aan het licht te brengen, eerder dan de tekst te ‘begrijpen’: een interpretatie sleurt ons mee in het raderwerk van de machine die we wilden ontleden.

Het is binnen deze gedachtegang dat Lévi-Strauss – en niet Lacan zoals soms gedacht wordt – het ‘primaat van de betekenaar’ concipieert: een symbolische vorm is voor hem immers geen kistje dat men kan openen om een vooraf bepaalde inhoud te vinden. Inhoud *ontstaat* pas door het verschijnen van die vorm in relatie tot andere vormen. Het is Lévi-Strauss die het saussuriaanse algoritme *s/S* zal omkeren tot *S/s*. (Zafiropoulos, 2003: 189) “Les symboles sont plus réels que ce qu’ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié”. (Lévi Strauss geciteerd in Zafiropoulos, 2003: 189) Lacan volgt Lévi-Strauss: “C’est le monde des mots qui crée le monde des choses”. (Lacan, 1970: 276)

Lacan ziet het potentieel van een dergelijke methode voor de psychoanalyse. Net zoals Lévi-Strauss de interpretatie afwijst om geen interpretatief geweld te plegen op de culturen die hij onderzoekt, ziet Lacan in de ‘structuralistische’ aanpak een mogelijkheid om de analysant niet met al te veel ‘begrip’ te bruuskeren: “Cl. Lévi-Strauss ne prétend pas nous livrer la nature du mythant”.<sup>42</sup> In de volgende passage van Lacan echoot dan ook iets van Lévi-Strauss: “Commenter un texte, c’est comme faire une analyse. Combien de fois ne l’ai-je pas fait observer à ceux que je contrôle quand ils me disent – *j’ai cru comprendre qu’il voulait dire ceci, et cela* – une des choses dont nous devons le plus nous garder, c’est de comprendre trop, de comprendre plus que ce qu’il y a dans le discours du sujet. Interpréter et s’imaginer comprendre, ce n’est pas du tout la même chose. C’est exactement le contraire. Je dirais même que c’est sur la base d’un certain refus de compréhension que nous poussons la porte de la compréhension analytique”. (Lacan, 1975a: 87-88)

Het is precies deze weigering te ‘begrijpen’ die het grote verschil maakt tussen de lacaniaanse en de freudiaanse psychoanalyse. Ook de geschiedenis van de analysant is, als symbolische vorm, immers niet meer het oude kistje dat men kan openen om het geheim eruit te halen. Dit geheim, de ‘waarheid’ van een subject, bestaat niet meer – tenzij in de relaties die de analysant in zijn spreken legt. Doorheen de jaren ging Lacan steeds minder geloven in het onbewuste als een verborgen waarheid die kon worden blootgelegd. Zodra de analysant of de analyticus interpreteert, wordt er immers opnieuw gesproken, opnieuw taal geproduceerd. Men werkt dus als het ware altijd van binnenin het onbewuste, dat men misschien wel kan bewerken maar nooit kan overstijgen. Om dit duidelijk te maken creëerde hij een eigen fabel waarin hij Plato’s

---

<sup>42</sup> Le séminaire livre IV: L’objet de la psychanalyse (1965-1966), onuitgegeven, de les van 1 december 1965.

allegorie van de grot met Kafka's 'Deur van de Wet' combineerde: de grot, Plato's paradigma van waarheid en schijn, wordt voor hem een metafoor van het onbewuste. Maar terwijl Plato's grotbewoner erin slaagt naar buiten te ontsnappen om de waarheid achter de silhouetten van de schijn te leren kennen, kan men bij Lacans grot niet van buiten naar binnen en niet van binnen naar buiten: "La place en question, c'est l'entrée de la caverne au regard de quoi on sait que Platon nous guide vers la sortie, tandis qu'on imagine y voir entrer le psychanalyste. Mais les choses sont moins faciles, parce que c'est une entrée où l'on n'arrive jamais qu'au moment où l'on ferme (cette place ne sera jamais touristique), et que le seul moyen pour qu'elle s'entrouvre, c'est d'appeler de l'intérieur." (Lacan geciteerd in Bowie, 1990: 102) "The structure of the unconscious," zo becommentarieert Bowie (1990: 102) deze passage, "is knowable only by those who are prepared to admit and to espouse its inexhaustible capacity for displacement".

#### 4.3.1.4 Mythe als weefsel van onmogelijkheden

Wat is nu de plaats van de mythe in dit alles? Zoals gezegd was ze voor Lévi-Strauss binnen het symbolische raster van een cultuur een soort knooppunt, een naad in het weefsel waar onverzoenbare opposities door middel van een narratief werden samengebracht. Mythes vormen zich rond fundamenteel onoplosbare vragen zoals geboorte, dood en seksualiteit. Voor Lacan zal de mythe precies hetzelfde zijn, met dat verschil dat hij niet de mythes van een cultuur maar die van een subject behandelt: dit is wat hij in 'Le mythe individuel' doet met de geschiedenissen van Goethe en de Rattenman, en in *La relation d'objet* met die van de kleine Hans. Ook in deze individuele mythes gaat het altijd om een emotionele of intellectuele onmogelijkheid waarrond het subject een raster aan relaties opbouwt. De termen van de oorspronkelijke onmogelijkheid worden vervangen door een nieuwe onmogelijkheid, maar in elke substitutie herhaalt zich via ingewikkelde constructies een oorspronkelijke impasse.

In het geval van de Rattenman, bijvoorbeeld, is het probleem dat aan de basis ligt van al zijn neurotische gedachtenconstructies zijn verhouding tot een vader waarvoor hij zowel haat als liefde voelt. Toch is deze duiding niet de 'vérité' van de mythe waar Lacan het over had. Op zich is deze stelling banaal, en veeleer een begin dan een eindpunt in de analyse van de mythe. De functie van de mythe bestaat er immers juist in om iets te *doen* met die onverzoenbare oppositie, ze ondanks alles leefbaar, betekenisvol te maken. De mythe, zo stelt Lacan met Lévi-Strauss, doet dit precies door al de vormen van deze onmogelijkheid te denken:

[C]e caractère foncier du développement mythique [...] consiste en somme à faire face à une situation impossible par l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la solution. C'est en cela que la création mythique répond à une question. Il parcourt le cercle complet de ce qui se présente à la fois comme ouverture possible et comme ouverture impossible à prendre. Le circuit étant

accompli, quelque chose est réalisé, qui signifie que le sujet s'est mis au niveau de la question. (Lacan, 1994: 330)

Finaal wil dit zeggen dat ook een verwoording zoals 'de Rattenman kan niet kiezen tussen haat en liefde voor zijn vader' uiteindelijk maar één van de actualisaties van de mythe is, die op zich als waarheid geen bevrijdende of helende werking heeft.<sup>43</sup> Om werkzaam te zijn moet de mythe precies altijd onopgelost en open blijven: "Le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit, par elle-même, laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) *le signifiant de l'impossible*". (Lacan in gesprek met Lévi-Strauss in 1956, geciteerd in Zafiroopoulos, 2003: 191, mijn cursivering, ns)

Hiermee heeft de 'vérité' waar Lacan het over had zijn invulling gekregen: datgene wat insisteert in de mythe is niet zozeer een positieve waarheid, maar wel een onmogelijkheid, een breuklijn in het Symbolische. Lacan gelooft niet in definitieve betekenissen omdat de mens voor wie die betekenis zou gelden zelf fundamenteel gespleten is. In het Symbolische ontbreekt er een betekenaar, wat ervoor zorgt dat geen enkele Symbolische vorm ooit voltooid en eenduidig kan zijn. Maar precies die breuklijn is wat zich in de mythe toont, wat blijft insisteren door al haar vormen heen. De mythe is daarom voor Lacan finaal een betekenaar voor de gespletenheid van het subject zelf, voor het subject *als* onmogelijkheid.

De mythe is weliswaar niet, zoals de negentiende-eeuwse verbeelding hoopte, de plaats waar het Symbolische aan het Reële raakt, maar wel de plaats waar het Reële in het Symbolische doorschemert omdat het Symbolische een breuk vertoont, een betekenaar tekort komt om het Reële te overspannen. Op niveau van het denken, in de ruimste zin van het woord, uit die constituerende breuk in het Symbolische zich in het feit dat het Symbolische geen sluitend weten kan produceren: de uiteindelijke fundering van elke vorm van kennis is tautologisch, en heeft geen andere motivatie dan de urgentie waarmee deze meesterbetekenaar zich op zeker moment binnen een cultuur, binnen een geschiedenis, binnen een mensenleven heeft opgedrongen. Op niveau van een mensenleven uit dit zich in het feit dat geen enkele schikking de mens ooit een definitieve, onproblematische identiteit kan geven, of die definitieve toestand van vervulling waar we desalniettemin naar blijven streven. En dat heeft niet zozeer te

---

<sup>43</sup>Ook Lévi-Strauss had zich al, naar aanleiding van zijn sjamanistische rituelen, de vraag gesteld of de 'waarheid' van de geschiedenis die opgedolven wordt in een analyse wel het effect ervan ressorteert: "Ce qu'il convient de se demander, c'est si la valeur thérapeutique de la cure tient au caractère réel des situations remémorées, ou si le pouvoir traumatisant de ces situations ne provient pas du fait qu'au moment où elles se présentent, le sujet les expérimente immédiatement sous forme de mythe vécu." (Lévi-Strauss, 1957: 223)



maken met gebeurlijke tegenvallers die ons telkens weer de weg naar de voldoening versperren ('wetten en praktische bezwaren'), zelfs niet zozeer met structurele 'ongemakken' als ouderdom, ziekte en dood, maar wel met het feit dat de mens uit een innerlijke verdeeldheid en tekort is *opgebouwd*, en daarom zolang hij leeft zal geconfronteerd worden met de tweespalt die hij zelf is ('weemoed, die niemand kan verklaren'). Dat is meteen ook het antwoord op het 'à quoi' dat Lacan eerst niet verder wilde bepalen: de mythe schetst de verhouding van de mens tot zichzelf, of beter: de *wan*verhouding.

Algemeen en abstract als we die gespletenheid van het subject zo verwoorden, krijgt ze echter wel een pijnlijk concrete invulling in elk leven. Finaal zijn deze invullingen steeds uitingsvormen van van onze onmogelijke verhouding tot het genot, tot het Reële van onze lichamelijkeheid: of de fobie van kleine Hans nu, zoals Freud het wil, met zijn angst voor een castrerende vader te maken heeft, of zoals Lacan meent, met de angst overspoeld te worden door de *jouissance* van de moeder, in beide gevallen gaat zijn probleem terug op het dilemma dat de mens zijn subjectiviteit moet betalen met een vervreemding van zichzelf als ervarend en genietend lichaam. Vandaar ook dat Lacan in de gevalstudie van de Kleine Hans benadrukt dat niet dit of hetgene de verborgen inhoud is van de fobische betekenaar 'paard', maar dat die betekenaar bovenal precies tot taak heeft duister te blijven: "Pour comprendre la fonction du cheval, la voie n'est pas de rechercher l'équivalent du cheval [...]. La fonction du cheval, quand il est introduit comme point centrale de la phobie, c'est d'être un terme nouveau qui a, précisément, d'abord pour propriété d'être un signifiant obscur." (Lacan 1994: 205) De betekenaar moet 'obscuur' zijn omdat hij precies moet staan voor iets anders dat nooit een concrete invulling kan krijgen: de paradox die het subject zelf is, en de wijze waarop het zich constitueert in de taal.

Ook de dilemma's van de Rattenman, die zijn vader en de wet waarvoor deze staat noch kan accepteren noch kan negeren, en Goethe, die zich Frédérique Brion noch kan gunnen noch ontzeggen, zijn hier uiteindelijk uitingsvormen van. Het punt is niet dat we deze zeer specifieke gevallen allemaal over één kam kunnen scheren, maar dat de gespletenheid van het subject zich onvermijdelijk uit in impasses, tegenstrijdigheden waarvoor geen uitweg is te vinden.

Waarom is de mythe dan toch in zekere zin een antwoord, volgens Lacan? Een oplossing biedt zij niet, want die zou alleen kunnen bestaan in de opheffing van het subject zelf. Maar de onophefbare tegenstelling kan wel symbolisch vermiddeld worden. Dat, zo had Lévi-Strauss gesteld, is precies wat de mythe doet. Ze kan de tegenstelling weliswaar niet tenietdoen, maar kan wel enige speling creëren ten opzichte van het probleem door het een andere verwoording te geven, door het metaforisch gelijk te stellen met een andere, gelijkaardige impasse. Dit drukt Lévi-Strauss uit in een formule die Lacan van hem zal lenen: A heeft een onmogelijke verhouding tot B, net zoals D een onmogelijke verhouding heeft tot C.

Neem bijvoorbeeld Lévi-Strauss' ontleding van de Oedipusmythe. Vanuit zijn structurele analyse komt hij tot de stelling dat dit verhaal het thema van de autochtonie behandelt, en de oude menselijke vraag stelt of men uit één geboren wordt (de aarde) of uit twee (de ouders). Dit probleem is volgens Lévi-Strauss *in se* onoplosbaar, maar de mythe kan het symbolisch in roulatie brengen door er een tweede probleem mee gelijk te stellen: de neiging familierelaties te overwaarden (bijv. incest) tegenover de neiging familierelaties te onderwaarden (bijv. vadermoord). De formule van daarnet klinkt dan in Lévi-Strauss' analyse als volgt: de poging om aan de autochtone afkomst te ontkomen is onverzoenbaar met de onmogelijkheid om in die poging te slagen, net zoals het overwaarden van familierelaties niet te verzoenen is met het onderwaarden ervan. Zo wordt de onmogelijkheid om A met B te verzoenen vervangen door de *mogelijkheid* om  $A \neq B$  te verzoenen met  $C \neq D$ . (Leader 2003: 39) Lévi-Strauss' analyse van Oedipus is inhoudelijk overigens zeker niet zijn meest overtuigende, maar het toont wel aan wat het principe is achter zijn mediëring van opposities door de mythe. De mythe is niet meer de drager van een verborgen boodschap, maar wordt een logisch instrument om een onmogelijkheid, die een cultuur anders zou kunnen blokkeren, metaforisch te omschrijven en zo een plaats te geven binnen het symbolisch raster van die cultuur.

Uitgaande van zijn overtuiging dat ook de wereld van het individu door een dergelijk symbolisch raster wordt omschreven, wilde Lacan dit model toepassen binnen de psychoanalyse. Na de aanzet hiertoe in *La relation d'objet* heeft hij het model helaas echter nooit meer volledig uitgewerkt. (*Ibid.*: 43) Bijzonder spijtig, want in zekere zin paste het model binnen de lacaniaanse psychoanalyse nog beter dan binnen Lévi-Strauss' antropologie: het is immers een aloude stelling van de psychoanalyse dat wat 'ondenkbaar' is voor het subject verdrongen wordt door het metaforisch in een meer draaglijke vorm uit te drukken. Lévi-Strauss' schema staat Lacan echter toe om die oude waarheid op een hoger niveau te tillen: aan elke specifieke psychische problematiek ligt een meer fundamentele verdringing ten gronde, namelijk de verdringing die bestaat uit het verwerven van de taal zelf. Wat er daarbij verdrongen is, is een zinledige vraag. Datgene wat aan de taal voorafgaat (het *Wirklichkeitsabsolutismus* bij Blumenberg, het Reële bij Lacan) laat zich immers per definitie niet omschrijven. Het zou dus niet correct zijn te stellen dat dit pretalige *zelf* de 'waarheid' van de mythe is – dan zouden we in de esoterie terecht komen. De waarheid van de mythe bestaat er daarentegen in dat elke waarheid structureel gebrekkig is, 'fictioneel' en 'metaforisch' van aard. 'Mythe' markeert *die* plaats in het talige weefsel waar deze barst waarop het Symbolische gebouwd is, aan het licht komt. Vandaar ook dat die 'waarheid' die zich in de mythe verbergt geen positieve invulling kan krijgen, ook door de meest scherpzinnige analyticus niet *weg*verklaard kan worden door er een verborgen inhoud uit op te diepen.

De analyticus kan en moet weliswaar op zoek gaan naar wat zich onder de metafoor van de mythe verbergt, maar in de wetenschap dat datgene wat hij zal vinden niet meer dan één van de vele verwoordingen zal zijn van de problematische onmogelijkheid die

de kern van de mythe uitmaakt. Zij mag misschien een oudere vorm ervan zijn, mag misschien zelfs de eerste vorm blootleggen waarin de impasse zich in de bewuste geschiedenis van het subject heeft voorgedaan, maar dan nog blijft zij finaal 'metaforisch' voor het onderliggende probleem van de gespleten subjectiviteit zelf. Vandaar dat Darian Leader bijvoorbeeld over de kleine Hans schrijft dat niet de oedipus zijn probleem is, maar reeds een verwoording, en in die zin een toewerken naar een oplossing van het probleem: "Hans is making an effort to constitute a fictional Oedipus complex, even if, in the end, he is not entirely succesful. It is thus less a question of finding a 'real' Oedipus complex in the material than of seeing how a child might try to manufacture one, and how the elements of his or her environment may either encourage or hinder such a construction." (*Ibid.*: 43)

Dat doet overigens niets af aan het belang van precies die persoonlijke geschiedenis, die de psychoanalyse tracht onder woorden te brengen.<sup>44</sup> Sinds Freud heeft zij echter geleerd dat neurotische problemen<sup>45</sup> zich niet eenvoudigweg laten oplossen door na te speuren 'wat er is misgegaan' in de geschiedenis van een subject. Ten eerste is er het probleem dat de weergave hiervan altijd en onherleidbaar subjectief zal zijn en ook maar in die hoedanigheid van belang is, en ten tweede is gebleken hoe de neurotische ellende zich nooit laat herleiden tot een toevallige ongelukkige samenloop van omstandigheden maar structureel met de grondslagen van het subject vervlochten is. Vandaar ook dat men in de analytische praktijk heeft mogen ervaren dat de analysant zich zijn 'ellende' als puntje bij paaltje komt ook niet *wil* laten afhandig maken, hoezeer hij zich er ook over beklagt. Men is immers in zekere zin dit leed, men lijdt aan zichzelf. Het kan dan ook een belangrijke stap zijn in de analyse af te stappen van de gedachte dat men wel gelukkig zou geweest zijn 'als maar...': dat soort denken verhindert het subject precies zijn verleden zoals het geweest is onder ogen te zien en te assumeren. De persoonlijke geschiedenis die hem zijn symptomen bezorgd heeft, heeft immers ook zijn subjectiviteit gegrond, structureert de wijze waarop hij ervaart, geniet en in het Symbolische staat, en kan dus, hoe ellendig ook, niet zomaar worden afgelegd.

Vandaar dat een lacaniaanse analyse niet kan proberen een probleem zonder meer weg te nemen: ze kan hoogstens proberen dit probleem zodanig in het Symbolische te schikken dat het draaglijk, leefbaar wordt. Dat is precies wat Lacan probeerde te

---

<sup>44</sup> Dat een symptoom metaforisch gelezen wordt, hoeft geenszins te betekenen dat het niet ernstig genomen moet worden in de vorm waarin het zich aandient: "To read the symptom as metaphor is not to believe that it is 'merely metaphoric'. *The symbolic has being; better the symbolic produces being.* If there is a strenght in Lacan's account it is that he makes it impossible to have a sign divorced from its material because the symptom is a material event, its pain has meaning and an experience of life is bound up in it. (Ferrell 1996: 83, oorspronkelijke cursivering)

<sup>45</sup> Het moet inderdaad benadrukt worden dat we het in deze context steeds hebben over het neurotische, d.w.z. 'normale' subject, in oppositie tot de pervert en de psychoticus. Zij vormen elk weer een ander verhaal.

theoretiseren via de *mythanalyse* van Claude Lévi-Strauss: de wijze waarop een verhaal een logisch instrument kan worden om alle mogelijke verschijningsvormen van een impasse af te gaan, en er zo een zekere controle over te verwerven. Theoretisch is dit een oneindig proces: mythes zijn dan ook verhalen die zich nooit uit laten vertellen. Ook van de mythe zouden we met Lacans woorden kunnen zeggen: “[Il] ne cesse pas de ne pas s’écire”. (Lacan, 1975b: 55)

In deze bespreking van Lacans ‘mythanalyse’ heeft zich een parallel afgetekend tussen de analytische arbeid enerzijds en de *Arbeit am Mythos* anderzijds. Allebei zijn het vertelprocessen die niet kunnen hopen ooit een ultieme waarheid te formuleren, maar die in het vertellen en herformuleren zelf toch een zekere vrijheid voor het subject mogelijk maken. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik naar aanleiding van deze parallel nagaan hoe de principes van de analytische arbeid hun nut kunnen hebben voor de lezing van mythische narratieven. Eerst zal ik het hebben over de plaats van de waarheid binnen de analyse, vervolgens over de rol van de interpretatie, en ten slotte over het uiteindelijke doel dat door beide processen kan worden beoogd.

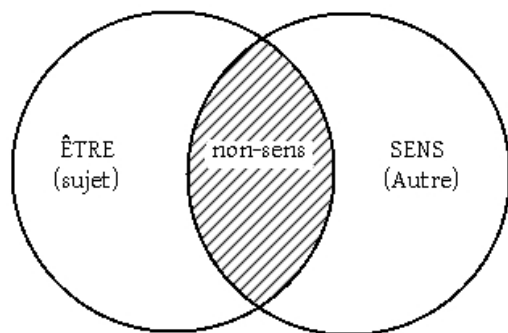
### 4.3.2 De analytische arbeid / *Arbeit am Mythos*

#### 4.3.2.1 De halve waarheid. Lacans venndiagrammen van *zijn* en *zin*

Zoals Blumenberg staande houdt dat elke verklaring van de mythe *à la limite* slechts een hervertelling van de mythe is, zo stelt Lacan dat de analytische duiding tenslotte maar een modulatie is van de ‘individuele mythe’, eerder dan de definitieve waarheid die erachter schuilgaat. Vanuit dat standpunt kunnen we nu ook begrijpen waarom hij ‘Le mythe individuel’, de tekst waarin hij zijn ‘mythanalyse’ voor het eerst als methode presenteerde, laat beginnen met een uitwijding over het noodzakelijke mythische karakter van de psychoanalyse. Dit wil uiteraard niet zeggen dat het in een analyse de bedoeling is dat de analysant om het even welke fictie over zichzelf fabriceert. De versprekingen, de stiltes, de herhalingen in zijn spreken wijzen wel degelijk de weg naar een Symbolische realiteit die zich als ‘waarheid’ toont omdat zij zich op een finaal lichamelijke wijze aan de analysant opdringt. En die waarheid wordt in een analyse wel degelijk nagestreefd. Vanuit een ethiek die weigert het subject te objectiveren pleit Lacan echter voor een epistemologie die benadrukt dat er nooit een finaal verdict over die waarheid kan worden geformuleerd – laat staan dat er een kennis kan worden bereikt die het subject definitief gelukkig zou kunnen maken. Lacan spreekt in dat verband van het ‘mi-dire de la vérité’. (Lacan 1991b: 126) De waarheid laat zich structureel maar *half* zeggen: zelfs de diepste duiding blijft immers een metafoor, zij het een onherleidbare metafoor. “*La vérité a une structure de fiction...*”

Dat geldt overigens niet alleen voor wat de analyticus zou kunnen zeggen over de analysant, maar evenzeer voor wat die analysant zelf beweert over zijn eigen persoon.

We maakten dit reeds op eenvoudige wijze duidelijk door te verwijzen naar Lacans onderscheid tussen het *sujet de l'énoncé* en het *sujet de l'énonciation* dat we reeds besproken hebben. Het 'ik' dat als betekenaar verschijnt in mijn spreken over mezelf verdringt tegelijkertijd de fluctuerende, lichamelijke en verdeelde realiteit van het subject dat deze uitspraak doet. Wanneer ik zeg dat ik gelukkig ben, om nog eens naar de uitspraak van Claus te verwijzen, kan ik dat op datzelfde moment al niet meer zijn, zelf precies omwille van het feit dat ik het zo stellig beweer. Met zijn voorliefde voor mathematische schema's heeft Lacan deze paradox van het spreekwezen omgezet in een opmerkelijke weergave van twee venndiagrammen, die ik hier zal bespreken omdat ze een prima instrument zullen blijken om ook de mythe mee te benaderen. (cf. Lacan 1973: 236-237)



Lacans schema toont een verzameling die het 'zijn' (*être*) omvat en een verzameling die 'betekenis' (*sens*) omvat. Beide diagrammen kruisen, maar de deelverzameling is leeg. Hiermee spreekt Lacan het model van het cartesische ego tegen, dat denkt en daarom is. In werkelijkheid hebben we volgens Lacan steeds te kiezen tussen één van de twee velden: zijn en betekenis elideren elkaar

noodzakelijkerwijs, en kunnen dus nooit tegelijk plaatsvinden. Kiezen we voor betekenis, dan verdwijnt het subject onder de keten van betekenaars, wordt herleid tot de 'onzin' die zich tussen de betekenaars misschien nog uit in een verspreking of een lichamelijke tic. Kiezen we echter voor het zijn, dan verdrinken we als subject in de nonsens van het woordeloze en vormeloze. Lacan stelt dan ook dat het eigenlijk om een valse keuze gaat: we kunnen als subject min of meer schipperen tussen de twee, maar moeten altijd met één been in het veld van de betekenis blijven, willen we als subject overleven. Hij maakt de vergelijking tussen de struikrover die ons overvalt met de eis 'je geld of je leven!' We kunnen niet werkelijk kiezen ons leven op te offeren om het geld te behouden: de rover zou ons koud maken en er alsnog met onze beurs vandoor gaan. Het neurotisch subject is dus veroordeeld om de vervreemding van de taal te ondergaan.

Norman Austin, een van de uiterst zeldzame mythe-onderzoekers die gebruik hebben gemaakt van de lacaniaanse psychoanalyse als theoretisch kader, gebruikt precies dit schema om uit te leggen waar het hem in de mythe om gaat. (Austin 1990: 18 e.v.) Ook voor Austin cirkelt de mythe altijd rond deze fundamentele impasse die aan de grond ligt van de menselijke subjectiviteit. Om deze impasse leefbaar te maken, herformuleert de mythe die in steeds nieuwe verwoordingen. Dit illustreert hij onder andere door een op de venndiagrammen gebaseerde lezing van twee mythes die precies de oorsprong van de menselijke vervreemding tot onderwerp hebben: de *Genesis*-verhalen van de

toren van Babel en de zondeval. Austin focust vooral op de paradoxen waaraan deze mythische verhalen zijn opgehangen.

Om te beginnen de geschiedenis van de toren van Babel, die om te beginnen al een lacaniaans tintje heeft, aangezien ze vertelt hoe de taal tot een drager van vervreemding werd. Austin wijst op de merkwaardige redenen die gegeven worden voor de bouw van de toren van Babel: "Laten wij een stad bouwen met een toren waarvan de spits tot in de hemel reikt; dan krijgen wij naam en worden wij niet over de aardbodem verspreid." (*Gen. 11, 4, Willibrordvertaling*) Ironisch genoeg dient de Toren om de afstand tot God te overbruggen, en de fragmentering van de volkeren tegen te gaan. Hij zal echter precies het omgekeerde effect ressorteren: God is vertoornd om de hoogmoed van de mensen, drijft hen weg van de bouwwerf en veroorzaakt de Babelse spraakverwarring, die hen hopeloos verdeelt. Austin ziet in de toren de werking van de betekenaar weerspiegeld, die we aanwenden om de verdeeldheid in onszelf en tussen ons en de buitenwereld te helen, maar die paradoxaal genoeg zelf de oorzaak is van die fragmentering:

The very tower, which the people build to be their monument and name, creates the decisive schism, which sets the subject forever at a distance, and delivers the signifier forever into the power of the absolutely Other, God. The tower was intended as a bridge to the Other, but the Other became the Other only through the building of the bridge. The higher the tower reaches toward the subject, the greater the schism between the ego and the subject, and the more firmly the Other asserts its authority over the name. (Austin 1990: 21)

Merk op dat het verhaal wanneer we het louter lezen als etiologie of als morele waarschuwing zichzelf door zijn paradoxale karakter een stok in de wielen steekt: de mensheid was verdoemd tot vervreemding en versplintering met of zonder de toren. De toren, die uiteindelijk als monument voor de breuk tussen hemel en aarde in zijn onafgewerkte staat in de woestijn achterblijft, dient louter als bestendinging, als symbool van de menselijke conditie. Een echte keuze tussen de heilheid van het zijn en de versplintering van de taal is er nooit geweest.

Een gelijkaardig patroon toont zich in het verhaal van de zondeval, dat trouwens de ene na de andere paradox aan elkaar rijgt. Austin richt zijn aandacht meer bepaald op de ontdekking van de mens dat hij naakt is. De mythische logica wil dat de mens zijn naaktheid maar ontdekt wanneer hij van de boom van de kennis van goed en kwaad gegeten heeft. In het naakt zijn van de mens toont zich zijn gevallen staat: zijn kwetsbaarheid, zijn schaamte, de breuk tussen hem en de dierlijke natuur. Nochtans gaat het over dezelfde naaktheid die voor het fatale eten van de verboden vrucht volstrekt onproblematisch was, en die de mens toonde als geschapen naar Gods evenbeeld. De mens wordt dus eigenlijk maar echt naakt op het moment dat hij zich probeert te bedekken: alleen als er iets verborgen moet worden, kan het ook

blootgesteld worden. Met het vijgenblad, waarmee Adam en Eva de schaamte van hun naaktheid teniet willen doen, markeren en installeren ze dus precies de schaamte: “once they had eaten of the fruit of knowledge, something needed to be covered up. A part of the body must be marked as the locus of the secret that, because it is a secret, is now shameful, and because it is shameful, must be uncovered.” (*Ibid.*: 21) Austin noemt het vijgenblad hierom de eerste betekenaar: het markeert de differentiatie die de zondeval teweeg heeft gebracht, het is het eerste voorwerp dat niet met zichzelf samenvalt maar naar iets anders doorverwijst. Dat andere, het ‘geheim’, zijn niet de genitaliën zelf (die bij een dier immers geen aanstoot geven) maar wel datgene waarvoor die genitaliën staan: de talige vervreemding die de mens van het dier onderscheidt, en die zijn driften tot verlangens maakt, tot tekenen van zijn tekort: “The genitals are not the shameful, but the signifiers of the shameful. Desire is the shameful, and therefore more to be desired.” (*Ibid.*: 23)

Aan deze analyse van Austin kunnen we trouwens toevoegen dat dezelfde structuur ook terug te vinden is in de fatale beslissing van de mens om van de verboden boom te eten. De slang belooft dat de vrucht ervan de mens kennis van goed en kwaad zal geven. De paradox is echter dat het kwaad maar in het leven geroepen wordt *doordat* Adam en Eva zich ertoe laten verleiden van de vrucht te eten. Opnieuw is het middel om de kwaal te verhelpen ook tegelijkertijd de onvermijdelijke oorzaak van de kwaad. Er is geen echte keuze: het verhaal laat doorschemeren dat de paradijselijke staat van het pure zijn eigenlijk geen optie is, en ondenkbaar blijft zelfs in de mythe. Reeds in de volheid van het Paradijs zelf is het tekort immers al binnengeslopen in de vorm van de ene boom die niet mag worden aangeraakt, de ene vrucht (de ontbrekende fallus) waarvan niet kan worden genoten – en die bijgevolg noodzakelijkerwijs naar de volheid van het genot zelf zal lijken te smaken, en de rest van het Paradijs zijn charme doet verliezen. Zelfs nog voor de mens van de appel bijt, is hij dus al gedoemd. Van het begin af aan, zelfs waar het verhaal nog vertelt over de ideale staat van voor de zondeval, vertelt het tegelijk reeds over het fundamentele tekort. Elke stap in het verhaal die daarna nog volgt, schetst slechts de consolidering van die situatie, en vertaalt ze in een nieuwe metafoer. Het verhaal van de Tuin van Eden doet precies wat Lacan met zijn lévi-straussiaanse schema omschrijft: alle mogelijke verschijningsvormen van een onmogelijke oppositie nagaan. In zijn paradijselijke staat kent de mens geen gemis, maar toch wordt er hem iets ontzegt en wil hij voor dat iets al het andere riskeren. In het Paradijs bestaat het kwaad nog niet, maar toch is het precies omwille van de kennis van goed en kwaad dat de mens het kwaad in het leven roept. En daarna schaamt de mens zich om zijn naaktheid, maar finaal bestaat zijn naaktheid slechts uit die schaamte.

Het is wel duidelijk dat dit verhaal bezwaarlijk kan geduid worden als louter een aanmaning aan het adres van de mens dat er straf volgt na de zonde, en dat het als prewetenschappelijke verklaring al helemaal niet deugt. Daarvoor stelt het zowel onze logica als onze ethiek te zeer op de proef. God zelf wordt immers allerminst als de grote

morele winnaar afgeschilderd: Hij stelt de mens schijnbaar bewust aan de verleiding bloot en lijkt te worden gedreven door pure afgunst. Uiteindelijk verdrijft Hij de mens immers uit de tuin omdat hij wil voorkomen dat de mens “zijn hand uitstrekt en ook van de boom van het leven plukt. Door daarvan te eten, zou hij eeuwig blijven leven!” (Gen. 3, 22, *Willibrordvertaling*) Het wordt dus gesuggereerd dat God, zoals de slang beweerde, ronduit loog tegen Adam toen Hij zijn schepsel waarschuwde dat hij zou sterven als hij van de boom van goed en kwaad at. Als we het echter als de functie van de mythe beschouwen om de onherleidbare ambiguïteiten van het bestaan metaforisch te verwoorden, dan wordt de paradoxale opbouw van het verhaal begrijpelijk. De tegenstrijdigheden waarrond de mythe reflecteert (de goedheid van God versus de ellende van het menselijk bestaan) worden in de ambiguïteiten van het verhaal geëtaleerd en geëxploreerd. Met de woorden van Austin: “Like the fig leaves, which Adam and Eve made for themselves to reveal what they must conceal, myth circles around the secret place, hiding the trauma even while marking its hiding place. Indeed, this is myth’s proud claim, that its function is to keep the secret hidden.” (Austin 1990 : 23)

De mythe is een betekenaar, zouden we nu kunnen zeggen, van de vervreemdende werking van de taal zelf. En zoals elke betekenaar is zij tegelijkertijd een ontkenning en een representatie van de werkelijkheid waarnaar zij verwijst: dit maakt haar pregnantie uit. Willen we dit weergeven op de venndiagrammen van Lacan, dan zouden we de mythe kunnen gelijkstellen met de deelverzameling van zijn en betekenis, die met niets anders dan onzin kan gevuld zijn. De mythe is steeds een *Fremdkörper* binnen het gangbare Symbolische raster van een cultuur, een plaats waar de zin even spaakloopt. Beschrijven we de mythe zo als weliswaar pregnante onzin, die de taal doet stokken, dan kunnen we daarbij ook aan de definitie denken die Fliess aan het symbool gaf: als een gedachtensequens gaten vertoont die alleen kunnen opgevuld worden door in bepaalde elementen iets anders te lezen, dan mag men die elementen als symbolen beschouwen. (Merkur 2005: 101) Binnen deze definitie ‘verdwijnt’ een symbool echter als het ware wanneer het een duiding krijgt: het gat in de betekenis wordt gedicht. Een mythe kan echter, zolang ze een mythe is, nooit helemaal geduid worden, omdat ze precies de plaats markeert in het Symbolische waar er uiteindelijk, ondanks alle metaforische verschuivingen, een betekenaar tekort komt. Vandaar dat we de venndiagrammen van Lacan ook zouden kunnen gebruiken om de relatie tussen mythe en allegorese uit te drukken: de mythe kan weliswaar worden omgezet in allegorische betekenis, maar voor zoverre het volledig lukt om de mythe in duidelijke betekenis om te zetten, houdt zij ermee op een mythe te zijn. En als zij, omgekeerd, blijft functioneren als mythe, dan doet zij dat maar in zoverre de allegorie iets onbetekend heeft moeten laten, op een onherleidbare kern van pregnantie is gestoten – iets wat in de praktijk onvermijdelijk het geval is.



#### 4.3.2.2 Interpreteren zonder te begrijpen: het wantrouwen voor de verklaring

Dit brengt ons terug op de vergelijking tussen wat er in een analyse gebeurt, en de arbeid aan de mythe. Lacan ging niet te rade bij het mythe-onderzoek omdat hij meende dat deze een definitief antwoord had op de problemen van zijn analysanten, maar omdat hij daar een model vond om die problemen te interpreteren en te behandelen *zonder* ze te willen beantwoorden – en misschien kan het mythe-onderzoek om dezelfde reden terug bij Lacan te leen gaan. Precies van dit wantrouwen voor het begrijpen maakte Lacan immers een pijler van zijn psychoanalytische theorie en praktijk: “Commencez par ne pas croire que vous comprenez. Partez du malentendu fondamental. C’est là une disposition première, faute de quoi il n’y a véritablement aucune raison pour que vous ne compreniez pas tout et n’importe quoi.” (Lacan 1981b : 29) Daarbij maakte hij trouwens zelf de vergelijking tussen de opschorting van begrip bij een analyse en bij het interpreteren van een tekst: “Commenter un texte, c’est comme faire une analyse [...] Interpéter et s’imaginer comprendre, ce n’est pas du tout la même chose. C’est exactement le contraire.” (Lacan 1975: 87)

De vergelijking tussen de psychoanalytisch interpretatie en het lezen van een tekst is al vaak gemaakt<sup>46</sup>, en hoeft hier niet opnieuw gemaakt te worden. De kern van de zaak is dat Lacan aanvecht dat het interpreteren van een tekst noodzakelijk tot doel moet hebben dat men die tekst tot een stellende, enkelvoudige waarheid moet reduceren. Dit is de paradox van de literatuurwetenschap: ‘wetenschap’ impliceert traditioneel het produceren van stellende informatie, maar ‘literatuur’ gaat over het narratief, en narratie is precies een taalvorm die zich aan het stellende onttrekt en er ook nooit zonder verlies toe te herleiden valt. Narratie draait immers volledig om dynamieken, zoals Peter Brooks benadrukt, die de tekst als een ‘desire machine’ omschrijft. (Brooks 2000: 147 & 1997: 3)

Ook het subject zouden we kunnen omschrijven als een ‘desire machine’, en dat is dan ook precies de reden waarom Lacan zich hoedt voor de psychoanalyticus die zijn analysant meent te begrijpen. Hoezeer we immers denken dat we ‘begrip’ verlangen, in de (analytische) praktijk kan het bijzonder agressief uitdraaien wanneer iemand ons meent te verstaan. ‘Begrijpen’ kan op verschillende manieren nefast zijn. Om te beginnen zorgt een te snel begrijpen er voor dat er geen plaats meer blijft voor de verborgen, onbewuste betekenis die boven kan komen. Stel bijvoorbeeld dat iemand in

---

<sup>46</sup> Cf. bijvoorbeeld Brooks 1997: 58: “For to the analytic reader, the text is ‘a subject supposed to know’ - it is, says Felman, ‘the very place where meaning, and *knowledge* of meaning, reside’. With respect to the text, the literary critic thus occupies at once the place of the psychoanalyst (in the relation of interpretation) and the place of the patient (in the relation of transference). In fact, I would add, the reader shuttles between these places, in an unstable dynamic.”

analyse komt omwille van problemen die zich hebben voorgedaan sinds zijn vader onlangs gestorven is. Wanneer de analyticus hem dan meteen overspoelt met begrip voor zijn verdriet, zou het kunnen dat hij het zijn analysant daarmee onmogelijk maakt iets anders dan verdriet aan het woord te laten, namelijk zijn verholen blijdschap omwille van die dood en het schuldgevoel daarover – de echte oorzaak van de symptomen.

Maar ook los daarvan kan een analyticus de kuur blokkeren door zijn begrip. Wanneer men meent inzicht te hebben in een probleem, impliceert dat vaak dat men ook de oplossing meent te hebben voor het probleem van de analysant. Zo belanden we weer in het ‘als maar’-denken dat voor Lacan precies structureel verbonden is aan de neurose: het idee dat de fallus, die ons ontvreemd is, elders *wel* te vinden is. De praktijk wijst dan ook uit dat een oplossing tenslotte geen oplossing blijkt te zijn, of ronduit op verzet stoot bij de analysant. Zoals reeds gezegd houdt de analysant vaak aan niets zozeer vast als aan zijn problematiek, omdat hij met die problematiek samenvalt. Hij *is* het verlangen naar het zelf dat hij zich droomt, maar kan nooit met dit zelf samenvallen. Vandaar dat Lacan het onderscheid maakt tussen vraag en verlangen (cf. Van Haute 2000: 108): de vraag, waarmee bijvoorbeeld een kind naar zijn moeder komt of een patiënt naar een analyticus, kan vaak heel concreet zijn: een koekje, een pleister, een oplossing voor mijn angstige dromen, voor het conflict met mijn ouders, enzovoort... De psychoanalyse gaat er echter vanuit dat in de concrete vraag ook altijd een andere dimensie aanwezig is, namelijk die van het verlangen. Het verlangen is, zoals reeds duidelijk werd gemaakt, het structureel tekort dat de subjectiviteit fundeert, en dat daarom geen invulling kan en mag krijgen. Het doel van het verlangen is louter zichzelf voortdurend te herformuleren: “Le désir est désir de désir,” zoals Lacan stelt. (Lacan 1966:852) De analyticus moet er zich dan ook voor hoeden om, door slechts in te gaan op de onmiddellijke *vraag* van de analysant, de dimensie van het *verlangen* te verduisteren. Een invulling van de vraag van de analysant zal het probleem immers slechts verschuiven, want de dieperliggende problematiek van het verlangen zal zich gewoon op een nieuwe vraag enten: nu we de x bereikt hebben zijn we ongelukkig omdat we ook y wilden, nu a een oplossing krijgt, stelt b weer een probleem... De analyse moet daarom het verlangen ook in zijn fundamentele onvervulbaarheid aan het woord laten, want precies daarin ligt de subjectiverende werking van het spreken. Idealiter stelt een analyse de analysant in staat zich te identificeren met zijn steeds verschuivende verlangen, waardoor de onvervulbaarheid ervan leefbaar wordt.

Vertalen we dit naar de mythe, dan zouden we kunnen zeggen dat ook daar de subjectiverende kracht van een verhaal wordt stilgelegd als ze herleid wordt tot een concrete duiding, een concrete verklaring. De mythen zijn eeuwenlang voor antwoorden op vragen gehouden, minderwaardige antwoorden bovendien. De psychoanalyse leert echter dat een simpele, concrete vraag de dekmantel kan zijn voor

een (oneindige) zoektocht naar identiteit. De vergelijking laats zich trekken tussen de eeuwige ‘waarom’ vragen van kinderen op een bepaalde leeftijd:

Children’s endless *whys* are not, to Lacan’s mind, the sign of an insatiable curiosity as to how things work but rather of a concern with where they fit in, what rank they hold, what importance they have to their parents. They are concerned to secure (themselves) a place, to try to be the object of their parents’ desire - to occupy that between-the-lines ‘space’ where desire shows its face, words being used in the attempt to express desire, and yet ever failing to do so adequately. (Fink 1997: 54)

Wanneer Blumenberg dus stelt dat de kracht die de mythen vandaag nog hebben niet ligt in de antwoorden die ze geven, maar wel in de vragen die ze stellen (Blumenberg 2005: 70), dan kunnen we het belang van die vragen via Lacan duiden als veel breder dan louter epistemologisch. In het stellen en opnieuw stellen, en eeuwig herfraseren van dezelfde vragen schrijft de mens zich een metafoor voor het probleem dat hij zelf is.

#### **4.3.2.3 Het einddoel van mythe en analyse: het subject dat verantwoordelijk is voor zichzelf aan zichzelf.**

In die laatste stelling zie ik de belangrijkste toevoeging die Lacan te bieden heeft aan de mythetheorie van Blumenberg: zijn theoretisering van het feit dat de mythe ook steeds het subject tot uitdrukking brengt, en dan vooral de impasses van dat subject. De centrale impasse waar het Blumenberg om gaat, is echter de externe gedetermineerdheid van de mens. Die stond voor hem in bijzondere relatie tot de mythe. Blumenberg had de mythe immers eerst en vooral beschouwd als een poging van de mens om vat te krijgen op de buitenwereld, en omgekeerd de verpletterende impact die die buitenwereld om hem had, het *Wirklichkeitsabsolutismus*, zoveel mogelijk te reduceren. Dit project was echter op zijn grenzen gestoten in het feit dat de mens zelf maar ontstaat als het product van externe factoren. Die externe gedetermineerdheid of ‘*Selbstaüßerlichkeit*’ was voor hem dan ook het ultieme probleem waarop de mythe een antwoord moest bieden. Robert Wallace vat in de inleiding op zijn Engelse vertaling van *Arbeit am Mythos* treffend samen hoe belangrijk die problematiek voor Blumenberg was:

Whether as a result of ‘the conflict that arises from the fact that a subject is the result of a physical process’ which it can never hope to control completely [...] or as a result of the more recently recognized ‘overwhelming presumption that one is produced by alien, social agencies’ [...], it is clear that the autonomous subject is in chronic trouble. Our consciousness of both of these types of contingency will (if anything) be increased by the progress of science, which, while it creates new means for us to use in controlling a continuously increasing range of reality, at the same time continually strengthens the presumption that the most fundamental layers of our personhood are exogenously determined. *This ultimate contingency*

*seems to be, in fact, the irreducible, permanent form of the absolutism of reality - right at the core of the human subject who dreamed of freeing himself from it.* (Wallace 1990: xxxvi, mijn cursivering)

In Lacans concept 'extimiteit' kwam echter nog eens duidelijk naar voren dat de externe gedetermineerdheid van het subject niet louter een kwestie van biologie en sociologie was. Lacan benadrukte dat de '*Selbstaüßerlichkeit*' van de mens in de eerste plaats een gevolg was van zijn talige aard zelf. De mens ontstaat maar als subject doordat het raster van het Symbolische het scheidt van zijn onmiddellijke, lichamelijke ervaring (het Reële). Dit heeft tot gevolg dat zijn eigen lichamelijke hem voorkomt als iets vreemds dat hem van buitenaf overrompelt, terwijl de externe taal, de Ander, hem juist tot in zijn meest intieme kern zal bepalen. Hierin ligt dan ook de echte onherleidbaarheid van het *Wirklichkeitsabsolutismus*: het feit dat de mens de scheiding tussen hem en de wereld, die de wereld van het symbolische in de eerste plaats moets bewerkstelligen, nooit radicaal kan doortrekken, dat het 'buiten' met andere woorden 'binnen' blijft bepalen en 'binnen' 'buiten'. De mythe is dus een deel van het probleem geworden: zij markeert immers bij uitstek dat deel van de Ander dat aan onze subjectiviteit voorafgaat en ons op de meest fundamentele wijze bepaalt.

In de bespreking van de lacaniaanse 'mythanalyse' kwam echter al een deel van een antwoord naar voren. In de mythe probeert de mens zijn eigen subjectiviteit te verwoorden, zo stelt Lacan. En hoewel hij in die verwoordingen nooit met zichzelf kan samenvallen, nooit zijn eigen extimiteit kan helen, bereikt hij toch een zekere vrijheid door telkens nieuwe metaforen voor zijn eigen problematiek te geven. Weliswaar kan hij nooit zijn globale gedetermineerdheid door de Ander overstijgen, maar door steeds nieuwe verhalen te produceren over zichzelf kan hij wel de macht doorbreken die een specifieke absolute metafoor/ mythe/meesterbetekenaar over hem heeft. De onderliggende pathologie kan nooit geheeld worden, maar er wordt een soort speling gecreëerd waarin het subject tenminste de voor hem meest draaglijke vorm van zijn pathologie kan kiezen. Tegelijkertijd kan er door de talloze metaforische herhalingen naar een soort van aanvaarding worden toegewerkt van datgene wat *niet* veranderd kan worden.

Bij Blumenberg verschijnt deze problematiek echter nog in een iets ander licht: hij stelt dat de mythe het subject verantwoordelijk moet maken – iets wat door de inherente gedetermineerdheid van de mens precies een onmogelijkheid lijkt te zijn. Het is op die onmogelijkheid dat de '*Letzter Mythos*' uiteindelijk een antwoord moest formuleren, volgens Blumenberg. Of beter: het is deze onherleidbare tegenstelling die ze moet herschikken tot een leefbaar wereldbeeld. Om duidelijk te maken waar het Blumenberg om te doen is, herneem ik hier kort zijn denkparcours.

Blumenbergs uiteenzetting over de 'finale mythe' neemt als vertrekpunt en als meest prominente voorbeeld het Duits Idealisme, dat het subject tot drager van het universum maakt, zoals we eerder reeds bespraken. Hij ziet hierin een radicale oplossing voor het

onoplosbare probleem van het werkelijkheidsabsolutisme. Tegenover de vaststelling dat het 'absolutisme van het subject', zoals Wallace het noemt, een onbereikbaar streefdoel is, stelt het Duitse Idealisme dat dit doel al bereikt is: de hele empirische wereld bestaat maar bij gratie van het subject. Blumenberg bespreekt meteen ook een aantal andere mythen die op gelijkaardige wijze het subject verantwoordelijk maken voor de totaliteit van de wereld, zoals de reeds besproken nietzscheaanse eeuwige wederkeer en de 'mythe' van Hans Jonas, waarin God de vervolmaking van de schepping in de handen van de mens legt. Deze zal hij echter contrasteren met een ander soort finale mythe, die hij representeert als de minimale invulling van de vorige: de filosofische mythes die zich louter tot doel stellen het subject verantwoordelijk te maken 'voor zichzelf en aan zichzelf'. (Blumenberg 1990: 291) Van deze meer werkbare vorm van finale mythe neemt hij de transmigratie van de zielen bij Schopenhauer als ultieme voorbeeld. Ik zet Schopenhauers creatie hier zeer beknopt uiteen.

Blumenberg presenteert Schopenhauers transmigratie-mythe als een antwoord op Kants zogenaamde 'postulaat' van de onsterfelijkheid van de ziel. (*Ibid.*) Ondanks het feit dat we die onsterfelijkheid op geen enkele wijze kunnen verifiëren moeten we ze toch aannemen, zo stelt Kant, simpelweg omdat er geen moraliteit denkbaar is als de mens na zijn leven niet gestraft of beloond kan worden voor de wijze waarop hij geleefd heeft. Het principe van dit postulaat vat voor Blumenberg trouwens uitstekend samen wat de mythe is: een relaas dat we niet als waar of onwaar kunnen bestempelen, maar desalniettemin niet naast ons neer kunnen leggen omdat de wereld *zonder* onbegrijpelijk zou zijn. Schopenhauer geeft echter een nieuwe oplossing voor Kants probleem die dit principe achter Kants postulaat 'behoudt, zoniet intensifieert'. Hij geeft een draai aan de aloude leer van de reïncarnatie door te stellen dat de mens de kringloop van alle mogelijke mensenlevens doorloopt. Hierdoor wordt degene die kwaad doet, meteen ook zijn eigen slachtoffer en bestraft dus zichzelf. Schopenhauer wil met deze mythe geen nieuw soort van geloof aanreiken, maar integendeel duidelijk maken dat het onnodig en onwenselijk is om van de onsterfelijkheid van de ziel een dogma of een object van mogelijke kennis te maken. "The story of souls remains a myth, for practical use." (*Ibid.*: 292) Schopenhauer verkiest zijn theorie bovendien boven die van Kant omdat deze laatste volgens hem elke echte vorm van moraliteit uitsluit, namelijk dat men niet omwille van beloning of straf, maar uit eigen wil kiest wat men wel en niet wil doen.

Schopenhauers creatie illustreert inderdaad prima hoe de mythe een onmogelijk te verzoenen tegenstelling (ik versus de anderen, maar ook extern opgelegde moraliteit versus innerlijke wil) herschikt tot een leefbaar wereldbeeld. Maar tegelijkertijd toont het aan, zoals Blumenberg benadrukt, dat geen finale mythe ooit écht finaal kan zijn. Er zijn altijd mazen in het net, waardoor men opnieuw tot arbeid aan de mythe verplicht wordt. Bij Schopenhauer kunnen we er bijvoorbeeld op wijzen dat het feit dat men zelf zal lijden onder het kwaad dat men doet geenszins een garantie is dat er geen kwaad zal geschieden. Het volstaat te verwijzen naar een oude grap die de Russen over hun eigen

rancuneuze karakter maken: aan een arme Russische boer verschijnt bij mirakel een toverfee, die hem een wens schenkt, echter op voorwaarde dat zijn buurman het dubbel zal krijgen van wat hij ook voor zichzelf verwerft. “Steek me dan maar een oog uit,” antwoordt de boer. De psychoanalyse heeft overigens steeds weer mogen vaststellen dat de mens niet noodzakelijk het goede voor zichzelf nastreeft, maar een uiteindelijk een genotsmachine is die dat genot niet zelden precies uit (zelf)destructie put. Zo doet de ander met wie Schopenhauer het zelf wilde verzoenen weer zijn intrede ondanks de mythe, en wel vanuit het binnenste van het subject zelf.

Het voorbeeld van Schopenhauers mythe maakt echter duidelijk wat er werkelijk op het spel staat in het verantwoordelijk maken van het subject voor zichzelf en aan zichzelf. Dat *kan* uiteindelijk niet de creatie zijn van een autokratische en onbetwistbare richtlijn voor zijn denken en zijn gedrag. Aangezien het subject niet in zichzelf gegrond is, is elke richtlijn of waarheid die dat subject voor zichzelf creëert immers *via* hem opnieuw extern bepaald. Dit was ook Kolakowski's kritiek op Nietzsches eeuwige wederkeer: de mens kan niet uit het niets waarde scheppen omdat hij ook zelf niet uit het niets voortkomt. Toch maken de mythes van Nietzsche en Schopenhauer iets mogelijk, namelijk het *denkbeeld* van verantwoordelijkheid. Dit denkbeeld houdt eenvoudigweg in dat we onszelf niet passief overleveren aan de loop der dingen: zowel Schopenhauers als Nietzsches mythe bieden een richtlijn om actief naar te handelen, en het belangrijkste daarbij is niet naar welke richtlijn er wordt gehandeld maar wel dat er een richtlijn is *tout court*.

Nu komt echter de kat op de koord: paradoxaal genoeg zijn we pas in staat om onze passiviteit ten opzichte van de werkelijkheid te overstijgen als we er ons van bewust zijn dat we *à la limite* niet vrij zijn en niet vrij *kunnen* zijn. Om dit te verduidelijken moeten we het begrip ‘verantwoordelijkheid’ van naderbij onder de loep nemen. Zoals zonet is aangetoond, wordt het begrip zinledig als het absoluut gedacht wordt: er is voor de mens geen totale vrijheid mogelijk, en daarom ook geen totale verantwoordelijkheid. Het begrip kan maar zinvol gebruikt worden *vanuit* de implicatie dat niemand zijn eigen handelen volledig kan sturen of zijn standpunten definitief kan legitimeren. Als ik verantwoordelijkheid opneem voor iets, dan zeg ik daarmee eigenlijk dat ik de consequenties van mijn handelen en spreken aanvaard *hoewel* ik die zelf niet volledig kan overzien of controleren. Het is ook in die zin dat verantwoordelijkheid altijd aan de mythe gelinkt is: zij staat precies voor de wijze waarop we een waarheid of een ethiek aanvaarden *zonder* dat we die finaal kunnen gronden.

Als we vanuit die optiek de verwoording ‘aan zichzelf en voor zichzelf’ herbekijken, dan merken we dat de typisch mythische structuur van de tautologische gronding daarin nog eens wordt uitgelicht: als we verantwoordelijkheid nemen voor onszelf en aan onszelf, dan betekent dit niets anders dan dat we op zeker moment een keuze maken en daar ten volle de consequenties van op ons nemen, omdat we aanvaarden dat er finaal geen enkele externe toetssteen is, dat we geen redding of waarheid meer

verwachten van buitenaf. Vertaald naar psychoanalytische termen houdt dit in dat we de neurotische droom laten varen dat we ooit toch nog de fallus zouden kunnen vinden, dat we ooit alsnog een perfecte harmonie zouden kunnen bereiken in onze relatie tot onszelf en tot de wereld. Kortom: de taak van de mythe om onszelf verantwoordelijk te maken aan onszelf en voor onszelf houdt niet in dat zijn ons moet toelaten onze extieme gedetermineerdheid te overstijgen, maar precies dat zij ons in staat moet stellen die extieme gedetermineerdheid onder ogen te zien, te aanvaarden en ons er zelfs mee te identificeren. De taak van de *Arbeit am Mythos* bestaat dan ook in een voortdurende zoektocht naar metaforische verwoordingen die pregnant genoeg zijn om een dergelijke identificatie mogelijk te maken.

Om deze ‘responsabiliserende’ werking van mythische metaforen volledig duidelijk te maken, wil ik mijn gedachtegang hier tot slot illustreren aan de hand van de Griekse mythologie. Daarbij zal ik ingaan op enkele markante opmerkingen die C. Fred Alford maakt in zijn fascinerende werk *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy* (1992). Dit boek is enerzijds een reflectie over het nut van de psychoanalyse als interpretatiekader bij de lezing van de Griekse tragedie, maar aansluitend daarop stelt het ook de vraag welke metaforen het best geschikt zijn om de werking van de menselijke psyche te beschrijven, en dan in het bijzonder de psychische problematiek van vrijheid en determinisme. Het interessante aan zijn benadering is dat hij er niet *a priori* van uitgaat dat de moderne psychoanalyse een genuanceerder of correcter discours over de mens te bieden heeft dan de oude tragedie: “What if the insights into the human psyche contained in Greek tragedy were somehow more profound than the psychoanalytic theories often used to explain them? The answer, of course, is that we should never know this, as our theories would reduce these insights to the terms of psychoanalytic theory.” (Alford 1992: ix)

Alford is zeer kritisch voor de wijze waarop de psychoanalyse zich vaak opwerpt als meesterdiscours ten opzichte van de oude Griekse teksten. Zijn stelling is niet dat de categorieën van de psychoanalyse de tragedie geweld zouden aandoen omdat ze te *modern* zijn (deze vertaal oefening is voor hem inherent aan elke interpretatie), maar wel omdat ze te *simplistisch* zijn. Ten opzichte van de subtiele metaforen van de tragedie werkt de psychoanalyse maar al te vaak met “categories insufficiently rich and profound to capture the great themes of the tragic poets. Their readings [...] reduce something important to something less important.” (*Ibid.*: 5) Wat de psychoanalyse moet doen, is de tragedie tegemoet treden op gelijke voet, en met categorieën die in staat zijn de complexiteit van de Griekse tragedie te weerspiegelen.

Onder andere het Lacaniaanse gespleten subject lijkt Alford daartoe uitzonderlijk geschikt. Waar het aankomt op een verwoording geven aan de interne verdeeldheid en exogene bepaaldheid van de mens, waren de Griekse dichters Lacan immers met heel wat eeuwen voor. Alford benadrukt dan ook de verwantschap tussen het subject dat

naar voren komt uit de Griekse tragedie en het (lege) subject van de postmoderne theorie van bijvoorbeeld Foucault, Lacan, Derrida:

Vincent Descombes' claim, in 'Apropos of the 'Critique of the Subject,'" that for the postmodern 'it becomes conceivable that Romeo ... is amorous without his being the subject of his love,' would have been readily understood by the tragic poets (if they could have understood the jargon). Indeed, this is the theme of many tragedies, such as Euripides' *Hippolytus*, in which Phaedra is overcome with desire in the form of Aphrodite, a goddess acting on the form without – a particularly acute way of expressing the otherness of desire. Similarly, the tragic poets would have been quite familiar with the idea, expressed by Derrida in "Eating Well,' or the Calculation of the Subject,' that responsibility has nothing to do with freedom – that is, with being a subject who might choose to act otherwise. Rather, responsibility is thrust upon us by the very otherness of the world. (Alford 1992: 23)

Alford besluit dat de gelijkenis tussen de Grieken en de postmoderne critici van het autonome subject groot is, maar benadrukt één verschil: "the tragic poets were not faced with the 'sovereignty of the subject' in the first place. The tragic poets did not need to take the subject apart, as they never assumed that any sane person might believe man to be autonomous." (*Ibid.*) De Grieken beschikten over een mythisch-metaforisch apparaat, zo stelt Alford, dat veel beter in staat was de extimiteit van de mens te denken dan het moderne (want ondanks het postmodernisme nog steeds dagdagelijks gangbare) denkbeeld van het cartesische, geünificeerde subject. In het Griekse epos en de tragedie krijgt die extieme kracht die het handelen van de helden stuurt vaak de vorm van goddelijke instanties: *Eros*, *Atè*, de verblinding, de wraakgodinnen, *Moirai*, het lot, of de ambigue figuur van de *daimon*, die persoonlijke en vluchtige godheid<sup>47</sup> waar bijvoorbeeld Medea mee worstelt en die haar er uiteindelijk toe brengt haar kinderen te vermoorden. Over het algemeen worden deze figuren geduid als externalisaties van het innerlijk van de karakters. Voor Alford gaat die interpretatie echter al een stap te ver: hij trekt immers in twijfel dat ons begrippenapparaat om het vreemde en oncontroleerbare in onszelf te denken noodzakelijkerwijs accurater is dan het Griekse, en wijst erop dat de Griekse 'mythische' weergave juist fenomenologisch zeer accuraat is. Via Lacan zouden we inderdaad het begrip 'externalisatie' kunnen gaan problematiseren: is het zo correct om deze krachten die een mens sturen louter als inwendig te bekijken? En inwendig aan wat dan precies?

---

<sup>47</sup> Een zeer eenvoudige maar zeer bruikbare definitie van de *daimon* vinden we bij Bremmer: "Whenever they felt that a god intervened for a short time, directly and concretely in their life, they spoke of *daimon*, which only later acquired its unfavourable meaning." (Bremmer 1994: 11)



We kunnen hierbij terugdenken aan Cassirer, die de grens tussen binnen en buiten als de meest primaire verwezenlijking van de mythe beschouwde, maar stelde dat die grens symbolisch op oneindig veel manieren kon getrokken worden.

Vanuit eenzelfde redenering zet Alford zich ook af tegen lezingen van de tragedie die proberen de verdeeldheid en tegenstrijdigheden in de tragische personages ongedaan te maken door interpretatie. Hij haalt bijvoorbeeld het soort van lezingen aan waarbij men de tragische helden bijvoorbeeld verwijt dat ze excuses zoeken voor hun eigen daden door de verantwoordelijkheid door te schuiven naar de goden. Maar we kunnen ook denken aan lezingen die bijvoorbeeld begrippen als *daimon* en *alastor* proberen vast te pinnen op een eenduidige ‘moderne’ invulling, zoals bijvoorbeeld de stelling dat de *daimon* het conflict met het eigen karakter weergeeft. Het is een illusie, zo stelt Alford, om te denken dat we de Grieken door dergelijke uitspraken beter begrijpen dan ze zichzelf met hun eigen begrippenapparaat begrepen.<sup>48</sup> Hij wijst er immers op dat onze eigen concepten waar het op vrije wil en verantwoordelijkheid aankomt evenzeer met paradoxen en ambiguïteiten doorspekt zijn. Als iemand worstelt met zijn eigen karakter, wie strijdt er dan eigenlijk met wie? En is karakter de instantie van waaruit iemand eigen keuzes maakt, of precies de beperking van zijn persoonlijke vrijheid? Het zijn precies die vragen die de tragici stellen wanneer ze bijvoorbeeld een Medea in tweestrijd opvoeren, en zij wisten wel beter dan op de vragen die zij opwierpen ook meteen een antwoord te willen geven. Alford gaat ervan uit dat de tragici, in tegenstelling tot ons, simpelweg beter in staat waren met de onherleidbare discrepanties binnen het menselijke wezen te leven.

Alfords betoog wordt echter vooral interessant voor ons wanneer hij aantoont dat er voor de Grieken geen tegenspraak bestond tussen de externe gedetermineerdheid van deze tragische karakters enerzijds en de verantwoordelijkheid die zij droegen voor hun eigen daden anderzijds. Zo verwijst hij bijvoorbeeld naar Aeschylus’ Clytaemnestra, die telkens opnieuw zelfverzekerd de verantwoordelijkheid opeist voor de moord op Agamemnon, en zichzelf tegelijkertijd voorstelt als louter het instrument van een oude familievloek, van de *alastor* (Aeschylus, *Agamemnon*, in het bijzonder 1379-1386 & 1497-1504): “Apparently there is no contradiction between the two explanations in her mind, which has led many to argue that there is an element of confusion in the poets’ account in general.” (Alford 1992: 117) En niet alleen is er geen tegenspraak tussen determinisme en verantwoordelijkheid, de mythische beeldspraak waarin de externe gedetermineerdheid van de mens gepresenteerd wordt lijkt zelfs gebruikt te worden om

---

<sup>48</sup> Overigens is er, Blumenbergiaans gesproken, ook niets op tegen om de Griekse tragedie te bespreken vanuit de moderne categorieën van verantwoordelijkheid en innerlijk en uiterlijk, voor zoverre dat dit ‘arbeid’ is aan onze eigen ‘mythe’ hieromtrent. Men zou dan echter wel moeten onderkennen dat dergelijke altijd onvermijdelijk verwerking zijn.

de vernatwoordelijkheid van de karakters te motiveren. Alford haalt hiervoor het voorbeeld van Agamemnon aan. Wanneer deze zich in de *Ilias* uiteindelijk verzoent met Achilles, wijt hij het feit dat hij diens eer gekrenkt heeft aan de werking van de machtige godin Atè, Verblindings. Alford wijst er echter op dat dit geenszins een poging is om de verantwoordelijkheid van zich af te schuiven:

Impatient modern readers, as Dodds points out in *The Greeks and the Irrational*, generally have little sympathy for Agamemnon's apology, seeing it as a gross evasion of responsibility. But it is no evasion of responsibility in the judicial sense. On the contrary, it is on these same grounds – that he was unfree, compelled – that Agamemnon offers compensation to Achilles. 'But since I was blinded by *ate* and Zeus took away my understanding, I am willing to make my peace and give abundant compensation' (*Il.*, 19.137ff; also see 9.119ff). The fact that he was unfree, compelled, seems to make it easier, not harder, for Agamemnon to accept responsibility. (*Ibid.*: 114)

Ik zou Agamemnon's Atè hier durven aanhalen als een ideaal voorbeeld van hoe de mythe het subject verantwoordelijk kan maken aan zichzelf en voor zichzelf. De mythische beeldspraak geeft Agamemnon enerzijds een verwoording voor het gebrek aan autonomie en controle waardoor hij als subject onvermijdelijk getekend is. Anderzijds stelt het besef dat Atè onontkoombaar is hem ook juist in staat de stand van zaken zoals ze is te aanvaarden en er een actieve houding aan te koppelen. Nog iets verder gaan de voorbeelden van Oedipus en Heracles:

Sophocles' Oedipus may claim three times at Colonus that he is innocent, but this is not why he is taken to the bosom of the gods (whether they be sky or earth gods). The gods care not one whit for innocence. He is rewarded because he has lived his *moira* and *daimon* with grace and dignity, neither embracing them to escape himself, nor fighting them for the same reason. The situation of Euripides' Heracles is similar. In the end he appears noble and attractive because he accepts full responsibility for acts done under the compulsion of Madness. That his madness was actually the result of his own violent nature makes no difference: his nature was his *daimon*. Consequently, the key question is not "Could or should he have done otherwise?" but "With how much courage, grace and nobility does he accept his responsibility?" (Alford 1992: 136)

Hier toont de mythische beeldspraak zich in haar volle draagwijdte: zij staat toe een uitdrukking te geven aan de menselijke subjectiviteit in haar meest problematische vormen. De verhalen van Heracles en Oedipus schetsen immers gebeurtenissen die precies alle denkbare zin en betekenis lijken tegen te spreken. In de mythe kan zelfs deze absolute desintegratie echter omgezet worden in een verhaal, een betekenisvol patroon. Zo worden Heracles en Oedipus uiteindelijk modellen van 'courage, grace and nobility'. Louter het feit dat dergelijke verhalen bestaan, volstaat om de mens ook

werkelijk in staat te stellen tot een dergelijke affirmatie van zijn lot – omdat hij het vanuit de mythische metafoor als een ‘lot’ kan benoemen.



## Hoofdstuk 5

# Appendix Hesiodus: Prometheus, Pandora, en hun paradoxen

*"Like sand in an oyster, the insoluble problem is an irritant generating literary pearls"*

The Implied Spider, Wendy Doniger

*Wähtest du etwa,  
Ich sollte das Leben hassen,  
In Wüsten fliehen,  
Weil nicht alle Blüenträume reiften?  
Hier sitz ich, forme Menschen  
Nach meinem Bilde,  
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,  
Zu leiden, zu weinen,  
Zu geniessen und zu freuen sich,  
Und dein nicht zu achten,  
Wie ich!*

'Prometheus', Goethe

Zoals gezegd volgt hier, als laatste luik van deze verhandeling, een concrete toepassing van het theoretisch kader dat tot nu toe werd uiteengezet. Interessant als denkers als Lacan en Blumenberg ook kunnen zijn vanuit filosofisch-antropologisch oogpunt, is het immers nog maar de vraag in hoeverre ze ook een praktische bijdrage kunnen leveren bij de lezing van specifieke mythen. Toch was het juist expliciet de bedoeling van beide theorieën om vanuit een ruim, abstract kader de lezing van concrete narratieven te ondersteunen. Lacan was het uiteindelijk om de verhalen van zijn analysanten te doen,

en niet om het ontwerpen van een metafysische totaaltheorie. En net zo is Blumenberg, zoals al vaak benadrukt werd, vooral geïnteresseerd in de analyse van de zeer specifiek historische vormen die de ‘*Arbeit an der Distanz*’ aanneemt. Met deze appendix is het dan ook mijn bedoeling om aan te tonen dat deze algemene denkkaders ook verhelderend kunnen zijn voor de particuliere vormen van een specifiek verhaal. In de inleiding van deze verhandeling stelde ik dat de mythestudie haar specificiteit maar kon behouden ten opzichte van andere disciplines als zij concrete verhalen bleef bestuderen tegen de horizon van hun uiterste filosofisch-antropologische betekenis – al betekent dit dat haar project altijd speculatief en zelfs mythisch van karakter moet blijven. Maar anderzijds werkte die premisse ook in de omgekeerde richting: de mythestudie moet blijven terugkeren naar de particuliere vormen van concrete narratieven, en daaraan moet de relevantie van haar hypotheses uiteindelijk worden afgetoetst. In het hoofdstuk dat nu volgt zal ik dan ook proberen aan te tonen dat die twee uitersten wel degelijk met elkaar kunnen worden gecombineerd. Het is mijn bedoeling te illustreren hoe Blumenbergs en Lacans theorieën concreet kunnen bijdragen tot een verhelderende lezing van een mythische tekst, en niet alleen een ruimer antropologisch-filosofisch kader kunnen voorzien voor een dergelijke lezing maar ook van pas kunnen komen voor het oplossen van zeer specifieke tekstuele problemen.

Als *case-study* heb ik gekozen voor Hesiodus’ relaas over Prometheus en Pandora, een verhaal van hoe goden en mensen definitief van elkaar gescheiden werden en het leed in de wereld kwam. Hesiodus behandelt de mythe maar liefst twee keer, eens in zijn *Theogonie* en eens in *Werken en Dagen*, de twee belangrijkste dichtwerken die aan hem worden toegeschreven. Het spreekt voor zich dat ik hier geen exhaustieve filologische lezing zal geven van beide tekstpassages. Ik zal louter proberen het nut aan te tonen van mijn theoretisch kader voor enkele centrale vraagstukken waarover de secundaire literatuur zich steeds opnieuw gebogen heeft.

## **5.1 Algemene achtergrond: Hesiodus als stamvader en doodgraver van de mythe**

### **5.1.1 Hesiodus’ humanisering van het universum**

De keuze voor Hesiodus heeft te maken met de bijzondere, exemplarische positie die deze figuur inneemt in de ontstaansgeschiedenis van de mythologie – meteen ook de reden waarom ook Blumenberg ruime aandacht aan hem besteedt. Samen met Homerus wordt hij sinds Herodotus (*Hist.* 2.53.2) traditioneel genoemd als de grondlegger van het Griekse mythologische universum. Het waren zijn werken, samen met de homerische epen, die de Olympische godenwereld een min of meer stabiele vorm gaven die in grote

lijnen door heel Hellas werd aanvaard. Met name zijn *Theogonie* was hiervoor belangrijk: in dit werk schetst hij minutieus de stamboom van de Griekse goden, vanaf de geboorte van Gaea, Tartarus en Eros uit de primordiale Chaos, tot het aan de macht komen van de jongere generatie van goden met Zeus aan het hoofd. Deze nieuwste oppergod zal zich, ondanks zijn aanvankelijk vijandige houding tegenover het mensenras, uiteindelijk ontpoppen tot de kampioen van wet en gerechtigheid. Het is echter vaak benadrukt dat precies de stabilisatie en ordening van de godenwereld die Hesiodus zo teweegbracht, tegelijkertijd ook reeds het einde van het wilde mythische denken inluidde. Zo was precies de ‘stamvader’ van de mythologie ook de wegbereider voor de *logos* en de onttovering van de wereld. Dit is uiteraard ook datgene wat Blumenberg benadrukt: wat Hesiodus de ‘mythencreator’ bij uitstek maakt, is precies zijn *werk aan de mythe*, het feit dat hij een structurerende vervorming doorvoert op zijn bronmateriaal. Hesiodus illustreert dat de ‘pure’ mythe iets is dat nooit bestaan heeft, tenzij in de beweging *weg* ervan. Op verschillende wijzen markeert deze figuur een evolutionaire sprong van de symbolische verbeelding. Hoe kleurrijk zijn verbeeldingwereld ook mag zijn, het kenmerkende aan zijn rol binnen de culturele geschiedenis van Hellas is precies het feit dat hij orde en stabiliteit creëerde in de onbeheersbare veelvormigheid van de verhalen die hij hervertelt. Blumenberg spreekt zelfs van een “metamorphosis of the world of metamorphoses”. (Blumenberg 1990: 351)

In de eerste plaats is er het feit dat we de *Theogonie* zouden kunnen omschrijven als een opgang van een wereld waarin wreedheid en monstrositeit regeren naar een kosmos van schoonheid, orde en recht: de blumenbergiaanse ontgruwelijking van de wereld. Men heeft vaak de aandacht gevestigd op de wijze waarop Hesiodus zijn oudere goden met de jongere laat contrasteren door ze bewust zo huiveringwekkend mogelijk af te schilderen (cf. bijvoorbeeld Lamberton, die de *Theogonie* omschrijft als een “story of [...] progressive humanisation”. (Lamberton 1988: 75 & 77)) Denken we alleen al aan de gruwelijke wijze waarop Uranus zijn kinderen opgesloten houdt in de buik van hun moeder, wat Gaea ertoe brengt om haar zoon Cronus aan te zetten zijn vader met een sikkel te ontmannen: Uranus’ agressie noemt Hesiodus een ‘κακῶ ἔργω’, een slechte daad die hem met een ‘δολίην κακίην τ’ τέχνην’, een sluwe en slechte kunstgreep betaald wordt gezet. (*Theog.* v. 158 & 160)<sup>1</sup> Een kringloop van agressie en wraak, want Cronus zal op zijn beurt zijn kinderen opslokken en onttroond worden door Zeus. Deze roept de cyclus van geweld echter een halt toe: wanneer blijkt dat Metis, een godin die van hem zwanger is, voorbestemd is om een zoon te baren die sterker dan zijn vader zal zijn, zal hij haar door middel van een list met huid en haar inslikken. (*Theog.* v. 886-900) Zo verhindert Zeus niet alleen de geboorte van een usurpator, hij incorporeert zo ook het

---

<sup>1</sup> Voor de Griekse tekst van Hesiodus gebruik ik steeds West 1966 (*Theogonie*) en West 1978 (*Werken en dagen*).

verstand (de letterlijke betekenis van *mètis*): Hesiodus verduidelijkt dat Zeus vanaf dan “raad zou ontvangen van haar in het goede en kwade”<sup>2</sup>.

Zeus’ regime is er een waarin intelligentie, en niet bruut geweld, de dienst uitmaakt. De wet van de sterkste wordt vervangen door een wereldorde waarin Zeus heerst maar ook zijn medestanders<sup>3</sup> een passend deel van de macht krijgen. (*Theog.* v. 895) De oppergod zelf wordt door Hesiodus zeer nauw geassocieerd met *Themis*, Recht, en hun gezamenlijke dochter *Dikè*, de Rechtvaardigheid<sup>4</sup>. (*Theog.* v. 901-902, *W&D.* v. 263 e.v.) Een ander element dat de willekeur van de goddelijke macht bij Hesiodus aan banden legt, en waarop ook Blumenberg de aandacht vestigt, is het feit dat de goden zich aan hun eed moeten houden: Hesiodus gaat uitgebreid in op de wijze waarop de goden gestraft worden wanneer ze een eed, gezworen bij het water van de Styx, breken. (*Theog.* v. 782-8806; Blumenberg 1990: 123-124)

Het interessante is echter dat deze ‘ontgruwelijking’ die plaatsvindt binnen het mythische universum dat door Hesiodus geschetst wordt, parallel lijkt te lopen met een ‘ontgruwelijking’ die hij zelf doorvoert ten opzichte van zijn bronmateriaal. Zoals de *Arbeid am Mythos* van Blumenberg het beschrijft is er inderdaad sprake van een progressieve tempering van het huiveringwekkende, groteske en bedreigende. Zo verwijst Lambertson bijvoorbeeld naar de *Derveni*-papyrus, die ons een idee geeft van de mythische teksten die Hesiodus’ eigen bronnen moeten zijn geweest. In deze orphische theogonie, die slechts in fragmenten bewaard is gebleven, was het hoogstwaarschijnlijk Zeus zelf die zijn vader ontmande. Bovendien is er sprake van een god – waarschijnlijk diezelfde Zeus – die de afgesneden genitaliën van zijn voorganger inslikt. Voor de verheven oppergod die Hesiodus schetst, is dit soort gedrag ondenkbaar geworden. Deze groteske scène vinden we ook terug in de zogenaamde ‘Zang van Ullikumi’, een Hittitische (maar oorspronkelijk Hurriaanse) tekst uit de dertiende eeuw voor Christus, die verhaalt hoe de god Kumarbi zijn vader Anu de mannelijke delen afbijt, die inslikt en vervolgens onder andere zwanger wordt van een Stormgod, die hem op zijn beurt zal

---

<sup>2</sup> Wanneer ik volle regels van Hesiodus in het Nederlands weergeef, gebruik ik daarvoor de vertaling van Kassies 2002. Voor korte zinssnedes bleek het meestal handiger een eigen vertaling te gebruiken.

<sup>3</sup> Blumenberg wijst er overigens op dat alleen al het feit dat Zeus medestanders nodig heeft, een symbolische inperking van zijn almacht inhoudt: ‘[Zeus] had not been able to conquer without assistance either the Titans or the giants whose bodies were partly snakes; and every assistance means a sort of constitutionalization of power.’ (Blumenberg 1990: 120)

<sup>4</sup> Al moet gezegd dat *Dikè* zeker niet de wereld regeert bij Hesiodus. *Werken en Dagen* gaat grotendeels over het gebrek aan rechtvaardigheid in de wereld. Het werk is opgebouwd als raadgeving en aanklacht aan Perses, de broer van Hesiodus die hem zou proberen te benadelen bij een erfeniskwestie door de vorsten die rechtspreken om te kopen. Dat is voor Hesiodus aanleiding voor onder andere de bittere fabel van de havik en de nachtegaal (v. 202-212), waarvan de moraal is dat de zwakkere het kwaad heeft te ondergaan dat de sterkere hem aandoet. Daarop volgt echter de verzekering dat Zeus de onrechtvaardigen, die zijn dochter *Dikè* niet geëerd hebben, zwaar zal straffen.



onttronen. (Lamberton 1988: 42-44; West 1966: 20-22) Deze en andere teksten, zoals ook het Babylonische *Enûma Elish*, zijn duidelijk (indirecte) bronnen geweest voor Hesiodus' verhaal van de dynastieke strijd om de Olympus. Door hun groteske en absurde inhoud maken ze ons attent op de *Arbeid am Mythos* die in Hesiodus' werken is doorgevoerd op de mythische verbeeldingwereld. Opmerkelijk genoeg lijkt Hesiodus zelf in zijn *Theogonie* deze graduele 'civilisatie' van de godenwereld te weerspiegelen, en Blumenberg verleent zijn werk dan ook een bijzondere status: "If Hesiod's *Theogony* already presents this intentionality to us - that of gaining, from the figure of the last of the gods, a calm certainty of his final power over the former world - then the poem would be more than an ordering achievement that also ranks as poetry; it would be a myth of myth itself." (Blumenberg 1990: 351)

### 5.1.2 Het ordenen van de wereld

Ook in andere aspecten reflecteert zich in Hesiodus' werk zeer duidelijk de strijd tegen het werkelijkheidsabsolutisme. Zeer veel typische eigenschappen van de *Theogonie* en *Werken en dagen* vallen beter te begrijpen wanneer men ze bekijkt als doorgedreven pogingen om de wereld tot een geordend, voorspelbaar geheel om te smeden. Zo is *Werken en Dagen* een soort leerdicht waarin Hesiodus voor zijn broer Perses de wetten en regels uittekent die het boerenleven bepalen, of zouden moeten bepalen: hoe, wanneer en welke 'werken' hij doorheen het jaar te verrichten heeft, en welke 'dagen' waarvoor geschikt zijn. Daarbij geeft hij bijvoorbeeld ook een lange lijst van voorspoedige en onvoorspoedige dagen, waar wij moderne lezers maar moeilijk de relevantie of bekoring van kunnen begrijpen. Lamberton wijst echter, vanuit een zeer blumenbergiaanse logica, op het belang van dergelijke teksten:

Probably the best we can do is to try to think of them in the context of modern newspaper astrology columns. Both belong to a category of literature of great importance, the prime function of which is to link the details of everyday life to cosmic principles of order. It is easier to live in the kind of world this information shapes. One is made to feel at home in a universe that, if it is not exactly favorable to our interests, at least leaves open the possibility of adapting our actions to its arbitrary fluctuations by means of this privileged information. (Lamberton 1989: 133)

Deze structurerende functie van de *Werken en Dagen* beperkt zich overigens allerminst tot dit microniveau: Hesiodus' uitwijdingen over het boerenbedrijf passen in een breder

project waarin hij een orde probeert te scheppen<sup>5</sup> in de verhoudingen tussen mensen en goden, en mensen ten opzichte van elkaar. Het raamverhaal is Hesiodus' conflict met zijn luie en oneerlijke broer Perses, die probeert een erfenisgeskil in zijn voordeel te laten uitdraaien door een beroep te doen op corrupte vorsten. Dit is aanleiding voor Hesiodus om een boekje open te doen over de nefaste effecten van twist en naijver, die hij contrasteert met de gezonde competitie in eerlijke arbeid (het fragment over de twee soorten van *eris*, v. 11-26). Zo komt hij niet alleen tot de 'boerenkalender' waarvan daarnet sprake, maar ook tot een reflectie over de orde en wetten die de wereld als geheel regelen. Op zijn eigen manier is *Werken en Dagen* daarom evenzeer een kosmogonie als de *Theogonie*: subtiel en meanderend tekent dit werk Hesiodus' universum uit, en de plaats die de mens in dit universum inneemt. Het is ook tegen die achtergrond dat het verhaal van Prometheus en Pandora zijn plaats krijgt in Hesiodus' discours.

Die poging om grip te krijgen op de wereld zien we ook in Hesiodus' obsessie voor namen, die we eerder al bespraken. Wanneer hij in de *Theogonie* elk van de vijftig Nereïden bij naam wil noemen (*Theog.* v. 240-264), en desnoods zelf namen verzint, dan toont zich daar de drang om te bewijzen dat niets onkenbaar of willekeurig is. Zelfs de zee, embleem van het oncontroleerbare en vormeloze bij uitstek, kan in de zangen van de dichter een lieflijk, behulpzaam en vooral vertrouwd gezicht krijgen.

### 5.1.3 Hesiodus, de traditie, en de revolutie van het schrift

Hesiodus' werken markeren tenslotte op zeer treffende wijze het einde van de mythe (maar in zekere zin dus ook haar begin, zoals we bij Brisson zagen) omdat zij werden neergeschreven. De poëzie die ons onder de auteursnaam 'Hesiodus' bereikt heeft, vormt de gekristalliseerde, op schrift gestelde weergave van een orale traditie van eeuwen, die van voordracht tot voordracht kon fluctueren. Om dit te kunnen bespreken moeten we kort even ingaan op de 'traditionaliteit' van Hesiodus' werken. Vooral

---

<sup>5</sup> Die nood aan orde en wetten is ook precies de reden, volgens Blumenberg, dat Hesiodus zo een uitgesproken afkeer uitdrukt voor de zeevaart. Niet alleen is het water als vanouds het element van het vormeloze, maar het verkeer over zee laat ook toe dat de mens voortdurend de grenzen van alle geografische territoria overschrijdt, in plaats van op de hem toebedeelde lap grond te blijven. Daar komt nog bij dat de handel over zee gedreven wordt door het toenemend belang van geld. Kapitaal wordt niet voor niets 'liquiditeit' genoemd: het staat de inwisselbaarheid van alles voor alles toe. Geld maakt van de nobele vorst een lage onderkruiper, en van de lage onderkruiper een vorst, zoals zijn conflict met Perses hem geleerd heeft. Geld en zeevaart staan voor 'absolute interchange of all with all'. Blumenberg verwijst ook naar Horatius, die de overwinning van de zee door de mens vergelijkt met het zich onrechtmatig toeëigenen van een element dat de mens niet is toebedeeld (en zo de link legt met de *hubris* van Prometheus (vuur) en Daedalus (lucht). Alleen de aarde is de mens van nature toebedeeld. (Blumenberg 1997: 9-12)

dankzij het onderzoek van Milman Parry en Albert Lord heerst er nu al decennialang consensus over het feit dat de homerische epen niet het werk zijn van een geniaal individu, maar het resultaat van een eeuwenlange mondelinge overlevering. Door het taaleigen van de Griekse teksten te vergelijken met dat van de orale poëzie die in de Balkanlanden nog steeds door rhapsoden werd voorgedragen, konden Parry en Lord aantonen dat ook de homerische verzen opgebouwd waren uit vaste formulaïsche uitdrukkingen eigen aan dergelijke orale poëzie. Deze metrische zinssnedes konden door geoefende barden naar believen ingepast worden in hexameters om in hun voordracht dezelfde oude verhalen telkens in min of meer nieuwe verwoordingen te gieten. Zelfs als er ooit een historische Homerus bestaan had, dan kon die dus hoogstens de eer opstrijken voor een weliswaar erg geslaagde en invloedrijke compilatie.

Hoewel Hesiodus' poëzie uit een gelijkaardig soort taal is opgebouwd, behield hij veel langer dan Homerus het statuut van persoonlijke schepper van zijn werk. Dit had uiteraard alles te maken met het 'autobiografische' karakter van zijn twee belangrijkste dichtwerken: in de proloog van de *Theogonie* wordt gesteld dat de Muzen eens zangles gaven aan ene 'Hesiodus' (*Theog.* v. 22). Vervolgens schakelt het verhaal over op een relaas in de ik-vorm waarbij deze 'ik', die dus Hesiodus zelf blijkt te zijn, het fijne vertelt over zijn ontmoeting met de Muzen. In *Werken en Dagen* valt de naam Hesiodus niet, maar daar is heel het narratief dan weer ingebed in de autobiografische geschiedenis van het conflict tussen de ik-verteller en zijn broer Perses. Hierbij geeft de spreker nog meer informatie over zichzelf: hij vertelt hoe zijn vader handel dreef over zee en zo van zijn oorspronkelijke woonplaats Kume in de huidige woonplaats van beide broers, het ellendige plekje Askra, is terechtgekomen. (*W&D.* v. 750-759) Bij Homerus is van iets dergelijks niet het minste spoor: daar blijft de verteller volledig onzichtbaar als persoon. Vandaar dat bijvoorbeeld West de hesiodische werken nog probeert te dateren aan de hand van de veronderstelde levensstijd van een historische Hesiodus, gebaseerd op elementen uit de tekst: zo komt hij uit bij de conclusie dat *Werken en Dagen* tussen 730 en 690 v. C. moet geschreven zijn, en dat de creatie van de *Theogonie* aan die van *Werken en Dagen* moet zijn voorafgegaan. (West 1966: 46) West ziet Hesiodus ook als de eerste dichter die, als onopgeleide boerenjongen, niet oraal componeerde maar schriftelijk, en ziet hem in die rol als grote voorloper van de geschreven literatuur:

[H]e prepared his poem beforehand with laborious care. He could not produce such a poem everyday, like the trained rhapsodes. It was perhaps to keep the treasured creation with him, to live with it, that he had written it down; certainly not in order to be read, or in hope of immortality. His era had no concept of such things. And yet, after his death, his poems were remembered, and famed, because they had been written down. And they belonged to him, inalienably, more than any oral poet's work had ever done. Little wonder that more and more poets took to writing in the century that followed. (*Ibid.*: 48)

Deze zo levensecht geschilderde figuur van de historische Hesiodus is echter gesneuveld: tegenwoordig neemt men aan dat het hesiodische corpus waarschijnlijk even traditioneel is als het homerische.<sup>6</sup> De kans is immers groot, zoals Gregory Nagy uitgebreid heeft beargumenteerd, dat Hesiodus geen historische figuur was, maar een literair *stock character*. Zoals de dichter Anacreon in de Griekse literaire traditie een typetje van de amoureuze oude man werd, in wiens huid elke anonieme dichter kon kruipen om een bepaald soort poëzie te brengen, zo zou ook Hesiodus volgens Nagy een traditioneel personage zijn geweest waaraan men een zeker soort verhaal kon ophangen. De belangrijkste aanwijzing daarvoor is zijn naam: Het eerste deel daarvan, *hèsi-* zou afgeleid kunnen zijn van de vaste uitdrukking *óssan hieîsai*, “een mooi/onsterfelijk/heerlijk stemgeluid voortbrengen”. Het is een frase die Hesiodus overigens zelf gebruikt om de Muzen te beschrijven. (*Theog.* v. 10, 43, 65, 67) Het tweede deel van zijn naam, *-odos*, is dan weer verwant is aan *audè*, stem, het woord dat de gift van de Muzen aanduidt in vers 31 van de *Theogonie*. (Nagy 1996: 43-44; 1992: 47) Terwijl het karakter Hesiodus, ‘hij met de zoete stem’, zo zou staan voor de door de Muzen gewijde zanger, zou de naam Perses ‘vernietiger’ betekenen, en connotaties oproepen met de krijger, die niet werkt maar verwoest – precies het soort van mens dat Hesiodus’ met zijn poëzie bekritiseert. (Nagy 1992: 74) Daarmee is het natuurlijk nog niet helemaal uitgesloten dat iemand ooit wel degelijk door een concrete broedertwist geïnspireerd werd tot verzen die het begin vormden van deze traditie. Dit is echter voor het statuut van de hesiodische werken weinig relevant.

Nagy gaat dus niet mee in de theorie dat Hesiodus de eerste dichter was die zijn werken neerschreef, en daardoor de ongezien grote verspreiding kende die hem tot de stamvader van de panhelleense mythologie maakte. Hij draait de rollen om. Op zeker moment in de Helleense geschiedenis, zo stelt hij, ontstonden er algemeen aanvaarde versies van de invloedrijke homerische en hesiodische werken. Dit was onder andere mogelijk gemaakt door de institutionalisering van panhelleense feesten, waarop deze dichtwerken werden voorgedragen. Doordat er op deze festivals een zekere consensus was ontstaan over de ‘correcte’ versie van deze verhalen, werd het de rhapsoden niet langer in dank afgenomen als zij creatief met dit prestigieuze corpus omgingen. Hierdoor ontstond dan uiteindelijk de neiging om de juiste versies voor eens en voor altijd ‘vast’ te leggen door ze neer te schrijven. (Nagy 1992: 38 e.v.)

Wat er ook van zij, belangrijk voor ons is simpelweg dat het neerschrijven van deze werken een keerpunt in de geschiedenis van Griekenland markeerde: het tijdperk van het schrift waarover Brisson het heeft, was aangebroken, en bracht een nieuwe houding

---

<sup>6</sup> Wat ook de aloude vraag wie de oudste is, Hesiodus of Homerus, zinledig maakt – of alleszins veel complexer. De tradities waaruit de neergeschreven ‘Homerus’ en ‘Hesiodus’ zijn voortgekomen, bestonden gelijktijdig, en hoogstens kan men dus de relatieve leeftijd van aparte passages bestwisten.

ten opzichte van traditie en kennis met zich mee. Het schrift en het panhellenisme maakten de verspreiding, vergelijking en bekritisering van de traditionele kennis mogelijk, en de getrainde dichters moesten hun geprivilegieerde positie als ‘meesters van de waarheid’ afstaan. Hun verhalen, de ‘mythen’, verloren in dit proces hun plasticiteit, de religiositeit van de ogenblikkelijke verschijning maakte plaats voor de theologie van ware en valse standpunten,... en zo werd de looper uitgerold voor de nieuwe discoursen van filosofie en geschiedenis. Deze zouden de kritiek op de mythen leveren die de eerste ‘mythologie’ in het leven riep. Zo plaveiden Hesiodus en Homerus, als ‘schriftstellers’ van de mythe, de weg voor een figuur als Xenophanes met zijn godenkritiek, en werden in die zin ook de doodgravers van de mythe.

Wanneer we Hesiodus lezen, zien we dus niet alleen een traditie van eeuwen weerspiegeld maar krijgen tegelijkertijd ook een *snap-shot* van een scharniermoment in de *Arbeit am Mythos*: in deze tekst is een nieuwe wereldorde, een nieuwe manier van denken aan het ontstaan. Eén van de kroongetuigen daarvan is de enigmatische uitspraak van de Muzen wanneer ze zich voorstellen aan Hesiodus (*Theog.* v. 27-28):

“ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ', εὔτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.”

“Wij zijn bij machte leugens te spreken, lijkend op waarheid,  
Wij zijn bij machte om waarheid te zingen als wij dat willen!”

Het spreekt voor zich deze plagerige en raadselachtige uitspraak van de Muzen bij filologen heel wat vragen heeft opgeroepen: als de Muzen ook kunnen liegen, wat zegt Hesiodus daarmee dan over zijn eigen poëzie? Wat is dan waarheid en wat is leugen, en wat verstaat Hesiodus onder die begrippen? Wil hij zichzelf misschien als een ‘waarachtig dichter’ ten opzichte van andere, ‘leugenachtige’ zangers profileren, en zo ja, wie zit er dan in het andere kamp? Er zijn over dit vraagstuk bibliotheken vol geschreven. Maar wat voor ons belangrijk is, laat zich hier simpel samenvatten: dat is het feit dat het onderscheid tussen waar en vals hier wordt geproblematiseerd. Veynes ‘*ni vraie ni faux*’ ging ten tijde van Hesiodus blijkbaar niet langer zomaar op. Detienne haalt deze passage dan ook aan om het moment te markeren waarop de mythische wereld van de ‘verschijning’ (die nooit absoluut was, maar waardevol voor zoverre haar impact onmiskenbaar was) begon om te kantelen in de wereld van de ‘schijn’ (en haar complementaire tegenpool de ‘waarheid’):

Les Muses savent dire l'*Alétheia* et l'*Apaté* qui ressemble à s'y méprendre à l'*Alétheia*. La formule est remarquable d'abord parce qu'elle traduit aussi bien l'ambiguïté de la tromperie que la tromperie de l'ambiguïté. Dans le phénomène d'*Apaté*, il y a l'idée fondamentale d'une présence dans l'absence et, complémentirement, celle d'une absence dans la présence: la *psyché* de Patrocle lui est en tout point 'semblable', mais quand Achille veut la saisir, il ne happe que

le vide. Patrocle est là, Achille le voit, et, en même temps, il n'est pas là, Achille le sait. C'est le caractère fallacieux de l'ambigu que cherche à exprimer la formule: 'les choses trompeuses semblables à la réalité' [...] *Mais si nous trouvons chez Hésiode, par exemple, une sorte de traduction conceptuelle de l'ambiguïté, c'est parce que l'ambivalence commence à 'faire problème' dans une pensée qui n'est plus mythique et qui n'est pas encore rationnelle, une pensée qui est en quelque sorte intermédiaire entre la religion et la philosophie.* (Detienne 1967, 75-76 & 79, mijn cursivering; cf. over deze passage ook Rösler 1980: 297)

In Hesiodus' werken wordt, langzaam maar zeker, een nieuwe wereldorde gecreëerd. Binnen deze mythe zelf is een nieuw waarheidsregister in de maak dat een antwoord moet bieden op bepaalde verschuivingen binnen het culturele weefsel. Dit illustreert precies wat Blumenberg met zijn metaforologie en zijn *Arbeid am Mythos* beschrijft: nieuwe verhalen, nieuwe metaforen worden gecreëerd als antwoord op problemen die zich opwerpen als het symbolische raster van een cultuur aan het schuiven gaat. Deze verhalen zullen dan op hun beurt weer verschuivingen veroorzaken die nieuwe impasses met zich meebrengen: over de vraag wat waar is en wat vals zijn we ook nu nog niet uitgepraat.

Met dit alles heb ik echter slechts een algemene achtergrond willen schetsen voor een concrete blumenbergiaans/lacaniaanse lezing van Hesiodus' tekst. Daarbij zal ik niet alleen aandacht hebben voor de wijze waarop de mythe problemen binnen het Symbolische probeert op te lossen, maar vooral voor de manier waarop zij die impasses ook juist reproduceert en exploreert. Dit was immers de conclusie van het vorige hoofdstuk: een verhaal dat 'mythisch' is, markeert juist de plaatsen binnen het Symbolische waar de tegenstrijdigheden en breuklijnen ervan zich in hun onherleidbaarheid tonen. De mythe kan die paradoxen nooit definitief verzoenen, wat zij zijn inherent aan de werking van het Symbolische. Wat ze echter wel kan, is die impasses in al hun mogelijke vormen en verwoordingen verkennen, en hierin biedt zij de mens de mogelijkheid om er zich een zekere vrijheid ten opzichte van deze impasses te verwerven. Omdat ik me uiteraard moest beperken tot een fragment uit Hesiodus' werk, heb ik hier gekozen voor de mythe rond Prometheus en Pandora, die zowel voorkomt in *Theogonie* als in *Werken en Dagen*. Niet alleen zal uit de lezing van dit narratief duidelijk blijken dat een dergelijke visie op mythische narratieven wel degelijk kan bijdragen tot een vruchtbare lectuur ervan, bovendien zal het verhaal van Prometheus een heel helder beeld schetsen van de zonet genoemde bevrijdende werking van de mythe.

## 5.2 Prometheus en Pandora, vanuit Blumenberg en Lacan

### 5.2.1 De twee versies

Laat ons beginnen met het naast elkaar zetten van de twee versies van het Prometheusverhaal, die uit de *Theogonie* en die uit *Werken en Dagen*. Beide hebben ze elementen die niet in de andere versie zijn terug te vinden, en de lacunes lijken te suggereren dat Hesiodus' publiek vertrouwd genoeg was met het complete verhaal om de leemtes op te vullen. In die zin lijkt het verantwoord om beide teksten samen te bespreken als twee vertellingen van hetzelfde verhaal. Ik geef hier eerst de korte samenvatting van de *Theogonie*-versie, en vervolgens die van *Werken en Dagen*. In Hesiodus' tekst blijven de precieze causale en temporele relaties tussen de verschillende gebeurtenissen vaak onduidelijk; die onduidelijkheden probeer ik in mijn samenvatting te behouden.

#### THEOGONIE

Prometheus, de zoon van Iapetus, was een sluwe Titaan. Dit in tegenstelling tot zijn broer Epimetheus, die juist traag van begrip was (511). Deze Prometheus werd door Zeus gestraft: hij werd vastgeketend en een adelaar kwam zijn steeds terug aangroeiende lever uitpikken. Uiteindelijk doodde Heracles de adelaar en bevrijdde Prometheus, met toestemming van Zeus, die zijn zoon zo roem wilde verschaffen. Zeus had Prometheus zo gestraft omdat hij hem te slim af had willen zijn (526-534): te Mekone hadden goden en mensen een geschil, 'ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι'. Prometheus, die de mensen wilde helpen, had er een rund geslacht en de stukken in twee stapels verdeeld: een stapel met het vlees en de organen, met daarover de maag, en een stapel met botten waarover hij het glimmende vet had uitgespreid. Zeus merkte op dat de verdeling niet eerlijk was, waarop Prometheus hem uitnodigde om als eerste te kiezen. (535-549) Zeus doorziet de list, maar wil de mensen leed bezorgen. Hij kiest toch de stapel vet en beenderen en ontsteekt in woede. Dit is de reden waarom mensen bij een offer het vlees eten en de beenderen en het vet voor de goden verbranden. (550-561) Uit wrok weigert Zeus vanaf nu de kracht van het vuur aan de bomen te geven, zodat de mens het vuur moet ontberen. Prometheus misleidt Zeus echter weer: hij steelt het hemelse vuur en brengt het naar de aarde in een venkelstengel. (562-570) Als wraak maken Zeus en Hephaestus een nieuw kwaad voor de mensen: iets dat lijkt op een meisje, 'παρθένω αἰδοίη ἴκελον' (een meisje dat in deze versie geen naam krijgt). Athena geeft haar schoonheid en kleedt haar, en Hephaestus geeft haar een prachtige gouden hoofdband. (571-584) Mensen en goden staan verbaasd over deze valstrik, dit 'prachtig kwaad' dat Zeus tegenover het gestolen goed stelt, 'καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο'. (585-589) Uit haar komt het hele vervloekte geslacht der vrouwen voort, die parasiteren op het werk van de mannen zoals darren op het werk van bijen. Een tweede vloek die Zeus eraan toevoegt, is dat wie zonder vrouw zal leven, geen kinderen zal hebben. Wie er wel een neemt krijgt op zijn best een mengeling van goed en kwaad, en als hij een slechte vrouw treft, niets

dan kwaad. (603-612) De conclusie is dat niemand Zeus kan misleiden: Prometheus lijdt nog steeds in zijn boeien, al zijn vernuft ten spijt (dit in flagrante tegenspraak tot wat eerder was gezegd over zijn bevrijding door Heracles, ns). (614-616)

#### WERKEN EN DAGEN

De mens moet zwoegen omdat de goden de levensmiddelen, βίον, voor hem hebben verborgen. Anders zou de mens aan één dag werken per jaar genoeg hebben. Zeus verborg het echter uit woede. Omdat Prometheus hem had bedrogen beraamde hij leed voor de mensen. (42-49) Zeus verborg het vuur, maar Prometheus stal het voor de mensen terug in een venkelstengel. (51-53) Zeus laat Prometheus echter weten dat dit nog slecht voor hem en de mensen zal uitdraaien: hij belooft in ruil voor het vuur een kwaal te geven die de mensen met blijdschap zullen omarmen. (57-59) Zeus draagt Hephaestus vervolgens op om water en aarde te mengen, het mengsel een menselijke stem en kracht te geven en de bekoorlijke gedaante van een meisje, ‘παρθενικῆς καλὸν εἶδος’. Qua uiterlijk moet hij haar doen gelijken op de onsterfelijke godinnen, ‘ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἴσκειν’. Athena moet haar de weefkunst leren en zorgt voor haar opschik, Aphrodite, Peitho, de Horen en de Gratiën maken haar aantrekkelijk en Hermes geeft haar op bevel van Zeus een gluisperige, leugenachtige aard. Hermes geeft haar ook een stem en noemt haar Pandora, omdat elk van de Olympische goden een gift had geschonken en had bijgedragen tot deze ‘vloek voor de broodetende mensen’, ‘πῆμ’ ἀνδράσιν ἀλφιστήσιον’. (60-82) Vervolgens brengt Hermes Pandora naar Epimetheus. Deze denkt er niet aan dat Prometheus hem ooit gewaarschuwd had nooit een geschenk van de goden aan te nemen, en aanvaardt Pandora als zijn vrouw. (83-88) Achteraf kwam het begrip echter bij Epimetheus. Want tevoren hadden mensen geen leed of gezwoeg of ziekten, die de dood nader brengen, gekend, maar de vrouw nam het grote deksel van de kruik, ‘πίθου μέγα πῶμ’ ἀφελούσα’, en verspreidde zo de inhoud, ‘ἔσκέδασ’. Zo bracht ze de mensen zorgen en verdriet. (89-95) Alleen de Hoop vloog niet weg, want het deksel hield haar net nog tegen, volgens de wil van Zeus, ‘βουλῆσι Διὸς’. Ontelbare kwalen komen echter over de mensen. ‘Zwijgend’, ‘σιγῆ’, want Zeus heeft hen van hun stem beroofd. (96-104) Aan de wil van Zeus valt dus niet te ontkomen.

Bij de lectuur van Hesiodus’ tekst wordt de lezer, die het verhaaltje van ‘de doos van Pandora’ meent te kennen, onmiddellijk uit zijn illusie geholpen. Dat we het steeds over een ‘doos’ hebben in plaats van over de kruik (*pithos*) is overigens aan Erasmus te wijten, die de *pithos* van Hesiodus met de *pyxis* (doos) uit het verhaaltje van Amor en Psychè lijkt te verwarren – ook een recipiënt dat gesloten had moeten blijven maar toch door een vrouw wordt geopend. (Musäus 2004: 117) Deze verbastering is typerend voor hoe het eerder de receptie van Hesiodus’ tekst is die onze kennis van deze mythe heeft bepaald dan de oorspronkelijke tekst zelf. In onze ‘algemene kennis’ krijgt Pandora een doos van de goden mee die niet mag geopend worden. Wanneer ze dit uit nieuwsgierigheid toch doet, vliegen al het leed en kwaad van de wereld uit de doos en blijft alleen de Hoop achter als troost voor de mensen. Wanneer we echter naar de oorspronkelijke tekst kijken, blijft daar bijna niets van overeind. Doos of kruik, waar dit



raadselachtig recipiënt vandaan komt, wordt nergens gezegd. Wat de beweegredenen van Pandora waren, komen we al evenmin te weten. En zelfs wat er precies in de kruik zat, blijft in het ongewisse: we weten alleen dat het ontsnappen ervan een ramp betekende. En ten slotte is er de Hoop. Als die een zegen was, wat deed ze dan in een kruik vol met kwaad? Wat is die Hoop voor iets, en wat betekent het dat ze behouden blijft?

Hiermee loop ik echter al vooruit op de zaken. Laten we beginnen bij het begin: de samenkomst te Mekonè, en de raadselachtige figuur van Prometheus.

## 5.2.2 Prometheus

### 5.2.2.1 De mens, het ongewenste schepsel

Met Prometheus beginnen de paradoxen en vragen al. Nergens wordt immers verduidelijkt waarom deze titaan, de neef van Zeus en zelf een onsterfelijke, de kant kiest van de mensen. De traditie dat Prometheus de mensen zelf zou hebben geboetseerd uit klei (zoals onder andere te lezen bij Pseudo-Apollodoros (*Bibl.* 1.7.1), Pausanias (*Beschrijving van Griekenland*, 10.4.4) en Ovidius (*Met.* 1.81) is bij Hesiodus nog niet aanwezig. Meer nog, nergens in Hesiodus' werken wordt de afkomst van het mensengeslacht afdoend verduidelijkt. Het enige wat erover gezegd wordt, komt vlak na het Pandoraverhaal in *Werken en Dagen*, wanneer Hesiodus over de vijf mensenrassen vertelt. Deze passage, die Hesiodus schijnbaar aanbiedt als een tweede, alternatieve verklaring voor het leed in de wereld, schetst hoe de mens gedoemd is tot verval: aanvankelijk was er een Gouden tijd, waarop een Zilveren en daarna een Bronzen tijdperk is gevolgd. Bij elke stap verslechterde de situatie en de morele aard van het mensenras. Daarna kwam er een korte heropleving met het geslacht van de helden, dat onder andere voor Troje oorlog voerde, maar hierna zette de degeneratie zich weer genadeloos verder en kwam het IJzeren tijdperk, waarin Hesiodus zelf leeft. Over het Gouden Geslacht zegt het dichtwerk het volgende (*W&D* v. 106-111):

εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω  
εὖ καὶ ἐπισταμένως: σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν.  
ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.  
χρῦσεον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων  
ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.  
οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῶ ἐμβασίλευεν:

Ik zal je, als je wilt, van stap tot stap een tweede verhaal vertellen, goed en kundig – let dus op: het mensdom heeft dezelfde oorsprong als de goden Van goud was het geslacht van sterfelijke mensen,

dat 't eerst gemaakt werd door de goden, die hun woning  
op de Olympus hebben; het bestond op aarde  
toen Kronos nog als koning in de hemel heerste.

We leren hier dus dat de mensen door de goden zijn gemaakt, en wel door de godengeneratie die aan het rijk van Zeus voorafging: de dynastie van de Titanen, onder leiding van Cronus. Er moet wel worden bijgezegd dat deze mythe niet noodzakelijk coherent moet zijn met die van Prometheus: Hesiodus biedt ze duidelijk, als om zijn kunnen als dichter te bewijzen, als twee alternatieven aan, waaruit we maar te kiezen hebben wat ons het meest bevalt. Als we de verhalen echter op elkaar betrekken, biedt dit wel een verklaring waarom Zeus de mensen haat en Prometheus hen helpt: het mensenras is een overblijfsel van het oude titanenregime. Hoedanook lijkt de precieze afkomst van de mensen niet bepaald Hesiodus' grootste zorg: in de *Theogonie* rept hij er zelfs met geen woord over. Onder andere Burkert verbaast zich over het feit dat Hesiodus, die zich zoveel moeite getroost om de minste god bij naam te noemen, in dit werk nergens plaats vindt voor een 'antropogonie'. (Burkert 2001: 101)

Blumenberg vindt de marginale rol die de mens in de *Theogonie* te spelen heeft echter perfect begrijpelijk: "The figure of man is not associated with the beginnings. In myth man is, judging by his derivation, more illegitimate than legitimate, whether because he is still a descendant of an earlier dynastic phase and does not fit into the new god's 'world picture' or because his very creation and being kept alive are to spite this god." (Blumenberg 1990: 130-131) Wat de mythe wil uitdrukken, is precies hoe de mens aanvankelijk een vreemde was in een wereld van vijandige krachten, en hoe hij de voortdurende bedreiging die deze wereld vormde heeft kunnen overleven en uiteindelijk *achter zich* heeft kunnen laten. Volgens Blumenberg is de vijandschap van de oppergod jegens de mensen geruststellend zoals ook het verhaal van de zondvloed geruststellend is: de onmiskenbare vijandschap van het universum jegens de mens heeft zijn ergste uitwassen al gekend in een ver verleden, en zelf *dat* heeft de mens niet kunnen vernietigen: "each of [Zeus's] attempts to make them disappear from his nature fails and each failure is combined with the exhaustion of his measures against them." (Blumenberg 1990: 114-15)

Het is ook vanuit deze logica dat we de figuur van Prometheus volgens Blumenberg moeten begrijpen: de mythe van Prometheus biedt weliswaar een voortdurende bevestiging van de ellende waartoe de mens veroordeeld is, maar tegelijkertijd doet zij steeds het thema terugkeren dat de macht van Zeus (onoverwinnelijk als hij mag zijn) nu ook weer niet absoluut is: "His myth demonstrates the possibility of restricting Zeus's power over men, when he challenges Zeus and survives Zeus's punishment. That is why the Prometheus who is hacked at on the Caucasus, who knows the secret of Zeus's vulnerability, is the outstanding figuration of the mythical division of powers." (*Ibid.*) Het is dan ook geen toeval dat het precies deze verdediger van het mensenras is die, zoals we eerder hebben besproken, de sleutel heeft tot het geheim dat Zeus kan

onttronen: hij weet bij welke vrouw Zeus de zoon zal verwekken die hem zal onttronen. In Aeschylus' tragedie *Prometheus geboeid* wordt verhaald hoe de Titaan zich ondanks de kwellingen die hij moet ondergaan niet gewonnen geeft, en Zeus dit cruciale geheim onthoudt. Met dit kleine stukje kennis ondermijnt hij dus de oppermacht van de onoverwinnelijke heerser. Deze redenering verklaart ook waarom Prometheus in de Griekse religie niet als de grote redder van de mens wordt opgevoerd, maar een eerder marginaal figuur blijft die louter door pottenbakkers aanbeden werd: zijn taak is niet Zeus' plaats in te nemen (dat zou slechts een nieuwe potentiële tiran installeren), maar Zeus precies in voege te houden als een heerser wiens macht reeds symbolisch gebroken is.

Blumenberg wijst erop dat de mens door de graduele verwezenlijkingen van de *Arbeid am Mythos* zijn plaats in het universum zal kunnen herdefiniëren: naarmate de wereld hem vertrouwder wordt, begint hij zichzelf te zien als de gewenste schepping van de goden (en in het Christendom zelfs als het kind van God). Vandaar ook, stelt Blumenberg, dat latere tradities Athena opvoeren als Prometheus' helpster bij de schepping van de mens:

The supplementation of the potter who made human beings by Athena as the dispenser of life for the ceramic bodies must have been invented still later. [...] Only since Lucian does Athena supplement Prometheus and legitimate his work, as a daughter of Zeus, by dispensing souls. The use of this motif on sarcophagi points to a connection with the belief in immortality, for which the Titan's merely demiurgic work, with its dubious legality, may not have been sufficient to guarantee the future continuance and the fate of the soul beyond the body and the body's grave. (Blumenberg 1990: 326)

### 5.2.2.2 Een bedenkelijke bemiddelaar van een bedenkelijk pact

Kijken we nu terug naar de eigenlijke tekst, dan stelt die ons voor een aantal problemen die om een veel specifiekere duiding vragen. Al vanaf het begin krioelt het van de onduidelijkheden en verwarrende elementen. Hesiodus bouwt allerm minst een samenhangend betoog op: hij start zijn relaas in de *Theogonie* met het einde van de geschiedenis, namelijk de straf van Prometheus. Dan schakelt hij over naar het begin van alles, de bijeenkomst te Mekone, waar goden en mensen met elkaar twistten (ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι). Maar waarover twisten mensen en goden? Het schijnt dat zij louter samenkwamen om het maal samen te delen. Anticipeert Hesiodus misschien op de twist die er zou ontstaan over Prometheus' oneerlijke verdeling van de porties? De ultieme oorsprong van de twist tussen goden en mensen blijft in duisternis gehuld, temeer als we er ook nog eens de versie van *Werken en Dagen* bijhalen. Daarin zijn het de goden die als eerste de mensen hun *bios*, de noodzakelijke levensmiddelen ontzeggen (hiermee bedoelt Hesiodus in de eerste plaats het graan, dat de mensen slechts door hard werk uit de aarde naar boven kunnen brengen. (cf. *W&D* v. 31-32) Het

feit dat de oorsprong van het kwaad uiteindelijk in het ongewisse blijft, maakt ook de rol van Prometheus paradoxaal. Austin wijst erop dat de titaan, die zich als bemiddelaar opwerpt tussen goden en mensen, tegelijkertijd ook de *reden* is waarom er in de eerste plaats onenigheid tussen beiden ontstond.<sup>7</sup> (Austin 1990: 70-71) Hesiodus maakt zijn relaas zo ondoorzichtig dat oorzaak en gevolg niet meer van elkaar te onderscheiden zijn.

Commentaren op dergelijke teksten stellen zich meestal tot doel dergelijke onduidelijkheden alsnog begrijpelijk te maken door naar een onderliggende logica te zoeken. Austin stelt echter dat we deze paradox als dusdanig moeten lezen: “we must accept the myth’s paradoxes on their own terms”. (*Ibid.*) De lacaniaanse lezing die hij geeft, ziet precies de paradoxen van de tekst zelf als cruciaal voor de werking van de mythe. Ik zal Austin hier tot model nemen voor een verdere lezing in die zin, waarbij ik zijn lacaniaans geïnspireerde benadering met de blumenbergiaanse zal verknopen. Daarbij zal ik heel concreet proberen aantonen hoe een rationaliserende lezing, waarin de lancunes in de tekst worden weggeïnterpreteerd, de werking van die tekst *als mythe* precies verstoren.

Hetzelfde geldt voor een ander soort van rationaliserende benadering, namelijk het soort lezing dat dergelijke teksten tot een etiologie wil herleiden, tot een antwoord op een vraag. We bespraken reeds eerder hoe dit volgens Blumenberg een vervorming inhoudt, omdat we de mythe zo onterecht de doelstellingen van de *logos* toeschrijven (die zij dan uiteraard op lamentabele wijze vervult). Ook de Prometheus-mythe heeft men als een antwoord op een vraag willen lezen; West noemt het verhaal zelfs “aetiological through and through”. (West 1966: 305) Hij meent zelfs niet één maar wel drie *aitia* te kunnen onderscheiden, die volgens hem aanvankelijk waarschijnlijk drie zelfstandige verhalen vormden (West 1966: 307): 1.) waarom de mens beenderen en vet offert aan de goden, 2.) waarom de mens vuur heeft en 3.) waarom de vrouw bestaat, en zij de man het leven zo zuur maakt. Nu is het op zich uiteraard niet onjuist te beweren dat de mythe deze vragen beantwoordt, maar het lijkt me wel fout deze verklarende

---

<sup>7</sup> Vandaar misschien ook dat Prometheus nooit als redder der mensheid is vereerd door de Grieken: zijn weldaden waren tegelijkertijd het probleem én de oplossing. Ook Blumenberg wijst op het feit dat de Grieken hun Prometheus steeds als een ambigu figuur hebben beschouwd: “[Aeschylus] has the satyr play, *Prometheus Pyrkaeus* (Prometheus the fire-kindler). The title of this *satyros* [satyric drama], which is supposed to have been presented as the conclusion of the *Persians*, has the ambiguity that is suitable to the genre: It signifies the ‘originator’ of fire, but also in the sense of the ‘arsonist’. The Greeks always had an awareness of the ambivalence of the benefactions of their gods. According to Deichgräber’s conjectures the *satyros* that was aimed at Prometheus contained a scene in which the satyrs, full of curiosity, crowd around the fire, which as yet is unknown to them, and observe its brightness with delight, only to apprehend immediately and painfully that it is all too easy to burn oneself.” (Blumenberg 1990: 315) Cf. over de ambiguïteit van het Prometheusfiguur ook Kirk 1974:134.

functie als het uiteindelijke doel en de betekenis van het verhaal te poneren. Als verklaren inderdaad het belangrijkste doel was van de mythe zou ze, om te beginnen, schromelijk tekort schieten. Net zoals dat het geval was in de verhalen van de zondeval en de toren van Babel, waarvan we Austins analyse reeds eerder bespraken, is dit verhaal precies opmerkelijk door zijn duistere en tegenstrijdige logica. Helderheid scheppen is bepaald niet wat Hesiodus hier doet. Bovendien kunnen we betwijfelen of dergelijke vragen zich *op zich* ook werkelijk aan de mens opdringen. We kunnen daarbij aan Veyne's zoontje denken, dat verwonderd was over het feit dat alle huizen nog niet gebouwd waren; in een wereld die op zich niet problematisch is, wordt ook het bestaan van de aparte elementen in die wereld niet noodzakelijk geproblematiseerd.

Het lijkt me dan ook correcter om te stellen dat deze vragen, die wel degelijk in de mythe verwerkt zitten, tenslotte slechts voorwendsels zijn om een breder programma tot uitvoering te brengen, dat Austin als volgt omschrijft: "The question to which the *Theogony* addresses itself with the greatest urgency is: How is it that human beings must live at the very center of the polarities of earth and sky, suffering between the desire for celestial immortality, which can never be fulfilled, and the gravitational pull of the earth toward extinction?" (Austin 1990: 18) Jean-Pierre Vernant laat zich uit in vergelijkbare termen: "The logic of the story reflects the ambiguous character of the human condition in which [...] good things and evils, whether given or not given, always turn out to be indissolubly linked together. At the same time the story defines the status of man, midway between that of the beasts and that of the god." (Vernant 1990: 18 ; cf. Ook Vernant 2002: 18) Wat deze beide uitspraken gemeen hebben, is dat ze het als de echte kern zien van Hesiodus' tekst dat deze de positie van de mens omschrijft als geprangd tussen onverzoenbare polariteiten. Het verschil is dat Vernant dit niet in de vorm van een vraag giet, maar spreekt over 'de logica van het verhaal'. Dit is meer in de lijn van de lezing die ik hier wil geven: de mythe geeft geen antwoord op een vraag, en *stelt* zelfs strikt genomen geen vraag. Zij thematiseert slechts een onherleidbare problematiek, die ze in al haar vormen opvoert. En het is precies in het aflopen en combineren van die verschillende vormen dat zij toch een zeker soort vrijheid creëert, waarin het subject 'verantwoordelijk kan worden voor zichzelf en aan zichzelf'. Ik meen dat dit zich met Hesiodus' mythe van Prometheus en Pandora uitstekend laat illustreren.

Wat betreft Prometheus' rol als mediator: Austin analyseert die zoals hij ook de toren van Babel en het vijgenblad van Adam en Eva had geanalyseerd: als een symbolische weergave van de werking van de taal. Prometheus (lees: de taal) werpt zich op als bemiddelaar in een conflict dat hij zelf, als bemiddelaar, heeft doen ontstaan, en zijn 'weldaden' zijn dan ook lapmiddelen voor problemen die hijzelf gecreëerd heeft. Zo wordt het begrijpelijk dat de eerste oorzaak zich niet concreet laat achterhalen, en dat de oorspronkelijke harmonieuze eenheid tussen mensen en goden ook nooit concreet kan verschijnen, hoewel ze als *fata morgana* de horizon van het tafereel vormt. Net zoals in het *Genesis*-verhaal is de oorspronkelijke toestand van harmonie menselijk

ondenkbaar: we kunnen niet teruggaan naar de toestand voor de *clivering* door de taal, omdat toen van bewustzijn simpelweg nog geen sprake kon zijn. Austin wijst er in die context ook op dat Mekone van μήκων, papaver, is afgeleid. Wat er zich afspeelt op het ‘Papaverveld’ is dus een visioen, een soort van droom die nooit en nergens heeft plaatsgevonden. (Austin 1990: 69) Ook het offer zelf, het ritueel dat Prometheus hier institutionaliseert, heeft hetzelfde effect: het ritueel gedeelde maal dat mensen en goden moet verzoenen zal tegelijkertijd ook de afstand en het verschil tussen de twee groepen installeren (en dat bij elke herhaling van dit ritueel opnieuw doen): het lot van mensen en goden is ongelijk verdeeld (cf. de woorden van Zeus aan Prometheus in *Theog.* v. 544: ἑτεροζήλως διεδάσσαο μοίρας). De schuldvraag moet dus ook omzeild worden: hoewel de mens niet anders kan dan zich gedupeerd voelen door de Ander<sup>8</sup> waarvoor de goden staan, drukt de mythe ook het besef uit dat er geen werkelijk alternatief is. De verzameling van het perfecte, volle Zijn, waarin mensen aan de goden gelijk zouden zijn, is voor hen voorgoed afgesloten.

Hier moet eerst iets gezegd worden over de draagwijdte van een dergelijke lezing. Austins lezing heeft het nadeel dat ze soms als een allegorie klinkt: Hesiodus verkondigt lacaniaanse waarheden onder het mom van een mythologisch verhaaltje. Het verschil met een allegorische lezing zit hem echter in het feit dat Austin Hesiodus geenszins de intentie toeschrijft om dergelijke boodschappen te verkondigen, al is het maar in zijn eigen begrippen. Bij Austins analyse moet steeds in het achterhoofd gehouden worden (iets wat hij niet altijd duidelijk genoeg benadrukt) dat dergelijke betekenissen worden geproduceerd vanuit de dynamiek van de taal zelf: wanneer er wordt gesproken en gereflecteerd over de limieten van het menselijke bestaan, moeten we altijd op absolute metaforen terugvallen, en in die absolute metaforen wordt steeds dezelfde basale werking van de taal zichtbaar. Daar moeten we overigens niet noodzakelijk mysterieuze onbewuste processen achter zoeken: spreken we over een absoluut begin, dan zal onze verbeelding altijd in de knoop raken door het feit dat het absolute ondenkbaar en onverbeeldbaar is. Binnen de interne dynamiek van een culturele verbeelding die haar eigen grenzen aftast (de orale traditie) zullen er dus vanzelf verhalen ontstaan die over de werking van de taal ‘reflecteren’. Het enige dat daar nog aan toegevoegd moet

---

<sup>8</sup> Wat betreft de lacaniaanse interpretatie van het offer als ritueel verwijs ik hier graag naar de interpretatie van Pound, die zelf naar Žižek en Johnson refereert. Hun stelling is dat het offer als het ware het bestaan van de Ander in zijn consistentie moet garanderen. Het doel van het offer is “[t]o domesticate the intolerable background that is permeated by the threatening proximity of the unknown. The ritual background provides a stable imaginary/symbolic framework by which to answer the question of the desires of the real. Humans give the gods things to create the calming illusion of there being determinate wants in the gods that can be satiated (the imaginary phallus) that which the child latches onto in symbolizing what the other wants”. (Pound 2008: 293)

worden, is dat Lacans theorie zich dan ook strikt genomen niet als een metadiscours ten opzichte van de mythe kan presenteren – iets wat Austin misschien ook wat meer had mogen onderstrepen. De lacaniaanse theorie verschijnt hier hoogstens als een zeer bruikbare (absolute) metafoor voor de (absolute) metafoor die de mythe zelf reeds is.

### 5.2.2.3 Het offer: de onbedrogen bedrogene, en de schijn van de schijn

Vanuit onze analyse van het offer wordt ook een andere notoire tegenspraak in de mythe begrijpelijk, namelijk het feit dat Hesiodus stelt dat Zeus het bedrog van Prometheus doorziet (*Theog.* v. 550-551), maar er toch in meegaat en dan in woede uitbarst. West heeft ongetwijfeld gelijk wanneer hij stelt dat Hesiodus hier Zeus' gezicht wil redden, maar dat de oppergod in een meer oorspronkelijke versie wel degelijk bedrogen werd: "The statement that he was not deceived (though he acted as if he was) is manifestly inserted to save his omniscience and prestige." (West 1996: 321) De vraag is echter of het er voor de lezing van deze tekst toe doet hoe het verhaal in een eerdere versie luidde. Op een of andere wijze, zo blijkt immers, kon deze tekst *met* deze tegenspraak haar functie vervullen. Austin analyseert deze passage dan ook als volgt:

Zeus is tricked and he sees through the trick. He is deceived and he is not deceived. How can this be? Because we are in the dream world, where A can also be not-A; where, as Freud discovered, the syntax of either/or is translated as both/and. Counterforces are at work. One psychic force in the dream needs the gods to be deceived. Another psychic force needs the gods, once deceived, to know that they have been deceived. The underlying motive of the dream is not to explain how the gods were deceived but why the human mind is caught in deception. The gods must be deceived first so that the humans can be punished, with deception as their penalty. Two contrary forces do not cancel each other out; they produce a dialectic. (Austin 1990: 66)

Het is zeer spijtig dat Austin er uiteindelijk niet toe komt om de dialectiek waar hij het over heeft precies te omschrijven. Hier komt naar mijn mening het concept van de *Arbeit am Mythos* zeer goed van pas. Hesiodus evolueert, zoals we in de inleiding hebben gezien, toe naar het beeld van een Zeus die almachtig moet zijn omdat hij de rechtvaardigheid in de wereld moet garanderen; daarom kan hij niet meer zomaar bedrogen en bespot worden zoals dat in oudere versies van dit verhaal misschien gebeurde. Er ontstaat dus, door de interne dynamiek van deze veranderende symbolenwereld, een impasse: een almachtige god is onmisbaar, maar ook onverdraaglijk. Er zal zich dus wel degelijk een oplossing aandienen, die echter zelf opnieuw symbolische evoluties in gang zal zetten en de *Arbeit am Mythos* opnieuw verderstuwen. Om duidelijk te maken hoe dit gebeurt, moeten we eerst de bedrieglijke porties van Prometheus nader bekijken.

We beginnen met die van de goden: harde beenderen met daarover een laag glanzend, aantrekkelijk vet. West maakt opnieuw een zeer pertinente opmerking over de waarschijnlijke oorsprong van dit verhaalelement: in vele archaische jagersculturen is het gebruikelijk om de beenderen van een gedood dier met veel zorg weer tot een structuur te schikken, omdat men geloofde dat het dier zo weer tot leven zou kunnen komen. Ook bestond het magische gebruik de botten te bekleden met vleesresten om het vlees aan te moedigen terug te groeien, een praktijk waar nog bij Homerus sporen van terug te vinden zijn. Deze overblijfselen werden aan de zorg van een god aanbevolen, die dan zou kunnen zorgen dat het dier herboren werd en het wildbestand in evenwicht bleef. Het valt dan ook te vermoeden dat het gebruik om precies de beenderen te verbranden voor de goden in deze rituele praktijk haar grond had. (West 1966: 306) Opnieuw is deze opmerking die teruggrijpt naar een vorig stadium in de evolutie van het verhaal op zich niet echt nuttig om een beter begrip te krijgen van hoe het narratief *nu* functioneert, maar het is des te interessanter om te zien hoe de mythe voortdurend uit precies oude, zinledig geworden vormen haar nieuwe betekenis puurt. Die nieuwe betekenis heeft alles te maken met de centrale thematiek van deze mythe, die steeds weerkeert: uiterlijke schijn bedriegt, onder het goede kan het kwade schuilgaan en onder het kwade het goede. Ten tijde van Hesiodus was de zin van het oude jachtritueel al lang niet meer gekend, met tot gevolg dat “a sense of unfairness of the apportionment developed and gave rise to the Prometheus myth”. (*Ibid.*) Mijns inziens ziet het er veeleer naar uit dat in de Prometheus mythe verschillende problemen samenvloeiden en samengroeiden tot een organisch geheel waarin zij elkaar ‘oplosten’: enerzijds was er het probleem dat de oude verhalen waarin de god bedrogen werd, niet meer opgingen. Anderzijds was er de offerpraktijk die steeds meer werd aangevoeld als een bedrog dat de mensen pleegden tegenover de goden. In de Prometheusmythe moesten de relaties van mensen en goden dus om verschillende redenen geherdefinieerd worden, en de sleutel hiertoe was precies het thema van schijn en bedrog verder doortrekken. Terwijl Prometheus denkt dat hij Zeus kan misleiden door het kwade voor het goede te doen doorgaan, doet Zeus precies hetzelfde op een hoger niveau: hij *weet* dat Prometheus zichzelf laat bedriegen door de schone schijn, en dat de botten wel degelijk de verkieslijke portie zijn. Deze impliciete logica wordt door Vernant verduidelijkt:

La bonne part, aux yeux de Prométhée - c'est-à-dire celle qui se mange et qu'il projetait de réserver aux hommes en lui donner la fausse apparence de l'immangeable -, est en réalité la mauvaise; les os calcinés sur l'autel forment la seule portion authentiquement bonne. Car, en mangeant la viande, les hommes se comportent eux-mêmes comme des 'ventres', *gasteres oion*. (*Théog.*, 26) S'ils ont plaisir à se repaître de la chair d'une bête morte, s'ils ont un impérieux besoin de cette nourriture, c'est que leur faim sans cesse renaissante implique l'usure des forces, la fatigue, le vieillissement et la mort. (Vernant 1996: 323-324)



Met het vlees kiezen de mensen ook onvermijdelijk voor de dood en de vergankelijkheid waarvan dit vlees doordrongen is. De botten daarentegen representeren het meest onvergankelijke deel van het dier – iets dat reeds in het jachtritueel van daarnet geïmpliceerd was. De goden zelf blijven dus even etherisch en lichaamsloos als de rook die van de verbrandde botten opstijgt, en dat is wat hen voor het verval behoedt. De idee dat het precies het voedsel is dat het verschil maakt tussen sterfelijk en onsterfelijk zat diep ingebakken in de Griekse mythologie, wat niet alleen blijkt uit de vermeldingen van het heerlijke ambrozijn waarmee de goden zich voeden (een woord dat etymologisch overigens ‘zonder dood’ betekent), maar ook door de formules die de sterfelijken typeren als ‘broodeters’ – niet voor niets een formule die Hesiodus in *Werken en Dagen* gebruikt wanneer de goden Pandora naar de mensen sturen: ‘ἀνδράσιν ἀλφειστῆσιν’. (*W&D* v. 82)

De juistheid van Vernants interpretatie wordt nog eens onderlijnd door het feit dat het precies de maag, de *gastèr* is die het vlees van de mensen aan het oog onttrekt; ook hier is de schijn zelf slechts schijnbaar schijn: de maag voorspelt wel degelijk het mensenlot zoals het rijke glanzende vet dat van de goden voorspelt. De mens wordt door Hesiodus gezien als een wezen dat gedoemd is te ontberen en onder de tirannie van zijn eigen honger te leven.<sup>9</sup> De *gastèr* verschijnt immers nog op twee andere plaatsen prominent in zijn werk: ten eerste, zoals Vernant zelf aanhaalt, in de proloog op de *Theogonie*, waarin de Muzen de herders waartoe Hesiodus behoort verwijten ‘niets dan magen’ te zijn (*Theog.* v. 26), en ten tweede om Pandora te omschrijven. Zoals we zullen zien is de ware vloek van Pandora volgens Hesiodus vooral de onstilbare appetijt van de vrouw, die haar hardwerkende man dan ook de oren van het lijf vreet: ‘ἀλλότριον κάματος σφετέρην ἐς γαστέρ’ ἀμῶνται—ὡς δ’ αὐτως ἄνδρεςσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας’ ([ze] laden hun magen vol met wat anderen zwoegend vergaarden – zó heeft Zeus, die de donder zendt, als kwaad voor de mensen vrouwen geschapen). (*Theog.* v. 599-600)

In Hesiodus kunnen we de *Arbeid am Mythos* dus precies in dergelijke symbolische operaties aan het werk zien: ‘dode’ beelden en ideeën worden gerecupereerd binnen de herformulering van oude of de formulering van nieuwe ideeën. Hierbij wordt het mythisch universum steeds coherenter in elkaar gevlochten, worden ideeën steeds fijner op elkaar afgestemd, verzamelen beelden steeds meer connotaties, en worden steeds dubbelzinniger. Des te scherper komen echter de plaatsen aan het licht waar de impasse onheilbaar is. En zoals doorheen deze verhandeling beargumenteerd werd, is

---

<sup>9</sup> Vernant wijst er overigens op dat dit thema ook bij Homerus regelmatig terugkomt. (Vernant 1990: 194 & 2002: 18)

die impasse (die gemarkeerd wordt door wat Blumenberg 'absolute metaforen' noemt) onherleidbaar, want een structurele voorwaarde voor het systeem zelf. Geen wonder dan ook dat Hesiodus' verhaal als vanzelf doorheen de eeuwen een verhaal is geworden over de onontkoombaarheid van de schijn, de onontwarbaarheid van goed en kwaad, de onmogelijke verhouding tussen de mens en god, mens en de natuur, en mens en de vrouw: de tweede term staat hier steeds voor de 'ander' (en ook de Ander, gezien de taal op differentie is gebaseerd), die tegelijkertijd een onmisbaar deel van hem is en hem dus onvermijdelijk met zichzelf in conflict brengt.

Het offer is een eerste weergave van die onherleidbare wanverhouding van de extimiteit: het is de gebrekkige wijze waarop de mens zich in relatie stelt tot de godenwereld, die hem voorgoed vreemd is geworden. De mens zit niet meer met de god aan tafel, maar houdt slechts nog contact met hem in een ritueel dat altijd ook de afstand tussen hen zal benadrukken. In het volgende luik, waar het over Pandora gaat, zullen we zien dat de mens in zijn verhouding tot vrouw en natuur dezelfde structuur van de wanverhouding vertoont. De vervlechting van deze verschillende thema's wordt dan ook begrijpelijk: elk cirkelen ze rond dezelfde problematiek, elk zijn ze metaforen van wat bij Lacan (evengoed met een metafoor) de extimiteit heet en bij Blumenberg de onherleidbaarheid van het *Wirklichkeitsabsolutismus*. In zeer alledaagse termen: steeds cirkelt de problematiek rond de breuk die teweeg is gebracht door het feit dat de mens zich 'cultuur' heeft eigen gemaakt, en zich zo van het dier heeft onderscheiden.

#### 5.2.2.4 De veelvoudige symboliek van het gestolen vuur

Wat Prometheus betreft, moet tenslotte nog de diefstal van het vuur besproken worden. Het feit dat Zeus precies het vuur steelt van de mensen, is binnen het verhaal perfect logisch: hij wil hen het plezier ontzeggen hun vlees te kunnen braden. Het is immers niet omdat ze zichzelf in de luren hebben gelegd, dat er geen straf moet volgen op hun poging tot bedrog. Opnieuw zien we hier hoe verschillende feitelijke aanleidingen en oorspronkelijke betekenissen zich in de *Arbeit am Mythos* met elkaar vervlechten en zo aan hun oorsprong ontstijgen; het verhaal is dan ook zwaar overgedetermineerd. Zo reflecteert de mythe zonder twijfel de tijd waarin de mens slechts vuur kon verwerven wanneer er bliksem insloeg op een dorre boom: in die zin had dondergod Zeus inderdaad de macht om de mensen het vuur te onthouden. (Beall 1991: 359) Het verhaal is ook ongetwijfeld voortgekomen uit de verbazing van de mens dat hij het enige wezen was dat in staat was zijn angst voor het vuur te overwinnen en het te beheersen. Vervolgens hebben er ook freudiaanse motieven meegespeeld in de vorming ervan: het expliciet seksuele karakter van vergelijkbare mythen over de vuurdiefstal in andere culturen maakt duidelijk dat de smeulende venkelstengel van Prometheus ook fallische connotaties heeft. (*Ibid.*: 359-360) En als we Barber en Barber mogen geloven, had Prometheus dan weer een bijzondere link met vuur omdat hij oorspronkelijk een Kaukasische vulkaangod was. (Barber & Barber 2004: 119)

Met Blumenberg kunnen we beargumenteren dat geen van deze elementen door de andere wordt uitgesloten. Wel integendeel, het opmerkelijke aan de mythe is precies hoe zij al deze betekenislagen verweeft tot een coherent geheel; de betekenaar 'vuur' wordt zo een knooppunt in het weefsel dat de wereld tot een gestructureerd geheel maakt. Zoals Vernant uitwijst, markeert het vuur mythisch de '*condition humaine*' in de zin dat het hem scheidt en verbindt met de goden, en scheidt en verbindt met de dieren. (Vernant 1996: 325) Het feit dat de mens het vuur gebruikt, legt een band tussen hem en de hemel, waar hij eeuwige vuren ziet branden. Dit zet hem op één lijn met de goden, en onderscheidt hem van het dier. Anderzijds verschilt het menselijke vuur van zijn hemelse equivalent omdat het, net als de mens zelf, kan sterven. Het onderscheidt zich ook van de hemellichten zoals de mens zich van de goden onderscheidt omdat het altijd onrustig is, en vooral omdat het verteert (ook het aardse vuur is een onverzadigbare *gastèr*). Het is dan ook het element bij uitstek om in het offer de relatie tussen mensen en goden te herinstalleren: het verbeeldt zowel hun verbondenheid als datgene wat hen van elkaar doet verschillen. Daar bovenop legt het echter ook een relatie tussen de mens en het dier dat geofferd wordt, omdat zich in de vlammen die het offerdier verteren ook de vergankelijkheid van de mens voorafspiegelt.

De meerduidigheid van dit mythische symbool is daarmee echter allerminst uitgeput: doorheen de eeuwen zal het vuur dat Prometheus heeft gestolen van de goden steeds meer connotaties verzamelen, die zich op hun beurt allen met elkaar kunnen vervlechten.<sup>10</sup> Het vuur dat de mens steelt van de goden zal doorheen de eeuwen gaan staan voor de techniek, het verlangen, de poëzie, de rebellie,... de symbolische potentialiteit ervan lijkt werkelijk onuitputtelijk. Dit illustreert precies wat Blumenberg met zijn mythische pregnantie bedoelde: een dergelijke symbolische gelaagdheid zou onmogelijk artificieel gecreëerd kunnen worden. Deze onwaarschijnlijke meerduidigheid doet de idee van een definitieve 'interpretatie' van de mythe dan ook als absurd verschijnen. Niet alleen omdat we nooit recht zouden kunnen doen aan alle betekenislagen die zich reeds hebben opgestapeld in deze mythe, maar meer nog omdat we nooit een overzicht zouden kunnen krijgen van de betekenis*mogelijkheden* die nog in de mythe besloten zitten. Zij heeft zich immers verknoopt met zovele centrale betekenaars van onze taal dat we als het ware geen interpretatiekader zouden kunnen

---

<sup>10</sup> Blumenberg wijdt een aanzienlijk deel van *Arbeid am Mythos* aan de verschillende vormen en functies die het Prometheusmateriaal doorheen de eeuwen zal aannemen: van de verwerking door de sophisten en de cynici (p. 328 e.v.) tot de specifieke band die Napoleon in de ogen van Goethe met de figuur van Prometheus had (p. 465 e.v.) tot de 'finale', meervoudige hervertelling die Kafka van het verhaal gaf (p. 595 e.v.) en die al eerder ter sprake kwam. Omdat ik me hier tot de hesiodische versie van het verhaal beperk, zal ik niet verder ingaan op deze talloze latere verwerkingen; hier is louter van belang de aandacht te vestigen op de reusachtige betekenispotentie die het verhaal van Hesiodus had.

vormen waarin deze mythe niet *zelf* actief aan het werk is. Dit verhaal heeft millennialang de lijnen van ons denken mee uitgezet, en dat proces is geenszins afgesloten. Vandaar ook dat een interpretatie zich, zoals Blumenberg stelt, hoogstens in die dynamiek van betekeniscreatie kan inschakelen en zo deel van de *Arbeid am Mythos* te worden. Overschouwen of overstijgen kan ze dit proces van symbolische verschuivingen echter nooit: we zitten er middenin.

## 5.2.3 Pandora

### 5.2.3.1 De vrouw bezegelt het ellendige lot van de mens

West vermoedt dat het verhaal van Pandora oorspronkelijk waarschijnlijk los van dat van Prometheus bestond. Als dit al waar is, blijkt daaruit vooral hoe efficiënt de traditie doorheen de eeuwen beide verhalen heeft versmolten en op elkaar heeft afgestemd. De creatie van Pandora, de eerste vrouw, herhaalt immers op alle punten de structuur van het offerverhaal. De mensen hebben geprobeerd zich een goed van de goden toe te eigenen door het te maskeren als iets waardeloos (het vlees onder de maag, het vuur in de venkelstengel). Nu krijgen ze lik op stuk: de goden zullen hen nu omgekeerd iets slechts toebedelen dat er juist begeerlijk uitziet, en dat het onderscheid tussen mensen en goden, dat Prometheus teniet wilde doen, voorgoed zal consolideren. De eerste vrouw wordt door Hesiodus uitdrukkelijk met de valse porties van Prometheus geassocieerd door haar bekoorlijke uiterlijk dat een verderfelijke binnenkant verbergt: ze is een ‘καλὸν κακὸν’ (*Theog.* v. 585), een ‘kwaad waarin zij zich zullen verheugen’, ‘κακόν, ᾧ ἅπαντες τέρωπονται’. (W&D v. 57-58)

Eerst iets over de Pandora-mythe als etiologische verklaring voor het leed. In *Werken en Dagen* wordt de vloek die Pandora de mensen brengt, verzinnebeeld door het openen van de *pithos*, waarop we zo meteen nog zullen terugkomen. Maar in de *Theogonie* is zijzelf het kwaad, in de eerste plaats omdat zij de man tot armoede brengt door zijn met veel gezwog vergaarde levensmiddelen te verteren. Over die vraatzucht van de vrouw raakt misogyn Hesiodus ook in *Werken en Dagen* niet uitgepraat: wie een vrouw vertrouwt, vertrouwt op bedriegers die het op de graanschuur gemunt hebben; de vrouw is een δειπνολόχης, een tafelschuimer die hem ‘zonder vuur verschroeit’, ‘εὖει ἄτερ δαλοῖο’ en hem zo vroegtijdig oud maakt. (W&D v. 373-375, 704) De vrouw is dus de oorzaak van de lamentabele toestand waarin de mens verkeert omdat zij hem tot honger en voortdurend gezwog veroordeelt. Deze twee vormen van leed komen in *Werken en Dagen* voortdurend terug als typerend voor het lot van de mens, en de mythe van Pandora wordt gepresenteerd als *aition* voor deze toestand. De creatie van de vrouw is dus complementair aan de oorzaak die Hesiodus in *Werken en Dagen* eerder al had gegeven voor deze situatie, namelijk dat de goden de *bios* van de mensen verborgen hadden. Dit nuanceert het zogenaamde ‘etiologische’ karakter van Hesiodus’ verhaal: hij streeft allerminst naar een helder oorzakelijk inzicht, maar lijkt daarentegen een veelvoud aan overlappende verklaringen op te hopen. Opnieuw blijkt zo hoe de mythe niet zozeer wil verklaren, als

wel de willekeur van de wereld terugdringen door voor alles een verhaal, en liefst nog meerdere verhalen te bieden. We kunnen hierbij terugdenken aan Geertz' voorbeeld van de Javanezen en hun etiologische verhalen over de paddenstoel.

Als we de drie 'aitia' uit de mythe (offer, vuur, vrouw) nu naast elkaar bekijken, dan merken we dat zij niet zozeer drie aparte elementen in de wereld willen verklaren, maar wel elk op hun manier proberen duidelijk te maken waarom de mens het gelukkige lot van de goden niet kan delen. Hiervoor worden door Hesiodus op bijna obsessieve wijze steeds nieuwe verklaringen aangedragen: het verbergen van het graan, de verdeling van de loten bij het offer, het hemelse vuur dat de mens ontzegd wordt en waar hij slechts clandestien een gestolen vonk van kan recupereren, het feit dat hij met de vrouw moet leven, de mythe van de vijf rassen...

Bovendien wordt het verklaringsmodel waarin de vrouw de bron is van al het leed, zelf nog eens verdriedubbeld. De vrouw is door haar vraatzucht al een vloek op zich, en Pandora zal het kwaad ontketenen door de *pithos* te openen. Daar bovenop heeft Hesiodus het in de *Theogonie* nog over een 'tweede vloek' die Zeus de mens met de vrouw bezorgde: het feit dat hij haar nodig heeft om zich voort te planten. Wie ervan afziet om te trouwen, kent weliswaar welstand maar zal kinderloos sterven en zijn nalatenschap verloren zien gaan. Wie wel trouwt, treft in het beste geval een verstandige vrouw en zal dan een mengeling van goed en kwaad ervaren. Wie echter een slechte vrouw treft, wacht niets dan ellende. (*Theog.* v. 602-612) In het tijdperk voor Pandora was het voor de mens blijkbaar niet nodig om voor nakomelingen te zorgen: blijkbaar brengt het ontstaan van de eerste vrouw dus tegelijkertijd seks *en* dood in de wereld. De idee dat voortplanting en seksuele differentiatie hand in hand gaan met dood en sterfelijkheid, is een universele mythische gedachte (cf. Austin 1990: 74): voortplanting is immers maar nodig omdat het individu niet eeuwig leeft. Omgekeerd brengt seksualiteit in de mythische verbeelding vaak de sterfelijkheid zelf teweeg, omdat zij verbonden wordt met imperfectie (we missen een 'tweede helft'), met het vergankelijke vlees, met het doorbreken van de verdedigingsmuren van het ego ('de kleine dood') en met verspilling van krachten. Dat laatste thema is ook bij Hesiodus prominent aanwezig: de vraatzucht van de vrouw gaat bij hem gepaard met een al even uitputtende seksuele appetijt. (*W&D.* v. 694)

Hier herhaalt zich dus de structuur die we ook bij Prometheus zagen: de vrouw is het lapmiddel waarmee de mens toch nog een soort onsterfelijkheid kan verwerven, namelijk via zijn kinderen, maar tegelijkertijd is het verschijnen van de vrouw zelf de oorzaak dat er *überhaupt* nood is aan een dergelijk lapmiddel. De vrouw brengt een differentiatie teweeg zoals de scheiding tussen goden en mensen dat ook deed, maar opnieuw is de oorspronkelijke toestand van heelheid eigenlijk ondenkbaar. Hesiodus schetst een wereld waarin schijn en werkelijkheid, goed en kwaad, man en vrouw, goden en mensen voorgoed van elkaar gescheiden zijn, maar toch naast elkaar moeten bestaan, in een verhouding die structureel problematisch is.

Vandaar ook dat de schepping van Pandora eigenlijk slechts een consolidering is van een toestand die reeds in Mekone werd gevestigd. Zoals Saintillan opmerkt, bezegelt de geschiedenis van Pandora “la condition revenant à l’humanité: celle où les hommes ne communiquent avec les dieux que dans la distance, par la médiation du sacrifice; celle où la terre ne dispense plus la vie qu’en retour du labeur de l’agriculture; celle enfin où la vie exige, pour se reproduire, la canalisation de la sexualité dans le circuit de l’ordre matrimonial.” (Saintillan 1996 : 319) Ook Zeitlin noemt deze drie instituties (offer, landbouw en huwelijk) als de constituerende elementen van het menselijk bestaan: “Si Pandore en vient ainsi à exemplifier les ambiguïtés de la vie humaine, les conditions de sa création établissent la triade fondamentale des activités centrales de la civilisation telle que la concevaient les Grecs: le sacrifice (relation entre hommes et dieux), l’agriculture (relations des hommes à la nature) et le mariage (relation entre hommes et femmes).” (Zeitlin 1996 : 350; cf. voor een gelijkaardige argumentatie Calame 1996: 185) Het menselijk bestaan wordt dus driemaal getypeerd door een onheilbare wanverhouding, en wel telkens tot een ‘alteriteit’ die in oppositie staat tot de mens (die eerst en vooral de man is, vanuit Hesiodus’ standpunt), maar ook onvermijdelijk deel van hem uitmaakt. In blumenbergiaanse termen gaat het om drie verschijningsvormen van het onherleidbare *Wirklichkeitsabsolutismus*.

Austin ziet Pandora, vanuit zijn lacaniaanse beeldspraak, dan weer als de markering van “the schism between the self and the Other”. (Austin 1990: 80) Voor hem herhaalt Pandora, het geschenk van de goden, de (interne) alteriteit die deze goden zelf representeerden voor de mens. De seksuele differentiatie, die mythisch betekent dat de mens nooit volledig kan zijn, weerspiegelt de *Spaltung* in het subject zelf die is teweeggebracht door zijn toetreding tot de symbolische orde, en die hem tot een voortdurend verlangend, en dus gebrekkig wezen maakt. (*Ibid.*: 22) Opnieuw wil ik benadrukken dat Austin misschien teveel allegoriseert – hij flirt met het gevaar Hesiodus te herleiden tot louter een illustratie van de lacaniaanse theorie. Op dit probleem kom ik zo meteen nog even terug. Hiervoor moet ik echter eerst nog een ander aspect van Hesiodus’ Pandora belichten.

### 5.2.3.2 Pandora als paradox: het simulacrum van de eerste vrouw

In zijn beschrijving van de schepping van Pandora is er, naast de bedrieglijkheid van haar uiterlijke schoonheid, nog een element dat Hesiodus sterk benadrukt: Pandora’s artificialiteit. Die drukt Hesiodus uit in bijzonder paradoxale termen: Hephaestus’ creatuur is ‘iets dat leek op een eerbiedwaardig meisje’, ‘παρθένω αἰδοίη ἴκελον’ (*Theog.* v. 572 en *W&D* v. 71), of wordt door Hephaestus gemodelleerd naar ‘de gedaante van een mooi meisje’, ‘παρθενικῆς καλὸν εἶδος’. Dit leidt tot de bizarre cirkelredenering dat de eerste vrouw, waaruit alle toekomstige meisjes zullen geboren worden, zelf een kopie is van een jonge vrouw. Pandora is duplicaat en origineel tegelijk. Judet de La Combe stelt daarom dat zij staat voor de pure schijn, die niet meer tot iets werkelijks kan worden

teruggebracht. Zij is “une image de l’insaisissable, de l’altérité radicale”. (Judet de La Combe 1996 : 265) In de versie van *Werken en Dagen* wordt die impasse weliswaar getemperd doordat Hesiodus eraan toevoegt dat Hephaestus haar modelleert naar het uiterlijk van de onsterfelijke godinnen (“ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἴσκειν”), maar ook hier blijft de circulariteit in stand, omdat de godinnen voor de toehoorder omgekeerd maar gedaante krijgen vanuit het model van de concrete, sterfelijke vrouw.

Het spreekt voor zich dat deze passages veel inkt hebben doen vloeien. Een bijzonder controversiële lezing was die van Pietro Pucci, die in *Hesiod and the Language of Poetry* (1977) een derridiaanse lezing gaf van Hesiodus’ werk en Pandora daarbij, op basis van deze uitdrukkingen, tot de belichaming van de derridiaanse ‘différance’ maakte. Pandora staat volgens Pucci voor ‘glamorous grammar’: ze is de taal zelf, die altijd representatie is zonder buitentalig origineel. Pucci onderkent dat zijn lezing mogelijk een zekere agressie pleegt op de klassieke tekst, maar stelt dat de vruchtbaarheid van een dergelijke benadering die toch verantwoordt. (Pucci 1977: 16)

Lezingen als die van Pucci en Austin stellen ons voor een probleem: enerzijds bieden zij inderdaad interessante, vruchtbare lezingen die, verbazingwekkend genoeg, opmerkelijk coherent zijn met de tekst. Anderzijds wekken ze weerstand op, opdat dit duidelijk niet is ‘wat Hesiodus bedoelde’. Uiteraard kunnen we niet de minste auteursintentie vermoeden achter de paradox die Pandora tot zowel kopie als origineel maakt. Wie het ook was die voor het eerst de formulering ‘παρθένω αἰδοίη ἴκελον’ vormde, had daarbij uiteraard niet de bedoeling om te reflecteren over de talige constructie van onze werkelijkheid en de rol van de differentie daarin. Maar het is niet onzinnig te beweren dat de interne dynamiek van de taal en de symbolische verbeelding van de Grieken als vanzelf bepaalde structurele paradoxen en impasses naar boven bracht. Het is in die zin dat Blumenbergs *Arbeit am Mythos* een model kan bieden dat dergelijke lezingen enerzijds legitimeert en anderzijds relateert. Vanuit Blumenbergs optiek is de mythe immers een ‘metaforenmachine’: zij heeft geen vaste betekenis, maar genereert steeds nieuwe betekenissen, waartoe zij echter nooit te herleiden valt. We kunnen dus stellen dat Austin en Pucci de betekenis van het verhaal verbasteren, maar daarbij moeten we dan wel toegeven dat het verhaal is *opgebouwd* uit progressieve verbasteringen. Eerder dan als een agressie op de tekst lijken we ze dus te moeten bestempelen als een actualisatie ervan. Maar (en dat lijkt Austin soms te vergeten) ook niet als *meer* dan een actualisatie.

We kunnen hier nog kort bij opmerken dat de mythe zo een bijzondere plaats inneemt in het debat over interpretatie en auteursintentie. Bij een tekst die aan een concrete auteur kan worden toegeschreven, kan men de betekenisprocessen binnen het tekstuele weefsel nog aan banden proberen te leggen aan de hand van de vraag wat de auteur ‘echt bedoeld heeft’. In het geval van bijvoorbeeld het hesiodische tekstcorpus, dat niet het product is van een individu maar van een anonieme traditie, kan er echter van intentie *überhaupt* geen sprake zijn. De tekst is, als een rolsteen in een stroom, gepolijst door eeuwen van receptie, met als enige vaste criterium de *Bedeutsamkeit* van het materiaal. Natuurlijk kunnen we, zoals Blumenberg zelf dat ook doet, kijken waarom

een bepaalde historische context een bepaalde actualisatie van de tekst in de hand heeft gewerkt. Maar als we het proces in zijn geheel (als *mythe*, dus) benaderen, dan moeten we ook steeds benadrukken dat dit maar een momentopname is binnen een ruimere dynamiek, waarin we zelf met onze interpretatiepogingen zijn opgenomen.

Om terug te komen op Pandora als simulacrum: deze vreemde kronkel in Hesiodus' verhaal leent zich er prima toe te illustreren hoe impasses binnen een tekst wel degelijk beter geduid kunnen worden als we die tekst als een symbolisch-dynamisch proces beschouwen, waarin een cultureel systeem zijn eigen impasses exploreert. Nicole Loraux geeft naar mijn mening een zeer goed voorbeeld van een dergelijke lezing. Voor haar is deze paradox binnen de hesiodische mythe allerm minst een toevalligheid: ze noemt het zeer veelbetekenend dat uitgerekend de eerste vrouw zo met de onherleidbare schijn wordt geassocieerd. Daarvan getuigt ook het feit dat ze (overigens net als dat andere model van vrouwelijkheid, Athena) ontstaat samen *met* haar kleding, met haar opsmuk en de sluier die haar omhult: zij valt blijkbaar samen met de schijn van haar eigen uiterlijk. Haar sluier dient echter niet om een 'ware aard' te verdoezelen:

Certes la dissimulation est inscrite dans le voile, comme dans le mot *kalyptré*. Mais au contraire de la 'Femme voilée' des mythes indo-européens chers à Dumézil, la créature de la *Théogonie* n'est pas un déguisement trompeur; son voile ne dissimule pas qu'elle est autre chose qu'une femme - un dieu, un démon, un homme - il ne cache rien parce que la femme n'a pas d'intérieur à masquer. Disons-le tout net: dans la *Théogonie*, la première femme est sa parure [...] Une 'fausse femme'? Non. La femme en tant qu'elle ressemble à la femme (ou, plus précisément, à la *parthénos*, cette femme à problèmes). La femme: une copie de soi-même. *Ikélon*; la femme est une semblance. (Loraux 1984: 85-86)

Loraux toont aan hoe de tekst van Hesiodus niet in staat is de vrouw anders te denken dan vanuit een negativiteit, een ontkenning: als vrouw is haar aard precies het feit dat ze geen echte aard heeft, dat ze louter uit uiterlijkheden bestaat. Onder de schijn van de sluier zit de schijn van de lichamelijke schoonheid, en daaronder zit als aard het veinzen zelf, de 'leugens en vleierij en het bedrieglijke karakter' (ψεύδεά θ' αἰμυλίου τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος) dat ze van Hermes kreeg. (W&D v. 78) Hier kunnen we in de eerste plaats uiteraard de Griekse minachting voor de vrouw in lezen, en de moeilijkheid om zich tegenover haar een houding te geven.<sup>11</sup> In tweede instantie kunnen we aan Lacan's

---

<sup>11</sup> Loraux wijst in dit verband trouwens ook op de passage waarin vrouwen met de luie darren worden vergeleken: het Griekse woord voor dar, *kèphèn*, is wel degelijk mannelijk en het woord voor bij, *melissa*, vrouwelijk. Hesiodus vergelijking is dus niet alleen vanuit modern oogpunt problematisch: "force est d'admettre qu'en inversant ainsi les sexes cette comparaison installe d'emblée les femmes dans la transgression de leur statut "normal". Si l'on ajoute que les faux-bourbons, mâles efféminés, sont parfaitement



felomstreden stelling 'la femme n'existe pas' denken, waarmee hij op zijn typisch provocatieve wijze duidelijk wilde maken dat de vrouw symbolisch slechts *ex negativo* kan worden gedefinieerd. Of het hier om een universeel talig mechanisme gaat dat het vrouwelijke altijd vanuit de ontkenning moet denken of om een typisch trekje van de patriarchale Griekse samenleving, doet er voor onze lezing van Hesiodus eigenlijk niet toe. Belangrijk is vooral, wat in Loraux' lezing duidelijk wordt, dat Hesiodus dit element uit zijn symbolisch-culturele universum heeft aangegrepen en benut binnen zijn verhaal. De structurele band van de vrouw met negativiteit, ambiguïteit en schijn wordt een aanknopingspunt voor hem (of beter: voor het proces van de *Arbeid am Mythos*) om zich een relatie te scheppen ten opzichte van de negativiteit, schijn en ambiguïteit in het algemeen, voor zover die eigen zijn aan de menselijke conditie. Dat het vertelproces blijkbaar als vanzelf naar die thema's toe gedreven wordt, hoeft ons niets te verbazen indien we met Blumenberg aannemen dat de mythe precies de functie heeft deze gebrekkigheid van het 'Mangelwesen' de mens te vermiddelen.

Vandaar ook dat Hesiodus' vrouwenhaat zeker niet absoluut is. Doordat de Pandoramythe met de verhalen van het eerste offer en de diefstal van het vuur verbonden wordt, wordt duidelijk geïmpliceerd dat de vrouw onmisbaar en structureel verbonden is aan het menselijke leven. Zij is even noodzakelijk als de harde arbeid op het veld die ons onderhoudt maar ook uitput, even onmisbaar als de maag die ons voedt maar ook honger doet lijden, even onontbeerlijk als het aardse vuur dat ons in leven houdt maar ook van binnenuit zal verteren. Judet de La Combe, die Pucci volgt in de stelling dat de vrouw voor de negativiteit staat die noodzakelijk is voor de differentie, ziet de rol van Pandora dan ook zeker niet louter negatief: "Le mythe parle moins directement des femmes, ou, sans le savoir, de la difficulté qu'il y a à en parler, que de la nécessité, pour l'harmonie du tout, d'une condition humaine négative, à la fois féconde et douloureuse telle que la création symbolique qu'est la femme l'institue." (Judet de La Combe 1996: 292)

De boodschap is finaal niet dat de vrouw een kwaad is. Zij representeert daarentegen de mengeling van goed en kwaad die het leven *onvermijdelijk* is. Vertaald naar Lacans venn-diagrammen van Betekenis en Zijn staat zij voor de wereld van betekenis, die nooit met het volle zijn kan samenvallen maar getekend is door differentie, ambivalentie en imperfectie. De mens heeft echter geen andere keuze, hij is het slachtoffer van een *hold-up*: "Je geld of je leven!" De mythe helpt hem echter die non-keuze te maken: doordat Hesiodus' verhaal deze impasse in al haar verschijningsvormen en metaforen aftast, maakt ze een zekere aanvaarding mogelijk. Deze wereld mag dan

---

stériles, ce qui prépare mal la "race des femmes" à sa fonction reproductrice, il faut conclure: le genre féminin est, dans la Théogonie, problématique et pour le moins difficile à fixer une fois pour toutes." (Loraux 1984 : 82)

allerminst perfect zijn, het is een wereld waarmee we vertrouwd zijn, en die we op ons kunnen nemen. Daar ligt de echte functie van de mythe, die haar rol als verklaringsmodel of *charter* ver overstijgt.

Om mijn betoog over de symbolische dynamieken rond de figuur Pandora af te sluiten, moet tot slot nog een woord gezegd worden over haar historisch-etymologische achtergrond. Het is geweten dat de figuur Pandora in oorsprong een aardgodin was: we bezitten een roodfigurige krater waarop een Pandora staat afgebeeld die uit de aarde oprijst (Shapiro 1995: 68-69), en haar gouden hoofdband waarop dieren staan afgebeeld verwijst waarschijnlijk naar haar oorspronkelijke status als '*pothnia thèroon*', meesteres van de dieren. (Beall 1991: 361) Het belangrijkste bewijs van Pandora's oude status is echter dat de naam Pandora en het epitheton *pandoros* zijn geattesteerd als benamingen voor Gaea. (Musäus 2004: 56) Hesiodus herinterpreteert deze term, 'schenkster van alle gaven', en maakt er 'al-begiftigde', of 'geschenk van allen' van. Dit is eens te meer een illustratie van hoe de mythe uit de minste semantische ambiguïteit nieuwe betekenissen en verhalen kan putten om nieuwe symbolische noden te lenigen. Blumenberg, die ook naar deze verbastering verwijst, stelt dat deze oude moedergodin gedemoniseerd werd omdat de zanger loyaal was aan de nieuwe Olympische heersers. (Blumenberg 1990: 309) Maar al is dat ongetwijfeld het geval, de oude betekenis heeft haar invloed nog niet verloren: nog steeds staat Pandora garant voor de vruchtbaarheid, zoals Judet de La Combe benadrukt, en nog steeds is zij de al-geefster, in die zin dat haar verschijning de mens begiftigt met al wat aan zijn bestaan eigen is, zowel het goede als het kwade. Dat wordt duidelijk in de analyse van het laatste luik van Hesiodus' mythische kluster, waarin de kruik van Pandora geopend wordt.

### 5.2.3.3 Onbestemde hoop: 32 lezingen

Rijk als Hesiodus' teksten aan problematische passages zijn, spant het segment waarin Pandora de kruik opent toch wel de kroon in ambiguïteit. Waar kwam de kruik in de eerste plaats vandaan, en wat is haar inhoud? Waarom opent Pandora de *pithos*, en komt er iets vrij of gaat er iets verloren wanneer zij het deksel opheft? Waarom blijft de hoop in de kruik, en waarom zat zij daar in de eerste plaats? Als sluitstuk van deze bespreking wil ik proberen helderheid te scheppen in deze probleempassage, of, als dat niet mogelijk blijkt, toch tenminste de duisterheid ervan begrijpelijk maken. Daarvoor maak ik dankbaar gebruik van het werk van Musäus, die in *Der Pandoramythos bei Hesiod und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam* (2004) de problematiek van de *pithos* op bijna mathematische wijze overzichtelijk maakt. (Musäus 2004: 14 e.v.)<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Voor de beknoptheid vereenvoudig ik ten opzichte van Musäus, wat overigens alleen voor de nummering een verschil maakt.

Musäus stelt dat de passage de interpretator om te beginnen voor een tweesprong stelt, waarbij hij moet kiezen tussen twee interpretaties: A.) de kruik was gevuld met kwalen, die vrijkwamen toen Pandora ze opende, of B.) de kruik was gevuld met al het goede, dat ontsnapte toen ze geopend werd. De afwezigheid van het goede levert de mens dan over aan talloze zorgen (μυρία λυγρὰ, *W&D* v. 100). Vervolgens identificeert Musäus vier punten van onduidelijkheid wat Ἐλπίς, de Hoop betreft, en ook hier moet de interpretator telkens een keuze maken:

- 1.) *elpis* is a) een kwaal of b) een zegen
- 2.) *elpis* duidt op de anticipatie van a) het slechte (bange afwachting) of b) het goede (de hoop)
- 3.) doordat *elpis* in de kruik blijft, a) wordt zij voor de mensheid bewaard of b) gaat zij voor de mensheid verloren
- 4.) dat *elpis* in de kruik blijft is a) een goede zaak, en dus een tempering van het kwaad dat Pandora aanricht of b) een slechte zaak, en dus de kers op de taart van het ongeluk.

Vervolgens slaat Musäus aan het combineren. Het spreekt voor zich dat sommige combinaties volstrekt onzinnig zijn: zo kan het verloren gaan van *elpis* (3b) bijvoorbeeld geen goede zaak zijn (4a) wanneer *elpis* een zegen is (1b). Maar zelfs wanneer al deze onmogelijke combinaties geschrapt zijn, blijven we volgens Musäus nog met 8 mogelijke interpretaties over:

- 1.) *elpis* is een kwaal en duidt op de bange afwachting van het kwade. Dat ze bewaard blijft is slecht.
- 2.) *elpis* is een kwaal en duidt op de bange afwachting van het kwade. Dat ze opgesloten wordt is goed.
- 3.) *elpis* is een kwaal en duidt op de hoop op goede dingen. Dat ze bewaard blijft is slecht.
- 4.) *elpis* is een kwaal en duidt op de hoop op goede dingen. Dat ze opgesloten wordt is goed.
- 5.) *elpis* is een zegen en duidt op de bange afwachting van het kwade. Dat ze bewaard blijft is goed.
- 6.) *elpis* is een zegen en duidt op de bange afwachting van het kwade. Dat ze opgesloten wordt is slecht.
- 7.) *elpis* is een zegen en duidt op de hoop op goede dingen. Dat ze bewaard blijft is goed.
- 8.) *elpis* is een zegen en duidt op de hoop op goede dingen. Dat ze opgesloten wordt is slecht.

Elk van deze acht mogelijkheden kunnen vervolgens met zowel premisse A (de kruik als gevangenis voor het kwaad) als premisse B (de kruik als schatkist van het goede) worden gecombineerd. Als we ervan uitgaan dat de inhoud van de kruik ofwel helemaal

goed of wel helemaal slecht was, dat blijven er eigenlijk nog maar vier opties over: A2 en A4, en B5 en B7. Musäus wil *in extenso* echter ook nog een ‘nicht durchgehaltene Motivik’ overwegen, waarbij de hoop toch een vreemde eend in de bijt zou zijn geweest. Daarvoor haalt hij Lesky aan die spreekt van ‘Motivkontamination’: Lesky gaat ervan uit dat Hesiodus hier twee verhalen door elkaar gooit: één over een *pithos* die de voorraadkamer van het goede was, en een andere over een ‘gevangenis*pithos*’ waaruit het kwaad op de mensen werd losgelaten. Door deze verstrooidheid van Hesiodus is het verhaal echter ‘unlogisch’ geworden. (Musäus 2004: 19-20)

Door het toelaten van de mogelijkheid van een ‘gecontamineerde’ versie, is echter het hek van de dam: Musäus haalt nu een hele resem van dergelijke lezingen aan die niet aan de eisen van een onmiddellijke ‘logica’ voldoen, maar toch mooie en zinnige lectuur opleveren (vaak overigens precies *omdat* ze een paradoxaal karakter hebben). Daarmee valt de mathematische orde van zijn analyse in duigen, en vermenigvuldigt het aantal mogelijke lezingen zich weer spectaculair. Om de uiteenlopendheid van deze talrijke interpretaties te demonstreren, haal ik er hier een aantal aan. De tegendraadse lezing van Nietzsche, bijvoorbeeld, valt min of meer onder mogelijkheid A3: de filosoof stelt dat *elpis* op de verwachting van het goede wijst. Dit is een kwaal onder de kwalen voor de filosoof, zelfs nog erger dan de andere plagen die ontsnapt zijn. In Nietzsches pessimistische wereldvisie is het ergste kwaad dat de mens treft immers het feit dat hij nog hoopt dat hij gered kan worden uit zijn miserabele toestand. De andere kwalen waren vrij rond, maar deze vloek koestert de mens aan zijn borst.<sup>13</sup> (*Ibid.*: 21) In Martinazzoli’s lezing (A6) staat *elpis* dan weer voor de *angst* voor de toekomst; hij beschouwt haar als een zegen tussen de kwalen, die echter voor de mens wordt afgesloten. Ze was de enige soort van zorg die de mens tot nut had kunnen zijn, maar Zeus verkoos de mensen naïef en onvoorzienig te houden door haar op te sluiten.<sup>14</sup> (*Ibid.*: 22) Terwijl deze twee lezingen nog tamelijk rechtlijnig zijn, zijn andere dan weer zo genuanceerd dat ze nauwelijks nog met de letter-cijfercode van Musäus te omschrijven vallen. Zo is de hoop voor Wilamowitz (min of meer A 3+7) een kwaal voor de arme man, maar iets goeds voor de rijke, en dus fundamenteel ambigu. En zo haalt Musäus ook West aan: “Not that hope is always good for us. It is often vain, and sometimes leads to disaster. [...] But it is comforting, and we are thankful for this antedote to present ills”. (*Ibid.*: 20, West 1978: 169) Voor Walcot is de hoop dan weer iets dat goed is zolang ze maar in de kruik blijft. Ze staat voor de verwachtingen die nog geen teleurstellingen zijn geworden, omdat ze nog niet zijn ingevuld: “The distinction

---

<sup>13</sup> Overigens niet anders dan hoe de mens, naar de voorspelling van Zeus, het kwaad dat de vrouw was aan zijn borst zou koesteren.

<sup>14</sup> Wat overigens zou passen in het beeld dat Hesiodus van zijn medemens, en in het bijzonder van Perses, graag schetst.

which we should draw is not one between a possibly good hope and the evils which escaped from the jar, but rather one between Hope, left for man to make what he will of it, and the remainder of the jar's contents, which became evils once they had evaded the controlling hand of mankind, however innocuous they might have been before the lid was removed." (*Ibid.*: 22)

Deze voorbeelden mogen volstaan om duidelijk te maken dat er voor elke combinatie van Musäus wel een geleerde kan worden gevonden die ze als enige juiste interpretatie naar voren heeft geschoven. En daarenboven zijn er nog talrijke lezingen die aan zijn toch zo grondige schema ontsnappen. Elk van deze interpretaties lijkt *in se* verdedigbaar, en Musäus zal dan ook op zoek gaan naar elementen binnen de mythe zelf en binnen de culturele context ervan om het kaf van het koren te scheiden. Zo geeft hij met zijn boek een bijzonder rijk overzicht aan tekstelementen en motieven die ons zouden kunnen helpen de ene juiste lezing te identificeren. Wat ik hier in vraag wil stellen vanuit de blumenbergiaanse visie op de mythe als proces, is uiteraard of er wel *sprake* kan zijn van een enkele 'juiste lezing'. Het paradoxale aan Musäus' indrukwekkende project is immers dat hij, door alle mogelijke lezingen naast elkaar te leggen en alle mogelijke betekenislinken uit te wijzen, precies de aandacht trekt op de immense betekenisrijkdom die voortkomt uit juist de ambiguïteiten en tegenstrijdigheden van de mythe. Vandaar ook dat we vanuit Blumenberg zeer sceptisch moeten staan tegenover een begrip als 'Motivkontamination'. Lesky impliceert hier immers mee dat verhalen van nature afgeronde en duidelijke gehelen zijn, die 'besmet' kunnen worden wanneer er aan hun inhoud gesleuteld wordt. Blumenberg stelt echter juist dat de betekenis van de mythe maar gevormd wordt door voortdurende hercombinatie en verbastering, en dat het precies de imperfecties en meerduidigheden binnen het tekstuele weefsel zijn die het mythische betekenisproces voortstuwen. Wat Musäus' werk voor ons interessant maakt, is dat hij deze dynamiek in zijn zoektocht naar de juiste betekenis van Hesiodus' verhaal onbedoeld prachtig illustreert.

Uiteraard zal ik Musäus' zoektocht hier niet in zijn geheel overdoen; om mijn punt te maken volstaat het om er een klein fragment van uit te lichten ter bespreking, namelijk zijn analyse van de mogelijke 'modellen' die als inspiratie zouden kunnen gediend hebben voor Pandora's *pithos*. Musäus noemt zes soorten *pithoi* op die in de literatuur of in het dagelijkse leven een belangrijke rol speelden in Hellas (*Ibid.*: 23):

- De *pithoi* die volgens een uitspraak in de *Ilias* aan Zeus' voeten staan, en waaruit hij de mens goed en kwaad toedeelt. Ofwel geeft hij de mens een mengeling van de twee, zo stelt Homerus, ofwel niets dan kwaad. (*Il.* 24, 527 e.v.)

- De *pithos* waarin Ares, de god van de oorlog, ooit opgesloten werd door Othos en Ephialtes. Ook dit verhaal komt uit Homerus. (*Il.* 5, 378)

- De bodemloze *pithos* die de Danaïden in de onderwereld tevergeefs proberen te vullen.
- de *pithos* waarin Diogenes van Sinope woonde
- de *pithos* uit het dagelijkse gebruik, die diende als olie en voorraadkruik
- de *pithos* die als grafurne werd gebruikt.

Het belangrijkste element uit deze opsomming is uiteraard de voorraadkruik: die sluit immers perfect aan op de thematiek van Hesiodus waar die over de vrouw als bron van alle leed spreekt. Het kwaad dat zij aanricht is immers precies het leegroven van de voorraden van de man. Dit is voor Musäus dan ook een van de belangrijkste argumenten voor een B-lezing, waarin Pandora het goede uit de kruik doet verdwijnen, zodat de man achterblijft zonder levensmiddelen. Hij kan dan op niets meer terugvallen behalve op de hoop dat hij het wel redden zal. Daar staat echter een ander model tegenover: het verhaal waar de Oorlog wordt opgesloten in een kruik. Dit zou dan weer de inspiratie hebben kunnen leveren voor een verhaal over het kwaad dat opgesloten wordt in een kruik.

Het vat van de Danaïden legt dan weer een heel andere link, die echter eveneens interessant is omdat ook hier onbetrouwbare vrouwen in het spel zijn. De Danaïden zijn de vijftig dochters van Danaüs die allen op één na op hun huwelijksnacht hun echtgenoten om het leven brachten, neven van hen die hen hadden gedwongen met hen te huwen. De symboliek van de kruik in deze mythe wordt traditioneel geduid als een symbool van de vrouwelijke seksualiteit. In het geval van de Danaïden is de kruik onbruikbaar: net zoals zij nooit zwanger zullen worden, laat de kruik zich niet vullen. De onderliggende boodschap is dat hun leven daarom even zinloos en onvervuld zal zijn als de taak waaraan zij zich in de onderwereld tot in de eeuwigheid moeten wijden. In dezelfde lijn duidt Zeitlin op de gelijkenis tussen de *pithos* en de baarmoeder. (Zeitlin 1996: 359) Ook Vernant brengt de inhoud van het verhaal in verband met seksualiteit en vruchtbaarheid: hij ziet de kruik als een zinnebeeld van het huis, dat door de vrouw wordt leeggegeten maar waarbij zij de *elpis*, de hoop op nageslacht vertegenwoordigt. (Vernant 1979: 121-132)

Dan is er nog de verwijzing naar de twee *pithoi* van Zeus uit de *Ilias*, waaruit de mens ofwel een mengeling van goed en kwaad, ofwel alleen maar kwaad krijgt toebedeeld. Ook dit model is zeer belangrijk, want de kans is groot dat er hier van een directe intertekstualiteit sprake is. Zoals Judet de La Combe opmerkt, herhaalt Hesiodus dit patroon immers waar hij het heeft over het lot van de getrouwde man: in het beste geval vindt hij een goede echtgenote en dan zal zijn leven soms hard en soms aangenaam zijn, maar in het slechtste geval treft hij een verdorven vrouw en dan is niets dan ellende zijn lot. (Judet de La Combe 1996 : 294) De laatste twee mogelijkheden lijken niet meteen verhelderend, ik laat ze dan ook voor wat ze zijn.

De associaties die we kunnen maken, lijken ons alle kanten op te sturen. Maar precies dat is interessant: niet alleen de moderne geleerden kunnen blijkbaar alle kanten op met dit verhaal, ook de klassieke geest zou verschillende en ambivalente associaties kunnen leggen en dus tot verschillende lezingen komen. Dat blijkt ook uit het feit dat elke classicus waarvan Musäus het standpunt citeert wel één of andere parallelle Griekse tekst kan aanhalen om zijn standpunt te ondersteunen. Ik houd het hier op één enkel voorbeeld, misschien wel het beroemdste: de receptie van Hesiodus' verhaal in Aeschylus' tragedie *Prometheus Geboid*. Daarin beroemt de titaan zich erop dat de mensen vele gaven aan hem te danken hebben. In het bijzonder prijst hij echter een gift die volgens hem de sterfelijkheid voor de mensen draaglijk heeft gemaakt: hij heeft hen 'blinde hoopgevoelens', τυφλὰς ἐλπίδας geschonken (v. 250). Zij weten niet wanneer hen het doodslot wacht en zijn blind voor de rampen die nog moeten komen; alleen dat maakt hun leven draaglijk. Toch geeft ook deze parallel bij Aeschylus geen uitsluiting: we horen hier immers de tragediedichter, en niet Hesiodus zelf aan het woord. Overigens laat de tragedie vooral zien dat de Grieken een ambivalente houding hadden ten opzichte van het begrip 'hoop', en Prometheus' uitspraak hier heeft dan ook een wrange bijklank. (cf. bijv. Alford 1992: 109)

De conclusie die we nu kunnen trekken uit al deze modellen, is dat het zeer waarschijnlijk is dat de tekst van Hesiodus ook voor de Grieken zelf nooit eenduidig is geweest. Niet alleen kan dit verhaal zich vertakken in talloze interpretaties, het is zelf ook een intertekstueel knooppunt waarin talloze verhaaltakken samenvloeien. Dit zou betekenen dat de tekst op geen enkel moment in zijn geschiedenis eenduidig is geweest, maar altijd precies gespeeld heeft met haar eigen vaagheid en meerduidigheid. Men is soms geneigd om Hesiodus' duistere formuleringen te verklaren vanuit de beperkingen van zijn 'prelogische' geest of vanuit de stroefheid van zijn formulaïsch taalgebruik. Ik zou hier echter de hypothese naar voor willen schuiven dat die duisterheid een actieve functie had binnen de werking van de mythe. Zoals al vaak herhaald, is het niet het doel van de mythe de paradoxen die zij bespreekt te overstijgen: zij cultiveert ze precies, want het is via deze paradoxen dat ze een uiting kan geven aan de gespletenheid die eigen is aan het subject zelf. En krijgt die gespletenheid niet bij uitstek vorm in precies dat enigmatische element dat Hesiodus toch zo centraal stelt binnen zijn verhaal, de hoop? Het lijkt mij dan ook dat Vernant het bij het rechte eind heeft wanneer hij deze zo pregnante passage in al haar ambiguïteit leest als een deel van Hesiodus' reflectie over de al even ambigue *condition humaine* – een reflectie die voor Vernant de rode draad doorheen deze mythe vormt:

[S]ince evils are henceforth inextricably intermingled with the good things (*Theog.*, 603-610; *Works*, 178, to be compared with *Works*, 102) and it is impossible for us to foresee exactly how tomorrow will turn out for us, we are always hoping for the best. [...] [C]aught between the lucid forethought of Prometheus and the thoughtless blindness of Epimetheus, oscillating between the two without ever

being able to separate them, [men] know in advance that suffering, sickness, and death is bound to be their lot, and, being ignorant of the form their misfortune will take, they only recognize it too late when misfortune has struck them.  
(Vernant 1990: 200)

De goden kennen geen hoop: dit immer dubbelzinnige begrip, dat hand in hand gaat met onwetendheid, verlangen en teleurstelling, is eigen aan de mens alleen, en typeert hem ten gronde. De hoop valt niet te herleiden tot de hoop op *iets*: de mens is die hoop zelf, die altijd tegenstrijdig en illusoir is, die hem pijnigt en altijd onvervuld laat, maar waarmee zijn bestaan als subject samenvalt.

#### 5.2.4 Samenvattende conclusie

Zeer kort zou ik de strekking van de hier voorgestelde lectuur als volgt kunnen samenvatten: zij pleit voor een lezing van mythische teksten die haar paradoxen en ambiguïteiten niet wegverklaart, maar precies als een actief element van haar dynamiek onder de aandacht brengt. In het bijzonder de mythe, die honderden auteurs en geen enkele auteur heeft, moet als een symbolisch proces beschouwd worden dat precies draait op de onduidelijkheden, paradoxen en ambiguïteiten die de evolutie van de tekst voortstuwen. Dit impliceert ook iets over de rol van de zoektocht naar de ‘oorsprong’ van een tekst. De teksten die voorafgingen aan de versie die we onder de loep nemen, zijn uiterst belangrijk om juist die dynamiek te begrijpen en de mythe als proces te evalueren. Ze mogen echter nooit als de onderliggende ‘waarheid’ van deze versie worden geponeerd. Als we de mythe als proces benaderen, is er geen enkele goede reden waarom wat eerder kwam ook op een of andere wijze zuiverder of belangrijker zou zijn. De evolutie van een tekst is geen progressieve verbastering, maar een voortdurend hernieuwde ‘Arbeit an der Distanz’ die dient om het symbolische van de mens drijvende te houden.

Dat brengt ons tot het tweede punt, namelijk dat die ambiguïteiten waarvan sprake de mythe niet alleen voortdrijven, maar er zelfs de kern van uitmaken. In het voortdurend vlottende symbolische vormen zich mythische narratieven rond de plaatsen waar de dialectische ratio precies stopt, waar er een impasse verschijnt waarop geen antwoord mogelijk is. Dat is ook de reden waarom de mythe niet als louter verklaring kan gezien worden, al neemt ze misschien wel graag die vorm aan. In het beantwoorden van een op zich onbelangrijke vraag (waar komt het vuur vandaan? waarom offeren we zo? etc.) vindt zij de gelegenheid om de wereld te presenteren als een begrijpelijk geheel, dat zichzelf laat omschrijven door de taal. Want die taal is het enige verweer dat we hebben tegen de pijnlijke impasses die zij zelf in het leven roept, en die de mens onherleidbaar tekenen. Op deze punten kunnen we niet anders dan vervallen in absolute metaforen, die niet verder herleidbaar zijn tot een taal die dichter



bij de waarheid staat: net als Pandora zijn zij kopieën zonder origineel. Maar we kunnen die metaforen wel telkens opnieuw vertalen naar een andere beeldspraak. Dat is precies wat Hesiodus' mythes hier doen: ze geven keer op keer een andere verwoording voor hetzelfde probleem, namelijk het onvermijdelijk halfslachtige lot van de mens. De wanverhouding van de extimiteit wordt telkens op andere wijze uitgedrukt (al moeten we eraan toevoegen dat ook Lacans 'extimiteit' en Blumenbergs '*Wirklichkeitabsolutismus*' uiteindelijk zelf ook niets dan absolute metaforen zijn). Die aaneenschakeling van telkens nieuwe beeldspraken is wat Lévi-Strauss uitdrukte in zijn formule  $A \neq B // D \neq E$ : er mag dan wel een onherleidbare wanverhouding bestaan tussen de mensen en de goden, maar we zijn wel in staat die wanverhouding in perfect parallelle relatie te brengen tot een *andere* wanverhouding, namelijk die tot de vrouw (en *die* dan weer tot de relatie van de mens met de natuur die hij moet bewerken...): zo ontstaat er uit twee (of meer) negatieve stellingen toch nog een affirmerende vorm.

Puur het vinden van een beeld kan dan ook al genoeg zijn om deze fundamentele impasse zoniet op te lossen, dan toch draaglijk te maken. Hesiodus kan geen oplossing of verantwoording bieden voor de problemen die hij aankaart, en ook in die zin lijkt het dan ook fout om die bij hem te gaan zoeken. Maar puur het feit dat hij een verwoording biedt voor het probleem kan al volstaan. Een goede illustratie hiervan is een overbekend beeld uit de *Ilias*: het moment waarop Zeus de weegschaal de hoogte intilt om over het lot van Hector en Achilles te beslissen. (*Il.* 16.658; 19.223–24) Er is veel inkt gevloeid over hoe dit geïnterpreteerd moet worden: geven de weegschalen de wil van Zeus weer? Weerspiegelen ze het noodlot waaraan Zeus zich moet onderwerpen? Staan ze puur voor het toeval dat beslist? De waarheid is dat al deze overwegingen er vanuit mythisch perspectief niet toe doen: het beeld maakt het onherleidbare *Wirklichkeitsabsolutismus*, het feit dat de mens geen meester is over zijn eigen lot, voorstelbaar en daarom draaglijker. Dit is ook de functie van het beeld van Zeus die uit zijn *pithoi* goed en kwaad uitdeelt, of louter kwaad: het geeft geen echte verklaring, het is zeker geen morele rechtvaardiging (want het verbeeldt precies de onrechtvaardigheid zelf), maar stelt de mens symbolisch in de positie waarin hij de keuze die hijzelf niet maakt kan aanvaarden alsof het zijn eigen keuze is: we kunnen ons schikken in de gemengde portie (die we immers allemaal krijgen) als we een beeld voorhanden hebben dat ons voorhoudt dat dit wel degelijk het beste is waarop we kunnen hopen. 'Je geld of je leven' is niet aangenaam om te horen, en het stelt ons inderdaad, zoals Lacan zegt, voor een valse keuze. Maar het is alleszins een symbolisch signaal waaraan we een gevolg kunnen geven om te redden wat er te redden valt, en dit lot in al zijn imperfectie op ons te nemen. Dit is uiteindelijk de invulling van Blumenbergs stelling dat de mythe het subject verantwoordelijk moest maken voor zichzelf en aan zichzelf: hij kan finaal de aard niet veranderen van de werkelijkheid waarin hij leeft en waaronder hij onvermijdelijk lijdt, maar hij heeft wel de vrijheid het bestaan binnen die werkelijkheid als een opdracht te aanvaarden.

Het is, tot slot, misschien geen toeval dat uitgerekend Prometheus doorheen de eeuwen een icoon is geworden van de mens die het leven met lijden en al ten volle aanvaardt. Een van de mooiste resultaten die de *Arbeid am Mythos* rond Prometheus heeft voortgebracht, is dan ook het gedicht van Goethe, waarin de titaan Zeus uitdagend voorhoudt dat de teleurstellingen van het leven hem niet gebroken hebben: “dacht je soms, dat ik het leven zou haten, in de woestijn zou vluchten, omdat niet alle bloesemdromen rijpten? Hier zit ik, vorm mensen naar mijn eigen beeld, een geslacht dat op me lijken zal, om te lijden, te wenen, te genieten en zich te verheugen, en jou niet te achten, zoals ik!” (geciteerd in Blumenberg 1990: 427-428, eigen vertaling)

## Conclusie

We vertrokken in deze verhandeling van de vaststelling dat de mythestudie vandaag de dag in een impasse lijkt te verkeren. Niet alleen is het veld hopeloos gefragmenteerd, de mythestudie lijkt na al die eeuwen bovendien nog steeds niet in staat te zijn om het eigen onderzoeksobject te definiëren. De ongrijpbaarheid van de mythe bleek echter geen modern probleem te zijn: uit haar oorsprongsgeschiedenis, die geschetst werd in *l'Invention de la mythologie* (1981) van Marcel Detienne, bleek immers dat zij van meet af aan geen welomlijnd object had aangeduid, maar een ideologisch gekleurde constructie was geweest. In de Oudheid had zij gediend als polemische 'mot de geste' waarmee de 'nieuwe discoursen van het schrift' zich hadden afgezet tegen de verhalen van de orale traditie. Vanaf de achttiende eeuw werd de oude oppositie *mythos-logos* weer onder het stof vandaan gehaald binnen een gelijkaardige strijd om discursieve autoriteit: onder de term mythe isoleerde het westerse denken zich een 'ander' waartegen het de eigen *logos* als norm kon aftekenen. In de negentiende eeuw kwam de mythestudie dan echt pas op gang: onder de term 'mythe' verzamelde zich immers steeds meer fantasma's en denkbeelden die uitdrukking gaven aan onze problematische verhouding tot begrippen als 'waarheid', 'oorsprong' en 'betekenis'. Men zocht in de mythe zowel een verborgen oorspronkelijke waarheid, die in de *logos* verloren was gegaan, als de oorsprong van de vervorming die de *logos* van de waarheid had afgehouden. Enerzijds werd de term 'mythe' in de negentiende eeuw dus meer dan ooit beladen met illusies. Anderzijds oversteeg ze zo echter precies haar oorsprong als valse ideologische constructie. Doordat de mythe op deze manier een projectiescherm werd voor de interne contradicties en verborgen dynamieken binnen de *logos*, ontwikkelde zij zich immers tot een kritisch instrument waarmee de *logos* zichzelf leerde te bevragen. Vandaar dat we in ons eerste hoofdstuk tot de conclusie kwamen dat de opdracht van de mythestudie er precies in ligt deze kritische bevraging verder te zetten. Tegen Detienne in kwamen we zo tot een positieve waardering van '*l'illusion mythique*'. De vraag of de 'mythe' nog wel een nuttige categorie was om mee te denken, hadden we dan ook affirmatief kunnen

beantwoorden. Hoewel zij de hoop moest laten varen dat de mythe als concept ooit nog een essentialistische invulling kon krijgen, had zij wel degelijk nog steeds een eigen project te vervullen: de verdere bevraging van deze verborgen schaduwkant van de *logos*, die in het concept 'mythe' aan het licht was gekomen en die onder andere te maken had met de miskende funderende rol van narratieve structuren binnen ons denken. Zo kwamen we uiteindelijk tot de volgende verwoording van wat het project van de mythestudie ook vandaag nog zou kunnen inhouden: haar eigenheid ligt er precies in dat zij narratieven die zich binnen onze cultuur opwerpen als belangrijk (met name traditionele narratieven) ondervraagt op hun meest verstrekkende filosofisch-antropologische functie en betekenis. Anderzijds moet zij zich er ook toe engageren deze speculatieve en abstracte hypotheses te blijven toetsen aan de concrete vormen van deze 'mythische' narratieven – precies daarin ligt immers haar meerwaarde ten opzichte van bijvoorbeeld de discipline van de taal filosofie. In het beste geval kan zij zo hopen toe te werken naar een theoretisering van iets dat we als 'mythische betekenis' zouden kunnen bestempelen: de wijze waarop deze narratieven los van de mechanismen van logica en ratio een zekere fundering voor ons denken en ervaren creëren.

In het tweede hoofdstuk introduceerden we vervolgens het sleutelwerk *Arbeid am Mythos* van Hans Blumenberg als een voorbeeld van hoe een dergelijke mythestudie er zou kunnen uitzien. Met zijn theorie van het *Wirklichkeitsabsolutismus* en de *Arbeid am Mythos* toonde Blumenberg aan hoe onze verhouding tot de realiteit maar mogelijk wordt gemaakt door de constructie van 'mythische' verhalen, die de premissen van ons denken en onze ervaring uitzetten. Het cruciale punt dat hij daarbij benadrukte, was het feit dat deze meest primaire symbolische vormen precies efficiënt waren omdat zij *niet* rechtstreek op de realiteit aansloten. Als *Mängelwesen* kon de mens zich immers maar staande houden ten opzichte van de overweldigende werkelijkheid door die werkelijkheid via symbolische vormen te vereenvoudigen en het hertekenen tot een werkbare structuur. Dit impliceerde echter dat het menselijke denken inherent op een vervorming van de realiteit gebouwd was, en onvermijdelijk gebrekkig moest blijven. De mens is dan ook gedwongen om de 'metaforische' vormen waarmee hij de werkelijkheid omschrijft doorheen de geschiedenis voortdurend te herformuleren en aan te passen. De 'mythe' bestaat voor Blumenberg dan ook maar in dit proces van 'arbeid aan de mythe'. Hiermee zet hij zich expliciet af tegen de negentiende-eeuwse overtuiging dat er in de mythe een soort van oorspronkelijke waarheid zou verborgen zitten. Blumenberg stelt daarentegen juist dat haar werking maar bestaat uit de voortdurende evolutie *weg* van een oorsprong.

De onherleidbare mythisch-metaforische aard van ons begrippenapparaat impliceert voor Blumenberg dat deze 'arbeid aan de mythe' ook in de moderne tijd nog onverminderd wordt voortgezet. In een derde hoofdstuk exploreerde we dan ook Blumenbergs stellingen over deze 'moderne mythe', die ons immers op de meest directe

wijze aanbelangt. Eerst gaven we daarom een bespreking van Blumenberg 'metaforologie', een discipline die zich precies tot doel stelde de evolutie van het begrippenapparaat waarmee we denken doorheen de eeuwen te beschrijven. Zo konden we de mythe in verband brengen met Blumenbergs concept van de 'absolute metafoor': met dit begrip doelde hij op de tropen die de fundamentele structuur uitzetten waarop ons denken vorm krijgt. Deze metaforen zijn 'absoluut' omdat ze nooit kunnen geëlimineerd worden vanuit een rationeel, conceptueel denken: de ultieme premissen op basis waarvan we de rest van ons denken ordenen, kunnen immers zelf niet anders dan ongefundeerd en arbitrair blijven. Vervolgens maakten we duidelijk hoe deze absolute metaforen een bijzondere link onderhouden tot het narratieve, en hoe zij de oppositie tussen fictie en waarheid op de helling zetten: zij zijn immers een fictie in de zin dat zij 'vervormend', tentatief en arbitrair zijn, maar anderzijds is er geen 'waar' alternatief voorhanden. 'Waarheid' en 'realiteit' kunnen immers maar geconstrueerd worden vanuit deze noodzakelijke 'ficties'. Vervolgens hadden we onze aandacht gericht op Blumenbergs bespreking van de concrete narratieve vormen die de mythe in de moderne tijd had aangenomen: de 'artificiële', 'finale' en 'fundamentele' mythen van literatuur en filosofie. En dit had ons tot de vraag gebracht wat het precies was dat sommige verhalen in staat stelde om als 'mythen', als funderende verhalen te functioneren. In het inleidende hoofdstuk hadden we gezien dat zelfs de meest recente mythestudie nog had gespeeld met de suggestie dat deze verhalen de dragers waren van een bijzondere vorm van tijdloze waarheid: dit leek immers de enige mogelijke verklaring voor het feit dat ze de eeuwen hadden getrotseerd. Blumenberg zal echter stellen dat de *Prägnanz* en *Bedeutsamkeit* die een verhaal tot een mythe maken niet met betekenis op zich, maar met de *belofte* van betekenis te maken hebben. De mythe moet instaan voor de betekenisvolheid en *interpretabiliteit* van de wereld, maar opdat zij deze functie zou kunnen vervullen mag haar betekenis paradoxaal genoeg nooit een concrete invulling krijgen. Zij moet een algemeen vermoeden van orde en structuur installeren op het meest globale niveau. Vandaar ook dat Blumenberg de verhouding tussen mythische betekenis en traditionaliteit *omdraait*: het feit dat een verhaal op zeker moment, om welke reden dan ook, binnen een traditie wordt opgenomen creëert de suggestie van verborgen betekenis, en maakt het verhaal daarom juist pregnant. Deze pregnantie vergroot zich paradoxaal genoeg precies wanneer de oorspronkelijke, eenduidige inhoud van de mythe onbegrijpelijk is geworden: zo ontstaat er immers een interpretatieproces dat het verhaal met steeds meer betekenislagen zal bekleden, waardoor het steeds signifikanter wordt. Zo geeft Blumenberg inderdaad een invulling aan iets als een bijzondere vorm van 'mythische betekenis', maar paradoxaal genoeg definiëert die zich precies vanuit haar vaagheid, haar meerduidigheid en finaal haar gebrek aan fundering. Hiermee levert Blumenberg tegelijk een soort van methodologisch kader voor een nieuw soort lezing en interpretatie van concrete mythische narratieven, die precies de paradoxen en impasses, de meerduidigheid en

obscuriteit van de mythe weet te waarderen als elementen die fundamenteel zijn voor de werking ervan. Dit model zou in volledige tegenstelling staan tot het model van de ‘allegorische’ interpretatie dat de geschiedenis van de mythestudie heeft gedomineerd, en dat de mythe precies eenduidig, helder en coherent wil maken. Vanuit Blumenbergs theorie is het niet verwonderlijk dat dit model nooit echt recht heeft kunnen doen aan de bijzondere bekoring en betekeniskracht van de mythe. Het laatste deel van dit hoofdstuk bevatte tot slot ook een reflectie over de consequenties van Blumenbergs theorieën voor het epistemologische statuut van de mythe. Daarbij nam ik de stelling in dat de mythe niet gezien kan worden als een bedrieglijke illusie die we zoveel mogelijk moeten trachten te vermijden. In de eerste plaats omdat zij, als absolute metafoor, onvermijdelijk is: elk denken steunt noodzakelijkerwijs op ongrondbare, ‘mythische’ premissen. Daar komt echter nog bij dat de mythe wel degelijk ook een specifieke rol kan spelen binnen de kritische reflectie: in zoverre zij haar statuut als ‘fictioneel’ model openlijk etaleert, houdt zij ons bewust van het feit dat onze waarheden altijd maar tentatief zijn en om voortdurende bijstelling vragen. Zij behoedt ons zo voor ‘blinde mythes’, absolute metaforen die zichzelf met absolute werkelijkheid verwarren.

Van Blumenberg schakelde ik vervolgens over op een nieuw theoretisch denkkader, de psychoanalyse van Jacques Lacan. Deze aanvulling had een specifieke reden. Blumenberg had zich immers vooral op de mythe als collectief verhaal gericht. Toch had hij zelf gesuggereerd dat het ultieme belang van de mythe op het subjectieve niveau lag. Het ultieme doel van de ‘finale mythe’ had hij immers met een uitdrukking van Schopenhauer gedefinieerd als ‘de verantwoordelijkheid van het subject voor en aan zichzelf’. Het Lacaniaanse begrippenkader bood de mogelijkheid om de relatie tussen subject en mythe concreet te maken. Bovendien stelde het ons in staat te verwoorden waarom en hoe de strijd tegen het *Wirklichkeitsabsolutismus* in elk tijdperk en door elk individu opnieuw moet worden gevoerd. Lacans drie registers bleken bijzonder goed aan te sluiten op de theorie van Blumenberg: het Reële was verhelderend voor het concept van het werkelijkheidsabsolutisme, het Imaginaire toonde zich bijzonder nuttig om de stabiliserende en unificerende functie van de mythe te herbekijken en het Symbolische verduidelijkte de voortdurende verschuiving van betekenis die in de *Arbeit am Mythos* geïmpliceerd was. Bovendien maakte Lacans begrippenkader een uitwerking mogelijk van Blumenbergs metaforologie: binnen de lacaniaanse theorie werd immers duidelijk gemaakt hoe zowel de wereld als het subject metaforisch zijn gestructureerd. Deze metaforische structuur van de subjectiviteit bracht ook de extimiteit van dit subject onder de aandacht: het feit dat het subject tot in zijn kern gedetermineerd wordt door de Ander van de taal. Die externe determinering was voor Blumenberg nu precies een groot probleem geweest, want hierin toonde zich de onherleidbaarheid van het werkelijkheidsabsolutisme. De mythe verscheen zo eerder als een deel van het probleem dan als de oplossing. In Lacans op Lévi-Strauss’ gebaseerde mythenanalyse werd echter begrijpelijk hoe de mythe kon worden opgevat als een subjectiverend

spreken. Lacan maakte immers duidelijk dat de ‘absolute metafoor’ (of meesterbetekenaar) die de mythe is niet alleen de totaliteit van de werkelijkheid structureert en symboliseert, maar ook het subject zelf: in haar paradoxen en impasses geeft zij telkens nieuwe verwoordingen van de problematiek van de subjectiviteit. Precies in die voortdurende herformulering van haar structurele gespletenheid lag voor het subject de mogelijkheid om tot een leefbare verhouding te komen tot deze problematiek, en tot een aanvaarding van de onvermijdelijkheid ervan. Zo kreeg de ‘verantwoordelijkheid van het subject voor zichzelf en aan zichzelf’ uiteindelijk via Lacan een paradoxale invulling: de vrijheid die de mythe de mens geeft, bestaat niet in een *opheffing* van zijn gedetermineerdheid en finale machteloosheid, maar precies in de moedige onderkenning en aanvaarding ervan. Deze affirmatie werd precies mogelijk dankzij de symbolisering van deze structurele gespletenheid van het subject door de mythe.

Na deze reflectie over de uiterste betekenis mogelijkheden van de mythe, keerden we ten slotte terug naar de zeer concrete verhalen, zoals we ons tot doel hadden gesteld. Met een lacaniaans-blumenbergiaanse lezing van Hesiodus’ mythe van Prometheus en Pandora maakten we duidelijk hoe het abstract filosofisch-antropologische kader dat we in de voorgaande hoofdstukken hadden uitgezet, ook een concreet en direct nut kan hebben voor de lezing en interpretatie van concrete mythen.

Deze verhandeling heeft een grillig, meanderend parcours beschreven. Een resem aan vraagstellingen die zich rond de mythestudie verzameld hebben, werden aangesneden: het probleem van de fundering van ons wereldbeeld, het vraagstuk van de traditionaliteit van verhalen, de beperkingen van de ratio, de functie van narrativiteit binnen het denken, de symbolische aard van de menselijke subjectiviteit, de aard van betekenis en de zin van betekenisloosheid... De rode draad doorheen dit alles was echter de vraag of de mythe nog een vruchtbare categorie voor ons denken is, en of er aan de mythestudie nog een zinnig project kan worden toegeschreven. Ik hoop met deze verhandeling te hebben kunnen demonstreren dat het project van de mythestudie *en* het concept mythe nog steeds een interessante en zinvolle invulling kunnen krijgen, ook na Detiennes deconstructie van de mythologie.

Vanuit Blumenbergs theorie – en met deze bedenking zou ik willen afsluiten – zouden we kunnen stellen dat de vraag naar de zinvolheid van de mythestudie hoe dan ook niet aan ons is. Ook zijzelf poneert zich immers als een mythe, een funderend verhaal over ons weten, dat ons wordt aangeleverd vanuit een eeuwenlange traditie. In die zin is ze mythisch ‘pregnant’: ze confronteert ons met een aantal betekenisvolle structuren waartegenover we onvermijdelijk opnieuw onze houding moeten bepalen. De vragen, paradoxen en impasses waarmee zij ons confronteert eisen ook van ons weer een nieuwe metaforische formulering. Zelfs als de mythestudie geen enkel ander nut zou

hebben, dan roept zij ons nog altijd tot deze taak: het blijven vertellen en hervertellen van onze verhalen, de nooit te beëindigen 'arbeid aan de mythe'.



# Bibliografie

- ADAMS, D.  
1991 'Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology' in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, nr. 1, pp. 152-166.
- AHBEL-RAPPE, S.  
2004 'The Vanishing Point, or Speculative Mathemes in Neoplatonism' in: Buchan, M. & Porter, J.I. [eds.], *Helios. Before Subjectivity? - Lacan and the Classics*. vol. 31, nr. 1, pp. 187-222.
- ALFORD, C. F.  
1992 *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*. New Haven: Yale University Press.
- ALTIZER, T.J.J.  
1962 *Truth, Myth, and Symbol*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- APULEIUS  
1996 [1970] *De Gouden Ezel* [vert. M.A. Swartz]. Amsterdam: Athenaeum/Polak en Van Gennep.
- ARMSTRONG, R.H.  
2005 *A Compulsion for Antiquity. Freud and the Ancient World*. London: Cornell University Press.
- ASHLEY MONTAGU, M.F.  
1949 'Cassirer on mythological thinking' in: Schilpp, P.A. [ed.], *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Menasha: George Banta Publishing Company, pp. 361-377.
- AUSTIN, N.  
1990 *Meaning and Being in Myth*. University Park: Pennsylvania State University Press.

- BADIOU, A.  
1992                    *Conditions*, Paris: Seuil.
- BAETEN, E.M.  
1996                    *The Magic Mirror. Myth's Abiding Power*. Albany: State University of New York Press.
- BARBER, E.J.W. & BARBER, P.T.  
2004                    *When they severed earth from sky. How the Human Mind Shapes Myth*. Princeton: Princeton University Press.
- BARTHES, R.  
1957                    *Mythologies*. Paris: Seuil.
- BEALL, E.F.  
1991                    'Hesiod's Prometheus and Development in Myth' in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, nr.3, pp. 355-371.
- BEARD, M.  
1993                    'Looking (harder) for Roman myth: Dumézil, declamation and the problems of definition' in: Graf, F. [ed.], *Mythos in mythenloser Gesellschaft: das Paradeigma Roms*. Stuttgart & Leipzig: Teubner, pp. 44-64.
- BELL, M.  
1998                    'Introduction' in: Bell, M & Poellner, P. [eds.], *Myth and the Making of Modernity. The Problem of Grounding in Early Twentieth Century Literature*. Amsterdam: Rodopi, pp. 1-8.  
1997                    *Literature, Modernism and Myth. Belief and Responsibility in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOK, J.  
2002                    'Interior Designs. Approaches to the Mind in the Greco-Roman World' in: *Psychoanalytische Perspectieven*, 2002, vol. 20, nr. 2, pp. 157-170.
- BLUMENBERG, H.  
2006                    *Beschreibung des Menschen* [ed. M. Sommer]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
2005a [1960]           *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
2005b [2001]           *La Raison du Mythe*. Paris: Gallimard.  
2000 [1975]           *The Genesis of the Copernican World*. Cambridge Mass./London: MIT Press.  
1999 [1981]           *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.  
1997 [1979]           *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a metaphor for existence*. Cambridge Mass./London: MIT Press.  
1990 [1979]           *Work on Myth*. Cambridge Mass./London: MIT Press.  
1985 [1966]           *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge Mass./London: MIT Press.  
1983 [1979]           *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- 1971 'Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos' in: Fuhrman, F. [ed.], *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. München: Fink, pp. 11-66.
- BONNEFOY Y. & DONIGER, W.  
1992 *Roman and European Mythologies*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOONE, M.  
2007 *Historici en hun metier. Een inleiding tot de historische kritiek*. Gent: Academia Press.
- BORG, B.  
2005 'Eunomia or 'Make Love Not War?' Meidian Personifications Reconsidered' in: Herrin, J. & Stafford E. [eds.], *Personification in the Greek World*. Aldershot: Ashgate, pp. 193-210.
- BORGES, J. L.  
2003 *De geschiedenis van de eeuwigheid en andere essays*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- BOUWSMA, W.J.  
1987 'Work on Blumenberg' in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, nr. 2, pp. 347-354.
- BOWIE, M.  
1990 [1987] *Freud, Proust and Lacan. Theory as Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BREMMER, J.  
2001 [1999] 'Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?' in: Buxton, R.G.A. [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 71-86.  
1994 *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.  
1987a 'What is a Greek Myth?' in: *Ibid.* [ed.], *Interpretations of Greek mythology*. London: Croom Helm, pp. 1-9.  
1987b 'Oedipus and the Greek Oedipus Complex', in: *Ibid.* [ed.], *Interpretations of Greek mythology*. London: Croom Helm, pp. 41-59.
- BRISSON, L.  
2004 *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago: University of Chicago Press.  
1982 *Platon, les mots et les myths*. Paris: Maspero.
- BRISSON, L. & MEYERSTEIN, W.  
1995 *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*. Albany, New York: State University of New York Press.

- BROOKS, P.  
2000 [1984] 'Reading for the Plot' in: McQuillan, M. [ed.], *The Narrative Reader*, London: Routledge, pp. 145-152.  
1997 [1994] *Psychoanalysis and Storytelling*. Oxford: Blackwell.
- BUCHAN, M.  
2004 'Looking to the Feet: The Riddles of the Scylla' in: Buchan, M. & Porter, J.I. [eds.], *Helios. Before Subjectivity? - Lacan and the Classics*. vol. 31, nr. 1, pp. 21-49.
- BUCHAN, M. & PORTER, J.I. [EDS.]  
2004 *Helios. Before Subjectivity? - Lacan and the Classics*. Vol. 31, nr. 1
- BURKE, K.  
1989 *On Symbols and Society*. Chicago: Chicago University Press.  
1984 [1947] *Attitudes toward History*. Berkeley: University of California Press.  
1972 *Dramatism and Development*. Barre, Massachusetts: Clark University Press.  
1970 [1961] *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley: University of California Press.  
1966 *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley: University of California Press.
- BURKERT, W.  
2005 'Hesiod in Context: Abstractions and Divinities in an Aegean-Eastern Koiné' in: Herrin, J. & Stafford E. [eds.], *Personification in the Greek World*, Aldershot: Ashgate, pp. 3-20.  
2001 [1999] 'The Logic of Cosmogony' in: Buxton, R.G.A. [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 87-106.  
1993 'Begriff, Struktur, Functionen' in: Graf, F. [ed.], *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*. Stuttgart & Leipzig: Teubner, pp. 9-21.  
1985 [1977] *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.  
1982 [1979] *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- BURRIDGE, K.O.L.  
1967 'Lévi-Strauss and Myth' in: Leach, E. [ed.], *The Structural Study of Myth and Totemism*, London: Tavistock, pp. 91-119.
- BURTON, D.  
2005 'The Gender of Death' in: Herrin, J. & Stafford E. [eds.], *Personification in the Greek World*. Aldershot: Ashgate, pp. 45-68.
- BUXTON, R.G.A.  
2009 *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis*. Oxford: Oxford University Press.  
1996 [1994] *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- BUXTON, R.G.A. [ED.]  
 2001 [1999] *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- CALAME, C.  
 2001 [1999] 'The Rhetoric of Muthos and Logos: Forms of Figurative Discourse' in: Buxton, R.G.A. [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 119-144.  
 2000 *Poétique des mythes dans la Grèce antique*. Paris: Hachette.  
 1996 'Le proème des Travaux d'Hésiode, prélude à une poésie d'action' in: Blaise, F.; Judet de La Combe, P.; Rousseau, P. [eds.], *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Villeneuve-d'Asq: Presses Universitaires de Septentrion, pp. 169-190.
- CALASSO, R.  
 2001 [1991] *The forty-nine steps*. Minneapolis: University of Minnesota Press.  
 1998 [1988] *De bruiloft van Cadmus en Harmonia*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- CALHOUN, G.M.  
 1939 'Homer's Gods-Myth and Marchen' in: *The American Journal of Philology*, vol. 60, nr. 1, pp. 1-28.  
 1937a 'Higher Criticism on Olympus' in: *The American Journal of Philology*, vol. 58, nr.3, pp. 257-274.  
 1937b 'Homer's Gods: Prolegomena' in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. vol. 68, pp. 11-25.
- CAMPBELL, J.  
 1968 [1949] *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press.
- CASSIRER, E.  
 2008 [1925] *Taal en Mythe*. Amsterdam: Boom.  
 2006 [1995] *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Hamburg: Meiner.  
 1977 [1925] *The Philosophy of Symbolic Forms II: Mythical Thought*. New Haven/London: Yale University Press.  
 1961 [1946] *The Myth of The State*. New Haven/London: Yale University Press.
- CIOFFI, F.  
 1998 *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CLAES, P.  
 1984 *De mot zit in de mythe: Hugo Claus en de Oudheid*. Amsterdam: Bezige Bij.
- COPJEC, J.  
 1994 *Read my Desire. Lacan against the Historicists*. Cambridge: MIT Press.

- COUPE, L.  
2005 *Kenneth Burke on Myth. An Introduction.* London: Routledge.  
1997 *Myth.* London: Routledge.
- CREED, J.  
1973 'Uses of Classical Mythology' in: Cunningham, A. [ed.], *The Theory of Myth.* London: Sheed and Ward.
- CSAPO, E.  
2007 *Theories of Mythology.* Oxford: Blackwell.
- CUPITT, D.  
1990 *Creation out of Nothing.* London: SCM Press.
- DEFORGE, B.  
1990 *Le commencement est un dieu. Un itinéraire mythologique.* Paris: Les Belles Lettres.
- DELBEKE, M., DE MEYER, D. E.A. [EDS.]  
2008 *Piranesi. De prentencollectie van de Universiteit van Gent, Museum voor Schone Kunsten Gent.* Gent: A&S Books.
- DERRIDA, J.  
2006 [1967] 'Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences' in: *Ibid., Writing and Difference,* London: Routledge, pp. 351-370.  
1982 [1972] 'White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy' in: *Margins of Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press, pp. 207-271.
- DETIENNE, M.  
1981 *L'invention de la mythologie.* Paris: Gallimard.  
1967 *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque.* Paris: Librairie François Maspero.
- DETIENNE, M. & VERNANT, J.-P.  
1974 *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs.* Paris: Flammarion.
- DODDS, E.R.  
1964 [1951] *The Greeks and the Irrational.* Berkeley & Los Angeles/London: University of California Press/Cambridge University Press.
- DONIGER, W.  
1998 *The Implied Spider. Politics and Theology in Myth.* New York: Columbia University Press.
- DOTY, W. G.  
2000[1986] *Mythography. The Study of Myths and Rituals.* Tuscaloosa: University of Alabama Press.

- 1980 'Hermes' heteronymous Appellations' in: Hillman, J. [ed.], *Facing the Gods*. Irving, TX: Spring Publications, pp. 115-133.
- Eisner, R.  
1987 *The Road to Daulis. Psychoanalysis, Psychology, and Classical Mythology*. New York: Syracuse University Press.
- Eliade, M.  
1974 [1954] *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Eliot, G.  
2004 [1974] *Middlemarch. A Study of Provincial Life*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Evans, D.  
2005 [1996] *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge.
- FALCK, C.  
1991 [1989] *Myth, Truth and Literature. Towards a True Post-Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERRELL, R.  
1996 *Passion in Theory. Conceptions of Freud and Lacan*. London: Routledge.
- FINK, B.  
1997 [1995] *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.  
2004 *Lacan to the Letter. Reading Écrits closely*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- FORSTER, E.M.  
2000 'The Story' and 'The Plot' in: McQuillan, M. [ed.], *The Narrative Reader*. London: Routledge, pp. 44-45.
- FRAZER, J.  
1914 *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*. London: Macmillan.
- FREUD, S.  
1992 [1937] 'De eindige en oneindige analyse' in: *Ibid.*, *Klinische beschouwingen 4*, Amsterdam/Meppel: Boom, pp. 217-265.  
1991 [1933] *Colleges inleiding tot de psychoanalyse, nieuwe reeks. Inleiding tot de psychoanalyse, Volume 3*. Amsterdam/Meppel: Boom.  
1988 [1923] 'Het Ik en het Es' in: *Ibid.*, *Psychoanalytische Theorie, Volume 3*. Amsterdam/Meppel: Boom, pp. 9-82.  
1986 *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*. Frankfurt am Main, S. Fischer.

- 1983 [1907] 'De schrijver en het fantaseren' in: *Ibid.*, *Cultuur en Religie 2*. Amsterdam/Meppel: Boom, pp. 9-23.
- 1950 *Collected Papers, Volume V*. London: Hogarth Press.
- GADAMER, H.-G.  
1990 [1960] *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- GEERTZ, C.  
2006 [1962] 'The Growth of Culture and the Evolution of Mind' in: *Ibid.*, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, pp. 55-83.
- GOULD, J.  
2001 [1999] 'Myth, Memory and the Chorus: 'Tragic Rationality'' in: Buxton, R.G.A. [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 107-118.
- GRAF, F.  
1993 [1987] *Greek Mythology. An introduction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- GRIFFIN, J.  
1978 'The Divine Audience and the Religion of the Iliad' in: *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 8, nr. 1., pp. 1-22.
- GRIMAL, P.  
1999 *La mythologie grecque*. Paris: Presses Universitaires de France.
- GUTHRIE, S.E.  
1995 [1993] *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- HAUTE, P. VAN  
2000 *Tegen de aanpassing. Lacans 'ondermijning' van het subject*. Nijmegen: Sun.
- HAWKINS, S.  
1988 *A Brief History of Time*. New York: Bantam.
- HEGEL, G.W.F.  
1966 [1837] *Die Vernunft in der Geschichte*. Berlin: Akademie Verlag.
- HERNSTEIN-SMITH, B.  
2000 'Narrative Versions, Narrative Theories' in: McQuillan, E. [ed.], *The Narrative Reader*. London: Routledge, pp. 138-144.



- HESIODUS  
2002 *De geboorte van de goden, Werken en dagen & De wedstrijd tussen Homeros en Hesiodos* [vert. W. Kassies]. Amsterdam: Atheanaeum – Polak & Van Genneep.
- HOMERUS  
1997 [1992] *Odyssee* [vert. H.J. de Roy van Zuydewijn]. Amsterdam/Meppel: Arbeiderspers.  
1993 [1980] *De wrok van Achilles* [vert. H.J. de Roy van Zuydewijn]. Amsterdam/Meppel: Arbeiderspers.
- HOUSMAN, A.E.  
1971 *The Collected Poems of A. E. Housman*. New York: Henry Holt.
- IJSSELING, S.  
1987 'Leven met verhalen' in: *Ibid., Over de mens. Vijf filosofische conferenties*. Leuven: Universitaire Pers, pp. 1-22.
- JONCKHEERE, L.  
2003 *Het seksuele fantasme voorbij: zeven psychoanalytische gevalstudies*. Leuven: Acco.
- JONG, I.J.F., DE  
1992 *In de betovering gevangen. Aspecten van Homerus' vertelkunst*. Amsterdam: Athenaeum/Polak & Van Genneep.
- JUDET DE LA COMBE, P.  
1996 'La dernière ruse: 'Pandore' dans la *Théogonie*' in: Blaise, F.; Judet de La Combe, P.; Rousseau, P. [eds.], *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Villeneuve-d'Asq: Presses Universitaires de Septentrion, pp. 263-300.
- JUNG, C.G.  
1978 [1958] *Herinneringen dromen gedachten*. Rotterdam: Lemniscaat.
- KELLER, A.G.  
1910 'The Study of Homeric Religion' in: *The American Journal of Sociology*, nr. 15 vol. 5, pp. 641-656.
- KESEL, M. DE  
2002 *Eros & ethiek: een lektuur van Jacques Lacans Séminaire VI*. Leuven: Acco.
- KIRK, G.S.  
1974 *The Nature of Greek Myths*. London: Penguin Books.
- KOLAKOWSKI, L.  
2001 *The Presence of Myth*. Chicago: University of Chicago Press.

- KRIPKE, S.  
1980 *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- KROIS, J.M.  
1987 *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven/London: Yale University Press.
- LACAN, J.  
2005 *Le Séminaire. Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971). Paris: Seuil.  
1994 *Le Séminaire. Livre IV, La relation d'objet* (1956-1957). Paris: Seuil.  
1991a *Le Séminaire. Livre VIII, Le transfert* (1960-1961). Paris: Seuil.  
1991b *Le Séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). Paris: Seuil.  
1986 *Le Séminaire. Livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960). Paris: Seuil.  
1981a 'Le Séminaire de Caracas' in: *l'Âne. Le magazine freudien*. nr. 1, pp. 30-31.  
1981b *Le Séminaire. Livre III, Les psychoses* (1955-1956). Paris: Seuil.  
1979 'Le mythe individuel du névrosé ou 'Poésie et vérité'', in: *Ornicar?* vols. 17-18, pp. 289-307.  
1978 *Le Séminaire. Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955). Paris: Seuil.  
1975a *Le Séminaire. Livre I, Les écrits techniques de Freud* (1953-1954). Paris: Seuil.  
1975b *Le Séminaire. Livre XX, Encore* (1972-1973). Paris: Seuil.  
1973 *Le Séminaire. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Paris: Seuil.  
1966 *Écrits*, Paris: Seuil.
- LAMBERTON, R.  
1988 *Hesiod*. Yale University Press: New Haven & London.
- LANGER, S.K.  
1949 'On Cassirer's theory of Language and Myth' in: Schilpp, P.A. [ed.], *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Menasha: George Banta Publishing Company, pp. 381-400.
- LEACH, E.  
1967 *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock.
- LEADER, D.  
2003 'Lacan's myths' in: Rabaté, J.-M. [ed.], *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-49.
- LEAVITT, J.  
2005 'Pourquoi le mythe?' in: *Le Mythe aujourd'hui, Anthropologie et sociétés*, vol. 29, nr. 2, pp. 7-20.

- LEHMANN, H.-T.  
1991 *Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie.* Stuttgart: Metzler.
- LÉVI-STRAUSS, C.  
1974 [1958] *Anthropologie structurale I.* Paris: Plon.  
1955 *Tristes Tropiques.* Paris: Plon.
- LINCOLN, B.  
1999 *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship.* Chicago: University of Chicago Press.
- LISZKA, J.J.  
1989 *Semiotic of Myth. A Critical Study of the Symbol.* Bloomington: Indiana University Press.
- LLOYD, G.  
2001 [1999] 'Mythology: Reflections from a Chinese Perspective' in: Buxton, R.G.A. [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought.* Oxford: Oxford University Press, pp. 145-167.
- LLOYD-JONES, H.  
2001 'Ancient Greek Religion' in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 145, nr. 4, pp. 456-464.
- LYOTARD, J.-F.  
2001 [1979] *Het postmoderne weten. Een verslag.* Kampen/Kapellen: Agora/Pelckmans.
- MALINOWSKI, B.  
1954 *Magic, Science and Religion and Other Essays.* New York: Doubleday Anchor.
- MELETINSKY, E. M.  
1998 *The Poetics of Myth.* London: Routledge.
- MERKUR, D.  
2005 *Psychoanalytic approaches to myth. Freud and the Freudians.* New York: Routledge.
- MILLER, P. A.  
2004 *Subjecting Verses: Latin Love Elegy and the Emergence of the Real.* Princeton: Princeton University Press.
- MOOIJ, A.W.M.  
1975 *Taal en verlangen: Lacans theorie van de psychoanalyse.* Meppel: Boom

- MOST, G. W.  
2001 [1999] From Logos to Mythos' in: Buxton, R.G.A. [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 25-50.
- MOYAERT, P.  
2007 *Iconen en beeldverering. Godsdienst als symbolische praktijk*. Amsterdam: Sun.
- MURRAY, P.  
2001 [1999] 'What Is a Mythos for Plato?' in: Buxton, R.G.A. [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 251-262.
- MUSÄUS, I.  
2004 *Der Pandoramythos bei Hesiod und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MUSIL, R.  
1988 [1932] *De man zonder eigenschappen, deel II*. Amsterdam: Meulenhoff.
- NAGY, G.  
1996 'Autorité et auteur dan la *Théogonie* hésiodique', in: Blaise, F.; Judet de La Combe, P.; Rousseau, P. [eds.], *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Villeneuve-d'Asq: Presses Universitaires de Septentrion, pp. 41-52.  
1992 [1990] *Greek Mythology and Poetics*. New York: Cornell University Press.
- NESSLRATH, H.-G. [ED.]  
1997 *Einleitung in die griechische Philologie*. Stuttgart & Leipzig: Teubner.
- NIETZSCHE, F.  
1999 [1882] *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam: Arbeiderspers.  
1997 [1889] *Afgodenschemering*. Amsterdam: Arbeiderspers.  
1966 [1871] *Werke in drei Bänder, Vol. III*. München: Carl Hanser.
- NILSSON, M.P.  
1972 *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- NOBUS, D.  
2003 'Lacan's Science of the Subject: between Linguistics and Topology', in: Rabaté, J.-M. [ed.], *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 50-68.
- OLENDER, M.  
1989 *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*. Paris: Gallimard.

- OTTO, R.  
2002 [1917] *Het Heilige*, Amsterdam: Appelbloesem Pers.
- PALTI, E. J.  
1997 'In memoriam Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest' in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, nr. 3, pp. 503-524.
- PIETERS, J.  
2001 'Inleiding' en 'De wendbaarheid van het zegbare. Bij het werk van Hans Blumenberg', in: *Yang*, 2001, vol. 37, nr. 3, pp. 362-365 & 370-379.
- PINT, K.  
2005 'Gerard Reves confrontatie met het Reëligieuze. Een postjungiaanse analyse van het Maria-archetype' in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 2005, vol. 121, nr. 2, pp. 149-168.
- POUILLON, J.  
1979 'Remarques sur le verbe 'croire'', in: Izard M. & Smith P. [eds.], *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, pp. 43-51.
- POUND, M.  
2008 'Lacan and Girard. Sex and non-violence' in: *Psychoanalytische Perspectieven, Psychoanalyse en Mythologie II*, 26, 3-4, pp. 287-301.
- PRINCE, G.  
2000 'On Narratology (Past, Present, Future)' in: McQuillan, M. [ed.], *The Narrative Reader*, London: Routledge, pp. 129-130.
- PUCCI, P.  
1977 *Hesiod and the Language of Poetry*. London & Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- RABATÉ, J.-M. [ED.]  
2003 *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REVE, G.  
1993 [1947] 'De Avonden' in: *Gerard Reve. Verzameld werk, Deel 1*. Amsterdam/Antwerpen: Veen, pp. 59-318.  
1988 [1982] *Brieven aan Simon Carmiggelt*. Utrecht/Antwerpen: Veen.  
1983 *In gesprek. Interviews*. Baarn: De Prom.  
1972 *De Taal der Liefde*. Amsterdam: Athenaeum/Polak & Van Gennep.
- RICOEUR, P.  
1991 [1970] 'Wat is een tekst?' in: *Ibid., Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*. Baarn: Ambo, pp. 107-130.

- RÖSLER, W.  
1987 'Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike' in: *Poetica*, 12, pp. 183-319.
- ROWE, C.  
2001 [1999] 'Myth, History and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus-Critias*' in: Buxton, R.G.A. [ed.], *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 263-278.
- RUTHVEN, K.K.  
1976 *Myth*. London: Methuen.
- SAINTILLAN, D.  
1996 'Du festin à l'échange: les grâces de Pandore' in: Blaise, F.; Judet de La Combe, P.; Rousseau, P. [eds.], *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Villeneuve-d'Asq: Presses Universitaires de Septentrion, pp. 315-348.
- SCHNEIDER, M.  
1987 'La maîtrise de la temporalité: un combat mythique' in: Faivre, A., *Colloque de Cerisy. Le mythe et le mythique*. Paris: Albin Michel, pp. 29-40.
- Schokker J. & Schokker T.  
2000 *Extimiteit: Jacques Lacans terugkeer naar Freud*. Meppel: Boom.
- SEBBA, G.  
1962 'Symbol and Myth in Modern Rationalistic Societies' in: Altizer, T.J.J. [ed.], *Truth, Myth, and Symbol*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, pp. 141-168.
- SEGAL, R.  
2004 *Myth. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.  
1999 *Theorizing about Myth*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- SELS, N.  
2008 'Doorheen de spiegelwand: Van dode sporen naar nieuwe paden tussen mythe en psychoanalyse.' in: *Psychoanalytische Perspectieven, Psychoanalyse en Mythologie II*, 26, 3-4, pp. 191-212.
- SHAPIRO, H.A.  
1995 *Myth into Art. Poet and Painter in Classical Greece*. London: Routledge.
- THEISEN, B.  
1998 'Romantic Myths of Myth: Myth as Autopoiesis' in: Bell, Michael & Poellner, Peter [eds.], *Myth and the Making of Modernity. The Problem of Grounding in Early Twentieth Century Literature*. Amsterdam: Rodopi, pp. 9-24.

- TORGOVNICK, M.  
1990 *Gone Primitive*. Chicago: University of Chicago Press.
- TRAUBE, E.  
1986 'Review: L'Invention de la Mythologie by Marcel Detienne' in: *History and Theory*, vol. 25, nr. 1, pp. 75-87.
- VELLE, M.  
2008 'Jacques Derrida's *La mythologie blanche : la métaphore dans le texte philosophique*, of de mythe en/in de marge' in: *Psychoanalytische Perspectieven. Psychoanalyse en Mythologie II*, vol. 26, nr. 3-4, pp. 213-230.
- VEYNE, P.  
1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Seuil.
- VERHAEGHE, P.  
2009 *New Studies of Old Villains. A Radical Reconsideration of the Oedipus Complex*. New York: Other Press.
- VERNANT, J.-P.  
2002 [1989] *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard.  
1996a *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil.  
1996b 'Les semblances de Pandore' in: Blaise, F.; Judet de La Combe, P.; Rousseau, P. [eds.], *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Villeneuve-d'Asq: Presses Universitaires de Septentrion, pp. 381-392.  
1994 [1967] 'Ædipe' sans complexe.' in: Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. [eds.], *Ædipe et ses mythes*. Paris: Seuil, pp. 1-22.  
1990 'The myth of Prometheus in Hesiod' in: *Ibid., Myth and Society in Ancient Greece*, New York: Zone, pp. 183-201.  
1979 'Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode' in: M. Detienne & J.-P. Vernant [eds.], *La cuisine du sacrifice en pays grecs*. Paris: Gallimard, pp.37-132.  
1974 *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: Maspero.
- VERNANT, J.P. & VIDAL-NAQUET, P. [EDS.]  
1994 [1986] *Ædipe et ses mythes*. Paris: Seuil.
- VERSNEL, H. S.  
1981 *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- VEYNE, P.  
1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Seuil.

- WALLACE, R. M.  
 2000 'Translator's introduction' in: Blumenberg, H., *The Genesis of the Copernican World*. Cambridge Mass./London: MIT Press, pp. ix-xxxviii.  
 1990 'Translator's introduction' in: Blumenberg, H., *Work on Myth*, Cambridge Mass./London: MIT Press, pp. vii-xl.  
 1984 'Introduction to Blumenberg' in: *New German Critique*, vol. 32, pp. 93-108.
- WEST, M.L.[ED.]  
 1978 *Hesiod. Works & Days*. Clarendon Press: Oxford.  
 1966 *Hesiod. Theogony*. Clarendon Press: Oxford.
- WHITE, J.  
 1972 *Mythologies in the Modern Novel. A Study of Prefigurative Techniques*. Princeton: Princeton University Press.
- WITTGENSTEIN, L.  
 1998 [1965-67] *Filosofische beschouwingen over ethiek, esthetica, psychoanalyse, geloof en antropologie*. Amsterdam: Boom.  
 1992 [1953] *Filosofische onderzoekingen*. Amsterdam: Boom.
- WOODFORD, S.  
 2007 *Images of Myths in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YARNALL, J.  
 1994 *Transformations of Circe: The History of an Enchantress*. Urbana: University of Illinois Press.
- ZAFIROPOULOS, M.  
 2003 *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ZEITLIN, F.I.  
 1996 'L'origine de la femme et la femme origine: la Pandore d'Hésiode' in: Blaise, F.; Judet de La Combe, P.; Rousseau, P. [eds.], *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Villeneuve-d'Asq: Presses Universitaires de Septentrion, pp. 349-380.



