

FRA MYTHOS TIL LOGOS – ENDNU EN GANG

Lars Albinus

Indledning

Var der et fagområde, Giuseppe Torresin og jeg havde en fælles interesse i, så var det nok mere end noget andet spørgsmålet om mythos og logos, overgangen fra myte og religion til videnskab og filosofi i det gamle Grækenland. Det var et tilbagevendende fokus i vores diskussioner, som ofte bevægede sig meget vidt omkring og altid med Bepi som styrmand i et for mig uoverskueligt ocean af historiske, kulturelle og politiske relationer.

Hvordan forholdt det sig med den udvikling, mange har kaldt et græsk mirakel, og som andre opfattede som en polemisk strid mellem forskellige genrer og samfundsinstitutioner? Vi vendte og drejede det, skrev om det og kunne alligevel ikke sådan blive færdige med det.¹ Diskussionerne fortsatte, og det var det gode ved dem. Torresins kolossale viden om oldtiden (og ikke bare om oldtiden i øvrigt) var i hvert fald til umådelig stor inspiration for mig, og mine forskningsarbejder inden for græsk religion og filosofi har i høj grad suget næring af de mange, ofte meget lange samtaler, vi havde over kaffen i Stakladen eller hjemme i den gæstfrie italieners kaotisk-elskelige dagligstue. Det endte gerne med, at jeg opløftet, men udmattet måtte trække mig tilbage. Det havde han forståelse for, selvom han sjældent viste noget som helst tegn på træthed. Man havde fornemmelsen af, at han kunne blive ved i det uendelige. Det er der imidlertid ingen, der kan, og indtil videre må vi andre fortsætte og løfte en smule af den arv, Torresin efterlod os. Som han gerne sagde, når en diskussion havde nået en foreløbig afslutning og måske lod visse tvivlsspørgsmål tilbage: “Vi må studere”. Og det gør vi så, Bepi.

¹ Der kan henvises til Torresin, 2003; Albinus 1998.

I. Mythos og logos i en moderne kontekst

I.a. Racebegrebet

Den oldgræske kultur har under forskellige synsvinkler dannet et vigtigt grundlag for den vestlige verdens selvforståelse. Således har mange grundlæggende set den vestlige kultur som et resultat af en overgang fra mythos til logos,² og f.eks. kunne man i det forrige århundrede endnu tale om grækerne som en særligt begavet *race*, der udviklede den rationelle tanke (logos). Som den tyske filosofi-historiker Eduard Zeller udtrykte det: “Kein anderes Volk des Altertums zeigt sich uns von Hause aus mit so reichen und vielseitigen Anlagen ausgerüstet, wie das Hellenische” (1883, 19). Samme toner lød fra Windelband: “Die griechische Philosophie erwächst auf dem Boden einer in sich geschlossenen national Kultur, sie ist ein reines Erzeugnis des griechischen Geistes” (1894, 1; 13) og fra Thomas Heath, der hævdede, at grækernes filosofi og matematik “arose out of the instincts of the race” (1931, 2; sml. J. Burkhardt, 1929, II, 358). Naturligvis var racebegrebet endnu ikke belastet på samme måde, som det senere skulle blive. Problemet er blot, at f.eks. Wilhelm Nestle i sit værk *Vom Mythos zum Logos* så sent i 1940 kunne knytte en moderne oplysningstanke til den antikke overgangsproces med ordene: “Diesem Weg vom Mythos zum Logos zu gehen, aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit des Geistes emporzuwachsen, scheint der arischen Völkern als denem der höchstbegabten Rasse vorbehalten geblieben zu sein” (p. 6). Referencen til grækerne som *ariere* var samtidig en reference til den racemæssige kontinuitet og overlegenhed, hvormed folk i den vestlige verden hævdede sig over for andre med en anden etnisk baggrund.³ Uden at dømme den ældre filosofihistorie

² Allerede Brucker gav i 1742 en udførlig rekonstruktion af, hvad han opfattede som en overgang fra den fabulerende til den filosofiske tanke i Hellas, se bd. 1, 364 ff.; 457 ff.

³ Efter anden verdenskrig forstummede sådanne røster naturligvis på én gang, og måske var en vis tidsafstand nødvendig, for f.eks. Lévi-Strauss kunne stille spørgsmålet: “Can one explain and justify the cultural differences without citing the physical ones?”, 1985, 6. Lévi-Strauss anfører nye kriterier for den mulige besvarelse af et sådant spørgsmål og understreger faren ved principielt at ville lukke øjnene for selve diskussionen, *op.cit.* 23 f. Et eksempel på hvor stor en rolle, race-spørgsmålet stadig kan spille, er den engelske jøde Martin Bernal's værk *Black Athena*, hvis hovedformål er at vise, at de gamle indo-ariske grækere i alt væsentligt var under indflydelse af afro-asiatiske kolonister, f.eks. Thebens konge, Kadmos, 1987, 20. Som Torresin har påpeget, trækker Bernal's egen historiske

ud fra en senere periodes begrebsanvendelse, må det dog konstateres, at sagen under alle omstændigheder må udtrykkes på en anden måde i dag. Race-begrebet er slet og ret uden nogen forklaringsværdi i forhold til mythos-logos-problematikken.

I.b. Romantik og rationalisme

Den rationalistiske prioritering af logos bestod imidlertid først og fremmest i et opgør med romantikkens dyrkelse af myten som menneskehedenes urvisdom, hvilket igen var en reaktion på oplysningstidens forestilling om en fordomsfri fornuft. Som Gadamer skriver: “Al oplysningskritik går fra nu af vejen over denne romantiske spejlvending af oplysningen. Troen på fornuftens perfektibilitet slår om i troen på den ‘mytiske’ bevidstheds perfektion og bliver reflekteret i en paradisisk utilstand før tænkningens syndefald” (2004, 261). Under alle omstændigheder blev forestillingen om en distinktion mellem mythos og logos bekræftet og fremstillet som en relation mellem ‘billede’ og ‘begreb’, mellem ‘følelse’ og ‘fornuft’. På den baggrund betragter Zeller senere den græske myte som “ein Bild von der Entstehung und Einrichtung der Welt” (1883, 5), men hævder i tråd med en hegeliansk dialektik, at selve karakteren af dette billede allerede indeholder forudsætningen for udviklingen af en “Begriffsphilosophie” (*op.cit.* 26). Med udgangspunkt heri skelnede også Nestle mellem en irrationel tankegang som “Bildhaft” og en rationel tankegang som “Begrifflich” (1940, 1) og føjede dertil: “Der mythische Denken charakterisiert sich durch den völligen Mangel einer Prüfung seiner Vorstellungen an der Wirklichkeit, also einer Abgrenzung von Schein und Sein” (*op.cit.* 2). Opfattelsen synes at være den, at mythos er en sammenblanding af ‘skin’ og ‘væren’, mens logos udskiller væren som genstand for en begyndende videnskabelig erfaring.⁴ Der er imidlertid stor forskel på at betragte væren som begreb i sig selv (jf. *esti* hos Parmenides) og som begreb for ‘det værende’ (jf. *to on* hos Aristoteles). Man kan ikke uden videre

rekonstruktion imidlertid på tilsvarende race-betingede teoridannelser som den antisemitisme (jf. ‘The Aryan Model’), han beskylder den vestlige filologis historie for, 1988, 27 f.; jf. Bernal, 1987, 2; 7; 31.

⁴ Det var overfor en sådan opfattelse, at den endnu af romantikken påvirkede Nietzsche reagerede med sin anti-platoniske Gegenauflärung, for så vidt som han anså viljen til skinnet, mythos, som udtryk for en evne til at tolke tilværelsen æstetisk. Viljen til magt består bl.a. i at gøre Schein til Sein, at foretrække billedet frem for begrebet, 1964, 387 ff.; se Heidegger, 1961, I, 88; 180. Også Heideggers egen fundamentalontologi rehabiliterer i en vis forstand mythos, for så vidt som den umiddelbare – med fortællingen forbundne – ‘sansning’ (aisthēsis) ligger ‘sandheden’ (alētheia), forstået som den ‘uskjulte væren’, nærmere end den apofantiske ‘tale’ (logos), der ved begreber gør noget synligt (1927, 32 ff.) som en overensstemmelse mellem tanke og genstand (*op.cit.* 214 ff.). Denne fundamentalontologiske tolkning følges siden op af W.F. Otto, se nedenfor.

identificere den spirende græske tænkning med videnskabens fødsel (se Heidegger, 1927, 214-225).

Bruno Schnells berømte værk *Das Entdeckung des Geistes* (1946) forlod den romantiserende fremstilling af det græske folk, men overtog den åndshistoriske dialektik mellem 'billede' og 'begreb'. "Als geschichtlicher Durchbruch einer neuen Selbstbewusstseins des Geistes", skriver Snell, "ist sie [Die Entdeckung] gebunden einerseits an die geschichtliche Situation und andererseits an die Formen, in denen der Geist sich selbst begerifen kann" (1946, 12). Snell fremstiller således ikke overgangen fra mythos til logos som et resultat af det græske folks genialitet, men som menneskeåndens historiske selvudvikling. Dermed fastholder han opfattelsen af, at en mytisk tankegang – som billeder af drømmeagtig karakter – først finder sin forløsning i begrebslig refleksion (*op.cit.* 214 f.). Denne tilbageførsel af logos som åndens selv fremmedgørelse i mythos, eller myte forstået som uforløst fornuft, har gennem generationer præget en tysk tradition, hvilket f.eks. endnu ses hos Hermann Fränkel. "Dumpfe, altväterische Gläubigkeit und wache, vorwärtsstrebende Spekulation wohnten in seinem Kopf neben einander", skriver Fränkel om oldtidens poet, "wie wir auf dieser Stufe nicht anders erwarten kann" (1962, 10). Denne form for åndsevolutionisme – og i dens mindre reflekterede form som fremskridtsoptimistisk intellektualisme – såvel i dens tyske som i dens engelske udformning (specielt hos J. Burnet, 1892, se nedenfor) øvede stor indflydelse på en international oldgræsk religionshistorie (se f.eks. H.J. Rose, 1928, 1-15; 1959;⁵ M.P. Nilsson, 1941, 13 ff.; C.M. Bowra, 1957, 165 ff.).

I.c. Kirks kritik

En af dem, der har forholdt sig overordnet til denne problematik, G.S. Kirk, kritiserer f.eks. Zeller, Fränkel, Cassirer (se nedenfor) og Snell⁶ for begrebet om 'en mytisk tankegang' (1970, 241 ff.; 1974, 20 ff.), der på et grundlæggende niveau tager udgangspunkt i "wild oppositions between rational and irrational thinking and

⁵ For Rose danner et etno-centrisk evolutionistisk perspektiv desuden ramme om et opgør med den symbolistiske komparativisme hos Creuzer, 1928, 3 ff.; 9. Modstanden mod komparativismen, for hvilken også Mannhardt, 1884, Usener, 1895, og Frazer, 1898 (1911-20), kan ses som repræsentanter, var i det hele taget et væsentligt motiv for fremhævelsen af grækerne som en særlig begavet race, og blev til en vis grad endnu fastholdt af Wilamowitz.

⁶ Kirks kritik var desuden vendt mod F.M. Cornford og W.K.C. Guthrie, der spillede to af hovedrollerne i den lokale fagtradition i Cambridge, se nedenfor.

supposing that there are periods in which one or the other is completely dominant” (1974, 288).⁷ Forskellen på mythos og logos, hævder Kirk, har ikke at gøre med en udvikling fra billede til begreb, men med en udvikling fra fortællinger om enkelttilfælde til generaliserende teorier (p. 289). Forskellen mellem mythos og logos er ikke en forskel mellem irraionalitet og rationalitet, men mellem forskellige former for logik (p. 292, sml. Buxton, *op.cit.* 7 ff.). Kirk betjener sig imidlertid selv af en distinktion mellem irrationalitet og rationalitet, som når han skriver: “Greek myths seem to contain much in the way of practical rationality, but they also clearly contain a degree of systematic irrationality” (p. 292; ligeledes p. 287). Bortset fra at det ikke forekommer mig helt indlysende, hvad Kirk således forstår ved ‘logik’ og ‘rationalitet’, er det klart nok, at han under ingen omstændigheder vil jævnføre begreberne med græsk filosofi, dvs. logos (p. 300), ligesom han ikke vil definere Homer under henvisning til en irrationel, eller mytisk, tankegang (p. 288). Alligevel sætter han sig for at belyse en udvikling fra “myths” til “philosophy”, der til trods for mange blandingsformer undervejs ender i systematisk rationel og generaliserende tænkning (p. 289 f.).⁸ Det betyder, at myter, uanset blandingsforholdet mellem irrationelle og rationelle elementer, adskiller sig fra filosofiens *telos* ved endnu ikke at være gennemført generaliserende og rationel.⁹ Til syvende og sidst er det således også for Kirk et begreb om det rationelle, der skal bane vejen for en forståelse af myter som det, myter specifikt er, i modsætning til filosofi. Kirk anvender gentagne gange flertalsformen, *myter*, i stedet for *myten* eller *mythos*, men hermed ændres principielt intet i perspektivet, for det må stadig være et begreb om, hvad ‘myte’ som sådan er, der gør ham i stand til at identificere myter *som myter*. Han kunne lige så godt tale om mythos, og han kunne lige så godt sige lige ud, at irrationel tænkning er det, der adskiller myten fra rationel tænkning. Kirk fører os med andre ord ikke afgørende bort fra de intellektualistiske teorier om mythos og logos.

⁷ Så sent som 1996 deltog jeg i en konference om ‘myth into logos’ i Bristol, hvor det erklærede formål netop var at gøre op med forestillingen om en udvikling *fra* mythos *til* logos, som om der var tale om to principielt forskellige fænomener. I indledningen til konferencebindet opfordrer tilrettelæggeren og redaktøren, Richard Buxton, således til, at man i stedet for at tale om et skifte (*shift*) fra det ene til det andet, tænker “in terms of a constant to-ing and fro-ing between the mythical and the rational”, 1999, 3 f.

⁸ Tilsyneladende har mange af bidragene til Buxtons konferencebind fulgt samme spor.

⁹ Således er det, når alt kommer til alt, ikke nogen indlysende forskel på Kirks opfattelse og Fränkels (1962, 10) som citeret ovenfor.

I.d. Rationalismens utilstrækkelighed

Det var ligeledes i England, men hundrede år tidligere, at E.B. Tylor og H. Spencer havde introduceret intellektualismen, dog i en mere eksplicit evolutionistisk udformning. Med begrebet om “the noble savage philosopher” fremstillede de den mytiske tankegang som et primitivt filosofisk forsøg på at fremstille årsagsforklaringer (Tylor, 1873, 428 f.; Spencer, 1876). Opgøret med denne individualistisk orienterede rationalisme kom kort efter århundredeskiftet fra Frankrig med E. Durkheims, M. Mauss’ og L. Lévy-Bruhls sociologisk-orienterede teorier om “les représentations collectives”, en synsvinkel, der i England adopteredes inden for religionsantropologien i Cambridge, specielt af J.E. Harrison, men også i mindre grad af A.B. Cook, G. Murray og F.M. Cornford. Sidstnævnte gjorde sig specielt bemærket gennem sin kritik af John Burnets fremstilling af den græske filosofis og videnskabs historie.¹⁰ Burnet delte forestillingen om grækernes særlige geni og hævdede, som god modstander af komparativismen (se n. 3 ovenfor) og med støtte hos bl.a. Zeller (1883, 15 ff.), at udviklingen af den græske naturvidenskab var uberørt af orientalsk indflydelse. Burnet gik imidlertid endnu videre og adskilte sig dermed fra Zeller ved at hævde, at den græske rationalitet i det hele taget ikke havde religiøse forudsætninger (1892, 13 f.). Forklaringen på den græske rationalitets udvikling var, ifølge Burnet, at grækerne var “born observers” og, at “their reasoning powers were exceptional”. Det var her Cornford satte sin kritik ind. For det første påstod han, at den milesiske naturfilosofi var orientalsk – og ikke mindst persisk – influeret; og for det andet hævdede han, at de ioniske grækere ikke tog udgangspunkt i *empiri* (“direct observation of the existing world”), men i *traditionelle, kollektive repræsentationer* (1952, 201; endvidere 4 ff.; 1950, 11). Debatten fortsatte i tresserne

¹⁰ I Frankrig fandt et lignende orienteringsskifte kort tid efter sted gennem Louis Gernets og André Boulangers opgør med tanken om ‘le genie Grec’ og dermed forestillingen om overgangen fra mythos til logos som et græsk mirakel, 1932; 1945; 1983; se også Schuhl, 1949. Bag den ændrede synsvinkel lå i udpræget grad en inspiration fra Durkheim og Lévy-Bruhl, og således kan vi på mange måder konstatere en parallel udvikling inden for de klassiske studier i Paris (fra Gernet til Vernant, Vidal-Naquet og Detienne) og i Cambridge (fra F.Cornford og W.K.C. Guthrie til J.Raven, G.S. Kirk, M.Schofield og G.E.R. Lloyd). Det analytiske objekt har i begge traditioner flyttet sig fra ‘tanke’ til ‘tale’, dvs. fra ‘bevidsthed’, ‘mentalitet’, ‘irrationalitet-rationalitet’ til ‘kommunikation’ og ‘politisk og social kontekst’. En anden gren af dette ‘paradigme-skifte’, som har bidraget konstruktivt til udvekslingen af forskningssynspunkter mellem England og Frankrig, ses i den marxistiske genskrivning af ‘udviklingen’ fra mythos til logos hos englænderne Farrington, jf. 1962 [1944-49], og Thompson, jf. 1949-55, der blandt andet har trukket på Schuhls værk, *op.cit.*, og selv har dannet et vigtigt udgangspunkt for bl.a. Vernant, *op.cit.* 384; 375 ff.. Endvidere erklærer G.E.R. Lloyd (se nedenfor), at hans forskning i væsentlig grad er inspireret af den parisiske tradition omkring Vernant, Vidal-Naquet og Detienne, 1990, 8.

mellem G.S. Kirk og Karl Popper. Hvor Kirk argumenterede for, at grækerne netop som observatører var udstyret med en “common sense”, der naturligt vakte deres interesse for videnskabelige undersøgelser, indvendte Popper, at naturfilosofferne basalt set ikke var interesserede i at observere naturen, men først og fremmest i at tænke over bestemte problemer. Den unge videnskabs-historiker, G.E.R. Lloyd, kritiserede i 1967 begge synsvinkler, for så vidt som han på den ene side kunne give eksempler på problemstillinger, der tydeligvis var opstået på en eksperimentel baggrund, og på den anden side afviste, at grækerne skulle være udstyret med en sund fornuft i højere grad end alle andre. Lloyds hovedkritik var, at man i det hele taget forenkede kompleksiteten i forholdet mellem nye og gamle traditioner (1991, 100-120). Den opfattelse, han selv med tiden skulle nå frem til, var, at udviklingen af græsk videnskab og filosofi, såvel eksperimentelt som teoretisk, primært fandt sted på en polemisk baggrund (1990).

I.d. Nyhumanismen

I Tyskland havde et andet brud med rationalismen fundet sted inden for den såkaldte nykantianisme, hvor Windelband, et af hovednavnene inden for Badenerskolen, hævdede, at logos som “Wahrheitsfrage” afløste mythos som “ästetische Naturerklärung” (1894). Det moderne rationalitetsbegreb ændrede således betydning fra et spørgsmål om naturerkendelse til et spørgsmål om sandhed, men spejlede sig ufortrødent i *logos*. Imidlertid førte udskillelsen af sandhedsspørgsmålet (med henblik på et eksistentielt, moralsk og socialt problemfelt) fra naturvidenskabernes og teknologiens erkendelsesgrundlag, også til et ændret syn på *mythos* som et relevant, om end i sig selv utilstrækkeligt, eller begrebsligt udfoldet, udtryk for den menneskelige erfaringsverden.¹¹

Ernst Cassirer, et af hovednavnene inden for Marburgerskolen, kritiserede imidlertid Windelbands distinktion for at betragte myten som en ufuldstændig fremstilling af virkeligheden, og ikke som selvberørende “Wahrheit” (1924, Bd. II). Dette synspunkt synes at have bevaret en tilknytning til romantikken og til Schelling,

¹¹ Således spiller ‘myten’ en videnskabelig rolle som erkendelsesgrundlag hos f.eks. Freud. Introduktionen af et begreb om *det ubevidste* trækker i høj grad på en bestemt opfattelse af *mythos* som iboende psykisk antitese til en *rational, civiliseret* bevidsthed, *logos*. Også psykoanalysen repræsenterer således en opfattelse af, at udviklingen fra *mythos* til *logos*, parallelt med barnets udvikling af et *overjeg*, er selve civilisationens princip.

der hævdede, at myten ikke skal forstås *allegorisk* (som udtryk for noget andet) men *tautogorisk* (som udtryk for sig selv). I sammenhæng med hermeneutikkens udvikling fra Schleiermacher til Husserl og Heidegger førte dette opgør til en ny retning inden for den græske myteforskning, for hvilken W.F. Otto og K. Kerényi kan ses som fremtrædende repræsentanter.¹² Den for slutningen af det forrige århundrede karakteristiske fremskridtoptimisme, der havde hyldet den antikke rationalitets udvikling, led generelt et alvorligt knæk, og forskningsinteressen skred i vidt omfang fra logos til mythos. Eranos-møderne, der indstiftedes i trediverne i Schweiz, var et udtryk for dette. Her diskuterede man bl.a., med Carl G. Jung, Rudolf Otto, Heinrich Zimmer, Friedrich Heiler og Mircea Eliade som hovedfigurer, østens religioner som et alternativt værdi-grundlag for en vestlig kultur i krise (også W.F. Otto og K. Kerényi deltog således i disse møder). En lignende tendens ses inden for nyhumanismen (eller den såkaldt 3. humanisme), hvor Werner Jaeger indtog en hovedrolle. I 1936, hvor han var inviteret til at holde *The Gifford Lectures* i Oxford, kritiserede han filosofihistorien for en for ham at se ensidig fremstilling af grækerne som rationalismens og videnskabens forkæmpere.¹³ De tidlige filosoffer, hævdede Jaeger, var tillige *teologer* (1947, 4 ff.)¹⁴: “Theology is a mental attitude which is characteristically Greek and has something to do with the great importance which Greek thinkers attribute to the logos, for the word *theologia* means the approach to

¹² Se endvidere den af Kerényi redigerede antologi *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos* (WG, 20), der med hovedvægten på den tyske tradition indeholder bidrag om myteforskningen lige fra Herder til Usener, udover Kerényis og W.F. Ottos egne artikler. En inspiration fra denne orientering finder vi endnu hos Albert, 1987, der med udgangspunkt i specielt Otto redegør for mytiske og rituelle forudsætninger i Platons forfatterskab. Forsøget på at etablere et bredt myte-begreb, der havde ideologisk og civilisationskritisk betydning, ses f.eks. hos forskellige folk som Sorel, Spengler og Jung, bl.a. med inspiration fra James’ religionspsykologi, og over stadig en vis indflydelse. Imod denne psykologiske inspirationslinje stod W.F. Otto (1955), der eksplicit knyttede til ved Heideggers fundamentalontologi.

¹³ Det fodfæste Jaegers teologiske genskrivning af filosofihistorien fik i England synes dog allerede forberedt gennem folk som John A. Stewart (jf. 1905), Edward Caird (jf. 1904) og Paul Elmer More (jf. 1921). Etableringen af en skandinavisk religionshistorie, med hovedfigur i Martin Nilsson (der medierede mellem så forskellige forskeres positioner som Murrays, Useners og Wilamowitz), kan ses som en parallel til den 3. humanisme i Tyskland (hvor Nilsson endvidere fik tildelt professoratet i Heidelberg). Wilhelm Grønbech indtog en sammenlignelig, og dog bemærkelsesværdigt selvstændig position, i Danmark, jf. 1942. Det var denne nyhumanistiske revitalisering af den græske mythos, som Schnells *Die Entdeckung des Geistes* (1946) kritisk distancerede sig fra.

¹⁴ En af dem Jaeger således vendte sig markant imod var Burnet og dennes opfattelse af naturfilosoffernes ikke-religiøse brug af ordet ‘gud’, 1930, 14. Gregory Vlastos, der indgående har diskuteret Jaegers position, er enig med ham i hans kritik af Burnet, 1970, 93, men hævder, at det udgangspunkt, som Jaeger vil tage i en særlig oldgræsk ‘teologi’, er uholdbart og ikke forklarer den udvikling, som finder sted med præsokratikerne. Forandringen er ikke relateret til det religiøse indhold af gudsbegrebet, hævder Vlastos, men til løsrivelsen fra kultiske tilhørsforhold, *op.cit.* 101 ff.; ligeledes J.P. Vernant 1965 (1990), 373 ff..

God or the gods (*theoi*) by means of *logos*” (*op.cit.* 4). Understregningen af grækernes særlige begavelse havde således ikke ændret sig væsentligt, blot skiftet fortegn. Græsk religion havde udviklet sig til et selvstændigt forskningsområde. Man søgte ikke, lød det, som i romantikken efter universelle, uspolerede ‘ideer’, men bestræbte sig på at fundere antikkens *theologia naturalis* (med Augustins begreb) i kritisk analyse og refleksion.

Et af hovedværkerne om græsk religion fra denne periode, *Der Glaube der Hellenen*, af den berømte filolog Ulrik von Wilamowitz-Moellendorf blev således forfattet ud fra en lignende synsvinkel (1931-39). Wilamowitz’ prisværdige intention om at forstå teksterne på deres egne betingelser forekom imidlertid naiv i sin tiltro til, at filologisk forskning kunne bedrives ideologi-frit (se Torresin, 1993, 109-113). Trods intentioner om det modsatte, fik den manglende stillingtagen til videnskabsteoretiske, ikke mindst antropologiske, problemstillinger, således hans sene bog om grækernes tro til at fremstå som en lovprisende fremstilling af antikkens mentalitet, der med sin intuitionistiske opfattelse af myte og religion bragte tankerne tilbage til romantikken (se *op.cit.* 113-123, og min kritik, 1994, 7 ff.).

I.e. En kommunikationsteoretisk vending

Hvor forskellige opfattelser af mythos og logos disse positioner i forskningshistorien end er udtryk for, og der er her kun givet et ganske overfladisk rids af den nyere tids væsentligste teoridannelser, er de fælles om at anskue selve distinktionen som en *betydningsfuld, historisk overgangsproces*.¹⁵

Selv tilslutter jeg mig Lloyds forsøg på at flytte problemstillingen fra en bevidsthedshistorisk synsvinkel til en kommunikationsteoretisk “focus [...] on recoverable differences in the use of language and interpersonal exchange” (1990, 9; Albinus, 1997, 213 ff.; 1998, 191 ff.). Lloyd afviser ikke, at der finder irreversible forandringer sted, men han tager afstand fra enhver tale om, at denne proces er styret

¹⁵ Den såkaldte Frankfurterskole indtager en interessant filosofisk position i denne henseende, ikke mindst i forlængelse af, samt i opgøret med den marxistiske historieskrivning. ‘Kritisk teori’, som skolens position kaldes, er naturligvis en alt for omfattende sag til, at jeg kan komme ind på den i nærværende sammenhæng, se Albinus, 1999. Blot skal det nævnes, at Adorno og Horkheimer med deres *Dialektik der Aufklärung* (1933 [1944]) beskrev den historiske overgangsproces ud fra en negativ dialektik, hvor logos (forstået som oplysning, projiceret tilbage i antikken) viser sig at slå tilbage i mythos i den forstand, at mennesket i sin frigørelse fra naturens kræfter falder tilbage i myte, forstået som den tvangssammenhæng, der gør subjektet til slave af sit eget logos-herredømme.

af en bestemt mentalitet. Hermed kritiserer han ikke blot forestillingen om racebetings begavelse, men også den tidlige franske sociologis idé om kollektive repræsentationer (se Albinus, 1996, 7-9). Lloyd pointerer således, at distinktionen mellem mythos og logos ikke svarer til en moderne skelnen mellem irrationalitet og rationalitet, mellem religion og filosofi eller mellem magi og videnskab,¹⁶ men at distinktionen simpelthen var en kategorial opfindelse, hvormed nye diskursive stilarter etablerede deres "self-definition" i et modsætningsforhold til traditionelle digtgenrer (1990, 23; 41 ff.). "What marks out the scientific", skriver Lloyd, "is not only and not so much the content of ideas and theories about natural phenomena as the degree of self-consciousness with which the inquiries are pursued" (p. 15). Med andre ord: "science needed its polemic with its opponents to define itself" (p. 6). Jeg er enig med Lloyd i, at vi må skelne mellem *actor's* og *observer's categories* og dermed give agt på den kontekst, inden for hvilken begreberne får betydning (p. 7), men det betyder ikke, som Lloyd undertiden mere eller mindre implicit synes at antage, at indholdet af enhver distinktion kan reduceres til polemik (jf. Albinus, 1998, 328 ff.). F.eks. drejede slagsmålet om mythos og logos sig ikke kun om, hvad man beskyldte hinanden for, men var i sig selv et udtryk for, at en kritisk indstilling, eller måske snarere: en kritisk diskurs, i det hele taget var blevet mulig. Uanset hvorvidt en sådan kritik var polemisk begrundet i sig selv, ændrede den samtidig grundlaget for enhver *form for polemik*, og dermed fandt en regulær udvikling sted. Som Lloyd selv skriver: "Finally the differences between the rhetoric of *logos* and the practice of *mythos* altered the very framework within which a debate could take place" (1990, 55).

Således udskiftedes henvisningen til traditionsbærende autoriteter i forskellige offentlige sammenhænge med en sandsynlighedsorienteret argumentationsteknik. Politiske institutioner som folkeforsamling og folkedomstol skabte, f.eks. i Athen, en anden mulighed for at konkurrere i tale og handling end den panathenæiske kult (eller, som for alle grækernes vedkommende, de panhelleniske lege ved Olympia, Isthmen, Nemea og Delfi). Muligheden for en diskursivitet, der ikke var bestemt af traditionen, havde slået rod. Den idiomatiske gangbarhed af mythos-logos-polemikken vidnede bl.a. om dette. Lloyd selv taler da også om udviklingen af en

¹⁶ Selvom f.eks. hippokratikerne netop distancerede sig fra de helbredelsesmetoder, de kaldte *magia*, benyttede de sig ofte selv af en lignende praksis, Lloyd, *op.cit.* 39 ff., se endvidere hans bidrag til det ovenfor nævnte, af Buxton redigerede konferencebind, 1999, 145-168, hvor han med oldtidens Kina som eksempel viser, at selve forsøget på at universalisere mythos-logos distinktionen er uholdbar.

“discourse, or one might say a rhetoric, of legitimation” (*op.cit.* 43), selvom han ikke vil godtage en generaliserende indholdsbestemmelse af mythos og logos. Der synes imidlertid ikke at være noget til hinder for at anvende ‘mythos’ og ‘logos’ som *observer’s categories* og dermed betegne en overordnet overgangsproces, der uanset hvor uhomogen, den selvfølgelig var, tillod udviklingen af nye diskurser, der adskilte sig fra de traditionelle ved “the ways in which a point of view is open to challenge” (*ibid.* 10; sml. Habermas, 1981, 110). Som vi skal se i det følgende, er denne overordnede udvikling, af hvilken jeg kun kan opridse nogle få, men forhåbentligt vigtige, træk, relateret til grækernes egen opfattelse, hvor polemisk den i øvrigt var i forskellige sammenhænge. At historiens senere opfattelse af en overgang fra mythos til logos ikke fuldstændigt falder sammen med modstillingens oprindelige betydning, er der intet som helst underligt i. Tværtimod ville det være mærkeligt, om grækernes selvforståelse faldt sammen med vores. Det er imidlertid et problem, hvis man, i forsøget på at kappe forbindelsen fuldstændigt, gør sig selv blind for, at den udvikling, som grækerne selv, om end uden distancens overblik, fornemmede fandt sted, svarede til en reel udvikling.

II. *Mythos* og *logos* på græsk grund

II.a. De ældste betydninger

Ser vi konkret på grækernes egen anvendelse af ordene *mythos* og *logos* (ordene sættes herefter i kursiv, når der er tale om de græske termer), er det umiddelbart indlysende, at de ikke falder sammen med en moderne betydning af ordene. I arkaisk tid, dvs. indtil det 5. århundrede, skelnede man i det hele taget slet ikke mellem *mythos* og *logos*. Hesiod henviser til gudernes bedrageriske eller ‘forførende ord’ (*haimylioï logoi*, *Th.* 890; *Op.* 78), mens han om sin egen ‘beretning’ (*logos*) forsikrer, at han vil fortælle den ‘godt og forstandigt’ (*ekkekoryfosō eu kai epistamenōs*, *Op.* 106). Kvalifikationen ligger altså ikke i *logos*-begrebet selv, der sagtens kan anvendes parallelt med *mythos*. Xenofanes, digterfilosoffen fra det 6. århundrede,¹⁷ omtaler sin digtning som både *mythos* og *logos*.

¹⁷ Netop Xenofanes er et meget godt eksempel på, hvor svært det i det konkrete tilfælde kan være at

Parmenides og Empedokles fra det 5. århundrede refereres begge for at have brugt betegnelsen *mythos* om deres egen diskurs (Parm. Fr. 2; Emp. Fr.17, l.14), men forbindes samtidig med en form for 'refleksion' (*noēsis*) og 'indsigt' (*frēn*) der senere associeres direkte med *logos*.¹⁸

En egentlig skelnen mellem begreberne *mythos* og *logos* slår vel først igennem med lyrikeren Pindar, ligeledes fra det 5. århundrede, der talte nedsættende om lokale og løgnagtige 'myter' (*mythoi*), hvori han sågar indbefattede de homeriske fortællinger (N.7.23). Over for myten satte han 'det sande ord' (*alēthēs logos*), som underforstået kendetegnede hans egen fremstilling (O.1.28). Den samtidige Herodot kaldte sin egen historiske 'undersøgelse' (*historia*) for *logos* og stræbte efter så vidt muligt at gengive rimeligt troværdige førstehåndsberetninger (*logoi*), hvorimod allehånde 'skrøner' (*mythoi*) blev ladt ude af betragtning (2.23; 45). Herodots forgænger Hekataios afviste således også 'de mange og latterlige' (*polloi te kai geloioi*) fortællinger, som verserede i folkemunde, men kaldte dem imidlertid for *logoi* og ikke *mythoi* (FGrHist 1F). Selv havde han i sinde, ligesom Pindar og Herodot, at 'fortælle' (*mytheitai*) om det, som forekom ham 'at være sandt' (*alēthea*), og angav dermed det omvendte forhold mellem en pålidelig *mythos* (jf. verbalformen *mytheomai*) og en upålidelig *logos*. Hvorom alting er, blev han af Herodot opfattet på linje med den episke tradition som en, der blot overleverede andres ubegrundede fortællinger (2.45; 143; 4.36; 42; Lloyd, 1990, 23; 45), mens både Hekataios og Herodot selv af Thukydides blev betragtet som 'historiekrivere' (*logografai*), der på en 'fabulerende måde' (*mythōdes*) udtalte sig om en fjern fortid, hvorom ingen kunne vide noget med sikkerhed (1.21).

II.b. Modsætningsparrets leksikalisering og kunsten at overbevise

Mythos og *logos* blev i stigende grad 'leksikaliserede' som hinandens modsætninger op igennem det 5. og 4. århundrede, selvom endnu Platon, der ganske vist skelnede mellem 'mytiske' (*mythōdeis*) fortællinger og fremstillinger, som var 'mere sandfærdige' (*alēthinōteroi*), stadig kunne kalde begge diskurser for *logoi* (R.522a, sml. R.393d). Vigtigere var dog den polemik, der, som Lloyd har påpeget, kom til orde bag disse

skelne mellem *mythos* og *logos*, selvom begreberne bruges i en moderne forstand, se J.H. Leshner, 1992, preface, 1-7.

¹⁸ Problemet med præsokratikerne er naturligvis, at de overleverede tekstfragmenter stammer fra langt senere citater, hvorfor vi må tage bogstaveligheden med et vist forbehold.

betegnelser, og som under alle omstændigheder knyttede sig til forholdet mellem løgn og sandhed. Med selve denne distinktion ændrede kriterierne sig for de traditionelle fortællingers status og overlevering. Traditionen var blevet til myte i den forstand, at der udviklede sig en forestilling om et alternativ. Spørgsmålet var, hvem og hvad, der repræsenterede dette. Et begreb som *martyria* (vidnesbyrd) skiftede betydning, og refererede ikke længere til digtningens musen, men til konkrete, menneskelige vidner (Lloyd, 1990, 59), ligesom ‘undersøgelse’ (*historia*), ‘påvisning’ (*apodeiksis*), ‘beviser’ (*tekmeria*) og ‘kontrol’ (*elenchos*) indtog en vigtig rolle som kriterier for troværdighed, såvel i forbindelse med ‘videnskabelige’ undersøgelser som ved offentlige anliggender (politiske og retlige) i folkeforsamlingen og ved folkedomstolene. Alligevel kan man ikke sige, at der på én gang opstod et færdigt sæt af kriterier for, hvad der gjorde et udsagn mere troværdigt end et andet. Der var mange forskellige midler, man kunne tage i anvendelse for at overbevise andre, og det nye princip bestod netop i den rolle, *kunsten at overbevise* kom til at spille. Hvor de gamle autoriteter for den episke digtning, Homer og Hesiod, men også til dels en lyriker som Pindar, formanede folk ved at anvende fortællingerne om guder og mennesker i en ubestemt fortid som ‘forbilledligt’ handlingsparadigme, begyndte man nu i stedet at diskutere grunde ud fra generaliserede moralske overvejelser. Der opstod tilsyneladende en ny og anderledes bevidsthed om, at det var mennesker i nutidens verden, der forsøgte at overbevise hinanden om, hvad der var rigtigt og forkert. Mytens eksempler trådte tilbage for den nære, historiske eksemplifikation. Men selvom gyldighedskriterierne således ændrede karakter med den introduktion af nye diskurser, der udviklede sig i regi af bystatens offentlige institutioner, øvede de traditionelle legitimeringsformer stadig deres indflydelse. Man kunne stadig forstærke gyldigheden af det, man forsøgte at overbevise hinanden om, ved at kalde det guddommeligt eller ved at hævde, at sådan forholdt det sig også i en fjern fortid. Overordnet må man ikke desto mindre sige, at legitimeringsformernes prioritering havde ændret sig basalt. Hos Parmenides får vi at vide, at gudinden fortæller ham sandheden, fordi han allerede er ‘vidende’ (*eidota*, sml. Fr 1, 3; 29). Vejen til sandheden ligger ikke i traditionen, men i menneskets egen anstrengelse for at komme til indsigt. Ligeledes søger deltagerne i den platoniske dialog en indsigt, der, i modsætning til den digteriske besættelse, baserer sig på udvekslingen af synspunkter og argumenter. Overensstemmelsen med det guddommelige bekræftes gennem en

logos, der ikke længere er sand, fordi den er guddommelig, men guddommelig, fordi den er sand.

II.c. Spørgsmålet om metaforer

Dette bringer os over i spørgsmålet om metaforer, og således kommer det filologiske problem omkring den oprindelige relation mellem *logos* og *mythos* i sidste ende, dvs. med Aristoteles, også til at dreje sig om en relation mellem henholdsvis direkte og overført betydning. Aristoteles definerer *metafora* som ‘overførelsen af et navn om noget andet’ (*onomatos allotriou epifora*, *Po.* 1457b7). At anvende en metafor er at anvende et ord¹⁹ om noget andet (en anden *genos* eller *eidos*) end det ordet, normalt og retmæssigt står for.²⁰ I denne definition ligger altså allerede en kritik af en sådan sprogbrug, og den står da også i modsætning til en videnskabelig undersøgelse. Den videnskabelige undersøgelse går nemlig ifølge Aristoteles ud på at definere naturlige kategorier og dermed holde dem adskilt fra hinanden. *Metaforein* – at overføre et ords naturlige betydning til et andet ord, hvorved dette andets ords naturlige betydning tilsidesættes – er altså at gøre vold på sproget. Dette er imidlertid et virkemiddel, indrømmer Aristoteles, som er relevant for den poetiske udtryksmåde. Det er ikke der, problemet ligger. Det forkastelige består i, at de digtere, der ikke blot digter inden for traditionen, men også beskæftiger sig med ‘undersøgelser af naturen’ (*fysiologia*), stadig kan finde på at bruge metaforer. Således udtrykker Empedokles sig helt utilstrækkeligt, når han beskriver det salte hav som jordens sved (*Meta.* 357a24 ff.). Som poetisk udtryk er dette måske meget rammende, men som erkendelse af, hvad havet er, er denne metafor ikke blot dunkel, men direkte forkert, altså en løgn (*pseudos*).

Nu forholder det sig imidlertid sådan, at Aristoteles selv, som Lloyd har påpeget, anvender utallige sammenligninger, der ofte har metaforisk karakter (1987, 198 ff.). Men Aristoteles gør også noget andet. Han benytter sig af *analogier*. Når han således (ligesom Platon i øvrigt) sammenligner menneskelegemets netværk af blodkar med vandingskanaler, er det fordi de to fænomener er kategorialt beslægtede, hvad en eller flere bestemte egenskaber angår (*PA* 668a13 ff.). Sammenligningen er ikke en

¹⁹ *Onoma* bruges oftest om ‘navneord’, men undertiden også om ‘ord’ i det hele taget, se Soskice, 1985, 4 f.

²⁰ *Metafora* står således hos Aristoteles i modsætning til *onoma kyrion*, ‘den herskende, dvs. normale, betydning’, se Soskice, 1985, 4 f

metafor, eftersom Aristoteles ikke overfører betydning fra det ene objekt til det andet, men forklarer fælles egenskaber (ved to forskellige objekter) ud fra fælles årsager. Dette er noget nyt, dels i forhold til den episke tradition, dels i forhold til præsokratikerne. At Aristoteles ikke er konsekvent, men indtil flere gange forbyder sig mod sine egne regler, forhindrer ikke den principielle forskel mellem overført og direkte betydning i at indføre nye kriterier for en skelnen mellem *mythos* og *logos*. Det er derimod ikke rigtigt, når Marcel Detienne hævder, at ‘flertydighed’ og ‘entydighed’ er de mest dækkende begreber for den faktiske forskel mellem diskurser, der lader sig bestemme som *mythos* og *logos* (1963, 14-27; 101). Empedokles, der ikke orienterer sig mod myten, men imod naturen, går ikke af vejen for at anvende dunkle udtryk, og Platon lader helt bevidst Sokrates spille på sprogets flertydighed.²¹ Distinktionen mellem det tvetydige, eller måske bedre: ‘det uklare’, ‘obskure’ udtryk (se Aristoteles 1457B6-15), på den ene side, og det ideelt set klare, utvetydige udsagn på den anden side er først og fremmest en *actor’s category* for forskellen mellem *poēsis* og *historia* (eller *fysikē theoria*), en forskel i selvpfattelsen, der forekommer analog med Platons egen distinktion mellem *mythos*, som en overleveret beretning, en skrøne, på den ene side og en redegørelse, for hvilken der kan ‘aflægges regnskab’ (*logon didonai*) på den anden side (se *Grg.* 523a; 527a; *Phd.* 78d; 114d). Dermed synes det nærliggende at betragte poetisk sprogbrug og fiktion som *mythos* og enhver beskrivelse af kendsgerninger som *logos*, men spørgsmålet er, om denne forskel i sig selv er tilstrækkeligt afgørende? Empedokles og Parmenides var ikke særlig interesserede i kendsgerninger, og de udtrykte sig i høj grad poetisk. Men at frakende netop de to en relation til *logos* (som *observer’s category*) giver næppe megen mening.

II.d. Tænkning i relationer

Lad os derfor tilstræbe et lidt mere differentieret billede af den forskel, vi i teoretisk forstand kan forbinde med *mythos* og *logos* (som *observer’s categories*). Der kan alene være tale om elementer af en overordnet forståelse, men ingen systematisk definition. De følgende pointer skal blot ses som indlæg i en fortsat diskussion og nuancering.

²¹ Det samme er ifølge Vernant og Vidal-Naquet tilfældet i den græske tragedie, hvor tilskuerne forstår den dobbelthed af ordenes betydning, som aktørerne med tragisk konsekvens kun forstår i deres entydighed, 1988, se også Barthes, 2004, 182.

For så vidt som Aristoteles definerer en metafor som en sammenblanding af forskellige kategorier, kunne man spørge, om ikke selve det at tænke i kategorier er forudsætningen for at tænke i metaforiske relationer? Og for så vidt som kategorial tænkning er et kendetegn ved en videnskabelig diskurs, altså *logos*, synes det slet ikke muligt at tale om metaforer uden allerede at forudsætte en underliggende kategorial eller begrebslig tænkning.

Ganske vist tænker også myten (og nu taler jeg generelt) i kategoriale relationer, som Lévi-Strauss har demonstreret, men alligevel synes der at være en afgørende forskel.

I myterne finder vi ofte, som Lévi-Strauss har vist, binære oppositioner, der indgår i gensidige relationer. Således kan en bestemt kode, eksempelvis forholdet mellem 'himmel' og 'jord', transformeres til en anden kode, lad os sige forholdet mellem 'mand' og 'kvinde', på en sådan måde, at de betydninger, der i en given kontekst er konstituerende for forholdet mellem 'himmel' og 'jord', i en anden kontekst *overføres* til forholdet mellem 'mand' og 'kvinde'. Dette kan noteres på følgende måde:

himmel : jord :: mand : kvinde

En analog korrelation finder vi sjovt nok hos Heraklit, der hævder, at en abe er lige så grim i forhold til menneskets skønhed, som en mand er dum i forhold til gudens visdom, altså:

grim abe : smuk mand :: dum mand : klog gud²²

På overfladen reproducerer Heraklit relationer, der er karakteristiske for myten, men den afgørende forskel er, at Heraklit selv ekspliciterer denne korrelation. Det er, som jeg ser det, ikke det, fortællingen har til fælles med en selvreflekterende fremstillingsform, der er afgørende for, om vi som *observers* kan kalde noget for en myte eller ej, men snarere den selvreflekterende form i sig selv.

²² Ifølge to overleverede fragmenter siger Heraklit, at selv 'det forstandigste menneske i forhold til guden tager sig ud som en abe, hvad angår visdom, skønhed og alt andet' (*anthrōpōn ho sofōtatos pros theon pithēkos fanētai kai sofiai kai kallai kai tois allois pasin*, Fr. 83), mens selv 'den smukkeste abe er grim i sammenligning med menneskeslægten' (*pithēkōn ho kallistos aiskhros anthrōpōn genei symballein*, Fr. 82). Oversat af mig og Torresin.

Heraklits gnomer, som hans udsagn kaldes, repræsenterer netop ikke noget mytisk, fordi han, i modsætning til myten, eksplicit tematiserer sådanne relationer, som kun implicit tematiseres i myten. Således er den strukturalistiske udlægning af de mytiske kodere transformation analog til den strategi eller tænkning, som Heraklit selv anvender og tematiserer. Denne form kalder han i øvrigt selv for *logos*.

II.e. Forholdet mellem sprog og verden

Men vi bør også være opmærksomme på en anden relation, nemlig relationen mellem sprog og verden. Som efterhånden mange har pointeret, kan vi i en vis forstand betragte myter som verdensbilleder, nemlig på den måde, at en fremstilling af verden er en fremstilling i den græske betydning af ordet *poēsis*, 'noget, der er fremstillet'. Poeten er i ordret forstand én, der skaber verden gennem sin fortælling. Det mytiske sprog handler ikke om verden, det mytiske sprog fremstiller verden. I modsætning hertil står *logos* som en fremstilling af verden, der er sig bevidst, at den er en fremstilling af noget andet end sig selv, altså, at den refererer til verden (Dette synes således kendetegnende for den genre af naturfilosofisk litteratur, som man i oldtiden under ét kaldte for *peri fysēōs* ('om naturen'), hvortil både Parmenides og Empedokles bidrog). Dermed bliver verdensbilledet tematiseret som et *billede* af verden, en fortolkning, der kan *bestrides* eller modstilles *andre* fortolkninger. Dette skal naturligvis ikke forstås således, at det mytiske sprog udelukker forestillingen om en ikke-sproglig verden, hvortil den selv refererer, men mytens tale om fortidens og gudernes verden synes karakteristisk ved at stille sig *uden for* denne relation, eller sagt på en anden måde: ved ikke at tematisere den. Det, sproget ikke kan pege på gennem andet end sig selv, nemlig fortidens heroer og de usynlige guder, tildeles samme virkelighedsstatus eller værdi, som det, sproget *kan* pege på, nemlig de nulevende mennesker og den omgivende natur. Eller egentlig er dette forkert udtrykt, for det *usynlige*, det som sproget selv skaber, tillægges faktisk *højere* virkelighedsstatus, *højere* værdi, i den forstand, at det er den tidløse virkelighed, berømmelsens og de udødeliges verden, i forhold til hvilken den kortvarige, dødelige eksistens får mening, der her er tale om.

Det guddommelige definerer altså myten i den forstand, at det i og med den mytiske fremstilling viser hen til sig selv og dermed bort fra tilhørernes (andre menneskers) dømmekraft. Dermed kommer den kommunikation, som appellerer til

andre menneskers dømmekraft, og som har nutiden og den observerbare verden som genstand, til at fremstå som det modsatte af myten og som en tematisering af et forhold mellem sprog og verden. Logos kan altså dybest set forstås som den kommunikationsform, der viser bort fra det guddommelige.²³

Og dog har vi netop set, at Heraklit viste hen til guddommelig visdom som den visdom, mennesket i sin dumhed er lige så afskåret fra, som en abe er afskåret fra at komme til at ligne et menneske. Her må vi imidlertid lægge mærke til, at kategorierne ‘abe’, ‘menneske’ og ‘gud’ faktisk kan elimineres fra korrelationen, for så vidt som det, sammenligningen tilsyneladende går på, er grimhed i forhold til skønhed, hvilket igen svarer til et forhold mellem dumhed og visdom. Det er kendt, at modsætninger i den præsokratiske tænkning implicerer hinanden, og det er således ikke en religiøs eller mytisk bestemt forskel mellem mand og gud, der adskiller dumhed og klogskab, men derimod den relative forskel mellem dumhed og klogskab, der adskiller mand og gud. Heraklit viser i virkeligheden med *logos* hen til den menneskelige fornuft, blot er forskellen mellem Heraklits fornuft og de ignoranter, der ikke forstod, hvad han sagde, en lige så stor forskel som mellem aber og mænd eller mellem mænd og guder.

Interessant er det imidlertid, at Heraklit hævder, at alt, ‘verden’ (*kosmos*), er *logos* (Fr. 50, sml. Fr.30). Hvis *logos* er sprog, hvordan kan *logos* da samtidig være verden? Var det ikke netop, hvad vi hævdede var karakteristisk for mythos (som *observer’s category*): nemlig sammenblandingen af sprog og verden? Svarende til Heraklit mente pythagoræerne, at alt var tal. F.eks. kan forholdet mellem de toner, strengenes forskellige svingninger frembringer, eller forholdet mellem længden af en trekants forskellige sider, udtrykkes ved tal, men hvordan kan *alt* være tal, hvordan kan verden som sådan *bestå* af tal. Vi vil sige, at tal er det abstrakte udtryk for *relationer*, men sådan udtrykte pythagoræerne sig ikke; de adskilte ikke det stofligt konkrete fra det ikke-stofligt abstrakte på samme måde, som vi gør (hvilket på ingen måde var ensbetydende med, at de ikke kunne abstrahere). Bogstaver blev f.eks. af Empedokles kaldt for ‘elementer’ (*stoikheia*), vel at mærke i den konkrete materielle

²³ Det græske ord for gud, *theos*, forbliver fortsat aktivt i filosofien, som når Aristoteles kalder den ubevægede bevæger, tænkningens tænkning, for gud, men denne sprogbrug er helt og aldeles formel, dvs. et grænsebegreb for en metafysisk tanke, og udtrykker ikke længere et mytisk eller for den sags skyld religiøst indhold. Om kriterierne for religion i den forbindelse, se Albinus, 1997, 218 ff. Thomismens reformulering af det aristoteliske gudsbegreb, hvormed det oversættes til forestillingen om en kristen skabergud, kan på den ene side ses som en remytologisering (og repersonifisering) af gudsbegrebet, på den anden side som en rationalisering af den kristne myte.

betydning af grund-bestanddele. På samme måde kan vi faktisk opfatte Platons idélære, der selvom den henviser til den aldeles stof-løse forekomst af uforanderlige ideer og begreber, netop gør det muligt at forestille sig disse størrelser som *værende til i sig selv*. Også Platon tilskriver således *Timaios* (i dialogen af samme navn) en opfattelse af, at verden i sidste ende *består* af tal.²⁴ Som vi ved, kritiserede Aristoteles netop idélæren for at abstrahere ‘formen’ (*eidos*) fra ‘stoffet’ (*hylé*), men det viser blot, at der til tænkningen i relationer, som allerede Heraklit demonstrerede på et sofistikeret niveau, klæbde rester af den mytiske fremstillingsform. Sammenfaldet mellem sprog og verden opløste sig kun langsomt og kan stadig på forskellig måde konstateres hos pythagoræere, præsokratikere og Platon. Der er dog stadig en afgørende forskel mellem disse ‘filosoffer’ og de traditionelle poeter, som man bør være endog meget opmærksom på. Selv bag mytens form skjuler der sig hos filosoferne et ændret forhold til virkeligheden. Det er ikke usynlige, selvstændige guder, der definerer virkeligheden, men relationer, der er usynlige i en anden forstand, nemlig for så vidt som de *kan* oversættes til noget rent abstrakt. Det kan påvises, at visse årsager, som kan udtrykkes ved tal, ligger til grund for visse virkninger. Dette blev udtrykt således, at tal er *lig* med verden, men at noget udtrykkes mytisk, betyder ikke, at det *er* mytisk. Heraklit kommer tættest på at anvende ordet *logos* i abstrakt forstand, men han formulerer sig også konkret og direkte. Det er selvfølgelig ikke det samme som, at den sproglige fremstilling, *logos*, som ganske vist identificerer verden, også *bestemmes* af denne verdens usynlige og utilgængelige natur. Det forholder sig snarere omvendt: At ‘naturen, som holder af at skjule sig’ (*φυσis κρυπtesthai φιλει*), som Heraklit udtrykker det (Fr. 123), bestemmes *af* sproget og *af* fornuften, gøres tilgængelig gennem den sproglige repræsentation, gennem tænkning. Det er ordene, bogstaverne, der inkorporerer verdens naturlige elementer i sig og ikke omvendt.²⁵ Således kan vi hævde, at visse af filosoferne

²⁴ Spørgsmålet er i den forbindelse, om ‘*Timaios*’ fremstilling af verden som tal tænkes indbefattet i ‘den sandsynlige fortælling’ (*eikos mythos*) om verdens tilblivelse, han fremfører for Sokrates, eller om verdens talmæssige konstitution tilhører den sande viden om en uforanderlig væren, som vi med ‘fornuften’ (*nous*) kan indse. Se i den forbindelse K. Friis Johansen, 1994, 308 f.

²⁵ For Adorno og Horkheimer er dette et eksempel på, at *logos* som oplysning, dvs. som naturbeherskelse, slår tilbage i (en ny form for) myte, dvs. i en ukritisk tvangssammenhæng. Fra det punkt hvor de naturlige, materielle elementer fortrænger mytens og magiens mimetiske forhold til verden, underlægger mennesket sig en instrumentel fornuft, der alene kan begribe en livløs og mekanisk materialitet. Mytens levende frembringelse af verden afløses af myten om en død virkelighed, 1993 [1944], 35 ff.

udtrykte sig i mytens form, men med et filosofisk indhold. Forskellen mellem form og indhold, som jo også er forudsat i Aristoteles' skelnen mellem overført og direkte betydning, må altså have noget at gøre med overgangen fra mythos til logos, selvom den – selvfølgelig – ikke fandt sted på én gang, eller fra den ene forfatter til den anden. Således hævder Aristoteles f.eks., at uanset med hvilken form, Herodot måtte vælge at udtrykke sig, vil indholdet af hans beretning stadig være *historia*, en undersøgelse af, hvorfor bestemte begivenheder udviklede sig som de gjorde (Arist. *Po.* 1451B2). Som sagt blev Herodot ganske vist af Thukydid kritiseret for blot ukritisk at gentage, hvad han havde hørt af andre. Thukydid formulerer nemlig en kritik af de såkaldte logografer, hvormed han hentyder til dem, der blot viderebringer noget 'legendeagtigt' (*mythōdes*). Det gælder ikke kun om at gengive, hvad man har hørt fra andre, siger Thukydid, eller at tiltrække et publikum frem for at interessere sig for sandheden, men derimod om at redegøre for det, som *sagen* drejer sig om (1.21).

II.f. Sagligheden og det argumentative kriterium

Således er vi tilbage ved den græske kritik (og leksikalisering) af *mythos* som folkelige opfattelser og skrøner, hvis mangfoldighed netop er det, der gør dem utilstrækkelige og utroværdige. Det er *sagen* bag fremstillingen, ikke den enkelte, besmykkede fremstilling, det drejer sig om. En adskillelse eller tematisering af forholdet mellem sprog og verden svarer altså til en adskillelse mellem fortællingen som sådan og det, fortællingen *handler* om. For at komme ind til sagens kerne, må man sætte parentes om det sproglige udtryk, uanset hvor inspireret eller gudsindgivet, det måtte hævde at være, og man må henvende sig til troværdige, eksisterende vidnesbyrd for at efterprøve om en bestemt, genfortalt begivenhed har sin rigtighed eller ej. Det er således for historieskriverne menneskelige vidner, der autoriserer en given fremstilling, og ikke, som hos Homer, muserne, der påkaldes som vidner (*Il.* 2.484-85). At Thukydid kalder dem, der ukritisk fortæller, hvad de har hørt, heriblandt Herodot, for *logografer*, og altså ikke skelner konsekvent sprogligt mellem *mythos* og *logos*, fortæller selvfølgelig alene noget om ordbrugens aktuelle uklarhed, men ændrer intet på den principielle forskel.

Heller ikke Platon synes at skelne systematisk mellem de to betegnelser, men hos Platon indtræffer der dog en form for leksikalisering, som er ganske interessant. Han

synes nemlig at anvende *mythos* og *logos* som oppositionspar på samme måde, som vi f.eks. kan tale om 'lang' og 'kort'. De to betegnelser står for det, den tjekkiske lingvist Roman Jakobson (1979, 148 ff.) kaldte for det umarkerede og det markerede led i et oppositionspar. 'Lang' dækker den uspecificerede eller umarkerede beskrivelse som *længde*. Et spørgsmål om, hvor langt noget er, fortæller ikke, om det er langt eller kort (ud fra en given målestok), men at noget er 'kort', betyder, at det ikke er 'langt'. 'Kort' er derfor det markerede led, som udelukker 'lang', mens 'lang' kun i en given modstilling er det modsatte af 'kort'. Jeg hævder, at det forholder sig på samme måde med '*logos*' og '*mythos*' hos Platon. Alle fortællinger er *logoi*, men '*mythos*' udelukker til enhver tid '*logos*'. '*Mythos*' er det markerede led, '*logos*' det umarkerede led. Pointen er, at det umarkerede led har den højeste prioritet; det er det, som i et givet tilfælde *kan* begrænses af sin modsætning, men som i sig selv kategorialt indbefatter – og underordner – denne modsætning under sig selv. Derfor betragtede man det som kønsdiskriminerende, at 'han' tidligere blev anvendt som det umarkerede led, mens 'hun' fungerede som det markerede led. I dag har man taget konsekvensen og inverteret forholdet, således at 'hun' hyppigere og hyppigere anvendes som umarkeret led, altså om en kønsbestemt person (som hos nordmænd og amerikanere i øvrigt). Men det vidner i øvrigt blot om, at forholdet mellem markerede og umarkerede led, der nok lader sig ombytte, ikke sådan lader sig udrydde i sproget. '*Mythos*' underlægges '*logos*' hos Platon. Som bekendt indgår myter som en væsentlig del af Platons dialoger, og de er netop '*mythoi*' i den forstand, at de stiller sig uden for den argumentations- og diskussionsform, der i øvrigt kendetegner dialogen. '*Mythos*' udelukker '*logos*' i det konkrete tilfælde, men i den overordnede sammenhæng indbefatter '*logos*' begge dele, både som begreb i sig selv og som begreb for den filosofisk-dialogiske fremstillingsform. Derfor kan man også med rette hævde, at Platon, uanset at han selv tillægger myterne stor betydning og f.eks. kalder *Timaios* og *Politeia* for myter, på et fundamentalt niveau fremstiller en *dia-logos* som en argumentativt struktureret diskurs. I modsætning hertil lyder det hos Peter Kingsley:

The radical distinction once assumed to exist between Platonic myth and argument is not nearly as clear-cut as it had seemed; instead, there has been a growing emphasis on uncovering the subtle but very significant ways in which the mythical and non-mythical in his dialogues interconnect and interact. (1995, 166)

Udsagnet er en variant af Kirks og Bristolkonferencens opfattelse (se ovenfor). Hertil må man blot sige, at uanset, hvilke konkrete relationer der måtte bestå mellem det enkelte argument og den enkelte mytiske fremstilling hos Platon, så bestemmes dialog-genren af et *generelt, argumentativt* kriterium, for så vidt som det, den mytiske fremstilling *handler om*, under alle omstændigheder *er stillet til diskussion*. Sagen er løsrevet fra dens repræsentation. Platons myter peger hen på noget andet end sig selv, på noget, som umiddelbart unddrager sig den klare tale, men som ikke desto mindre har skiftet plads fra monologens til dialogens diskurs. Mythos underordnes logos og bliver til mytologi. Det er denne proces, der i en vis forstand er irreversibel. Myten har mistet sin umiddelbarhed, den kan ikke længere vende tilbage til sig selv. Den kan vise hen til sig selv som tradition og på den måde *begrunde* sig selv, således som f.eks. Homer-rhapsoden Ion forsøger at retfærdiggøre sig over for Sokrates i Platons dialog *om* Ion, men netop dette at fortælleren skal *begrunde* sin fortælling, at myten ikke længere henter sin autoritet fra fortælletraditionen i sig selv, udtrykker den udvikling, der har fundet sted. Bevidstheden om, at *mythos* kan modstilles *logos*, eller indbefattes som det markerede led under *logos* (det umarkerede led), er kommet for at blive. Selvom myterne således bliver ved med at vende tilbage og bliver ved med at infiltrere logos – rationaliteten, videnskaben, filosofien – så er de en gang for alle distanceret og navngivet som én type diskurs blandt andre. Den polemik, der lejlighedsvist introducerede en distinktion mellem *mythos* og *logos*, betegner lige nøjagtig det skel, der gjorde den græske myte til noget andet end bare en fortælling, og som gjorde det muligt at kritisere den *som* fortælling. I den forstand svarer overgangen fra *mythos* til *logos* formuleret som *observer's category* til indholdet bag udtrykket i *mythos-logos*-distinktionen som *actor's category*.

Litteratur

- Adorno, Th.W. & M. Horkheimer
1993 *Oplysningens dialektik*, København: Gyldendal (oversat af Per Øhrgaard fra *Dialektik der Aufklärung*, 1944)
- Albert, K.
1980 *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner
- Albinus, L.
1994 “I begyndelsen var handlingen – græsk religion i oldtiden”, *Agora*, 4, pp. 7-16
1996 “G.E.R. Lloyd: Videnskaben om videnskaben”, *Agora*, 3, pp. 11-14
1997 “Discourse analysis within the Study of Religion – Processes of change in ancient Greece”, *Method & Theory in the Study of Religion*, 9/3, pp. 203-232
1998 *Oldgræsk dæmonologi fra beretning til begrundelse. En religionshistorisk undersøgelse*. Ph.d. afhandling, Det Teologiske Fakultet, tilgængelig på Det Teologiske Bibliotek
1999 “Mytens Tvang. En kommentar til myteopfattelsen hos Th.W. Adorno”, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 34, 1999, pp. 27-45
- Barthes, R.
2004 *Forfatterens død og andre essays*, København: Gyldendal.
- Bernal, M.
1987 *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*, I (*The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*), London: Free Association Press.
- Bowra, C.M.
1964 *Pindar*, Oxford: Clarendon
- Brucker, J.
1742 *Historia Critica Philosophia*, I, Leipzig
- Burckhardt, J.
1929 *Griechische Kulturgeschichte*, II (*Religion und Kultus. Die Erkennung der Zukunft*), Berlin & Stuttgart (udgivet af Jakob Oeri).
- Burnet, J.

- 1892 *Early Greek Philosophy*, New York: Meridian Books [1957]
- Buxton, R.
- 1999 “Introduction”, *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-21
- Caird, E.
- 1904 *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (The Gifford Lectures Glasgow 1904), New York: Kraus Reprint [1968]
- Cassirer, E.
- 1924 *Philosophie der Symbolischen Formen*, II, Darmstadt: WBG [1994]
- Cornford, F.M.
- 1950 *The Unwritten Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press [1967]
- 1952 *Principium Sapientiae – The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press
- Creuzer, C.F.
- 1839 *Religions de l'Antiquité*, III/1, Paris
- Detienne, M.
- 1963 *La Notion de Daimôn dans le pythagorisme*, Paris: Les Belles Lettres
- Farrington, B.
- 1962 *Græsk naturvidenskab – Hvad den betyder for os*, København: Hans Reitzel (oversat fra *Greek Science* af H.C. Huus, London 1944-49)
- Frazer, J.G.
- 1911-20 *The Golden Bough – A Study in Magic and Religion*, London
- Fränkel, H.
- 1962 *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*, München: C.H. Beck
- Friis Johansen, K.
- 1994 *Den Europæiske Filosofis Historie 1. Antikken*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busk
- Gadamer, H.G.
- 2004 *Sandhed og metode*, Århus: Systeme [oversat af Arne Jørgensen efter *Wahrheit und Methode*, 1960]
- Gernet, L., Boulanger, A. & Henri Berr
- 1931 *La génie grec dans la religion, l'évolution de l'humanité*, Paris

- Gernet, L.
1945 *Les origines de la Philosophie*, Bulletin de l'enseignement public du Maroc, 183.
1983 *Les grecs sans miracle*, Paris: Les Découvertes.
- Grønbech, W.
1942 *Hellas – Kultur og Religion*, I-V, København: Gyldendal
- Habermas, J.
1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*. I-II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heath, Th., L.
1931 *A Manual of Greek Mathematics*, Oxford: Oxford University Press
- Heidegger, M.
1927 *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag [1993]
1961 *Nietzsche I*, Pfullingen: Günther Neske Verlag.
- Jaeger, W.
1947 *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Clarendon Press
- Lévi-Strauss, C.
1985 *The View From Afar*, Oxford: Basil Blackwell
- Kérenyi, K. (ed.)
1967 *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Wege der Forschung, 20, Darmstadt: WGB
- Kirk, G.S.
1970 *Myth. It's Meaning & Functions in Ancient & Other Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press/Berkeley and Los Angeles: University of California Press
1974 *The Nature of Greek Myths*, London: Penguin Books
- Kingsley, P.
1995 *Ancient Philosophy, Mystery and Magic – Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Clarendon Press
- Leshner, J.H.
1992 *Xenophanes of Colophon*, Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press

Lloyd, G.E.R.

1987 *The Revolutions of Wisdom – Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley, L.A. & London: University of California Press

1990 *Demystifying Mentalities*, Cambridge: Cambridge University Press

1991 *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge: Cambridge University Press

Mannhardt, W.

1884 *Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse*, New York: Arno

More, P.E.

1921 *The Religion of Plato*, Princeton & London

Nestle, W.

1940 *Vom Mythos zum Logos – Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Nietzsche, F.

1964 *Der Wille zur Macht – Versuch einer Ummwertung aller Werte*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

Nilsson, M.P.

1941 *Geschichte der Griechische Religion*, 3 udg., I, München: Beck

Otto, W.F.

1955 *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt: WGB [1974]

Rose, H.J.

1928 “Mana in Greece and Rome”, *Harvard Theology Review*, 42, pp.1-15

1959 *Religion in Greece and Rome*, New York, The Cloister Library: Harper & Row

Schuhl, P.M.

1949 *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris

Snell, B.

1946 *Die Entdeckung des Geistes – Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg

Soskice, Janet

1985 *Metaphor and religious language*. Oxford: Clarendon Press

- Spencer, H.
1876 *The Principles of Sociology*, I, London: Macmillan
- Stewart, J.A.
1905 *The Myths of Plato*, London & New York
- Thompson, G.
1949-55 *Studies in Ancient Greek Society*, I-II, London: Lawrence & Wishart
- Torresin, G.
1988 “Om forholdet mellem Grækenland og Orienten og om racistiske fordomme i klassisk filologi”, *Agora*, 1
1993 “Forholdet mellem klassisk filologi og religionsvidenskab – historisk og kritisk set”, *Agora*, Themata 6, pp. 92-124
2003 “Fra mythos til logos”, artikelføljeton i 3 dele, *Agora*, 1, 2003, pp. 31-40; 2, 2003, pp. 20-35; 3, 2003, pp. 9-28; 4, 2003, pp.24-42
- Tylor, E.B.,
1873 *Primitive Culture*, London [1958, New York: Harper]
- Usener, H.
1895 *Götternamen – Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt a.M. [1948]: Frankfurt a.M.: Schulte Bulmke Verlag
- Vernant, J.P.
1965 *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris: Librairie François Maspero [1990]
- Vernant, J.P. & P. Vidal-Naquet
1988 *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (oversat af Janet Lloyd), New York: Zone Books
- Vlastos, G.
1970 “Theology and Philosophy in Early Greek Thought”, *Studies in Presocratic Philosophy*, I, D.J. Furley & R.E. Allen (ed.), London: Routledge & Kegan Paul/New York: The Humanities Press
- Wilamowitz-Moellendorf, U.v.
1931-39 *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Darmstadt: WGB [1959]
- Windelband, W.
1894 *Geschichte der Antiken Philosophie*, München: C.H. Beck [1912]

Zeller, E.

1883 *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, Berlin