

STANDARDFORSIDE TIL EKSAMENSOPGAVER

Fortrolig

Ikke fortrolig

Prøvens form (sæt kryds)	Projekt	Synopsis	Artikel	Speciale X	Skriftlig opgave
-----------------------------	---------	----------	---------	---------------	------------------

Uddannelsens navn	Anvendt filosofi	
Semester		
Prøvens navn/modul (i studieordningen)	Kandidatspeciale	
Gruppenummer	Studienummer	Underskrift
Navn Maria Juulsen	20147581	Maria Juulsen
Afleveringsdato	16.11.2017	
Projektitel/Synopsis titel/Speciale-titel/ opgave nummer	<i>Mytisk rationale – en undersøgelse af mytisk erkendelse hos Cassirer og Blumenberg i lyset af mythos-logos-dikotomien som præmis i common sense og ny ateisme.</i>	
I henhold til studieordningen må opgaven i alt maks. fylde antal tegn	192.000	
Den afleverede opgave fylder (antal tegn med mellemrum i den afleverede opgave) (indholdsfortegnelse, litteraturliste og bilag medregnes ikke)	170.049	
Vejleder (projekt/synopsis/speciale)	Kasper Porsgaard Nielsen	

Jeg/vi bekræfter hermed, at dette er mit/vores originale arbejde, og at jeg/vi alene er ansvarlige for indholdet. Alle anvendte referencer er tydeligt anført. Jeg/vi er informeret om, at plagiering ikke er lovligt og medfører sanktioner. Regler om disciplinære foranstaltninger over for studerende ved Aalborg Universitet (plagiatregler): <http://www.plagiat.aau.dk/regler/>

Mythical Rationality

– An examination of mythical knowledge through Cassirer and Blumenberg in the light of the mythos-logos dichotomy as a premise in Common Sense and New Atheism.

This thesis examines mythological thought and knowledge and its possible functions seen through views on myth in the thinking of Ernst Cassirer and Hans Blumenberg. The thesis debates a continued relevance of myth and argues for a general benefit in revision of Common Sense understandings of myth the use of it in public debate.

In this sense, the thesis is opposed to the rising movement of groups who are leaning on the idea behind New Atheism. This idea first and foremost represents a critical view on religion based on the understanding of a dichotomist relationship between the mythical thinking of “early human conscience” and rational thinking as represented first in philosophy and later in science in general. Instead actors representing this view are promoting a revival of Enlightenment focus on reason. Opposing this view, however, it is not the ambition of the thesis to argue against human use of reasoning to gain knowledge. With Cassirer and Blumenberg’s positive views on Enlightenment coupled with their extensive work on mythical knowledge and its historical and anthropological development, their theories serve the purpose of underlining another, mediating, understanding between the views on myth in Enlightenment and Romanticism.

This mediating understanding proposes myth as a type of rationality that is characterized by a different criterion of truth than that of science. This truth criterion of myth is based on perception and meaning. In this sense, mythical rationality can be said to be fundamentally different from scientific rationality but not to be irrational.

The thesis applies its insights derived from Cassirer and Blumenberg’s theories onto two examples from contemporary debate on religion in which the mythos- logos dichotomy lies at the root of the issue debated – and which could be re-viewed in the light of Cassirer and Blumenberg’s theories of myth.

Finally, the thesis discusses the consequences of the mythos-logos dichotomy and connects mythical rationality to musical experience through it being an example of existing modern day way to gain knowledge through perception.

Indhold

Del 1 Det indledende	6
1.1 Specialets sigte og anledning	6
1.2 Problemformulering	7
1.3 Læsevejledning.....	8
Del 2 Det afklarende	8
2.1 En teoretisk positionering	8
2.1.1 Teoretikernes orientering og metode	9
2.1.2 Myteteoretiske tilgange	10
2.2 Afgrænsning	11
2.2.1 Valg af teoretikere	11
2.2.2 Litteraturvalg	12
2.2.3 Begrænsninger	13
2.3 Begrebsafklaringer	13
2.3.1 Mytens leksikalske definitioner	14
2.3.2 Mytedefinition i myteteorier	14
2.3.3 Mythos, logos og mythos-logos-dikotomien	15
2.3.4 En kommentar om "de primitive" og "de civiliserede"	16
2.3.5 Indledende bemærkninger om specialets syn på myteforskning som kulturforståelse	16
Del 3 Det uddybende. Cassirer	17
3.1 Blumenbergs Projekt	17
3.1.1 De symbolske formers filosofi.....	19
3.1.2 Udtryks- fremstillings- og den rene betydnings funktion	19
3.2 Mytisk rationale	21
3.2.1 Mytisk tænknings struktur	21
3.2.2. Myte og perception	22
3.3 Mytens sociale funktion.....	24
3.3.1 Myte og opretholdelse af livssammenhæng.....	24
3.3.2 Samfundsliv. Tabu og religion	25
3.4 Mytisk livssammenhæng og monoteisme	27
3.5 Opsamling på Cassirer	29
Del 4 Det uddybende. Blumenberg	30
4.1 Blumenberg og Cassirer	31
4.2 Virkelighedens absolutisme	33
4.3 Mennesket, metaforer og signifikans	35
4.3.1 Metaforer og absolutte metaforer	35
4.3.2 Absolutte metaforer	35
4.4 Handling og samhørighed med myten	36
4.4.1 Ordenes Darwinisme og signifikans	37

4.5 At bringe myten til ende	38
4.6 Opsamling på Blumenbergs myteteori.....	38
4.7 Religionsfilosofiske refleksioner	40
4.7.1 Erindringen om Guds død	40
4.7.2 Myte kontra Dogme	41
4.7.3 Remytificering af teologien	42
4.8 Opsamling på Blumenbergs religionsfilosofiske refleksioner	42
4.9 Opsamling på Cassirer og Blumenberg.....	43
Del 5 Det kritiske	44
5.1 Kritik af rationalistisk myteteori.....	44
5.2 Kritik indenfor rationalistisk myteteori.....	45
5.3 Ny ateistisme og mythos/logos dikotomien.....	46
5.3.1 Religionsdebat i USA og Danmark	46
5.4. Er du ateist?	48
5.5 Opsamling på del 5	48
Del 6 Det analyserende, diskuterende og perspektiverende	49
6.1 Eksemplet Ramsdal	49
6.1.1 Mythos, logos og nødløgn.....	50
6.2 Tror du på Gud?.....	52
6.3 Opsamling på Ramsdal og Hjortkjær	54
6. 4 Myte, mening og religiøs praksis	55
6.4.1 Myte, mening og individets tilhørsforhold.....	55
6.4.2 Sløk og det uforpligtende myteord	57
6.4.3 Musik, mening og myte.....	57
6.4.4 Mytens aktualitet?	58
6.5 En Perspektivering.....	58
Del 7 Det Konkluderende	59
Litteratur	61

Del 1 Det indledende

1.1 Specialets sigte og anledning

Dette speciale taler ind i en epistemologisk diskussion af myten som erkendelsesform. Afsættet findes i det emne, der refereres til som *mythos-logos-dikotomien*; teorien om et gensidigt udelukkende modsætningsforhold imellem en mytisk og en logisk rationel måde at erkende verden på.

Forestillingen om et dikotomisk forhold imellem mythos og logos udvikles i det antikke Grækenland. Dette sker i kølvandet på den ændring i tænkning og erkendelse, som sker med filosofiens opståen. En rationelt-logisk funderet afdækning af verden udfordrer gradvist den traditionelle udlægning af verdens forhold og menneskets vilkår, som den foregår igennem mytiske fortællinger (f.eks. <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>).

Langt senere, under oplysningstiden i 1700 tallet, danner mythos-logos-dikotomien i Vesten grund for en grundlæggende religionskritik, hvor videnskabelighed sættes lig fornuft og bliver sat i opposition til den irrationelle overtro, som et mytisk verdensbillede danner grundlag for i religionen.

Denne tanke har siden dannet en del af grundlaget for en argumentation imod religion generelt fra visse grupper af ateister. Aktuelt ses synspunktet afspejlet i oplomstringen af den gren af ateismen, der er blevet døbt *ny ateisme*.¹

Anledningen til specialet skal ses i lyset af, at synspunktet, ofte fremsat af religionskritiske foreninger, med jævne mellemrum får en mænge mediebevågenhed og udgør en vægtig stemme i offentlig debat om tro.

I 2010 nævnes det i *Aarbog for religion*, at ateistiske og humanistiske foreninger, der tilskrives at repræsentere ny ateisme har "en stærk diskursiv indflydelse, der rækker langt videre end medlemstallet kunne indikere" (Johansen, 2010).

Offentlig debat og mediedebat om tro i praksis, f.eks. religionens rolle i folkeskolen eller folkekirken rolle i samfundet, foregår ofte med en underliggende forståelse af den fundamentale modsætning mellem et videnskabeligt verdenssyn og religionen med dens mytiske grundlag som overtro. Med andre ord bliver mythos-logos-dikotomien ofte præmissen at diskutere religionens rolle i praksis ud fra.

Sigtet med specialet er at foretage en kritisk undersøgelse af denne præmis.

¹ Udtrykket findes ikke i officielle ordbøger, men anvendes almindeligvis i debat, der beskriver en retning anført af prominente videnskabsmænd som f.eks. etolog Richard Dawkins og filosof Sam Harris. Retningen er blandt andet beskrevet af Center for SamtidsReligion. Aarhus universitet i 2010 i *Aarbog over religion* i Danmark: <http://samtidsreligion.au.dk/religion-i-danmark/rel-aarboeg10/khj/>. Her tilskrives de danske foreninger *Ateistisk Selskab* og *Humanistisk Samfund* at tilhøre denne gren.

Det er ikke hensigten med specialet at foretage en oplysningskritik. Specialet stiller sig alene kritisk i en observation af en mangel på et "Principle of Charity" i brugen af mythos-logos-dikotomien som præmis i en generel religionskritik, der argumenterer for tro som overtro.

Det teoretiske afsæt for specialet tages i Ernst Cassirers og Hans Blumenbergs teorier om mytisk erkendelse som et eget rationale og mytisk erkendelse som grundlag i religion.

I et anvendt perspektiv fremhæver jeg to eksempler fra den aktuelle debat om tro som overtro i dansk kontekst. Disse er udvalgt, da de kan siges at fungere eksemplarisk for den måde, synet på tro diskuteres på, og hvordan en diskrepans forekommer mellem forskellige forståelser af myte; tilsyneladende særligt imellem teologisk faglige forståelser og common sense.²

Det første eksempel fremstiller en tilsyneladende konflikt mellem teologisk faglige forståelser af det mytiske og common sense, som det i 2015 udspandt sig omkring præsten Per Ramsdals udtalelser om ikke at tro på opstandelsen som fysisk.

I det andet eksempel ses mythos-logos-dikotomien afspejlet i en common sense-forståelse af troen som overtro. Dette sker ved spørgsmålet *tror du på Gud?* som teolog Christian Hjortkjær stiller skarpt på i sin artikel *Det eneste, jeg tror på, er, at Gud vitterligt er død* (Hjortkjær, i Information, 16. maj 2017).

Pointer fra Cassirers og Blumenbergs teorier anvendes i en belysning af eksemplerne med inddragelse af andre elementer fra debatten.

Specialet argumenterer med dette for en nuancering af forståelsen af forholdet mellem mythos og logos, som gør det muligt at se myten som en egen rationaleform. Specialet forelægger bud på, hvordan man med Cassirer og Blumenbergs tilgange til myten kan åbne op for en alternativ forståelse af tro og religiøs praksis med et fokus på mytens særskilte funktioner i menneskelig erfaring og erkendelse.

1.2 Problemformulering

*Hvilke udlægninger af myten som erkendelsesform ses hos Cassirer og Blumenberg?
Hvordan kan disse betragtninger bidrage ift. en aktuel debat om religiøsitet som overtro?*

I følgende læsevejledning gennemgår jeg opgavens opbygning og fremgangsmåde. Efter læsevejledningen følger specialets anden del.

² Forstået som *almindelig udbredt holdning*, jf. Den Danske Ordbog: <http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=common+sense>.

1.3 Læsevejledning

I anden del, *det afklarende*, findes først nogle indledende begrebsafklaringer. Her uddybes brugen af ordene *myte* og *mythos-logos-dikotomi*. Dette efterfølges af en teoretisk positionering og afsluttes med en afgrænsning.

I tredje og fjerde del, begge kaldet *det uddybende*, udlægges hhv. Cassirers og Blumenbergs teorier om mytens rationale. Cassirer præsenteres først, idet hans teori på mange planer ligger som afsæt for den senere Blumenberg og hans teori. Mytens funktion som eget rationale står her i centrum for kritikken af syn på myten som irrationel eller som en simpel udgave af videnskab. Efter dette udfoldes Cassirers historisk-antropologiske afdækning af mytens rolle fra den mytiske livsform og ind i monoteistisk religion.

Herefter vil jeg foretage en kort sammenligne Blumenbergs afsæt for hans arbejde med myten i forhold til Cassirer. Blumenbergs separate myteteori følger herefter og afrundes med hans religionsfilosofiske overvejelser. Overvejelserne er centreret om, hvordan myten i modsætning til dogmet udgør et mulighedsskabende element, som åbner for en *remyficering af teologien*.

Den rationalistiske myteteori støder på nogle problemer, som adresseres sidst i del fem, *det kritiske*, sammen med et eksempel på et konkurrerende rationalistisk mytesyn hos Paul Ricoeur, som med sin promovning af afmytologisering står i kontrast til især Cassirers udlægning af mytens funktion. Sidst i afsnittet berøres ny ateismes respons på kritikken af den mythos-logos-dikotomiske religionskritik i et forsvar for ny ateismes ræsonnement.

Sjette del, *det analyserende, diskuterende og perspektiverende*, indeholder først en præsentation af de to udvalgte eksempler på, hvordan mythos-logos-dikotomien indgår i religionsdebat og i common sense-forståelse af tro. De teoretiske pointer anvendes i en analyse og diskussion med afsæt i de udvalgte eksempler. Afsnittet afrundes med en perspektivering.

Endelig opsummerer syvende del, *det konkluderende*, teoriudlægning, analyse og diskussion og forholder dette til problemformuleringen samt de indledende kommentarer.

Del 2 Det afklarende

2.1 En teoretisk positionering

I det følgende introducerer jeg Cassirers og Blumenbergs teoretiske ståsteder samt metoder kort. Derudover klarlægger jeg hovedtræk i myteforskningens tilgange til mytebegrebet og afdækker Cassirers og Blumenbergs positioner i forhold til disse.

2.1.1 Teoretikernes orientering og metode

Cassirer var nykantianer og knyttet til Marburgerskolen, som satte fokus på naturvidenskabelig erkendelse (Jørgensen, 2012, 32). Cassirer udvidede dog sit undersøgelsesområde til en udarbejdelse af en hel kulturfilosofi. Her bevægede han sig nærmere mod den gren af nykantianismen, som i højere grad havde fokus på humanvidenskabelig erkendelse. Cassirers arbejde tager konkret afsæt i Kant. Kant udtrykte (Kant, 1781, her Cassirer, 1974) i en beskrivelse af naturfaglige forskeres tilgang, at den typisk vil dele sig i en af to: Der er dem, som forsøger at finde frem til sandheden gennem differencer, og dem, der søger at finde sandhed i enhed. Den første vil altså ikke godtage forestillede enheder, men fokuserer frem for alt på forskelligheder, mens den anden forholder sig modsat. Forskerne kommer derfor til mange forskellige og tilsyneladende modstridende videnskabelige konklusioner. Hver af forskerne vil ifølge Kant mene, at de er nået frem til deres udgangspunkt gennem objektiv indsigt i sagen. I virkeligheden funderer de deres arbejde på et af de to principper, alt efter hvilken interesse forskeren har. Egentlig er der ikke nogen af tilgangene, der kan hævde at hvile på objektiv grund, idet der ingen ontologisk forskel er på mangefold og enhed. Derfor kan man forene dem i det øjeblik, man anerkender, at ingen af dem er den hele objektive sandhed.

Det er dette udgangspunkt, Cassirer lægger til grund for sit arbejde. Grebet, som Cassirer foretager, er at overføre Kants betragtninger fra naturfænomener til kulturfænomener (Cassirer, 1974). Da Cassirer anser kulturfænomener for at være mediet igennem hvilke menneskets forskellige måder at erkende på kommer til udtryk, fortager han nøje gennemgange af de enkelte fagområders teoretiske diskussioner. Det er hans ambition med afdækningen at finde lovmæssige strukturer bag de forskellige former for erkendelse. Det er igennem denne proces, han vil skabe syntese.

Ligesom hos Cassirer, er det også Blumenbergs ambition med sin myteteori at overkomme antiteserne repræsenteret ved oplysningen på den ene side og romantikken på den anden (Wallace, i Blumenberg, 1985). Blumenberg tager afsæt i den del af Cassirers arbejde, hvor han mener, Cassirer fejler: Trods forsøget på at sidestille den mytiske erkendelse med andre erkendelsesformer, så lykkes han ikke, fordi han fortsat kommer til at fastholde en deling af mythos og logos, hvor bevægelsen fra mythos mod logos udgør en fremgang. Dette vil Blumenberg ud over. Del 4 uddyber dette.

Blumenberg udtrykker ikke et bestemt tilhørsforhold i forhold til afsæt for sit arbejde, men trækker undervejs både på fænomenologiske, hermeneutiske og strukturalistiske teorier. Blumenberg tager afsæt i menneskets forhold til virkeligheden som grundlæggende metaforisk³ (Rasmussen, 2007). Han udarbejder ingen metafor-teori eller beskæftiger sig særligt med metateori. Blumenberg udarbejder i stedet *metaforologi* som metode. Denne arbejdsmetode kan karakteriseres som *Begrebsbetydning* som refleksionsmetode. Med denne undersøger han historisk be-

³ Med sit afsæt er han radikalt i modsætning til forestillinger om metaforer som blot ornamentar eller sprogteknisk virkemiddel. Blumenberg positionerer sig metafor-teoretisk i gruppen af teoretikere, som mener, at man ikke kan komme 'bag' metaforen, men at metaforen er en grundlæggende sproglig måde, mennesket erkender igennem og orienterer sig ud fra, og som man ikke kan reducere til begreber (jf. Rasmussen, 2007).

grebers oprindelse og udvikling i deres konkrete kontekst. Blumenberg betragter begrebernes fremkomst og udvikling som svar på menneskets spørgsmål om sig selv og mener, man må ty til dem for at forstå, hvad mennesket er (Uddybes også i del 4).

2.1.2 Myteteoretiske tilgange

Både Cassirer og Blumenberg positionerer sig i deres arbejder i forhold til et stort antal retninger og teorier om mytebegrebet. Begge foretager nøje gennemgange af disse teorier, hvilket bliver for omfattende at redegøre for her i specialet. I stedet har jeg valgt at resumere overordnede syn på myten indenfor myteforskningen, som det er præsenteret af den danske filosof Arne Jørgensen i bogen *Vico* (Jørgensen, 1992, s.33-45). Med disse tre overordnede syn kan man få en forståelse af, hvor Cassirer og Blumenberg positionerer sig:

Overordnede tilgange

Den første tilgang, Jørgensen beskriver, er den *allegoriske*. Denne tilgang fungerede i antikken som et modsvar til en kritik af myten, bl.a. fremsat af Xenophanes (570-475 f.Kr.), som hævdede, at myten var et umoralsk, falsk og absurd levn fra fortiden. Overfor dette syn fremhævede stoikere og nyplatonikere, at myten var forklædt filosofisk visdom. Odysseus' rejse bliver eksempelvis her fortolket som et billede på en rejse mod selverkendelse. Denne forståelse blev tidligt indoptaget i den kristne kirke og blev brugt som hjælp til at klargøre modsigende elementer i bibelen. Myten blev i denne forstand betragtet som abstrakte sandheder i en form, som almindelige folk kunne begribe.

Den anden mytetilgang er *euhemeristisk*. Den euhemeristiske myteforståelse refererer tilbage til Euhemeros (400-tallet f.Kr.), der anså Zeus for at have været et levende menneske. Myter havde ifølge ham altid et afsæt i virkelige hændelser. Hændelserne blev over tid genfortalt og overdrevet og tillagt noget overnaturligt. Den euhemeristiske myteforskning tog udgangspunkt i denne tænkning og gik i gang med at opspore myternes ophav. Et andet element i euhemerismen var tanken om, at alle kulturer måtte have et fælles ophav. Derfor søgte man at finde ligheder imellem myter fra alle steder i verden.

Indenfor den tredje tilgang, *naturalistisk* myteforståelse, forstod man myten som et fejlslagent forsøg på at forklare naturen. Det var tesen her, at der eksisterede en mytisk/religiøs bevidsthed i mennesket. Denne bevidsthed fungerede som et led i menneskets udvikling. Forståelsen af udviklingen var, at al bevidsthed oprindeligt udgik af en sanselig oplevelse af verden, som det ses hos børn. Bevidstheden videreudvikles til den voksnes forståelse for abstrakt tænkning. Det samme gjorde sig gældende for menneskeslægten, der udviklede sig fra en primitiv bevidsthed mod en større evne til abstrakt tænkning.

De tre beskrevne tilgange har det fællestræk, at de kan karakteriseres som *reduktionistiske* (Schelling, 1857, her i Jørgensen, 1992, 42). I stedet for at se myten som en egen virkelighedsforståelse

med egne sandhedskriterier anser man med et reduktionistisk syn myten på samme niveau som filosofi og videnskab i den forstand, at mytens sandhed og falskhed ses mulig at bestemme ved at holde den op imod videnskabelige og historiske sandhedskriterier. Men ved ikke at forsøge at forstå myten på dens egne betingelser gør man myten til noget andet, end den egentlig er. Det samme synspunkt gør sig gældende hos Cassirer og Blumenberg. Det er en anke fra dem begge, at der i de fleste myteteorier ikke foretages en afdækning af myten, der respekterer myten på mytens egne betingelser (Wallace, i Blumenberg, 1985).

Rationalisme og funktionalisme

Cassirer og Blumenberg klassificeres typisk indenfor *rationalistisk* myteteori (bl.a. Stambowsky, 1996, og Baeten, 1996). Et primært kendetegn for den rationalistiske retning findes i dens fremsettelse af en kategorisk modsætning mellem mythos og logos, hvor myten udgør et led i en udviklingsproces fra mythos mod logos, eller hvor myten eksisterer som et produkt af logos. Platon tilskrives at være grundlæggeren af denne type teori⁴, der den dag i dag er afsæt for en generel forståelse af myten og rationalet som to modsatrettede tænkeformer tilhørende forskellige epoker i tænkningens udvikling. Den rationalistiske myteteori bærer altså særligt en arv fra den naturalistiske vinkling på myten.

Cassirers og Blumenbergs teorier er dog i lige så høj grad kendetegnet ved deres *funktionalistiske* perspektiv. Funktionalismen er en samlebetegnelse for teorier, der mener at kunne afdække emner gennem forståelsen af det pågældende emnes funktion (Lübcke, red., 2010). Cassirer og Blumenberg har i deres afdækning af myten begge haft som udgangspunkt at finde ud af, hvilken rolle den har spillet og spiller i menneskets liv og erkendelse.

Nedenstående afsnit afgrænser specialet. Først skriver jeg om valg ift. teoretisk ståsted og anvendt litteratur. Dernæst adresserer jeg begrænsninger som resultat af specialets udformning og dets grænse mod teologien.

2.2 Afgrænsning

2.2.1 Valg af teoretikere

Når jeg har vagt Cassirer og Blumenberg, er det fordi, de er oplagte i kraft af deres position som opponenter til påstanden om mythos-logos-dikotomien med deres teorier om rationale indenfor et område, man typisk forbinder med irrationale. Trods dette fælles afsæt anlægger de to meget forskellige perspektiver både i afdækningen af myten og dens rolle i religionen. Dette giver anledning til både dybde og bredde i specialet.

⁴ Platon var ikke den første til at tænke dette – en modsætning imellem og bevægelse fra mythos mod logos har været en forståelse stort set fra filosofiens begyndelse, men Platons arbejde med myten var prominent og afgjorde en helt grundlæggende basis i udviklingen af videnskabeligt arbejde med myten siden hen (Stambowsky, 1996, 24).

Derudover har det som nævnt ikke været intentionen at foretage en oplysningskritik. Cassirer og Blumenberg foretager begge deres undersøgelser ud af en respekt for den mytiske tænkning. Dette gør de på trods af, at begge er udtalte oplysningsmænd. Denne rationalistiske tilgang giver mig mulighed for at ramme denne gren af debatten, som lader til at fordre et vist mål af rationalisme.

I kommende afsnit redegør jeg kort for valg og fravalg i forbindelse med min litteraturudvælgelse

2.2.2 Litteraturvalg

Udlæggelsen af Cassirers myteteori er fortrinsvis foretaget på baggrund af de to værker *Et essay om mennesket* (1999) og *Myth of the State* (1974). Det kan synes oplagt at starte i Cassirers *Mythical Thought* (1955), som er anden del af hans hovedværk, *De symbolske formers filosofi*. Kun enkelte formuleringer herfra er dog inddraget. Cassirer formulerer selv i forordet til *Et essay om mennesket*, at *De symbolske formers filosofi* er unødigt omfattende, og at beskrivelser og detaljer fra mange fagområder drukner de særligt filosofisk betydningsfulde punkter (Cassirer, 1999). *Et essay om mennesket* er Cassirers forsøg på at udlægge teorien mere koncist. Han fortæller om sin beslutning om ikke at genudgive *De symbolske Formers Filosofi* i anledningen af 25-året for dens udgivelse:

"Forfatteren har siden da fortsat sine studier i emnet. Han er blevet bekendt med mange nye kendsgerninger og er stødt på nye problemer. Selv de gamle problemer betragtes nu fra en anden vinkel. Af alle disse grunde besluttede jeg at begynde på en frisk og skrive en helt ny bog." (Cassirer, 1999, s.9)

Det er derfor skønnet, at de to bøger er tilstrækkelige som kilder til Cassirers teori om myten. *The Myth of the State* er på nogle områder mest uddybende og er særligt anvendt i afsnittet om strukturen i mytisk tænkning samt myten og perception. *Et essay om mennesket* har ellers udgjort den vægtigste kilde.

Af sekundærlitteratur ift. Cassirer har jeg anvendt en indføring i Ernst Cassirers værk af Arne Jørgensen, *Ernst Cassirer* (2012).

Work on Myth (Blumenberg, 1985) udgør den største del af litteraturgrundlaget for fremstillingen af Blumenbergs teori grundet en vurdering af, at den i sig selv er dækkende for en udlægning af hans myteforståelse. *Paradigmes Towards a Metaphorology* (2010) har været anvendt til forståelse af hans metaforologi og som en lettere forståelig introduktion til hans filosofi. I mindre omfang har *En antropologisk tilnærmelse til retorikken* (1981) samt *Til minde om Ernst Cassirer* (1974) været med til at klarlægge elementer, som har forekommet mig utydelige i *Work on Myth*.

Sekundærlitteratur er i relativt stort omfang anvendt ift. at forstå Blumenbergs teori. Robert M. Wallaces' forord til *Work On Myth* har været en kilde til forståelse. Derudover udgøres sekundærlitteraturen primært af Ulrik Houliind Rasmussens indføring i Blumenbergs teorier i *Hans Blumenberg* (2007). Denne har tjent som et vigtigt supplement til min egen læsning af Blumenberg. Derudover har Houliind Rasmussen også beskæftiget sig med Blumenbergs religionskritik i antologibi-

draget *Efter Guds død* (Rasmussen, 2009. I: Karlsen og Sandbeck, 2009). Rasmussens ærinde deles med specialet her ved at levere en alternativ forståelse af religionskritik op mod ny ateisme. Bidraget har udgjort en hjælp til at forstå Blumenbergs på dette område.

2.2.3 Begrænsninger

Der er ikke foretaget empiriske undersøgelser i forbindelse med den fremsatte tese om *mythos-logos* dikotomien som dominerende forestilling i *common sense*. Omfanget af en eventuel diskursanalyse eller lignende ville optage uforholdsmæssig meget plads i specialet i forhold til det ønskede undersøgelsesområde. Jeg har valgt at forlade mig på førnævnte Center for SamfundsReligions beskrivelse af synspunktets diskursive gennemslagskraft (se evt. s. 6).

Derudover er det vurderet, at de eksemplariske fremstillinger af elementer fra debatten fungerer som belæg for den fremsatte påstand.

Specialet har et stort overlap med teologisk faglige diskussioner. Faglige aspekter fra teologi og kirkelig arbejdspraksis spiller selvfølgelig helt afgørende ind på en debat om religiøs praksis, og det udgør en klar begrænsning i det filosofiske speciale. Jeg undersøger her epistemologisk funderede muligheder for at anvende det mytiske, men det overlades til teologiske fagfolk at diskutere kompatibilitet imellem kristendom og forskellige guds- og mytesyn.

Sidst skal det nævnes, at mange af Cassirers og Blumenbergs begreber ikke er inddraget i specialet på trods af at være relevant om deres teorier det mytiske. Det drejer sig f.eks. om Cassirers beskrivelser af sammenhængen imellem sprog og myte. Det kunne være relevant at foretage en sammenligning af synet hos de to. Jeg har dog i stedet valgt at fokusere på de mere antropologisk-historiske pointer hos Cassirer. Hos Blumenberg er f.eks. udeladt en uddybning af tidsbegrebet, som ellers er centralt, ligesom jeg ikke har beskæftiget mig med Blumenbergs livsverdensbegreb eller symbolsk prægnans; begge begreber, der fungerer som bindeled til myten, men her udelades til fordel for fordybelse i det metaforiske.

2.3 Begrebsafklaringer

I arbejdet med mytisk rationale har jeg taget begrebsmæssigt afsæt i forholdet imellem *mythos* og *logos*. Begreberne og deres indbyrdes forhold har en lang historie og mange diskussioner bag sig. I det kommende foretager jeg derfor en afklaring af begreberne *myten* og i kortere omfang *mythos* og *logos*.

Afsnittet indeholder også to indledende kommentarer. Den ene vedrører brugen af begreberne "primitive" og "civiliserede" samfund. Den anden omhandler specialets perspektiv på myteforskning som kulturforståelse.

2.3.1 Mytens leksikalske definitioner

I *Politikens filosofileksikon* fremsættes to definitioner af, hvad myten kan siges at være (Poul Lübcke (red), 2010).

Den ene lyder, at myten er en fortælling, der anvender symboler (metaforer), og hvis funktion er at berette om grundlaget og grænserne for menneskets eksistens. Med et symbolsk afsæt er myterne fortællinger, der indirekte reflekterer en forståelse af den virkelighed, mennesket indgår i. Dens overførte betydning går ud over en bogstavelig mening, og der kræves en fortolkning for at fremdrage dens skjulte mening.

I mytefortællingen overskrides faktiske historiske begivenheder. Myten foregår i en anden tid, mytetid, og den beskriver "oprindelige" begivenheder, der er grundlag for verdens og menneskets situation. Mytens funktion beskrives endvidere at være at danne forbilledlige modeller for riter. Til sidst tilføjes, at mytens indirekte karakter kan fortolkes sådan, at menneskelig virkelighed ifølge myter og religion er spørgsmål om noget, der går ud over mennesket selv.

Den anden definition er kort: *I en afsvækket betydning betegner ordet »myte« en falsk, fornuftsmæssig ubegrundet forestilling, der vil kunne ophæves af en fornuftsmæssig indsigt.*

I *Gads religionsleksikon* (www.religion.dk/leksikon/myte) beskrives myten som *en fortælling om urtiden*, hvor tingene og deres orden blev til og tog form. I beskrivelsen fremhæves her, at myten bevæger sig fra kaos til kosmos, og at den skaber en begrebsverden i et arbejde med modsætningsspar og mediation.

Et tredje eksempel på en mytedefinition findes hos *Encyclopedia Britannica* (<https://www.britannica.com/topic/myth>). Her er den defineret som et symbolsk narrativ uden kendt ophav, der tilsyneladende beretter faktiske hændelser, der involverer guder eller supermennesker. Disse indgår i hændelser, der indeholder overnaturlige aspekter, som foregår i en uspecificeret tid udenfor menneskelig mulig forståelsesramme.

Her er kun de indledende definitioner nævnt. De korte definitioner efterfølges (i de sidste to tilfælde) af mere indgående beskrivelser af myten og myteforskningens historie. Det fremgår, at myten ikke lader sig afgrænse let, da en definition vil afhænge stærkt af, hvilke teoretiske perspektiver, der anlægges på den.

Nedenstående afsnit beskriver dette mere indgående

2.3.2 Mytedefinition i myteteorier

I selve myteteorierne er det svært at spore konkrete definitioner af myten. Den amerikanske filosof, Elizabeth M. Baeten, noterer sig dette i sin bog *The Magic Mirror – Myth's Abiding Power* (Baeten 1996): "Most theories of myth are remarkably lacking in a definition of myth. Much may

be said about the role of myth, or the power of myth, or the pervasiveness of myth without making clear what is under consideration" (Baeten, 1996, s. 23).

Baeten skriver, at dette formodentlig har rod i to årsager: den ene er, at myteforskningen er et område, der hele tiden er i færd med både at definere sig selv og myten som objekt. Baeten sammenligner arbejdet med botanikeres og zoologers arbejde med at klassificere i et område, hvor forskellen mellem flora og fauna aldrig er helt klar, samtidig med at livsformer hele tiden muterer. Den anden årsag tilskrives Baeten, at hvad en myte defineres som helt afhænger af, hvilket udgangspunkt man bruger som afsæt for sit arbejde, nemlig hvad man taler ud fra og op imod. Således har fx myteforskere, der kan siges at anlægge et strukturalistisk blik ledt efter system og logik i myter ved at undersøge ligheder og forskelle indenfor specifikke indsamlede data fra forskellige primitive kulturer. Funktionalister har, som tidligere skrevet, i stedet et fokus på, at mytens definition skal findes i, hvilken rolle den spiller for mennesket. Andre teoretiske grene har helt andre afsæt.

Man finder altså ingen (absolut) definition af myten, men forskellige forståelser, der afhænger af den enkelte teoretikers/retnings udgangspunkt.

2.3.3 Mythos, logos og mythos-logos-dikotomien

Mythos, som på græsk betyder *ord* eller *fortælling* (Lübcke, red, 2010), sættes lig med myte eller mytologi. I den meget overordnede udlægning kan mythos (jf. mytedefinitionerne) siges at udgøres af en udlægning af verdens forhold i fortælleform. Filosofisk tænkning introducerer en ny verdensafdækning, der i stedet for mythos forholder sig til *Logos*, der ligesom mythos også kan betyde *ord*. Logosbegrebet har haft mange anvendelser. I Politikens filosofileksikon nævnes 11 forskellige betydninger (Lübcke et al, 2010). Hos Heraklit henviser det f.eks. til *verdens evige struktur*, hos Platon er det *forklaring* eller *udsagn*, mens det hos Aristoteles er *definition*.

Fælles for betegnelserne af logos er, at de i modsætning til mythos er relaterede til en fornuftsbaaseret forståelse og afdækning af verden. På denne måde er logos næsten født som mythos' modsætning, og diskussionen om forholdet imellem dem kan spores helt tilbage til 700 f.Kr.

(<https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>).

De måder, myteforståelsen og mythos-logos-dikotomien er indlejret og diskuteres indenfor vestlig kultur i dag, kan ses indenfor rammen af en fortløbende diskussion tilbage fra oplysningstiden, hvor videnskabelige landevindinger for alvor gjorde, at der blev stillet spørgsmålstegn ved religionens verdensudlægning. I stedet blev menneskelig fornuft og videnskabelige metoder centrum for forståelse af liv og verden. Romantikken opstod herefter som modreaktion. I Romantikken kritiserede man den stærke fornuftsbetoning og dyrkede i stedet de følelsesmæssige og åndelige aspekter af livet.

(http://denstoredanske.dk/Kunst_og_kultur/Litteratur/Litter%C3%A6re_perioder/romantik).

Debatten i dag kan fortsat siges at bevæge sig imellem disse to poler. Det er også disse modsætninger, som Cassirer og Blumenberg forsøger at mediere imellem.

2.3.4 En kommentar om "de primitive" og "de civiliserede"

Ordene "primitive" og "civiliserede" samfund er anvendt i forbindelse med en skelnen imellem samfund, der er baseret på en mytisk livsform, og samfund, der er økonomisk, politisk og socialt organiserede og navigerer efter moralbegreber (jf. den danske ordbog-<http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=civiliseret>). Ordene kan ses som ladede og forekomme paradoksale i kraft af specialets formål. Det er dog de ord, teoretikerne har anvendt, og i specialet benyttes de udelukkende til at skelne mellem samfund, hvis livsform og tænkning primært knytter sig til hhv. mythos eller logos.

2.3.5 Indledende bemærkninger om specialets syn på myteforskning som kulturforståelse

Cassirer og Blumenberg er som nævnt begge optaget af, at megen tidligere myteforskning i høj grad har arbejdet ud fra et perspektiv, der ikke tilgodeser den kontekst, myten har været en del af. For at få et reelt billede af, hvordan myten fungerer, må man i stedet forstå den på dens egne betingelser. Hvordan man kan anskue myten på egne præmisser, har dansk filosof, Arne Jørgensen dog berørt, og den britiske filosof Peter Winch indgående beskrevet. Med konkrete eksempler fremstiller de hver især, hvordan mytebegrebet må anskues gennem *kulturforståelse*.

Winch beskæftiger sig i artiklen *Språk, tro och relativisme* (Winch, 1994) med, hvordan man forstår Zande-sprog (en sprogtype talt i en del af Den Demokratiske Republik Congo). Han taler om, hvordan man i gængs sproglæring ved oversættelse fra et sprog til et andet, fx fra engelsk til fransk, må lære sig nye ord og grammatik. Til gengæld behøver man ikke samtidig lære, hvad det vil sige at give en ordre for at lære at give en ordre på fransk.

Anderledes vil det forholde sig, hvis man vil lære matematiske sprog. For at lære matematisk sprog må man også lære sig matematik. For at bevise et matematisk princip må man lære sig, hvad det er, der skal bevises, men også, hvad et bevis er, og hvordan man fører bevis. Således betragter Winch det at lære sprog som for eksempel engelsk og fransk som at lære nye udtryk, hvorimod det at lære matematik er at lære nye måder at udtrykke sig på.

I kraft af at være en egen måde at udtrykke sig på er oversættelse af matematik derfor heller ikke at sammenligne med oversættelse fra engelsk til fransk. For hvad skal man oversætte matematik til? Ikke-matematik?

I et land som f.eks. England behøver det at lære matematik dog ikke at være så kompliceret. Her har matematikken allerede en plads og brug i kultur og sprog, og derfor vil en englænder have gode forkundskaber (Winch, 1994). Anderledes forholder det sig, hvis en englænder vil forstå Zande-sprog. I Zandekulturen er magi en indlejret del af kulturen og sproget, men det magiske aspekt er fuldstændig fremmed for den gennemsnitlige englænder. Som med matematikken er de magiske praksisser en selvstændig udtryksform, der ikke har nogen umiddelbar fælles grund med den vestlige videnskabeligt baserede tænkning. Derfor lader den sig ikke oversætte uden videre. En vestlig Zande-lærende står hermed overfor en opgave, hvor han dels skal lære nye ord og ny grammatik, dels må sætte sit eget (formodede) skeptisk prægede tankesæt til side, hvis han vil forstå, at der kan være en sammenhængende logik, når man hos Azande (folket, der taler Zande) f.eks. taler om et giftorakel .

Samme pointe illustrerer Jørgensen i bogen *Vico* (Jørgensen, 1991). Her handler det om, hvordan Giambattista Vico (italiensk filosof og retoriker samt inspirator for Cassirer) under oplysningen i 1700-tallet arbejdede med filosofihistorie. Han stødte på problemer i arbejdet, da han gik i gang med at studere de antikke myter. Vanskeligheden bestod i, at den mytiske tankeverden var så forskellig fra Vicos egen, at den næsten var umulig at leve sig ind i (Jørgensen, 1991, s. 9). Vico fandt, at den stærke fornuftsbetoning i tiden ikke rakte til at kunne forstå den tidligere tænkning. Han nåede til den konklusion, at man må fralægge sig egne opfattelser af rigtighed og fornuft, før man kan vurdere tidligere tiders verdensforståelse.

Eksemplerne her illustrerer, hvad f.eks. Cassirers indvending er, når han beskriver, hvordan fag-specifikke metodiske begreber kommer til at dominere studier af myten og presse den for solidt ind i en teoretisk ramme (Cassirer, 1974, 6).

Jeg har nu foretaget en beskrivelse af specialets interesseområde, begrænsninger og tilgange. I de følgende dele, del 3 og 4, udfoldes de teoretiske pointer, som udgør argumentationen imod den mythos-logos-dikotomiske forståelse, og som senere vil ligge til grund for belystningen af praksis-eksemplerne på de misforståelser og begrænsninger, som mythos-logos-dikotomien afstedkommer.

Del 3 Det uddybende. Cassirer

I den følgende tredje del giver jeg indledningsvis et rids af Cassirers kulturfilosofiske udgangspunkt i det, han kalder de symbolske former. Her opsættes den ramme, som Cassirer indsætter myten i, og dermed den position i den større kulturelle sammenhæng, som han ser myten udfylde. Derefter udlægges først Cassirers arbejde med mytisk tænkningens struktur og dens perceptive be-roen. Disse udgør en stor del af hans argumentation imod en mythos-logos-dikotomisk tænkning. Efterfølgende beskrives mytens funktion i relation til livssammenhold. Afsnittet indeholder Cassirers beskrivelse af, hvordan mytens vigtigste funktion ikke primært har været et verdensforklarende 'hvordan', men i højere grad har handlet om regulering af sociale spilleregler samt opretholdelse og videreførelse af livets gang.

I forlængelse af dette afsnit følger Cassirers forståelse af en ændring af mytens betydning i takt med religioners fremkomst og skifte, hvor særligt udviklinger fra polyteisme og hen imod mono-teisme tillægges betydning for en forandring af det mytiske aspekt.

3.1 Blumenbergs Projekt

En indledende forståelse af myten hos Cassirer kan fås igennem et blik på hans ambitiøse filosofiske projekt, som er en gennemgribende undersøgelse af det menneskelige væsen (Cassirer, 1999). Med enkeltvidenskabernes opståen og grundige afdækninger af mennesket blev filosofien i Cassirers øjne efterladt med den hovedopgave at skabe en syntese imellem videnskabernes undersøgelser. Hver enkelt videnskabelig gren bidrager med vigtig viden om aspekter hos mennesket, men i spørgsmålet om, hvad mennesket er, anser Cassirer videnskabernes svar for utilstrækkelige. I en

understregning af dette citerer han Dewey (1922) i dennes kritik af videnskabelig afdækning af menneskelig natur:

”Tilbøjeligheden til at glemme den egentlige hensigt med differentiering og klassificering, og i stedet opfatte dem som en afmærkning af tingene selv er en gennemgående fejl i forbindelse med videnskabelig specialisering ... Mennesket er blevet opløst i et bestemt antal primære instinkter som kan nummereres, katalogiseres og beskrives udtømmende et for et. Teoretikerne er blot, eller hovedsagligt, uenige om deres antal og rangorden. Nogle siger et: Egenkærlighed; nogle to; egoisme og altruisme; nogle tre: grådighed, frygt og ære... Men i virkeligheden findes der et ubegrænset antal specifikke reaktioner på lige så mange forskellige stimulerende forudsætninger; vore lister er kun klassificeringer med et bestemt sigte.”
(Dewey, 1922. I: Cassirer, 1999, s. 90).

Cassirer er enig med Dewey i kritikken af det, han mener, er en videnskabens forblindelse af, at absolut videnskabelig præcision skulle tegne det hele billede af virkeligheden. Den tilgang, der med et eller flere enkelte ord fra et særlige fagområde mener at kunne indfange essensen af mennesket, opfattes som uvidenskabelig, da virkeligheden er ”umådeligt differentieret” (Cassirer, 1999, s. 40).

I afdækningen af, hvad mennesket er, mener Cassirer derfor ikke, at det er et fastlagt væsen i den forstand, at det skulle kunne defineres gennem en særlig essens bestemt af på forhånd fastlagte instinkter eller principper. Menneskets væsen er ikke noget, der kan defineres ved noget substantielt, men må i stedet ansues som noget funktionelt.

Kendetegnende for mennesket er dog, at det har udviklet en særegen måde at tilpasse sig verden på. Denne måde udgøres af en erkendelsesform, der bevirker, at mennesket for så vidt lever i en anden virkelighedsdimension end andre dyr.⁵ Erkendelsesformen er kendetegnet ved at være symbolsk betinget. I det menneskelige sprog er det for eksempel symbolfunktionen, der adskiller mennesket fra andre dyr. Menneskets erfaringer i verden forstås og udtrykkes igennem tegn, som i en symbolsk proces giver navn til det, vi sanser og erfarer. Dette på en facon, hvori navnet fungerer repræsentativt for det erfarede. Kendetegnende for den symbolske proces i sproget er, at tegnene bliver fleksible, således at man kan udtrykke den samme ting på mange måder (Cassirer 1999, 54).

Netop Sproget har af store tænkere været udråbt som *fornuftens kilde* (Cassirer 1999, s.43), og fornuften er blevet udråbt som menneskets eneste virkelige erkendelse. Dette har afstedkommet en hyppig brug af betegnelsen af mennesket som et *animal rationale*. Ifølge Cassirer er dette kun en del af helheden. Sidestillet med det begrebsmæssige sprog eksisterer et følelsesbaseret sprog, og ved siden af det logiske findes et poetisk billedsprog. Mennesket erkender blandt andet også igennem myte, religion og kunst. Derfor redefinerer Cassirer betegnelsen af mennesket. Det er ikke et *animal rationale*, men et *animal symbolicum*.

⁵ Et andet virkelighedsniveau, men der er ikke tale om nogen fundamental adskillelse fra resten af naturen. Cassirer anskuer her mennesket fra et biologisk perspektiv som indpasset i sit miljø ligesom alle andre dyr. (Cassirer, 1999, 40).

3.1.1 De symbolske formers filosofi

De symbolske formers filosofi bliver Cassirers forsøg på en alternativ tilgang til afdækningen af det menneskelige i forlængelse af enkeltvidenskabelige afdækninger. Opgaven bliver at finde en fællesnævner for menneskelig kultur. Animal symbolicums *virksomhed* er udgangspunktet for Cassirers undersøgelser. Menneskelig kultur er en skabende proces, der udmøntes i produkter som resultat af processerne. Det er tesen, at man må kunne udarbejde en filosofisk syntese ved at identificere et fælles træk i menneskelig kulturs frembringelser. Cassirer understreger, at det centrale område for undersøgelserne ikke ligger i frembringelserne som produkter, men netop i hvilken funktion de forskellige typer frembringelser har for mennesket (Cassirer 1999). Heri ligger igen et opgør i forhold til at forsøge at udpege en essens af et produkt som f.eks. myten. Derfor er det undersøgelser af den menneskelige virksomheds handlinger frem for resultaterne af handlingerne, der skal lede til forståelsen.

Med en kategorisering af forskellige menneskelige erkendelsesformer som funktioner mener Cassirer altså at have fundet et fælles træk at forstå alle de menneskelige frembringelsestyper ud fra. Det er et fællestræk, som i fremtiden vil kunne skabe den efterstræbte syntese imellem separate og tilsyneladende modstridende resultater af videnskabelig forskning.

Arne Jørgensen giver i sin indføring i Cassirer (2012, s. 53-55) et samlet rids af, hvad der hos Cassirer kendetegner en symbolsk form, og hvilke ligheder og forskelle der er imellem de enkelte former:

Cassirer giver (som nævnt) menneskets helt grundlæggende erkendelsesformer og deres frembringelser navnet *de symbolske former*. Igennem disse virker den menneskelige erkendelse på forskellig vis: Cassirer udpeger *myte, sprog, religion, kunst, historie og videnskab* som separate udtryksformer med hver deres form for symbolsk erkendelse. Hver individuel form er med til at skabe orden og struktur for erfaringsdannelse. Hver form har således også en egen funktion for mennesket i forhold til dets meningskabelse.

En symbolsk form defineres af Cassirer ved to ting: for det første er den en egen verdensforståelse, som muliggør at opnå en specifik type erfaring. Den symbolske form er både en særlig måde at erfare på og en måde at omsætte mødet med verden på.

For det andet defineres den symbolske form ved, at den kan anvendes på alle emner. Fx er der ingen grænse for, hvilke temaer man kan skabe kunst om, eller en afgrænsning af, hvilke ting eller begreber der har en historie. På denne måde er den symbolske form universel.

3.1.2 Udtryks- fremstillings- og den rene betydnings funktion

Cassirer anser det for frugtesløst at forsøge at spore en oprindelig opståen af den symbolske funktion, men han ser tænkning og erfaring i et udviklingsperspektiv.

I et arbejde, hvor sammenhæng imellem og udvikling af de symbolske former belyses, anskuer Cassirer dem igennem en analysemodel. Jørgensen skriver, at modellen tager afsæt i sproget, der har en særlig plads i blandt de symbolske former, selv om den er en symbolsk form blandt andre. Dette formodes at have rod i, at sproget kan beskrive alle andre symbolske former; ikke oversæt-

te, men definere. I analysemodellen kobles tankeform med sprogligt og til dels kropsligt udtryk. Modellen repræsenterer på denne måde en fremdrift i den menneskelige erkendelse. Udviklingen fremstilles ved tre funktioner, der går fra enkelt mod komplekst og fra konkret mod abstrakt tænkning. De tre funktioner er *udtryksfunktionen*, *fremstillingsfunktionen* og *betydningsfunktionen* (Jørgensen 2011, s. 53).

Udtryksfunktionen knytter sig til en perceptions-erkendelse. I denne funktion udtrykkes det umiddelbare; følelser. Denne funktion kan siges at repræsentere en tænkning, hvori der ingen afstand er imellem et objekt og dets korrelat. Det er denne funktion, der er i spil, når f.eks. en amulet siges at bringe lykke, eller når en mørk skov opfattes farlig. Funktionen gør det også muligt umiddelbart at aflæse sindsstemninger. I et smil eller rødmen afspejles det indre udtryk i det ydre og hænger uløseligt sammen som en helhed, der ikke kræver refleksion, men blot ses og forstås umiddelbart. Et af mytens karakteristika er netop denne funktion som følelsesudtryk, og som symbolsk form er den knyttet til udtryksfunktionen. På denne måde udgør myten grundlæggende et afsæt for alle andre symbolske former. (mytens følelsesbetoning uddybes i afsnittet myten og perception på s. 22.

I *fremstillingsfunktionen* skabes en distancering imellem objekt og korrelat. Fremstillingsfunktionen er den, hvori vores erfaringer omsættes i dagligdagsprog. Denne funktion tillader os at reflektere over tingene og udveksle erfaringer med andre.

I *betydningsfunktionen* ophører objektet helt med at eksistere. Funktionen er abstraktion, og tænkningen er teoretisk som i f.eks. matematik og naturvidenskab.

Cassirer tillægger abstrakt og videnskabelig tænkning en plads som en højeste opnåelse af menneskets tænkning. Udtryksfunktionen repræsenterer en tidlig tænkning. Sidenhen har vi udviklet os og er blevet i stand til at erkende abstrakter og udvikle igennem teori. Alligevel afholder han sig i sin opstilling af funktionerne sig fra en komplet hierarkisk dom. Funktionerne er et udtryk for en overordnet bevægelse i retning af noget, men ingen symbolsk form kan siges at høre under kun én af funktionerne (Jørgensen, 2012), og ingen af formerne har mistet sin betydning på grund af udviklingen. De repræsenterer blot forskellige funktioner. Cassirer fremhæver for eksempel, hvordan oplevelse af tingene omkring os som følelsesladede ikke er tilintetgjort hos det civiliserede menneske: Selv med videnskabens sandhedsideal, som forsøger at udviske den følelsesmæssige erkendelse, eksisterer denne i menneskets oplevelse af det, det møder og finder sin brug (og ret) i samkvemmet mennesker imellem (Cassirer 1999).

I denne optik er de tre funktioner og erkendelsen i hver af de symbolske former at se som sidestillede. Den mytiske erkendelse er en helt grundlæggende egen erkendelse, der udgør en fundamental del af mennesket parallelt med fremstillings- og betydningsfunktionen.

Hos Cassirer placeres myten altså i en ramme, hvor den udtrykker virkelighedsforståelse på et perceptionsplan. Diametralt modsat videnskabelig tænkning ser Cassirer alligevel ikke den mytiske tænkning i opposition til logisk og abstrakt tænkning.

Argumentationen for dette følger i det kommende afsnits beskrivelse af Cassirers forståelse af strukturen i mytisk tænkning og dens perceptuelle rationale.

3.2 Mytisk rationale

3.2.1 Mytisk tæknings struktur

Vi så i det forrige, at Cassirer indplacerede sig i den gruppe af myteteoretikere, der står i opposition til antagelsen om, at mytisk tænkning er en simpel og inkohærent tænkning (Urdummheit), gennem hvilken fortællinger og ritualer former sig som absurditeter og modsætninger (Cassirer, 1974, s.4)

En fremtrædende repræsentant for dette syn var filosof Lucien Lévy-Bruhl (1857-1937), som mente, at det var frugtesløst at søge lighedspunkter imellem primitiv og civiliseret tænkning. I Cassirers udlægning⁶ beskrives Lévy-Bruhls konklusion sådan, at primitiv tænkning ikke kan ræsonnere, da den ikke evner at skelne empiriske forskelle og derfor ligger fuldstændig uden for den civiliserede tæknings sfære. Det er i denne forstand, at den ses som præ-logisk (Cassirer 1974, 11). En del af Lévy-Bruhls argumentation for, hvorfor der er tale om præ-logik, tager afsæt i det primitive sprogs mangel på logik, forstået som at man i primitivt sprog ikke havde begreber om årsag og virkning.

Cassirer medgiver, at hvis forventningen om en logik i mytetænkningens sprog er baseret på en meget snæver forståelse af, hvad logik er (aristoteliske tækningskategorier, græsk syntaks mm.), så vil myten naturligvis fejle.

At den filosofiske logik i snæver form ikke er til stede i myten, beviser dog ikke, at sproget er mindre logisk end sprog i vestlig kontekst. Der er også struktur med distinktioner og klassificeringer i primitive folkeslags sprog. Strukturen kan forekomme mærkelig og paradoks for en vestlig opfattelse, men der findes ikke *mangel* på struktur. Hvor primitive kulturer måske fejler i sprogligt at udtrykke distinktioner, der er vigtige for os, er sprog i primitiv kultur ofte fulde af rige nuanceringer, vi slet ikke finder i vestlige sprog. Cassirer giver et eksempel på distinktioner, der kan forekomme os at være arbitrære, men som indeholder egne logikker: i nogle australske stammer inddeles alle mænd og kvinder i enten kænguruklan eller slangeklan (Cassirer, 1999). Efter hvilke kriterier inddelingen foregår, skriver han ikke, men de to klaner tilknyttes hver en række naturbegreber, der tænkes at stemme overens med dyrets kvaliteter. Således knyttes lynet fx sammen med slangeklanen.

Ydermere indvender Cassirer, at man indenfor moderne lingvistisk stiller sig tvivlsom over for eksistensen af et primitivt sprog, sådan som Lévy-Bruhl påstår. Cassirer påpeger, at gængs forståelse indenfor faggruppen er, at alt sprog - dets form og lyde - er opbygget efter logiske strukturer, og at der ikke findes indikationer på noget præ-logisk sprog.

Hvad der gælder for primitivt sprog, gælder også for primitiv livsførelse. Cassirer påpeger, at hvor der er studeret primitiv kultur, har man fundet inddeling og klassificering af elementerne i nærmiljøet, der vidner om, hvordan mennesket til alle tider forsøger at komme overens med virkelighe-

⁶ Men også i overensstemmelse med f.eks. Encyclopedia Britannicas beskrivelse af Lévy Bruhls teori: <https://www.britannica.com/topic/myth>

dens kaos ved at skabe et ordnet univers (Cassirer 1974, 14). Dette gælder på alle planer i den mytiske livsform. På et praktisk plan har det været nødvendigt at kunne klassificere og ræsonnere for at kunne overleve som samlere og jægere. En jæger må f.eks. kunne skelne spor og have indgående kendskab til detaljer i dyrenes liv for at kunne opspore dem.

Det samme gør sig gældende i relation til de magiske elementer i en primitiv livsførelse. Man har aldrig eksisteret i en forvirret magisk tidsalder, hvor man ikke har kunnet skelne mystik og fornuft. Bl.a. henviser Cassirer til antropologen Malinovski (Malinovski, 1936, her Cassirer, 1999), der skriver, at magiske ceremonier aldrig udspiller sig i dagliglivsbedrifter, men kun tages i brug, hvor der er tale om situationer, der involverer noget udenfor mennesket, og hvor dets egne kundskaber ikke rækker.

Når magi skal udøves, kræver det, at det gøres efter helt faste regler og under helt bestemte forhold for at virke. Der er altså tale om en forventning om kausalitet; for at dette og hint vil ske, må dette og dette gøres under disse og disse omstændigheder. Udfaldet er afhængigt af usynlige kræfter og love, der fungerer efter et mekanisk princip. På denne måde adskiller en magiker sig ikke fra en videnskabsmand, da begge arbejder ud fra en forståelse af lovmæssigheder i naturen.

Når myten er blevet - og til stadighed bliver - opfattet som irrationel og sat som en modpol til fornuft, er det dog i én optik også meningsfuldt ifølge Cassirer: "Af alle kulturfænomener er myte og religion de mest genstridige overfor ren logisk analyse" (Cassirer, 1999, s. 95). Den primitives forhold til klassificering er ikke udsprunget af intellektuel nysgerrighed, og den skelnen imellem teori og praksis, som er så fundamental i vestlig sammenhæng, eksisterer ikke i mytisk mentalitet. Cassirer giver Levy Bruhl ret i, at den mytiske livsform ikke er baseret på teoretiske differentieringer, og på denne måde adskiller den sig fra videnskabelig tænkning. Det er dog ikke, fordi evnen mangler, men fordi det primitive menneske er til stede i naturen i en tilstand, hvor de empiriske forskelle underordnes i en helt anden livsform, hvor verden erkendes følelsesmæssigt .

3.2.2. Myte og perception

Samtidig med at Cassirer yder modstand mod det synspunkt, at myten skulle være præ-logisk, er han altså også imod at drage den modsatte konklusion: at myten i sin grundform er logisk-rationel og fungerer som en tidlig form for videnskab (Cassirer, 1974, 10). Teorien om den tidlige videnskabsmand har bl.a. været fremført af myteforskere som antropologerne James Frazer og Edward Burnett Tylor. Begge argumenterer for, at det primitive og det civiliserede sind til forveksling ligner hinanden og ikke kan ses som to forskellige tankeformer. Myten ses her som et forsøg på at omsætte sanseoplevelser til kohærente og systematiske ordener.

Imidlertid mener Cassirer, at Frazer og Tylors (og andre med lignende synspunkter) teori må manes i jorden. Det er ikke, fordi han er uenig i deres betragtninger om, at der er systematik i mytisk tænkning, men fordi det jf. ovenstående ikke er tilstrækkeligt at se det mytiske som en årsagsforklarende funktion. Ifølge Cassirer bliver dette en forenkling (Cassirer 1999).

Teorier som Frazers og Tylors overser i hans øjne, at myten er mangesidig. Ud over at den indeholder en logisk struktur, hvor kausalitet forventes, så er den mytiske tænkning kendetegnet ved en verdensopfattelse, der er bygget på *perception*.

At verdensopfattelsen er perceptiv betyder, at den funktion, som myten primært udfylder, er helt anderledes end den funktion, som empiriske afdækninger af verden udgør. Den er ikke intellektuelt rettet, men udspringer af menneskets umiddelbare sansning af verden. I en mytisk verdensforståelse er alt omgivet af stemning. Ting er ikke blot "ting". De er gode, onde, uhyggelige, lokkende osv. Derfor er der også som før nævnt ræson i betragtningen af en modsætning imellem logos og mythos. I videnskabeligt arbejde er kunsten at eliminere stemninger, mens mytisk erkendelse er bygget på stemning og på et fysiognomisk princip, hvor der er sammenhæng imellem ydre og indre kvaliteter (Cassirer, 1999). Dette kan f.eks. betyde, at hvis et menneske har en "ørnenæse", så tillægges dette menneske også at besidde ørneligende kvaliteter.

Oplevelsen af tid og rum i den mytiske tænkning er underlagt samme intuitive forståelse. Tiden er en mytisk tid, som er karakteriseret ved at være en urtid; den er tiden før tid. Men mytetiden har en kontinuerligt verdensordnende funktion. Derfor er mytetiden samtidig definerende for øjeblikket her og nu, og der er dermed ingen faste grænser imellem nu og da. Livet fremstår som led i en ubrudt kæde. Mange steder har dette den konsekvens, at forfædre fortsat opleves som en del af nutiden, hvor de eksisterer som en del af de levende (Cassirer, 1999). I mange primitive kulturer opleves døden derfor som noget unaturligt og ikke-eksisterende.

På samme måde spænder rum over både tid og sted. En matematisk forståelse af rum er ikke noget, der følger umiddelbart af menneskets sanselige perception (Cassirer, 1955). Mytisk erkendelse er intuitivt funderet. Derfor er rummet uadskilleligt fra *følelsen* af rummet og kan dermed stort set ses som modsætningen til det rent logisk-matematiske "objektive" rum.

Cassirers pointe er imidlertid også her, at heller ikke den mytisk rumlige opfattelse kan siges at være uden logik, men at logikken er anderledes.

Modsætningen mellem mythos og logos kan således kun blive delvis. Årsagen til dette er for det første, at livsformen som vist udgøres af handlinger, der beror på struktur, klassificering og kausalitet. Den anden årsag er, at videnskabelige idealer og metode er ét, mens menneskeliv er noget andet: også det moderne menneske oplever perceptivt. Sideløbende med videnskabelige idealer og logisk rationalefokus forbinder vi det, vi ser, med egne følelser, og oplevelsen lades stemningsmæssigt. Med andre ord vurderer vi ikke (først) rationelt, hvordan ting må være. Det, vi oplever, fremstår som det billede, vi med hele vores sanseapparat tegner ud fra de associationer, en given situation fremkalder. Dette træk eksisterer i hele den menneskelige måde at være i verden på. Kort formuleret siger Cassirer, at videnskaben kan sætte grænse for subjektive kvaliteters *objektivitet*, men ikke nedbryde deres *realitet* (Cassirer, 1999, s. 101). Med dette betoner Cassirer i tillæg det synspunkt, at en oplevet realitet også udgør en virkelighed, der er værd at tage i betragtning. Cassirer citerer Dewey for det, han ser som den klareste formulering af sin egen position i forhold til dette. Her står blandt andet:

"Erfaringsmæssigt er tingene påtrængende, tragiske, smukke, morsomme, afgjorte, forstyrrede, behagelige, kedelige, golde, barske, trøstende, strålende og frygtelige; og det er de umiddelbart og i kraft af sig selv ... Men det traditionelle synspunkt, at erkendelsens genstand er virkeligheden par excellence, førte til den konklusion, at videnskabens genstand i metafysisk forstand er mere virkeligt end noget andet. Følgelig blev de umiddelbare kvaliteter ... overladt til sig selv, frit svævende i forhold til de "virkelige" genstande. Men da man ikke kunne benægte deres eksistens, grupperede man dem i en særlig psykisk værenssfære, som blev modstillet de fysiske genstande. Ud fra denne forudsætning følger nødvendigvis

alle vore problemer med forholdet imellem bevidsthed og materie, sjæl og legeme. Men ændrer man den metafysiske forudsætning; genindsætter man de umiddelbare kvaliteter i deres retmæssige stilling som komponenter i den samlede situation, så ophører de nævnte problemer med at eksistere som erkendelsesteoretiske problemer. De bliver definerbare, videnskabelige problemer; dvs. spørgsmål om, hvordan denne eller hin begivenhed eller hine kvaliteter faktisk forekommer”.

(Dewey, 1925. Her I: Cassirer, 1999, s. 102-103).

Uden at forholde sig til sjæl-legeme-problematikken her anvender Cassirer citatet til at argumentere for, at man, når man vil redegøre for den mytiske forestillingsverden, frem for at underlægge den en kritik ud fra vestlige teoretiske sandhedsideal, i stedet må acceptere den præmis, at mytens erfaring ikke udspringer af intellekt, men af følelse. Derefter kan man forstå det mytiske, sådan som citatet fremhæver, nemlig ud fra mytens samlede kontekst.

Diskussionen om myten som henholdsvis irrationel, logisk rationel eller rationel i en egen forstand er diskussionen om mytens funktion som årsagsforklaring. Cassirer mener, at dette fokus har fyldt for meget i myteforskningen. Fremfor logikken ser han opretholdelse af livssammenhæng og social orden som mytens mest vægtige funktioner i primitiv mentalitet.

Nedenstående afsnit behandler disse to områder.

3.3 Mytens sociale funktion

Jeg behandler her først, hvad Cassirer mener, når han siger, at mytisk liv foregår i livssammenhæng. Bagefter følger et afsnit, der berører, hvordan mytisk tænkning fungerer som faktor i opretholdelsen af den sociale samfundsorden i primitiv kultur.

3.3.1 Myte og opretholdelse af livssammenhæng

Den mytiske livsforms hverdagsliv udfolder sig i et natursyn, som er baseret på livssammenhæng; alt, der eksisterer, er forbundet i et væsensslægtsskab. Mennesker, dyr og planter har del i en fælles cyklus og sammenhæng. I denne forståelse har mennesket ingen forrang, da hele naturen ses som blodsbeslægtet (Cassirer, 1999, s. 107). Sammen med fysiognomisk perception har dette aspekt i nogle kulturer ført til, at dyr eller planter stort set er blevet en persons korrelat. Dette gælder særligt i totemkulturer, hvor dyrkelsen af slægtsskabet imellem menneskene og specifikke dyrearter står centralt. Cassirer nævner en beskrivelse, Frazer har lavet om, hvordan en leder af et frøsorts-tilknyttet totem i Dieri-stammen i Australien aldrig blev omtalt som andet end den plante, frøet stammede fra (Frazer, 1905. I: Cassirer 1999, s. 107).

Den før omtalte manglende relevans for empirisk verdensforståelse skal bl.a. ses i relation til det dybe tilhørsforhold, man føler i alt levendes sameksistens og til en stor opmærksomhed på at opretholde denne samhørighed. Den mytiske tænkning indeholder ikke trossætninger, man beken-der sig til. Den levende myte er i stedet baseret på handling gennem riter, da livssammenhængen

ikke viderefører sig selv, hvorfor det er nødvendigt at værne om den i fællesskab. Opretholdelsen af den kræver ”streng udøvelse af magiske riter og religiøse skikke” (Cassirer 1999, s. 111). Magien fungerer som teknik ved at koncentrere kræfter mod et formål. Kræfterne er normalt spredte og samles ved intens fælles koncentration under helt specifikt definerede forhold.

Den primitive kulturs forhold til naturen og dens kræfter er således afgørende for mytens livsstil, og kun i pagt med den kan livssammenholdet opretholdes. En vigtig pointe hos Cassirer er dog, at naturen ikke er mytens eneste omdrejningspunkt. Cassirer kritiserer på dette punkt myteforskningen for, at alt for mange teorier har stirret sig blinde på naturaspektet i det mytiske liv. Han tilslutter sig sociolog Emile Durkheims (Durkheim, 1912, i: Cassirer, 1999, 103) synspunkt om, at det ikke er natur, men samfundet, der er nøglen til at forstå myten

3.3.2 Samfundsliv. Tabu og religion

Når Cassirer nævner samfundet som nøglen til at forstå myten, ses det ikke adskilt fra natursynet beskrevet ovenfor. Hans pointe er imidlertid den, at hvor mennesker lever sammen, vil det altid være nødvendigt at opsætte rammer om og regler for det indbyrdes samvær. Her har myten en funktion, der er lige så væsentlig som den del, der er kosmoskabende, og den del, der vedrører opretholdelse af balancen mellem mennesket og verden udenom det: gennem de mytiske fortællinger forelægges mennesket dets pligter i samfundet (Cassirer, 1999). Reglerne for samfundslivet er præcist lige så strengt rammesat som de magiske ritualer. Cassirer illustrerer dette ved *tabusystemet*. Tabubegrebet stammer fra Polynesien, men ifølge Cassirer er der tilsyneladende ikke forekommet noget samfund, som ikke har udviklet en form for tabulignende system, uanset hvor primitivt det måtte være (Cassirer, 1999). Tabubegrebet indebærer, at bestemte handlinger kan føre til, at personer eller grupper af personer forbindes med uheld (i en given periode) og derfor ikke må være i berøring med andre. Tabusystemet er centreret om begreberne *rent* og *urent*. Man besmittes og bliver tabu, hvis man kommer i berøring med noget urent, foretager urene handlinger som at overtræde regler, eller hvis man er i en tilstand, der er stemplet som tabu. Et eksempel, Cassirer beskriver, er, hvordan en mand, som begår en forbrydelse, bliver tabu, men at en fødende kvinde også er tabu.

At begge personer i ovenstående eksempel bliver tabu, kan måske virke uetisk, men det er, fordi tabusystemet ikke fungerer ud fra en nutidig etisk målestok.

Der skelnes ikke imellem bevidst gode og bevidst onde handlinger som i en moralsk vurdering; der skeles hverken til situation eller intentioner. Tabu er i stedet et resultat af, hvordan nogle ting i livet forbindes med fare eller frygt. En fødende kvinde, et nyfødt barn eller en person med særlige kvaliteter kan være tabu i kraft af, at de repræsenterer uforklarlige og stærke naturkræfter.

Frygten og troen på, at man kan undgå uheldet ved at overholde bestemte forskrifter, udgør den grundlæggende regulerende faktor i det sociale samvær i den mytiske livsform.

Cassirer ser mytens sociale funktion i forlængelse af religionsbegrebet. Det gør han i opposition til det, han oplever som en generel fejlfortolkning af sammenhængen mellem magisk-mytisk liv og

det religiøse liv. Dette beskrives i det kommende og udgør et led i forståelsen af mytens grundlæggende rolle i religionen.

Myte i religion, religion i myte

I denne teori hersker forestillingen om en brat overgang fra en mytisk tidsalder og indførelsen af religion. Religionens indførelse foregik efter sigende som et opgør med den mytisk-magiske tænkning. Opgøret skulle især hænge sammen med, at religionen indfører en etisk dimension; en moralsk viden om godt og ondt.

Cassirer er enig så langt, at der undervejs i religionens udvikling bliver et anderledes fokus på godt og ondt end i den mytiske livsform, da tabusystemer ikke er moralsk vurderende som i en religiøs etisk forståelse af godt og ondt.

Han ser dog ikke i religionshistorien tegn på en brat overgang mellem den mytiske livsform og en religiøs. Han ser i stedet langstrakte forandringsprocesser og en uløselig sammenhæng mellem myte og religion. Dette ser vi f.eks. i hans opfattelse af en religiøs dimension i livssammenhængen. Det er helt grundlæggende i mytisk tænkning, at livets gang er afhængig af kræfter udenfor mennesket selv. Selv om ikke alle kulturer fra deres opståen har haft guder i animeret eller personificeret form, anser Cassirer håbet om at kunne få indflydelse gennem henvendelse til en overnaturlig kraft i riten for at udgøre en religiøs handling.

Derudover kan tabu, selv om det ikke kan anses som religiøs etik, på sin vis siges at fungere som en regulerende moralsk dimension i kraft af at udstikke, hvad der er tilladt og ikke tilladt.

Der ses også elementer af den mytiske livsform i religion. Cassirer bruger filolog, fysiker og bibelkritiker William Robertson-Smith (1846-1894) til at belyse dette:

”Den kendsgerning at alle semitter har regler både om urenhed og om hellighed, at grænsen imellem de to ofte er flydende, og at begge i enkeltheder udviser en slående overensstemmelse med de vildes tabuer, efterlader ingen tvivl med hensyn til oprindelsen af ideen om det hellige. På den anden side markerer den kendsgerning, at semitterne skelner mellem det hellige og det urene et reelt fremskridt i forhold til de vilde. Alle tabuer beror på ærefrygt for det overnaturlige; men der er en betydelig moralsk forskel på forholdsregler mod mystiske, fremmede magters indtræden og forholdsregler der bygger på respekt for en venligsindet guds fortrinsstilling.”

(Robertson-Smith, 1889, s.143. I Cassirer, 1999, s.133-134).

Cassirer hævder, at der er så stor en sammenhæng mellem det mytiske og det religiøse, at han finder det umuligt at adskille dem helt og udråbe en klar tidlig skelnen imellem dem. Man kan ifølge Cassirer ikke fastsætte et særligt tidspunkt, hvor myte holder op, og religion starter (Cassirer, 1999). Der har dog fundet en gennemgribende forandring sted over tid, og Cassirer ser et stort skifte, der hverken er brat eller udfolder sig mellem myte og religion, men som sker med indførelsen af *etiske religioner*.

Cassirer ser den væsentligste forskel beroende på den førnævnte etiske dimension. Denne kobler han sideløbende med udviklingen af *individuel identitet*.

Nedenstående afsnit omhandler Cassirers redegørelse for udviklingen hen imod denne etik, og hvordan han ser myten som grundlæggende i monoteistisk religion.

3.4 Mytisk livssammenhæng og monoteisme

Cassirer tilskriver udviklingen hen mod de etiske religioner at være et afgørende fremskridt. Han anvender et begrebsæt fra den franske filosof Henry Bergson (1859-1941) til en belysning af dette. De etiske religioner hører ind under kategorien *dynamisk religion* (Bergson, 1935, I: Cassirer, 1999, s. 113 ff.). Dynamisk religion skal ses op imod dens modsætning, *statisk religion*, som den mytiske livsform hører under. I det mytiske liv er udvikling uønsket og farlig. Opretholdelsen af livets cyklus kræver, at alt er, som det plejer. Den mytiske tabuisme har et negativt afsæt med sine forbud begrundet i frygt for ukendte kræfter. I mængden af pligter og påbud ser Cassirer ingen positive idealer. Han giver et eksempel, der beskriver, hvordan man i polynesiske tabuisme hverken må nævne høvdingens navn eller afdødes navne. Det er i en sådan grad, at man heller ikke i almindelig samtale må nævne ord, hvor deres navne eller dele deraf tilfældigvis forekommer. Cassirer skriver, at i et system, hvor alle områder af livet er så strengt rammesat af forbud og påbud, bliver al handlen besværlig, og mennesket bliver fanget i en fuldkommen passivitet.

At ændre dette omfattende kulturelle system og denne grundlæggende tænkemåde anser Cassirer for at være de etiske religioners store bedrift. Han mener, at den monoteistiske religion lykkes ved at bibringe en positiv kraft, som har muliggjort en transformation fra passiv lydighed til en "*aktiv religiøs følelse*" (Cassirer, 1999, s. 136). Denne positive kraft ligger især i en ændring af individets position.

Vejen fra den mytiske tænkning om livssammenhæng og til individets aktive tilslutning til religionen er lang og forløber samtidig med en ændring af psykologiske, sociologiske og etiske forhold. Afsættet for udviklingen ser Cassirer i forlængelse af oprettelsen og udviklingen af samfundet. Han kobler en fremskridning i arbejdsuddelegering med en udvikling af menneskelig selvforståelse. I den mytiske tænkning er forståelsen af selvet sammenvævet med en følelse af fællesskab (Cassirer, 1955).

Der kan dog ikke være tale om, at individet slet ikke har forekommet, sådan som det tidligere var gængs antagelse indenfor antropologisk forskning. Der må ifølge Cassirer i en vis forstand være tale om noget individuelt allerede på et meget tidligt tidspunkt i samfundets historie. En form for individualisering må have fundet sted i kraft af, at ikke alle har kunnet gøre det hele (Cassirer, 1955). Med en arbejdsuddelegering i specialiserede opgaver har hvert individ måttet bevise sine færdigheder indenfor sit eget felt og må have oplevet at være magtesløs i forhold til andre opgaver.

Cassirer finder spor af den lange udvikling ud med denne arbejdsuddelegerings indflydelse på overgangen fra kollektiv enhedstænkning og til en indvidtænkning i forandringen i mytefortællingernes karakter. Den oprindelige, levende myte er kollektiv fortælling, en "*Objectification of man's social experience, not of his individual experience*" (Cassirer 1974, s. 47). I senere myter - kunstmyter såvel som de platoniske - kan myten spores til én person og har et anderledes individfokus. I fortællingerne kan menneskets selvforståelse bl.a. aflæses i de forandringer, der sker i forståelser af gudsbegrebet. Udviklingen ses ikke i en lige linje, men i en gradvis udvikling: oprindeligt ses naturens kraft repræsenteret ved en over-naturlig urkraft (kaldet forskellige ting i forskellige kulturer, f.eks. mana, wakan, orenda – Cassirer, 1999). Der er i denne kraft ingen personlige træk. Senere udvikles en forestilling om *funktionsguder*. Disse vinder terræn i takt med civilisationernes ud-

vikling igennem arbejdsdeling og repræsenterer hver deres områder: nogle eksempler er en Gud for pottemageri, gud for jagt osv. På dette "stade" opleves guderne fortsat som et kollektiv, men som fx hos romerne var de ikke tillagt nogen individuel personlighed. Cassirer skriver, at dette først kom hos de romerske guder med indflydelsen fra de græske guder. I takt med nye orienteringer i tænkningen fik guderne navne og personlighed. Undervejs udvikledes sine steder til sidst en tro på kun en Gud.

Med en ny gudstro, troen på den ene gode skabergud, er den altafgørende opgave for kollektivet ikke længere opretholdelse af livssammenhæng gennem tradition. I stedet forholder mennesket sig nu til en verden, der er opdelt i godt og ondt, og som kontinuerligt strides mod hinanden. Det bliver en opgave at bidrage til at opretholde balancen mellem gode og onde kræfter. Skaberguden repræsenterer det gode og har udstukket retningslinjer for, hvordan man udøver sine pligter, så man bidrager til, at det onde ikke får overtaget. Balancen er derfor hele tiden afhængig af det enkelte menneskes tilslutning til den retfærdige sag og handlinger, der bakker op om den. Individet har således en ganske anden plads, end det har i den mytiske livsform.

Det hævdes som kritik af religionen, at mennesket laver knæfald for Gud(erne), skriver Cassirer, og at en gud er noget, man skaber i frygt og adlyder på baggrund af denne frygt. Her fralægger mennesket sig ansvar og overdrager det til denne eller disse guder. Cassirer medgiver, at døden som grundvilkår altid vil medføre, at der er elementer af frygt i religionen. Han pointerer dog samtidig, at det at henvende sig til guderne aldrig har været et knæfald. Mennesket har altid erkendt sig selv som afhængig af kræfter udenfor sig selv. Gennem sine handlinger i riter, som er en henvendelse til disse kræfter, bliver mennesket tværtimod en aktør, der har indflydelse på, hvad der sker. Cassirer kalder det *menneskets vågnende selvtillid* (1999, s. 117-18).

Cassirer ser i menneskets forhold til monoteismens ene gode almægtige gud en helt anden handlefrihed og en menneskelig heltedmodig stræben end i den mytiske livsform. Den valgfrie tilslutning til kampen for retfærdighed sætter mennesket i forbindelse med sin gud som en forbundsfælle).

Livssammenhæng er fortsat et stærkt element i den monoteistiske religion. Den grundlæggende mytiske adressering af altings sammenhæng igennem ritene består: ritualer binder fortsat bro mellem fortid og nutid. Med forholdet til den gode skabergud skabes en anderledes type samfølelse, der er etisk baseret. Samfølelsen bliver dog af mere rationel karakter med etikken som det afgørende omdrejningspunkt for, om det bliver orden eller kaos, der hersker (Cassirer, 1999).

Ved at undersøge udviklingen af mytefortællingernes karakter og gudsbegrebets udvikling, sammenholdt med samfundsmæssige udviklinger over tid, drager Cassirer den konklusion, at forholdet mellem myten og religionen fra første færd har været uadskilleligt. Myten indebar fra starten religiøse elementer, ligesom myten dannede og fortsat danner grundlaget i religionen. I de monoteistiske religioner er det mytisk-magiske reduceret, da en etisk-rationel tænkning generelt har taget over for den gennemgribende perceptionstænkning i den mytiske livsform. Myten fungerer dog fortsat som et verdensordnende element. Skabelsesberetninger danner afsæt for forståelsen af ophavet og verdensaltet, som mennesket er en del af, og igennem mytiske fortællinger gives mennesket retningslinjer at orientere sig efter i forhold til etisk hensigtsmæssig adfærd, som bidrager til opretholdelsen af balancen i det gode og ondes kamp om overtaget.

I det kommende afsnit følger en opsamling af Cassirers betragtninger over myten som rationale samt mytens funktion i mytisk livsform og monoteistisk religion.

3.5 Opsamling på Cassirer

Cassirer arbejder ud fra en teori om menneskets væsen defineret igennem dets symbolsk betingede erkendelsesnatur. Myten udgør én blandt flere erkendelsesformer med egne udtryksformer. Erkendelsesformerne kaldes *Symbolske former*. Cassirer forholder alle (foreløbigt kendte) erkendelsesformer til en analysemodel, der beskriver tækningsformers sammenhæng med sproglige funktioner. I denne kobler han tænkningens udvikling med et sprogplan opdelt i tre stadier, der viser, hvordan menneskets tænkning har bevæget sig fra konkret og hen mod abstrakt tænkning. Den første og grundlæggende funktion er *udtryksfunktionen*. Hertil er umiddelbar og konkret tænkning knyttet. En tænkning karakteriseret ved ikke at være intellektuelt rettet, men i stedet baseret på perception. Det sproglige udtryk knyttet hertil vil være lyde, som repræsenterer indre følelser; et advarselsråb eller et smerteudbrud. Også visse typer kropssprog hører herunder: en rødmen kan eksempelvis ikke skelnes fra den indre følelse, den repræsenterer. I udtryksfunktionen er ting og repræsentation netop ikke adskilt. En skov, der opfattes som uhyggelig, er således uhyggelig.

Fremstillingsfunktionen, den anden funktion, repræsenterer tænkningen, som den foregår, når mennesket adskiller ting og repræsentation. Almindelig samtale fungerer på denne måde. Med adskillelse opnås en distance fra tingene, så man er i stand til at reflektere over dem og dele det med andre i overvejende tale.

Den tredje funktion udgøres af *den rene betydningsfunktion*. Funktionen er teoretisk og fungerer abstrakt. Det sproglige udtryk er kendetegnet ved, at objektet her i sin konkrete form afkobles, som det for eksempel foregår i videnskabelige teoretiske overvejelser.

De tre udtryksfunktioner repræsenterer som sagt en fremskridende proces. På denne måde anser Cassirer den abstrakte tænkning for at være menneskets nyeste og mest udviklede tækningsform. På den anden side er alle udtryksformerne sidestillede: at en abstrakt tænkning er udviklet, overflødiggør ikke de to andre former, som fortsat har deres egne funktioner. Fx oplever mennesket fortsat umiddelbart. Vi kan ræsonnere os frem til, at en mørk skov ikke er uhyggelig, men den vil i første omgang forekomme at være uhyggelig.

De enkelte symbolske former ses i forlængelse af funktionerne, men sættes ikke i en lukket bås. En symbolsk form har hyppigt flere funktioner.

Myten som *erkendelsesform* er primært tilknyttet udtryksfunktionen. Således ser Cassirer den mytiske erkendelse som menneskets oprindelige erkendelsesform, der beror på perception. Også nutidige mennesker perciperer; når vi oplever, oplever vi med hele vores sansesapparat, og oplevelserne er stemningsladede.

Cassirer mener ikke med mytisk tænkning som perceptionsbaseret, at man i den mytiske livsform ikke har evnet at strukturere eller ikke har kunnet skelne magi og virkelighed fra hinanden. Cassirer pointerede, at klassificering og strukturering ses overalt, og også i primitive jæger/samler-samfund har det været afgørende for overlevelse. Myteteorier viser i forhold til udøvelse af magiske

ritualer, at disse generelt er skarpt adskilt fra den øvrige hverdag og kun praktiseres i tilfælde, hvor mennesket har erkendt, at noget ligger ud over dets egen formåen og derfor er afhængigt af kræfter uden om dets egne. Mytiske ritualer er derudover underlagt strenge former. For at virke må helt bestemte forhold være til stede, ellers fungerer magien ikke.

I den mytiske livsform arbejder man gennemgående ud fra en forventning om kausalitet. Derfor argumenterer Cassirer for, at mytisk erkendelse ikke kan anses for at være irrational.

Overfor teorier, som vil hævde, at myten faktisk er tidlig videnskab, stiller han sig dog også skeptisk. Med mytens perceptionsbaserede erkendelsesform vil den aldrig kunne intellektualiseres. Kausalitetsbegrebet er til stede, men i dens form kan den mytiske tænkning kun blive pseudovidenskabelig.

Det er Cassirers konklusion, at det mytiske aspekt har en helt anden rolle i de monoteistiske etiske religioner, end det har i den mytiske livsform. Han argumenterer for, at udviklingen fra mytisk livsform til udviklede religioner ikke er foregået som et brat opgør, men er foregået over tid. Han følger bl.a. Gudsbegrebets udvikling i myter som argumentation for dette. Først opleves en urkraft, senere diffuse guder, som udvikles til separate funktionsguder, og senere guder med særskilte personlighedstræk. Sidst følger udviklingen af de monoteistiske religioner. Cassirer ser denne udvikling i forlængelse af samfundsliv og individualsyn, idet han mener, at alle tre dele har udviklet sig både sammenflettet og sideløbende med hinanden. Hans argumentation tager her udgangspunkt i samfundets arbejdsdeling som afsæt for individuel erfaring og samfundets videre udvikling. Han følger en mere individpræget tæknings fremkomst og plads i den monoteistiske religion igennem mytefortællingerne og udviklingen af rammerne for social regulering. Han illustrerer ved tabubegrebet, hvordan han ser den mytiske livsform som statisk i en stagneret opretholdelse af tingenes tilstand. Livsformen er baseret på frygt for ukendte kræfter, der vil bringe én uheld, hvis regler overtrædes. Overfor dette sætter han den monoteistiske religion som dynamisk i kraft af et nyt Gudssyn og en ny opgave for mennesket. Her er guden en personlig og velmenende Gud. Individet bliver vigtigt i den monoteistiske tro i kraft af, at den enkeltes handling og valg bliver afgørende i en ny verdensorden, hvor der i stedet for opretholdelse af livssammenhæng foregår en kamp mellem godt og ondt, og balancen er afhængig af den enkeltes tilslutning til det godes projekt.

Så vidt Cassirers teori foreløbigt

I den kommende del udlægges Blumenbergs myteforståelser.

Del 4 Det uddybende. Blumenberg

På flere måder ligger Blumenberg i umiddelbar forlængelse af Cassirer.

Som nævnt skitseres derfor indledningsvis enkelte dele af teoriernes indbyrdes forhold. Herefter følger Blumenbergs hovedpointer og centrale begreber i forståelsen af hans myteteori.

Blumenberg er blevet kaldt omvejenes filosof, og man er nødt til at følge ham ad mange stier for at nå til hans pointer. For at forstå Blumenbergs syn på myten, må man først gå ad (mindst) to veje. Den ene vej er igennem hans forståelse af et menneskeligt grundproblem, som han præsenterer igennem sit begreb om Virkelighedens Absolutisme. Den anden er Blumenbergs arbejde med metaforer, særligt absolutte metaforer. Disse har en nær sammenhæng med myten som erkendelsesform (og funktion). Efter beskrivelsen af disse, følger et afsnit omkring myten og det narrative. En opsamling følger, inden fokus rettes mod mytens funktion i det religiøse. Her udlægges enkelte dele af Blumenbergs religionsfilosofiske spekulationer. Disse består af betragtninger omkring Guds død, myten som modsætning til det religiøse dogme samt remytificering af teologien.

4.1 Blumenberg og Cassirer

Robert M Wallace beskriver i forordet til den engelske oversættelse af Blumenbergs hovedværk, *Am Mythos*, der består af undersøgelser af myten, hvordan Cassirer på flere måder har været en inspiration for Blumenberg. Blumenberg præmierede Cassirer for det grundigste arbejde omkring myten foretaget i filosofisk regi, for hans afdækning igennem et historisk perspektiv og især for den seriøsitet, han gik til værks med i forhold til at forstå mytens indre sammenhæng (Wallace, i Blumenberg, 1985). Derudover tog Blumenberg Cassirers teori om de symbolske former til sig og arbejdede videre med myten ud fra denne indgangsvinkel. Om dette skriver Blumenberg blandt andet: *"The theory of the symbolic forms allows one for the first time to correlate the expressive means of the myth with those of science"* (Blumenberg, 1985. s.50). Det er, som hos Cassirer, en af hovedpointerne i Blumenbergs myteteori, at myten er en særlig erkendelsestype, som nok hviler på helt andre præmisser end den logiske rationalitet, men ikke står i opposition til rationel tænkning:

"The boundary line between myth and logos is imaginary and does not obviate the need to inquire about the logos of myth in the process of working free of the absolutism of reality. Myth itself is a piece of high-carat "work of logos".
(Blumenberg, 2007. s.12)

Ligesom Cassirer formulerer Blumenberg altså en eksplicit afstandstagen til mythos-logos dikotomien og undersøger myten som et rationale. Derudover adresserer han i citatet myten som logisk i en proces; i en frigørelse fra en *virkelighedens absolutisme*. Dette udtryk bruger Blumenberg om det, han ser som et fundamentalt menneskeligt problem. Problemet består i en umulighed for mennesket i at rumme det hele alt, som virkeligheden udgør. (Blumenberg, 1985). Dette aspekt af Blumenbergs teori er afgørende for hans syn på, hvilken rolle myten spiller for den menneskelige erkendelse. Begrebet uddybes i afsnit 4.2.

Af citatet fremgår det således, at forestillingen om myten som fornuftens modsætning er meningsløs i den forstand, at myten som konkret løsning på et konkret problem i sig selv er et rationelt foretagende.

Myten har, skriver Blumenberg, ikke haft gavn af oplysnings-romantik-antitesen, der placerer myten i et enten eller imellem realisme og fiktion, imellem tro og ikke-tro.

Blumenberg refererer til Nietzsche i en understregning af dette: *Rationality and irrationality are not predicates of the universe.* (Blumenberg, 1985. s. 51).

Som hos Cassirer, ligger det væsentlige ved myten altså i mytens *funktion*.

Med dette syn på myten og med afsæt tilsvarende Cassirers på menneskets kultur som udtryk for dets forhold til verden eksisterer der et tæt bånd imellem Blumenbergs og Cassirers mytefilosofi.

Men hvor myten for Cassirer er et udtryk for menneskets måde at forholde sig til verden, eksisterende som et grundlæggende aspekt af den menneskelige natur, mennesket som *animal symbolicum*, er mytens funktion for Blumenberg som nævnt en løsning på et omfattende og grundlæggende problem. Blumenberg anser det for utilstrækkeligt, når Cassirer uden videre beskriver det symbolske aspekt af menneskelivet som "natur". Man må spørge videre, og ikke blot antage, at mennesket uden videre er i stand til at eksistere i verden, skriver Blumenberg (Blumenberg, 2006).

Ud over en anden forståelse af mytens funktion har Blumenberg også en anke mod Cassirers overordnede syn på mytens rationale. Han adresserer, hvordan Cassirer, på trods af den eksplicite pointe om sidestillingen imellem den mytiske erkendelse og erkendelse i de andre symbolske former, i sidste ende kommer til at dømme myten nytteløs. Dette, fordi Cassirer ikke bryder med den indgroede vane, det er at indsætte myten i en fremadrettet udvikling fra mythos til logos, hvor logos repræsenterer den menneskelige erkendelses endemål. Blumenberg påpeger bl.a. problematikken ved en prismodtagelse i Heidelberg i en tale med titlen: *Til minde om Ernst Cassirer*. (Blumenberg, 1974):

I Cassirers værk er der en vis uoverensstemmelse mellem egenværdien af de symbolske formers delsystemer, og det samlede systems gennemgående intentionalitet, der sigter mod erkendelse af en videnskabsmæssig art og dennes uovertræffelige endegyldighed.
(Blumenberg 1974 i Slagmark 1995, 24; 112)

Påstanden om Cassirers syn på videnskabens uovertræffelige endegyldighed er ikke taget ud af det blå. Cassirer nævner selv, at videnskaben er "det sidste skridt i menneskets intellektuelle udvikling", og at man kan betragte den som menneskelig kulturs "højeste og mest karakteristiske resultat" (Cassirer, 1999. s. 247).

Hvor Cassirer havde sit fokus på at respektere myten på mytens grund, er Blumenberg altså enig, men mener, at Cassirer fejler. Cassirer dementerer godt nok påstanden om det mytiske irrationale, men han opretholder utilsigtet mythos logos dikotomien ved at måle imod dét, der fulgte efter den (logos). Myten bliver i denne proces reduceret til blot og bart logos' forgænger og kommer til at fremstå som et tidligt led i en bestemt kurs. (Blumenberg, 1985).

Dette understreger en pointe, der ligger som fundament i Blumenbergs tænkning; at der ikke er noget endemål for viden og udvikling, og at al udvikling må ses i dens kontekst med respekt for den hver gang specifikke situation, der udspinder sig omkring en given udvikling. I tilfældet med modstillingen imellem mythos og logos betyder dette, at vi grundlæggende ikke ved noget bedre med logos, men noget andet. Dette "andet" vender jeg tilbage til i afsnit 4.3.

Som alternativ til en teleologisk tilgang som Cassirers, foreslår Blumenberg, som også beskrevet i den teoretiske positionering, at vi i stedet for at fokusere på myten ud fra, hvad der kom efter

den, holder fast i mytens eget *point of departure* (Wallace, i Blumenberg, 1985. s.IX). Blumenberg anser enhver udvikling som en respons; et svar på en situation. For at få en forståelse af, hvilken funktion myten havde og har for menneskets erkendelse, må man derfor starte med at undersøge, hvilket "svar" myten mon udgjorde i sin oprindelse.

Her er vi tilbage ved begrebet *virkelighedens absolutisme*, som Blumenberg mener, kan have givet anledning til mytens fremkomst.

4.2 Virkelighedens absolutisme

Som før nævnt mener Blumenberg, at det er alle de symbolske former, herunder også myten, der er en reaktion mod - og løsningen på - det altoverskyggende problem som *virkelighedens absolutisme* udgør for mennesket. Begrebet er ikke skarpt defineret hos Blumenberg. På trods af, at begrebet varierer i forskellige situationer, opsummerer Ulrik Houliind Rasmussen forsøgsvist i bogen *Hans Blumenberg* (2007). Her siger han, at det "*betegner en ubearbejdet verden af navnløst kaos, som mennesket må distancere sig fra*" (Rasmussen, 2007 s.12).

Som noget, der i sin helhed er ubegribeligt, anvendes det hos Blumenberg som grænsebegreb⁷. Blumenberg ønsker med begrebet at påpege, at distanceringen igennem myten er et vilkår. Han er til gengæld ikke interesseret i at undersøge præcist, hvordan og hvornår. Rasmussen skriver, at man i Blumenbergs optik nok ikke kan forestille sig mennesket reelt stillet overfor denne absolutisme, fordi Blumenberg har en hermeneutisk tilgang til, at mennesket aldrig kan erfare uformidlet, men "altid-allerede" fabrikere betydning (Rasmussen, 2007, s. 136).

Han forsvarer brugen af begrebet med, at det, selv om det er en upåviselig størrelse, deler en: "Common core of all currently respected theories on the subject of anthropogenesis" (Blumenberg, 1985. s.4). Dette i den forstand, at Blumenberg knytter problematikken sammen med menneskets biologiske udvikling: Evolutionær proces har gjort mennesket til en art, der er faldet ud af naturens orden. Dette sporer han tilbage til springet som mennesket tog, da det rejste sig og forlod en svindende regnskov til fordel for savannen og hulen. Skiftet var ikke foretaget ud af nysgerrighed, mener han, men af nødvendighed i forhold til naturlig selektion. Mennesket sikrede sig overlevelse, men stod nu overfor helt andre udfordringer. Med skiftet fulgte en situation, hvor dets instinkter ikke altid var det til gavn. Menneskets formidable tilpasningsevne indeholder på den måde en ambivalens. Det er tilpasset, men samtidig ikke-tilpasset. Fx blev instinktet, som tilskynder til umiddelbar flugt, problematisk i nogle situationer. Hvor det fungerer at kravle op i et træ i skoven for at flygte fra en fjende, kan det være en ubrugelig refleks på savannen.

Et instinkt giver løsningen på et akut problem. Så da instinkter ikke længere entydigt kunne fortælle mennesket, hvordan de nye situationer skulle takles, måtte mennesket korrigere for det mangelfulde instinktive beredskab ved at udvikle anderledes strategier for at overleve.

⁷ Blumenberg præciserer ikke, hvilken forståelse af *grænsebegreb*, han lægger til grund i sin brug af ordet. Det skønnes, at brugen er forenelig med det, Gyldendal præsenterer som fælles for de mest gængse udlægninger af begrebet: *Begrebsmæssige konstruktioner, som tjener teoretiske eller praktiske formål uden at kunne eksemplificeres i erfaringen.*
http://denstordanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Filosofiske_begreber_og_fagudtryk/gr%C3%A6nsebegrebet

Resultatet blev, at mennesket lærte sig *handling* frem for instinktiv reaktion. (Blumenberg, 2006), Menneskets handlen er altså her at forstå som noget villet og tænkt. For at kunne handle hensigtsmæssigt i situationer måtte mennesket lære at forudse, hvad der kunne opstå af farer i forskellige situationer (Blumenberg 1985). Det måtte kunne sætte billeder på noget, der ikke forekom direkte foran det. Inden jeg uddyber dette, er det nødvendigt med en præcisering af yderligere forhold omkring Blumenbergs udlægning af menneskets evolutionære udvikling på dette område.

I skiftet til handling på baggrund af forestillingsevnen, der kunne give mennesket en forudanselse om, hvad det kunne risikere at møde, mener Blumenberg, at der fulgte emotionelle ændringer med for mennesket. Det virksomme instinkt, som det havde haft, sikrede konkret ageren ved forventning om konkret fare. Instinktet sikrer den nødvendige frygt, der igen sikrer en specifik reaktion. Frygt er altså rettet mod noget konkret, som mennesket sanser i den specifikke situation. Men i en udvikling, hvor man mister sikkerheden i instinktive reaktioner, vil frygten ændre sig. Mennesket kan ikke forholde sig til det navnløse kaos, det ville resultere i, at mennesket skulle have et konstant og ikke specifikt rettet alarmberedskab; mennesket ville være angst (Blumenberg, 1985). Selv om farerne ville være mulige, ville angsten i princippet være rettet imod noget imaginært. Angsten som funktion har den fordel, at den sikrer at være forberedt på at klare uforudsete trusler. Til gengæld kan organismen ikke være i en sådan angst-tilstand hele tiden. Derfor må uvisheden og spændingen reduceres. Blumenberg henviser til neurolog Kurt Goldstein i en præcisering af dette: At angst derfor igen og igen må rationaliseres tilbage til specifikt rettet frygt.

Det er i denne sammenhæng, at *Virkelighedens absolutisme* hypotetisk vil forekomme mennesket: Når dets overlevelse afhænger af at kunne handle i forhold til uspecificerede farer, der kan dukke op i horisonten, udgør forestillingsevnen altså en raffineret overlevelsesstrategi. Men den indebærer også den fundamentale problematik omkring virkelighedens absolutisme. Da mennesket ikke kan eksistere i en konstant angstilstand, må det udvikle redskaber til at få inddæmmet angsten; Blumenberg benævner det at *distancere sig fra virkelighedens absolutisme*.

Denne utilpassede tilpassethed virker paradoksalt. Ligesådan er det paradoksalt, at løsningen, distancen, består i et forsøg på en tilnærmelse til virkeligheden, igen gennem det at skabe afgrænsninger i det (kaos), som ikke umiddelbart kan anskues. Ved navngivning identificeres størrelser i verden. Hvis man kan forestille sig noget specifikt, selv om det ikke er der, kan man finde løsninger på, hvordan man forholder sig til det.

Blumenberg knytter altså menneskets begyndende begrebsforestillinger sammen med denne evolutionære begivenhed. I det øjeblik tingene i verden får navn, bliver de kendte størrelser. Angsten kan reduceres tilbage til frygt for noget konkret i en distance fra den absolutte virkelighed.

Sproget er hos Blumenberg således omdrejningspunkt for menneskets forhold til dets verden. Blumenberg beskæftiger sig med dette forhold som metaforisk baseret. Myten ses hos Blumenberg i forlængelse af metaforen og særligt den specielle type metafor, han benævner *absolutte metaforer*. De beskrives i kommende afsnit.

4.3 Mennesket, metaforer og signifikans

4.3.1 Metaforer og absolutte metaforer

Hvor begreber hjælper med at benævne elementerne i verden med henblik på genkendelse og forståelse, spiller billedsproget i metaforen en vigtig rolle i menneskets virkelighedsforståelse (Rasmussen, 2007). De er knyttet til forståelse af virkelighedens sammenhænge. Det kan metaforen, fordi den har den evne at være forståelsesudvidende. Blumenberg anser metaforen for ikke at kunne reduceres til rene begreber, men mener, at metaforerne udgør selve vores forståelse af, hvordan virkeligheden er tilrettelagt. De tilrettelægger vores betydningshorisont (Rasmussen, 2007). Dette forstået således, at hvad der tænkes at være virkelighed, ændrer sig over tid i takt med at tænkning af begreber ændrer sig. Med disse ændringer følger, at der er forskellige betydningshorisonter i forskellige epoker (Blumenberg 2010).

Der findes figurative sammenligninger, som ikke bare tilrettelægger virkelighedsforståelsen af det umiddelbare omkring mennesket, men berører emner på grænsen af menneskelivet og verden. De er billeder af noget kendt overført på noget, man ikke kan erfare sig til. Disse billeder kalder Blumenberg for *absolutte metaforer*.

4.3.2 Absolutte metaforer

“Absolute metaphors “answer” the supposedly naïve, in principle unanswerable questions whose relevance lies simply in the fact that they cannot be brushed aside, since we do not pose them ourselves but find them already posed in the ground of our existence “ (Blumenberg, 2010, s. 14).

De ustillede spørgsmål, som Blumenberg her refererer til, er altså bagvedliggende antagelser, som man *kunne* sætte spørgsmålstegn ved, hvis de ikke allerede fremstod som stillede. Altså: De drejer sig ikke om noget internt menneskeligt, men om det, som ligger ud over vores erfaringsverden. Rasmussen giver eksemplerne; ”Hvad er sandhed?” og ”Hvad er verden?”.

”Besvarelsen” fungerer ved at hjælpe os til at sætte billeder på elementer af verden, vi ikke kan begribe, men, det uagtet, har brug for at forsøge at begribe. Spørgsmål om død, sandhed, verdens beskaffenhed og oprindelse eksisterer som vilkår og dermed som på forhånd stillede spørgsmål. Et sted, hvor Blumenberg er sjældent eksplicit omkring de absolutte metaforer, beskriver han to andre elementer, der også vedrører myten:

“... We ask once again about the relevance of absolute metaphors, their historical truth. This truth is pragmatic in a very broad sense. By providing a point of orientation, the content of absolute metaphors determines a particular attitude or conduct; they give structure to a world, representing the nonexperienceable, nonapprehensible totality of the real.”
(Blumenberg 2010, s. 14)

Her refererer han til de absolutte metaforers evne til at skabe sandhed. De absolutte metaforers relevans består i, at de forsyner verden med en struktur, hvor der ingen er. Dette er en historisk,

pragmatisk sandhed, der udgør to funktioner på en gang. For det første skaber de absolutte metaforer den føromtalte distance fra virkelighedens absolutisme. For det andet må den samtidig re-præsentere totaliteten, fordi vi her forholder os ud over mennesket selv og vil sige noget om helheden. Den anden også føromtalte genvundne fortrolighed vindes, her altså i forhold til de særlige grænseområder af livet og verden.

Ved enden af Blumenbergs omveje igennem virelighedens absolutisme, metaforer og de absolutte metaforer når vi til selve myten.

Den absolutte metafor og myten har i bund og grund samme funktion, da begge fungerer som svar på de "ustillede" spørgsmål. Der er for Blumenberg at se kun én forskel, og den beskriver han som *genetisk*: Den absolutte metafor fungerer som et billede, der kan fremstilles ud af en sammenligning i "fri fantasi" og blot skal forstås for at kunne etableres som legitim (Blumenberg 2010: s.78). Med myten forholder det sig anderledes end med den absolutte metafor: Myten beskriver oprindelse og begrundelse. Den sætter handling på tingenes begyndelse i en beskrivelse af noget ubegribeligt, skriver Blumenberg, og derfor lider den under sin ur-oprindelse.

4.4 Handling og samhørighed med myten

Et fundamentalt mønster viser sig i menneskets måde at omsætte dets perception i relation til dets virkelighed, skriver Blumenberg (Blumenberg, 1985). Dette mønster ses i omsætningen af den menneskelige perception til fiktion. Han refererer til en formulering af Nietzsche i en statuering af, at det er et grundtræk i mytologiske sammenhænge altid at omsætte kosmiske hændelser og naturfænomener til resultater af aktiv handlen. (Blumenberg, 1985). I anden sammenhæng understreges dette med en betragtning over, hvordan myte må siges at være "affekt ... konverteret til begreber og handling". (Blumenberg, 1985, s.20)

Hvordan mytefortællingerne hjælper mennesket med at skabe distance fra virkelighedens absolutisme hænger sammen med betragtningen, at ord kan gøre det ud for handlinger. Blumenberg benævner denne funktion *Handledvangens retoriske substitution* (Blumenberg, 2006).

Som vi så i afsnittet om virkelighedens absolutisme, så er der i mennesket denne handledvang, og behovet for at forudse, hvad der skal handles op imod eller ud fra. Myten skaber med sin narrative form en inddeling, nu ikke af fænomenerne i verden, men af verdens usynlige og mægtige kræfter. Hos Blumenberg er dette hyppigst eksemplificeret igennem de græske Homerske guder, hvor begreber som krig og kærlighed personificeres. Uddelegeringen af kræfter set igennem guderne garanterer ikke, at verden bliver harmonisk i den forstand, at guderne (i hvert fald de homerske) ofte agerer både grusomt, snedigt og uretfærdigt). På mange måder meget menneskeligt. Men kræfterne bliver inddelt og personificeringen gør, at kræfterne kommer nærmere menneskets liv og hverdag. På disse måder bliver de genkendelige og overkommelige. Myten skaber distance ved at være et gensvar til virkelighedens faretruende "tilforladelighedsmangel" (Rasmussen, 2007. s. 137).

Men myten fungerer ikke kun som en aflastning fra det absolutte. Samtidig er der et kreativt overskud, der skaber betydning for mennesket. Her fungerer myten som transformator: Forestillings- evnen åbner rum for fabrikation af *mening*. Blumenberg siger i denne forbindelse, at spørgsmålet om mytens guder som *tro eller ikke tro*, først var noget, som blev relevant meget senere end den tilskrevne mytes tidsalder (Blumenberg, 1985).

I stedet for at fokusere forholdet imellem myte og virkelighed til disse skabte modsætninger, realisme-fiktion og tro-ikke tro, taler Blumenberg om en menneskelig *samhørighed* med myten (Affinity).

Om skabelse af den *samhørighed* med myten skriver han: *Affinity to myth always consists in finding and naming the subject of which the last of the correct stories can be told.* (Blumenberg, 1985. s.61). Dette forstået således, at det at skabe *samhørighed* med myten består i at skabe virkelighed om et emne ved at give det navn og en fortælling. Når Blumenberg skriver "the last of the correct stories", menes der, at det pågældende område har en betydning i forvejen, som man ikke har sat spørgsmålstegn ved, men som med en nye vinkling (fortælling), får en ny betydning, som bliver den (nu)korrekte. Blumenberg giver begrebet "væren" som eksempel. "Væren" er et ord med en betydning, man tidligere har kunnet beskrive som et abstrakt substantiv. Men efter Heidegger kan man spore, at begrebet er blevet symbolsk prægnant, idet "folks" brug af ordet ikke længere er den samme. Nogle gange cementeres en bestemt forståelse af et ord så hårdt, at man holder op med forestiller sig, at det kan bruges anderledes.

Han tilføjer begrebet "latent identitet" til denne forståelse. Formuleringen udtrykker, hvordan et begreb igennem gentagelse og modstandsdygtighed får et *højnet eksistensniveau* (Blumenberg, 1985. s. 70). Et højnet eksistensniveau betyder, at begrebets indhold, dets identitet, bliver mere og mere cementeret for mennesket, som om det var et udtryk for et stykke virkelighed. Når et begreb har en latent identitet, er denne proces nået til et punkt, hvor man i stort omfang udelukker en konkurrerende virkelighedsforståelse.

4.4.1 Ordenes Darwinisme og signifikans

Blumenberg henleder opmærksomheden på, at de eksisterende myter, som de fremstår, er overleveret igennem tusinder af års genfortælling. Man kan kun forestille sig mængden af variationer af andre historier, andre elementer og karakterer, der er glemt, bortsorteret ud fra popularitet hos publikum. Den mundtlige overlevering fungerer ikke som skrevne tekster, hvor de føres videre i ærbødighed for tekstens oprindelige mening eller formål (Wallace, i Blumenberg, 1985). Processen foregår i stedet ud fra en form for naturlig selektion. De overlevende myter er således optimerede produkter, der igennem tiden har bestået en mængde tests.

Som tidligere vist kritiserer Blumenberg, hvordan filosofihistorien har stemplet myten som noget, der tilhører urepoken. Dette har forhindret os i at undersøge spørgsmålet om, hvorfor mennesket fortsætter med at tænke mytisk, selv om vi både har teori, dogme og mysticisme. Ingen, skriver han, vil argumentere for, at myten har bedre svar end videnskaben, men alligevel har den en kvalitet. Denne kvalitet beskriver Blumenberg som, at myten har *signifikans*, forstået som mytens sær-

lige evne til at hjælpe mennesket til betydningsfuldhed og orientering i verden. Signifikans fungerer igennem *valens* (Blumenberg 1985, 67). Valens forstås som den sammenbinding, der foregår imellem subjektet og de oplevede objekter. Denne sammenbinding foregår igennem den enkeltes valg af involvering. Virkelighedens status, konkluderer Blumenberg i den forbindelse, er for den enkelte ikke afhængig af at kunne demonstreres empirisk (Blumenberg, 1985). Myten fortsætter således med at være signifikant for mennesket og Signifikansen kan siges at være et meningsrationale, som mennesket skaber en oplevet virkelighed ud fra. Som Cassirer statuerer Blumenberg også i den forbindelse, at "what was meant by the antithesis between reason and myth was in fact that of myth and science" (Blumenberg, 1985, s 49).

4.5 At bringe myten til ende

Blumenberg identificerer flere eksempler på forsøg på at bringe myten til ende. Eksempelvis ideologier, der fremstiller sig selv som den endelige sandhed, overfor de myter, som tidligere er blevet fortalt (Wallace, i Blumenberg 1985). Hver af disse har dog mislykkes og må til enhver tid mislykkes. Myten overlever, fordi den er forsvaret mod verdens absolutisme. Derfor vil man kun kunne aflive myten den dag, man har fundet en definitiv løsning på problemet omkring at overkomme virkelighedens absolutisme (Wallace, i Blumenberg, 1985)

4.6 Opsamling på Blumenbergs myteteori

Menneskets forhold til virkeligheden ses hos Blumenberg som metaforisk. Mennesket oplever grundlæggende igennem metaforer, fordi de udfylder den sproglige funktion at udtrykke dele af livet, som Blumenberg ikke mener, kan udtrykkes igennem begreber. Metaforer fungerer med sin billedliggørelse som forståelsesudvidende på en måde, som ren begrebslighed ikke formår.

Blumenberg søger at finde ud af, hvilken funktion myten har, idet den lader til at udgøre særlig metaforisk form. Disse studier foretager han ved at undersøge, hvorfor myten mon opstod i det hele taget.

Blumenberg forsøger spekulativt at finde ud af ophavet til den mytiske disposition hos mennesket. I sin søgen filosoferer han ved grænsen til begyndelsen af menneskets udvikling og på grænsen af det, vi kan vide om årsager til, at menneskelig erkendelse fungerer i begreber og kategorisering overhovedet.

Han når med disse filosofiske spekulationer gennem biologisk-antropologiske iagttagelser frem til, at mennesket har et helt grundlæggende problem, som han kalder *virkelighedens absolutisme*.

Han antager, at hvis vi ikke havde en struktureret, inddelt verden, ville vi stå over for hele virkeligheden på en gang; kaos. Hans konklusion på dette bliver, at det, man kunne kalde en komplet relativistisk virkelighed ville skabe en ubærlig angst hos mennesket. Derfor udvikles der et behov for at kunne forudse, sætte billeder og navn på, hvad mennesket kan møde, så det ved, hvordan dette eventuelt forekommende skal gribes an. Begreber hjælper med at inddele verden, og på den måde fungerer de som en distancering fra virkelighedens absolutisme.

Metaforer udgør i denne forbindelse en uløselig del af menneskelig erkendelse. Hvor begreber sætter ord på konkrete ting, knytter metaforen sig til betydningsdannelse hos mennesket. Med rene begreber kan man distancere sig fra virkelighedens absolutisme, mens man med metaforerne sammenbinder indre og ydre oplevelser i meningsfuld sammenhæng. Man kan sige, at man med metaforerne får hjælp til at genvinde fortrolighed med en virkelighed igen.

Absolutte metaforer er et begreb for den særlige type af metaforer, som fremstår som en ramme, man kan sætte om menneskelig virkelighed. De absolutte metaforer giver indtryk af at være noget oprindeligt eksisterende, som man kan tænke verden og livet ud fra. Blumenberg kalder dem svar på ustillede spørgsmål. Dette mener han på den måde, at de fremstår som et allerede givet vilkår for noget, der potentielt må udgøre et problem. Man kan tænke det som, at mennesket erkender indenfor en ramme, der allerede fra begyndelsen lader til at være sat. Derfor spekulerer man ikke over, hvad der potentielt ville være, hvis der ikke havde været en ramme.

I teoretisk sammenhæng udvikles fx absolutte metaforer. Blumenberg nævner eksempler som 'angst-begrebet som grundvilkår' hos Kierkegaard, 'det ubevidste' hos Freud eller 'væren' hos Heidegger. Disse overordnede begreber fremstår som eksisterende udgangspunkter, man kan anskue menneskelivet indenfor.

Myten kan siges at være absolutte metaforer i et narrativ med en handling. De fortæller om livets og verdens grundvilkår gennem en inddeling af fænomenerne i verden.

Den narrative form er et gennemgående træk i den menneskelige erkendelse. Mennesket har tilsyneladende i alle kulturer omsat kosmiske hændelser og naturfænomeners opståen til resultater af konkrete handlinger. Blumenberg knytter dette sammen med, at ordene i fortællingen kan fungere som *handletvangens retoriske substitution*. Igennem fortællingen kan mennesket begribe og foregribe, ved at det forestiller sig mulige situationer. Udover denne funktion er myten samtidig med til at skabe betydning i menneskelivet, fordi myten indeholder et kreativt overskud. Mytens narrative form sætter mennesket i stand til at føle en samhørighed med myten.

Modsat teorierne har myten intet ophav at spores tilbage til, men er udviklet igennem det, Blumenberg kalder *ordenes darwinisme*. Myterne er blevet fortalt igen og igen. De er blevet ændret og formet igennem tiderne ud fra publikums reception. Dermed kan de overlevende klassiske myter siges at være dem, der har "mest" at sige mennesket, fordi fortællingerne har været gennem udviklingsprocesser og udvælgelsesprocesser i generation efter generation.

De forskellige absolutte metaforer og myten overlever, hvis de fortløbende kan siges at indeholde *signifikans*. Denne signifikans hænger sammen med, at det enkelte menneskes oplevelse af virkeligheden ikke primært er afhængig af, om sammenhænge kan demonstreres empirisk, men i stedet bestemmes det virkelige for subjektet igennem det, der er betydningsfuldt.

Myten er altså en særlig erkendelsesform, fordi dens funktion er at opsætte en ramme for orientering for menneskets virkelighedsforståelse og handling. Den er nødvendig, fordi mennesket ellers ville stå overfor helhedens kaos, som det ikke kan rumme og ikke kan handle i. Ud fra forestillingen, at man kan komme om bag myten og finde den hele og reelle sandhed, har det gang på

gang været forsøgt at nå mytens ende. Ud fra Blumenbergs teori er mytens ende hypotetisk, fordi det vil kræve, at mennesket fandt en vej til at rumme virkelighedens absolutisme.

Man kan kort sige det således: Blumenberg ser det mytiske fungere ved at opsætte rammer om menneskelig virkelighed, som om de var virkelige og solide rammer, dog uden at de egentlig er det. Dette kan være problematisk, fordi mennesket gang på gang forveksler den opsatte ramme for at være en virkelig og ubrydelig ramme. Denne problematik er dog et grundvilkår, mennesket må leve med, fordi menneskelig erkendelse forudsætter, at der er solide rammer at erkende indenfor. Først den dag, hvor menneskelig erkendelse ikke længere behøver rammer, men kan rumme og navigere i navnløst kaos, bliver myten uaktuel som erkendelsesform.

Mytens narrative form omsætter begreber i situationer. Myten skaber derved et rum for mennesket ved at give mennesket et spillerum for handling og samtidig en følelse af familiaritet og samhørighed med dets virkelighed. Den mytiske erkendelse fungerer således som aflastning fra det absolutte ved at skabe rum og mening samtidigt.

Så vidt mytens funktion som grundlæggende erkendelsesform hos Blumenberg. I det kommende afsnit beskriver jeg tre hovedpointer i Blumenbergs religionsfilosofiske tanker.

4.7 Religionsfilosofiske refleksioner

Blumenbergs religionsfilosofiske tanker er knyttet specifikt til kristendommen. Han arbejder med det mytiske som en mulighed for at remytificere teologien. Denne betragtning tager sit afsæt i synet på myten som dogmets modsætning. Guds død står centralt i Blumenbergs tænkning om religionens position i det sekulært moderne samfund. Han bruger Nietzsches beskæftigelse med Guds død som afsæt. Dette har Ulrik Houliind Rasmussen foretaget klare udlægninger af i de før omtalte tekster, *Hans Blumenberg* (2007) og *Efter Guds død* (2009). Udlægningen i det kommende afsnit er primært baseret på disse tekster.

4.7.1 Erindringen om Guds død

Gudens død på korset har længe været en refleksionsramme indenfor kristendommen. Med Nietzsches beskæftigelse med Guds død formuleres en Guds død, hvori dennes tilstedeværelse i verden er død for samtiden.

Om Gud konkret *har eksisteret* udgør ikke det relevante spørgsmål for Blumenberg. Han anskuer det således, at Gud *har eksisteret* i kraft af, at have været en levende del af kulturel bevidsthed (Rasmussen, 2007). Han er i den forstand ikke optaget af spørgsmålet om sandhed som sådan, men om virkeligheder, og det virkelige ses som det, der efterlader sig spor. Gudsbegrebet udgør i

denne forbindelse et metaforisk afsæt for menneskets prøvelser med at forstå sig selv og verden. Dette for såvel troende som ateister.

Med Rasmussens ord ses Blumenbergs anskuelse af Guds historiske virkelighed og død, således:

”Ved at tænke Guds transcendens horisontalt i stedet for vertikalt – dvs. At give Gud en historie i stedet for en plads i himmelen - åbner Blumenbergs metaforologi for en mulig historisk-horisontal videretænkning af Gud, der ikke forsøger at fastmure Gud i metafysikkens mørtel ... Transcendens betyder hermed: at Guds endeløse metaforiske potentiale overgår til stadige fortolkninger og omtydninger ” (Rasmussen, 2007. s. 180-81).

Pointen er her, at selv om Gud er død, er han ikke ude af billedet. Den magiske Gud i himmelen er død og eksisterer ikke længere som noget *absolut*. (Rasmussen 2007). I den konkrete historiske situation var dette ifølge Blumenberg uundgåeligt. En absolut Gud kunne lige så godt være intet og kan ikke rummes. På den måde bliver en ufejlbarlig og almægtig Gud religionens absolutisme (Rasmussen, 2007). Det faktum, at Gud i historien har levet og betydet noget, gør til gengæld, at man kan se tilbage på den metafysiske Gud

Guds død og historie åbner plads for *erindringen* om Gud. Det er dette billede, som danner afsættet for Blumenbergs refleksioner, som åbner døren for en religions aktualitet. Erindringen gør det muligt at se tilbage på, hvad som var, og hvad som kunne have været. Erindringen er plastisk som myten, ikke afhængig af nøjagtighed. Uagtet om det er indrede er præcist erindret, giver plasticiteten en åbning for at se på, hvad vi måske kunne ønske, at noget skulle have været. Derfor er plasticiteten også med til at skabe åbninger for at skabe nye sandheder (Rasmussen, 2007). For Blumenberg handler det om, at man bruger gudsbegrebet til at se på, hvad ideen om en Gud indeholder eller måske kunne siges at indeholde.

4.7.2 Myte kontra Dogme

Myten har ikke nogen fastlåst betydning. Der er ingen ortodoksi i myten. Den er unøjagtig og modsætningsfyldt, og den kan omtydes. “Its stories are seldom localized in space, and never in time”, skriver Blumenberg. Et andet sted formulerer han: “There is a measure of unseriousness in myth, of frivolity” (Blumenberg, 1985, s. 30). Disse to udsagn udtrykker, hvordan Blumenberg sætter myten op som den direkte modsætning til det teologiske dogme⁸.

Modsætningen består i, at indholdet ikke er det afgørende ved myten. Dogmet på den anden side sætter grænser ved et bestemt historisk afsæt og med begreber, som der skal opretholdes en in-

⁸ Blumenberg definerer ikke, hvilken forståelse af dogme, han tager udgangspunkt i. Iflg. Gyldendals ordbog betegner dogmet religionens trossandheder. Sandhedsværdien af dem beror på en indre overensstemmelse ift. bibelen og den kirkelige instans' vedtagelser. Det beskrives, at dogmet indenfor protestantismen betegner trosindholdet som helhed http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Religion_og_mystik/Dogmatik/dogme. Dette stemmer godt overens med Blumenbergs refleksioner, *selvom man kan overveje, om han krediterer en*

dre overensstemmelse imellem. Hvor dogmet forsøger at lave entydighed, kender myten ikke til det dogmatiske forbud mod selv at digte videre (Rasmussen, 2009).

Blumenberg opsætter modsætningen ved at sige, at mytens natur gør den ude af stand til at indeholde et abstrakt system som dogmet. Det ville efterlade dets "lokale og tidsmæssige underligheder", (Blumenberg, 1985. s. 97). Som sådan må myten stå i modsætning til dogmet. Derfor må også sådan et greb som afmytologisering; udrensning af de mytiske elementer af de mytiske fortællinger, efterlade rummelige og tidlige problemer. Det mytiske stivner simpelthen i dogmatikken.

4.7.3 Remytificering af teologien

Blumenberg stiller sig kritisk overfor, hvordan man indenfor kirken har bragt mytiske og historiske metoder tæt sammen.

Sandheden er i det mytiske noget, man har bag sig. Blumenberg eksemplificerer dette gennem Lukasevangeliet (Blumenberg, 1985, s. 101.). For evangelisten Lukas betød tidlige uoverensstemmelser i forbindelse med Jesu fødsel og liv fx ikke noget. Det er ikke overensstemmelsen imellem, hvornår det ene og det andet skete, som legitimerer Jesus som Messias. I stedet gøres der et stort nummer ud af at føre Jesus' slægtslinje tilbage til David, for på den måde legitimeres han i forhold til profetien om, at Messias nedstammer fra David. På denne måde søges sandheden om Jesus som Messias i det bagvedliggende.

Senere, (hvor det af politiske grunde bliver en fordel for kirken at knytte bestemte begivenheder til bestemte tidspunkter) kommer tidsligheder til at spille en større rolle for legitimering i takt med udvikling af historisk bevidsthed.

Dette stemmer dårligt overens med dogmets ellers abstrakte og afstemte begrebslige indhold, der må fremstå universelt og tidløst. Dogmet bliver dermed låst imellem tid og tidløshed. Den strenge begrebslighed må, som beskrevet ovenfor, forlades for at mødekomme det mytiske behov.

En remytificering plæderer Blumenberg ikke åbent for, men han foretager igennem sit eget arbejde en udtalt tilslutning til at frigøre sig af disse aspekter. Rasmussen beskriver, hvordan der således i Blumenbergs forfatterskab kan ses et alternativ til at være teist eller ikke teist (Rasmussen, 2007 90). Blumenberg undlader altså at forholde sig til alternativet Gud eller ikke-Gud, og viser, at man i stedet for at afskaffe religionen, fortsat kan bruge Gudsbegrebet til at undersøge, hvad der kan siges om mennesket

4.8 Opsamling på Blumenbergs religionsfilosofiske refleksioner

De religionsfilosofiske tanker hos Blumenberg tog udgangspunkt i det (moderne, vestlige) historiske faktum, at Gud er død, og at der ikke er nogen vej tilbage til tidligere tiders Gud.

Med disse elementer så vi Blumenberg beskrive religionens situation i en sekulær nutid. Blumenberg afviste ikke det religiøses muligheder for nutidens menneske med sin statuering. At Gud er død, betyder også, at Gud har levet, om ikke i anden form, så som en fælleskulturel sandhed. Med Nietzsches proklamation får Gud en historie, som man kan erindre ham igennem. Blumenberg udformede med dette en art erindringsteologi. Gud vedbliver i denne at være vedkommende som orienterende ramme, selv om han ikke længere agerer i verden. Erindring er ikke afhængig af konsistens, eller hvordan ting faktisk udspandt sig i fortiden, men åbner for en fremadrettet remytifiering igennem erindringens mulighed for at genopdage, hvordan vi ønsker at bruge gud og teologi.

Myten er som erindringen fleksibel. Indenfor kristendommen står dogmet dog i vejen for en remytifiering. Det religiøse dogme fungerer diametralt modsat myten. Blumenberg viste dette i en beskrivelse af, hvordan religionen har bragt det mytiske tæt sammen med historisk metode. Hvor tid og rum i myten er flydende, indholdet inkohærent og tonen uhøjtidelig, bliver det i det religiøse dogme væsentligt, at indhold struktureres, og at der er overensstemmelse i en abstrakt begrebslighed. Derved skabes en lukkethed i religionen, som ikke findes i myten. Hvor myten til stadighed kan forny sig og bringe nye metaforer i spil, efterhånden som det giver mening, så fastlåser dogmet metaforerne, det religiøse dogmes metaforer stivner, eller, som det er tilfældet ved den konkret bogstavelige forståelse af bibelen, efterlader den metafortom.

På denne måde er Blumenberg på en gang religionskritisk i sin tilgang, men afviser dog ikke det religiøses muligheder for nutidens menneske med sin kritik. Om end Blumenberg ikke plæderer direkte for en remytifiering, viser han, hvordan mytens åbenhed udgør muligheden for igen at gøre religion væsentlig i den vestlige samtid.

4.9 Opsamling på Cassirer og Blumenberg

Kort opsamlende, før jeg bevæger mig videre til et kritisk blik på Cassirer og Blumenbergs teori, skal følgende bemærkes i forhold til problemstillingen:

Cassirer og Blumenberg er enige om en afvisning af mythos-logos-dikotomien. Begge afviser den på baggrund af at kunne definere myten som et eget rationale set ud fra mytens funktion for mennesket. De er også enige om, at myten er grundlæggende i menneskets erkendelse. Og at forsøge at komme om bag myten vil være en fejltagelse, ligesom de begge vil mene, at afmytologisering (som vi skal se Paul Ricoeur argumentere for i del 5) er meningsløst, siden mytens sandhed ikke udgøres af nogen form for foreliggende korrespondenskriterie.

Det mytiske har iflg. Cassirer og Blumenberg også en uløselig sammenhæng med religionen, og det har fortsat en rolle at spille. Denne rolle ser de dog meget forskelligt på.

Cassirer holder fast i, at ingen form for intellektualisering giver mening i relation til myten. Det mytiske i religionen handler alene om at forholde sig perceptivt til, at vi indgår i et verdensalt, og ritualer giver mening som brobinder imellem fortid og nutid og som en mulighed for at være del af og i overensstemmelse med dette.

Hos Cassirer er mytens rolle altså mindsket ift. Den mytiske livsform. Han ser dog positivt på den mindskelse, som bl.a. skyldes udvikling af etik i religionen. Men refleksion og fortolkning hører for ham til i etikken alene.

Blumenberg ser helt anderledes på dette. Han ser i stedet myten som det helt centrale potentiale til at holde religionen aktuel for nutiden. Dette i kraft af et kreativt potentiale som afsæt for intellektuel refleksion. Hos Blumenberg er det mytiske ikke afskåret fra det logisk-rationelle som hos Cassirer. Mytens metaforiske potentiale er hos ham også et andet end begrebernes, og fungerer som forståelsesudvidende og meningsskabende for mennesket i kraft af dets evne til at skabe oplevelse og sammenhæng imellem menneskets indre og det ydre.

For Blumenberg fungerer den intellektuelle fortolkning over myten altså som muligheden for at skabe nye metaforer om fortællingerne, om livet og døden og verden.

Del 5 Det kritiske

I kommende del undersøges begrænsninger, som er påpeget overfor Cassirers og Blumenbergs teorier. Jeg har her udvalgt en kritik af den rationalistiske myteteori og så en anden forståelse af mytens potentiale som den præsenteres hos Paul Ricoeur, der er fortalere for afmytologisering. Slutteligt undersøger del fem responser fra fortalere for ny ateisme på den type kritik, som specielt forelægger, og disse forholdes til en diskussion af disse forsvar set i forhold til dansk religionsdebat og eksempler på retorik i Ateistisk Selskab.

5.1 Kritik af rationalistisk myteteori

En kritik af Rationalistiske teorier som Cassirer og Blumenbergs går på, at de udleder mythos af logos. Bogen *Myth and the Limits of Reason*, skrevet af Philip Stambowsky (1996), amerikansk professor i filosofi, er skrevet som en kritik af den rationalistiske myteforståelse. Han har koncentreret kritikken omkring fremtrædende, moderne rationalistiske myteteorier, heriblandt Cassirer og Blumenberg. Han skriver om samtlige fem rationalistiske myteteoretikere: "*Despite their often seminal insights and theoretical sophistication, each of these respected views to some degree abstracts logos from mythos as a working assumption.*" (Stambowsky, 1996, s. 10-11). F.eks. skriver han, indfører Levy-Strauss myten i en skabelon af binære oppositioner, og Blumenberg ser myten som en logotetisk funktion og opstiller sin teori indenfor et darwinistisk perspektiv. Disse fagtermer forvrænger mytens indhold og funktion, idet myten her skal passes ind i en instrumentel tænkning. Dermed kommer Cassirer og Blumenberg til at gøre det samme, som de har anklaget andre for. Stambowskys egen påstand er, at man godt kan tale om en moderne mythopoetisk tænkning, der opererer uden om den rationalistiske ramme.

Den tidligere nævnte Elizabeth Beaten retter samme kritik mod Cassirers teori: Det problematiske aspekt i at afdække mythos med logos. (Beaten 1996). Med den konstante påpegning i teorierne af mythos' helt anden form end logos, spørger Beaten til, hvor meget man da kan afdække af mythos på logos' præmisser? Med Cassirers kritik dissekeres myten også ud fra distinktioner som fx abstrakt/konkret og subjekt/objekt; distinktioner, som ifølge Cassirer selv ikke eksisterer i mythos.

Med Cassirers død i 1945 og Blumenbergs i 1996 kan man rimeligvis ikke vente en respons på kritikken fra den kant. Til gengæld har Johannes Sløk omfangsrigt skrevet om mythos med logos, og i den forbindelse adresserede han i bogen *Det religiøse sprog* (Sløk, 1981) netop det paradoksale i denne metode. Det kan, skriver han, slet ikke lade sig gøre at beskrive mythos med logos (Sløk, 1981, 97). I den forstand ville Sløk altså blåstempe en kritik som Beaten. Det eneste, man kan gøre, er dog at forsøge med det sprog, man har og komme så tæt på som muligt.

Beaten noterer sig i øvrigt om Blumenberg, at denne problematisk trækker tråde ud i hans undersøgelser, fordi han heller ikke afgrænser myten konkret i forhold til grænsende genrer (Beaten, 1996, s. 34). Beaten hæfter sig ydermere ved, at Blumenberg i sit væld af eksempler på myter ikke forklarer, hvorfor netop disse historiers mønstre gør dem til myter (Beaten, 1996)

Der er således indvendinger, som ikke umiddelbart lader sig komme udenom. Om Blumenberg er det svært at sige andet, end at han kaldes omvejenes filosof af en grund. Definitioner lader ikke til at forekomme meget i hans forfatterskab, men at det i stedet må læses frem af hans behandling igennem eksemplerne.

5.2 Kritik indenfor rationalistisk myteteori

En fremtrædende modsætning til Cassirers og Blumenberg indenfor myteforskningen ligger i begrebet *afmytologisering*. Grundsynet her er, at de overnaturlige elementer må fjernes for at kunne afdække en bagved liggende eksistentiel indsigt. Især Cassirer eksplicit tager afstand fra med sin advarsel imod intellektualisering.

I nyere tids filosofi er bl.a. Paul Ricoeur en fortaler for afmytologisering. Forståelsen hos Ricoeur er, at myten uden det mystiske element og med adskillelsen mellem genstand og repræsentation indeholder et symbolsk meningsoverskud. I essayet *The Demythization of Accusation* (Ricoeur, 1989) plæderer han tilmed for en dobbelt afmytologisering. Her må man i første omgang fjerne de overnaturlige elementer og i andet træk udskille det, han kalder pseudo-logos. Hos Ricoeur svarer dette aspekt ved myten til det, som Cassirer også nævner som en del af definitionen af mytisk tænkning: Det træk, at genstanden og dens repræsentation ikke er adskilte. Først da frigøres mytens virkelige potentiale. For det moderne menneske, skriver Ricoeur i *Thinking Biblically* (LaCuoque og Ricoeur, 1998), har overgangen fra en kollektiv til en individualistisk tænkning betydning for, hvordan vi kan anvende myten i dag (igen parallelt med Cassirer, her hans beskrivelse af overgangen imellem statisk og dynamisk religion og bevægelsen fra tabu og mod en etisk tænkning i monoteistisk religion). Den "nye" tænkning har betydet, at mytens oprindelige form ikke længere giver mening. Med et skifte i kriterier for, hvornår noget er "sandt", og hvilke sandheder der kan forstås som meningsfulde, må myten som nævnt gennemgå den dobbelte afmytologisering for at imødegå den nye tids behov og kunne reaktualiseres (Ricoeur, 1989).

Med en tilgang som Ricoeur kan man med en anden argumentation end den, som "ny ateisme" præsenterer, fastholde synspunktet, at tiden er løbet fra en mytologisk verdensudlægning.

Omend man med Cassirer og Blumenberg omvendt kan holde fast i mytens funktion som ikke logisk-rationel, så har eksistentiel fortolkning igennem afmytologisering af myten været praktiseret i en årrække⁹, og lader - her udelukkende ud fra et spekulativt ræsonnement - til at fungere som en udlæggelse af det mytiske, der skaber resonans med en moderne intellektuel forståelse af det religiøse.

5.3 Ny ateistisme og mythos/logos dikotomien

Et interessant element i forhold til ny ateisme er, at der i forskningsmæssige forsvar for ny ateisme lader til at være en konsensus om, at ny ateisme slet ikke kan siges at opstille en falsk dikotomi. Dette gør den ikke fordi, at kritikken fra ny ateismes side alene skulle være rettet mod fundamentalistiske forståelser af religion. Fx citerer Andrew Johnson i sin artikel: *An apology for the "New Atheism"* (Johnson, 2013) en af de mere fremtrædende fortalere for ny ateisme, filosofen Sam Harris. Han udtaler om ny ateismes religionskritik:

"Their overall critique, properly understood, applies to supernaturalistic theisms of all stripes. It does not, however, apply to forms of theism that are not supernaturalistic, such as certain forms of pantheism. It is this fact that inoculates the New Atheists against the common criticism, noted above, that the God whose existence the New Atheists disprove is the primitive God of monotheistic fundamentalisms. In Haught's words, it is "the God of creationists, fundamentalists, terrorists, and intelligent design (ID) advocates," rather than the God of "any major theologians" (Harris 2008, p. xv)." (Johnson, 2013, s. 9).

Læser man ny-ateistiske forfattere og forstår dem ordentligt, vil man altså se, at deres argumentation alene forholder sig til de fundamentalistiske grene af religion, som indebærer troen på det magisk-overnaturlige.

Thomas White(2009) skriver i sin artikel *PROFANE HOLINESS: Why the New Atheism Is (Partially) Good for True Spirituality and Religion*, at man indenfor sprituelle og religiøse kredse bør glædes over ny ateisme, idet den muliggør nytænkninger indenfor disse områder i en frigørelse fra fundamentalistisk dogmatiske traditioner (White, 2009)

5.3.1 Religionsdebat i USA og Danmark

White, Johnson og Harris taler her ind i en amerikansk kontekst, hvor fundamentalismen er udbredt, og det diskuteres intensivt, om Darwinisme eller Intelligent Design er den rigtige forståelse af verdens opståen, som det forstås af citatet ovenfor. Religionsdebatten i USA og Danmark er dog ret forskellige. Man kan spørge til, om den fundamentalistiske dogmatik, som White ser ny ateisme som et forsvar mod, også er en udbredt dogmatik der promoveres indenfor dansk debat og i den danske folkekirke?

⁹ Afmytologiseringsbegrebets fremkomst tillægges Bultmann (1884-1976). Jf. https://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Menneskets_grundvilk%C3%A5r/myte.

I den tidligere nævnte Aarvog for religion (Johansen, 2010), nævnes det, at den ny ateismes stemme i Danmark kan klinge skinger, fordi den kristne fundamentalisme, den især er vendt imod, ikke er særlig bredt repræsenteret i Danmark.

Måske dette er noget, som Ateistisk selskab i Danmark har taget til sig. Ateistisk Selskabs hjemmeside har i foråret 2017 fået et nyt look og et indhold, som er præget af en mindre bastant tone overfor religion (kildehenvisning ikke mulig her). Den nye formand for Ateistisk Selskab, Anders Stjernholm, har også i februar 2017 adresseret, at debatten (om religion) bør føres med respekt for hinanden, og at ateistisk selskab tilstræber at føre saglig argumentation (Stjernholm, 2017).

Fra Ateistisk Selskabs side anvendes dog fortsat en retorik, som kan siges at fremme en forståelse af, at tro er lig med overtro. F.eks. har Ateistisk Selskab udgivet et ateistisk supplement til folkeskolens undervisningsmaterialer. To svar fra deres *ofte stillede spørgsmål*, giver især indtryk af, at der ikke åbnes mulighed for at anskue religiøsitet som mere nuanceret end tro lig med overtro:

”Hvorfor arbejder ateister så ikke på helligdage? Fordi det er rart at holde fri og være sammen med ens familie og venner. Selvom man ikke tror på, at der er en gud, der bliver sur på en, hvis man arbejder hele påsken, kan det godt være, at der er en kæreste, der bliver sur.” (Partoft og Blisbo, 2014 s. 11)

Og:

”Det er nok de færreste erklærede ateister, der siger trosbekendelsen. Til gengæld er der ateister, der modtager nadveren, simpelthen fordi det for dem er en morsom tanke at spise sin gud. Det har ført til den årlige internationale ”Everybody Bake Jesus Day”, som især den katolske kirke er fornærmet over” (Partoft og Blisbo, 2104, s. 10).

Der er uden tvivl inddraget noget humor, som de unge kan være med på i udarbejdelsen her. Som et materiale i kristendomsundervisningen er det dog, at der ikke i et eller andet omfang imødegås andre forståelser af tro og religiøs praksis, end at det er overtroisk volapyk.

Et andet eksempel er F.eks. Stjernholm i Folkeskolen udtaler om kristendomsfaget, at det ”ikke er folkeskolens opgave at genfortælle gætterier” eller: ”Man kan godt lære børnene om kristendom, de skal bare ikke lære af kristendom - i hvert fald ikke i skoletiden”. (Grynbjerg, 2017).

Med Cassirer og Blumenbergs pointer in mente, vil disse udtalelser ikke kunne siges at bakke op om, at forestillingen om myten kan siges at være andet end fejlagtige spekulationer.

Selv om Ateistisk Selskab har modereret retorikken, anvendes der altså fortsat et mythos-logos-dikotomisk afsæt i deres religionskritik.

I nedenstående afsnit ses kort på, hvordan man hos Ateistisk Selskab kan finde ud af, om man er ateist. I forlængelse af de ovenstående forskningsmæssige forsvar for ny ateisme er det værd at lægge mærke til, at du i nedenstående test også betegnes som ateist, hvis du har et abstrakt gudsyn.

5.4. Er du ateist?

Anders Stjernholm har i 2017 udarbejdet en Er du ateist test.

”Definitioner på en ateist: Er du ateist? Tag testen!

Spørgsmål 1: Tror du på en eller flere Guder?

Hvis dit svar er ”nej” – så er du ateist.

....

Mere pædagogisk:

Hvis du ikke tror på guder, men er åben overfor, om der er en form for energi eller kærlighed i universet, der holder os sammen - så er du ateist.”(Stjernholm, Ateistisk Selskabs hjemmeside. 28. oktober, 2017)

Her er der altså overensstemmelse med forsvaret for ny ateisme i den forstand, at ateismen godtager åbenhed for energier, kærlighed som universelt sammenbindingsmiddel.

Når jeg skriver ovenfor, at dette er et abstrakt gudssyn vil det øjensynligt ikke blive godkendt som et gudssyn hos Ateistisk Selskab. Det fremgår af testen at teisme er når du tror på en gud eller guder, men at du er ateist, hvis du f.eks. tror på føromtalt kærlighed som universel sammenholder. Men dette udelukker at anvende Gudsbegrebet som lig med energi, kærlighed eller struktur. Det udelukker også at bruge Gudsbegrebet som afsæt for refleksioner i Blumenbergs forstand. Som vi skal se i del 6, er der dog ikke en til en overensstemmelse imellem denne definition og forståelse indenfor moderne teologi.

5.5 Opsamling på del 5

Jeg har afdækket to typer kritik af Cassirers og Blumenbergs teorier:

Den ene kritiserer den rationalistiske myteteori for ikke at kunne udfolde mytebegrebet med sine forsøg på at uddrage af mythos af logos. På den måde menes det, at Cassirer og Blumenberg kommer til at fastholde mythos-logos-dikotomien i stringente fagbegreber, som de ellers selv opponerer mod.

Den anden kritik gik på, at det moderne menneske ikke længere har behov for den oprindelige myte, men at man kan uddrage eksistentielt meningsoverskud af myten, når den afmytologiseres.

Derudover viste det sig, at man indenfor ny ateistisk teori ikke mente, at ny ateisme arbejder ud fra et mythos-logos-dikotomisk, men tværtimod tilslutter sig rationalistiske forklaringer.

Hos Ateistisk Selskab var det dog svært at spore denne tilgang, det sås f.eks. igennem beskrivelser i supplerende undervisningsmateriale til kristendomskundskabsfaget i folkeskolen, som med sine eksempler kun refererede til troen som morsom overtro, og ikke fremstillede andre udlægninger af tro.

Del 6 Det analyserende, diskuterende og perspektiverende

I det følgende præsenteres de to udvalgte eksempler nævnt i indledningen: først en overordnet beskrivelse af forløbet i de trykte medier omkring "Ramsdalsagen" fra 2014/15. Derefter artiklen *Det eneste jeg tror på er, at Gud virkelig er død* af teolog Christian Hjortkjær. Den fortsat aktuelle "Ramsdalsag" fra 2014/15 illustrerer, hvordan forestillinger om religionens mytiske elementer kommer til udtryk i den offentlige debat, og hvordan det forekommer uklart, hvad det er, man diskuterer. Fronter blev trukket op indenfor den teologiske debat, og der er uenigheder, men der synes at forekomme en generel kløft imellem teologiske indsigter i mytebegrebet og så de common sense forståelser, som journalister og andre lægmænd tog udgangspunkt i, i diskussionen.

Artiklen af Christian Hjortkjær viser den indflydelse, en mythos-logos-dikotomisk forståelse på et mellemmenneskeligt hverdagsplan får for forestillingen om gudsbegrebet og tro. De to eksempler viser sammenholdt med konklusionerne fra Cassirer og Blumenbergs teorier, hvordan man med en diskussion af mythos-logos-dikotomien og mytens funktion kan nuancere synet på tro og åbne op for andre forståelser for religiøs praksis.

6.1 Eksemplet Ramsdal

Den 25. december 2014 udtalte sognepræst Per Ramsdal i Jyllandsposten, at han ikke kunne tro på, at Jesus opstod fysisk (Vestergaard og Vibjerg, 2014). I januar 2015 blev han centrum i en heftig mediedebat, som i vidt omfang omhandlede, hvorvidt en præst kan forkynde uden at tro, og en del havde den holdning, at Ramsdal burde afskediges.

Sagen endte officielt, da biskop Peter Skov-Jakobsen sidst i januar besluttede at sende Ramsdal i et mentorforløb på ni måneder. I Kristeligt Dagblad fortsatte debatten herefter intensivt, mens sagen i den resterende del af mediebilledet døde hen.¹⁰

Særlig interessant for specialets sammenhæng er, at afsættet for debatten i det brede mediebillede var en forestilling om, at Ramsdals udtalelse om ikke at se opstandelsen som fysisk var en kontroversiel udmeldelse. Centrum for diskussionen blev denne fysikalitet eller ikke-fysikalitet. Derfor vakte det også opsigt, da det i de sidste dage af debatten kom frem, at Per Ramsdals kommende mentor, Theodor Jørgensen, heller ikke tror på den fysiske opstandelse.

¹⁰ En søgning hos infomedia omkring artikler vedrørende Ramsdalsagen viser, at kun otte artikler ud af 119 efter januar 2015 er artikler fra medier udenom Kristeligt Dagblad eller internt-kirkelige medier (<https://apps-infomedia-dk.zorac.aub.aau.dk/mediemarkiv/>).

Efter at Ramsdal endte sit mentorforløb i oktober 2015, blev der i en del medier reflekteret over sagen. Konklusionerne var i generelt lidt resignerende konstateringer af, at der er stor opstandelse indenfor kirken. Theodor Jørgensens egen manglende tro på den fysiske opstandelse blev billedet på den totale forvirring, der hersker i teologisk debat.

Et eksempel på dette er David Rehlings artikel *Vantroen storblomstrer i folkekirken* i Information d. 27. oktober 2015. Her foretager Rehling en opsummering af Ramsdalsagen. Sagen tog, skriver han, en munter drejning, da Theodor Jørgensen udtalte til Radio24syv, at han ikke troede på opstandelsen fysisk, og samtidig kunne informere om, at biskop Skov-Jakobsen da heller ikke tror på den fysiske opstandelse. Senere udtalte domprovst Anders Gadegaard, at Ramsdal ikke behøver at tro på en fysisk genopstandelse, men skal koncentrere sig om at udlægge troen.

Rehlings artikel afrundes med, at når debatten er så stor på dette punkt, skyldes det, at der i disse år er interne opgør i kirken, og at der i opposition til Ramsdal særligt er markante repræsentanter fra Tidehverv og Indre mission, for hvem dogmatikken omkring opstandelsen er et kerneområde.

Man kunne således få det indtryk, at også den interne teologiske debat primært handler om, hvorvidt Jesus på logisk-empirisk vis kunne siges at have rejst sig fra graven.

6.1.1 Mythos, logos og nødløgn

I Kristeligt dagblad var der til gengæld bred konsensus om, at problematikken for biskop og mentor ikke drejede sig om den fysiske opstandelse, som den øvrige presse i stort omfang havde hæftet sig ved. Problemet drejede sig i stedet om den tillægskommentar, Ramsdal var kommet med i den oprindelige artikel i Jyllandsposten: at han i sin mangel på tro på den fysiske opstandelse derfor i visse situationer kommer med en *nødløgn*. Biskop Skov-Jakobsen udtalte sig d. 20. januar 2015 til Kristeligt Dagblad om problematikken i Ramsdals synspunkter: *"Det, jeg peger på over for præsten, er, at der har været tale om et fortolkningssvigt, for præster skal fortolke opstandelse, skabelse og bøn. Hvis fortolkeren begynder at tie, så svigter han"* (Vincents, 2015).

Dagen efter (21. januar 2015) kunne man også i Politiken læse et interview med Skov-Jakobsen. I journalistens forsøg på en indkredsning af forståelsen af opstandelsen forekommer følgende ordveksling imellem Skov-Petersen og journalist Anders Hjort:

"De kristne er dem, der går rundt og siger, 'der er sket noget enestående her i verden, verden er blevet en helt anden, vi har fået et andet sprog, og vi har fået nogle nye muligheder for indsigte ..."

Altså noget overnaturligt?

"Jeg kan ikke komme det nærmere. Jeg kan kun bruge Det Nye Testaments sprog. Du hører for eksempel aldrig mig sige, at Jesus er fysisk opstanden. Jeg siger, at Jesus er opstanden." (Hjort, Politiken, 21. januar, 2015)

Biskop Skov-Jakobsen udtrykte andetsteds i artiklen et ønske om at se anderledes på spørgsmålet om det fysiske: "Det jeg bare beder om, er, at man tror på, at der findes et naturvidenskabeligt

sprog, og at der også findes et mytisk, poetisk sprog. ... Den sag her handler også for mig om at redde det mytologiske, poetiske sprog" (Hjort, Politiken. 21. januar, 2015).

Her forsøges altså fra biskoppens side at formidle, at der er en diskrepans mellem den logisk-rationelle forståelse af, hvad Ramsdal har sagt, og den mytiske forståelse af opstandelsen. Disse udtalelser forekom dog i pågældende artikel et godt stykke nede i artiklen, hvis overskrift lød: *Københavns biskop: Når man er præst skal man tro på det, der er vores religions grundlag.*

Valget af overskrift fremhæver dette at *tro på*, som det centrale. Det bliver forvirrende for den uindviede. En *tro* på opstandelsen som en del af religionens grundlag vil sædvanligvis være at opfatte som en overbevisning om noget faktisk forekommende. Hvordan kan man således på den ene side sige, at Jesus ikke er fysisk opstanden, men på den anden, at man skal tro på opstandelsen? Hvad betyder det, at man kan tro på et videnskabeligt og et mytisk sprog?

Med Cassirer og Blumenberg som udgangspunkt kan man nuancere biskop Peter Skov-Jakobsen og Theodor Jørgensens udmeldinger:

Fortolkningsvigtet, som Per Ramsdal kommer til at gøre sig skyldig i, er at anvende mythos-logos-dikotomien som præmis for troen. Det gør han i det øjeblik, han ser sig selv bruge en nødløgn. I rationel-logisk forstand har han ret i en fysisk opstandelses tvivlsomme videnskabelige korrekthed. Men mytens sandhed er ikke overensstemmelse imellem fortællingen og noget empirisk virkeligt som i det videnskabelige korrespondenskriterie. Ramsdals opgave i den forbindelse er netop at vise menigheden vejen til, hvordan myten bliver relevant for deres liv nu og her.

Som vi så hos Cassirer, er den mytiske fortælling slet ikke rettet imod en intellektuel forståelse af dens indhold. Det er derfor misvisende, når Ramsdal diskuterer, at han ikke intellektuelt kan forstå opstandelsen fysisk. Opstandelsesmyten og ritualerne forbundet med den bør i stedet ses som en adressering af den livssammenhæng, mennesket indgår i. Den bliver en forbindelse mellem fortid og nutid og imellem mennesket og den større ukendte sammenhæng, mennesket er en del af. Tilslutningen til fortællingen er ikke en tilslutning til indhold men beror i stedet på perceptiv oplevelse.

Med Blumenbergs ord kan man sige, at samhørighedsfølelsen med myten forstyrres, når man forsøger at videnskabeliggøre den. Samhørigheden består netop i en hengivelse til de menings-sandheder, som myten formidler. Opstandelsesmyten fungerer som en narrativ orienteringsramme for menneskets undren over livets og dødens vilkår.

Blumenbergs betragtninger over forholdet mellem myte og dogme åbner også for, at man kan formulere sig om nutidig teologisk debat i Danmark på den måde, at der lader til at være en (kontinuerlig) kamp om netop mytiske og dogmatiske elementer. Hvor nogle kæmper for at holde fast i de dogmatiske sandheder, er andre teologer på linje med Blumenberg i den forstand, at sandhed og logisk overensstemmelse imellem udsagn ikke udgør essensen af kristendommen. I tråd hermed vægter teologer som Jørgensen og Skov-Jakobsen samhørigheden med myten, der gør fortællingerne vedkommende og sande på mytens orienteringsgivende præmisser. Man kan altså sige, at den remytificering, som Blumenberg indirekte plæderer for, aktuelt udspiller sig indenfor kirkens mure.

Misforståelsen ift. det mytiskes bogstavelighed er adresseret på Folkekirkens hjemmeside. Bl.a. står her under afsnittet "Er bibelen Guds ord?":

”I kirken kalder vi Bibelen for Guds ord. Det betyder ikke, at Gud har skrevet de bibelske tekster. Heller ikke, at kirken forkynder en bogstavelig tro på det, der står i Bibelen, som at jorden blev skabt på seks dage ... De bibelske tekster kan forstås og fortolkes forskelligt, og det er præstens opgave at prædike over teksten, så den taler ind i vores tid og vores liv. Man kan sige, at kirken er et fortolkningsfællesskab, hvor vi bliver ved at vende tilbage til de bibelske tekster for at søge mening og styrke troen.”

(<http://www.folkekirken.dk/om-troen/bibelen/at-laese-bibelen>)

Om Det Gamle Testaments sandhed skrives der:

”Det Gamle Testaments fortællinger er ikke beskrivelser af faktiske begivenheder. Selv om en tekst ikke handler om, hvad der faktisk skete, kan den godt tale sandt om vores liv. Historien om Moses, der modtager de ti bud, er en fortælling - men de ti bud giver god mening.

De gammeltestamentlige fortællinger handler blandt andet om det at være menneske, om vores forhold til hinanden, til verden og til Gud; om død og kærlighed, om fremmedhad og menneskeværd og om at være skabt i Guds billede. ”

(<http://www.folkekirken.dk/om-troen/bibelen/gammel-testamente>).

Folkekirken har således imødegået, at myterne ikke kan siges at være ”sande” i rationel-logisk forstand og påpeget, at sandhedskriteriet i myter er et andet end det, man lægger til grund i historiske sandheder.

Ramsdal kommer i den forbindelse til at hælde benzin på et brændende bål med sin udtalelse om nødløgn, idet han bidrager til en i forvejen skævvredet og forsimplet forståelse af det mytiske sprog. Havde Ramsdal i stedet diskuteret den fysiske forståelse af opstandelsen som en misforståelse af det mytiske, havde sagen været en anden, hvor han kunne nuancere ift. den tydeligvis udbredte forestilling, at præsten er forpligtet til at tilslutte sig den konkrete fysiske forståelse af det mytiske.

Ramsdalssagen er foregået på et makroplan, hvor der er blevet diskuteret samfund, teologi og kirke. Det kommende eksempel indeholder, hvad man kan kalde overvejelser over det personlige møde med den mythos-logos-dikotomiske diskurs i form af spørgsmålet *tror du på Gud?*

6.2 Tror du på Gud?

Christian Hjortkjærs ærinde med sin artikel *Det eneste jeg tror på er, at Gud vitterligt er død* (Hjortkjær, 2017) er en kritik af det, han oplever som en forfladiget debat omkring åndelige aspekter. Dette ser han ved en generel forståelse af Gudsbegrebet som først og fremmest et overtroisk element. Han oplever, hvordan dette afslører sig i spørgsmålet *tror du på Gud?*

Når spørgsmålet falder, skriver Hjortkjær, ved han godt, at præmissen, der ligger til grund for spørgsmålet er: "Hvilken tossetænkning abonnerer du på?" (Hjortkjær, Information, 16. maj, 2017). Ud fra spørgsmålets præmis konkluderer han, at han bør sige nej, idet han fra spørgerens synspunkt må skulle betegne sig som ateist. Med sit nej, siger han videre, lyver han dog for sig selv.

Ofte bliver Hjortkjærs svar alligevel 'nej' - "fordi jeg ikke orker at forklare, at der findes et standpunkt mellem kristen barnetro og barnlig ateisme" (Hjortkjær, information, 16. maj, 2017).

Hjortkjær formidler videre, hvordan han finder det vanskeligt at komme igennem med de mere nuancerede overvejelser, fordi tænkningen på området er blevet fastlåst af en debat, han ser domineret af en lille gruppe af radikale ateister og fundamentalistiske kristne. Han tager afstand fra argumentation om den konkrete Gud i følgende kommentar:

"Det er efterhånden gået op for mig, at der stadig findes religiøse tosser, som hævder, at Gud findes deroppe som en usynlig ven med monopol på udøvelsen af magi – men de sidder tilsyneladende alle i Ateistisk Selskabs bestyrelse" (Hjortkjær, Information, 16. maj, 2017).

Hjortkjær savner ikke, at der skal være mere eller mindre tale om Gud, men at svaret på spørgsmålet om man "tror på Gud" ikke tvinges til at blive automatisk, så al eftertænkning forsvinder. Egentlig vil Hjortkjær hellere svare, at han som de fleste danskere tvivler mere, end han tror, og at det er tvivl og ikke tro, der flytter bjerge. Han skriver slutteligt:

" Hvis der er noget, jeg virkelig tror på, så er det fortællingen om Guds død. Som må betyde, at der hverken findes en gud, der holder dig i hånden, eller som stiger ned og frelser dig, når lokummet brænder. Den opgave er så at sige givet videre – til mig. Måske er det det, vi burde tale om." (Hjortkjær, Information, 16. maj, 2017).

I eksemplet her reagerer Hjortkjær altså mod, at der med forståelsen bag spørgsmålet "tror du på Gud"? ikke bliver plads til refleksion eller tvivl, men at det åndelige alene bliver et spørgsmål om, hvorvidt man tror på en overnaturlig fysisk entitet. I hans afsluttende bemærkning om Guds død ser vi en holdning, der ligger i forlængelse af Blumenbergs pointe om erindringen om den døde Gud. Nok er Gud død, men ikke uaktuel. Hjortkjær peger med sin understregning af Guds død som afsæt for sine refleksioner på, at de kristne mytefortællinger stadig er en aktuel måde at indramme de store spørgsmål om forholdet imellem liv og død på. Det centrale ved tro er ikke klippefast overbevisning på overtro, men eftertænkning og tvivl.

Det fremgår altså, at Hjortkjær ikke tillægger mere eller mindre tale om Gud den store betydning, men at måden, det gøres på, lukker af for eftertænkningen. Her ses fra Hjortkjærs side et ønske om, at der både skabes rum til, at mennesket kan forholde sig til kanten af dets liv og rum til at bruge det etisk-religiøse som afsæt for refleksion over de svære aspekter i menneskelivet.

Som en sammenkædning af de forudgående afsnit, men uden yderligere sammenligning med Ramsdal og Hjortkjærs teologiske standpunkter eller gudssyn, kan man opsummere sagens kerne i følgende korte uddrag af en prædiken 2. påskedag, 1984. Prædikenen er skrevet af afdøde tidehvervspræst Jesper Langballe. I uddraget kommenterer han det kortvarige fokus på kirken og tro, som medierne præsenterer omkring jul og påske:

”Den offentlige meningsdannelse panderynker bliver dybere, når den skal fundere over disse religiøse spørgsmål, som ikke optager den så meget til daglig. - Hvad er der mon bagved det hele? - Er det virkelig muligt at tro på en opstandelse og på Gud? ... Og man mener med Gud ganske tydeligt et overnaturligt gespenst, hvis tilværelse nogle har den lykke og ulykke at kunne forestille sig ved at anstrenge fantasien.

Så dybe panderynker vil vi ikke anlægge her 2. påskedag, men overlade dybsindighederne til medierne og den offentlige debat. I stedet vil vi stille det for os noget mere nærliggende spørgsmål: - Hvad tror vi om vort eget liv og dets grænser? - Det er påskens spørgsmål. –” (Langballe, Tidehverv, 1984, prædiken 2.påskedag)

I sit citat får Langballe fremhævet 1984-samtidens fremmedhed overfor kristendommens mytiske sprog og samtidig fremhævet den centrale funktion, som myten udfylder. Den offentlige meningsdannelse rammer med sine periodiske interesser skævt med fokuset på, om den overnaturlige mand i himmelen kan lade sig gøre eller ej. Ved ikke at være indforstået med det mytiske sprog bliver risikoen, at man misser det centrale i dets funktion, som er at sætte et udgangspunkt for at tale om tro og tvivl omkring livet og døden.

Langballes citat viser også modsat en common sense-forestilling om kirken som et sted, hvor Gud er den overnaturlige mand i himmelen, hvorfor sager som Ramsdals og diskussioner om myten, trossyn og gudsbegrebet ikke er nye foreteelser: I 1984 havde man også præster i den danske folkekirke, som bestred, at Gud var en fysisk, magisk mand i himmelen.¹¹

Når debattører fremstiller det, som om overtro er essensen i religion og tro *per se*, kommer de i et vist omfang til selv til at skabe det problem, som de opponerer mod, hvilket Hjortkjær ironisk indikerer i sin kommentar om Ateistisk Selskabs bestyrelse.

Nedenfor følger en opsummering af det foregående, inden eksemplerne, de teoretiske pointer samt overvejelser over det afmytologiserende som alternativ kobles i en diskussion af myten og religiøs praksis.

6.3 Opsamling på Ramsdal og Hjortkjær

Med Ramsdalsagen så vi, hvordan der i vidt omfang forekommer en kløft mellem teologisk- faglige/religiøse diskussioner af myten og diskussionen i den brede offentlighed. Hvor man i offentlig debat diskuterede præstens religiøse tro som lig med en overbevisning om forekomsten af konkret fysiske overnaturlige elementer, var der indenfor den teologisk/religiøse debat helt andre nuancer i spil. Dette forhold fremstod tydeligst, da det mod offentlighedens forventning viste sig, at Rams-

¹¹ Som beskrevet under myteteoretiske tilgange har disse aspekter været diskuteret hele vejen op igennem kristendommens historie. I forhold til den danske folkekirke kan man notere sig, at allerede da folkekirken som begreb opstår i 1840'erne, er "moderne" teologiske uenigheder under udvikling. I 1800-tallet opstår f.eks. Den historisk kritiske teologi med et fokus på, at bibelen er skabt af mennesker på bestemte steder og tidspunkter (Kim Arne Pedersen, 2005). Modsat dette syn fastholdes et syn på bibelen som Guds sande ord og bibelens sandheder som både religiøse og videnskabelige, uafhængigt af tid og rum i Fundamentalismen, som udvikles i USA omkring 1910.

dals mentor delte Ramsdals synspunkt om opstandelsen, og at mentorforløbet i stedet handlede om fortolkning og udlægelse af tro.

Blumenberg og Cassirers pointer kunne kaste lys over, hvad der nærmere mentes med udtalelserne fra biskop og mentor om sagen, og viste, hvordan troen på det mytiske ikke handler om intellektuel tilslutning til indhold, men i stedet om perception og samhørighed.

Christian Hjortkjær skrev i en artikel om, hvordan forståelserne bag spørgsmålet ”tror du på Gud?” stiller sig i vejen for en dybere åndelig debat. For at komme ud over den overbevisning, at begreberne tro og Gud kun kan forekomme som overnaturlige forestillinger, foreslår han, at man må hive debatten ud af polariseringen mellem de få radikale ateister og fundamentalistiske kristne, som med succes formår at fastholde og begrænse åndelige spørgsmål.

Ramsdalsagen og Hjortkjærs kritik af spørgsmålet om troen på Gud fungerede som eksemplariske fremstillinger af en underliggende mythos-logos-dikotomisk opfattelse af mytiske elementer i religion, og hvordan denne præmis står i modsætning til faglige forståelser af mytebegrebet. Ligeledes kommer ovenstående præmis til at begrænse forståelsen af, hvilken funktion de mytiske elementer i religionen kan siges at have.

Med den store diskursive gennemslagskraft af den mythos-logisk-dikotomiske forestilling beskrevet af SamtidsReligion (se indledning), er der samtidig en risiko for, at diskussionerne om religionens rolle i samfundet foretages med et udgangspunkt, der overser de muligheder, som man med blandt andre Cassirer og Blumenberg kan fremhæve i det mytiske.

I det kommende sidste afsnit af 5. del foretages koblingen af specialets elementer i en diskussion af, hvordan man med disse indsigter kan anskue det mytiske og religiøse praksis.

Først uddyber jeg sammenhængen mellem myte og mening, som jeg beskrev det i opsamlingen af Cassirer og Blumenberg. Dette ses i sammenhæng med individets forståelse af sig selv som teistisk eller ateistisk. Koblingen foretages ud fra ræsonnementer, som jeg uddrog af praksiseksemplerne, ny ateismes respons på en anklage om en mythos-logos-dikotomisk tilgang samt Ateistisk Selskabs ”er du ateist-test”.

Overvejelser over tilhørsforhold og familiaritet følger herefter.

Derefter inddrages et eksempel givet af Johannes Sløk. Eksemplets inddragelse har to formål:

For det første at konkretisere mytens funktion i dansk folkekirkelig kontekst.

For det andet at anvende eksemplet som et led i et afrundende forslag til en mulig måde at gøre det mytiske mere familiært igennem en sammenligning med den musiske oplevelse.

6. 4 Myte, mening og religiøs praksis

6.4.1 Myte, mening og individets tilhørsforhold

Mening lader til at være nøgleordet i spørgsmålet om myten. I stedet for en konstatering af, hvad mytens substans er, viser Cassirer og Blumenberg, hvordan myten kendetegnes på, hvilken funkti-

on den udgør for mennesket. Myten som orienteringsramme giver mennesket mulighed for at være til i nuet med en umiddelbar oplevelse af sammenhæng og mening.

Mening skabes i den forbindelse ikke alene ved at forstå logiske årsagsforklarende sammenhænge. Som vi så Cassirer understrege med sit citat af Dewey, er videnskab en ting, mens menneskets umiddelbare oplevelse af verden er en anden, som helt grundlæggende foregår igennem perception.

I specialet ser vi, hvordan forståelsen af, om man anser sig selv for at være teist/religiøs/troende eller ateist, ikke afhænger af en mythos-logos-dikotomisk forståelse af modsætningen tro/ikke tro, men handler om hvilket afsæt, der giver mening for den enkelte at identificere sig med eller reflektere ud fra. Der er teologer, som er troende, men som ikke tror på overnaturlig magi. For dem anses Bibelen for at sige noget sandt om menneskelivet, fordi det er meningsfuldt. Man kan med inspiration fra ateistisk selskabs "er du ateist- test" gætte på, at disse religiøse/troende i stedet ser Gud som et udtryk for et overordnet, strukturerende og/eller regulerende princip, eller måske blot udgør noget. Samtidig ser vi i Ateistisk Selskabs ateist-test, at man der vil betegne én, der tænker Gud i denne form som ateist.

På denne måde deler ateister og teister sig hen over mythos-logos-dikotomien.

Om man orienterer sig ud fra noget religiøst, afhænger altså ofte af, om det opleves som meningsfuldt. Den meningsfulde oplevelse af det religiøse vil hyppigst bero på tilhørsforhold, mener Peter Lüchau (2014), der bl.a. i sin ph.d. har beskæftiget sig med danskeres individuelle tilknytning til religion. Det lader til, at færre og færre danskere føler, at religion er væsentligt for dem. Han skriver, at nok bliver mange børn døbt, men at forskning peger på, at hvis forældre ikke tager deres børn med i kirken, så vil børnene heller ikke komme der, når de bliver voksne.

Ser vi Lüchaus ord i sammenhæng med de ovenstående indsigter, er der god grund til biskop Skov-Jakobsens bekymring for det mytiske sprog, som færre og færre tilsyneladende bliver bekendt med, da anvendelsen af det mytisk-religiøse sprog først og fremmest mødes i kirken. Det er sandsynligt, at en del mennesker, som kommer i kirken af og til, finder det aparte at høre de kristne myteord og føler sig forlegne over at tale med på fadervor og trosbekendelsen. Det kan være, man af princip ikke vil stå og sige noget, man ikke tror på, eller at man ikke vil deltage i nadveren, enten fordi man som Ateistisk Selskab synes, det er fjollet at tro, at man kan spise sin Gud, eller fordi man synes, man ikke kan tillade sig at tage del i det, hvis man ikke er konkret kristent troende.

Den rationelle side af denne ufamiliaritet er med Cassirer og Blumenbergs betragtninger til at komme udenom: Myten taler til rationalet, skaber i stedet meningsfuld virkelighed igennem en samfølelse. I den henseende er myten intellektuelt uforpligtende.

Et eksempel på dette: Cassirer og Blumenberg havde som før omtalt en dansk kollega i Johannes Sløk, som også arbejdede med myten som et særligt rationale. I bogen *Det religiøse sprog* (1981) har han skrevet en passage, der på klar facon sætter indsigterne fra Cassirer og Blumenberg ind i dansk praksis-kontekst.

6.4.2 Sløk og det uforpligtende myteord

Pointen, som Sløk her fremdrager i sin passage, er, hvordan et konkret myteord er skabende, uden at der kræves tilslutning af tilhøreren:

Sløk imødegår først den mythos-logos-dikotomiske misforståelse ved at beskrive, hvordan myteordet selvfølgelig er meningsløst i rationel forstand. Når "Dette er Jesu Kristi legeme" udtales ved nadveren, er det en påstand, som han kalder "åbenlyst løgnagtig", skulle det anskues i den forstand. Alligevel mener han, at man må fastholde mytens "er" i stedet for at begynde at forstå det som et "som om". "Dette er, som om det var Jesu Kristi legeme", fungerer ikke. Myteordet skaber igennem sit "er" en virkelighed i nadveren. Det er mytens karakter at skabe på denne måde. I nadveren gælder det frikendelsens virkelighed. (Sløk, 1981, s 188).

Sløk forklarer, at mytens udsagn ikke på det rationelt-logiske plan indeholder nogen information. Det skal forstås på den måde, at en tilhører til et myteord hverken forventes at fortolke, handle eller respondere på det. Tilhøreren behøver ikke engang at lytte, men bare at være.

Med dette kan den førnævnte rationelle ufamiliaritet med det mytisk-religiøse måske sættes til side. Men har man ikke været vant til formen, kan myten og myteordet fortsat forekomme abstrakt og fremmed. For det rationelt-logisk fokuserede moderne menneske kan det virke paradoksalt ikke at skulle tillægge myteordet nogen intellektuel betydning. Man kan indvende, som Ricoeur (2004) gør det, at myten tilhører en tækningskultur, som vestlig modernitet ikke længere bruger eller forstår. Det er, som før nævnt, en rimelig indsigelse.

Man kan dog også overveje, om det moderne vestlige menneske vitterligt så definitivt har bevæget sig så intellektuelt frem, at det er langt væk fra den følelsesmæssige erkendelse. Med Cassirers fokus på perceptionen og Blumenbergs ditto omkring samhørighed med myten kan man sammenligne det mytisk/religiøse ritual med en musikalsk oplevelse, hvilket jeg vil gøre i det følgende.

6.4.3 Musik, mening og myte

En sammenligning med oplevelse igennem musikken mener jeg at kunne foretage, da denne oplevelse også kan siges at skabe virkelighed igennem perception. Ligesom det mytiske åbner den musiske oplevelse for en samhørighed igennem stemning.

Rytme, melodi, tonelængder, intensitet, flow, den enkelte musikers groove osv. skaber tilsammen et udtryk med en bestemt stemning. Teksten understøtter udtrykket. Ordene kan i den forbindelse bruges til refleksion eller være udtryk for refleksion. Men det er ingen nødvendighed, og teksten i musikstykker kan ofte siges at udgøre en understøttelse af stemning uden at indholdet overhovedet vil give logisk mening eller være ønskeligt at tilslutte sig rent rationelt. I stedet kan de ses som perceptive udtryk: Når Anne Linnet synger om sin forelskelse, at "jeg kan slet ikke leve uden dig" (Linnet, 1985), er det næppe tilfældet. Men man kan måske leve sig ind i de stærke følelser, der kan drive en til at have lyst til at sige noget sådant. På samme måde kan man få lov at føle sig cool med gangsta' rap uden hverken at være specielt narcissistisk eller ville sælge stoffer eller prostituerede kvinder i virkeligheden. I samhørighed med musikken kræves ingen spørgsmål om fakticitet, selv om ordene fremstiller det, som var det virkelighed. I musikken kan man dvæle ved teksten,

bruge elementer af teksten til at skabe mening eller helt undlade at forholde sig til teksten og bare hengive sig til stemningen i det instrumentale. På denne måde fungerer musikstykket som myten: følelsesrettet og uforpligtigende.

6.4.4 Mytens aktualitet?

Hvis vi tilsidesætter mythos-logos-dikotomien som præmis, er det altså muligt, som Blumenberg gør det, at se på et udfoldet potentiale og aktualisere eller gen-aktualisere religionens mytiske potentiale i kulturen.

Som Ricoeur (2004), kan man spørge til, om mytens oprindelige funktion fortsat er aktuel; om ikke den afmytologiserede mytes meningsoverskud udgør et mere frugtbart potentiale for menings-skabelse for det moderne vestlige menneske. Det kan i den forbindelse være spørgsmålet, om det religiøst-mytiske, som beskæftiger sig med grænserne i menneskelivet, *føles* aktuelt.

K.E. Løgstrup var f.eks. uenig med Sløk i det mytiske sprogs patent på udsigelser om verdens totalitet og alt det, vi ikke selv er herre over, men mente, at kunsten i dag har den betydning, som myten engang havde (Morsing, 2011).

Om vi vil se, at billeder, musik og anden kunst i praksis vil overtage mytens funktion, må her stå hen i det uvisse. Ligeså må det stå åbent, hvad der tabes og/eller vindes, hvis det mytisk-religiøse helt skulle forsvinde fra dansk kultur.

Specialet viser dog, at hvis man anskuer det mytisk-religiøse ud fra dets funktion som en bestemt type erkendelse, som hos Cassirer og Blumenberg, kan der i hvert fald her siges at være et forsvar for, at man frit kan hengive sig til myten i dens virkelighedsskabende rum, og at man kan gøre dette uden at være på kant med videnskabelige indsigter.

6.5 En Perspektivering

Forholdet mellem stat og kirke kan være et frugtbart område at diskutere i forlængelse af specialets konklusioner. Specialet har alene forholdt sig til den generalisering af religionsbegrebet, som ny ateisme foretager ud fra en præmis, som forsimples mytebegrebet.

En anden diskussion er den bekymring over konsekvenser af religioners (mulige) forestilling om sandhedsmonopol, som ikke kun findes i ny ateisme, men også som en politisk og folkelig bekymring. Det medgives fuldt ud, at konkrete opfattelser af myten kan anvendes og bliver anvendt til indføring af styreformer, hvis lovgivning hviler på religiøse fundament. Det medgives også, at dette ikke er ønskeligt i det sekulære Danmark.

Det kan dog diskuteres, om det er denne type religiøs forståelse, ny ateisme diskuterer op imod, når den beskæftiger sig med den danske folkekirke. Det er ikke meningen med specialet at plædere for en opretholdelse af forholdet mellem stat og kirke. Men man kan som et lille led i en kompleks debat om dette emne spørge til, om man med den nuværende folkekirke i højere grad end med en adskillelse sikrer den sekulære stat en mulighed for at have hånd i hanke med kirkens afspejling af den folkelige tilgang til religion. Dermed kan man overveje, om den religiøse praksis, som folkekirken repræsenterer i sin nuværende form - ud over at udfylde de kulturelle funktioner, som specialet peger på - samtidig udgør en beskyttelse mod den type af fundamentalisme, som frygtes.

Del 7 Det Konkluderende

I det foregående har jeg undersøgt følgende problemformulering:

*Hvilke udlægninger af myten som erkendelsesform ses hos Cassirer og Blumenberg?
Hvordan kan disse betragtninger bidrage ift. aktuel debat om tro og religiøs praksis?*

Anledningen til specialet var en observation af mangel på et "Principle of Charity" i den kritik af religion, som fremstilles i den gren af ateismen, der kaldes ny ateisme. Det var endvidere en observation, at den præmis, der ligger til grund i ny ateismes argumentation, også ofte udgør den underliggende præmis, når der diskuteres tro og religion i medier og offentlig debat. Denne præmis udgøres af et mythos-logos-dikotomisk udgangspunkt: en forståelse af et modsætningsforhold imellem religionens irrationelle mytiske verdensudlæggelse og den verdensforståelse, som skabes igennem rationel, videnskabelig undersøgelse. Religiøs tro bliver med denne forståelse primært lig med overtro.

Sigtet med specialet var at afdække alternative syn på forholdet imellem mythos og logos, som kunne bidrage til en anden forståelse af tro og religiøs praksis.

Det teoretiske udgangspunkt for undersøgelsen var Cassirers og Blumenbergs teorier om myten, der fungerer som syntese imellem divergerende synspunkter repræsenteret i striden imellem hhv. oplysnings- og romantismetanken.

Jeg fandt, at myten hos Cassirer og Blumenberg ses som havende et eget rationale. Dette rationale er kendetegnet ved at være knyttet til menneskets perception snarere end dets intellekt.

Mythos-logos-dikotomiens modstilling af myten og det logisk-rationelle hviler på den forudsætning, at myten primært skulle fungere som et forsøg på at forklare naturens årsagssammenhænge. Cassirer og Blumenberg peger på, at dette er en forsimpning af myten.

Mytens funktioner består i at forsøge at identificere fænomener og kræfter i livssammenhængen/verdens absolutisme med henblik på at føle og handle - leve - i samhørighed med dem.

Myten beretter en inddeling af naturens fænomener og kræfter ved personificering i et narrativ uden afsender. På denne måde skitseres tingenes tilstand i en form, som giver fortællingen den egenskab, at den fremstår som en virkelighedsgengivelse. Men sandhedskriteriet i mytisk tænkning er ikke baseret på en overensstemmelse mellem det fremstillede og det faktiske som i en korrespondenssandhed. Sandhedskriteriet er i højere grad at betragte som funderet i mening.

Dermed er det rigtigt at sige, at det mytiske står i modsætning til videnskabelig rationalitet, men ikke som et irrationale.

Hos Cassirer fremgik det, at myten lever videre i den monoteistiske religion gennem mytefortællingerne og det religiøse ritual. Myten har bibeholdt funktionen at adressere mennesket som en del af en livssammenhæng og binder fortsat bro imellem fortid, nutid og fremtid. Myten eksisterer som et grundlag i monoteismen, men den rolle er blevet formindsket i takt med, at etikken og intellektuelle eksistensovervejelser har fået en mere og mere fremtrædende plads i den monoteistiske religion.

Blumenberg anså også de mytiske aspekter for at have en grundlæggende plads i religionen. Hos ham betragtedes myten som et element, der i kraft af sin fleksible form indeholder et metaforisk

potentiale, som står i modsætning til det religiøse dogme. Dogmet fastholder myten, så den dermed mister sin fleksibilitet og evne til at skabe nye metaforer, som holder den aktuel. Hvis man frigør myten fra dogmet, kan man med nye metaforer foretage en remytificering af teologien, så den bliver aktuel for mennesket i det moderne samfund.

Med Cassirer og Blumenberg fulgte visse begrænsninger. Vi så, at den rationalistiske tilgang blev kritiseret for at uddrage mythos af logos med sin påstand om mytens rationale. På denne måde kan Blumenberg og Cassirer anses for at gøre det samme, som de opponerer mod; at fastholde en skelnen imellem mythos og logos. Paul Ricouers plædering for afmytologisering satte perspektiv på Cassirers og Blumenbergs tilgang ved at stille spørgsmålstejn ved, om myten som myte fortsat har relevans for det rationelt fokuserede og intellektuelt reflekterede moderne menneske.

To eksempler illustrerede i specialet, hvordan mythos-logos-dikotomien udgør et underliggende fundament for common sense-forståelser af tros- og Gudsbegrebet.

Jeg belyste eksemplerne med pointer fra Cassirer og Blumenberg, og igennem disse sås det, hvordan der både i offentlig debat såvel som i dagligdagsdiskurs er stor forskel på, hvordan myten forstås, både internt i kirken og uden for kirken. Især fandt jeg, at der er en kløft imellem de faglige indsigter og den gængse forståelse af myten, som den optræder i common sense.

I en videre diskussion berørte jeg, hvordan mythos-logos-dikotomien som præmis får konsekvenser for forståelsen af åndelige tilværelsesaspekter i en praksis og debat, som præges af begrænsninger og misforståelser, og hvordan indsigterne fra Cassirer og Blumenberg og eksemplerne kunne åbne op for andre forståelser for religiøs praksis. Konklusionen var her, at meningsaspektet var centralt for den religiøse mytes praktiske funktion.

I den forbindelse inddrog jeg Johannes Sløks udlægning af det uforpligtigende myteord, og jeg foreslog, at man set med specialets samlede udsagn kunne klargøre mytens funktion og fortsatte mulighed for aktualitet igennem en sammenligning af mytisk-religiøs praksis med den mere familiære praksis omkring musikdyrkelse. På denne måde fremgik det eksemplarisk, hvordan perceptivt rationale fortsat fungerer som erkendelsesform i det moderne liv.

Specialets overordnede konklusion kan derved siges at være, at man med Cassirer og Blumenbergs indsigter kan flytte fokus og skabe plads for, at det mytiskes funktion for erkendelse og mening kan blive det centrale fokus i debatten om religion og tro.

En perspektivering pegede på, at man i forlængelse af specialet også med dette fokus kan sætte et nyt afsæt for diskussionen om forholdet imellem stat og kirke. F.eks. kan man med Cassirer og Blumenberg nuancere i forhold til f.eks. frygten for religiøs fundamentalisme set i forhold til den funktion, den danske folkekirke rent praktisk udfylder.

Litteratur

Baeten, Elizabeth M. (1996): *The Magic Mirror. Myths Abiding Power*. State University of New York press.

Blumenberg, Hans (1974): Til Minde om Ernst Cassirer. I *Slagmark* nr. 24 1995. s. 109-115.

Blumenberg, Hans (2010): *Paradigms for a Metaphorology*. Cornell University Press.

Blumenberg, Hans (1985): *Work on Myth*. London: The MIT press.

Blumenberg, Hans (1981): En antropologisk tilnærmelse til retorikkens aktualitet. I *Slagmark* 47/2006 s. 13-34.

Cassirer, Ernst (1974): *The Myth of the State*. Yale University Press.

Cassirer, Ernst (1999): *Et essay om mennesket*. København: Hans Reitzels forlag.

Cassirer, Ernst (1999): *De symbolske formers filosofi – udvalgte tekster*. Gyldendal.

Cassirer, Ernst (1955): *The Philosophy of Symbolic Forms Volume two: Mythical thought*. New Haven and London: Yale University Press.

Center for SamtidsReligion (2010): *Aarbog for religion*. Aarhus universitet. Lokaliseret 27.juni 2017 på: <http://samtidsreligion.au.dk/religion-i-danmark/rel-aarbog10/khj/>

Den Danske Ordbog (u.d.): Opslag: common sense. Lokaliseret d. 13. november, 2017 på: <http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=common+sense>.

Encyclopedia Britannica (u.d): opslag: Myth. Lokaliseret 07.09.2017 på: www.britannica.com/topic/myth

Folkekirkens hjemmeside (u.d.): Lokaliseret d. 11. november, 2017 på:

<http://www.folkekirken.dk/om-troen/bibelen/at-laese-bibelen>

<http://www.folkekirken.dk/om-troen/bibelen/gammel-testamente>.

Forlaget Politiken (2010): *Politikens filosofileksikon* (P. Lübcke, red.). Politikens.

Friedman, Michael: Ernst Cassirer (u.d.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = . Lokaliseret 15.06.2017 på:

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/cassirer/>

Gads religionsleksikon (u.d): Opslag: myte. Lokaliseret 07.09.2017 på:
www.religion.dk/leksikon/myte.

Grynbjerg, Stine (2017, 15. august): Ateist: Det er ikke folkeskolens opgave at genfortælle gætterier. *Folkeskolen*. Lokaliseret d. 17. september 2017 på:
<https://www.folkeskolen.dk/613339/ateist-det-er-ikke-folkeskolens-opgave-at-genfortaelle-gaetterier>.

Gyldendals store danske (u.d): Opslag hhv. grænsebegrebet, myte og romantikken. Lokaliseret på:

https://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Filosofiske_begreber_og_fagudtryk/gr%C3%A6nsebegrebet. Lokaliseret d. 25. marts 2017.

https://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Menneskets_grundvilk%C3%A5r/myte. Lokaliseret d. 23. maj 2017.

https://denstoredanske.dk/Kunst_og_kultur/Litteratur/Litter%C3%A6re_perioder/romantik
 Lokaliseret d. 4. november 2017.

Hjort, Anders (2015, 21. januar): Københavns biskop: Når man er præst, skal man tro på det, der er vores religions grundlag. *Politiken*. Lokaliseret d. 3. november 2017 på:
<http://politiken.dk/indland/art5561966/K%C3%B8benhavns-biskop-N%C3%A5r-man-er-pr%C3%A6st-skal-man-tro-p%C3%A5-det-der-er-vores-religions-grundlag>

Hjortkjær, Christian (2017, 16.maj): Det eneste, jeg tror på, er, at Gud vitterligt er død. *Information*. Lokaliseret d. 16. maj 2017 på:
<https://www.information.dk/debat/2017/05/eneste-tror-paa-gud-vitterligt-doeed>

Infomedia (u.d.): Søgning på: Per Ramsdal. Søgning foretaget d. 25.juni 2017 på:
<https://apps-infomedia-dk.zorac.aau.dk/mediarkiv/>

Johnson, Andrew (2013): An apology for the "New Atheism". I: *International Journal for Philosophy of Religion*. February 2013, s. 5-28. Lokaliseret 25.10.2017 på:
<http://www.jstor.org/stable/24709297>

Jørgensen, Arne (1992): *Vico*. Arne Jørgensen og Slagmark.

Jørgensen, Arne (2012): *Ernst Cassirer*. Aarhus: Forlaget Philosophia.

LaCouque, André & Ricoeur, Paul (1998): *Thinking Biblically: Exegetical and hermeneutical Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.

Müller, Thea og Møller, Nynne (2017): Det konstante medlemsfald: Danskerne siver ud af folkekirken. *DR nyheder*. Lokaliseret 24. september 2017.

- Partoft, Ida & Blisbo, Kurt (2014): *Tro eller ikke tro: Et ateistisk supplement til kristendomsundersøgning*. Ateistisk selskab. Lokaliseret 26.oktober 2017 på:
<http://ateist.dk/skoletjeneste>
- Pedersen, Kim Arne (2005): Grundtvig og fundamentalismen. *Grundtvig Studier*. Årgang 56, Nr.1. s. 86-120)
- Rasmussen, Ulrik Houliind (2007): *Hans Blumenberg*. København: Forlaget Anis.
- Rasmussen, Ulrik Houliind (2009): Efter Guds død. I: Karlsen, Mads Peter og Sandbeck, Lars (Red.), *Religionskritik efter Guds død* (77-113). København: Forlaget ANIS.
- Rehling, David (2015, 27. oktober): Vantroen storblomstrer i folkekirken. *Information*. Lokaliseret 27. juni 2017 på:
<https://www.information.dk/indland/2015/10/vantroen-storblomstrer-folkekirken>.
- Renz, Ursula (2006): From Philosophy to criticism of myth: Cassirers concept of myth. I: *Synthese* vol 179, No 1. (March 2011) The Philosophy of Symbolic Forms and the Question of Human Culture: Introduction to the Philosophy of Ernst Cassirer. Lokaliseret d. 30. juni 2017 på:
<http://www.jstor.org/stable/41477399>.
- Ricoeur, Paul (2004): *The Conflict of Interpretations*. London: Continuum.
- Smith, John H. (2011): *Dialogues between Faith and Reason: The Death and Return of God in Modern German Thought*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sløk, Johannes (1981): *Det religiøse sprog*. Centrum.
- Stambowsky, Phillip (1996): *Myth and the limits of reason*. Rodopi press.
- Stjernholm, Anders (2017, 6. februar): Lad os diskutere ateisme og tro med respekt for hinanden. *Kristeligt Dagblad*.
- Stjernholm, Anders (2017, 25. oktober) Er du ateist? Tag testen! Ateistisk selskabs hjemmeside. Lokaliseret 27.oktober på:
<http://ateist.dk/er-du-ateist-tag-testen/>
- Vestergaard, Morten & Vibjerg, Thomas (2014, 25.december): Jeg kan ikke tro på, at Jesus stod fysisk op af graven. *Jyllandsposten*.
- White, Thomas (2009): PROFANE HOLINESS: Why the New Atheism Is (Partially) Good for True Spirituality and Religion. *Cross currents* Vol.59, No.4 (December 2009) s. 547-553. Lokaliseret d. 25.oktober 2017 på: <http://www.jstor.org.zorac.aub.aau.dk/stable/24461596>.
- Winch, Peter (1994): Språk, tro och relativisme. I *Samhällsvetenskapens idé och dess relation till filosofin. Fyra essäer* (s. 213-229). Stockholm: Thales.

