

Jože
VOGRINC

MIT DANES

Prevzeto razumevanje mita v kritični družboslovni tradiciji in uporabnost Vernantove koncepcije starogrških mitov za raziskovanje sodobne popularne kulture

Izvleček

Besedilo utemeljuje možnost, da bi v sociologiji kulture uporabili Vernantovo koncepcijo mita v antični Grčiji za raziskovanje pojavov v sodobni popularni kulturi, ki jih lahko brez negativnih konotacij obravnavamo kot mite. Marxovo misel, da so miti še vedno gradivo umetnostne imaginacije, kar so bili že za Grke, so v kritičnem družboslovju različno predelovali. Praviloma je mit v sodobnosti pri tem reduciran na ideologijo – takšno je celo Barthesovo branje mitov v popularni kulturi v njegovih *Mitologijah*. Namesto tega se zavzemamo za branje, ki se navezuje na Vernanta in obravnava kot mite tiste polisemične zgodbe, katerih avtorstvo je nepomembno ali pozabljeno in ki jih je mogoče prenašati iz medija, jim odvzeti ali dodajati podrobnosti ter spremenjati smisel, ne da bi bila njihova vitalnost s tem kaj prizadeta.

Abstract

Vernant's concept of myth in ancient Greece is evoked as a paradigm for studying certain phenomena in contemporary popular culture which can be called myths without any pejorative connotation. Marx's treatment of (Greek) mythology as raw material for artistic imagination throughout (Western) history has been amply used and elaborated in critical theories of society. However, "myth" in the modern world is typically not understood in its full meaning but is rather reduced to an element of ideology – even in Barthes' *Mythologies*. We, however, prefer to follow Vernant, reading as contemporary myths those polisemic stories in today's popular culture whose authorship is forgotten or unimportant and which can be transposed to other media, abridged, or elaborated, without any loss of vitality.

Moj prispevek poskuša biti teoretsko razmišljanje o možnosti svežega pristopa k raziskovanju mitov v sodobnih družbah – v medijsko producirani in distribuirani popularni kulturi. Novost, ki bi me zanimala, je obravnava nekaterih tipičnih vsebin pop kulture na način, ki bi bil bližje antropološkemu branju mitov v antiki¹, kakor pa prevladujočemu razumevanju sodobnih mitov v medijskih in kulturnih študijih. Tu boste našli le začetek spoprijema s teoretskimi koncepcijami, ki mit reducirajo na ideologijo. Ne pričakujte torej izčrpnega pretresa koncepcij mita (v sodobnosti) pri družboslovcih po Marxu. Tudi zgled, kako si predstavljam analizo sodobnega mita, moram odložiti na prihodnost.

¹ Izhodišče je zame zlasti razumevanje družbene vloge mitov v arhaični in kasnejši antični Grčiji, kakor ga je skoz vse svoje delo razvijal Jean-Pierre Vernant s številnimi sodelavci in sodelavkami.

Takoj, ko postanemo na to pozorni, v medijih zlahka zasledimo tako rabo antičnih imen in pojmov, kakor tudi formulacije, ki sodobne pojave po čisto formalni plati razumejo kot mite. Včasih pa sta obe razsežnosti kar združeni. Pred kratkim je TV *Arte* predvajala dokumentarno oddajo z zgovornim naslovom: *Elvis živi in mobiteli povzročajo rakava obolenja*². Kot sociologa medijev me zanima med drugim tudi, kako ljudje sprejemajo nove komunikacijske in informacijske tehnologije in kako se z njihovo pomočjo oblikujejo nove kulturne prakse. Naslov te oddaje je zame posebej dragocen, ker prvi del izreka zgleden sodobni mit (četudi skrajno različico), in ker trditev hkrati razkiva prevladujoče razumevanje sodobnih mitov – namreč, da je mit utvara, neresnica, morda celo namerna laž, s katero nevidni manipulator prek medijev trapi neumni populus. Stavek je stilistično vreden pohvale: v obliki konjunkcije dveh trditev ponuja nekaj, kjer bo kritični gledalec (polaskan, ker mu predvajalci programa pripisujejo tolikšno retorično kompetenco) rekonstruiral na *reductio ad absurdum*: »Imamo dve trditvi: 'Elvis živi' in 'Mobilni telefoni'³ povzročajo rakava obolenja'; med njima ni vzročne zveze; obe trditvi tisti, ki ju izrekajo, ponujajo kot resnični; vemo pa, da je prva trditev mit; druga trditev s prvo ni v nikakršni vzročni zvezi, razen po asociaciji, da je prav tako mit kakor prva – kakor je absurdno verjeti, da Elvis živi, moramo imeti za absurdno mnenje, da mobilni telefoni povzročajo rakava obolenja.«

Teoretsko se mi zdi bolj zanimiva od podmene, da so miti utvara, druga podmena: trditev, da mobilni telefoni povzročajo rakava obolenja, ni pripisana nobenemu posameznemu izjavljalcu, marveč je vzeta kot splošno razširjeno mnenje, ki cirkulira v medijih in ga ljudje nekritično sprejemajo. Podmena je torej, da gre za mnenje, kjer avtor ni pomemben; da je ta miselna vsebina predmet (ne nujno močnega) verovanja; da je splošno razširjeno in da se pojavlja v medijih ter razširja z njihovo pomočjo, ali pa so ga mediji celo namenoma proizvedli.

Navedel bom še eno podobno trditev, katere odlika je med drugimi izrecna uvrstitev kritiziranega prepričanja v mitologijo. Najprej pa moram pojasniti smisel in okoliščine izjavljanja. Med bistvenimi razširitvami uporabe interneta, ki se nam obetajo, je tudi RFID /= *radio frequency identification*/: proizvajalci, npr. pijače v plastenki ali kosa oblačila, odtisnejo na blago drobcen čip, neopaznejši od »črtne kode«, in s pomočjo sistema čitalcev, nameščenih v skladiščih, na policah prodajaln, na čitalcu kreditnih kartic ob izhodu iz prodajalne lahko sledijo poti slehernega

² V torek, 13.4.2004 ob 21.35 – gl. *Vikend* (tedenska priloga *Dela* in *Slovenskih novic*) št. 593.

³ Na tem mestu v *Vikendu* ne piše "mobilni telefoni", marveč "*mobiteli*" – kot občno ime za mobilni telefon je vzeta blagovna znamka – kakor če bi instant juhi rekli *argo* juha.

primerka od izdelave do prodaje. Zastopniki potrošnikov se vpeljavi RFID močno upirajo, ker se bojijo zlorab, npr. namestitve RFID tako, da potrošnik tega ne opazi (na predmet, še rajši pa na »kartice zaupanja«) in je mogoče slediti njegovemu vedenju globoko na področje, ki naj bi v družbi veljalo za zasebno in bilo kot tako tudi varovano. Zagovorniki uporabe RFID imajo strahove potrošnikov za hudo pretirane in menijo, da ne temeljijo na ustreznih informacijah. Za nas pa je zanimivo, da je neki predstavnik industrije te strahove označil takole: »*There are more myths in RFID than in Greek mythology*«. ⁴

Tudi pri tej izjavi ni najzanimivejše, da konotira neutemeljenost mnjenja, ki da se udejanja skozi mitski govor. Zanimivejša je direktna referenca na grško mitologijo, ko se govori o mitu danes, saj je specifična pomenska razsežnost te izjave podmena, da **sodobnost proizvaja in troši mite vsaj tako obilno, če ne še bolj, kakor jih je proizvajal in trošil antični svet.**

Čeprav tega morda ne ne, bi se izjavljalec glede tega lahko sklical na spoštovanja vredno teoretsko tradicijo zadnjega stoletja in pol. Kar zadeva raziskovanje sodobne medijsko posredovane popularne kulture, je za razumevanje mita kot aktualnega družbenega pojava pomembna predvsem linija Karl Marx – Roland Barthes, pri čemer pa pri razumevanju tega, kaj mit je, ne moremo vsaj še mimo Claudea Lévi-Straussa, pri razumevanju grške mitologije pa seveda ne mimo Jean-Pierrea Vernanta.

Pri Marxu ne merim toliko na velikansko število referenc na antiko, parafraz in nasploh na njegov slog, kolikor na ključno mesto, ki ga ima njegovo razumevanje grške mitologije v povezavi z antično umetnostjo v konceptualizaciji sodobnih razmerij med družbo, množično produkcijo in umetnostjo. Njegove misli, ki so bile nastavek za konceptualizacijo umetnosti kot oblike družbene zavesti, zlasti kar zadeva odvisnost umetnostnih oblik v neki družbi od njihovih družbenih podmen (= produkcijskih oblik nasploh, produkcijskih razmerij neke umetnostne forme v njenem času in prostoru, imaginarija, iz katerega umetnost črpa, in nazadnje oblik potrošnje), najdemo na koncu *Uvoda h Grundrisse*. Gre za provizorične opombe k družbeni členitvi, kjer Marx ugotavlja nekoliko enigmatičen, vsaj navidez protisloven položaj v umetnosti sami in v razmerju umetnosti do družbe, saj se zdi, kakor da je umetnost neodvisna od produkcijskih razmerij, v katerih nastaja. Te opombe, ki so se jih lotili obdelovati številni teoretiki (omenimo le Gramscija, Althusserja in Raymonda Williamsa), so bile najbrž plodne prav zaradi svoje lakoničnosti ali kar fragmentarnosti.

⁴ Philip Calderon, podpredsednik podružnice ePC Group Ltd. za Evropo. Gl.: Pruitt, S. (2004): "RFID: Is big brother watching?", *Wireless. IT world*, 4260 (19. 3. 2004) /= <http://wireless.itworld.com/4260/040319rfidbrother/pfindex.html/>.

Odločilno je po mojem to, da Marx prepozna kot podmeno umetnosti v grški družbi in nasploh mitologijo. Mitologijo, razumljeno kot »naravo in družbene forme, ki jih je ljudska fantazija že predelala na nezavedno umetniški način«⁵ in ki je kot taka »gradivo« umetnosti, njena »tla in naročje«. Takšno razumevanje vzame grški zgled za univerzalen. A kaj je tu univerzalno? Marx nikakor ne meni, da je univerzalen nabor mitov (čeprav izrecno dopušča, da so prav zato, ker so pač že sestavina imaginarija tudi našega časa, antični miti še vedno lahko predelani v aktualno umetnost). Poudariti velja, da je snov umetnostne predelave po njegovem že kulturna snov, ki je že strukturirana na način, ki omogoča umetnostno predelavo. Gre torej za teme, zgodbe, osebe, vzorce, ki obstajajo v nekakšnem limbu, ker so brez avtorstva oziroma brez izvora, z difuznimi mejami, kar zadeva identiteto primerkov, nenehno podlegajo pozabam in predelavam, odvzemanju in dodajanju.

Marx torej mitologijo zasnuje kot posebno raven v procesu umetnostne produkcije – raven, ki je že raven družbene zavesti (v sodobnejšem žargonu bi rekli »kulture«), a raven, ki je podružbljena, in kjer vladajo anonimnost, difuznost in nekakšna brezčasnost (ali, bolje, kjer so skupaj režnji različnih časov).

Marksistični teoretiki ideologije so Marxov nastavek večinoma predelovali tako, da so opustili grški zgled in mitološko izrazje, in vpeljali univerzalnejši ali posodobljen pojmovnik za poimenovanje pojavov, ki naj bi sodili na to raven. Gramsci je pisal še o ljudski kulturi⁶; Williams piše o popularni kulturi. Althusser in zlasti Macherey v svoji *Teoriji literarne produkcije*⁷ pa raven, o kateri govori Marx, razumeta kar kot raven ideologije nasploh, specifičnost umetnostne produkcije pa je zanju to, da ideologijo izreče, podvoji, jo tako da videti, in se do nje postavi v položaj, ki je zunanji in zato imamentno kritičen. Williams gre še dalje in vidi v sposobnosti umetnosti, da artikulira občutja, formativno silo, ki preobraža vsa družbena področja.⁸

Za nas so tukajle te poti razvoja zanimive *per negationem*: da bi razvile Marxov potencial, opuščajo referenco na antiko, saj jemljejo Marxov termin »mitologija« kot ohlapno metaforo, vsebino tega pojma pa razumejo

⁵ Marx, K. (1985): *Temeljna izdaja*, zvezek I/8, *Kritika politične ekonomije 1857/58*, Ljubljana, 40.

⁶ V slovenski izdaji: Gramsci, A. (1974): *Izbrana dela*, Ljubljana, so zadevni odlomki raztreseni večinoma pod razdelkom C: "Misli o književnosti in o narodnem življenju", str. 625-703.

⁷ V slovenščini gl.: Skušek-Močnik, Z., ur. (1980): *Ideologija in estetski učinek*, Ljubljana, zlasti: Macherey, P.: "Nekaj temeljnih konceptov" (143-235) in Althusser, L.: "O razmerju umetnosti do spoznanja in ideologije" (322-327).

⁸ Williams, R. (1998): *Navadna kultura* (izbral in uredil Jože Vogrinc), Ljubljana, zlasti odlomek o strukturi občutenja.

kot imaginarij: nestrukturirano zalogo, vsebino – tisto, kar se je znašlo v ropotarnici kulturne zgodovine.

To pa je redukcija. Marx namreč pod mitologijo izrecno razume že strukturirano snov: zgodbo, mite. Če se tej redukciji odpovemo, se prav odpre prostor, da lahko konceptualiziramo mit na način, ki je v temeljnih potezah zvest strukturalistični razdelavi mita v pisnih kulturah, kakršno je na sledi Dumézila in Lévi-Straussa opravil Vernant, in ki hkrati razpoznava mit kot specifično sestavino sodobnih kultur, tudi naše. Zametek take konceptualizacije najdemo pri samem Vernantu, a še prej moramo na izlet k Barthesu. Roland Barthes je namreč tudi razvil koncept mita, ki naj bi bil analitično orodje v semiologiji kot orodju za analizo sodobnih ideologij. Pri tem se (posredno) naslanja tako na Marxa kakor na antiko, vendar pa koncept mita v sodobnosti pri njem nima več kaj dosti opraviti z grškim mitom, kakor ga razume Vernant.

Barthes je sprva sicer preučeval grško gledališče, vendar – morda presenetljivo – ne starta s pojmom mita, ki bi temeljil na analizi družbene vloge mitov pri Grkih. Bližje je vrednotenju, ki je bilo v 50-ih letih uveljavljeno v vsakdanji govorici, in ima za podmeno degradacijo tega pojma v post-mitični, morda kar razsvetljenski, predstavi: mit je zanj videz, ki se daje kot samoumevnost, evidenca, resnica, *adaequatio*. Barthesov dosežek seveda je, da je marksistično kritiko ideologije preobrazil v semiološko analizo popularne kulture, ki se ne reducira na razbiranje vsebin, marveč analizira procese pomenjanja. Njegovo izhodišče je, da je mit govor, *parole*, in sicer ne glede na to, ali gre za govorno, pisno, slikovno, tipografsko idr. razsežnost – skratka, mit je sekundarni sistem pomenjanja, ki se lahko realizira v različnih, med seboj kombiniranih, označevalnih substancah. V slovitem Barthesovem zgledu črnega vojaka v francoski uniformi, ki na naslovnici ilustrirane revije *Paris-Match* salutira francoski zastavi, bralec razpozna smisel fotografije (črni francoski vojak pozdravlja francosko zastavo), medtem ko je mit v tem primeru tisto, kar ta fotografija s pomočjo tega smisla sporoča – v tem primeru, da je Francija imperij, kjer domujejo tudi temnopolti.⁹ Teoretski zastavek je analiza funkcioniranja ideologije v množičnih medijih in popularni kulturi: prepoznanje smisla »naturalizira« sporočilo, ki ga nosilec ideologije z asociativno zvezo, preko konotacije, »podtakne« bralcu. Barthes je kmalu, že v 60-ih, opustil termin »mit« na račun lingvističnih konceptov, in je razvil to problematiko s pomočjo pojma konotacije v smeri semiologije sekundarnih označevalnih sistemov.¹⁰

⁹ Barthes, R. (1970): *Mythologies*, Pariz, 193-217. Posamezni eseji so bili napisani v letih 1954-1956.

¹⁰ V sloveščini: "Elementi semiologije", v: Barthes, R. (1990): *Retorika starih. Elementi semiologije*, Ljubljana.

Zakaj je ime mit neustrezno za tisto, kar Barthes s tem imenuje? Ker je hkrati preozko in preširoko: kolikor je mit zanj tista formalna razsežnost sporočila, ki z naturalizacijo vsebovanega smisla omogoči, da ideologija s pomočjo ponujene konotacije »odpelje« bralčevo dešifriranje pomena v obvezni smeri, lahko mit deluje v katerikoli označevalni substanci, hkrati pa je mit samo košček sporočila – dovolj je ena sama podoba, geslo, celo samo beseda.

Vseeno pa Barthes ohranja teoretsko razsežnost v razumevanju mita, ki jo je vpeljal Lévi-Strauss v navezavi na strukturalno lingvistiko, in jo sprejema ter historično in žanrsko specificira Vernant: mit je semiološki fenomen, sodi na raven diskurza, nastopa v označevalnih praksah, kjer se kodiranje in dekodiranje pomenov stalno opira na skupni fond *ready-made* smislov, ki so anonimni in niso nikogaršnja last.¹¹

Vendar pa Vernant sprejme in v vsem svojem delu dosledno razvija tudi tiste razsežnosti Lévi-Straussovega razumevanja mitov, ki Barthesa ne zanimajo nemara zaradi tega, ker je zanj semiologija predvsem orodje za razgradnjo teksta – posameznega, v vsaki potezi dostopnega, razvidnega teksta, ki ga razgradimo na prafaktorje, da bi dojeli hierarhično celoto sestavin. Elementi semiologije so zanj v prvi vrsti elementi analize teksta in njegovih sestavin.

Mit je za Vernanta in Lévi-Straussa zgodba, pripoved, ki je prvotno – v Amazoniji ali v arhaični Grčiji - brez avtorja, skupna dobrina, obstoječa v različicah, ki so spremenljive, in katerih bistvo je za analitika prav vprašanje, katere so invariante topike, ki angažira kolektivnega duha, da ohranja in adaptira to topiko, in kako se pomen mita prenavlja skozi spremembe, ki jih doživlja. Poudarjam, da se Vernant v svojem razumevanju mita navezuje na Lévi-Straussa in na Marxa: ohranja strukturalni pogled na mite kot preplet zgodb in tem, ki premlevajo ireduktibilna protislovja kolektivne zavesti, vendar pa analitično natančno določa premene, do katerih pride, ko se mitov polastijo in jih predelajo označevalne prakse, ki so vzpostavile lastne koordinate pomenjanja (gledališče, filozofija, slikarstvo itn.) in ki ne le dopuščajo, marveč celo spodbujajo individualne formulacije, za katere so referenčni miti nekakšni »polizdelki«, pre-teksti.¹²

¹¹ V polemiki z zgodnejšimi stališči, ki so mit v antropologiji reducirala na obred in/ali iskala "izvirno", "pravo" različico, ki naj bi v petrificirani obliki pripovedovala o nekem utemeljitvenem dogodku, je Lévi-Strauss že v 50-ih letih razvil analizo različic mita kot strukture, ki ima lastno racionalnost in specifično družbeno vlogo. Naj med njegovimi spisi, ki so utrdili takšno branje mitov, navedem le "The Structural History of Myth" iz 1955, ponatisnjen v: (1958) *Anthropologie structurale*, Pariz.

¹² Temeljne so Vernantove analize mitov v Hesiodovih pesnitvah: Vernant, J.-P. (1974): "Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale", *Mythe et pensée chez les Grecs I*, Pariz, 13-41 in "Le mythe hésiodique des races, sur un essai de mise au point",

Vernant – vsaj kolikor vem – ne trdi izrecno, da je mit, kakor ga razume sam, smiselno aplicirati na analizo sodobnih družb. Vsekakor tega ne poskuša izrecno. Vendar pa to implicitno dopušča. Prav zato so zame najuporabnejše njegove opredelitve v poljudni knjigi, kjer je njegova pretenzija zgolj pripovedovati nam, sodobnim ljudem, grške mite (bolj kakor njegove stroge analize mitov in njihovih rab v arhaični in klasični Grčiji): *L'Univers, les dieux, les hommes*.¹³

Že to, da grške mite še vedno trošimo, je indic, da je mit še lahko analitični koncept in raziskovalni objekt. Prav s tem, da Vernant v uvodu k tej knjigi mit opredeli v razmerju do vrst pisnih in drugih tekstov, za katere mit ostaja predloga, nam omogoča preveriti, ali lahko najdemo take objekte tudi v svoji oklici. Njegove opredelitve lahko povzamemo takole: mit je nedvomno pripoved, katere temeljna oblika, v kateri je nastal in v kateri se predvsem prenaša, je oralna; ni mu mogoče ali smiselno iskati izvira ali avtorja, marveč ga ohranja družbeni spomin, ki ga obnavlja in prenavlja.

Zelo malo je potrebno spremeniti, da s takim konceptom lahko označimo pripovedi, ki jih sodobna družba nenehno proizvaja in reproducira. Ni nujno, da so oralnega izvora, in morda jim je včasih z dovolj vztrajnosti mogoče celo najti avtorje. Vendar pa je to dvojje zanemarljivo: gre namreč za zgodbe, ki so splošno znane, in katerih avtorstvo nas kratko malo ne zanima, kot del tradicije in družbenega spomina pa jih vzdržuje njihova skrajna intertekstualnost in intermedialnost: gre za zgodbe, za katere je drugotno, ali jih beremo, poslušamo, ali gledamo; bistveno je, da jih lahko povzemajo in pripovedujejo naprej različni žanri v različnih medijih in z njihovo pomočjo osmišljajo življenja ljudi.

Posebej poudarjam, da Vernantova koncepcija implicira, da je mit sicer lahko predmet ideoloških prisvajanj in da je nemara celo privilegirano področje ideološke obdelave, da pa ga vendarle ne smemo reducirati na njegovo potencialno ideološko razsežnost. Prav zato ne, ker je njegova temeljna razsežnost polisemija. Vedno ga je mogoče brati in uporabiti še drugače. Medtem ko je zgodnjega Barthesa zanimalo, kako (tisto, čemur on reče) mit utruje pomen, ki ga prek medija ideologija podtakne bralcu, pozni Vernant uživa ob tem, da pomena mita ni mogoče utrditi enkrat za vselej.

Za konec bom poskusil biti nazoren. Prvi zgled naj bo **mit o princesi Diani**. Nalašč sem najprej izbral mit, za katerega lahko rečete, da je tipičen primerek medijske manipulacije, ki je populističen, antifeminističen itn.

ib., 42-79. Tu ne moremo obravnavati podrobnosti Vernantovega razvoja (od učiteljev, kot sta bila Louis Gernet in Ignace Meyerson, do sodelavcev, kot sta bila zlasti Pierre Vidal-Nacquet in Marcel Detienne).

¹³ Vernant, J.-P. (1999): Pariz, *L'Univers, les dieux, les hommes*, predvsem 7-14.

Hočem namreč pokazati, da pridobimo pomembno teoretsko razsežnost, če mita ne reduciramo na njegovo ideološko eksploatacijo. Kaj sploh je vsebina mita o princesi Diani? No, kleč je prav v tem, da vsebine ni mogoče natančno fiksirati. Je to mit o ženski usodi, ki ji ne ubeži niti princesa? O ženi in materi? Ljubimki? Duševni bolnici? Bistveno je, da vsakdo pozna kos te zgodbe, da je zgodba v vsakem primeru dvoumna, in da omogoča razmišljanje, primerjanje, razpravljanje o vrsti tem, ki zadevajo družbeni položaj sodobnih žensk, pri tem pa lahko vsakdo njen primer bodisi osami v izjemo, bodisi posploši v *exemplum* – pa četudi v parabolo o medijski manipulaciji z neko osebo, katere specifična družbena vloga je nemara prav ta, da je snov za pripovedovanje.

Drugi zgled naj bo **mit o Elvisu**. *Elvis živi* je samo ekstrakt mitologije o njem, ki ima seveda neznanske materialne razsežnosti: spominski park Graceland, glasbeno in filmsko industrijo, industrijo spominkov itn. Ta kratka trditve je pozitivacija trditve »Elvis je nesmrten«, slednja pa je le sklep razdelanega mita, ki v vseh različicah pripoveduje, da je »Elvis Presley ustvaril rock'n'roll«. S tem pa smo v problematiki študijev popularnih godb: notorično dejstvo je, da ima vsak popularnogodbeni slog lastno mitologijo o nastanku in da kritiki in privrženci velik del svoje energije preživijo v premlevanju področne mitologije nastanka. Različice mita o nastanku rock'n'rolla lahko izpostavijo različne momente zgodbe, spustijo ali dodajo kakšen dogodek, celo spodbijajo Presleyu prvenstvo na račun koga drugega itn. Strukture mita in njegove konstitutivne vloge pri tvorbi skupnosti privrženecv nestabilnost vsebine mita ne ogroža, marveč kvečjemu revitalizira.

Kot mite moramo take zgodbe o nastanku analizirati prav zato, ker je očitno, da so popolnoma neobčutljive na zgodovinska dejstva in na strukturalno analizo: če dokažete, kdo je prvi uporabil besedo rock'n'roll za označitev nekega posnetega komada, v katerem rockerji in analitiki rocka prepoznajo ali pa ne rock'n'roll, s tem nikakor ne bo konca pripovedovanju mitov in izdelavi novih eksegez o nastanku in prvenstvu. Gre za potrebo, ki je rockovski subkulturi notranja, in je odporna tudi na ideološke prisvojitve. Za subjekt je vzrok njegove pripadnosti subkulturi po definiciji neznan, saj je posledica nezavedne identifikacije; mit o nastanku je ustrezen modus pojasnitve zanj zato, ker pove eksemplarično življenjsko zgodbo, povezljivo z njegovo lastno življenjsko zgodbo, in na naturaliziran način rojstva in rasti pripelje v obstoj nekaj, česar prej ne le ni bilo, ampak je stanje »pred« za tistega, ki mu stanje »po« osmišlja življenje, pravzaprav nezamisljivo. Dokler so glasbene subkulture sidrišča kolektivnih identitet, bodo miti o njihovem nastanku enako neizkoreninljivi, kakor je tudi sicer nemogoče izkoreniniti mite o nastanku zamišljenih skupnosti, h katerim se ljudje prištevajo (npr. k narodu).

Čisto na koncu pa se vrnimo na začetek. Ali lahko nasploh označimo za mit pripoved o nevarnostih, ki jih prinašajo nove tehnologije? Zakaj pa ne? Pomembno je, kaj s to označbo počnemo. Tehnološki determinizem, namreč prepričanje, da se nova tehnologija nekako od zunaj vsili družbi in zahteva od ljudi nasilno prilagoditev, je daleč najbolj razširjeno prepričanje o razmerju med družbo in tehnologijo, čeprav je docela napačno. Ustreza individualni izkušnji, da moramo spremeniti svoja ravnanja, navade, urnik, morda celo vrednote, da se prilagodimo rabi novih naprav, ki jih moramo uporabljati, ker jih uporabljajo drugi. Strah pred novim, neznanim, vsiljivim zahteva pozitivacijo, in zato smo močno nagnjeni k temu, da verjamemo zgodbam, ki nevarnost, povezano z novo tehnologijo, utelesijo v nečem, kar je še vedno tuje in nevarno, vendar diskurzivno opredeljeno, simbolno zajeto, imaginarno »poznano«.

Ne zdi se mi, da bi analiza sodobne mitologije imela manj razsežno polje kakor analiza antične mitologije. Kvečjemu nasprotno! Bojim se tudi, da slutim, zakaj na to nismo pripravljeni. Antične mite lahko analiziramo, ker ne verjamemo več vanje. Lahko torej tudi v sodobnosti analiziramo le tiste mite, ki jih gojijo drugi, ne mi sami?

LITERATURA

- Barthes, R. (1970): *Mythologies*, Pariz.
- Barthes, R. (1990): *Retorika starih. Elementi semiologije*, Ljubljana.
- Gramsci, A. (1974): *Izbrana dela*, Ljubljana.
- Lévi-Strauss, C.: (1958) *Anthropologie structurale*, Pariz.
- Marx, K. (1985): *Temeljna izdaja*, zvezek I/8, *Kritika politične ekonomije 1857/58*, Ljubljana.
- Skušek-Močnik, Z., ur. (1980): *Ideologija in estetski učinek*, Ljubljana.
- Vernant, J.-P. (1974): *Mythe et pensée chez les Grecs I*, Pariz.
- Vernant, J.-P. (1999): *L'Univers, les dieux, les hommes*, Pariz.
- Williams, R. (1998): *Navadna kultura* (izbr.in ur. J. Vogrinc), Ljubljana.

Myth Today: the Traditional Understanding of Myth in Critical Theories of Society and the Usefulness of Vernant's Concept of Ancient Greek Mythology for Contemporary Cultural Studies Summary

There is no shortage of speaking about »myths« in contemporary popular culture, and often ancient Greek myths are evoked. »Myth«, how-

ever, is usually taken to mean a widely distributed story or belief which is inexact, false and/or fabricated – typically, to manipulate the multitude. In critical theories of society after Marx there are hints of different, theoretically more productive accounts of modern heritage or modern correspondences with Greek mythology.

Marx himself has influenced cultural theorists with his account of the relationship between Greek mythology and Greek art as given in his *Grundrisse*. In his view, mythology serves as the arsenal and foundation of art because in mythology »nature and social forms are already reworked in an unconsciously artistic way by the popular imagination«.

This account, together with a hint that there exist (in newspapers) modern correspondences with such a relationship, has led to various theoretical elaborations of contemporary popular culture and ideology (e.g. in A. Gramsci, R. Williams, L. Althusser, P. Macherey etc.). None of them, however, retains »myth« as a concept; the word, when used, refers to ideology. Even R. Barthes, who developed a semiological concept of myth, did not refer to its Greek cultural meaning but used it explicitly as a tool for analysing the ideological manipulation of popular culture.

C. Lévi-Strauss in social anthropology in general and J.-P. Vernant in the anthropology of ancient worlds have, on the other hand, developed the structural analysis of myths as essential to a culture without reducing it disparagingly to ideology. In our view, it should be possible to transpose Vernant's treatment of myth as a variable and shifting popular account of topics vital to its consumers to the study of today's popular culture and media.

Naslov:

dr. Jože Vogrinc

Institutum Studiorum Humanitatis

Breg 12

1000 Ljubljana

e-mail: joze.vogrinc@guest.arnes.si