

»GUDS VEJE«

Erik Petersen

Som indgang til denne artikel giver jeg et referat af et kapitel af en af Selma Lagerlöfs romaner. Mit sigte med dette referat er for det første at give en fremstilling af hvad jeg vil kalde en autentisk samvittighedshandling, men for det andet forsøger jeg at argumentere for, at fortællingens helt i kraft af denne samvittighedshandling er deltager i, hvad der religionshistorisk betegnes som en overgangarite. Dermed er artiklens paradigmatisk udgangspunkt givet. Det forhold vi har eller kan have til det hellige, den grad af virkelighed, vi kan opnå i tilværelsen, er først og fremmest afhængig af bestemte samvittighedshandlinger eller -oplevelser. Det bliver derfor min påstand, at det er samvittighedsoplevelser, som forbinder os med myte og religion. Ikke således, og dette vil fremgå af artiklen, at det er en samvittighedssag at beskæftige sig med myte og religion, men det er gennem samvittighedshandlingerne tilværelsen får et religiøst anstrøg.

I

I Selma Lagerlöfs berømte roman »Jerusalem« (1922) møder vi storbonden Ingmar Ingmarsson, mens han er i færd med at pløje. Ingmar er ud af en gammel slægt, Ingmarssønnerne, som i kraft af, at de altid har haft noget *legendarisk* over sig, har været toneangivende på deres hjemegn. De har således altid siddet på betydningsfulde poster i sognet, og når *de* begyndte pløjning og såning, begyndte alle at pløje og så. Ingmar tænker ligefrem, at »da hans fader og farfader levede, hed det, at Ingmarssønnerne havde levet så længe i verden, at de vidste hvordan Vorherre ville have det, og folk tiggede dem ligefrem om at regere over sognet« (6).

Men med vores Ingmar, den aktuelle, går det ikke så godt. Han har ikke opnået den samme status som sine forgængere. *Han* sidder ikke på nogle af samfundets betydningsfulde poster, og ingen har hvæstet et plovjern i anledning af, at Ingmar går og pløjer.

Vi hører senere, at grunden til, at Ingmar ikke er så højt agtet, er, at folk mener, at den, der skal styre andres sager, først og fremmest må lære at styre sine egne. Ingmar har nemlig et problem, eller han sidder i en konflikt. Hans forlovede, Brita fra Bergskog, sidder således i tugthus, hvor hun afsoner en straf på tre år for at have slået deres illegitime barn ihjel. Lagerlöf nævner ikke ordet samvittighed, men det er oplagt, at Ingmar sidder i, hvad man ville kalde en samvittighedskonflikt: Skal han undlade at hente sin forlovede efter udsoningen af de tre års tugthus og således overlade al

skyld til hende, hvilket kan forsvares ud fra en konventionel moral, eller skal han påtage sig en del af den skyld, han, hvis man nøje følger sagens omstændigheder, må siges at være delagtig i.

Sagen er den, at Brita fra Bergskog mere eller mindre mod sin vilje er blevet tvunget til at tage det gode parti: En Ingmarssøn, og da brylluppet oven i købet må udsættes på grund af økonomiske omstændigheder, selv om hun er med barn, ser hun ingen anden udvej end at kvæle barnet, da det fødes, for at hævne den uret, der er overgået hende. Vi må acceptere denne begivenhedsrække, som det plot, Lagerløf har udtænkt for at lade en samvittighedskonflikt komme til syne.

Ingmar tænker sig nu, at hans far, som jo er en af de *legendariske* Ingmarssønner, og som han altid plejede at spørge til råds, kunne hjælpe ham i denne sag. »Vidste jeg bare vejen«, (7) tænker Ingmar, »så ville jeg gå lige op til ham og forelægge ham sagen«. Og Ingmar forestiller sig nu, hvordan han lige med eet er kommet op i himlen, hvor hans far har en gård, som er nøjagtig magen til den, han havde nede på jorden, og hvor alle de heden-gangne Ingmarssønner, der ligner faderen, som den ene dråbe vand ligner den anden, sidder forsamlede i storstuen. Ingmar og hans far sætter sig udenfor, og Ingmar begynder at forelægge ham sagen. Først forsværer faderen Ingmar og synes, han har handlet meget rimeligt. Men da Ingmar når frem til det essentielle og udbryder: »Ser du fader, jeg kan ikke komme over det, at det er mig, der har voldt ulykken«. Så tager faderen ikke længere Ingmars parti, men »siddet ganske stille og svarer ikke« (13).

Ingmar opregner nu alle de gode grunde og undskyldninger, der er for ikke at gifte sig med hende, nemlig, at han vil dale i folks agtelse, og også nogle gode grunde *til* at gifte sig, men under alt dette svarer faderen ikke ét ord. Samtidig ved Ingmar godt, at alle disse gode grunde er, hvad han selv kalder at tage sagen på »menneskelig vis« (14), og så spekulerer han samtidig over, hvor underligt det er, at »vi Ingmarer er blevet ved gården i mange hundrede år, mens alle andre gårde har skiftet ejere, og så tænker jeg, det er, fordi Ingmarerne har forsøgt at gå Guds veje. Vi Ingmarer behøver ikke at frygte mennesker, vi skal blot gå Guds veje« (14).

Lagerløf opruller med andre ord en pligtkollision mellem en konventionel moral, samfundets sæd og skik, ifølge hvilken man helst ikke må gifte sig med en barnemorder, og Ingmar er jo ikke alt for vellidt i forvejen, og en højere form for moralitet, nemlig det at gå »Guds veje«.

Til dette svarer faderen imidlertid heller intet, men rejser sig og siger, at det er et meget vanskeligt spørgsmål, og han vil gå ind og spørge de andre Ingmarssønner, og Ingmar forestiller sig nu, hvorledes han bliver siddende i mange timer og venter, og formentlig sidder der endnu, men han *er* nået til en slags vished ved at forestille sig, at han spurgte faderen. Således siger han til sig selv:

»Det er underligt, så snart man spørger nogen til råds, mærker man selv, hvad der er rigtigt, endnu mens man spørger; så ser man på én gang, hvad

man ikke kunne finde ud af i hele tre år. Nu skal det blive, som Gud vil« (15).

Ingmar følte, at han måtte gøre det, og på samme tid syntes han, det var så svært, at han helt tabte modet, når han tænkte på det. »Gud hjælpe mig«, sagde han (ss).

I kraft af, at Ingmar vover at stille spørgsmålet: Hvad er retfærdighed, lykkes det ham at træffe den *rigtige* beslutning at hente Brita fra fængslet, men Lagerløf sætter vores helt på prøve et par gange endnu. Dvs. Ingmar har på fornemmelsen, at det i virkeligheden er hans fader i himmelen, som sætter ham på prøve for at tvinge ham til at fastholde sin beslutning. Første gang han sættes på prøve tilbyder Britas fader, rigsdagsmanden, at lade Brita rejse direkte til Amerika efter hendes løsladelse, således at han slipper for at tage stilling til konflikten. Og anden gang han sættes på prøve, overhører han en samtale mellem den gamle kagekone Kajsa og hans mor, hvor han får at vide, at Brita synes, han er ligeså grim som sine køer. Men det lykkes ham at fastholde sin beslutning og udbryde: »Ingen rigtig mand kan finde sig i, at et fruentimmer går og bliver gal af nag til ham« (24).

Lagerløf lader dette skønne kapitel ende med, at fordi Ingmar henter Brita fra fængslet og oven i købet på hjemvejen går med hende i kirken og solidarisk sætter sig på kirkebænken ved siden af hende, barnemordersken, vinder han for det første på mirakuløs måde pigens kærlighed, men han bliver også, og det er det centrale, en af de *legendariske* Ingmarssønner. Vi må høre, hvad præsten råber til Ingmars mor kort tid efter gudstjenesten: »Nå, Mor Märta, nu får I glæde af Ingmar; nu kan det ses, at han er af den gamle stamme; nu må vi begynde at kalde ham »Store Ingmar« (37).

Til slut tænker Ingmar, at han er oppe på sin faders gård igen, og at han kommer ind i storstuen, hvor fader sidder med alle de gamle Ingmarer. »Tak for hjælpen«, siger Ingmar. »Jeg var aldrig kommet så vidt, dersom I ikke havde stået mig bi«. »Det var ingen kunst«, siger fader. »Vi Ingmarer behøver ikke andet end at gå Guds veje«. (s. 38).

II

At jeg i denne artikel har taget udgangspunkt i en fortælling af Lagerløf skyldes for det første, at jeg har ønsket at fremstille en samvittighedskonflikt, og jeg vil senere komme ind på andre typer af samvittighedskonflikter, men det har også været mit ærinde at påvise, at der eksisterer en sammenhæng mellem samvittighedskonflikten og dennes afgørelse og meneskets forhold til myte og religion. Hvis man således læser den store religionshistoriker Eliade på en bestemt måde, vil man se så mange paralleller til Lagerløfs fortælling, at ligheden ikke kan være en tilfældighed. Det følgende vil således være en gennemgang af, hvad jeg mener er det centrale hos Eliade. For at klargøre Eliades myteforståelse er det muligt næsten kun at holde sig til bogen »Myten om den evige tilbagekomst« (1966).

Allerede på den første side af denne bog hævder Eliade at myter kan gøres tilgængelige for oversættelse til vore begreber (p. 11). Forudsætningen for at en sådan oversættelse kan finde sted er imidlertid at i myter kommer, hvad man kalder den dialektiske filosofis forestillinger, d.v.s. at alting er givet ved sin modsætning, til syne. Som Eliade bemærker »man vil søge forgæves i de arkaiske sprog efter de begreber, som de store filosofiske traditioner har gjort sig megen umage med at danne. Sandsynligvis vil man ikke kunne opspore udtryk for 'væren', 'ikke væren', 'virkelig', 'uvirkelig', 'vorden', 'illusorisk' m.m. i en oldtidsmesopotamiers eller australiers vokabularium. Men selv om *glosen* mangler, så findes *sagen* der alligevel, kun bliver den 'sagt' d.v.s. fremstillet i sammenhæng ved hjælp af myter og symboler.« (Ibid. s.s.).

Hvis vi således kan følge Eliade, er det spørgsmålet, om hvad der egentlig er virkeligt, som er på spil i det som Eliade kalder den arkaiske ontologi. Her gælder det generelt at kun det som er udtryk for eller har del i det hellige har virkelighed i betydningen *væren*. Intet har så at sige værdi »i sig selv«. Kun i den grad en genstand, eller f.eks. en sten har delagtighed i et bestemt religiøst symbol eller udgør en hierofani er disse virkelige i betydningen, at de har varighed eller *væren* (ibid. 12).

Det samme forhold gør sig gældende med hensyn til de vigtige menneskelige handlinger. Disse får deres gyldighed ved at de oprindeligt blev indstiftet af en guddommelig skikkelse, det mennesket gør af »sig selv«, så at sige »på egen hånd«, har ingen *gyldighed*, det er profant. Anderledes sagt, mennesket kan ikke *selv* forme sin skæbne. Derimod ved at gøre det som guderne gjorde, ved at imitere de guddommelige handlinger, gør mennesket det eksemplariske. Derfor kan Eliade sige om det arkaiske menneske: »Det han gør er *allerede gjort*. (Eliades kursivering). Hans liv er en uafbrudt gentagelse af handlinger indstiftet af andre« (ibid. 13). Derfor, for at en handling skal have virkelighed må den nødvendigvis rette sig efter, være en imitation eller en gentagelse af en handling indstiftet af en transcendent skikkelse.

Men det gælder også for landskaber, byer og floder, som vander landskabet, at for disse eksisterer der et transcendent forbillede. F.eks. eksisterer der et himmelsk Jerusalem, som danner forbillede for det jødiske (ibid. 16), men det er generelt for den verden, som omgiver det arkaiske menneske, at der eksisterer en »ikke-jordisk arketype, opfattet enten som en 'plan' eller som en 'form', eller simpelthen bare som en dublet, der vel at mærke eksisterer på et højere kosmisk niveau« (ibid. 17). Og dette himmelske forbillede er skabt af Gud (ibid. 16). Som nævnt er det ikke kun Eliade's ærinde at beskrive den mystiske tankegang, han ønsker også at oversætte og fortolke. Ray (intet år, p. 62) hævder om Eliade's »mytehermeneutik«, at den går ud fra, at myter så at sige kan belyse hinanden. Det er ikke tilstrækkeligt at betragte en enkelt myte, men man må forsøge at integrere myter så bredt som muligt under en bestemt arketype. Ifølge denne

metode vil den enkelte myte bidrage til arketypens samlede meningsindhold samtidig med, at man kan genkende det arketyperiske indhold i den enkelte myte.

På den måde kan vi følge Eliade's sigte. Det er nemlig ved at fremhæve, at det ikke er for alle områder, der eksisterer et transcendent forbillede, at Eliade kan nå frem til en af sine hovedpointer. For de ubeboede og uudforskede områder, som er at ligne ved kaos, og for hvilke der ikke eksisterer en ikke-jordisk prototype, må, for at beboelse kan finde sted, først ske en initiation eller kosmiseringsproces, og denne kosmisering eller initiation er i realiteten en gentagelse af kosmogonien, d.v.s at man gør det som guderne gjorde i begyndelsen, da de skabte verden (ibid. 18). Derfor bliver også at gentage kosmogonien en overgang fra kaos til kosmos, fra ikke-væren til væren, og dette betyder eksistentielt-antropologisk en overgang fra det ikke-åbenbare til det åbenbare. Det er denne gentagelse af verdensskabelsen, overgangen fra kaos til kosmos, som Eliade hævder må gælde for alle imitationer og gentagelser af guddommelige handlinger. Eliade sideordner således en mængde ritiske handlinger såsom dåb, offer, grundlæggelsen af nyt land, og hævder, at det er den samme mystiske grundstruktur, som kommer til syne overalt, og som får Eliade til at formulere følgende grund-sætning: »Enhver skabende handling gentager den egentlige kosmogoniske akt, verdens skabelse« (ibid. 26).

Vi må imidlertid også være opmærksomme på, at i den mytiske fortælling er det semantiske og det temporale så at sige givet med hinanden. Det semantiske, hvorledes f.eks. i en skabelsesmyte guderne grundlagde verden, er en konkretisering af det absolutte. Temporalt er dette det samme som at det evige aktualiseres. Derfor er den skabende gentagelse også en vendt tilbage til mytisk tid, til begyndelsens tid. (Især ibid. p. 30).

Hvis vi derfor skal vende tilbage til spørgsmålet om oversættelse og fortolkning af myter, bliver svaret på dette spørgsmål, når vi ser bort fra en mytes rent konkrete indhold, at den egentlige mytiske kategori er overgangen fra ikke-væren til væren, fra kaos til kosmos, og dette udtrykker samtidig en begyndelse eller tilblivelse.

Eliade snyder lidt, når han hævder, at myter kan oversættes. Der er jo reelt ikke tale om en oversættelse til nutidige eller rationelle begreber. Derimod er der tale om en tydeliggørelse af, hvad myten siger. Begyndelse, tilblivelse, overgang til væren er jo netop religiøse begreber, så derfor, hvis vi skal forstå myten, må vi forstå den ud fra dens egne præmisser, og dette vil igen sige, at hvis myten skal have relevans for os, må vi acceptere, at disse begreber har en vis gyldighed. Anderledes sagt, vi må tænke tilværelsen i religiøse termer.

Det narrative synspunkt

Det vil være nærliggende at opfatte forholdet mellem rite og myte på den måde, at der i riten finder en blot »symbolsk« gentagelse af myten sted, så-

ledes at det ritiske menneske så at sige *forestillede* sig, at det var eet med det guddommelige, og dette skulle så igen have en vis psykologisk effekt. Vi må sætte det psykologiske i parentes og tværtimod hævde et narrativt synspunkt. Ifølge et sådant synspunkt, som er inspireret af Davidsen (1986 p. 244), må vi opfatte riten og myten som een fortælling eller anderledes sagt, fortællingen indeholder både et mystisk og et ritisk niveau. Det guddommelige ville intet være, altså fortællingen om guderne, hvis ikke der var en menneskelig måde at være på over for det guddommelige. Det er derfor man kan hævde at rite og myte hører sammen. At gå ud fra et narrativt synspunkt vil således sige at spørge om, hvad fortællingen faktisk *siger*, d.v.s. at spørge til fortællingens *mening*. Ud fra dette synspunkt får mennesket, når det gentager de guddommelige handlinger *faktisk del* i det guddommelige, der sker en *faktisk* sammensmeltning mellem det guden gjorde i begyndelsens tid og menneskets gentagelse af denne handling. Hvad mennesket *føler* i denne forbindelse er ud fra dette synspunkt irrelevant. Det er derfor, Eliade kan hævde: »Når den melanesiske fisker sejler til søs *bliver* (Eliade's kursivering) han til heroen Aori og befinder sig i den mystiske tid, i det øjeblik hvor ursøfarten finder sted« (ibid. p. 45). Med andre ord forholdet mellem rite og myte er at i riten finder en *faktisk reaktualisering* af myten sted, og dette vil samtidig sige at *væren* indtræder.

Det arkaiske personbegreb

Myten udtrykker en participationstanke. Vi kender denne tankegang fra platonisk filosofi, hvor den udsiger at de jordiske fænomener har del i deres himmelse forbilleder. Når der for landskaberne findes en himmelsk model udtrykker dette således at det jordiske landskab har del i denne model, og når det ritiske menneske gentager gudens skabende handlinger betyder dette også, at han får del i det guddommelige (jfr. Holm 1971, p. 44). Dette vil igen sige, at hans liv bliver legendarisk, i samme grad som gudens er det. Og dette vil igen sige, at der i den arkaiske ontologi ikke eksisterer nogen diskrepans mellem skaberen og det skabte, og dermed bliver den arkaiske persons liv selve virkeligheden. Den arkaiske person bliver den ontologiske person, hans liv bliver ifølge participationstanken en kopi af universet. Der er intet over, under eller ved siden af, som har en højere ontologisk status, og derfor bliver det liv han lever også helligt, og hans værdier får absolut gyldighed. Er det nødvendigt at tilføje, at det arkaiske eller mytologiske personbegreb er dramatisk og diakront? Ved at gentage gudens handlinger udtrykkes et umådeligt drama, en overgang fra kaos til kosmos, og denne overgang er samtidig udtryk for en begyndelse, det er i dette drama at personen *bliver til*.

III

Vi er nu i stand til at vende tilbage til Lagerløfs fortælling. Som jeg bemær-

kede tidligere findes der i denne fortælling så mange mytologiske paralleler, at det ikke kan være en tilfældighed. Det er således oplagt, at Lagerløf intuitivt tager participationstanken i brug m.h.t. landskabet: Der er en Ingmarsgård foroven, som ikke alene ligner den jordiske, men som netop danner forbillede for denne. Denne forestilling om det eksemplariske, det forbilledlige går igen m.h.t. handlingerne. Ingmar gør det, som faderen og farfaderen ville have gjort, nemlig at gå »Guds veje«. Det, som mennesker selv finder på, at tage sagen på »menneskelig vis«, d.v.s. den konventionelle moralitet, har ingen gyldighed. Vi må advare imod, at se en straffende freudiansk faderskikkelse i Ingmar's fader. Ifølge Eliade's tidligere omtalte metode, hvor myter belyser hinanden er han at ligne ved en *forfader*, d.v.s. han sidestilles med en gud, en heros (ibid. 26), han er altså i sidste instans en transcendent skikkelse.

Derved bliver fortællingens yderste sigte også klart. I fortællingen sker der med Ingmar en overgang fra ikke-væren til væren, fra det ikke-åbenbare til det åbenbare, fra kaos til kosmos. Ved at gentage forfaderens eksemplariske handling bliver Ingmar først nu en person i en kosmiseret verden. Dermed kan vi også hævde, at Ingmar er deltager i en overgangsrite fra det profane til det hellige. Der er i realiteten tale om en gentagelse, og dermed en *genfødsel*. Hvis vi skal tage Eliade på ordet, og dermed også Selma Lagerløf, må vi eksplicitere dette så tydeligt som muligt: Ingmar »gentager den egentlige kosmogoniske akt, verdens skabelse« (jvf. ovenfor). Vi må imidlertid fastholde det narrative synspunkt. Der sker en *faktisk* reaktualisering af myten. Ingmar gentager det eksemplariske i *faktisk* forstand, dermed bliver han i *faktisk* forstand en af de »store«, de legendariske Ingmarsønner. Det vil være meningsløst at tale om en blot symbolsk imitation, som skulle give Ingmar's liv mere meningsfylde. Der er i realiteten tale om en indtræden af væren.

Det er imidlertid ikke muligt at nå denne virkelighed uden en transcendent medvirken, mennesker kan ikke selv *skabe* det guddommelige. Derfor siger Ingmar også til Brita: »Jeg ved bestemt at fader hjælper os«. (Lagerløf ibid. p. 37).

Samvittighedshandling som overgangsrite

Der er jo imidlertid både træk fra nutiden og ægte mytologiske træk i denne fortælling. Det interessante er, at det som i arkaisk tid fandt sted i forbindelse med institutionaliseret religion, overgangsriten, her finder sted ved at personen tager stilling det vil sige ved en samvittighedshandling.

I denne konkrete situation finder gentagelsen og den dermed forbundne etablering af kosmos sted ved en samvittighedshandling. Dermed kan vi også hævde, at for at Kosmos kan blive etableret er det nødvendigt at bekende sig, at tage stilling, således som det jo finder sted i en samvittighedshandling. Men vi kan gå dybere endnu. At etablere kosmos, at blive åbenbar, er ifølge denne tankegang en menneskelig mulighed, derfor bliver det i

en vis forstand et moralsk krav til personen at foretage denne gentagelse, og dermed bliver det også en samvittighedssag at foretage denne gentagelse, altså at tage stilling, at bekende sig. Det er en samvittighedssag at bruge sin samvittighed, hvis De forstår hvad jeg mener. Det er på denne måde, vi skal forstå Heideggers (1972 p. 268 ff.) fastlæggelse af samvittigheden, som den »tavse stemme« som tilråber tilværen (Dasein, personen) at »vælge valget«.

Men dette har at gøre med, i sidste instans, mytens selv fremstilling som virkeligheden. Det mytologiske kosmos er det, der *bør* være. Ordet kosmos er positivt ladet. Vi ser en analogi til dette i personlighedsbegrebet, når Leontjev (1983, p. 182) hævder: »Man fødes ikke som personlighed, man bliver personlighed«, så ligger der den samme normativitet i personlighedsbegrebet, og denne normativitet kan sandsynligvis føres tilbage til de mytologiske begreber om overgangsrite, gentagelse og den dermed forbundne etablering af kosmos. Ud fra denne tankegang bliver det således en samvittighedssag at blive en personlighed.

At det forholder sig således er ikke noget man kan bevise, man må forsøge at sandsynliggøre det, det er blandt andet derfor at jeg har taget udgangspunkt i Lagerløf. En yderligere sandsynliggørelse finder sted, når vi finder den samme tankegang hos Kierkegaard, når han (1963 C, p. 212) hævder: »Det udtryk der skarpt udhæver differensen mellem det Æstetiske og Ethiske er: det er ethvert menneskes pligt at blive åbenbar.« Jeg forudsætter Kierkegaards begreber om det æstetiske og etiske bekendte. Men det centrale er, at når han bruger ordet »åbenbar« kan dette jo føres tilbage til den mytiske kosmiseringsproces. Noget lignende kommer til udtryk i et andet citat (ibid. 216): »Etikeren havde med uendelighedens lidenskab valgt sig selv ud af den *forførdelse*, at have sig selv, sit liv, sin virkelighed i æstetisk drøm, i tungsind, i skjulthed.«

Vi kan hævde, at når Kierkegaard bruger ordet *forførdelse* er der ikke tale om en pligtlære, men en samvittighedsoplevelse. Kierkegaard var jo selv uden for det almene, han står og kikker ind og så bliver han grebet af *forførdelse* over ikke selv at være del af det almene. Participationstanken er altafgørende i denne forbindelse, det er kun fordi at værdierne er givet af gud at de får deres ontologiske status. Når Ingmar således vil gå »guds veje«, det vil sige udføre det retfærdige, er dette også et udtryk for participationstanken jævnfør Eliade (1966, p. 40), hvor der hævdes at der for den menneskelige retfærdighed... »er et himmelsk og transcendent forbillede i de kosmiske normer.«

En yderligere sandsynliggørelse finder sted, når vi hos Jung (1975, p. 221 ff) ser, at »ofret« beskrives som det unge menneskes offer af den barnlige tilknytning til moderen og familien for at vedkommende selv kan realisere det at blive voksen, og Jung fremstiller dette offers nødvendighed ud fra påvisningen af drømmes og fantasiers lighed med motiverne fra myternes overgangsriter. Sandsynliggørelsen består altså i, at Jung, Lagerløf og Kier-

kegaard tilsyneladende er opmærksomme på det samme fænomen.

To samvittighedsformer.

Vender vi tilbage til Ingmar ses det, at hans samvittighedsoplevelse rettede sig imod generelle værdier. Retfærdigheden er så at sige universel og gælder for alle. Derfor er de generelle værdier også tilskyndende, de giver mennesket mulighed for i en konkret situation at sige »ja«. De peger på opgaven og siger: »Her skal du være.«

Jeg mener imidlertid, at det er muligt at påvise, at vi også har en anden samvittighed, nemlig den såkaldt »dunkle« eller »hemmelighedsfulde« samvittighed, hvor vi formentlig som den første kilde har Sokrates' forsvartale (Platon 1932, p. 286): »Det virker måske underligt, at jeg går rundt og blander mig i andre folks sager, og giver dem råd angående det private, men afviser at stå frem i rådet og rådgive i sager, der angår byen. Men grunden dertil er, som I har hørt mig sige så mange gange og så mange steder, at der kommer noget guddommeligt eller åndeagtigt op i mig, netop det, som Meletus gjorde nar af i sin anklage. Jeg har haft det sådan siden min barndom; det er lige som en stemme, der kommer op i mig, og når den kommer, så holder den mig altid tilbage, den tilskynder mig aldrig.« Jeg har fundet et par eksempler mere på denne form for samvittighed, hvor jeg mener, at man kan hævde at der er tale om det samme fænomen. Det første har jeg fundet hos Susanne Brøgger (1978, p. 85). Situationen er den, at en mandlig bekendt forsøger at overtale hende til at indgå i et fast forhold, måske endda ægteskab, og i denne forbindelse synger en ren sirenesang for hende, men Brøgger afviser og reflekterer: »Jeg prøvede at forstå, når han sagde, jeg havde 'skyldfølelse' over ikke at føle det samme som han, og jeg vedkendte mig min 'agressivitet', selv om jeg sagde, at den ikke nødvendigvis var rettet mod hans synspunkter alene. *Det er en følelse langt nede, som jeg ikke forstår, men den er ægte, jeg kan ikke overhøre den.*« (Min kursivering). Vi ser, at hvis vi sammenligner Sokrates' bemærkninger om sin indre stremme med Brøggers »følelse« kan vi med det guddommelige eller åndeagtige hos Sokrates ækivalere »det uforståelige og ægte« hos Brøgger. Endvidere ser vi som en pointe, at den indre stemme også her fraråder. Jeg vil gerne tilføje et lidt længere citat i rækken af eksempler på den »hemmelighedsfulde« samvittighed. Det drejer sig om digteren Thorkil Bjørnvig, som havde et tæt forhold til Karen Blixen. Bjørnvig ønsker at afbryde forholdet, men Blixen bliver ved med at sende breve. Dette er et udsnit af Bjørnvigs afskedsbrev (1974 p. 146) til Blixen:

»Kære Baronesse

Siden Deres besøg har jeg ikke haft ro en time, hverken dag eller nat og stjernehimlen og mit arbejde har lukket sig for mig, thi jeg har været falsk både mod Dem og mig selv, og uden absolut sandfærdighed føler

jeg, at jeg ikke kan komme et skridt videre. Hvad nytter det, at jeg gerne ville komme på Rungstedlund og atter genoptage vores venskab, når det rene mægtige øde omkring mig med alle stemmer synger nej, nej, nej. Jeg har et øjeblik prøvet og føler mig med eet slag ufri, trådt tilbage i en tilstand, jeg ikke kan stå inde for, fyldt af en overmægtig skam og ønsker mig udslettet af jordens overflade, fordi jeg i den grad lod mig overraske og forvirre af situationen, så jeg ikke med det samme var i stand til at give det virkelige svar. Engang følte jeg, at jeg skulle gå til grunde, hvis jeg skulle forlade Dem. Nu føler jeg, at jeg skulle gå til grunde, hvis jeg skulle gå tilbage. Det er ikke en konventionel samvittighed, som revolterer, men min Daimon, som gør oprør. Hvad grunden eller grundene er, er jeg holdt op med at tænke på, jeg ved blot, at hvis jeg ikke er lydig, da er jeg ikke redelig, hverken mod Dem eller mod mig selv, og mit liv mister al retning og alvor«

Disse tre eksempler på den »hemmelighedsfulde« samvittighed må være tilstrækkelig til at klargøre dens fænomenologi. Når samvittigheden for de generelle værdier handlede om det, alle mennesker skal, d.v.s. det universelle, kan vi hævde at den »hemmelighedsfulde« samvittighed drejer sig om det partikulære, således at det, der i yderste instans er på spil er spørgsmålet om den personlige egenart, eller hvad man kunne kalde det personlige projekt. Det er en pointe, ved denne »hemmelighedsfulde« samvittighed, at den altid optræder *frarådende*, d.v.s. den henviser ikke til bestemte livsopgaver, men siger blot »opgaven er ikke her«. Endvidere er det karakteristisk, at det er umuligt at *parlamentere* med denne samvittighedsform, den udtrykker sig så at sige absolut. Hvis vi nærlæser citatet fra Bjørnvig, ser vi at hvis man har en konflikt med den »hemmelighedsfulde« samvittighed, viser det sig, at det ikke vil være muligt at »gå i sin grav« med denne konflikt. Derfor kan det at gå på kompromis i situationen også opfattes som det yderste forræderi mod een selv. Derfor kan vi også hævde, at hvis et menneske begår et brud mod den »hemmelighedsfulde« samvittigheds bud, opfatter vedkommende det som en *synd*. Dermed indlemmes det, den »hemmelighedsfulde« samvittighed taler om, nemlig spørgsmålet om hvad man gør med sit liv, i en religiøs dimension. Hvilket også kommer til syne, når Bjørnvig i ovenanførte citat anvender en semi-religiøs terminologi, når han skal beskrive konsekvensen af at gå imod sin samvittighed; »livet mister alvor og retning«, »han går til grunde«. Den »hemmelighedsfulde« samvittighed afspejler det menneskelige engagement, at mennesket fundamentalt spørger efter en mening med dets liv, det søger en helhed i tilværelsen, at løse den gåde, som det selv er. En smuk beskrivelse af dette engagement findes hos Saul Bellow i romanen »Dangling Man«. Her efter Levine (1990): »Jeg er lige ved at tro, at om vi længes efter penge, berømmelse, omtale, stolthed, om den længsel for os til at stjæle, myrde, ofre, så er det den samme længsel. Alt hvad man stræber efter er et endemål. Det er en

impuls jeg ikke helt forstår. Men det forekommer mig at dens afslutning er ønsket om den totale frihed. Vi drages alle mod de samme afgrunde i vores sjæl – at vide hvem vi er og hvad meningen med os er, at kende formålet med os, at få nåden. Og hvis trangen er den samme, bliver forskellene i vores livshistorie, som ellers har betydet så meget for os, af underordnet betydning«.

Det vil her være på sin plads at markere en uenighed. I megen jungiansk psykologi f.eks. Edinger 1982 ses menneskets oprindelige religiøse engagement som et forhold til autoriseret religion. Tankegangen (ibid. 107 ff) er som følger: I arkaisk tid var menneskets behov for mening tilfredsstillet ved forholdet til myter og religion. Videnskabelig tænkning har imidlertid fortrængt respektiv ugyldiggjort de religiøse forholdelsesmåder, dermed har mennesket også mistet den mening og helhed i tilværelsen som var givet ved forholdet til myter og religion. Edinger forestiller sig, at religion hhv. arketyper er af psykologisk oprindelse, derfor befinder disse sig nu i det indre. Med den meningshelhed, som Edinger hævder var til stede i arkaiske samfund, som præmis, ser han det som en naturlig konklusion, at vi, for at opnå den manglende mening i tilværelsen, derfor bør henvende os til den indre symbolverden. Vi kan, hævder Edinger (ibid. p. 110), lade os motive af symbolernes »psykiske energi«.

Jeg er uenig på følgende måde: Det som Edinger kalder behovet for mening, må svare til det som jeg kalder engagementet, men det er en desavouering af dette engagement at hævde, at det primært er rettet mod autoriseret religion. Derimod må vi hævde at engagementet drejer sig om, således som det også kommer til udtryk i citatet fra Bellow, at løse den »personlige gåde«. Endvidere ved at tage udgangspunkt i modsætningen mellem arkaisk, religiøs tankegang og moderne videnskabelig tænkning, havner han i dikotomien mellem rationelle og religiøse begreber som ikke kan oversættes til hinanden, og dermed mister vi fuldstændig den afgørelses dimension, som vi har oprullet ved de to samvittighedsformer, som vi har beskrevet, og det vil være rimeligt at anklage Edinger for æsteticisme.

Jeg hævdede ovenfor, at den hemmelighedsfulde samvittigheds fænomenologi viste, at spørgsmålet om hvad man gjorde med sit liv var et religiøst spørgsmål, og at dette spørgsmål ligeledes blev reflekteret i det menneskelige engagement. Endvidere er det oplagt, at samvittigheden for de generelle værdier, det som Ingmar så smukt kaldte »at gå Guds veje«, ligeledes må høre ind under de religiøse forholdelsesmåders domæne. Men dermed bliver det meningsløst at hævde, at de religiøse forholdelsesmåder er ugyldiggjort af videnskabelig tænkning. Engagementet og de to samvittighedsformer eksisterer i bedste velgående. Tværtimod kunne man opstille den hypotese, at dette engagement også eksisterede i førvidenskabelig tid, men at det også der kunne antage en deficient modus, dvs. at »behovet for mening« blev tilfredsstillet ved en ureflekteret overtagelse af givne normsæt og religiøse forholdelsesmåder.

To personlighedsbegreber

En mangel hos Edinger, og dette er han selvfølgelig ikke alene om, er at han ikke ekspliciterer, hvilket personlighedsbegreb han anvender. En diskussion om personlighedsbegrebet er samtidig en normativ diskussion, om hvad der er det egentlige menneske. Jeg mener, det indenfor en sådan diskussion er muligt at fastlægge to ligeværdige, men indbyrdes modstridende tendenser. Den ene tendens er hvad jeg vil kalde den heroiske personlighedsopfattelse. Ifølge denne opfattelse er det definerende træk ved personlighed, at denne *udmærker* sig, og den højeste måde at udmærke sig på er at være villig til at sætte noget på spil. Sætte noget på spil for det man tror på, anser for rigtigt eller det man længes efter. Et eksempel på denne personlighedsopfattelse finder vi hos Kierkegaard i hans bestemmelse af »subjektiviteten som sandheden« (Kierkegaard 1963c p. 107 ff.). Det bliver for omfattende i denne sammenhæng at gå ind i en diskussion om, hvorledes Kierkegaard konstituerer dette subjektivitetsbegreb, men det bunder i sidste instans i forestillingen om et selv, som skal erhverves. Denne personlighedsopfattelse kan tillade sig at benytte modstillingen egentlig-uegentlig, når den skal klassificere en persons handle- eller væremåde, og uegentlighed er det samme som trivialitet. Den anden tendens vil jeg betegne som en trivsels- eller lykkeopfattelse. Her vurderer man ikke en persons handlinger moralsk, men konstaterer blot, hvorvidt vedkommende er lykkelig eller ej. Dvs. ifølge denne forståelse kan personen karakteriseres indenfor modsætningen mangel-opfyldelse. Maslow (1976) kan med sin tale om en behovspyramide formentlig placeres indenfor denne kategori. Maslows teori er jo almindelig kendt. Ved at tage udgangspunkt i samvittighedsspørgsmål placerer jeg mig i denne artikel selvsagt inden for den forståelse, som har det *udmærkede* menneske som tema, men af den grund følger jeg mig ikke kaldet til at give denne forståelse præferencen frem for den anden. Et menneskeliv uden heroisme er ikke et menneskeliv, men der er koldt i bjergene, møder helten ikke en smule lykke på sin vej, vil kampen til sidst vise sig at være meningsløs.

Under alle omstændigheder, Edinger, og med ham så mange andre, gør sig ikke distinktionen klar. Han transformerer menneskets heroiske spørgsmål om sig selv om til et trivselsspørgsmål, spørgsmålet bliver til et »behov for mening«. Der kommer muligvis en dag, hvor vi bliver i stand til at foretage et kompromis mellem disse to personlighedsforståelser, men indtil denne dag oprinder, må vi opretholde distinktionen, ellers ender alting i forvirring.

Omvejen over symbolet

Vi må imidlertid i denne artikel, som beskæftiger sig med menneskets forhold til religion og mytologi, også inddrage det væsentlige problem om drømme. Når Edinger, som jeg har valgt at se som eksponent for en almindelig jungiansk og terapeutisk holdning, hævder, at vi for at opnå mening i

tilværelsen må gå vejen over den indre symbolverden, er dette det samme som at hævde, at vi skal søge virkeligheden i drømmene. Jeg vil kalde denne metode at gå en »omvej over symbolet«. Hvis man vil give mig ret i, at de samvittighedsformer, som vi har gennemgået, og som afspejler det menneskelige engagement, i virkeligheden er de forholdelsesmåder, gennem hvilke vi får kontakt med tilværelsen, må man også give mig ret i, at det er meningsløst at gå denne »omvej«. Tværtimod, hvis forestillingen om at mennesket søger en helhed og en yderste mening med tilværelsen skal have nogen berettigelse, må mennesket i dets søgen efter denne mening gå den direkte vej, vejen over tilværelsen selv, som er formidlet ved de samvittighedsformer, som vi har gennemgået, netop fordi disse samvittighedsformer handler om at være i verden. Hvis jeg i denne forbindelse skal udtrykke mig så radikalt og polemisk som overhovedet muligt, vil jeg hævde den tese, at der i konkrete eksistentielle situationer ikke er nogen grund til at beskæftige sig med drømme. Det er ud fra en teoretisk antropologisk synsvinkel uhyre interessant at vi har drømme, og det er ligeledes uhyre interessant, at disse drømme ofte har en lighed med motiverne fra mytologi og religion, men i konkrete situationer, når vi skal realisere tilværelsens værdier, er der ingen grund til at beskæftige sig med drømme. Jeg vil i øvrigt afslutningsvis i denne artikel forsøge at fremlægge en forståelse af drømme, som tager udgangspunkt i det synspunkt, at vi må gå den direkte vej over tilværelsen.

Jeg vil knytte en ekstra bemærkning til dette afsnit. Til modsætningen mellem videnskabelig og religiøs tankegang svarer den kendte dikotomi mellem tegn og symbol, hvor tegnet er eentydigt og viser hen til noget bestemt mens symbolet er mangetydigt og peger på eller har del i noget ubestemt. Min pointe er at i samvittighedshandlingen ophæves denne dikotomi. I en samvittighedsafgørelse må man nødvendigvis være helt eentydig, man må enten sige ja eller nej, men samtidig kan den yderste motivation ikke sættes på en formel, den er netop symboliserende.

IV

Sammenstødet

Det fremgår af Kierkegaards bog *Gjentagelsen* (1963 A p. 191) at kun undtagelsesmennesket virkelig har *gennemtænkt* det almene. Dette siger om ikke andet end at tilværelsens generaliteter forløber i forholdet mellem det almenmenneskelige og det individuelle. Jeg har hævdet, at der findes to samvittighedsformer som repræsenterer disse generaliteter, derfor må det også være udtryk for et særligt menneskeligt drama, når disse støder sammen i en konflikt. I de eksempler på den »hjemmelighedsfulde« samvittighed, som vi har benyttet, har der ikke været tale om nogen skyld. Hverken Bjørnvig eller Brøgger havde nogen anledning til at være skyldige, da de re-

spektive episoder var overstået. Sokrates var heller ikke nogen kender af skyld. Derimod, når Kierkegaard i *Frygt og bæven* (1963 B p. 51) stiller spørgsmålet: »Gives der en teologisk suspension af det etiske?« (min kursivering), må dette være et udtryk for at disse to samvittighedsformer støder sammen i en konflikt. Det lidt gammeldags formulerede spørgsmål kan med rimelighed oversættes til nudansk på følgende måde: Er det muligt, at der eksisterer en berettiget (teleologisk, formålstjenlig) ophævelse af de generelle værdier. Kierkegaard bruger myten om Abraham som en analogi til denne teleologiske suspension. Abraham, som af den gammeltestamentlige Jahve var blevet pålagt at ofre sønnen Isak. Og at Kierkegaard bruger denne myte til at fremstille en situation fra sin egen tilværelse, burde være almindelig kendt. Men hvad er det da, som er indeholdt i denne teleologiske suspension? Det er med Kierkegaards egne ord, »at den enkelte som den enkelte står i absolut forhold til det absolutte« (ibid. p. 52). Dette vil jo ikke sige andet end, at det, hvorom den hemmelighedsfulde samvittighed drejer sig, den personlige egenart eller det personlige projekt, stilles i opposition til de almene værdier, som repræsenteres af forholdet til Isak.

Dette er min tolkning af Kierkegaard, at den kan være berettiget ses af, at Kierkegaard modstiller denne pligtkollision med andre konfliktsituationer vi kender fra kulturhistorien, f.eks. legenden om Kong Agamemnon, som ifølge en spåmand, i slaget ved Aulis, havde fortørnet gudinden Artemis, således at skibene ikke kunne løbe ud fra Aulis p.g.a. modvind, og at gudinden derfor krævede hans datter Iphigenia som sonoffer (ibid. p. 54).

Det er ikke en konfliktsituation af denne type, Kierkegaard ønsker at fremstille. En sådan konfliktsituation har, når der ses bort fra det mytologiske omrids, et rationelt præg, fordi motiverne kan forstås i forhold til almenvældets bedste, men: »Det er ikke for at frelse et folk, (...) ikke for at forsone vrede guder, at Abraham gør det (ibid p. 55).

Vi må forstå, hvis vi følger Kierkegaard, Abrahams pligtkollision som et sammenstød mellem samvittigheden for de generelle værdier og den »hemmelighedsfulde« samvittighed, hvor det er personens personlige projekt, som er på spil. Den »hemmelighedsfulde« samvittighed fremtræder jo som et paradoks. Det drejer sig jo om én selv, dvs. det er i bund og grund et egoistisk foretagende, men da der samtidig er noget guddommeligt ved den »hemmelighedsfulde« samvittigheds indre stemme, tjener man et formål som er større end én selv. Således bemærker da også Kierkegaard: »Hvorfor gør Abraham det da? For Guds skyld gør han det, fordi Gud fordrer dette bevis på hans tro, for sin egen skyld gør han det, for at han kan føre beviset« (ibid. p. 56).

Hvis vi et kort øjeblik vender tilbage til den konfliktsituation som blev fremstillet i Lagerlöfs bog om Ingmar Ingmarsson så vi, at der fandtes en rigtig løsning på konflikten. Derimod stiller denne pligtkollision et spørgsmål som ikke kan besvares. Hvis vi bliver inden for Kierkegaards skrifter og hans biografi er det for så vidt en omvendning af den berømte parole fra

Enten – Eller I (1962 p. 4): »Gidt dig du vil fortryde det, gift dig ikke du vil også fortryde det«, men hvor Kierkegaards æstetiker *på forhånd* vælger fortrydeligheden, jvf. Sløk 1978 p. 82. Dvs. hvor Kierkegaards æstetiker ser tilværelsen som absurd, han »... ler ad verdens dårskaber« (Kierkegaard ibid. s.s.), er der i *Frygt og bæven*, hvad Kierkegaard i sin egen omtale af værket kalder »*inderlighedens* rædsomste collision« (Kierkegaard 1963 p. 218, min kursivering).

Når Kierkegaard kalder konflikten en »*inderlighedens collision*«, henviser dette jo til et skred i den personlige udvikling fra en indifferent holdning til tilværelsen og til, at personen har indset, at det betyder noget, hvordan man handler.

Derfor bliver det endelige spørgsmål i *Frygt og Bæven* også hvad man *svigter*. Formlen for denne pligtcollision er altså, når det i en konkret situation det at realisere de generelle værdier har vist sig som en mulighed, og individet afholdes fra det af den »hemmelighedsfulde« samvittighed. En sådan konfliktsituation kan opstå i forbindelse med et kærlighedsforhold. Man kunne spørge, hvorvidt den også kunne opstå i forbindelse med valg af erhverv, f.eks. således at en person øjnede muligheden for at realisere sig selv som en almindelig samfundsborger, og dette er jo også –, hvis vi vender tilbage til participationstanken – noget sakralt, men at personen så samtidig ville svigte det yderste formål med sit personlige liv. Det må være muligt. Men det afgørende problem må ligge i graden af skyld. Det ville ikke være i uoverensstemmelse med Kierkegaards tankegang, hvis man hævdede, at kvinden og barnet skylder man alt, således at en kærlighedssituation ville være stedet for den egentlige konflikt, mens man i en erhvervsmæssig konflikttype kun sætter sit eget liv på spil, således at i dette tilfælde det i sidste instans bliver et spørgsmål om udholdenhed.

Høffding skrev i sin tid: »Kun den der har mod til at fejle kan udrette noget stort. Villigheden til at udsætte sig for en sådan vildfarelse, er villigheden til at lide for sandheden. Det er da heller ikke de kolde og sneverhjertede, men de, der have begejstring for det sande og det gode, der fejle på denne måde. Hvo intet vover, intet vinder.« (1905 p. 95).

Det er et underligt træk ved sandheden, at man kan fejle, når man søger den. Man skulle dog ellers tro, at når man søgte sandheden, så var man på sikker grund. Måske er denne pligtcollision det sted, hvor mennesket i eminent grad har mulighed for at fejle. Den, der ikke realiserer de generelle værdier, har lige så stor grund til anger, som den der ikke realiserer sit individuelle projekt. Og måske er denne pligtcollision også anledningen til begrebet om den *udmærkede* og heroiske personlighed, som Høffding jo beklender sig til i ovennævnte citat. Man har i denne pligtcollision absolut ingen kriterier på, hvad der er rigtigt og hvad der er forkert, man kan aldrig vide, om ikke den hemmelighedsfulde samvittigheds stemme blot er udtryk for en fiks ide. Måske er det netop det forhold, at vi er i besiddelse af disse to modsatrettede samvittigheder, der gør, at vi overhovedet *kan* udmærke os.

V

Jeg har anlagt et narrativt synspunkt på myten; mytens mening er, at i den ritiske handling sker der en reaktualisering af denne. Vi så det ske i fortællingen om Ingmar. Jeg har endvidere hævdet det synspunkt, at er der en religiøs dimension i tilværelsen, har vi et direkte forhold til denne dimension ved de samvittighedsoplevelser, som jeg har gennemgået, og som i yderste forstand handler om, hvad vi bruger vort liv til. Mit yderste projekt bliver at anskueliggøre, at alt dette har en sandhedsværdi, det vil sige, at der findes en sammenhæng mellem det antropologiske og det ontologiske, mellem samvittighed og myte. I den anledning vil jeg tage udgangspunkt i det begreb om synkronicitet, som Jung udvikler sent i sit forfatterskab. Lad mig give et eksempel på hvad der menes med synkronicitet.

I sin artikel om synkronicitet 1969 beretter Jung om følgende mærkelige sammentræf: 1. april 1949 som var en fredag fik Jungs kreds fisk til frokost, Jung holdt jo hof, nogle foreslog at gøre »aprilfisk« (aprilsnar?) med en eller anden. Samme morgen gjorde Jung et notat: Est homo totus medius pisci (fisk) ab imo. Om aftenen viste en tidligere patient Jung forskellige tegninger af fisk, hun havde tegnet i den tid de ikke havde set hinanden. Om aftenen fik Jung forevist et broderi med et fiskelignende motiv, næste morgen fortalte en anden sjælden gæst Jung en drøm hvori indgik fiske-symbolik (p. 426).

Alle disse forekomster af et bestemt motiv eller en bestemt symbolik må siges at være slående. Imidlertid må det forhold, at der forekommer påfaldende sammentræf af beslægtede begivenheder i sig selv ikke forveksles med det som Jung kalder synkronicitet. Vi kan tage et andet eksempel fra samme artikel: En kvinde som var i terapi hos Jung havde en drøm i hvilken hun blev givet en gylden skarabæ. Da Jung gennemgik drømmen sammen med hende kradsede en stor skarabæliggende bille på vinduet til værelset. Jung åbnede vinduet, greb billen og overrakte den til kvinden med ordene: Her er Deres skarabæ (ibid. p. 439).

Det er fænomener af denne art, som Jung kalder synkronicitetsfænomener. Som navnet antyder har begrebet at gøre med *samtidige* forekomster af beslægtede fænomener, men som sagt kan vi ikke tillade os at kalde et hvilket som helst påfaldende sammentræf for et synkronicitetsfænomen. Den yderligere bestemmelse som kvalificerer et synkronicitetsfænomen er at der i et sådant kan påvises en sammenhæng mellem det indre og det ydre. I det første tilfælde, vi refererede, var der *foruden* forekomsten af en mængde fiskesymboler og allusioner til fisk også det forhold, at Jung på dette tidspunkt beskæftigede sig med kristussymbolikken og dennes forbindelse til fiskesymbolik, et arbejde som resulterede i hans bog »Aion« (1977). I det andet tilfælde, vi refererede, blev det indre og ydre forbundet ved at kvinden kort tid før den skarabæliggende bille viste sig, havde drømt om en skarabæ.

Det er disse forhold, der danner basis for forståelsen af synkronicitetsbegrebet. For at der kan være tale om et synkronicitetsfænomen må der foruden forekomsten af et symbol i dens ydre verden også foreligge en indre indstilling for eksempel i forbindelse med en drøm eller som i tilfældet med fiskesymbolikken en bestemt beskæftigen sig med et emne. Der må, kort sagt, foruden de ydre begivenheder være noget, der *vedrører subjektet*.

Jung definerer selv synkronicitetsbegrebet som »en eller flere begivenheder som foreligger samtidigt uden nogen påviselig forbindelse, men som samtidig må siges at være meningsfuld forbundne« (ibid. p. 441).

Den meningsfuldhed, som er på tale, er ifølge Jung, at det virker som om, der med synkronicitetsfænomenerne opfyldes en transcendent hensigt. (Ibid. p. 482). Dette er selvfølgelig et kors for tanken, og har man sans for parodi, kan man ikke undgå at se en lighed mellem de betydningsfulde dage omkring den sidste nadver og måltiderne ved Jungs bord, hvor der sker tegn og undere, alligevel mener jeg, det tjener til Jungs ære at fastholde synkronicitetstanken, da sådanne fænomener velsagtens, hvis de endelig viser sig, kun gør det en eller to gange i et menneskes liv.

For yderligere at tydeliggøre synkronicitetstanken vil jeg modstille den begrebet om kompensation. Hermed er jeg i færd med at opfylde det løfte, jeg aflagde i et tidligere afsnit, nemlig at formulere en drømmeforståelse, som er i overensstemmelse med min tese, som gik ud på, at hvis vi skal opnå virkelighed i tilværelsen, så skal vi ikke gå omvejen over et indre, over drømmene, men vi skal gå den direkte vej, vejen over tilværelsen. I begrebet om kompensation således som dette for eksempel fremstilles hos Jung (1975 p. 191) angives det, at drømme fremstiller det der mangler i bevidstheden. Drømme viser det, der *bør* være. Et sådant begreb om kompensation kan imidlertid aldrig give en fuldstændig drømmeforståelse, fordi vi ifølge denne model kommer til at mangle en forståelse for drømme, hvor vi er ærlige. Det er på denne måde, vi kan få en forståelse for synkronicitet. Det ville ikke være vanskeligt at forestille sig, hvis et menneske for første gang i sit liv var ærligt, at denne lykkelige begivenhed fulgtes af en drøm, som *bekræftede* dette. Her ville jo netop ikke være tale om en »omvej« over det indre, men der ville være tale om en direkte forholden sig til tilværelsen. Dette er således vores forståelsesmæssige tilgang til vort eksempel med kvinden og skarabæen. Jung hævder jo, at kvinden med denne hændelse skiftede indstilling fra at være alt for domineret af cartesisk tankegang og rationalistisk filosofi og til at »hendes naturlige væsen kunne bryde igennem« (Jung 1969, p. 439). Pointen er ifølge Jung (ibid. s.s.) at skarabæen er et genfødselssymbol fra ægyptisk mytologi og Jung hævder ligeledes »enhver væsentlig holdningsændring tilkendegiver en psykisk fornyelse som sædvanligvis er ledsaget af genfødselssymboler i patienternes drømme og fantasier« (ibid. s.s.). Her er ikke tale om kompensation, der er intet,

som mangler i bevidstheden, men der er netop tale om konfirmation, bekræftelse.

For at sandsynliggøre synkronicitetstanken må vi imidlertid begynde i det små, vi begynder så at sige fra neden. Jeg har hævdet med reference til Lagerlöfs fortælling og Eliades myteforståelse, at mytens mening først viser sig ud fra en narrativ tilgang. Det mystiske symbol *betyder* noget, og jeg har hævdet, at den betydning, vi kan hente, er begrebet om en begyndelse. Hvis vi således begynder i det små, vil der ud fra en velvillig tankegang ikke være noget forgjort i at hævde, at der sker en psykologisk forvandling med kvinden med skarabæen. Det uhyrlige er jo imidlertid, når symbolet viser sig i den ydre verden også, men først da kommer den narrative tilgang til myten til sin ret. Det mytiske sprog hævder, at myten reaktualiseres, at mytisk tid indtræder og det absolutte konkretiserer sig. Vi kan ikke med nogen ret bortreducere dette betydningselement fra det mytiske sprog. Myten taler ikke psykologisk, den taler ikke i følelser, men den taler ontologisk det vil sige i faktiske forvandlinger. Og når den taler på denne måde, må vores primære tilgang til den være, at tage dens ord for pålydende. Derfor hvis vi skal springe fra det små, det vil sige den psykologiske fortolkning, og til det store, så vil dette store indebære, at der sker en faktisk, en ontologisk forvandling med vores kvinde med skarabæen. Men dette er også i overensstemmelse med det mytiske sprogs mening. For yderligere at demonstrere tankegangen kunne vi forestille os, at der i forbindelse med Ingmars forvandling, for det første at Ingmar havde en drøm, som indeholdt et skabelsessymbol, og for det andet at dette symbol viste sig i den omgivende verden. Dermed ville det netop være bekræftet, at forvandlingen fandt sted i faktisk forstand. Således som i fortællingen Ingmars forvandling fremstilles som en faktisk forvandling. Så vidt jeg kan se er der ikke den store forskel mellem min tolkning af synkronicitetsfænomenerne og den fremstilling af det kristne forsynsbegreb, som Sløk udvikler i sin disputats »Forsynstanken« (1947). Sløk hævder som det specifikt kristelige, at guden åbenbarer sig i tiden (ibid. p. 136), og han har et smukt udtryk for forholdet mellem Gud og menneske i denne begivenhed: »Gud overtager friheden« (ibid p. 140). Det er jo netop den samme mening som kommer til udtryk i Eliades mytefortolkning, det mennesket gør på egen hånd, som vi har været inde på det, har ingen væren, men i reaktualiseringen af myten, indtræder mytisk tid, det guddommelige konkretiserer sig og for at bruge udtrykket igen: »Gud overtager friheden«.

Vores egentlige ærinde bliver imidlertid at påvise en sammenhæng mellem samvittighedsoplevelser og synkronicitet. Vi har jo hævdet, at den egentlige samvittighedsmæssige konflikt finder sted, når samvittigheden for de generelle værdier og den hemmelighedsfulde samvittighed støder sammen. Det ville være spændende at konstatere, for det første hvorvidt Jung ser en sammenhæng mellem samvittighedsoplevelser og synkronicitet, og for det

andet ville det også være spændende at konstatere hvorvidt, det vi har kaldt den genuine pligtkollision, findes hos Jung.

I Jungs artikel om samvittigheden (1958) bliver pligtkollisioner afgørende tematiseret, men det er også et væsentligt tema i afsnittet »Sene Tanker« i Erindringerne (Jung 1984 pp. 269-290). Ligeledes hævder han, »Der findes for eksempel pligtkollisioner, som ingen kan give en løsning på« (1973 p. 112). Dette kunne for det første tyde på, at samvittighedsoplevelser indtager en central plads hos Jung, men det kunne også tyde på, at han er opmærksom på, hvad vi har kaldt den genuine pligtkollision. Jung eksemplificerer selv en pligtkollision på følgende måde: »Skal jeg sige sandheden og dermed forårsage en uforholdsmæssig katastrofe for et medmenneske, eller skal jeg lyve for at redde et menneskeliv.« (ibid. p. 193). Denne pligtkollision kunne i bedste fald minde om Ingmars dilemma, der gives jo et rigtigt svar på denne konflikt. At redde et menneskeliv er højere end at bekende sig til den konventionelle moralitet: »Du må ikke lyve«.

Jeg anser med andre ord eksemplet for at være utilfredsstillende. Vi må derfor gå ind i en dybere fortolkning af Jungs artikel, for at finde ud af hvad han egentlig mener, og der er det mit hypotetiske udgangspunkt, at Jung er på sporet af den pligtkollision som jeg har betegnet som den genuine, men at det ikke lykkes ham at formulere den præcist, således at han blander de to »autentiske« samvittighedsformer sammen.

For det første identificerer han (1958 p. 193) den moralske reaktion, altså en samvittighedsoplevelse, med en »oprindelig psykisk forholdelsesmåde«, som imidlertid kan stivne til blotte moralregler. Disse regler kalder Jung »Sittenkodex«. Den etiske konflikt skulle således bestå mellem »Sittenkodex« og psykens oprindelige moralske reaktion.

Dernæst hævder Jung, at der ved siden af den »rigtige« findes en »falsk« samvittighed som overdriver, fordrejer og forvansker det gode til det onde uden at han konkretiserer, hvad der er den rigtige eller den forkerte samvittighed (ibid. p. 191).

Endvidere påstår Jung, at den ægte samvittighed kan være »falsk« (ibid. p. 194). Dernæst hævder Jung (ibid. p. 199), at begge samvittighedsformer, den »rigtige« og den »falske«, stammer fra samme guddommelige kilde. Og hermed kommer vi ind på et særligt jungiansk tema, som vi vil vende tilbage til, nemlig at Gud indeholder sin egen modsætning i sig, at han både er god og ond. Endelig nævner Jung i forbindelse med samvittighedsoplevelser, Socrates daimon (ibid. p. 196 og p. 204), og han modstiller den positive såkaldte »rigtige« samvittighed, som han kalder daimon, genius, skytsengel, »bedre jeg«, hjerte, indre stemme og indre eller højere menneske med den såkaldte »falske« samvittighed og hævder denne betegnes som djævel, dæmon, forfører, frister, onde ånd og så videre (ibid. p. 197).

Ud fra denne opregning kan vi hævde, for det første at Jung ikke er helt klar, men når han både taler om »psykens oprindelige moralske reaktion«, som kan stivne til blotte moralregler, dette må være den generelle samvittig-

hed og dennes deficiente modus, og når han nævner den socratiske daimon, må dette være et indicium på, at min hypotese er berettiget.

For yderligere at støtte min hypotese vil jeg opstille de 3 mulige konflikttyper. For det første har vi en konflikt mellem »sittenkodex« og den generelle samvittighed. Det var den, vi fandt hos Ingmar. For det andet har vi en konflikt mellem »sittenkodex« og den hemmelighedsfulde samvittighed. Denne konflikt er vel tilnærmelsesvis beskrevet i mine eksempler på den hemmelighedsfulde samvittighed. Endelig har vi konflikten mellem den hemmelighedsfulde og den generelle samvittighed. Jung foreslår nu til hans upræcise begreb 2 forskellige løsninger. Den ene finder vi (ibid. p. 205 f.), her hævder Jung, at holder man konflikten ud, opstår der en skabende løsning, »som besidder hin tvingende autoritet, som ikke med urette bliver karakteriseret som *vox dei*« (ibid. p. 206). Denne løsning angår jo vores konflikttype 1, som vi fandt hos Ingmar. Ingmar sagde jo netop: »Nu skal det blive som Gud vil«, og »Ingen rigtig mand kan finde sig i at et fruentimmer går og bliver gal af nag til ham«.

Den anden løsning angår så vidt jeg kan se konflikttype 3. Vi tager udgangspunkt i et citat fra Jungs *Svar på Jobs spørgsmål* (1973): »Der findes for eksempel pligtkollisioner, som ingen kan give en løsning på. Bevidstheden ved kun tertium non datur. Lægen råder derfor sine patienter til at afvente, om ikke det ubevidste fremkalder en drøm, som foreslår en irrational og derfor uforudset og uventet tredje løsning. Som erfaringen viser, dukker der faktisk *symboler af forenede natur op i drømmene*, og til de hyppigste motiver af denne art hører heltebarnet og cirkelns kvadratur, det vil sige foreningen af modsætningerne« (p. 112).

Jeg vil indskyde, at når Jung kommer med den slags bemærkninger, har jeg en lumsk mistanke om, at det er ham selv, han taler om, men det må fremgå af dette citat, at Jung blander de to konflikttyper sammen. Når han hævder, at der dukker symboler af forenede natur op i drømmene, kan disse jo aldrig angive en løsning på en uløselig konflikt, således som der fandtes en løsning på konflikttype 1. Man kan jo ikke oversætte et sådant symbol til en handling. En mand, der sidder i en uløselig pligt-kollision, kan ikke bruge et drømebillede af cirkelns kvadratur til noget som helst. For at forstå denne komplicerede sammenhæng må vi gå omvejen over Jungs fortolkning af Job sagaen (Jung ibid.). Det er hovedtanken i Jungs Job fortolkning, at i striden mellem Jahve og Job er Job den største. Jahve lader sig jo forføre af djævelen til at eksperimentere med Jobs tro. Men Job fatter ikke, at han skal udsættes for disse absurditeter. Et gudsbillede indbefatter forestillingen om det højeste, men når dette højeste indeholder sin egen modsætning, det vil sige at Gud er i ledtog med satan, er dette en absurditet. Med andre ord Job flytter bastionen et skridt tilbage nemlig til spørgsmålet om retfærdighed og hævder han er uskyldig. Således står der skrevet i Jobs bog (27,5-6, citeret fra Jung 1973, p. 14): »Til jeg udånder opgiver jeg ikke min uskyld. Jeg hævder min ret, jeg slipper den ikke, ingen af mine

dage plaget af mit sind.« Dette leder frem til bogens hovedtese: »Fordi Hans (Jahves) skabning har overgået ham, må Han forny sig« (ibid. p. 56). Der må ske en fornyelse af gudsforestillingen. Guden må så at sige *lære* af mennesket. Dette fører ifølge Jung til at guden selv må inkarneres, altså blive menneske. Det leder med andre ord frem til kristusfiguren, som både er gud og menneske, og som ifølge Jung selv må erfare, hvad det vil sige at leve under en modsætningsfyldt guddom, hvilket udtrykkes i Kristi skrig på korset: »Min Gud, hvorfor har du forladt mig« (ibid, p. 59). Dette er ifølge Jung svaret på Jobs spørgsmål (ibid. p. 60). Nu er vi i stand til at vende tilbage til spørgsmålet om konflikttype 3. Kristusfiguren er jo, hvad man kalder et forenende symbol. Det er en gud, som bliver menneske. Det er det evige som aktualiserer sig. Altså en modsætningernes forening, et *coincidentia oppositorum*. Min fortolkning af hvad løsningen på konflikttype 3 er, at det der sker i Job sagaen, at mennesket udsættes for Guds absurditet, hvilket leder frem til Kristusbegivenheden, finder sted i det enkelte liv, hvis mennesket holder pligt-kollisionen ud. Gud må atter engang bøje sig, Han må erkende, at Han har mødt sin overmand, og lade det umulige ske, en inkarnation, en modsætningernes forening finde sted. Men dette forudsætter at begge samvittigheder kommer fra Gud. Men hvem kan holde sådan noget ud? Det er nok ikke så nemt, at gå »Guds veje«, som den gamle Ingmar hævder. Dette forenede drømmebillede må imidlertid forstås synkronistisk, dvs. ontologisk, og dette vil jo ikke sige andet, end at myten bliver begivenhed, in casu myten om Job. Figur 1 fremstiller de tre forskellige konflikttyper og sammenhængen mellem disse og de synkronistisk forståede drømmesymboler.

At myten bliver begivenhed kan aldrig blive en selvfølgelig påstand, man må mildt sagt være lidt forsigtig i det stykke. Hvis det ikke svimler for en når man får det forklaret, har man ikke forstået det. Det er ikke noget som kan bevises, men allerhøjest sandsynliggøres. Men jeg vil godt som støtte for min påstand, bringe et lidt længere citat fra Jung (1973, p. 60 f.) som hævder det samme synspunkt: »Men myten er ingen fiktion; den består i kendsgerninger, som stadig gentager sig, og som altid iagttages på ny. Myten udspinder sig om mennesker, og mennesker har mytologiske skæbner såvel som græske helte. At Kristi liv i høj grad er myte, er overhovedet intet argument mod hans autencitet, jeg kunne endda sige tværtimod, for et livs mystiske karakter udtrykker ligefrem dets menneskelige almengyldighed. Psykologisk er det fuldt ud muligt, at det ubevidste eller en arketype tager et menneske fuldstændig i besiddelse og bestemmer dets skæbne ud i de fineste forgreninger. Samtidig kan optræde objektive, dvs. ikke-psykiske parallel-fænomener, som ligeledes fremstiller arketyper, så er det ikke kun skin, men også virkelighed, at arketyper ikke kun fuldbyrdes psykisk i individet, men også objektivt uden for det.«

Vi finder det samme synspunkt hos Eliade (1974 p. 432) når han taler om at det mytiske mønster gentages. Han sammenligner Akilleus med Kirke-

gaard. At Kierkegaard ligesom Akilleus ikke ønskede at gifte sig, fordi hvis han havde ført sit liv ad en almindelig menneskelig bane, ville han ikke være blevet en *helt*, han ville ikke have vundet u dødelighed.

Der findes en gammel myte, som i øvrigt også genfortælles om hin græske helt Akilleus, som siger, at når sjælen står ved livets port, spørger en engel eller en spåkone eller et andet overnaturligt væsen, om sjælen ønsker et liv i bjergene, eller et liv i dalene. Et liv i krigen eller et liv i freden. Sjælen må vælge. Dette kunne ses som en prævidenskabelig form for typologi, hvad nu, hvis det på en eller anden måde er sandt.

Figur 1

Konflikttype	Gives løsning?	Sammenhængen mellem konflikttyper og synkronistisk forståede drømmesymboler
Hemmelighedsf. samv. > »Sittenkodeks« Generelle samv. > »Sittenkodeks« Generelle samv. = hemmelighedsf. samv.	løsning gives løsning gives ingen løsning	Genfødselssymbol Genfødselssymbol Modsætningernes forenede symbol, et coincidentia oppositorum, en inkarnation.

LITTERATUR

- BJØRNVIG, T.: *Pagten. Mit venskab med Karen Blixen*. København 1974. Gyldendal.
 BRØGGER, S.: *Creme Fraiche*. København 1978. Rhodos.
 DAVIDSEN, O.: Narrativitet og eksistens. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 49. årg., 1986, s. 241-267.
 EDINGER, E. F.: *Ego and Archetype*. New York 1982. Penguin.
 ELIADE, M.: *Myten om den evige tilbagekomst*. København 1966. Munksgård.
 ELIADE, M.: *Patterns in Comparative Religion*. New York 1974. Sheed and Ward.
 HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972. Max Niemeyer Verlag.
 HOLM, S.: *Mythe og symbol*. Københavns Universitet 1971. Festskrift.
 HØFFDING, H.: *Etik*. København 1905. Gyldendal.
 JUNG, C. G.: Das Gewissen in Psychologischer Sicht. I: *Das Gewissen. Studien aus dem C. G. Jung Institut Zurich. Bd. 7*. 1958. Zurich.
 JUNG, C. G.: *Synchronicity as an Acausal Connecting Principle. C.W. 8*. London 1969. Routledge Keegan Paul.
 JUNG, C. G.: *Svar på Jobs spørgsmål*. København 1973. Gyldendal.
 JUNG, C. G.: *Forvandlingens symboler. 11*. København 1975. Rhodos.
 JUNG, C. G.: *Aion. C.W. 9*. London 1977. Routledge Keegan Paul.
 JUNG, C. G.: *Erindringer, Drømme, Tanker*. København 1984. Lindhart og Ringhoff.
 KIERKEGAARD, S.: *Enten-Eller 1. S. V. 2*. København 1962, Gyldendal.
 KIERKEGAARD, S.: *Gjentagelsen. S. V. 5*. København 1963 A. Gyldendal.
 KIERKEGAARD, S.: *Frygt og Bæven. S. V. 5*. København 1963 B. Gyldendal.
 KIERKEGAARD, S.: *Afsluttende Uvidenskabeligt Efterskrift 1. S. V. 9*. København 1963 C. Gyldendal.

- LAGERLØF, S.: *Jerusalem*. København 1922. Gyldendal.
- LEONTJEV, A.: *Virksomhed, Bevidsthed, Personlighed*. Progres 1983.
- LEVINE, P.: Bellows Stemme. *Politikens kronik 6-7, 1990*.
- MASLOW, A.: *På vej mod en eksistenspsykologi*. København 1976. Arnold Busck.
- PLATON: Sokrates forsvarstale. *Platons skrifter. Bind 1*. København 1932. Reitzel.
- RAY, R.: Is Eliades Metapsychoanalysis an End run around Bultmanns Demythologisation.
I: *Myth and the Crisis of Historical Consciousness*. Intet år. Scholars Press, University of Montana.
- SLØK, J. *Forsynstanken*. Hjørring 1947. Ekspres Trykkeriets Forlag.
- SLØK, J.: *Kirkegård-humanismens tænker*. København 1978. Reitzel.