

## MYTE, FANTASI OG VIRKELIGHED Syndefaldsmyten i psykoanalytisk belysning\*

For de primitive ville livets videre bestående – udødeligheden – være det selvfølgelig. Forestillingen om døden er noget, man kun sent og tøvende har antaget; også for os mangler den jo indhold og kan ikke føres til ende.

Sigmund Freud

### I. Psykoanalyse og tekstteori

Det grænser til det banale, men jeg synes alligevel at jeg lige vil nævne det: psykoanalyse er mange ting. Der findes forskellige skoler med hver deres teoridannelse, som afviger indbyrdes i opfattelsen af, hvad der er væsentligt og uvæsentligt. Ved *psykoanalyse* forstår jeg i denne sammenhæng den teoridannelse, som blev udarbejdet af *Sigmund Freud*, og det drejer sig følgelig om Syndefaldsmyten i *Freud'sk* belysning. Jeg siger ikke *freudiansk*, for dette ord omfatter også den heterogene række af elever, som mere eller mindre retmæssigt påberåber sig mesteren. Mit grundlag er Freud selv; ikke fordi jeg egentlig er ude i noget apologetisk ærinde og vil forsvare ham mod fejlfortolkninger, men fordi mit kendskab til psykoanalyse stort set indskrænker sig til indsigt i Freuds værker. Jeg er ikke psykoanalytiker, men beskæftiger mig med psykoanalyse, fordi jeg til daglig arbejder med tekstteori og tekstanalyse. At min interesse specielt gælder religiøse tekster, og mere præcist jødiske og kristne tekster, gør ikke psykoanalysen mindre vedkommende.

I 1977 udkom et tobindsværk af litteraturforskeren Jørgen Dines Johansen, *Psykoanalyse, litteratur, tekstteori* (København). Første bind indeholder en samling artikler, der alle beskæftiger sig med forholdet psykoanalyse – tekstteori. Andet bind omfatter et leksikon over psykoanalytiske begreber, en kommentar til de nævnte artikler og en selektiv bibliografi. Jeg nævner dette anbefalelsesværdige værk, fordi det på eksemplarisk vis vidner om den interesse for psykoanalysen, som har karakteriseret også den danske tekstvidenskab siden begyndelsen af 1970'erne. Den "gen-

opdagelse" af psykoanalysen, der her er tale om, skyldes især den nære forbindelse mellem den strukturelle psykoanalyse (Jacques Lacan) og den strukturelle tekstteori eller semiotikken.

Tidligere, i hvert fald i langt overvejende grad, blev psykoanalysen forstået som en videnskab, der kunne udtale sig om tekster, for så vidt disse enten manifesterede almene mytologiske/dybdepsykologiske symboler eller temaer (jf. Ødipusmyten) eller fremviste træk, som fandt deres forklaring i den individuelle forfatters psykiske livsskæbne<sup>1</sup>. Men nu genopdagede man psykoanalysens bidrag til en forståelse af *fantasiens* og *tankeprocessernes* rolle i frembringelsen af teksten, dvs. psykoanalysens bidrag til en tekst- eller betydningsteori – og det er her jeg som semiotiker knytter til.

## II. Den fantaserende betydningsproducent

Jeg tager mit udgangspunkt i Freuds artikel "Digteren og fantasierne", hvor han eksplicit beskæftiger sig med det man generelt kunne kalde *betydningsproducentens fantasieren*<sup>2</sup>. Jeg vil først redegøre for hans synspunkter og dernæst sammenfatte hans overvejelser i en række *teser om myten*. Herefter vil jeg vise, hvilken betydning den af denne artikel udledte *mytekonception* kan have for en psykoanalytisk inspireret interpretation af Syndefaldsmyten.

### A. Freud om digteren

Freuds eget udgangspunkt er spørgsmålet: hvorfra henter digteren sit stof? I besvarelsen af dette knytter han først til ved barnets leg og han mener ligefrem, at man kan sige, at: "Ethvert legende barn ter sig som en digter, idet det skaber sig en egen verden; eller rettere, det bringer tingene i sin verden i en ny sammenhæng, som behager det"<sup>3</sup>. Barnet tager denne verden alvorlig og bruger en stor affekt mængde på den, dvs. de forestillinger og indholdsstørrelser, som indgår i legen er stærkt valoriserede. Barnet er engageret. Det modsatte af leg er ikke alvor, men *virkelighed*; og barnet kender udmærket forskel på sin legeverden og virkeligheden.

Digteren foretager sig ifølge Freud det samme som det legende barn; han skaber en *fantasi-verden*, som tages meget alvorligt, men holdes skarpt adskilt fra virkeligheden. Når barnet bliver voksen, holder det op med at lege, men fantasierer så til gengæld. Denne *fantasieren* er vanskeligere at iagttage end børns leg, fordi den voksne skammer sig over sine fantasier og dagdrømme og skjuler dem for andre. Fælles for legen og fantasien er, at de er styret af *ønsker*. Barnet ønsker først og fremmest at være stor og voksen og har ingen grund til at skjule dette over for de voksne. Det er imidlertid anderledes med den voksne selv:

Han ved for det første at man venter af ham, at han ikke mere leger eller fantasierer, men viser sin handlekraft i det virkelige liv, og for det andet er der mange af de ønsker, som frembringer hans fantasier, der under alle omstændigheder må holdes skjult; derfor skammer han sig over sin fantasieren som barnagtig og utiladelig<sup>4</sup>.

Efter disse indledende betragtninger overvejer Freud, hvilke træk, der kendetegner denne fantasieren. Og han slår straks fast:

(. . .) at det aldrig er de lykkelige, men kun de utilfredse, der fantasierer. Uopfyldte ønsker er fantasiernes drivkraft, og enhver fantasi er en ønskeopfyldelse, et korrektiv til den utilfredsstillende virkelighed<sup>5</sup>.

De ønsker, der driver fantasierne, er selvfølgelig forskellige efter den fantasierendes køn, karakter og livsforhold, men der synes at være tale om to hovedretninger. De er enten *ærgerrige* (ambitiøse) ønsker, der tjener til personens ophøjelse, eller *seksuelle* ønsker; – hyppigt virker disse ønsker sammen i dannelsen af fantasierne. Iøvrigt nævner han *en passant*, at når fantasierne vokser sig store og overmægtige, så er betingelserne tilstede for en *neurose* eller *psykose*.

Spørgsmålet er nu, om man virkelig kan sammenligne digteren med dagdrømmeren og hans værker med dagdrømmene.

I sin besvarelse skelner Freud først mellem digtere, som overtager et færdigt stof – som de gamle epos- og tragediedigtere (jf. at Sofokles anvender en folkelig myte som forlæg for sin tragedie Kong Ødipus) – og dem, der tilsyneladende frit skaber deres stof. Freud holder sig i første omgang til sidstnævnte kategori og indfører endnu en skelnen, mellem dem, som kritikken sætter hø-

jest, og så de mindre krævende roman-, novelle- og historieskriverne, som til gengæld har det største publikum, dvs. triviallitteraturen.

Han koncentrerer sig dernæst om triviallitteraturens påfaldende træk: der er altid en helt, som er midtpunkt for interessen, for hvem digteren med alle midler søger at vinde læserens sympati, og som synes at være beskyttet af et særligt forsyn. Helten overlever alle farer og overvinder alle forhindringer, og Freud mener nu i denne figur at kunne genkende *Jeg'et*. Jeg'et er helten i alle dagdrømme og alle romaner (læseridentifikation). Det er hans antagelse, at de mere komplicerede digterværker er mere komplekse udgaver af samme fænomen, og at den type digterværker, som mere må betragtes som bearbejdninger af forudgivet og kendt stof ligeledes udviser disse egenskaber. Sidstnævnte type, som specielt interesserer os, eftersom det er her Syndefaldsmyten bedst lader sig indplacere, tilkendes dog en vis kreativitet. Digterens selvstændighed kan komme til udtryk i valget af stof og i ofte vidtgående forandringer i det valgte. I det omfang stoffet er givet, har det sin oprindelse i den folkelige skat af myter, sagn og eventyr. Selv om undersøgelserne af disse folkepsykologiske udtryk endnu langt fra er afsluttet, siger Freud, er det højst sandsynligt, at f.eks. myterne svarer til de forvrængede levn af hele folkeslags ønskefantasier, den unge menneskeheds drømme.

Tilbage står nu et andet problem, nemlig spørgsmålet om, hvordan digteren opnår de affektvirkninger hos læseren, som værket fremkalder. Hvad er sammenhængen mellem fantasien og den poetiske effekt?

Freud var inde på, at dagdrømmeren omhyggeligt holder sine fantasier skjult for andre, fordi han føler, at han må skamme sig over dem. Nu tilføjer han, at hvis denne alligevel fortalte os dem, så ville vi ikke finde nogen fornøjelse ved dem. Sådanne fantasier frastøder os eller lader os højst upåvirkede. Dette står i skærende kontrast til den *lyst*, som man har ved at læse digterens værk/høre fortællerens myte. Digteren må altså have mildnet værkets karakter af egoistisk dagdrøm ved forandringer og tilsøringer. Derfor er et af de væsentligste elementer i den poetiske fremstil-

lingsmåde måske ligefrem dette, at digteren giver os mulighed for at nyde vore egne fantasier uden nogen form for bebrejdelse eller skam<sup>6</sup>.

### B. Seks psykosemiotiske teser om myten

Hvis man nu – i stedet for at tale om digterværker eller kunsten generelt – taler om *myten*, så kan Freuds synspunkter – med enkelte tilføjelser – resumeres i følgende teser:

- myten er *en forvrænget og gennemarbejdet manifestation af fantasier, som udspringer af uopfyldte ønsker*;
- myten er en *ønskeopfyldelse*, et korrektiv til den utilfredsstillende virkelighed. Det myteproducerende menneske skaber sig en egen verden, eller rettere, det bringer tingene i sin verden ind i en ny sammenhæng, som behager det;
- myten er *produceret af det fantaserende menneske*, og ligesom der ikke findes nogen fantasi, hvor den fantaserende ikke spiller en rolle, således findes der ingen myte – eller mere generelt noget religiøst betydningssystem – hvori det fantaserende menneske ikke spiller en rolle: *myten er en fortælling om mennesket*<sup>7</sup>;
- myten er – på linie med leg og kunst – *en socialt acceptabel manifestation af fantasilivet* (medens dagdrømmen og især de patologiske former, neurose og psykose, er socialt uacceptable, fordi de ikke respekterer den sociale virkelighedsforståelse og de sociale adfærdsnormer);
- Myten er *forbundet med lyst*, fordi den på én gang forvrænger og generaliserer fantasien. Den almengør det private, idet den forvrænger eller tilslører fantasiernes basis i det enkelte individ. Gennem generalisering og forvrængning forøges modtagerens identifikationsmulighed.
- myten er *resultatet af en poetisk gennemarbejdning*, dvs. en sproglig, eller rettere *semiotisk bearbejdning af fantasien*. Dens fantasi er af almenmenneskelig art, og den semiotiske bearbejdning muliggør den legitime nydelse af den.

Myten – og mere generelt de religiøse betydningssystemer – finder således deres plads i nedenstående fantasi-skema:

Fig. 1

## Fantasi-skema

Konflikt mellem  
subjekt og omverden



Uopfyldte ønsker



FANTASIER  
(Ønskeopfyldelser)



**A.**

Dagdrøm  
Psykose  
Neurose



**B.**

Leg  
Kunst  
Religion (Myte)

- A.** *Socialt ikke-acceptabel artikulation*, karakteriseret ved overskridelse og sammenblanding af socialt etablerede bevidstheds- og interaktionsformer. *Subjektet domineres af fantasilivet.*
- B.** *Socialt acceptabel artikulation*, karakteriseret ved oprettelse af særskilt socialsfære, hvor aktiviteten udøves som en social kommunikation bestemt af almene regler, og en skarp afgrænsning af denne fra andre sociale interaktionssfærer. *Subjektet bearbejder fantasierne.*<sup>8</sup>

### III. Syndefaldsmyten

#### A. Hypotesen

I forlængelse af den netop givne karakteristik af myten kan det da sættes som analysens hypotese, at *Syndefaldsmyten* (dvs. Gen 2,4b-3,24) er en forvrænget og gennemarbejdet manifestation af en fantasi, som udspringer af et uopfyldt ønske. Opgaven bliver da gennem analyse at bestemme dens latente fantasi eller ønskeopfyldelse, det bagvedliggende uopfyldte ønske og endelig den grundlæggende konflikt mellem subjektet og dets omverden.

Nu er det ikke nødvendigvis sådan, at der til én myte svarer én fantasi. Flere fantasier kan gøre sig gældende samtidig. I gennemgangen af Freud nævnte jeg, at de to hovedretninger inden for ønskerne, den ærgerrige og den seksuelle, ofte bidrog til fantasidannelsen i fællesskab, men her vil jeg tillade mig at se bort fra det seksuelle aspekt, som ofte forbindes med denne fortælling, for udelukkende at se på *ærgerrigheden*. Denne fremgangsmåde har som sidegevinst den fordel, at den giver mulighed for at vise, at såvel Syndefaldsmyten som psykoanalysen beskæftiger sig med andet end seksualitet. I denne fortælling, hvor selve *Mennesket* (2,8) optræder, drejer det sig følgelig om det ærekære, det stolte, stræbsomme og stormodige, det forfængelige, rangsyge og ambitiøse menneske<sup>9</sup>.

#### B. Primær- og sekundærproces

På denne baggrund synes analysen hurtigt at kunne gennemføres. Således læser vi i 3,22: "Se, Mennesket er blevet som en af os til at kende godt og ondt." Nærliggende er det heri at se opfyldelsen af det ærgerrige menneskes ønske om at blive Gud lig.

En sådan betragtning bygger imidlertid på en misforståelse. Den vidner om mangel på indsigt i såvel myten som i myteteori'en. Det eneste positive man kan sige om den er, at tampen brænder. Det er oplagt at koncentrere sig om rivaliteten mellem Gud og Menneske, men det er ikke træet til kundskab om godt og ondt, som udtrykket "at kende godt og ondt" jo peger tilbage på, der bør tiltrække sig vores opmærksomhed (vi skulle jo nødig –

om jeg så må sige – gentage Adams og Evas fejltagelse). Det bør derimod "Livets Træ" (2,9), som også nævnes i 3,22: "Nu skal han ikke række Haanden ud og tage ogsaa af Livets Træ og spise og leve evindeligt!". Det er altså et spørgsmål om liv eller død, – og det er derfor det mest nærliggende at antage, at Syndefaldsmytens underliggende fantasi er baseret på menneskets *ønske om udødelighed*.

Vi ser os da sat i en lidt pudsigt situation. På den ene side antages det, at Syndefaldsmytens underliggende fantasi er baseret på menneskets ønske om udødelighed, hvilket jo indebærer, at mytens latente indhold, dvs. fantasiens eller ønskeopfyldelsens indhold, lyder: *Mennesket er udødeligt*. Det er den fantasi, som den manifeste myte ifølge teorien skulle sikre den legitime nydelse af. På den anden side er den manifeste myte klar i sin dom: *Mennesket er dødeligt*. Det er fordrevet fra Edens have og er dermed afskåret fra at spise af Livets træ og at leve evindeligt<sup>10</sup>.

Man må indrømme, at vi her står over for en myte, som umiddelbart synes at afkræfte den fremsatte teori om myten som en ønskeopfyldelse. Denne tragiske myte er dog det modsatte af, hvad vi skulle forvente: i stedet for at *bekræfte* ønsket om udødelighed, *benægter* den dette. Syndefaldsmyten aliererer så at sige det begærende subjekt, der ser sit lystprincip negeret af et realitetsprincip. Ønsket om udødelighed afvises som urealistisk, hvorfor mytens anliggende ikke kan være at undersøgte en illusorisk forestilling om fantasiens realitet, men at holde det fantaserende menneske i skak, så det bliver i stand til at skelne mellem fantasi og virkelighed, mellem hvad det gerne så var sandt, og hvad der er realitet. I så fald er mytens anliggende tilpasning (adaptation) til virkeligheden og ikke eskapisme.

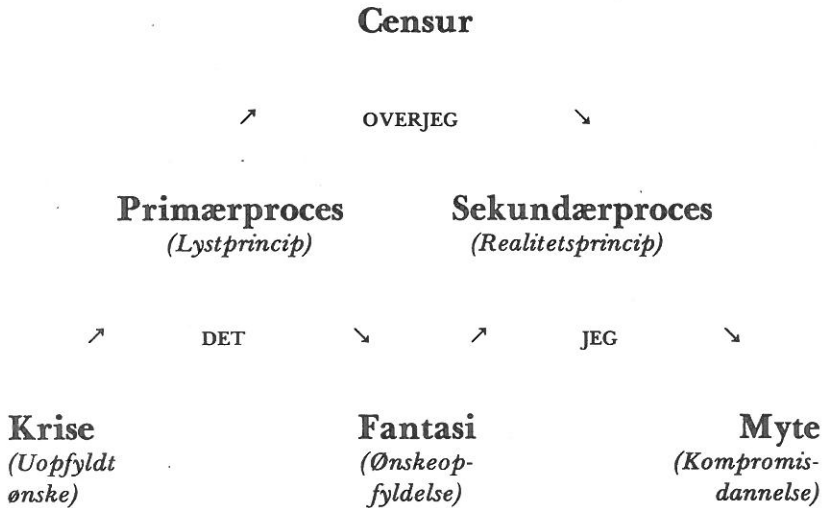
Men modsigelsen er kun tilsyneladende. Myten er faktisk en ønskeopfyldelse, et korrektiv til den utilfredsstillende virkelighed, men i *bearbejdet* form. Den individuelle fantasi: *Jeg er udødelig*, som i sin kollektive udgave lyder: *Mennesket er udødeligt*, henviser til et *ubevidst* ønske, som ikke er opgivet, men fortrængt under indsocialiseringen af den gældende virkelighedsforståelse. Vi accepterer, at vi er dødelige, men modstræbende. Det kræver



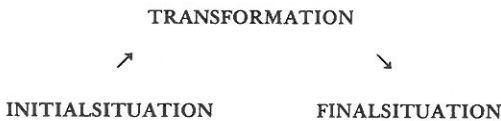
en stadig indsats at fastholde realiteten, og vi nyder at hengive os til forestillingen om, at udødelighed på en eller anden måde er opnåelig. Men denne forestilling skal være en socialt acceptabel manifestation af fantasilivet, og det vil sige, at myten på én gang skal tilfredsstillende og omgå den sociale censur.

Lad os se på en model (Fig. 2) for den dobbelte proces, som frembringer myten.

Fig. 2



Vi har at gøre med tre transformationer af typen:



Den første transformation består i ændringen af en utilfredsstillende situation i virkeligheden til en tilfredsstillende situation i fantasien. Transformationen sker i overensstemmelse med *lystprincippet*, dvs. uden hensyn til virkeligheden, og denne *primærprocessuelle bearbejdning* resulterer i den hallucinatoriske ønskeopfyldelse.

Resultatet af første transformation bliver nu udgangspunkt for næste transformation, som følger *realitetsprincippet*, og denne *sekundærprocessuelle bearbejdning* udmunder i myten. Denne har karakter af *kompromisdannelse*, et kompromis mellem lyst- og realitetsprincip<sup>11</sup>.

De to nævnte transformationer er imidlertid selv styret af en overordnet transformation, der bevirker overgangen fra primær- til sekundærproces. For en generel betragtning lader de tre transformationer sig henholdsvis forbinde med DET, JEG og OVER-JEG<sup>12</sup>.

Myten er således underlagt realitetsprincippet og *fantasien kan derfor kun være tilstede i en middelbar eller bearbejdet form*. Sidstnævnte er altså ikke slet og ret udraderet: den er derimod integreret i myten. Eller man kunne måske vende det om og sige, at realiteten er integreret i fantasien, idet det myteproducerende menneske ikke bare skaber sig en egen verden uden forbindelse med virkeligheden, *men bringer tingene i sin empiriske virkelighed ind i en ny og større sammenhæng, en ny og større verden*.

### C. Myten: fantasi og virkelighed

Lad os prøve at se på Syndefaldsmyten. Den skelner mellem to steder eller rum: *i haven* og *uden for haven*. Indenfor er der *godt* at være; udenfor er der *ondt* at være<sup>13</sup>. Vi har følgelig et *eutopisk* og et *dystopisk* rum (jf. eufori/dysfori).

Det *dystopiske* rum har vi ikke svært ved at genkende som vort eget: vi kender svangerskabets møje, det trælsomme arbejde, og ved, at vi skal vende tilbage til støvet. Det er *virkeligheden*, hvor kvinden føder, et sted, som er karakteriseret ved et *provisorisk liv* og en *definitiv død*. Det *eutopiske* rum er netop *utopisk*, et fantasiland, hvor manden føder (jf. 2,21 ff.). Det er fantasi-

ret som en omvendning af virkeligheden, også når det gælder liv og død. Her findes et *definitivt liv* (jf. 3,22: ”og leve evindeligt”) og en *provisorisk død*. Efter skabelsen indtager Adam og Eva en *provisorisk værenstilstand*, som skal transformeres. De kan enten transformere den til tilstanden *definitivt liv* ved at spise af Livets træ eller til tilstanden *provisorisk liv* ved at spise af Kundskabens træ<sup>14</sup>. De overtræder forbudet og realiserer dermed tilstanden *provisorisk liv*, der nødvendigvis ender i tilstanden *definitiv død*.

Man kan således godt sige, at fortællingen er en *ætiologi*, der skal forklare dødens kendsgerning, men hvordan redegøre for det alt for oversete træk ved den mytiske ætiologi, at den forklarer det virkelige ved en fantasi<sup>15</sup>?

Det bedste bud på en redegørelse for ætiologien finder vi hos *Aristoteles* i hans værk om digtekunsten<sup>16</sup>. Han skriver:

Fremfor alt har Homer lært andre digtere at fortælle en usandhed på rette måde, dvs. at gøre brug af en fejlslutning. Når nemlig en ting (B) er eller sker, hvis en anden ting (A) er eller sker, så tror folk, at hvis denne første ting (B) er eller sker, så er eller sker også den anden (A); men det er forkert. Hvis derfor noget (A) er usandt, men noget (B) nødvendigvis ville være sandt eller ville ske, hvis dette første (A) havde været sandt, så må man anføre dette andet (B) som et faktum; thi fordi vi ved, at dette sidste (B) er sandt, drager vor tanke den falske slutning, at også det første (A) er det.

(Ibid. 66-67)

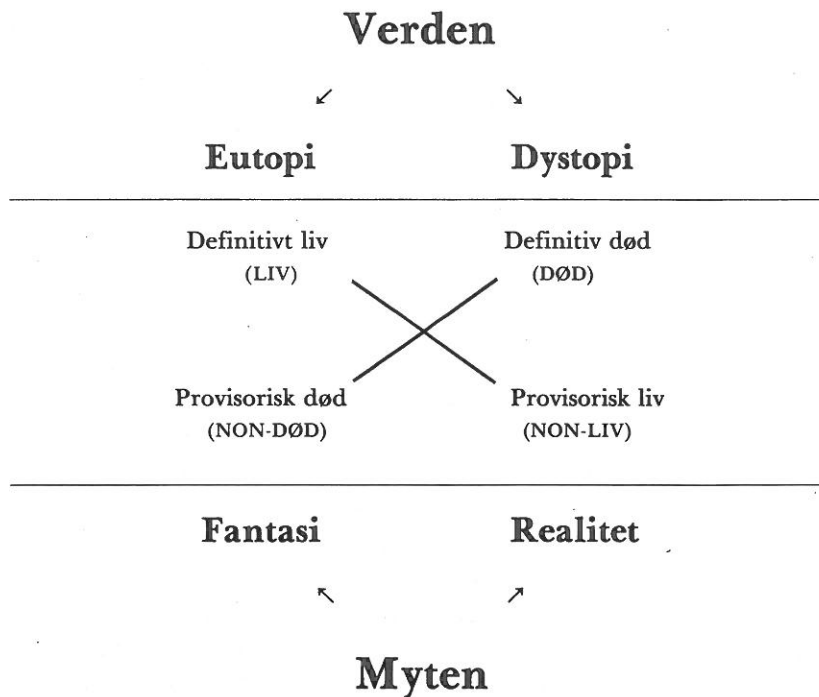
Døden må have en årsag, og ifølge Syndefaldsmyten blev døden en realitet på grund af en forbrydelse. Spisningen af Kundskabens træ medførte døden for Mennesket, og vi kan nu parafrasere Aristoteles:

– hvis det er fantasi, at Menneskets spisning af Kundskabens træ fandt sted, men døden nødvendigvis ville være en realitet, hvis spisningen af Kundskabens træ var en virkelig begivenhed, så slutter vi fra, at døden faktisk er en realitet til at også spisningen af Kundskabens træ er det. Der er således nok tale om en forklaring, eftersom døden indordnes i en meningsfuld sammenhæng. Men måske burde man snarere sige, at myten *semiotiserer* virkeligheden, idet denne ophøjes

til et tegn eller *indeks*. Virkeligheden er det empirisk tilgængelige udtryk for eller vidnesbyrd om en større sammenhæng, en større verden, og fungerer som sådan som argument eller bevis for mytens sandhed, – eller i det mindste for dens *synen sand*, dens sandsynlighed. Det er i så fald ikke alene myten, der tjener virkeligheden ved at forklare denne; men også virkeligheden, der tjener myten ved at begrunde denne empirisk (fantasiens realitetsforankring)<sup>17</sup>.

Den sekundære bearbejdning, som følger realitetsprincippet, udraderer altså ikke fantasien til fordel for realiteten, men producerer en kompromisdannelse, som på én gang bekræfter og benægter både fantasi og virkelighed. Jeg indrømmer at denne formulering lyder paradoksal, men der er faktisk ikke tale om nogen selvmods sigelse.

Fig. 3



Hvis vi siger, at Syndefaldsmyten repræsenterer eller manifesterer en *verden* (en verdens-anskuelse), som omfatter et *eutopisk* (omfattende LIV og NON-DØD) og et *dystopisk* (omfattende DØD og NON-LIV) rum, så angiver *Fig. 3* denne verdens karakter af afsluttet helhed, af univers.

Jeg gentager: myten erstatter ikke virkeligheden med en fantasi, men indskriver denne i en større sammenhæng, og denne *semiotisering af virkeligheden* indebærer, at *fantasi og realitet* hører hjemme i én og samme *verden*, konstitueret af én grundlæggende semiotisk betydningsstruktur<sup>18</sup>. Man kan også sige, at myten *symboliserer* eller *rekategoriserer* virkeligheden<sup>19</sup>. Herigennem benægtes den empiriske virkelighed status af *hel* verden. Til gengæld kan fantasien heller ikke stå alene: myten afviser et fantasiliv, som ser bort fra virkeligheden. Myten afviser, at mennesket er udødeligt.

Det er imidlertid klart, at virkeligheden også bekræftes, for så vidt den ikke slet og ret afvises, men tilkendes status af *del-verden* (dystopi). Myten er på denne måde i fuld overensstemmelse med virkeligheden, som også viser, at mennesket ikke er udødeligt. Men det interessante er nu, at også fantasien bekræftes og netop gennem virkeligheden. Fantasien er jo en del af den verden, hvori virkeligheden hører hjemme, og den synlige virkelighed bekræfter myten. Mennesket er ikke udødeligt, siger myten, og virkelighedserfaringen nikker samtykkende.

Men virkelighedserfaringen afviser ikke blot den tanke, at mennesket er udødeligt i dets *aktuelle* væren; den afviser overhovedet tanken om en udødelig væren. Derfor kan man sige, at myten bygger bro mellem fantasi og virkelighed ved at bekræfte dem begge. Forestillingen om menneskets udødelighed er *urealistisk*, for så vidt som mennesket er fordrevet fra Livets træ. Dette er i overensstemmelse med den faktiske virkelighed. Men denne forestilling er *realistisk*, for så vidt som *det definitive liv er givet som en mulighed inden for den verdensopfattelse, som er stipuleret af myten*. Dette er i overensstemmelse med ønsket om udødelighed, der udspringer af den vel nok mest elementære konflikt mellem subjektet og dets omverden, en konflikt, der må bunde i, at men-

nesket til at begynde med (fylo- som ontogenetisk) mente sig udødeligt. Ønsket om udødelighed er drivkraften bag Syndefaldsmyten, der foreligger som den socialt acceptable adgang til nydelsen af den lystfyldte fantasi: *Jeg er udødelig*. Mytens anliggende er jo ikke at fortælle, at vi er dødelige – det ved vi kun alt for godt – men *hvorfor* og hvad dette egentlig *betyder*; dens forklaring er imidlertid af en type, som *imødekommer virkeligheden uden at forråde fantasien*. Mennesket er dødeligt; men kun fordi det befinder sig i den mytiske verdens dystopiske rum. Alt er således ikke tabt. Der er endnu håb. Det drejer sig blot om at finde eller genåbne vejen til det eutopiske rum, til *Utopia*, og det er måske netop de religiøse betydningssystemers fornemste opgave<sup>20</sup>.

#### Noter

Artiklen er en lettere omarbejdet udgave af et foredrag, som blev holdt på Det teologiske Fakultet, Københavns Universitet, under temadagene *Psykologi/Psykoanalyse og Teologi* (arrangeret af Gert Hallbäck), 8.-9. maj 1984. Vignet-citatet er fra *Totem og Tabu*, København 1961, 69; (Für den Primitiven wäre die Fortdauer des Lebens – die Unsterblichkeit – das Selbstverständliche. Die Vorstellung des Todes ist etwas spät und nur zögernd Rezipiertes, sie ist ja auch für uns noch inhaltsleer und unvollziehbar. *Totem und Tabu*, Studienausgabe Band IX, Frankfurt am Main 1974, 365).

1. Det er netop disse to tilgange, som dominerer i de foreliggende psykoanalyser af religiøse tekster. Et eksempel på *symbolanalyse* findes i Gudrun Jorks læsning af Syndefaldsmyten, udgivet i Yorick Spiegel, *Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte*, München 1978, 44-55 (jf. også Johannes Sløk, *Det religiøse sprog*, 5. "Myten og urforbrydelsen", Århus 1981, 125-151). *Forfatteranalysen* kan studeres i f.eks. Sigurd Næsgård, *En Psykoanalyse af Søren Kierkegaard*, Odense 1950; eller i Paul J. Reiter, *Martin Luther*, København 1946. Bibliografi findes i Eckart Nase, *Psychoanalyse und Religion*, Darmstadt 1977.
2. Udgivet i J.D. Johansen, *ibid.* Bind I, 21-31 ("Der Dichter und das Phan-

- tasieren”, Studiaausgabe Band X, Frankfurt am Main 1975, 171-179). Den danske titeloversættelse er ikke ganske prægnant. Det drejer sig ikke om fantasierne forstået som et produkt, men om fantasilivet, dvs. den processuelle virksomhed, der frembringer disse.
3. Ibid, 21 (ibid, 171).
  4. Ibid, 23 ( . . . ) dieser weiss einerseits, dass man von ihm erwartet, nicht mehr zu spielen oder zu phantasieren, sondern in der wirklichen Welt zu handeln, und andererseits sind unter den seine Phantasien erzeugenden Wünschen manche, die es überhaupt zu verbergen nottut; darum schämt er sich seines Phantasierens als kindlich und als unerlaubt., ibid, 173).
  5. Ibid, 24 ( . . . ) der Glückliche phantasiert nie, nur der Unbefriedigte. Unbefriedigte Wünsche sind die Triebkräfte der Phantasien, und jede einzelne Phantasie ist eine Wunscherfüllung, eine Korrektur der unbefriedigenden Wirklichkeit., ibid, 173). Med ordet ”ønskeopfyldelse” (”Wunscherfüllung”) knytter Freud indirekte til ved drømmetydningen. I *Drømmetydning* bestemmes drømmen således som ”den (forklædte) opfyldelse af et (undertrykt, fortrængt) ønske”; København 1960, Bind I, 136 (*Die Traumdeutung*, Gesammelte Werke II/III, London 1942, 166: ”Der Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunsches.”). Jf. ibid, Bind II, ”Om ønskeopfyldelsen”, 433-449 (ibid, ”Zur Wunscherfüllung”, 555-578).
  6. Freuds artikel er teoretisk behandlet af Niels Egebak i *Psykoanalyse og videnskabsteori*, København 1980, Kapitel 2, ”Det psykiske apparats fantasmatiske struktur”, 82-147.
  7. Disse formuleringer angiver utvetydigt myteteoriens *antropologiske* forankring.
  8. Efter J. Dines Johansen, *ibid.* Bind 2, 196. Jeg har suppleret skemaet, som resumerer Freuds artikel, med c) Religion (Myte). Bestemmelsen af religion (myte) som en *socialt acceptabel* artikulation af fantasilivet åbner – ved siden af den psykologiske og semiotiske – en *sociologisk* dimension, og det er i denne sammenhæng nærliggende at henvise til videnssociologen Peter L. Berger: *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth 1973. Jf. f.eks. 21: ”The individual can dream of different societies and imagine himself in various contexts. Unless he exists in solipsistic madness, he will know the difference between these fan-

- tasies and the *reality* of his actual life in society, which prescribes a commonly recognized context for him and imposes it upon him regardless of his wishes." (*Religion, samfund og virkelighed*, København 1974, 23).
9. Jeg citerer i det følgende fra *Det gamle Testamente*. Autoriseret oversættelse af 1931, med tekstkritisk noteapparat ved Flemming Friis Hvidberg, København 1965.
  10. At mennesket er udødeligt, det er netop, hvad den falske slange hævder: "Da sagde Slangen til Kvinden: 'I skal ingenlunde dø; (. . .)'" (3,4).
  11. Jf. *Drømmetydning*, "Primær- og sekundærprocessen. Fortrængningen", 460-474 (*Die Traumdeutung*, "Der Primær- og der Sekundarvorgang – Die Verdrängung", 593-614); og "Formuleringer om de to principper for psykiske processer", *Metapsykologi*, København 1975, 61-69 ("Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens", *Studienausgabe Band III*, Frankfurt am Main 1975, 17-24). Jf. generelt J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris 1967 (*Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1972).
  12. Jf. S. Freud, *Psykoanalyse. Nye Forelæsninger*, København 1973, 50-67: "Den psykiske personligheds bestanddele" ("Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit", Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, *Studienausgabe Band I*, Frankfurt am Main, 496-416).
  13. Dette er den væsentligste indsigt, som Adam og Eva opnår ved at spise af Kundskabens træ. Det er den mest udbredte opfattelse, at *tob wara'* bør oversættes "godt og dårligt" (jf. Claus Westermann, *Genesis*, Neukirchen 1976, 331) og således sigter på, hvad der fremmer og skader mennesket. Erkendelsen af *nøgenheden*, der synes at indebære erkendelse af kønsforskellen og den dermed forbundne seksualitet, får i dette perspektiv en underordnet karakter. Sammenholder man 2,25 med 3,7, så ligger pointen i *erkendelsen* af nøgenheden, hvilket indebærer menneskets erhvervelse af en *kognitiv kompetence* gennem spisningen, en kompetence, som ikke indskrænker sig til erkendelse af seksualiteten. Erkendelsesomslaget – fra ikke-viden til viden – implicerer først og fremmest en indsigt i de *sande værdier*, og henviser som sådan til fortællingens veritable *veridiktionsproblematik*. Efter spisningen ved



- eller *indser* Adam og Eva, at Slangens tale var *falsk* og at Guds tale var *sand*. Erkendelsen af nøgenheden er således først og fremmest erkendelsen af deres kødelige og dødelige væren. Guds forbud forudsætter, at Kundskabens træ er *begæret* eller i det mindste *attråværdigt*, og døds-truslen – enhver kastrationstrussels radikale *underlag* – sigter på en fortrængning af begæret gennem identifikation *med* lovens instans. Slangens tale ophæver denne trussel og frisætter *begæret*: "Kvinden blev nu var (*ra'a*, at se), at Træet yar godt (*tob*) at spise af, en Lyst (*ta'awah*; af roden *'wh*: (pi'el) begære) for Øjnene og godt at få forstand af (egl. "et eftertragtellesværdigt træ at osv.", *næhemad* af roden *hmd*: begære, efterstræbe); ..." (3,6). Guds tale *dysforiserer*, medens slangens tale *euforiserer* Kundskabens træ; og Adam og Eva er ikke i stand til at dømme med sikkerhed om dets sande værdi. Kundskabens træ *fremtræder* som, *synes* (jf. anvendelsen af verbet *ra'a*) euforisk, men er i virkeligheden dysforisk. Efter spisningen er de imidlertid ikke længere i den af slangens tale fremkaldte vildfarelse (begærets vildfarelse); nu ser de klart (her anvendes verbet *jada'*, at kende, erkende, indse), at Kundskabens træ (som i sidste instans er Dødens træ) er dysforisk ("dårligt"). Til gengæld er Livets træ nu utvetydigt euforisk ("godt"; jf. Esaja 6,9: "se (*ra'a*) kun, dog skal I intet indse (*jada'*)). Det er nu Livets træ, som mennesket begærer, og Gud HERREN må derfor sætte keruberne til at "vogte Vejen til Livets Træ" (3,24); en foranstaltning, som var unødvendig, hvis mennesket var tilfreds med at blive Gud lig gennem indsigt i seksualiteten, en seksualitet, der iøvrigt kun har værdi, så længe Gud HERREN udskyder eksekveringen af sin dødsdom.
14. Jf. Ole Davidsen, "The Mythical Foundation of History", *Linguistica Biblica* 51, Bonn 1982, 23-36; "Le contrat réalisable", *Actes Sémiotiques – Documents* V, 46, Paris 1983.
15. Jf. J. van Baal's glimrende iagttagelse: "Myth – at least primitive myth – has a second characteristic, as general and as obtrusive as its etiological nature: the fact that in every myth there always is at least one element, event, situation or phenomenon which is impossible because it is inconsistent with reality or reason, and usually with both. I cannot fathom why successive mythologists have never cared to give due attention to this particular. The ineluctable combination of an impossibility with the etiological function of the myth is, really, as baffling

- as the fact that it has been neglected. However this may be, it confronts us with the paradox that a myth explains a difficulty by means of an impossibility. The most general and obviously the most fundamental characteristic of myth is this paradoxality, this inherent contradiction.” *Man’s Quest for Partnership. The Anthropological Foundations of Ethics and Religion*, Assen 1981, 164.
16. Aristoteles, *Om digtekunsten*, ved Erling Harsberg, København 1970.
  17. Uden at afvise en kognitiv interesse hos myteproducent og -recipient, forekommer det rimeligt at hævde, at der ligger andet end et intellektuelt ubehag til grund for det *be-tydningsarbejde*, som myten er udtryk for. Søgen efter troværdig meningsfuldhed indebærer ganske vist et tanke- og sprogarbejde, men drivkraften er det uopgivelige ønske. Myten er derfor ikke kun ætiologi. Den er også – indirekte eller forskudt – ønskeopfyldelse, skabelse af en meningsfuld (og for så vidt behagelig) verden, dvs. en *semiologi*. Sin forklaringsdimension skylder den det faktum, at den *betyder* virkeligheden ved at indskrive denne i en antropocentreret handlingsverden. Hvis man foretrækker at sige, at myten er en *tydning* af virkeligheden, så skal man blot huske, at denne forståeliggørelse består i læsningen af virkeligheden som et tegn eller indeks, der foreligger som et *spor* efter en større, ikke længere nærværende sammenhæng. Myten repræsenterer den faktiske virkelighed som et utilfredsstillende sted, hvor der mangler noget.
  18. Jf. A.J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris 1979, art. ”Carré sémiotique”, 29. Betydningens grundstruktur er introduceret i Torben Kragh Grodel (m.fl.), *Tekststrukturer. En indføring i tematisk og narratologisk tekstanalyse*, København 1974; og i Per Aage Brandt, Jørgen Dines Johansen, ”Om tekstanalyse”, i Jørgen Dines Johansen, *Analyser af Dansk kortprosa I*, København 1971, 12-80.
  19. Bemærk, at virkelighedens kategorier *liv* og *død* svarer til verdens kategorier *non-liv* og *død*. Virkelighedens euforiske liv, der står i modsætning til den dysforiske død, revaloriseres, idet verdens non-liv svarer til værdien non-eutopisk.
  20. Syndefaldsmyten er *tragisk*, fordi den implicerer et omslag fra lykke til ulukke. I sin orientering er den *alienerende*, fordi dens finalsituation svarer til virkeligheden. Den giver udtryk for en *accept* af den nuværen-

de orden, som retfærdiggøres og forklares. Den orden som findes – mennesket er dødeligt – forklares antropomorft: det er en menneskelig handling (overtrædelse af et forbud), som har etableret denne dysforiske tilstand. Syndefaldsmyten er et *dysangelium*. Over for den accepterende står den *afvisende* myte, der betragter den foreliggende orden som ufuldkommen, mennesket som udstødt. Myten forkynder frelse ved at vise, hvorledes et menneskes handlinger indstifter en ny orden (jf. A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966, 212; *Strukturel semantik*, København 1974, 334). Inden for kristendommen er Syndefaldsmyten således modstillet det kristne *euangelium*, hvis final-situation er eutopisk: Jesu død er en provisorisk død, der ender i et definitivt liv.

Summary – Myth, Fantasy, and Reality. The Story of the Fall in the Light of Psychoanalysis.

*On the basis of Freud's article "Der Dichter und das Phantasieren", it is possible to formulate a theory of myth as a distorted and elaborated manifestation of fantasies (wish-fulfilments), which have their source in ungratified wishes. It is the author's hypothesis that "The Story of the Fall" is such a mythical manifestation, which builds a bridge between fantasy (Man is immortal) and reality (Man is mortal). Due to its semiotic structure of signification, the myth is able to adapt itself to reality without betraying the fantasy; and it is to presume that it is because of this very fact, that the myth becomes a socially acceptable manifestation of the fantasy, – in contrast to daydream, neurosis, and psychosis.*

Ole Davidsen

Kandidatstipendiat, mag.art.

Institut for Kristendomskundskab

Aarhus Universitet