

PSYKE OG NUMEN Om virkelighed, virkelighedserkendelse og transcendens

Torsten Ingemann Nielsen

I to tidligere artikler i Psyke og Logos¹⁾ har jeg forsøgt at yde et bidrag til en nødvendig antropologisk diskussion: Hvad er menneskets *væsen*, og hvorledes *udfolder* mennesket sit væsen? I min fremstilling talte jeg om, hvordan vi mennesker gennem symboler kan komme i sanselig, følelsesfortættet og meningsmættet og dermed i handlingsinspirerende kontakt med verden og med os-selv-i-verden, hvorved vi udfolder et skabende og forenende Eros-princip i vort væsen. Endvidere beskrev jeg, hvorledes vi gennem begreber (kategorier), kan få et relativt entydigt og dermed et handleorienterende overblik over verden og os-selv-i-verden, hvorved vi udfolder et skabende og adskillende Logos-princip i vort væsen.

I den første af mine artikler understregede jeg, at det at nå frem til måder, hvorpå vi kan tale om vort menneskelige væsen og om vor udfoldelse af vort væsen, hele tiden må ses i sammenhæng med de måder, hvorpå vi kan tale om den virkelighed, som vi udfolder os i og forholder os til – og som vi selv er en del af; men jeg nåede ikke længere end blot at strejfe spørgsmålene omkring det indre forhold mellem *vort menneskelige væsen* og *vor virkeligheds væsen* – forholdet mellem en *eksistentiel antropologi* og en *eksistentiel ontologi* blev med andre ord ikke taget op til særskilt behandling og overvejelse.

Som psykolog deltager jeg i en arbejdsgruppe ved Københavns Universitets Psykologiske Laboratorium over »personlighedsudvikling gennem transcendens«, hvor vi arbejder med aktiv fantasien (fantasirejser) med udgangspunkt i mulige symboler som »Bjerget«, »Havet«, »Træet« m.fl., symboler som har en plads i mytologien, men som – viser det sig – på overraskende måder også kan få en markant betydning for mennesker i dag. Under vort arbejde er det blevet mere og mere klart, at mødet med sådanne symboler ikke alene kan være med til at omkalfatre vor opfattelse af, hvad der i det væsentlige karakteriserer os som menneskelige individer; også vor opfattelse af, hvad der karakteriserer den *virkelighed*, vi lever i, kan i høj grad komme ud for så radikale rystelser, at det på frugtbar vis tvinger os til at problematisere, hvad der er virkelighed.

Mine erfaringer fra mit arbejde som billedkunstner, som jeg beskrevet i den første af mine artikler i dette tidsskrift, er på samme måde af en sådan

art, at de tvinger mig til en virkelighedsproblematisering.

Det er på baggrund af disse forskelligartede erfaringer, at jeg vil tage det ontologiske spørgsmål op til behandling i denne artikel ud fra en *eksistentiel synsvinkel*. Jeg vil altså spørge om, hvad vi mennesker er tvunget til at anse for virkeligt i den tilværelse, som vi lever nu, men jeg vil også spørge om, hvilke væsentlige sider af virkeligheden vi har overset eller fortrængt i vor bevidste tilværelse – derfor må jeg også se det ontologiske problem fra et *religionsfænomenologisk* og fra et *dybdepsykologisk* perspektiv. Jeg vil forsøge at skitsere, hvordan vi ud fra disse tre perspektiver på en mere sammenhængende og dybtgående måde kan begynde at tale om det indre forhold mellem virkelighedens væsen og menneskets væsen.

Det ville sprænge rammerne for denne artikel, hvis jeg i detaljer skulle omtale de erfaringer, vi i vor arbejdsgruppe har gjort med virkelighedsudvidende symboler under vort arbejde med aktiv fantasien; ligeledes er vort arbejde med i ord og tegninger at fastholde det væsentlige i vore erfaringer efter fantasirejser og vort arbejde med at udvide vor selv- og virkelighedsforståelse i tilknytning hertil så omfattende, at det ikke kan omtales grundigt nok i en tidsskriftsartikel.²⁾ I stedet vil jeg ud fra en konkret drøm og ud fra mine uddybende kommentarer til virkeligheden i denne drøm forsøge at eksemplificere nogle principielle hovedlinier, som vi også har fundet i vort arbejde med aktiv fantasien, og i en efterfølgende diskussion vil jeg endvidere i meget grove træk omtale nogle væsentlige aspekter ved vore resultater. I vor arbejdsgruppe er der næppe enighed om, hvad der er det almene i vore resultater. De udsagn, der fremsættes i det følgende, må jeg derfor alene tage ansvaret for.

I. Optakten til en drøm

Tirsdag den 3. marts 1981 om eftermiddagen

I undervisningen på Psykologisk Laboratorium ved Københavns Universitet diskuterede vi Skyggen – en af arketyperne i C. G. Jungs psykologi. Vi diskuterede Skyggens symbolske fremtrædelsesmåder. Jeg nævnte et eksempel fra en drøm (eksemplet var i situationen frit opfundet af mig – men det var dog *mit indfald*): Jeg drømmer, at en rasende hund står uden for døren. Hvad skal jeg gøre?« Vi diskuterede, hvordan hunden – fortolket på subjekt-planen – kunne være en symbolsk fremtrædelsesmåde for de aggressive sider ved drømmeren selv, sider som han ikke har ville vedkende sig i sin tilværelse, sider, som han har skubbet til side i sit hidtidige, bevidste livsforløb. Med andre ord diskuterede vi, hvordan hunden i drømmen kunne være et primitivt, teriomorft skyggesymbol. Dernæst kom vi ind på, hvordan denne drøm kunne være udgangspunkt for en aktiv fantasien – en aktiv imagination – hvor jeg i en dyb fantasi kunne udforske mit forhold til denne hund uden for døren. Jeg nævnte, hvordan jeg under den aktive fan-

taseren eksempelvis kunne åbne døren og erfare, at hunden var mere end blot et aggressivt væsen. At hunden måske havde mulighed for at blive en trofast og værdifuld ledsager. Videre var jeg inde på, at denne erfaring kunne være frugtbar i det almindelige dagligliv, efter at den aktive fantasieren var afsluttet: Jeg kan lære, hvordan det ukendte, som noget der er imod mig, kan blive til noget jeg får med mig, når det ukendte først er blevet forvandlet til noget kendt.

Dernæst diskuterede vi det potentielt farlige ved at gå ind i en sådan situation under en dyb fantasi. Da den menneskelige psyke i sin helhed og de forskellige sider ved denne helhed kun kan forstås ud fra et ikke-mekanisk, ikke-deterministisk synspunkt, kan jeg-som-subjekt ikke gøre mig håb om udtømmende at kunne fortolke og suverænt kontrollere de jeg-fremmede sider af min psyke. De jeg-fremmede sider af psyken kan i deres magtfulde symbolske fremtrædelsesmåder også have et vist subjektpræg – det jeg-fremmede ved psyken kan fremtræde med en fremmed vilje. Det jeg-som-subjekt kan gøre mig *håb* om, er at kontakte og måske forsigtigt komme i *dialog* med de indre, jeg-fremmede, subjektøide symbolvæsener. Jeg kan gøre mig *håb* om, at jeg som et *personligt subjekt* vil jeg udvikle mig i denne dialog, ligesom jeg kan gøre mig *håb* om, at mine indre dialogpartnere også må udvikle sig, således at jeg som en *menneskelig personlighed* kan blive mere helstøbt. (I denne forbindelse gjorde jeg opmærksom på, at jeg her understregede de dialogiske, ikke-deterministiske træk i Jungs individuationspsykologi).

Men sikker kan jeg ikke være under den aktive fantasieren. Således er det principielt uforudsigeligt, hvordan hunden fra drømmen (det jeg-fremmede, primitivt subjektøide væsen, som kan ses som en fremtrædelsesmåde for en ellers ukendt side ved mig selv) vil forholde sig under den aktive fantasieren, ligesom det er uforudsigeligt, hvordan jeg selv vil forholde mig som subjekt. »Når jeg åbner døren vil hunden måske fare på mig og måske vil jeg blive grebet af panik, når jeg har åbnet døren, uanset hvordan hunden reagerer. Under alle omstændigheder vil min diffuse hundeskæk meget let kunne vokse – også efter at jeg er gået ud af fantasien. Overvældelse og angst er den uundgåelige risiko ved mødet med de ukendte sider af virkelighed«. (Både eksemplet på det muligt positive og det muligt negative udfald af en aktiv fantasieren var igen noget, der dukkede op hen ad vejen, men igen var det dog *mine indfald*.)

Onsdag den 4. marts 1981 om aftenen

Under et foredrag jeg holdt for en gruppe psykologer under efteruddannelse den følgende dags aften, diskuterede vi aktiv fantasieren på en måde, som var nært beslægtet med diskussionen om tisdagen. Jeg følte, at denne diskussion (for mit eget vedkommende i hvert fald) blev ret så involverende. Jeg mener ikke, at jeg nævnte hundeeksemplet, men jeg husker tydeligt, at det var oppe i mig ved flere lejligheder, mens vi diskuterede.

II. En drøm

Natten onsdag-torsdag 4. - 5. marts 1981

Jeg havde denne drøm: »Noget ukendt, noget overmægtigt, noget meget farligt løber bag om mig. Dernæst er det foran mig, men jeg ser, at jeg nu står beskyttet bag en stærk glasvæg med en glasdør. Derude er der en hund. Det er slet ikke en almindelig hund. Det er en absolut dødbringende, mytologisk køter. Det er fuldstændigt sikkert, at dette hundehyre vil sønderflå alt levende det kommer i nærheden af. Jeg ser ikke hundemonsteret ganske klart, men ilden – flammerne – omkring det viser uomtvisteligt dets altfortærende vildskab. (I drømmen gav jeg ikke navn til det, der var på den anden side af glasvæggen. I det hele taget var der ingen ord i drømmen. Jeg var i situationen. Begivenhederne skete. Jeg så, følte og handlede. Alt dette har det været ret let at referere i ord efter drømmen; meget lettere end efter de fleste drømme jeg har haft).

På min side af glasvæggen er der to almindelige hunde. Min egen fredelige, blanksorte Labradortæve »Trine« og en ukendt rasende, brunsort Dobermann, som farer rundt på en sanseløs måde. Uforvarende kan den meget let komme til at bide både mig og Labrador Trine, selv om det er hundemonsteret den vil ud til og angribe.

Det er en virkelig farlig situation. Jeg kan kun se én løsning: Jeg må åbne døren i glasvæggen; blot en lille smule på klem, så Dobermannen lige kan nå at stikke snuden ud. Hundemonsteret vil kunne bide den i kæften, bare en enkelt gang, så den kan opdage, at uhyret er absolut dødbringende. Derefter døren hurtigt i igen. Uhyret må for enhver pris holdes udenfor. Dette ser jeg umiddelbart som den eneste måde, hvorpå jeg kan få Dobermannen til at falde til ro. Jeg kan huske, at jeg gik i gang med mit forehavende: Jeg åbnede føren på klem. Dobermannen stak kæften ud i dørsprækken . . . men mere kan jeg ikke huske, og jeg tror ikke, der skete mere.«

III. En uddybende kommentar til virkeligheden i hundemonsterdrømmen

Straks da jeg vågnede, var det evident for mig, at drømmen på en eller anden måde var et »svar« til mig: Jeg fik at vide, at mit »hundeesempel« fra undervisningssituationen godt nok sagde »noget«, både om de eksistentielle og personlighedspsykologiske spørgsmål, vi diskuterede, og om mig selv personligt, men jeg fik også at vide, at eksemplet var alt for overfladisk og letkøbt. Jo mere jeg tænkte over drømmen, jo mere gik det op for mig, at den dramatiske og næsten paradigmatiske illustrerede nogle tanker omkring eksistentielt ontologiske spørgsmål, som jeg var ved at gøre mig fortrolig med: Virkeligheden i enhver situation, som vi befinder os i, det være sig i vågenlivet eller i drømme, har – kan have – to hovedsider. Den ene side in-

deholder de profane aspekter ved virkeligheden, der stiller os over for nogle krav, som vi må leve op til gennem en overlevelsesheds- bekvemmeligheds- og præstationsorienteret handle; denne side af virkeligheden kan blive stadig mere kendt for os gennem en entydighedssøgende, begrebsmæssig (kategoriserende) erkendelse. (Videnskabelig erkendelse er netop karakteriseret ved en uafsluttelig, abstraherende begrebsliggørelse af den profane side af virkeligheden). Den »anden side« af virkeligheden er den, der er ærefrygt-indgydende anderledes, og som unddrager sig ethvert forsøg på entydig begrebsliggørelse, men vi kan erkendende blive forbundet med den, få kontakt med den, blive i hvert fald delvis fortrolig med den igennem symboler, der på én gang er sanselige, meningsmættede, følelsesfortættede og anelsesfyldte. (Det er et væsenstræk ved kunstnerisk erkendelse, at den i en uafsluttelig strøm af symbolkonkretioner fastholder og fornyer vor forbundethed med denne side af virkeligheden). Hvis vi vil undgå en ensidig virkelighedsopfattelse, må vi både forsøge at erkende virkeligheden gennem en kategoriserende måde at forholde os på og gennem en symboliserende, musisk kunstnerisk forholdelsesmåde. Sagt på en anden måde må vi både udfolde vor Logos-side og vor Eros-side, hvis vi skal gøre os håb om at få virkeligheden med os. I modsat fald vil vi få den imod os.

I dette afsnit vil jeg kommentere den konkrete drøm ud fra denne synsvinkel, og jeg vil eksemplificere, hvordan virkelighedserkendelse og selverkendelse må foregå i og med hinanden, men uden at de to erkendelsesbestræbelser bliver sammenblandede. I det følgende afsnit vil jeg mere alment diskutere, hvordan spørgsmålene omkring »virkelighedens væsen« og omkring menneskets væsen« på den ene side må holdes adskilte og på den anden side må søges bevaret i og med hinanden. På denne måde håber jeg at kunne bidrage til en forståelse af den transcendsproblematik, som nødvendigvis må afklares, hvis en psykologi om den menneskelige personlighedsudvikling skal få dybde og perspektiv.

Drømmen starter med, at dens to hovedsider, som begge er virkelige under drømmen, på en lurende og diffus måde ikke er adskilte. Jeg-som-et-personligt-selvfortroligt-subjekt aner noget ukendt, noget meget farligt, noget overmægtigt, som løber bag om mig, og som kan overvælde og opluse mig.

Dernæst skifter scenen: Der er en tyk glasmur mellem mig og det ukendte, det farlige, det overmægtige. Samtidigt bliver både det, der er på »min side«, og det der er på »den anden side«, mere tydeligt. Begge sider i drømmevirkeligheden får mere indhold i og med, at de fremstår som adskilte.

På den ene side står jeg som et personligt, selvfortroligt subjekt. Med mig har jeg nu min fredelige hund, som jeg kender så godt, og som jeg holder af. Desuden er der en fremmed aggressiv hund til stede, en sortbrun Dobermann (en type jeg kender – og afskyr – i mit vågne liv). Den fremmede, aggressive hund er farlig for mig og min fredelige hund, ikke fordi den retter sin aggression mod os, men fordi den i sin sanseløse ophidselse over

det, der er på den anden side, uforvarende kan komme til at skade os.

På den anden side af glasvæggen står så hundemonsteret. Da jeg begyndte at tænke på, hvad der nærmere karakteriserede uhyret og mit møde med det, slog det mig, at en beskrivelse på flere måder ville komme til at stemme overens med Rudolf Ottos signalement af menneskets møde med »det numinøse«. ³⁾ Disse lighedspunkter vil jeg ridse op i det følgende.

»Det numinøse« er Rudolf Ottos sammenfattede betegnelse for det, der essentielt karakteriserer menneskets møde med det, man i andre, ikke-sekulariserede epoker uden tøven har kaldt det guddommelige – i dets ophøjede magt og vilje.

Udtrykket »numinøse« er afledt af det latinske substantiv »numen«, som blandt andet har ovennævnte betydning.

a) Hundemonsteret på den anden side af glasvæggen fremtræder i min drøm som *noget helt andet* end hundene på »min side«. I drømmen er hundemonsteret ikke af den grund uvirkeligt. Tværtimod er det prægnant virkeligt på en ligefrem hyperkonkret måde. *Rudolf Otto taler om et moment ved det numinøse som er »ganz anders«. Den vaneprægede, hverdagsagtige virkelighed overskrides under mødet med det numinøse, men det numinøse kan ikke reduceres til en subjektiv og privat sjælelig rørelse af den grund. Det numinøse får en særlig ontologisk status for den, som møder det.*

b) I drømmen respekterer jeg frygtsomt uhyrets altovervældende, altfortærende, flammende kraft, og jeg føler, at min egen formåen er for spinkel og helt utilstrækkelig til, at jeg kan hamle op med monsteret. *Rudolf Otto taler om en særlig følelse af ærefrygt (han nævner det engelske ord »awe«) over for det numinøse, når det med sit afviselige virkelighedspræg fremstår som noget, der er uendelig magtfuldt og ophøjet. (Den latinske vending »majestas tremenda« kan anvendes i denne sammenhæng). Med et sprogbrug der er beslægtet med C. G. Jungs terminologi⁴⁾ kan vi sige, at jeg-som-subjekt gennem mødet med det numinøse opdager, at jeg ikke er herre over alt (over Altet – over Selvet). Jeg-som-subjekt må efter mødet med det numinøse finde en mere ydmyg og realistisk – men også mere meningsfuld – placering i verden – i Kosmos.*

c) Hundemonsteret er i drømmen et gådefuldt væsen, som på én gang er frygtindgydende og fascinerende: Jeg er glad for glasvæggen imellem os, og samtidig er uhyret det absolutte centrum for min opmærksomhed. *Rudolf Otto raler om, at mødet med det numinøse på én gang er et »mysterium tremendum« og et »mysterium fascinans«. Sommetider kan mødet med det numinøse ganske vist være mere skrækkindjagende end dragende (og det var unægtelig tilfældet, da jeg mødte hundemonsteret i min drøm), og til andre tider kan det numinøse være mere frydefuldt dragende end skrækkindjagende (og det har heldigvis været tilfældet i mange af mine drømme), men det menneskelige subjekt vil altid føle en vis ambivalens, når det står over for det numinøse.*

d) Selv om hundemonsteret i drømmen er det absolutte centrum for min frygtssomme opmærksomhed, føler jeg, at det er langt vanskeligere at få hold på det i en retrospektiv beskrivelse, end det er at skulle redegøre for de to forskellige hunde på »min side« af glasvæggen.

Jeg husker hundeuhyret i dets kraftfyldte udstråling som ladet med betydninger, og det er indlysende for mig, at det ville være en forfalskning af det, jeg direkte mødte i drømmen, hvis jeg forsøgte at sætte disse betydninger på entydigt begreb.

Efter drømmen har jeg læst om Kerberos i den græske mytologi og om Fenrisulven i den nordiske. Umiddelbart fornemmer jeg, at det hundeuhyre, jeg mødte i drømmen, i stemningen har noget til fælles med både Kerberos og Fenrisulven: Det er på én gang en vogter af indgangen til Det store Ukendte og selve Det store Ukendte i dets grummeste manifestation. Alt dette forstærker den følelse jeg havde i drømmen: Hundemonsteret er ikke blot en subjektiv rørelse af rent privat karakter; det er et væsen ethvert menneske vil kunne møde. Jeg opdager, at jeg ikke er det eneste menneske, der har haft erfaringer med hundemonstre; de tilhører menneskets kulturhistorie, som jeg bliver forbundet med gennem mine drømmeerfaringer.

Både Kerberos og Fenrisulven er på forskellige måder direkte involverede i døds- og tilintetgørelsestemaer: I al sin gru vogter Kerberos indgangen til dødsriget og skal sørge for, at denne er en one-way-street. Fenrisulven river sig løs under Ragnarok, farer hængende frem og sluger selvste Odin. Begge er mere indirekte knyttet til genfødsels-temaer: Det lykkes Vidar at dræbe Fenrisulven, en af de vigtigste forudsætninger for en ny tid efter Ragnarok, og det lykkes Orpheus at få listet Euridike og sig selv forbi Kerberos på vej ud af dødsriget.

At læse om de mytologiske hundemonstre og se billedkunstneriske fremstillinger af dem, kaster et glimt af en udvidende og uddybende forståelse over hundemonsteret i min drøm, men jeg modstår en fristelse til på intellektualistisk vis at kaste mig ud i reducerende og dechiffrerende fortolkninger. *Rudolf Otto taler om, at mødet med det numinøse er en konfrontation med en irrationel side af virkeligheden. Med en terminologi, som er mere i slægt med – men ikke identisk med – C. G. Jungs sprogbrug⁵⁾, kan vi sige, at mødet med det numinøse sker gennem et sanseligt, anelsesfyldt og menings- og følelsesfortættet symbol. Et numinøst symbol har præg af at være noget virkeligt i sig selv og samtidigt fremtræder det som noget ubegribeligt mere ud over sig selv. Vi kan sige, at et numinøst symbol på et givet tidspunkt er den nærmeste fremtrædelsesmåde af det transcendentale – Det Ukendte – som principielt ikke kan sættes på entydige begreber, men som kan gøres til genstand for videre erkendelse gennem nye numinøse symboler. Et tegn er derimod ikke noget virkeligt i sig selv. Det eksisterer kun i kraft af, at det viser hen til noget andet end sig selv, og det, det viser hen til, er noget, som kan beskrives i begreber (kategorier). Et bestemt symbol kan miste sin numinøsitet og efterhånden få tegnkarakter. Korset er i vor nuvæ-*

rende kultur for mange, måske for de fleste, en henvisning til noget, der kan beskrives religionshistorisk og ikke noget, der har et levende indhold. Men det, at et symbol mister sin numinøsitet, betyder ikke, at det transcendentale bliver ikke-eksisterende. Det transcendentale vil manifestere sig i stadig nye numinøse symboler, når de gamle afbleges.

De to hunde på »min side« af glasvæggen er nok mere tilgængelige for en umiddelbar forståelse: De er det harmløse og det aggressive i den hverdagsagtige side af drømmevirkeligheden, som jeg-som-drømmesubjekt af forskellige grunde føler mig hævet over. Men hermed er en forståelse ikke sat på entydigt begreb. Begge hunde er symbolsk udtryk for ukendte træk i den hverdagsagtige side af min drømmevirkelighed, som det er en endnu ikke afsluttet (og vel også uafsluttelig) opgave at gå sat yderligere på begreb.

Med udgangspunkt i det foregående vil jeg foreslå følgende terminologi: Den transcendentale side af drømmevirkeligheden erkendes gennem numinøse symboler og kun gennem numinøse symboler. De ukendte træk ved den profane side af drømmevirkeligheden erkendes først gennem hverdagsagtige symboler, som et første trin på vej mod en mulig begrebsmæssig (kategoriserende) erkendelse.

De to almindelige hunde kan eksempelvis kategoriseres som »det gode« og »det onde« på den profane side i drømmevirkeligheden. Hundemonsteret på »den anden side« i drømmevirkeligheden unddrager sig en sådan kategorisering. Det er hinsides godt og ondt; det *er*. Når jeg beskriver hundemonsteret, beskriver jeg dets betydning for »min side« af virkeligheden, og denne betydning kan være både positivt igangsættende og negativt ødelæggende (hvad jeg skal komme lidt nærmere ind på i det følgende). Hvilken betydning, det mytologiske monster har i sig selv, kan jeg ikke vide. (Det transcendentales inderste væsen og vilje er uransagelig!). Men når jeg møder dette monster, der er hinsides godt og ondt, og ser dets mangetydige betydninger for virkeligheden på »min side«, kan dette hjælpe mig til at opgive de dogmatiske entydige kategoriseringer, jeg foretager af »min side« af virkeligheden (»Dette er godt godt og dette er ondt ondt«). I stedet kan jeg gennem indfald og refleksion begynde at relativere mine vurderinger: Hvilke træk hos Dobermannen (og hos Labrador Trine) hæmmer mig og hvilke kan hjælpe mig i den almindelige profane tilværelse på »min side« af virkeligheden?

For at rekapitulere. I drømmen har min virkelighed to hovedsider: En hverdagsagtig/profan og en numinøs/transcendent. Men i det meste af drømmen er disse to sider ikke helt adskilte. Dels er der en glasvæg, som jeg kan se igennem, dels er der en dør, der kan åbnes. Uden den skærmende væg mellem min hverdagsagtige verden og det transcendentale ville jeg før eller senere blive overvældet af det numinøse – og jeg ville vågne op i en mareridtsagtig tilstand. Men hvis jeg i min drømmevirkelighed var totalt afskærmet fra det transcendentale, ville jeg være i en upåfaldende drøm, som i sin stemning ville minde mig om mange almindelige hverdagsituationer i

mit vågne liv (og sådan er mange af mine drømme). Nu har min drøm noget særligt over sig (og det sker undertiden), fordi jeg i relativ sikkerhed kan få kontakt med det transcendentale – her i og med det numinøse hundemonster. Men selv med en glasvæg mellem de to sider af drømmevirkeligheden har mødet mellem »min side« og den »anden side« dramatiske konsekvenser. På »min side« bliver en fremmed, men dog almindelig hund sanseløst ophidset ved synet af hundemonsteret, og faren for at Dobermannen uforvarende skal skade mig og min gode hund er overhængende.

I drømmen skal jeg nu til at gøre noget, der kan forekomme mærkeligt: I stedet for at slippe den afskyelige Dobermann ud til den visse død hos hundemonsteret og smertefrit løse problemet, vil jeg redde den. Det vil jeg ganske vist gøre på en barsk måde (men jeg ser det som den eneste udvej) nemlig ved at sørge for, at den får et enkelt bid i kæften af uhyret derude, så den kan få sig en lærestreg og falde lidt til ro.

Er det jeg er i færd med at gøre så uforståeligt endda? I drømmen akcepterer jeg og tager ansvaret for et aggressivt væsen på »min side«. Dette væsen må jeg have med mig i stedet for at have det imod mig; jeg kan ikke undvære Dobermannens egenskaber i min tilværelse. Tillige anerkender jeg i drømmen, at der findes et helt anderledes ustyrligt og ubegribeligt væsen på den »anden side«, som jeg må tage mig i agt for, men som jeg på en eller anden måde også må i kontakt med. Uden mødet med monsteret ville virkeligheden på »min side« være dvask og stillestående. Uhyret tilfører »min side« af virkeligheden ny energi og tvinger mig til handling.

Det siger mig også en masse, at drømmen standser her. Den ender med et åbent spørgsmål om, hvordan mit forhold til de to almindelige hunde og til det overvældende, ærefrygtindgydende hundemonster skal udvikle sig. Ovenfor har jeg søgt at gøre det klart, at min handlemåde under drømmen slet ikke var uforståelig. Om min måde at forholde mig på var så ideel er et andet spørgsmål. Det, at drømmen fortøner sig til intet allerede ved begyndelsen af mit forehavende, kunne måske tyde på, at jeg var i gang med noget som på en farlig måde godt kunne tage magten fra mig. Jeg føler mig sikker på, at det er bedre at have en såret Dobermann på min side, når alternativet er, at Dobermannen enten ødelægger mig og min Labrador, eller at den selv bliver tilintetgjort på den anden side; bedst ville det selvfølgelig være at have en sund og uskadet Dobermann på min side. Intuitivt fornemmer jeg, at dette primært må ske ved, at jeg med varsomhed udvikler et mere direkte og fortroligt forhold til det på den anden side: Det, som med sin ubegribeligt monstrøse kraft kan være både ødelæggende og igangsatende for livet på min side. Jeg tror ikke, at Dobermannens sanseløse og blindt destruktive raseri alene bliver vakt ved *synet af hundemonsteret*; det er snarere lugten fra min angst for uhyret, der udløser Dobermannens raseri. Først når lugten fra min angst er forsvundet i og med at jeg har fået et mere fortroligt – men stadig respektfuldt – forhold til hundemonsteret, vil jeg måske for alvor kunne få Dobermannen med mig på min side.

Om det sker afhænger af, om jeg for fremtiden både formår at være åbent modtagende over for nye erfaringer med numinøse symboliseringer af det transcendent, og det afhænger af, om jeg kan uddybe disse erfaringer gennem indfald og eftertanke, uden at jeg forfalder til reducerende fortolkninger; derfor må jeg i ord, i tegning, i maleri, i skulptur m.m. formå at fastholde de numinøse symboliseringer af det transcendent som noget, der er *virkeligt i sig selv*, i stedet for bare at betragte det som noget, der på en forvrænget måde er en afspejling af en »virkelighedsessens«, hvad enten denne så konceptualiseres som »arvesynden«, »kapitalismen«, »ødipuskomplekset« eller lignende.

Men *hvilke* numinøse symboliseringer af det transcendent jeg vil møde i fremtiden kan jeg selvfølgelig ikke suverænt bestemme selv. At tro på en sådan mulighed ville være inflateret selvbedrag. Det er det transcendent i dets uforudsigelige ubegribelighed (eller hvad skal vi kalde det?) som kommer med de afgørende udspil.

IV. Foreløbige konklusioner og nye spørgsmål

1.

Med udgangspunkt i en konkret drøm og i mine virkelighedsuddybende kommentarer til denne drøm har jeg primært med støtte fra Rudolf Ottos religionsfænomenologi og stærkt sekunderet af C. G. Jungs dybdepsykologi ridset nogle hovedlinier op, som – håber jeg – gør det muligt at tale om det eksistentielt ontologiske og det eksistentielt antropologiske i og med hinanden.

Det er muligt at se Rudolf Ottos indsats som et bidrag til en *eksistentiel ontologi*, der ikke reducerer menneskers hverdagsoverskridende erfaringer til en intellektualistisk defineret »virkelighedsessens«. Ved at gøre os klart, at vi altid vil møde det transcendent gennem numinøse symboler og kun gennem numinøse symboler, bliver vi mindet om den kendsgerning, at den virkelighed, som vi lever i, og som vi selv er en del af, til enhver tid er uendeligt mere omfattende og storladet, end vi kan gøre os *begreber* om.

Det er også muligt at se Rudolf Ottos redegørelse for det numinøse ud fra en *eksistentiel, antropologisk* synsvinkel, idet vi kan sige, at det menneskelige subjekt er karakteriseret ved, at det under bestemte livsomstændigheder kan være kropsligt/sjæleligt *lukket* over for muligheden af at møde det transcendent gennem numinøse symboler (eksempelvis ofte under hverdagslivets overlevelsese-, præstations- og bekvemmelighedsorienterede *gøremål*, hvor det snarere er åbent over for at møde den profane side af virkeligheden). Under andre livsomstændigheder er det menneskelige subjekt karakteriseret ved, at det kan være kropsligt/sjæleligt *åbent* over for denne mulighed (eksempelvis ofte under drømme og dybe fantasier, men også under særlige omstændigheder i vågenlivet); endvidere kan det være karakteristisk for et bestemt menneskeligt subjekt i en bestemt livssituation, at et

sådant møde foregår på én bestemt måde, men det transcendent i dets numinøst symbolske fremtrædelsesmåder kan ikke reduceres til en særlig sjælelig tilstand subjektet. Den konkrete, numinøst symbolske fremtrædelsesmåde af det transcendent er karakteriseret ved at være noget påtrængende virkeligt, som mennesket retter sig mod og kan tvinges til at acceptere som havende ontologisk gyldighed.

C. G. Jung har mange steder i sit forfatterskab⁶⁾påpeget en risiko for en virkelighedsforfalskning og en urealistisk selvoverturering, som *kan* blive både individ- og kulturødelæggende, nemlig den mulighed at vi kan blive besatte af numinøse symboliseringer af det transcendent i en grad, som gør, at vi overmodigt tror, at vi nu har en direkte forbindelseslinie til det transcendentes inderste væsen; i vor besættelse tror vi, at vi kender – og vi tror måske oven i købet at vi har monopol på at kende – hvad der er virkelighedens inderste væsen.

Ved at betragte Rudolf Ottos beskrivelse af det numinøse som menneskets møde⁷⁾med det transcendent symbolske fremtrædelsesmåder giver vi afkald på det fuldstændigt udsigtsløse foretagende at skulle erkende det transcendent i sig selv. Vi må i stedet sætte os et mere beskedent og realistisk mål, men et mål, som til gengæld kan humanisere vor tilværelse: Hvordan kommer vi gennem numinøse symboliseringer af det transcendent i sanselig, følelsesmættet og meningsfortættet kontakt med de sider af vor virkelighed, som er ekskommunikeret af vor teknologisk videnskabelige og sekulariserede kultur, og hvordan kan denne kontakt blive berigende og meningsgivende for vor tilværelse i stedet for besættende og ødelæggende? Ved at spørge på denne måde har vi udvidet den forventning om erfaringsmuligheder, der er karakteristisk for vor teknologisk videnskabelige kultur, men vi har *ikke opgivet*, at vor virkelighedsopfattelse må have sin grund i de erfaringer, vi gør. Hvis vi skal komme væsentligt videre i vor erkendelsesvirksomhed må vi i langt højere grad end hidtil sætte fokus på de erfaringer, der fører til, at vor tilvante selv- og virkelighedsopfattelse kan blive overskredet radikalt, men hvis vi skal undgå obskurantisme og Besserwissen, må vi fastholde, at en sådan overskridelse sker gennem erfaringer og gennem nøgterne og årvågne refleksioner over, det vi har erfaret.

Afvisningen af, at det numinøse kan gøres til genstand for en psykologisk reduktion må få vigtige implikationer for de psykoterapier, der arbejder med det personlighedsudviklende potentiale, der ligger i menneskets møde med det numinøse. Hvordan vi møder det transcendent gennem numinøse symboler er selvfølgelig i høj grad formet af vore bevidste og – især – ubevidste indstillinger, men psykologer må opgive at se det numinøse som noget, der udelukkende er en projektion af det ubevidste i psyken, som den enkelte kan få bevidst kontrol over og bruge til sine formål. Det transcendent er dér, hvor det manifesterer sig gennem numinøse symboler – i drømmenes og fantasiernes scenerier, i kroppen, i naturen, i mellemmenneskelige situationer. At sige noget om det transcendentes »egentlige« place-

ring er formålsløst gæsteri. De numinøse symboler er manifestationer af det, der ligger skjult i alle virkelighedens retninger, som mennesker orienterer sig imod: Nedad, opad, fremad, bagud, mod venstre, mod højre, udad, indad. Alle retninger peger tilsyneladende væk fra hinanden, men når vi vandrer ad de forskellige baner og møder de forskellige udfordringer fra Det ukendte med den samme åbenhed og vedholdende erkendevilje, kan det alligevel hænde, at vi alle til sidst når frem til »Klokken«, som H. C. Andersen viser i sin historie.

Når vi som psykologer beskæftiger os med numinøse symboliseringer af det transcendent, må vi gøre os klart, hvordan vi betragter vore metoder. Betragter vi vore metoder som teknikker – som små psykoteknologiske olielamper, som vi blot skal gnide på en bestemt måde, så springer de hjælpende ånder og dæmoner frem og står til vor tjeneste? Er vi helt på det rene med, at vi ikke kan *fremkalde* det numinøse efter forgodtbefindende, og har vi indset, at vi ikke kan *beherske* det, men at det *kan* beherske os? Ved vi, at vi ikke kan tage ansvaret for hvilke numinøse symboliseringer af det transcendent, som dukker op i vor tilværelse, men at vi kan tage ansvaret for vores *holdning* til det numinøse – og at psykologer kan arbejde på at klargøre, hvordan vi *kan* forholde os, men ikke hvordan vi *skal* forholde os til det, der dukker op? Vi kan tage ansvaret for, hvornår vi vil forholde os åbent modtagende over for det numinøse, og hvornår vi helt skal koncentrere os om vore profane gøremål. Vi kan *håbe*, at vor bevidste holdning gør det lettere for os at komme i kontakt med det numinøse, uden at vi bliver slået omkuld, og vi kan *håbe*, at denne kontakt må få karakter af et møde, så vi selv kan udvikle os, og vi kan *håbe* at de numinøse symboliseringer af det transcendent også vil udvikle sig på en for os livgivende og meningsskabende måde, men *bestemme* det kan vi ikke.

Når vi forholder os åbent modtagende over for det numinøses mulighed efter bestemte metoder (arbejde med drømme, aktiv fantasien, kontemplation etc. etc.), og når det lykkes os at få en måske hidtil ukendt stærk kontakt med nye sider af virkeligheden gennem numinøse symboler, kan det være en åbenbaring: Vi opdager en uanet kraft og meningsfylde; både vi selv og den virkelighed, vi lever i, er forvandlet. I vor udvikling står vi her ved en skillevej, hvor vort bevidste valg har stor betydning: Skal vi fastholde, at vi som en gave får *del* i en kraft og meningsfylde ved at møde det numinøse, der er uden for vor personlige kontrol, eller skal vi beruse og i en tro på, at vi nu har en nøgle til at *beherske* det transcendent – med de virkelighedskorrigerende tømmermænd, som det afstedkommer?

2.

Vi mennesker er ikke alene åbne eller lukkede over for virkelighedens numinøse og profane sider; vi er også selv en del af virkeligheden. Som menneskelige væsener har vi både en profan og en numinøs side. Den profane

side kan vi eksempelvis danne os begreber om gennem psykologiske, psykofysiologiske og fysiologiske undersøgelser, mens vi kan komme i kontakt med det transcendent i andre mennesker og i os selv, i og med at de andre og vi selv fremstår med et numinøst præg. Når vi beskriver hinanden og – hvad der undertiden kan volde betydeligt større besvær – os selv som »diabolske«, »helgenagtige«, »heroiske«, »féagtige«, »guddommelige« kort sagt som »noget helt andet«, røber vi, at vi har erfaret, at menneskelige subjekter har direkte del i og udtrykker noget transcendent, der ikke kan sættes på videnskabelige begreber.

Ud fra nutidens sprogbrug har vi andre vidnesbyrd – foruden de ovennævnte – om, at mennesker ikke opfatter sig selv som blot hørende til den profane side af virkeligheden. Mange mennesker har gjort den erfaring, at de selv og *alle* mennesker har direkte del i og udtrykker en transcendent side af virkeligheden. Når vi i dag skal understrege et humanistisk livssyn tyr vi uvilkårligt til en terminologi, der viser, at vi dybest set betragter mennesket som numinøst (selv om vi i øvrigt betegner os selv som areligiøse): Når vi giver udtryk for, at hvert enkelt menneske er helligt og ukrænkeligt, og at det fylder os med ærefrygt, siger vi, at vi vil afstå fra at bruge mennesker som midler i vore gøremål; mennesker er noget andet og *mere* end midler i vore overlevels-præstations- og bekvemmelighedsorienterede foretagender. At handling langt fra altid følger ord er en anden og dyster sag, men at et humanistisk menneskesyn *kan* være mere end en talemåde er der dog heldigvis stærke vidnesbyrd om.

Det er nødvendigt at tage den fulde konsekvens af, at mennesket både møder det numinøse uden for sig selv og i sig selv: Den kunstneriske og den humanvidenskabelige erkendelse må arbejde på henholdsvis at konkretisere og at udpege de mulige numinøse symboler, der er – kan være – fremtrædelsesmåder af det transcendent i dets totalitet: Det transcendent i mennesket *og* det transcendent i den virkelighed, som mennesket lever i. At mennesker kan møde og udtrykke kosmiske helhedssymboler, der indebærer, at vi erkender, at vi på én og samme tid er et støvgran i et vældigt univers og udvalgte skabninger i dette univers, kan vi se overalt i verdenskunsten. Når Jung udpeger det, han kalder Selvets symboler, er dette et udtryk for en humanvidenskabelig bestræbelse på at indkredse sådanne mulige numinøse symboliseringer af det-guddommelige-menneske-i-det-guddommelige-univers.⁸⁾

Når jeg bruger vendingen »det transcendent (Det Ukendte), som kan manifestere sig gennem numinøse symboler og kun gennem numinøse symboler« er dette udtryk terminologisk, men muligvis ikke indholdsmæssigt forskelligt fra Jungs »arketyper i det kollektive ubevidste« (som ikke kan erkendes direkte) og »arketypiske symboler« (som er fremtrædelsesformer for de i sig selv uerkendelige arketyper). Trænger man ind til det, der er essentielt i den analytiske psykologi, bliver det klart, at arketyperne og de arketypiske symboler, ikke er udtryk for en psykologisk reductionisme⁹⁾, men

det forekommer mig på den anden side, at det ofte er umådeligt svært at kunne skelne mellem den antropologiske og den ontologiske dimension i den jungske terminologi¹⁰⁾, og for den uforberedte læser *kan* en formulering som »arketyperne i det kollektivt ubevidst« lede tanken hen på en psykologisk reduktionisme. Ved at tale om det transcendentale – Det Ukendte – og dets numinøse symbolske manifestationer mener jeg, at det er lettere at undgå en risiko for en psykologiserende ontologi, uden at vi udelukker psykologien som *deltager* i den ontologiske diskussion.

Vi undgår på denne måde at antyde, at Det Ukendte i sidste instans kan stedefæstes i den menneskelige psyke, og samtidigt kan vi sige, at det formentligt er en nødvendig, men næppe en tilstrækkelig forudsætning for at møde Det Ukendte gennem numinøse symboler, at vi kropsligt/sjæleligt er åbne herfor. Erkendelsen af betingelserne for denne kropslige/sjælelige åbenhed (eller lukkethed) er et særligt psykologisk projekt. Musisk at konkretisere numinøse symboler og analytisk at udvide og uddybe et forstående overblik over vort forhold til sådanne symboliseringer af det transcendentale er henholdsvis en kunstnerisk og en humanvidenskabelig erkendelsesopgave, hvor psykologien er en af mange deltagere.

Det er endvidere en opgave for psykologien i samarbejde med andre humanvidenskaber at være fødselshjælpere i afdækningen af vore hidtil uafklarede forhold til den profane side af virkeligheden: Hvordan kan vi – via kontakten med følelses- og meningsfortættede billeder fra drømme og fantasier – nyformulere i begreber, hvad vi hidtil har ønsket og stadigvæk ønsker i vor profane overlevelses- og bekvemmelighedsstræben? I denne erkendelsesvirksomhed kan vi som erkendere være katalysatorer i menneskers afdækning af »det personligt ubevidste« (et andet begreb i den analytiske psykologi¹¹⁾, men vi kan også se det som en opgave at være fødselshjælpere i en afdækning af det profant ubevidste i en social sammenhæng, så at vi i en familie, i en samfundsklasse m.m. kan opdage, at vi uafvidende har haft fælles ønsker og interesser rettet mod den profane side af virkeligheden.

3

Med den måde at tale på, som jeg lægger op til i denne artikel, håber jeg, at det kan gøres mere tydeligt, at dybdepsykologien er – og i højere grad kan blive – et empirisk fænomenologisk projekt.

Når vi i vågenlivet vil erkende alle sider af virkeligheden i en konkret drøm eller i en dyb fantasi (og herunder alle sider ved os selv, som vi virkelig var i drømmen eller i fantasien) må vi begynde med at fastholde og uddybe vor kontakt med denne situation. Vi må forsøge at lade drømme- eller fantasisituationen udfolde sig som den var i sig selv, og vi må sætte den virkelighedsdefinition, som vi lever efter – eller tror vi lever efter – i vågenlivet i en parentes. I ord, i streg, i farve, i former m.m.m., kort sagt i aktiviteter, som kræver, at vi udfolder os musisk kunstnerisk på vore egne betingelser,

må vi forsøge at fastholde og uddybe, hvad der umiddelbart fremtrådte som væsentligt i den konkrete drøm eller fantasi. Det er denne side af arbejdet med drømme og fantasier, som spiller så betydningsfuld og frugtbar en rolle i Jungs psykologi, og som han bl.a. redegør for i sit essay om »den transcendent funktion«. ¹²⁾

Under arbejdet med fantasirejser i vor arbejdsgruppe er det blevet mere og mere klart, at det næppe er muligt at nå frem til virkeligheden i en dyb fantasi uden om en musisk kunstnerisk fastholdelse og uddybning i ord og tegning. Det er også slående, at den musiske kunstneriske fastholdelse og uddybning fører til en fornyet og tydeliggørende gennemleven af den tidligere fantasi, snarere end den fører til et stivnet, mere eller mindre korrekt billede af det tidligere forløb. Den fortidige fantasi bliver til nutid under den musisk kunstneriske fastholdelse og uddybning.

Jung fremhæver, at den musisk kunstneriske uddybning og fastholdelse af en drøm kan føre til en opslugthed af det æstetiske. Hvis vi skal udvikle os, må vi også lære at forstå drømmens betydning, tilføjer han. Hertil vil jeg indlede med at sige, at det aldrig kan føre til æsteticisme, hvis vi ærligt forsøger at fastholde vort møde med virkeligheden i en konkret drøm eller fantasi; at forholde sig musisk kunstnerisk til en bestemt situation er et udtryk for et forsøg på en *erkendelse* af de først og fremmest *numinøse* sider af virkeligheden, som ikke kan sættes på bare nogenlunde entydige begreber. Sådanne musisk kunstneriske forsøg på erkendelse er det erfaringsvis umuligt at blive helt tilfreds med, men vi *begynder* at blive tilfreds med vore musisk kunstneriske erkendelsesforsøg, når vi opdager, at det ikke er vor opgave at kopiere det, vi har mødt, men at udtrykke det, der var væsentligt i mødet. Musisk kunstnerisk virksomhed er en erkendelsesbestræbelse, som ligger forud for en mulig begrebslig uddifferentiering af virkeligheden i »det skønne/det grimme«, »Det gode/det onde« og »det sande/det falske«.

Ægte virkelighedserkendelse fører uundgåeligt til skønhed for den, som ikke er hildet i konventionelle, æstetiske/formelle idealer – og dette gælder hvad enten erkendelsesresultater er af kunstnerisk eller af videnskabelig karakter. Det er denne viden om skønhedens uundgåelighed, som er med til at give os mod i vor erkendelsesstræben. Erkendelse – hvad enten det drejer sig om kunstnerisk eller videnskabelig erkendelse – fører kun til æsteticisme, når skønheden/formen i stedet før virkelighedskontakten og virkelighedsoverblikket er vort mål, og dette er selvfølgelig en risiko, som vi må forsøge at gardere os imod, også når vi musisk kunstnerisk forsøger at fastholde og uddybe virkeligheden i en bestemt drøm eller fantasi.

Når Jung sætter optagetheden af det æstetiske op over for nødvendigheden af forståelse, forstår jeg ham på den måde, at han hævder, at en musisk kunstnerisk erkendelsesbestræbelse aldrig kan være tilstrækkelig, når vi forsøger at erkende en konkret tilværelsessituation, og det kan jeg selvfølgelig kun være enig i. Et forsøg på at forstå betydningssammenhænge i

og omkring en bestemt situation, er lige så nødvendig som den musik kunstneriske erkendelsesbestræbelse. De to erkendelsesbestræbelser må støtte hinanden og supplere hinanden.

Dette er ikke det samme som at sige at *fortolkning* er en nødvendig erkendelsesbestræbelse. En fortolkning indebærer et forsøg på en opløsning af den virkelighedsprægnans, som den fortolkede tilværelsessituation måtte have. Gennem en fortolkning når vi frem til en konklusion om, at de og de momenter i den konkrete situation kun tilsyneladende er virkelige i sig selv. Fortolkninger forsøger at vise, at disse momenter blot er symptomer på noget, som er den egentlige virkelighed. Al fortolkning fører til fortabelse af vor sans for virkeligheden i de konkrete situationer, som vi lever vort liv igennem. Fortolkninger ender i helt udvendige reducerings- og dechifreringsbestræbelser, som fortegner og afbleger den konkrete drøm eller fantasi. Fortolkning fører til intellektualisme, sværmeri eller obskurantisme alt efter hvilket fortolkningssystem vi hylder.

Når vi møder et gådefuldt, bragende numinøst symbol kan fristelsen til både at modtage og at give dechifrerende fortolkninger, der sætter det hele på plads, være næsten uimodståelig (hvad jeg tror de fleste af os har erfaret i vor gruppe). I vor kultur – som i så høj grad er en fortolkningskultur – er det svært at fastholde, at der findes gåder, som vi ikke skal forsøge at løse (fordi det er ufrugtbart og udsigtsløst), men som vi må forsøge at komme i kontakt med og afklare vort forholdt til (hvis vor tilværelse skal have udsigter og være frugtbart).

Modtager vi dechifrerende fortolkninger af vore drømme og fantasier, kan det ske, at vi føler en forstående gysen risle gennem os (hvad jeg tror, at vi er mange i vor arbejdsgruppe, der har erfaret). Her må vi nøgternt spørge os selv, om det er drømme- eller fantasivirkelighedens numinositet, vi møder, eller om det måske skulle være et numinøst præg ved fortolkeren og/eller ved fortolkningsteorien, vi har været i kontakt med. Hvis det sidste er tilfældet, kan vi løbe den risiko, at det bliver andres erfaringer og refleksioner, og ikke det, vi direkte selv har erfaret og tænkt over, der kommer til at bestemme vor virkelighedsopfattelse.

For at gøre det klart, at en uddybende og udvidende forståelse af numinøse symboler er mulig uden reducerende og dechifrerende fortolkninger, må vi starte med at påpege, at vore numinøse drømme- eller fantasisympoler kan have en umiddelbar kvalitet af *ikke* at være private subjektive rørelser, og på samme tid kan vi føle, at vi er smerteligt *alene* med dem. Det er dette dilemma, der ligefrem kan tvinge os til musik kunstnerisk at forsøge at konkretisere det væsentlige i vore numinøse drømme- eller fantasisympoler, så de kan få materiel eksistens og blive tilgængelige for andre, og det er det samme dilemma, der kan anspore os til den mere intellektuelt prægede virksomhed, der består i at undersøge, om de numinøse symboler i en bestemt drøm eller fantasi, som vi måske har konkretiseret musik kunstnerisk, kan være beslægtet med de konkretioner af menneskets møde med det

numinøse, som myter, poesi, billedkunst m.m. har givet os i arv. (Vi er her inde på nogle træk ved Jungs amplifikations- eller forstærkningsmetode, der tilsigter, at den enkelte skal forsøge at forstå sine spontant opdykkende numinøse symboler på en individoverskridende og kulturrelaterende måde, uden at der foretages reducerende og dechifrerende fortolkninger.¹³⁾

I vor arbejdsgruppe har vi gjort den erfaring, at de numinøse symboler og vor måde at forholde os på til disse symboler er overrumplende forskellige fra person til person under en fantasirejse, selv om alle har fået den samme instruktion, men når hver enkelt grundigt fremlægger sin rejse i ord og i billeder for de andre bliver det ofte intuitivt åbenbart – ud fra kriterier af følelsesmæssig og sansemæssig karakter, som det kan være vanskeligt helt at eksplicite i ord – at vore individuelt forskellige symboler fra fantasirejsen har nogle individoverskridende, transpersonlige fællesmomenter: De andre i gruppen kan fortælle den enkelte om beslægtede numinøse symboler, som de har mødt i fantasier og drømme. Ligeledes sker det, at den enkelte – ofte gennem udspil og forslag fra andre – når frem til en erkendelse af, hvordan et numinøst symbol, som han eller hun har mødt, på en essentiel måde fremtræder som beslægtet med symboler fra eksempelvis myter og billedkunst. Alt dette er med til at underbygge, at den enkelte ikke er alene med det numinøse, men at det tværtimod snarere er sådan, at det er gennem numinøse symboler, at vi på én gang kan blive bevidste om vor ægte individualitet og om vor ægte forbundethed med den fællesmenneskelige virkelighed.

At mennesker i forskellige kulturer over hele jordkloden i myter og riter har levet med numinøse symboler, som i ofte forbavsende grad er beslægtede, har Mircea Eliade dokumenteret i sit værk *Patterns in Comparative Religion*.¹⁴⁾ Fremtidig forskning vil måske kunne afklare i hvor høj grad denne beslægtethed skal forstås som kulturspredning af numinøse symboler, og i hvor høj grad beslægtetheden skal forstås på den måde, at mennesker i forskellige kulturer uafhængigt af hinanden møder de samme numinøse symboliseringer af det transcendent. At det sidste kan være muligt, sandsynliggøres af Jungs og andres empiriske fund: Det at individer i hallucinationsprægede fantasier og i drømme spontant kan få stærke billedsyner, som helt ned i detaljer er beslægtede med numinøse symboler, som kun er kulturel fællesejendom i fremmede kulturer, som de pågældende individer ikke selv har kendskab til.¹⁵⁾

Det er primært under mit arbejde som billedkunstner, at jeg er blevet overbevist om, at vi lever i en fællesmenneskelig virkelighed, der har en transcendent side, som vi er latent *parate* til at møde, og som vi *kan* møde under særlige omstændigheder: Ud af en sten på en strand eller ved et gærde springer der uventet et strålende billedsyn, som overhovedet ikke har karakter af at være en privat fantasme; tværtimod er det stenen, som fortæller mig noget om sit evige, magiske væsen, som jeg *må* forsøge at nå ind til med hammer og mejsel og blive forbundet med, om det så skal tage år. Ef-

ter at jeg er begyndt at arbejde som billedhugger, har jeg mødt overraskende mange mennesker, som i hemmelighed har kendt den numinøse side af naturens virkelighed – i sten, i træer, i landskaber, og jeg er begyndt at få øjnene op for den magiske udstråling fra myter og billedværker, som tidligere har været usynlig for mig. Jeg har kort sagt opdaget, at min virkelighed, i stedet for at blive mere privat, bliver mere fælles med andre menneskers virkelighed, i det øjeblik jeg i musisk kunstnerisk *handling* tager det numinøse alvorligt.

Når vi begynder at indse, at der kan være erfaringsmæssigt belæg for at konkludere, at eksempelvis Bjerget, Havet og Træet kan være transpersonlige numinøse symboler, ville det være fatalt for en erfaringsansvarlig selv- og omverdenserkendelse, om vi begik den fejltagelse at tro, at vi automatisk er i kontakt med det transcendent, blot fordi vi drømmer eller fantaserer om et bjerg, et hav, et træ eller om andre emner, der statistisk set ofte er numinøse symboler. I så fald ville vi være værgeløse over for dechifrerende fortolkninger af vore drømme og fantasier. Hvis vi vil undgå at få påduttet andres virkelighedsopfattelse, må vi den lange, men nødvendige vej, hvor vi efter hver drøm eller dyb fantasi nøgternt og årvågent spørger os selv, om et bjerg for os var Bjerget, om et hav for os var Havet etc. etc. I hver situation må vi som enkeltindivider med fuld opmærksomhed undersøge, hvor vi direkte og umiddelbart møder det numinøse – og vi må så tålmodigt være indstillede på, at det langt fra altid er tilfældet, at mødet finder sted.

4.

I det følgende vil jeg prøve lidt mere grundigt at ridse nogle af de spørgsmål op, som vi må stille os selv, hvis vi vil gå videre med et forsøg på en uddybende og udvidende forståelse af den konkrete virkelighed i en drøm eller i en fantasi, uden at vi udhuler og fortegner dens virkelighedsprægns gennem reducerende og dechifrerende fortolkninger. Sådanne spørgsmål må ikke alene tage udgangspunkt i drømme- eller fantasierindringer, men også i vore musisk kunstneriske konkretioner af det væsentlige i det, vi mødte i drømmen eller i den dybe fantasi.

Vi må begynde med at stille spørgsmål, der søger at afklare sceneriet i drømmen eller i fantasien. »Hvad er der i drømmen eller i fantasien, der kan pege hen mod en kontakt med det transcendent gennem numinøse symboler?« »Var der magiske ting og gådefuldt ekstraordinære væsener med ualmindelige krav og udfordringer?« »Var der en mere profan side af virkeligheden i drømmen eller i fantasien?« »Var der almindelige ting, dyr, mennesker?« »Hvor var jeg selv placeret i forhold til det numinøse og til det profane?«

Når vi eventuelt har identificeret det numinøse, det der i det mindste i et glimt har et umiddelbart præg af at være det evige, det i sig selv værende, det uudgrundelige, må vi fastholde, at vi ikke skal tyde det i begreber, fordi det ville forudsætte, at det var karakteriserbart ved ordnede tidsforløb, ved

forudsigelige forandringer, ved entydighed. Derimod kan vi forsøge i begreber nærmere at klargøre, hvilken betydning det numinøse har for den side af drømme- eller fantasivirkeligheden, der muligvis har en mere profan karakter. »hvilke følelser havde jeg som et almindeligt personligt subjekt ved mødet med det numinøse?« Blev jeg fyldt med mere energi eller blev jeg drænet for energi?« Førte mødet med det numinøse til, at jeg blev mere splittet, eller førte det mig nærmere mod helhed og mening?« »Hvor er jeg i min personlige udvikling i forholdet til andre mennesker, til naturen og til mig selv under mødet med det numinøse?« »Kan karakteren af mit møde med den numinøse side af drømmevirkeligheden sige mig noget om, hvor langt jeg er kommet i min åbenhed over for det ukendte?« »Hvilket projekt, hvilke eksistenstemaer, er jeg involveret i under drømmen eller under fantasien?« (Det sidste spørgsmål samler så at sige de foregående delspørgsmål, ligesom de følgende spørgsmål også må ses i forhold til dette overordnede spørgsmål).

Dernæst må vi spørge til karakteren af de faktiske begivenheder i drømmen eller i fantasien: »Var jeg tvangsmæssigt styret i drømmen eller i fantasien og i givet fald hvordan?« »Var jeg tvangsmæssigt styret – direkte eller indirekte – af noget numinøst og/eller noget profant i mine omgivelser og/eller i mig selv?« »Var jeg frit medbestemmende i drømmen eller i fantasien og i givet fald hvordan?« »Var jeg frit medbestemmende, fordi jeg blev båret frem af noget numinøst i mine omgivelser og/eller i mig selv?« »Var jeg mere medbestemmende på en mere hverdagsagtig måde med de sædvanlige ressourcer i mig selv og/eller i min omverden?«

Og endelig må vi spørge på en sådan måde, at vi kritiserer vor måde at forholde os på i drømmen eller i fantasien: »Kunne jeg have forholdt mig anderledes med de præmisser som drømmevirkeligheden eller fantasivirkeligheden havde sat for mig?« »Forsøgte jeg krampagtigt urealistisk at bestemme over drømme- eller fantasivirkeligheden med dens profane og numinøse sider?« »Var jeg i stand til at lade begivenhederne ske og så aktivt forholde mig til det, der skete?« »Var jeg passiv i en situation, hvor jeg kunne have grebet bestemmende ind på en konstruktiv måde?«.

Med ovennævnte typer af spørgsmål har jeg slet ikke udtømt, men blot eksemplificeret mulighederne for nøgternt og årvågent at beskrive og at problematisere en konkret drøm eller fantasi ved at fastholde dens særlige virkeligheds karakter i stedet for at opløse denne virkeligheds karakter gennem reducerende og dechifrerende fortolkninger.¹⁶⁾

Efter at vi kritisk har nået en vis afklaring af det, der karakteriserer virkeligheden i vore egne drømme og fantasier, og det der kendetegner vore måder at forholde os på til denne virkelighed, kan vi, ved at samtale med andre og ved at leve os ind i myter, billedkunst, poesi m.m., begynde også *intellektuelt* at forstå, hvordan vi som individer på unikt forskellige måder forholder os til nogle sider ved virkeligheden, som vi deler med andre, og dette sker hele tiden primært med udgangspunkt i vore egne erfaringer og i

vore egne refleksioner over disse erfaringer, uden at vi behøver at blive påduttet anskuelser, som vi ikke kan overskue rækkevidden og konsekvenserne af.

Jung skelner mellem en tydning på objektplanet (som tilbageskuende relaterer drømmen eller fantasien til den freudianske væsensbestemmelse af hovedpersonerne og hovedbegivenhederne i individets fortidige (virkelighed) og en tydning på subjektplanet (som relaterer drømmen eller fantasien til den jungianske væsensbestemmelse af arketyperne i individets nutidige og fremtidsorienterede virkelighed)¹⁷). Den virkeligheds- og subjektproblematiserende måde at forstå drømme og fantasier på, som jeg har skitseret i det foregående er i flere henseender Jung-inspireret samtidigt med, at jeg forsøger at gøre det tydeligt, at en dybdepsykologisk forståelsesmåde kan fastholde et eksistentielt fænomenologisk sigte, uden at den behøver at ende i dechifrerende og reducerende fortolkninger (hvad der i øvrigt også er Jungs eget teoretiske og praktisk terapeutiske ærinde). Endvidere prøver jeg med de virkeligheds- og subjektproblematiserende spørgsmål at vise, at vi kan reflektere over vort møde med virkeligheden med alle dens aspekter i én samlet forståelsesbestræbelse, således at den numinøse og den profane side ikke adskilles i forskellige fortolkningssekvenser. Det numinøse og det profane søges forstået i og med hinanden som to sider ved den virkelighed, som subjektet befinder sig i, og selv er en del af. Endelig forsøger jeg at understrege, at enhver forståelsesbestræbelse må være finalistisk, d.v.s. projektafklarende. Hvis vi vil interessere os for de mulige fortidsspor i en drøm eller i en fantasi må de forstås i forhold til et nutidigt projekt, der er fremtidsorienteret.

5.

Vi er nu nået til spørgsmålet – lidt sent i fremstillingen, men bestemt ikke fordi det er uvigtigt: Hvordan skal vi forstå forholdet mellem virkeligheden i vort vågne liv og virkeligheden i drømme og i dybe fantasier, når vi sover eller er i mere eller mindre søvnagtige tilstande? Betyder den intense fordybelse i drømmens eller i fantasiens virkelighed, at sansen for vågenlivets virkelighed fortabes eller forvrænges? Nej, det sker ikke, hvis vi nærmer os alle de konkrete situationer i vort vågne liv på samme måde, som vi forholdt os til de konkrete drømme og fantasisituationer: Også i det vågne liv må vi forsøge at komme i kontakt med de numinøse symboliseringer af det transcendent (som kan *inspirere* os til meningsfuld og kraftfuld handlen) og med de profane symboler, der kan føre frem til et fornyet begrebsmæssigt overblik (der kan *vejlede* os i vor handlen) – og det må vi gøre på de konkrete situationers præmisser i det vågne liv.

Lad os begynde med at se lidt nærmere på et træk, der er særligt påtrængende ved virkeligheden i vort vågne liv: At vi står over for nogle uafviselige krav til os, der primært angår vor kropslige, sociale og psykiske overlevelse og vort kropslige, sociale og psykiske velbefindende, og disse krav gør

det uomgængeligt nødvendigt, at vi forsøger at få et entydigt begrebsmæssige overblik over vor ydre og indre situation for at vi kan handle realistisk målrettet i forhold til disse krav.

I vort vågne liv er den karegoriserende erkendelse af den profane side af virkeligheden således langt mere fremtrædende end i drømme og i dybe fantasier, men at indsigt gennem kategorier (gennem begreber) også *kan* komme til os i drømme og i fantasier er ikke noget særsyn.

I drømme og i dybe fantasier (i søvne og i søvnlignende tilstande) forekommer den symbolmæssige kontakt med den numinøse og den profane side af virkeligheden langt oftere end i det vågne liv, *men både numinøse symboler og profane symboler har også stor betydning for vor erkendelse og vor tilværelsesfølelse i det vågne liv.*

Den profane side af virkeligheden er altså særlig prægnant til stede i det vågne liv og kræver vor fulde opmærksomhed. Risikoen er blot, at den profane side af virkeligheden invaderer os fuldt og helt; at vi bliver beslaglagte af det profane, så tilværelsens overlevels- og bekvemmelighedsproblemer bliver det egentlige livsindhold. Vort forhold til naturen, til andre mennesker og til os selv risikerer udelukkende at blive anskuet som objektteknologiske, socialteknologiske og psykoteknologiske problemer: Hvordan får vi i overlevels- og bekvemmelighedskampen kontrol over naturen, over samfundet og over os selv? Konsekvensen af denne besættelse af den profane side af virkeligheden vil blive, at vi i vort bevidste, vågne liv bliver afskåret fra den numinøse side af virkeligheden med det tab af mening og livskraft, som dette indebærer.

At en ensidig teknologisk holdning til tilværelsen ved en nøjere analyse kan vise sig at være et udtryk for en besættelse af et numinøst Selvsymbol er en mulighed, som kun lige skal nævnes her. Mange menneskers næsten religiøse betagelse af Mennesket som det gudelignende væsen, der kan erkende alt og beherske alt, og som ikke behøver at være nøgternt og ydmygt selverkendende, skinner igennem, når de fremhæver Videnskaben som arvtageren af de religiøse verdensbilleder. I sådanne situationer kan vi få den mistanke, at den teknologiske udvikling slet ikke skal tjene mennesket i dets kamp for overlevelse og en bekvemmere tilværelse, men at den er et instrument for en megaloman selvudfoldelse. Hvis det forholder sig således, vil det yderligere være påkrævet at fastholde, at den profane side af menneskets virkelighed udgør et særligt problemområde, som kræver en særlig holdning af os, der er forskellig fra den holdning med hvilken vi må møde det numinøses virkelighed – i os selv og i vor omverden.

I drømme og fantasier er det den numinøse side af virkeligheden, som ofte er mest prægnant til stede. De magiske ting og de dæmoniske/guddommelige væsener, som vi møder, har præg af, at de i sig selv intet som helst har at gøre med vore overlevels- og bekvemmelighedsproblemer. Umiddelbart fremtræder det numinøse som højt hævet over sådanne problemer. En jæg-inflateret besættelse – også i det vågne livs mangfoldige situ-

ationer – af de numinøse symboler, som vi eksempelvis har mødt i drømme og i dybe fantasier, betyder, at vi bliver identiske med – eller rettere vi tror, at vi bliver identiske med – det numinøse, og vi glemmer helt at tage de profane overlevelsels- og bekvemmelighedsproblemer alvorligt. Ubehag, svie og smerte vil minde og om, at det ikke er det numinøse i sig selv, men det numinøses betydning for vor almindelige, profane tilværelse, som vi må inderessere os for. Betydningen af at arbejde med de numinøse symboler i drømme og i dybe fantasier og betydningen af at erkende deres indvirkning på den profane side af virkeligheden i de konkrete drømme- eller fantasisituationer, ligger i, at vi kan blive mere åbne over for også at møde det numinøse i hver eneste situation *i vort vågne liv*, og vi kan blive mere åbne over for den mulighed, at dette møde på afgørende måde kan gribe ind i den profane side af virkeligheden: I mangfoldige af vort vågne livs situationer kan vi gennem et numinøst symbol med ét få del i en kraft og meningsfylde, som kan være et udgangspunkt for os, når vi vil prøve at erkende, hvad der er vore *værdier*. Det, at vi får større klarhed over vore værdier, kan endvidere hjælpe os til realistisk at omdefinere, hvilke overlevelsels- og bekvemmelighedsproblemer vi skal anse for vigtige, og hvilke der er uvigtige, og vi kan få større energi til at løse de problemer, som vi erkender som vigtige. Men endnu engang må vi huske, at også i det vågne liv er hver situation unik, hvad der kræver, at vi tager udgangspunkt i den konkrete situations egne præmisser.

At arbejde med virkeligheden i drømme- og fantasisituationer på den ene side og med virkeligheden i det vågne livs situationer på den anden side betyder, at vi får øjnene op for det skabende indre forhold, der kan være mellem to forskellige bevidsthedstilstande, der på forskellige måder møder den principielt samme virkelighed; kontakten med og de nøgterne refleksioner over virkeligheden i drømme og i dybe fantasier gør det muligt for os at erkende nogle sider ved virkeligheden, som vi måske hidtil ikke har kendt i vågenlivets mangfoldige situationer; den ny måde at få kontakt med og kritisk forståelse af det vågne livs både numinøse og profane sider betyder igen at virkeligheden i drømme og dybe fantasier kommer os i møde på nye måder o.s.v., o.s.v.

Ved at fastholde, at der er et indre forhold mellem den numinøse og den profane side af *virkeligheden* og ved at fastholde, at der er et indre forhold mellem de to *bevidsthedstilstande*, som gør, at vi på forskellige måder møder siderne af *den samme virkelighed*, undgår vi den kunstige modstilling af drøm og virkelighed og af fantasi og virkelighed. Det bliver i stedet muligt at gå i gang med en helhedserkendelse, der inddrager virkeligheden med dens vidtforskellige sider, som vi kan møde i forskellige bevidsthedstilstande hele døgnet rundt.

I det foregående har jeg hele tiden talt om drømme og om dybe fantasier som udtryk for den samme bevidsthedstilstand. Dette kræver et par modificerende bemærkninger. I en fantasi kan vi møde numinøse og profane sym-

boler ligesom i drømme, men i modsætning til drømme *kan* vi i højere grad forholde os aktivt vælgende og overvejende til det, vi møder i en dyb fantasi, og vi *kan* have vore erfaringer med os tilbage i det dagklare vågenliv på en mere tydelig og afklaret måde, end vi ofte kan i drømme (det er derfor Jung værdsætter den aktive fantasien – den aktive imagination – så højt). Til gengæld *kan* drømme være mere spontant autentiske, for når vi fantasierer *kan* det være et samvittighedsspørgsmål, om det, vi møder, er noget vi finder, eller noget vi opfinder. Men at fantasere er ikke at finde på noget, som ikke er – dette er det skabende intellekts domæne. Det at fantasere er principielt det samme som det at drømme: Erkendende gennem symboler kommer vi i kontakt med nye sider af virkeligheden som *er*.

Efter at vi har arbejdet med Træet som et muligt numinøst symbol i en fantasirejse, og efter at mange på dybt involverende måder har mødt Træet i dets himmelgribende, jordsugende gådefuldhed, har adskillige fortalt, hvordan deres forhold til træer i tiden derefter har undergået en forvandling. De har fortalt, hvordan træer nu står frem som individer, sanseligt og fascinerende. At møde Træets numinøsitet i en dyb fantasi *kan* gøre os åbne for at møde Træet i ethvert træ i vort vågne liv. Jeg synes, at disse erfaringer er perspektivrige. Skulle det være muligt for moderne mennesker radikalt at ændre deres forhold til naturen, så at den fra at være ting og rekvisitter bliver levende og besjælet? Og er en sådan umiddelbar og ikke-spekulativ forvandling af menneskers forhold til naturen mon ikke den fundamentale forudsætning for en ændring til det, man i debatten kalder »økologisk bevidsthed«?

6.

Et numinøst symbol – i drømme, i dybe fantasier eller i det vågne livs situationer – fremtræder *altid* i en eller flere henseender som et brud på den metafysiske orden, som vor videnskabelige kultur definerer som virkelighed. At skulle akceptere at et numinøst symbol er en fremtrædelsesmåde ved en side af virkeligheden, som ligger uden for princippet om altings entydighed, uden for princippet om altings lovmæssighed, uden for princippet om altings fundamentale materialitet, uden for princippet om al tids irreversible linearitet etc. etc. kan undertiden være ubærligt: Vores angst for det uforudsigelige og det ubestemte er ofte større end vor entusiasme for Det Ukendtes uendelige muligheder, og så har vi tilsyneladende kun to alternativer: Vi kan uglyddiggøre de numinøse symboler og være trofaste mod den kulturdefinerende, metafysiske orden, eller vi kan konstruere en ny metafysisk orden, hvor *nogle* numinøse symboler forsøges gjort til grundbegreber med den konsekvens, at *andre* numinøse symboler bliver ekskommunikerede.

Begge metoder til bekæmpelse af angsten for det ubestemte og det uforudsigelige vil vise sig at være uanvendelige, hvis målet er en frodig og men-

neskelig tilværelse. At lade virkeligheden blive defineret af et bestemt metafysisk system – hvadenten det er gammelkendt eller nykonstrueret – indebærer en blokering af det strømmende liv, der er utænkeligt uden åbenhed over for det numøse uforudsigelighed og ubestemmelighed (som driller enhver metafysisk orden – hvadenten den kalder sig Videnskaben eller Religionen). I stedet for angsten for det ukendte og uforudsigelige vil vi med andre ord blive bemægtiget af angsten for stilstand og sjælelig død, hvis vi lader virkeligheden blive defineret af et hvilket som helst metafysisk system.

At lancere en ny metafysisk orden, fordi det numinøses virkelighed så oplagt gør den eksisterende metafysik uholdbar, er ikke revolutionært. Derimod ville det være en ufattelig kulturrevolution, hvis vi engang kunne undvære ethvert metafysisk defineret virkelighedssystem. Desværre – og selvfølgelig – kan jeg ikke hævde, at denne artikel er uden metafysik. Min ambition er, at den skal bidrage til en nødvendig minimumsmetafysik, som er mindst mulig dogmatisk og som opfordrer til mest mulig virkeligheds-søgen.

Principperne om altings entydighed, om alting lovmæssighed, om altings fundamentale materialitet, om al tids irreversible linearitet etc. etc. har vist sig at have praktisk betydning i en lang række af de kampe, menneskene har måttet føre for overlevelse og en bekvemmere tilværelse. Problemet er ikke at afskaffe disse principper, men realistisk at kunne acceptere, at deres anvendelsesmuligheder ikke er ubegrænsede.

Når forsøg på at afmystificere disse principper ved at relativere deres gyldighedsområde bliver betegnet som uvidenskabelige, kan man ofte mærke på tonefaldet, at »uvidenskabelighed« betyder det samme som *helligbrøde*. Dette bestyrker mistanken om, at vi i vor videnskabelige (og videnskabsdyrkende!) kultur ligger under for en besættelse af nogle numinøse symboler, som vi langt fra har gjort os fuldt bevidst.

Det, at vi kaster os ud i endeløse spekulationer om andre mulige metafysiske systemer, når vi bare gør en enkelt lille erfaring, der på overbevisende måde overskrider den videnskabelige kulturs metafysiske orden, minder os om, *hvor* vanskeligt det er at skulle nøjes med en minimumsmetafysik, hvor det at spørge og ikke det at have svar er det væsentligste.

7.

Denne artikel har handlet om at møde Det store Ukendte – det transcendent – som kan vise sig for os i en stadig strøm af spontant opdukkende, numinøse symboler. Vi har set, at disse spontane, numinøse symboler er udtryk for en kontakt med en side af virkeligheden, fordi de virker ind på vor tilværelse.

Flere gange har det været antydnet, at denne indvirkning ikke er uproblematisk; den særlige *jeg-inflation* ved mødet med et spontant opdukket, numinøst symbol har været nævnt: Som subjekter – som jeg'er – tilskriver vi os med urette den værdi, den kraft, den meningsfylde, som ligger uden for

vor personligt fortrolige side af virkeligheden. Overmodigt og uden selvkritik tror vi, at vi er identiske med det, vi møder.

En anden risiko er, at et spontant numinøst symbol fremstår så overvældende magtfuldt, at vi føler os berøvet ethvert initiativ, enhver autonomi, ethvert selv værdi; selv er vi intet, det numinøse er alt; som personlige subjekter føler vi os i den grad udmarvet, overvældet, oversvømmet, at vi fejlagtigt tror, at vi ingen mulighed har for at genvinde den værdi, vi taber ved *jegdeflationen*.

Det er ikke uforståeligt, at sejlladsen mellem jeg-inflationens Skylla og jeg-deflationens Karybdis har set så farlig ud, at den har fået mange til at mene, at den aktive ekskommunikation af det numinøse måtte være en væsentlig kulturopgave, men det er bare en fejltagelse at tro, at det kan lade sig gøre. For hvad betyder det, at vi afskærer os fra en mulig opdukken af spontane, numinøse symboler? Det betyder, at vor virkelighedsfornemmelse blegner; den strømmende handlen går i stå, ikke fordi den blokeres, men af mangel på inspiration og mening. At leve uden nogensomhelst kontakt med det numinøse er næppe muligt. I vor sekulariserede epoke, hvor de af religionerne institutionerede symboler næppe har kraft og mening for det store flertal, og hvor de politiske og videnskabsfeticherende ideologier tilsyneladende er ved at miste deres fascinationsværdi, må vi stille os selv det spørgsmål, om der findes alternativer til den hunger efter det absolutte, den længsel efter autoritativt givne, numinøse symboler, som erfaringsvis bliver vakt, når der er krisetid for en tilvant levevis – en hunger og en længsel, som vi kan mærke allerede *er* vakt.

Alternativet er, at vi med åbenhed og varsomhed møder spontane opdukkende, numinøse symboler, så vi kan begynde at blive os vor autentiske individualitet og vor autentiske, fællesmenneskelige virkelighed bevidst i hele dens fylde. Hvorfra skal de numinøse symboler dukke op? Måske fra den sanselige natur, fra naturen omkring os og fra naturen i os? Hvordan skal de dukke op? Måske gennem en musisk kunstnerisk og en musisk politisk virksomhed, som umærkeligt breder sig som rødder under asfalten? Hvad fører det til? En tidlig morgen er asfalten måske boblet op overalt, gennembrudt af alt det, der spirer?

Humblebæk, maj 1981.

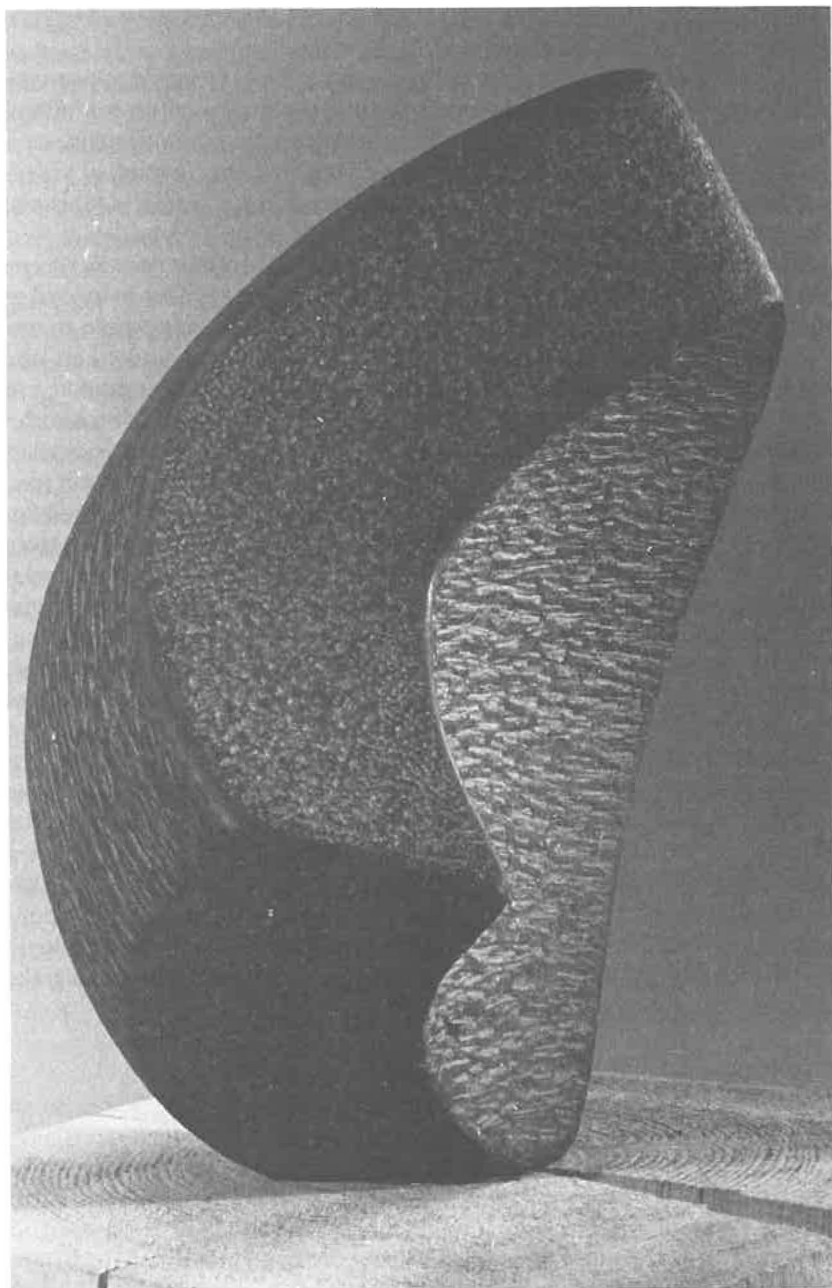


Fig. 1. Phytia i Delfi. Skulptur af Torsten Ingemann Nielsen. En kommentar til Phytia: Hun er åben over for det ukendte; uden Hende var Apollon intet.

NOTER

1. Thorsten Ingemann Nielsen: Om Psyke og Logos og om Psyke og Eros. Psyke og Logos nr. 1, 1980, 147-169.
 Torsten Ingemann Nielsen: Mere om Psyke og Logos og om Psyke og Eros. Psyke og Logos nr. 2, 1980, 259-264.
2. Hvis jeg kort skal redegøre for den form vort arbejde med aktiv fantasien har udviklet sig til, vil jeg nævne, hvordan vi arbejdede i forårssemesteret 1981. Semesteret begyndte med, at vi valgte at arbejde med Træet som et muligt symbol. Efter at vi i nogle sessioner havde gjort os bekendt med Træet som et centralt symbol i mangfoldige myter fra forskellige kulturer gennem læsning og diskussion af især Mircea Eliades bog: Patterns in Comperative Religion, tog gruppen på en ekspedition til Hareskoven, hvor hver enkelt deltager skulle prøve at finde sit træ, d.v.s. det træ, som for ham eller hende var Træet. Hver enkelt skulle forsøge at få fat i noget af Træets væsen ved at dvæle ved det, ved at tegne det m.m. Før Hareskovspekpeditionen havde alle været med til at udarbejde den rute, som skulle følges under fantasirejsen, og som skulle kulminere i mødet med et træ, stående i en lysning, omgivet af et krat, i midten af en skov. Efter Hareskovspekpeditionen gik vi den følgende session i gang med fantasirejsen, som indledtes med en grundig bevidstheds- og kropsafspænding. Under selve fantasirejsen, som varede ca. en halv time, var det opgaven for hver enkelt deltager at møde de landskaber, de skikkelser, det træ, der spontant måtte dukke op under og efter den korte rejseinstruktion, som blev læst op. Opgaven var at være et subjekt, der forholder sig aktivt iagttagende, følede, tænkende, vælgende, handlende i den spontant givne situation med dens spontant givne vilkår. Til sidst gennemførtes en tilbagekaldelse til den vægne hverdagsbegivenhed, der var lige så grundig som krops- og bevidsthedsafspændingen. Umiddelbart efter fantasirejsen arbejdede hver enkelt deltager på i ord og tegninger at fastholde og at uddybe det, der var væsentligt ved den virkelighed, som han eller hun havde mødt under rejsen. Dette tog omkring en time, og dagen sluttede med, at deltagerne i små grupper kort fortalte hinanden, hvad de havde oplevet. De følgende sessioner i semesteret forløb på den måde, at hver enkelt deltager på skift for hele gruppen i ord og i tegninger fremlagde sine rejseerfaringer, som blev uddybet og diskuteret gennem kommentarer fra alle deltagerne.
3. Rudolf Otto: Das Heilige. Gotha: Leopold Klotz Verlag 1926 (Første udgave 1917). I C. G. Jungs psykologi indtager Rudolf Otto's begreb »det numinøse« en fremtrædende plads, idet han gentagne gange fremhæver, at arketyperne (som er hypotetiske konstruktioner) manifesterer sig gennem en særegen numositet (se f. eks. C. G. Jung: Forvandlingens Symboler. Bind 1 og 2. København: Rhodos 1975). I mit forsøg på at foretage en fænomenologisk eksistentielt orienteret virkelighedsproblematisering ligger min brug af begrebet »det numinøse« nok nærmere de oprindelige formuleringer hos Rudolf Otto.
4. Forholdet mellem jeg'et og Selvet har Jung behandlet mange steder i sit forfatterskab bl.a. i sit Essay »On the Nature of the Psyche«, Collected Works, vol. 8. London: Routledge and Kegan Paul 1969.
5. Se f.eks. C. G. Jung: Psykologisk Typologi, side 189. København; Gyldendal 1975.
6. Jeg-inflation hos det enkelte individ har Jung beskrevet i bl.a. Two Essays on Analytical Psychology. Collected Works, vol. 7. London: Routledge and Kegan Paul 1979. I sit essay »Wotan« ser Jung nazismen som en jeg-inflation i massemålestok. Collected Works, vol. 10. London: Routledge and Kegan Paul 1974 (trykt første gang i 1936).
7. Jeg er her inspireret af Martin Bubers tale om Mødet (Martin Buber: Jeg og du. København: Munksgaard 1964). At stå over for det numinøses realitet indebærer en række underkastelses- og beherskelsesdilemmaer. Kan vi føle ydmyghed over for det, der er større end os selv, uden at vi underkaster os og opgiver os selv som ansvarlige subjekter? Kan vi få del i det numinøses mening og styrke uden at vi i destruktivt overmod ophøjer os selv til Universets erobrere? Som digter og filosof har Martin Buber vist, at disse dilemmaer kan overvindes i og med det særlige jeg-du/forhold under Mødet. Om Mødet fin-

der sted kan næppe sikres gennem teoretiske formuleringer, men i denne artikel skal det synspunkt fremføres, at muligheden for at jeg-du forholdet mellem den enkelte og det numinøse kan fremmes, når mennesker gennem musisk kunstnerisk virksomhed fastholder og uddyber den numinøse side af virkeligheden, som de spontant kommer i kontakt med, og den opfattelse skal gøres gældende, at subjekt- og virkelighedsproblematiserende spørgsmål er mere frugtbare end reducerende og dechifrerende fortolkninger.

8. Se f.eks. Ec. G. Jung: *Aion. Researches into the Phenomenology of the Self*. Collected Works, Vol. 9, Part II. London: Routledge and Regan Paul 1970.
9. Jung tilbageviser kraftigt – og med rette forekommer det mig – at hans behandling af det religiøse skulle være et udtryk for en psykologisk reduktionisme (se f.eks. hans artikel *Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber*. Collected Works, Vol. 18. London: Routledge and Kegan Paul 1977) men når han fremhæver, at en empirisk psykologisk forståelse af det religiøse må tage sit udgangspunkt i de indre arketyperes numinøsitet, giver han med denne formuleringsmåde en anledning til en mulig misforståelse. En erfaringsorienteret erkendelsesbestræbelse må selvfølgelig sætte spørgsmålet om dogmernes sandhed an sich i en parentes (som Jung selv fremhæver) og interessere sig for, hvad mennesker møder som virkeligt (det eksistentielt ontologiske spørgsmål) og under hvilke sjælelige betingelser mødet finder sted (det eksistentielt antropologisk/psykologiske spørgsmål); jeg mener, at Jung ikke foretager en tydelig skelnen mellem det eksistentielt ontologiske og det eksistentielt antropologiske, når han taler om indre, numinøse arketyper, og det er her, der ligger en mulighed for, at hans forståelsesmåde kan misforstås som psykologiserende.
10. I begyndelsen af Jungs forfatterskab får arketypebegrebet primært en antropologisk status. De er betegnelser for en række former for kropslig/sjælelig parathed til at møde bestemte tilskikkelser, vilkår og udfordringer, former for kropslig/sjælelig parathed som er fælles for alle mennesker i kraft af, at vi tilhører menneskearten (se f.eks. C. G. Jung: *Jeg'et og det ubevidste*. København: Gyldendal 1966, Første udgave 1933). Senere i forfatterskabet får arketypebegrebet en videre ontologisk status. Arketyperne betragtes af Jung som nogle i sig selv uerkendelige grundformer ved virkeligheden, som både manifesterer sig gennem arketyperiske symboler og gennem de såkaldte synchronicitetsfænomener (C. G. Jung: *Synchronicity. An Acausal Connecting Principle*. Collected Works. Vol. 8. London: Routledge and Kegan Paul 1969 (Første udgave 1952)). I min fænomenologisk eksistentielt orienterede virkelighedsproblematisering af forholdet mellem det profane og det numinøse vil jeg afstå fra at tage stilling til, om der er en »enhedsverden an sich« bag de to sider ved den virkelighed, vi kan møde. Jeg vil nøjes med at fastholde interessen om, hvordan vi i vor profane tilværelse kan møde numinøse symboler, som kan få en dybtgående og omkalfatrende betydning for vor virkelighedsorientering – i retning af opbrud og i retning af helhed.
11. Om forholdet mellem »det personlige ubevidste« og »det kollektivt ubevidste« – se f.eks. C. G., Jung: *Jeg'et og det ubevidste*. København: Gyldendal 1966.
12. C. G. Jung: *The Transcendent Function*. Collected Works, Vol. 8. London: Routledge and Kegan Paul 1969.
13. Jung's amplifikationsmetode bliver sammenfattende beskrevet af Jolande Jacobi: C. G. Jung's psykologi. København: Gyldendal 1976.
14. Mircea Eliade: *Patterns in Comparative Religion*. Great Britain: Sheed and Ward 1976.
15. Se f.eks. C. G. Jung: *Forvandlingens symboler*. Bind 1, side 105-106 og side 159-160.
16. I forhold til mine tidligere undersøgelser af handlingens psykologi (*Handlinger. Subjektproblematiserende analyser og synteser*. København: Dansk Psykologisk Forlag 1978) har jeg her foretaget en væsentlig udvidelse af repertoire af subjekt- og virkelighedsproblematiserende spørgsmål, men den ikke-deterministiske og ikke-reducerende spørgestil er den samme.
17. Se f.eks. Jolande Jacobi: *C. G. Jungs Psykologi*. København: Gyldendal 1976.