

Lyset i mørket

‘Alt i Een’ og C.G. Jung (en rød schweizer lommekniv)



‘Mimmer’

Louise Ursell-Smith, studienr: 20013399

Speciale i Anvendt Filosofi - 10. semester

Aalborg Universitet

Afleveret 31.05.2024

Vejleder: Henrik Jøker Bjerre

Antal anslag: 159.000

Antal normalsider: 66

Abstract

This thesis in Applied Philosophy is about the relevance of C. G. Jung, yet it holds a photo of the rabbit 'Mimmer' on the front page. The reason is that I find 'Mimmer' more attractive than Jung and that I as did Jung feel an affiliation with animals and Mimmer in particular - maybe due to shared psychic instincts.

Out of respect to Jung (and 'Mimmer') I wish to put Jung to the test, by asking the question:

How may C. G. Jung be relevant in a philosophical context?

In my experience, the models and theories of Jung are rarely applied in philosophy. In general, Freud is the preferred point of reference for deep psychology. The Slovenian School represented by Žižek is a case in point.

For that reason, the main goal of this examination is to test the relevance of Jung in opposition to Žižek.

However, to arrive at this point I will explain the thoughts of Jung, how he differs from Freud and explore his philosophical grounding relating to Kant and Schopenhauer, on whose shoulders he stands, as well as his contemporary Wittgenstein.

At first glance, this might seem an impossible task. For the same reason I have developed a particular method called 'All in One' to help me get safely through the procedure. It encompasses the spheres or ideas of 'The Self', 'The phenomenal World' and 'God' as an *Ur-Grund*. The three spheres may be regarded as complete ways of considering 'The All' or everything in their own right as well as together - depending on the point of view in question.

This leads me to the conclusion that not only does Jung stand up to Žižek. In fact, they may be considered 'brothers in crime'. The ultimate difference is, that Jung found evidence that the self as a unity of the conscious and the unconscious encompasses forces that strive towards a balance and a more united whole self and as such healing.

Žižek may not agree to this. I will leave it to you, the reader, to draw your own conclusion.

Indholdsfortegnelse

Indledning og problemformulering	4
C.G. Jung (1875-1961)	12
S. Freud (1856-1939)	36
Diskussion af Jung i forhold til:	42
I. Kant (1724-1804) og A. Schopenhauer (1788-1830)	42
L. Wittgenstein (1989 - 1951)	53
Jung og S. Zizek (1949 -)	59
Konklusion og perspektivering	66
Litteratur- og referenceliste	72

Indledning og problemformulering

Hvad vil det sige at være sig selv eller blive sig selv, og hvad har det spørgsmål at gøre med den fysiske verden og det, der måtte være hinsides den? Det er den slags spørgsmål, der melder sig, når man læser Jung. Det bliver nemt langhåret med risiko for, at jordforbindelsen forsvinder. Men det er ikke kedeligt.

Dette er imidlertid ikke en detaljeret redegørelse for Jungs anskuelser. Det gør Jung selv på eksemplarisk vis i de 20 bind, der udgør hans samlede værker. Læg dertil en stribe forfattere, der på forskellig vis tolker Jungs arbejde. Med så stort et materiale er det nemt at fare vild, og det har jeg da også gjort mange gange. I en bestræbelse på at undgå at ende i en blindgyde, ønsker jeg med dette speciale at placere Jung i filosofihistorien og tænker, at denne øvelse måske også kan være relevant for andre. I hvert fald har jeg ikke læst anden litteratur, der gør netop det. Målet er altså at foretage en undersøgelse vedrørende Jungs relevans i filosofihistorien og samtidig afdække nye koblinger og indsigter.

Jeg er opmærksom på, at titlen: *Lyset i mørket - 'Alt i Een' og C.G. Jung (en rød schweizer lommekniv)* kan forekomme mystisk eller gådefuld. Det er helt bevidst. Det mystiske og gådefulde er kendetegnende for Jung. For Jung var psyken det mystiske. Der er altså en mening med galskaben og også en logisk forklaring på valget af denne titel. 'Lyset i mørket', 'Alt i Een' og Jung som en rød schweizer lommekniv peger på hver sin måde i retning af helbredelse og det at blive hel psykologisk set.

Hovedtesen er, at 'Alt i Een' som en samlet betegnelse for Selvet, Fænomenernes verden og Gud er den egentlige forskel mellem Jung og Freud og samtidig kan fungere som en nøglen til at forstå Jungs filosofiske fundament og betydning i nyere filosofi.

'Een i Alt' henviser til et begreb om altings enhed eller Altet. Der er en samlet verdensanskuelse, der på samme tid peger på selvet, fænomenernes verden og en guddommelig forbundethed af alt. Selv kalder Jung det for 'Alt er Een': "The absolute realm is not divided into two distinct realms, the *Ding an sich* on the one hand and the phenomenal world on the other." 'All is One', kan man læse om i *The Zofingia Lectures* (Jung, 1898/1983, s. 77), som er en række forelæsninger, som Jung holdt for sine medstuderende som ung. Freud kalder det 'verdensforklaringens *enhed*' (Freud, 1933/1972, s. 477). Foruden Freud,

står Jung på skuldrene af Kant og Schopenhauer, som det derfor er naturligt at inddrage i undersøgelsen. Som det allerede er nævnt, er der en relation mellem 'Alt i Een' og 'Tingen i sig selv', som fortjener at blive undersøgt nøjere, ligesom Schopenhauers 'vilde vilje' og forståelse af verden også vil blive inddraget i min bestræbelse på at indplacere Jung i filosofihistorien før Jung. At det også er relevant samtidig med og efter Jung, vil jeg forsøge at påvise ved at relatere begrebet 'Alt i Een' til Wittgensteins 'det mystiske' og Zizeks 'Less than nothing'.

I diskussionen af disse tænkere vil mit fokus være, hvordan de hver især forstår erkendelsen af 'Alt i Een' (de 3 sfærer). Jeg ønsker ikke at åbne op for en diskussion af hver af disse filosoffer generelt, men fokuserer specifikt på dette spørgsmål. Dermed håber jeg at holde fast i den røde tråd og ikke åbne unødigt mange positioner.

Undersøgelsesspørgsmålet er:

Hvordan er Jung relevant i en filosofisk kontekst?

'Alt i Een' er den lyskegle, der bestemmer, hvad jeg inddrager i undersøgelsen.

Det kan måske virke nonchalant at bruge et hjemmestrikket begreb som en nøgle til forståelse. Sådan er det ikke tænkt. 'Alt i Een' har til funktion at bidrage med fokus og retning. Alternativet kunne fx være at spørge, hvordan Jungs opfattelse af selvet adskiller sig fra Freuds, men i så fald ville det blive vanskeligt at holde Jung op i forhold til de andre tænkere, som måske ikke forholder sig til 'selvet' som sådan. Jeg kunne spørge ind til Jungs relevans i det hele taget; men det er alt for bredt. Jeg kunne tage udgangspunkt i den verdensanskuelse, der ligger til grund for samtlige involverede tænkere, men også her risikerer jeg at komme ud på så dybt vand, at jeg sandsynligvis ikke vil kunne redde mig i land igen. 'Alt i Een' er altså den redningskrans, som skal holde mig oven vande, så længe der er brug for det. Når undersøgelsen er færdig, har den gjort, hvad den skulle - og kan smides væk.

Indrømmet, den bemærkning er faktisk nonchalant, for selvfølgelig er den tyvstjålet fra Wittgenstein og en sammenligning mellem ham og mig er helt forfejlet. Men det gør ikke metaforen mindre relevant. Man må nogle gange klamre sig til, hvad der nu engang er indenfor rækkevidde for at komme et nyt sted hen. Wittgenstein ville op - måske til et højere synspunkt (under evighedens synsvinkel). Jeg vil bare gerne holde mig oven vande i forhold til dybdepsykologien i en filosofisk kontekst. Den opgave er for så vidt også stor nok.

Jeg ønsker at gå systematisk til værks. Kun på den måde kan jeg gøre mig håb om, at min undersøgelse har gyldighed og kun på den måde kan jeg invitere til en dialog om delelementer i argumentationen.

Præmissen for besvarelsen er, at livet i udgangspunktet er lidelsesfuldt. Hvis man ønsker bevis for det, behøver man blot kigge sig omkring i verden, hvor krige og kriser præger nyhedsbilledet eller dykke ned i historien. Som psykiater var det naturligvis også noget, der optog Jung. Man skal heller ikke læse ret meget fra Schopenhauers hånd for at blive bekræftet i, at det er en præmis. Jung var begejstret for Schopenhauer af samme grund.

Først redegøres for Jungs teorier med udgangspunkt i 'Alt i Een'. Derefter holdes Jung op mod Freud, og der argumenteres for, at det først og fremmest er 'Alt i Een', altså en samlet helende verdensanskuelse, der adskiller Freud og Jung. Herefter søges Jung indplaceret i filosofihistorien ved at se på, hvordan 'Alt i Een' behandles af henholdsvis Kant, Schopenhauer, Wittgenstein og Zizek.

Det er i sammenholdelsen med Zizek, at Jung skal stå sin egentlige prøve. Jung står som nævnt på skuldrene af Kant og Schopenhauer, og de fleste er formentlig bekendt med den mystiske side af Wittgenstein. Landet ligger anderledes i forhold til Zizek, der som udgangspunkt placerer sig så langt fra Jung, som man med afsæt i dybdepsykologien måske kan komme. I det lys fungerer relateringen til de andre tænkere nærmest som en opvarmning til dysten med Zizek, som ligesom Jung er vanskelig at få greb om. Også her skal nøglebegrebet 'Alt i Een' stå sin prøve. Men hvad betyder det mere præcis?

'Alt i Een' er skabt til anledningen, fordi det trods mange anstrengelser ikke er lykkedes mig at finde noget bedre. I sin essens betyder det, at alt kan opfattes som et samlet hele 'under evighedens synsvinkel' ¹, og henviser også til 'selvet', 'fænomenernes verden' og 'Gud', som hele sfærer i sig selv.

Vi har altså at gøre med 3 sfærer, som afhængig af synspunktet eller synsvinklen kan synes enten som 'noget', 'intet' eller bare en 'illusion eller skin'.

¹ sub specie aeternitatis: Baruch de Spinoza (1677) om den metafysiske betragtning af Universet som en tidløs substans.

At der kun er 3 sfærer eller ideer, argumenterer Kant for i *Kritik af den rene fornuft* (1781/2002, s. 266):

Endelig er vi også opmærksom på, at der blandt de transcendentale ideer selv kan fremgå en vis sammenhæng og enhed, og at den rene fornuft tilskyndes heraf til at fremstille alle sine erkendelser i et system. At gå fra erkendelse af sig selv (sjælen) til erkendelsen af verden og, formidlet heraf, til urvæsenet er en så naturlig progression, [(B395)], at det tager sig ud som fornuftens egen logiske fremadskriden fra præmisser til slutning.

Her præsenteres erkendelsen af sig selv (selvet), verden (fænomenerne) og urvæsenet (Gud), som en måde at erkende verden a priori (altså med fornuften uden brug af sanserne) "i en vis sammenhæng og enhed". Ordet 'vis' vidner om, at grundlaget er usikkert. 'At det tager sig ud' vidner om, at vi har at gøre med noget tilsyneladende og ikke reelt, på hvilken baggrund man derfor ikke kan drage en logisk slutning.

Kant er tydeligvis ikke enig i denne umiddelbart logiske sammenhæng, men erkendelsesmæssigt er opdelingen ikke desto mindre relevant. Med ideerne eller begreberne: Selvet², Fænomener og Gud³ som samlet betegnelse for Alt, synes mulighederne at være udtømte.

Men hvad de forskellige filosoffer ser indeholdt i disse begreber vil naturligvis variere fra noget (fakticitet), intet (tomt begreb) eller bare tilsyneladende.

At noget blot er 'tilsyneladende', kaldes også illusion eller skin. Det engelske udtryk er 'semblance', som Zizek benytter i kapitel 1 'Vacillating the Semblances' i *Less than Nothing* (Zizek, 2012, s. 23 - 78).

Logisk har vi således at gøre med 'Alt i Een' som 'Selv', 'Fænomener' og 'Gud' eller en kombination heraf. De mulige positioner kan anskueliggøres ved at markerer delementerne med noget (1), intet (0) eller en kombination (1/0)

² Kant (ibid. 265): "det tænkende subjekts absolutte enhed"

³ Kant (ibid: 265): "alle væseners væsen"

Skematisk er mulighederne:

Selvet	1, 0 eller 1/0
Fænomener	1, 0 eller 1/0
Gud	1, 0 eller 1/0

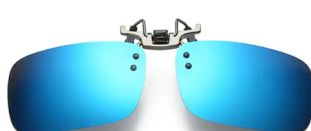
Som vi vil se i undersøgelsen, kan Selvet jævnfør Jung være sammenfaldende med Fænomener eller Gud og dermed altså 'Alt i Een', mens samtlige sfærer eller ideer i tilfældet Kant kan sidestilles med 'Tingen i sig selv', som vi ikke kan sige noget om på nær a priori. Dette vil blive uddybet i kapitlet om Kant.

En anden måde at anskueliggøre denne måde at se verden på, ville være at bruge solbrillen som metafor - eller rettere clip-on solbrilleglas. Nedenfor er vist tre forskellige slags farvet glas. Lad os så lege at de hver især viser alt på forskellig vis. Når man ser igennem det orange glas, ser man 'Alt' som en repræsentation af 'Selvet'. Når man ser verden gennem det blå glas, hører 'Alt' til fænomenernes verden og set gennem det grønne glas er 'Alt' en repræsentation af det guddommelige hele. Man kan i dette tilfælde også bruge nogle eller alle glas samtidig (i realiteten er der så den risiko, at man slet ikke kan se noget, men lad det nu ligge), - og glassene har så også den særlige magiske funktion, at de i nogle tilfælde kun er der tilsyneladende, sådan som det religiøse til eksempel er det for Freud - en infantil illusion for at være mere præcis.

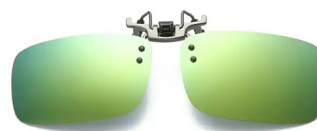
Selvet



Fænomener



Gud



Hermed håber jeg at have forklaret 'Alt i Een', som begreb og greb. Jeg håber, at metoden viser sit værd i takt med, at jeg tager hver tænker under behandling. Hvis det så viser sig, at jeg på denne måde har gjort undersøgelsen unødigt kompleks, beklager jeg på forhånd.

Som allerede anført, handler 'Lyset i mørket' om heling, hvor lyset symboliserer heling og mørket; fragmentering, lidelse, ængstelse og depression. Man kan også læse Jung, som om heling som lys forudsætter, at man bevæger sig gennem det mørke ubevidste i et forsøg på at blive sig selv. En proces, som Jung kalder for individuation, og som er essensen af Jungs livsværk og Jung selv.

Jung skelner i øvrigt ikke mellem sine værker og sig selv. Jung udtrykker det således i *Memories, Dreams, Reflections*: "The way I am and the way I write are a unity. All my ideas and all my endeavours are myself." (Jung, 1961/1977, s. 14)

Tilbage står at forklare en rød schweizer lommekniv. Når titlen ikke hedder 'Alt er Een' som anvendt af Jung selv, men 'Alt i Een', skyldes det en drøm. Oprindeligt brugte jeg 'Alt i Een' i specialetitlen, men gik væk fra det belært om, at man skal bruge begreber, som bruges af de tænkere, man beskæftiger sig med. Desuden gik det op for mig, at 'Alt i Een' lyder lidt for meget som en '3 i 1'-negleklipper, hvilket umiddelbart er absurd. Jeg ændrede derfor titlen til 'Alt er Een', som Jung selv har anvendt. Natten derpå havde jeg følgende drøm:

Jeg så en schweizisk rød lommekniv af mærket Victorinox folde sig ud i et utal af redskaber, hvor der blandt andet var en neglesaks som i en rigtig saks og en 'øreskovl', som vistnok blev brugt som vatpind, før der fandtes noget sådan. Kniven foldede sig ud under vandet, og redskaberne tog form af tentakler som på en blæksprutte eller bladene på en tangplante. Redskaberne blev altså organiske.

Det foregik under vandet (det ubevidste) og kniven var rød - en farve, der normalt forbindes med drifterne.

Min tolkning er, at jeg ikke uden videre kunne negligere 'Alt i Een', fordi det minder om en negleklipper. I stedet tog symbolet form af en schweizer lommekniv, som i min barndom og ungdom var et meget nyttigt og prestigefyldt værktøj. Jeg er opvokset på landet, og der har man altid en lommekniv på sig.

Schweizer lommekniven kan opfattes som et symbol på, at der altid allerede er praktiske udfordringer forbundet med livet og det at være menneske - voksende negle og ørevoks til eksempel.

At kniven blev organisk, ser jeg for mig som et symbol på sindet og kroppen som organisk. At den kan foldes sammen og blive et samlet enhed, ser jeg som altings enhed.

Men vigtigst af alt står schweizer lommekniven for mig som et symbol på Jung og ekstraordinær kvalitet. Jung er som bekendt fra Schweiz. Endvidere gik også op for mig, at benævnelsen 'Alt er Een' kan få Jung til at fremstå som radikal subjektivist, som fornægter al realitet og ser verden som en illusion uden retning eller formål for individet. Et standpunkt som Jung med bestemthed tog afstand fra (se fx. Jung, 1898/1983, s. 68).

Er det rimeligt at bruge en drøm i sin argumentation, kan man spørge? Mit svar er ja, hvis det giver en afklaring. Hvis jeg med mit bevidste jeg og i tanken er overbevist om, at 'Alt i Een' fungerer bedre end 'Alt er Een'. Det åbner samtidig for en diskussion om, hvad drømme egentlig er for en størrelse. Freud nævner, at drømme (godt nok hos børn) kan være en reaktion på dagens oplevelser, som har efterladt et længsel eller et uopfyldt ønske (Freud, 1916/1973, s. 98). Men ellers forstod Freud drømme, som en forvrænget erstatning for noget ubevidst (relateret til Ødipuskomplekset), som det er drømmetydningens opgave at oversætte (Freud, 1916/1973a, s. 87). For Jung har drømme og det ubevidste overvejende en korrigerende / kompenserende funktion. Altså tillader jeg mig at holde fast i anvendelsen af 'Alt i Een' med tilføjelsen 'en rød schweizer lommekniv' som symbol på Jung.

Jeg er opmærksom på, at emnet kan være svært tilgængeligt. Det har det også været for mig. Til en start ville jeg egentlig bare gerne forstå Jung, og så tog det om sig og kom til at handle om det, der ligger på grænsen af menneskelig fatteevne - og det metafysiske. Men det nytter ikke at være berøringsangst, når man beskæftiger sig med Jung. Desuden er det min erfaring, at tågen omkring Jung letter, efterhånden som man arbejder med ham i filosofiens lettere luftlag. Det ville fx. være misforstået, hvis jeg isoleret set gik i dybden med Jungs forståelse af arketyper, typer og komplekser, som er begreber, der tilskrives Jung. Jeg skal naturligvis have en forståelse af disse, men overordnet filosofisk set, er det ikke så relevant og hjælper mig dermed heller ikke med at gøre Jung filosofisk relevant.

Projektet er altså stort og derfor sætter jeg min lid til, at 'Alt i Een' som ledetråd sammen med den røde schweizer-lommekniv Jung, vil hjælpe mig med at holde jordforbindelsen til trods for et i øvrigt vidtløftigt emne.

Også sprogligt vil jeg forsøge at holde jordforbindelse og anvende et så almindeligt sprog som muligt. Det er en vanskelig øvelse, men det er trods alt min ambition. Jeg har allerede brugt ordet 'metafysik', som er et af de første ord, jeg snublede over som filosofistuderende.

Da jeg bad om en forklaring, gav det anledning til forlegenhed, fordi begrebet åbenbart har mange betydninger. Da fysikken kan forstås som det, der bevæger sig, kan det metafysiske eller det, der ligger over fysikken pege på den første bevæger og det, der ikke i sig selv bevæger sig⁴. Her henviser begrebet til det guddommelige element af 'Alt i Een'.

Citater vil som udgangspunkt ikke blive ændret sprogligt. Hvis sproget er gammelt, kringlet eller på engelsk, vil jeg lade eventuelle fejlfortolkninger stå for forfatterens / oversætterens regning. Jeg oversætter således ikke citater direkte fra fx engelsk til dansk. Desværre er mit tyske ikke godt nok til at tilgå værkerne på tysk, hvor det ellers ville være oplagt. Det åbner naturligvis for en margin af fejlfortolkning og udelukker en diskussion af de finere detaljer i sprogbrugen på originalsproget. Men specifikt i forhold til denne undersøgelse mener jeg ikke, at det gør den store forskel. Jeg er interesseret i de overordnede linjer, og dem antager jeg også vil træde frem i en oversættelse.

Generelt anvender jeg kilderne direkte og inddrager kun andenhåndslitteratur, hvor jeg trækker på ekspertviden om Jung og Freud af eksempelvis Lars Bo Bojesen med Dæmoni og mening: en introduktion til C.G. Jung (2001) eller Finn Abrahamowitz, Klodernes Kollision (1988). Jeg har endvidere ladet mig inspirere af Youtube film, hvor Jung interviewes og filmen A Dangerous Method om Jung og Freud. Den kan ses på Filmstriben. Jeg kan også anbefale bøger og podcast af og med professor på University College London Sonu Shamdasani, der har specialiseret sig i C. G. Jung og psykologiens historie.

Jeg har læst meget. Det har været nødvendigt, fordi jeg ikke vidste ret meget om Jung til en start, og det lidt jeg havde læst, forstod jeg ikke ret meget af. Alligevel havde jeg på fornemmelsen, at jeg var på en slags skattejagt efter viden, som var vigtigt for mig. Måske er det her på sin plads at forklare, hvad der har ledt mig på sporet af Jung. Selvom jeg er forholdsvis ny i forhold til filosofi som sådan, har jeg længe interesseret mig for hermetisme, som jeg har stiftet bekendtskab med gennem bogen *Kybalion - Hermetic Philosophy* (Initiates, 1908/2018). Jeg skal ikke her forsøge mig med en redegørelse af hermetismen som sådan, men nogle (mystikere) tillægger den det tankegods, der ligger til grund for religiøs tænkning (Initiates, 1908/2018, s. 2-3). Jeg har også sympati for daoisme og finder råd og vejledning i *The Second Book of the Tao* (Mitchell, 2010) 'Tilfældigvis' er det sådan,

⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy: The word 'metaphysics' is derived from a collective title of the fourteen books by Aristotle that we currently think of as making up Aristotle's Metaphysics. Aristotle himself did not know the word. (He had four names for the branch of philosophy that is the subject-matter of Metaphysics: 'first philosophy', 'first science', 'wisdom', and 'theology'.) At least one hundred years after Aristotle's death, an editor of his works (in all probability, Andronicus of Rhodes) titled those fourteen books "Ta meta ta phusika"—"the after the physicals" or "the ones after the physical ones"—the "physical ones" being the books contained in what we now call Aristotle's Physics.

at Jung beskæftiger sig med blandt andet hermetisme og alkymi, som en måde at blive klogere på individuations-processen på, altså det at blive sig selv. Så hvor andre måske synes, at hermetisme, alkymi og daoisme, er vidtløftig og måske endda farlig viden, er de emner ikke fremmede for mig. Desuden tilbragte jeg i 2010 en måned i Kenya, hvor jeg og min søn på 11 var gæst hos en Luo-stamme. Det tåler ingen sammenligning med de mange rejser, Jung foretog, men det gav mig dog et indblik i, hvor forskellige vores kulturer er - og samtidig hvor forbundne vi er blot ved at være mennesker.

Disse emner er ikke centrale for denne undersøgelse. Jeg nævner dem blot for at være tydelig omkring, hvor jeg selv står, og for at nytilkomne til Jung ikke skal se sig blinde på eksempelvis den 'mystiske' dimension af Jung. Den hører med, men som baggrundstæppe for Jungs tænkning om psyken.

Min interesse for Jung har også hjulpet mig til en større forståelse for andre tænkere. Det kan måske bedst sammenlignes med at lære et fremmedsprog. Man siger, at skal man lære et nyt sprog, er det vigtigt at kende sit modersprog godt først. I processen er Jung blevet mit modersprog. Så er det selvfølgelig lidt ærgerligt, at dette sprog ikke er særlig kendt af andre - i hvert fald ikke i de kredse, jeg færdes. Hvis dette speciale bidrager til en interesse for Jung, er det fantastisk. Uanset har det været besværet værd.

Det skal også siges, at selvkritikken er så meget desto højere, når det handler om modersmålet. Den del, der har forvoldt mig den største udfordring, har helt klart været udredningen af Jung. Med hensyn til de andre tænkere er jeg pinlig bevidst om, at jeg kun berører dem overfladisk, og det har alt andet lige været nemmere for mig, end at skulle være præcis i forhold til Jung. Som sådan er opgaven for mig endelig og uendelige på samme tid, hvilket den helt sikkert bærer præg af. Der er jo altid pointer, der kan uddybes, eller som glimrer ved deres fravær.

C.G. Jung (1875-1961)

En overvirkelighed ved jeg ikke noget om. Virkelighed omfatter alt, hvad man kan vide; thi virkeligt er det, som virker. Virker det ikke, så mærker man ikke noget, og kan derfor heller ikke vide noget om det. (Jung, 1935/1993)

‘Virkeligt er det, der virker’ opsummerer meget fint, hvad Jung står for. Hvad der mere præcis menes hermed, håber jeg vil blive åbenlyst i denne redegørelse, hvor mit mål er at fremstille Jung og det jungianske univers på en måde, han ville kunne se sig selv i, hvis han var i min situation. Jeg vælger altså at gå med myten om Jung.

Myten om Jung er det nærmeste, vi kommer en selvbiograf, nemlig *Memoriers, Dreams, Reflektions* (Jung, 1961/1977). Myte kan betyde mange ting, men her betyder det historiefortælling, fordi det er den eneste måde, der giver mening for Jung at fortælle om sig selv på: Han indleder således sin biografi med:

My life is a story of the self-realization of the unconscious... What we are to our inward vision, and what man appears to be *sub specie aeternitatis*⁵, can only be expressed by way of myth. Myth is more individual and expresses life more precisely than does science.” (Jung, 1961/1977, s. 17).

Og måske kan man egentlig ikke fortælle om sig selv eller nogen uden at fortælle en historie. Konkrete fakta bliver nemt uinteressante, fordi de jo altid skal ses i en kontekst. I tilfældet Jung indebærer det først og fremmest de indre oplevelser; altså at gøre det ubevidste bevidst.

Her starter historien med, at Jung bliver født i Kesswil, Thurgau i 1875 af schweiziske protestanter. Faren var præst og Jung og en yngre søster voksede op under forholdsvis beskedne kår med en i Jungs øjne svag far og en stærk og til tider utilregnelig mor (Abrahamowitz, 1988). Jung lærte at læse tidligt og blev allerede som 6-årig undervist af sin far i latin (Jung, 1961/1977, s. 32). Han beskriver sig selv som isoleret og generelt ensom, måske fordi han fra en tidlig alder havde et usædvanligt livligt indre liv med mange syn, som han ikke følte, at han kunne dele med nogen. Han beretter, at han frygtede et mørke i sig og en splittelse allerede i alderen 7-9 år (Jung, 1961/1977, s. 35). Samtidig havde han en stor videbegærlighed, som han beskriver som en måde for ham at holde en neurose på afstand. Ofte stod han op kl. 5 for at læse, inden han skulle i skole. Nogle gange begravede han sig i studier fra kl. 3.00 - 7.00 i et forsøg på at holde mørket på afstand (Jung, 1961/1977, s. 48). Som 17-årig læste han Kant og Schopenhauer. Det gjorde ham for så vidt endnu mere utilpasset i forhold til sine kammerater og sin egen familie, hvor det jo var troen, der fyldte og ikke spekulationer.

⁵ Sub specie aeternitatis (latin: under evighedens synsvinkel) er et udtryk brugt af filosofen Baruch de Spinoza (1677) om den metafysiske betragtning af Universet som en **tidløs substans**.

Jungs indre dramatiske liv fylder meget i selvbiografien og i særdeleshed i *The Red Book* (Jung, 2009), der efter Jungs ønske udkom posthumt. Hvis man er ny i forhold til Jungs univers, kan det ikke anbefales at starte med at læse akkurat dette værk. Men denne mørke side af Jung er vigtig at kende til, fordi han lagde studierne af sine indre oplevelser til grund for udviklingen af sine modeller af psyken i lige så høj grad som studiet af sine patienter foruden en nærmest arkæologisk tilgang til det mytiske materiale i litteraturen, religionerne og ikke mindst primitive folkeslags måde at fortolke verden på.

Det er tydeligt, at Jung tog afstand fra den tro, der prægede hjemmet. Han deltog nødtvunget i de kirkelige handlinger og stoppede på et tidspunkt med at gå til alters. Hans anke mod kristendommen var, at den først og fremmest handler om tro og dogmer frem for egentlige indre oplevelser.

Efter endt videregående uddannelse i Basel, læste han til læge i perioden 1885-1900. Herefter blev Jung ansat som assistent på det psykiatriske hospital Burghölzli, som var underlagt universitetet i Zurich. Hospitalet specialiserede sig under ledelse af Bleuler i behandlingen af skizofreni og var kendt for sin fremsynethed på dette område.

Et par år senere skrev han sin doktordisputats *On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena*. Spiritisme, hvor et medium er talerør for en ånd, var generelt fremme i tiden, og mediet, der beskrives i afhandlingen, er Jungs egen kusine. Når bedstefaren talte gennem hende, var det altså Jungs egen bedstefar, der talte. Kusinen var overbevist om, at hun nedstammede fra Goethe, hvilket Jung i øvrigt også mente (Abrahamowitz, 1988, s. 73). Dette oplyses dog ikke i afhandlingen. Og det kan ikke dokumenteres, at Jung var barnebarn af Goethe. Vi kan kun sige med sikkerhed, at Jung fandt stor inspiration i Goethe og især i storværket Faust.

Som sin far var Jung også med i studenterforeningen og broderskabet Zofingia, hvor han holdt en række forelæsninger - blandt andet omhandlende Kant, Schopenhauer og beviset for sjælens udødelighed. Jung var i en periode formand for foreningen. Forelæsningerne er blevet udgivet posthumt som et samlet værk *The Zofingia Lectures* (Jung, 1898/1983). Jung nævner dem ikke i sin selvbiografi eller i andre senere værker, og tillægger dem tilsyneladende ikke selv stor vægt. De viser imidlertid, hvor optaget Jung var af filosofien som ung, og hvordan hans valg i livet og tænkning gennemgående har været under indflydelse af filosofien.

Jungs far døde, da Jung var ca. 20 år. Det har selvfølgelig påvirket Jung, som herefter indtog faderens rolle i familien; og måske har det medvirket til, at han senere fandt en slags faderfigur i den næsten 20 år ældre Freud. Det var i forbindelse med sit arbejde som psykiater, at Bleuler opfordrede den godt 30-årige Jung til at kontakte Freud, hvis teorier på det tidspunkt ikke havde vundet indpas på hverken de højere lærestudier eller i hospitalsvæsenet. Den direkte kontakt mellem Jung og Freud fandt sted over en periode på 8 år fra 1906 - 1914, hvor de mødtes 10 gange, heraf i forbindelse med en 40 dages lang rejse til USA. Men ellers kommunikerede de fortrinsvis gennem breve, som senere er blevet belyst - blandt andet i bogen *Klodernes Kollision* (Abrahamowitz, 1988).

Filmen *A Dangerous Method* (Cronenberg, 2011) omhandler det drama, der udspillede sig mellem Jung og Freud og en række bikarakterer - herunder Fliess, som Freud ragede uklar med nogle år inden mødet med Jung og Sabrina Spielrein (Abrahamowitz, 1988, s. 26 og fremefter). Som udgangspunkt er de personlige forviklinger ikke vigtige for denne undersøgelse, men jeg vil dog alligevel fremhæve nogle pointer fra *Klodernes Kollision* (Abrahamowitz, 1988), som stiller skarpt på de kriser, som Jung og Freud gennemlevede hver for sig og sammen. Der synes nemlig at være en påfaldende sammenhæng mellem dem og affattelse af samspillet mellem det bevidste og det ubevidste.

Jung, som er næsten 20 yngre og 20 cm højere end Freud, beskrives som vital og følelsesmæssigt som noget af en 'brændeknude' (Abrahamowitz, 1988, s. 19 - 20), mens Freud virker mere undseelig med nedadgående træk, 'der vidner om stor bitterhed og smerte'. Jung havde tilsyneladende en række kvinder i sit liv - også samtidig. Hans elskerinder blev omtalt 'Jungfrauen' (Abrahamowitz, 1988, s. 111). Det siges om ham, at han overlevede både sin hustru Emma og sin elskerinde Toni. Set i det lys, er det påfaldende, at Jungs libido ikke i nær så høj grad som Freuds handler om det seksuelle. Modsat beskrives Freud som seksuelt afholdende (Abrahamowitz, 1988, s. 112), men hvordan kan man egentlig vide det? Læg dertil at Freud var optaget af emnet homoseksualitet og biseksualitet. Han skriver til Jones den 8. december 1912 efter han besvimelede i forbindelse med afgørende møde i München den 24. november 1912 i forbindelse med, at han kritiserede Jung og Riklin, for ikke at have henvist til ham i artikler om psykoanalysen:

Jeg kan ikke glemme, at for seks og for fire år siden havde jeg lignende, skønt ikke så stærke symptomer i det *samme* værelse på Park Hotel (hvor mødet blev holdt, FA). Jeg så München første gang, da jeg besøgte Fliess dér, da han var syg, og byen synes at have fået en stærk forbindelse med mit forhold til den mand. Der er nogle uregelmæssige homoseksuelle følelser på bunden af sagen (Abrahamowitz, 1988, s. 167).

Freud specialiserede sig i hysterikere og noget kunne tyde på, at han selv havde nogle hysteriske symptomer koblet med undertrykt homoseksualitet. Det er svært at tolke det anderledes. Konflikten med Fliess handler blandt andet om ophavsretten til idéen om, at homoseksualitet ligger latent i enhver psyke.

Læg dertil, at Freud bebrejdede sig selv, at hans lillebror Julius døde, da broderen var et halvt år gammel og Freud 2 år gammel (og ikke ét, som det fremgår af nedennævnte). Freud skriver til Fliess den 3. oktober 1897:

(...)at jeg hilste min et år yngre bror (som døde efter få måneder) velkommen med negative ønsker og ægte barndomsjalousi; og at hans død har ansat et kim af selvbebrejdelse i mig. (Abrahamowitz, 1988, s. 167).

Hvis man sammenholder dette med, at Freud som ca. 40 årig oplevede et sammenbrud i 1896 i forbindelse med farens død som 80 årig (Abrahamowitz, 1988, 204).

Så har vi næsten alle komponenterne af Ødipus Komplekset og det drama, der udspiller sig i *Totem og tabu* med ur-faderen som central figur (Freud, 1913/1940).

Det er vanskeligt ikke at få ideen, at Freud lægger sine egne komplekser til grund for, hvordan den menneskets psyke fungerer generelt.

Det samme kan for så vidt sige som Jung, der oplevede stor splittelse i sit indre allerede som barn og ung, og som siden kom til at arbejde med skizofreni som speciale og til tider selv var bange for om han var skizofren (Abrahamowitz, 1988, s. 201). Hans verden gik i stykker efter bruddet med Freud i 1913. Han går fx. i dialog med sin indre figur 'Filemon' om hvem Jung skriver: "Filemon repræsenterede en kraft, der ikke var mig ... Han udtalte sig om ting, som jeg aldrig havde tænkt bevidst". Jung både ser, føler og hører altså denne 'Filemon', som bliver en central person i hans indre persongalleri. Denne krise aftager efter 3 år i hvilke Jung hverken skriver eller underviser. Han fortsætter dog med at have konsultationer (Abrahamowitz, 1988, s. 199 - 200). At disse oplevelser er betydningsfulde for hans arbejde med udviklingen af modeller for psyken fremgår direkte af følgende citat:

De år, i hvilke jeg eftersporede det indres billeder, var mit livs vigtigste år, som afgjorde alle væsentlige begivenheder ... Dette var urstoffet til mit livs værk. (Abrahamowitz, 1988, s. 202).

På det grundlag er det måske rimeligt at konkludere, at Freuds teorier dybest set bunder i egne neurose - og at det samme gør sig gældende for Jung, men på en mere fundamental måde. Længere ned i dybet - så at sige.

Det gør i udgangspunktet ikke den ene måde at anskue psyken på mere legitim end den anden. Man finder jo måder at legitimere sit verdenssyn på, hvis man leder længe nok og de rigtige steder. Men det stiller spørgsmål ved, om det er rimeligt at lægge dybt personlige traumer til grund for den almene forståelse af psyken. Det spørgsmål stiller Finn Abrahamowich i *Kloderne Kollision* og besvarer det samtidig nærmest poetisk med:

Begge havde været så langt nede i skyggerne, at hverdagslivet oppe fik ekstra lys, som vi andre kan se bedre ved.

Hver især må vi finde genklang der, hvor det giver mening på det individuelle plan - afhængig af, hvilke traumer vi hver især måtte rende rundt med, for vi har alle nogle. At alle er neurotikere i en eller anden udstrækning var Freud og Jung trods alt enige om.

Det samme må gælde i filosofisk teoretisk forstand, for selvfølgelig er det muligt at vende og dreje tingene, så de virker til ens fordel i argumentationen, især når det gælder dybdepsykologi. Hvis nogen giver udtryk for det modsatte af ens egen overbevisning, behøver man jo blot påpege, at der er tale om en fortrængning, som netop kommer til udtryk som modstand. Det er en helt anden diskussion, som jeg ikke vil forfølge her, fordi det centrale ikke er selve psykologien, men selvfølgelig er det en overvejelse, som man gør klogt i at have med sig i både sit personlige liv og i forhold til fortolkninger af andres og deres teoretiske værker.

At der er tale om to stærke personligheder og ego'er, der ikke har det godt med at blive modsagt, vidner en udtalelse fra Freud til Jung om i et brev dateret den 01.01.1907 på et tidspunkt, hvor stemningen mellem dem var meget god:

Jeg har nemlig alligevel den hemmelige tro, at det sagens særlige omstændigheder taget i betragtning er den groveste oprigtighed, som er det bedste diplomati. Jeg har lyst til at behandle kolleger, som gør modstand, på samme måde som de syge i samme situation ... (Abrahamowitz, 1988, s. 33)

Jeg vil nu rette fokus på Jungs overordnede forståelse af selvet og dynamikken mellem det bevidste og det ubevidste, så jeg på det grundlag kan bestemme, hvordan Jung kan tolkes i forhold til de 3 sfærer, som dette speciale omhandler. Til det formål har jeg ikke udvalgt værker efter bestemte kriterier. Jeg har læst, hvad jeg kunne komme i nærheden af - af Jung, indtil jeg nåede et punkt, hvor Jung begynder at gentage Jung. Det gør han naturligvis ikke. Det er bare min tolkning af, at jeg er kommet til et punkt, hvor jeg begynder at forstå det særlige jungianske univers. Det forudsætter en hermeneutisk cirkulær tilnærmelse⁶ og for mit vedkommende mange frustrationer.

Metoden har endvidere sin berettigelse i, at Jung i sin lange karriere var usædvanlig stringent i sit foretagende om at finde beviser, der understøtter hans teorier om det kollektive ubevidste, som jo var et område, der især adskiller Jung fra Freud. Desuden var Jung optaget af en helhedstænkning i forhold til selvet og for så vidt også alt andet, som vi kan se af forordet til selvbiografien *Memories, dreams, reflections* (Jung, 1961/1977, s. 17):

My life is a story of the self-realisation of the unconscious. Everything in the unconscious seeks outward manifestation, and the personality too desires to evolve out of its unconscious conditions and to experience itself as a whole (ibid., s. 17).

Med dette taktslag bliver livet koblet med historiefortælling og virkeliggørelse af selvet. Vi bliver endvidere præsenteret for, at det ubevidste manifesterer sig i det ydre, og at personligheden søger at udvikle sig fra det ubevidste i retning mod en selvbevidsthed som et samlet hele.

Citatet viser også, hvor meget betydning Jung formår at få ind i en forholdsvis kort passage. Det er måske det, der gør Jungs værker utilgængelige, indtil man lærer at afkode ham.

Lidt længere nede på samme side lyder det: "Like every other being, I am a splinter of the the infinite deity" dvs., det uendelige guddommelige.

Hermed er de 3 sfærer præsenteret. Det hele selv som en bevidstgørelse af det ubevidste, det ydre som en manifestation af det ubevidste og det guddommelige hele, som selvet er del

⁶ Lex.dk vedr den hermeneutiske cirkel: For at forstå en del af en tekst må man forstå helheden. Samtidig kan man dog kun forstå helheden, når man forstår de enkelte dele.

af. I det følgende vil jeg forsøge at udfolde disse sfærer og forstå deres indbyrdes forbindelse.

Jung anvender i stor udstrækning symboler, når han forsøger at beskrive de psykiske dualistiske processer, herunder mandalaer, alkymiens 'de vises sten' (Jung, 1954/1979) og det daostiske yin & yang symbol (Jung, 1933/1987, s 112). Han brugte endvidere lang tid på at studere oprindelige befolkninger for at få en forståelse af deres mytologiske syn på verden. I den forbindelse beretter han om følgende myte:

En negermyte fortæller, at urmanden og urkvinden lå og sov sammen i kalabassen; de var helt ubevidste, indtil de oplevede, at de blev revet fra hinanden, og det der kom imellem dem, var sønnen. Mennesket kom imellem dem, og fra det tidspunkt var de adskilte, og da kendte de hinanden. Den oprindelige tilstand af absolut ubevidsthed udtrykker sig ved fuldkommen hvile, hvor intet sker. (Jung, 1935/1993, s. 127).

Det leder unægtelig tankerne i retning af Paradisets Have og et mellemværende med en slange. To forskellige forskellige skabelsesberetninger, som har vidt forskellige oprindelse både geografisk og i tid og dog ligner hinanden, som det jo ofte gør sig gældende. Disse myter såvel som manifestationer, der viser sig gennem drømme og syn, anså Jung som vidnesbyrd om, at vi som menneskehed deler kollektivt psykisk materiale, som vi har nedarvet som instinkter. Det kan sammenlignes med vores fysik, som også er resultatet af en tilpasning, der har sikret os vores overlevelse gennem generationer.

Man kan nærmest ikke indlede et værk af Jung, uden at han i indledningen pointerer, at hans studier handler om at fremme analytisk psykologi som videnskab, og således baserer sig på fakta. Men hvordan harmonerer det med at anvende myter i en bevisførelse for noget som helst?

Jung forklarer det med, at i udgangspunktet kan vi ikke vide noget om det ubevidste, fordi det jo netop er ubevidst. Det er kun muligt at studere det ubevidste indirekte på den måde, som det viser sig, og det gør det i drømme, fortællelser, kunst, folkesagn, mytologier og det, han kalder aktiv imagination, som jeg tolker som drømmesyn i en vågen, men meditativ tilstand.

I forhold til Jungs argumentation om, at vores psyke reagerer instinktivt, kan man spørge, om de helt tidlige instinkter ikke er gået tabt i takt med, at vi er blevet 'forædlede' og har

fjernet os fra vores mere oprindelige tilstand? Jung vil mene, at vi i princippet er lige så dyriske som dyrene om ikke mere (Abrahamowitz, 1988, s. 102). Selv dyr, der er meget forædlede, kan forholdsvis nemt finde tilbage til en mere naturlig tilstand. Det er så her, at Mimmer kommer til sin ret. Jeg købte ham til min datter i 2011. Mimmer var en langhåret dværg-vædderkanin og derfor åbenlyst fremavlet til at have et ydre, der ligger fjernt fra de vilde kaninen man til eksempel kan opleve i England.

Mimmer



Her ses kaninen Mimmer alene, med sin udkårne og t.h. sammen med Mille-gris (en minigris).

Mimmer ville ikke være i bur. Han kæmpede sig gang på gang ud af sit bur, og fik til sidst lov til at leve frit udenfor - sommer og vinter, hvor han selv skaffede sig føde og ly. Samtidig var han en højtelsket kælekanin. At han så også fik unger med sin datter, er en anden historie. Han døde efter at have klaret sig i det fri et par år - ikke fordi han blev ædt af et rovdyr. Han fik det dårligt af en eller anden grund og gemte sig et sted i laden, hvor vi senere fandt ham.

Mimmer havde det i sig, så hvorfor skulle det ikke være sådan for os alle. Når det virkelig gælder, får vi overnaturlige kræfter - eller måske er det bare helt naturlige kræfter.

Mille-gris fik også lov til at løbe frit. Jeg kunne kalde hende til mig, indtil hun som 'teenager' besluttede sig for, at hun ville ud og se verden. Hun hørte mig udmærket, da jeg kaldte; drejede hovedet for ligesom at fortælle mig, at det kunne jeg glemme alt om, - og fortsatte ufortrødent ned ad grusvejen.

Hun blev gennet hjem af nogle flinke naboer, og det var så enden på Milles frihed.



Hun fik de yndigste smågrise sammen med Grisen, som i øvrigt var en rigtig gris. I mangel af bedre hoppede han på geden, mens gedebukken så på. Sådan kan man få så mange historier foræret, når man har mulighed for at iagttage dyrene tæt på.

At vi som menneskehed kan sammenlignes med mennesker, giver Jung udtryk for i følgende citater:

Because they are so closely akin to us and share our unknowingness, I loved all warm-blooded animals, who have souls like ourselves and with whom, so I thought, we have an instinctive understanding. (Jung, 1961/1977, s. 85)

My compassion for animals did not derive from the Buddhistic trimmings of Schopenhauer's philosophy, but rested on the deeper foundation of a primitive attitude of mind - on an unconscious identity with animals. (Jung, 1961/1977, s. 121-122)

På den måde, var Jung enig med Freud i, at drifterne er seksuelt betingede. Men han mente også, at der var andet på spil. Han bruger eksemplet med, at man fx. næppe tænker på sex, når man har tandpine. Han forstod libidoen i en bred forstand som en livskraft, som han sammenligner med Henri Bergsons élan vital (Abrahamowitz, 1988, s. 187).

Tilbage til spørgsmålet om instinkter i det psykiske. Jung vil påstå, at grunden til, at vi ser de samme ovenordnede motiver gå igen i drømme, mytologier osv. er, at det udspringer fra det kollektive ubevidste. Hans livsværk er hans bestræbelse på at sandsynliggøre dette gennem afdækningen af mytologier, symboler, trosretninger osv, som han holder op mod det, som viser sig i drømme og kunst.

Jungs *The Red Book* (2009) er resultatet af hans arbejde med egne drømme og syn i perioden 1913 - 1916, hvor han gennemlevede et mørke, der for altid forandrede ham og

hans syn på psykologi. Materialet er stort og omfatter råmaterialet *The Black Books*, som består af 7 bind.

I sine videnskabelige udgivne værker tager Jung imidlertid udgangspunkt i sine patienters drømme frem for sine egne. Der er så at sige en 'privat' og en 'offentlig' videnskabelig Jung. At Jungs selvbiografi og både *The Red Book* og *The Black Books* udkom efter Jungs død, vidner om Jungs ønske om at holde de to sfærer adskilt.

I modsætning til psykoanalysen er terapeutens arbejde i analytisk psykologi ikke at tyde drømme for patienten men at tolke på drømmene sammen med patienten og gøre ham og hende i stand til at arbejde analytisk med sine egne drømme. En måde at gøre dette på kunne være at opfordre ham eller hende til at male sine drømme og på den måde lære sit indre univers at kende. Jung gjorde selv dette. Han malede mandalaer som repræsentationer af sine syn og beskæftigede sig med træudskæringer og stenhugning, som havde samme formål.

Som man vil kunne se af mange af hans værker, er kildematerialet og henvisningerne mangfoldige. Jung var aldeles klar over, at han risikerede at blive misforstået, når han lavede de koblinger, som han gjorde. Derfor var han påpasselig med at underbygge sine påstande.

Samtidig udviser han stor ydmyghed i forhold til at udtale sig for konkret om de psykiske dynamikker, fordi videnskaben om psyken er så tilbagestående. Det kan måske bedst beskrives som en famlen i mørket. Så Jung er altså ikke kategorisk. Han fremkommer med teser og inviterer gerne andre til at komme med supplerende synspunkter. Hans ambition med den analytiske psykologi var netop, at den kunne fungere som en slags paraply for mange forskellige måder at analysere psyken på - også meget gerne psykoterapien. Han og hans tilhængere inviterer til dialog med andre anskuelser: "Verden er kolossalt stor, og der findes ikke én teori til at forklare det alt sammen (Jung, 1935/1993, s. 135) og i forlængelse af det:

Mit problem er at skulle kæmpe med det store uhyre, der udgør vores historiske guld, århundredernes store slange, det menneskelige sinds enorme byrde, kristendommens problem. Det hele ville være meget enklere, hvis jeg ingenting vidste; men jeg ved for meget, via mine forældre og min egen uddannelse. (Jung, 1935/1993, s. 135).

Det er denne optagethed af det kollektive ubevidste, som får Jung til at fremstå som esoteriker og mystiker. Trods det fastholder han en overbevisning om, at han interesse for disse ting ene og alene skyldes - at det materiale virker i psyken og derfor er virkeligt (1934/1971). Han oplever sig misforstået og bliver indigneret, når han opfattes som profet eller mystiker. Konkret siger han i en note i *Jeg'et og det ubevidste* (Jung, 1933/1987, s. 27), at "Den sigtelse for "mystisk fantastisk", som man har rettet mod min anskuelse, er derfor grundløs" og henviser til en patient, der i drømme oplevede "Gud" til trods for, at hun bevidst var ateist. En sådan gudsforestilling kalder Jung for et arkaisk urbillede og symbol, som fungerer som et nedarvet instinkt.

Det er ikke tilfældigt, at en ateist drømmer om "Gud". Naturen virker kompenserende. Det gælder også den psykiske natur. På tilsvarende vis vil en person med et oppustet ego ubevidst blive konfronteret med noget, der udstiller ham eller hende som mindre betydningsfuld. Et eksempel på dette kunne være Bill Clintons affære med Lewinsky, som han så bestemt benægtede, indtil beviserne var af en sådan karakter, at han måtte stå ved, hvad man måske kan kalde et brist i den karakter, som han så gerne ville ses sig selv spejlet i. De kompenserende kræfter udspringer fra det bevidste og projiceres ud på omgivelserne. De har gerne en mørk side, hvis selv billedet er i retning af det selvforherligende, men kan også virke modsat.

Hvad der tilhører mig og ikke den anden som projicerede skygger kan være vanskeligt at afgøre. Hvis der til eksempelvis er en egenskab, som jeg absolut ikke bryder mig om i et andet menneske og det så at sige 'trigger' mig; er det relevant at spørge sig selv, om det reelt er et negativ træk ved den anden - eller et træk ved mig selv, som jeg ikke vil kendes ved. Det svarer lidt det velkendte ordsprog: 'Husk, at når én finger peger frem, er 3 fingre rettet mod dig selv!'.

Om drømme siger Jung specifikt: "Drømmen er den lille skjulte dør til sjælens inderste og intimeste, som åbner sig i den kosmiske urnat, der var sjæl, længe før jegbevidstheden eksisterede, og som vil være sjæl, langt udover, hvad en jegbevidsthed nogensinde vil kunne nå", hedder det i *Sjælens virkelighed* (Jung, 1934/1971, s. 38).

I *Mysterium Coniunctionis - An inquiry into the sepatiation and synthesis of psychic opposites in alchemy* (Jung, 1954/1979) retter Jung søgelyset i retning af alkymien som en måde at forstå de psykiske processer på. Alkymi handler om forsøget på at lave guld og finde de vise sten (lapis philosophorum), men er i lige så høj grad en mental process, som Jung forsøger at afdække i dette digre værk, som han brugte 10 år på og færdiggjorde som

80-årig. Det handler om spaltning og syntese, hvor udgangspunktet er den kosmiske urnat kaldes også for *chaos* (Jung, 1954/1979, forord xiv), ud fra hvilken der sker en udspaltning først i 2 og senere i flere dele. Jung nævner dikotomierne eller modsætningsparene: ondt - godt, liv - død osv. Syntesen er det hele menneske eller psyke, som dog kun er et ideal og ikke en reel mulighed eller som Jung udtrykker det "... the realization of the wholeness that has been made conscious is an apparently insoluble task..." (Jung, 1954/1979, s. 476).

I forhold til disse modsætningspar, er det væsentlig at forstå, at den ene ikke er bedre end den anden. På spørgsmålet om det gode og det onde, vil det ubevidstes svar være "Se nu rigtigt på det: disse to behøver hinanden; selv i det bedste, ja, netop i det bedste ligger det ondes kim, og intet er så slet, at der ikke kan resultere noget godt deraf" (Jung, 1933/1987, s. 85).

Tilstanden af ligevægt og forbundethed til Alt er tilstræbelsesværdigt til et vist punkt. Forbundethed med Altet indebærer nemlig en ophævelse af individets grænser. Mens det kan være en ønskværdig meditativ tilstand midlertidigt, er der en grænse. Jung forklarer det således:

"På det underliggende kollektive niveau findes der en helhed, som ikke kan opløses. Begynder man at opfatte denne participation som en kendsgerning, der betyder, at vi fundamentalt set er identiske med alt og alle, ledes man i retning af nogle højst besynderlige teoretiske konklusioner, for så bliver tingene farlige. Men nogle af konklusionerne bør man udforske, for de kan forklare en masse af de sære ting, der hænder menneskene." (Jung, 1935/1993, s. 52)

Man kan så spekulere i, hvad Jung mener med 'de sære ting, der hænder menneskene'. Jeg tror, det handler både om sindsyge og synkronicitet. Altså det faktum at ting sker sammenfaldende på samme tid uden at der er en logisk forklaring på det.

Jeg har selv et eksempel, så selvfølgelig kan forklares som en tilfældighed. Men det er alligevel påfaldende. En gang for herrens mange år siden kørte jeg ind i en brandbil i et stort trafikkrøds på vej fra Heathrow Lufthavn til centrum af London. At jeg kørte den tur, var ikke tilfældigt. Det var heller ikke så mærkeligt, at jeg kørte ind i en brandbil. Den kørte over for rødt, og jeg spillede højt musik, så jeg ikke kunne høre udrykningen. Men at min tidligere udlejer kom til krydset på samme tid, så jeg kunne køre med hende hjem, var mildest talt underligt. Min bil var totalskadet, og jeg selv kom ikke noget til.

Individuation (det at blive sig selv) handler ikke om individets opløsning, men om dualiteten mellem det bevidste og det ubevidste i retning af heling og opretholdelse af en form for balance mellem modsatrettede kræfter inklusiv det gode og det onde.

“Viljen er det onde”, udtaler Jung med reference til Schopenhauer, og uden vilje ville der ikke være liv. Udspaltningen af sider af det ubevidste sammenligner Jung med den dissociation, der finder sted i neurosen, hvor kompenserende sider af det ubevidste får sit eget liv og nogle gange egen personlighed (Jung, 1935/1993, s. 118). Jung forklarer neurosen således:

En neurose er en dissociation af personligheden på grund af tilstedeværelsen af visse komplekser. At have komplekser er i sig selv normalt; men hvis kompleksene er uforenelige, så vil den del af personligheden, der står i modsætning til den bevidste del, blive spaltet fra. Hvis splittelse når den organiske struktur, er dissociationen en psykose, en skizofren tilstand, som denne betegnelse antyder. De enkelte komplekser lever da deres eget liv uden en personlighed til at knytte dem sammen. (Jung, 1935/1993, s. 173 og 174).

Jung er altså optaget af heling i retning af den hele psyke. Han kritiserer Freud for at være på jagt efter komplekser, som udtryk for fortrængninger i det personlige ubevidste i form af Ødipus-komplekset i stedet for at stille spørgsmålstejn ved, hvad det ubevidste foretager sig med disse komplekser. Komplekserne har et formål, som er at kompensere for en ensidighed i den personlige bevidste natur (Jung, 1935/1993, s. 118).

Incestkompleksen forklarer ikke noget, for som han siger: “Vi har alle sammen komplekser; det er en højst banal og interessant kendsgerning. Selv incest-komplekset, som man kan finde overalt, såfremt man giver sig til at lede efter det, er banalt og derfor uinteressant”. (Jung, 1935/1993, s. 93). Det tolker jeg i retning af, at vi som mennesker er natur og som sådan bærere af instinkter, som alle har tjent os i retning af overlevelse. Instinkter forbundet med Ødipus-komplekset har formentlig også en funktion som fx. at sikre flokken mod incest og indavl. Fx. fik Mimmer og hans datter faktisk unger sammen. En af dem havde deforme poter. Naturligvis var det et uheld, at Mimmer og datteren havde mulighed for at komme så tæt på hinanden. Det er mit ansvar som ejer, at sikre mod den slags. Men den slags sker. Indavl er jo et hyppigt forekommende fænomen - fx. blandt royale (Fx: *Forskere Bryder Tabu: Indavlede Konger Førte Europa Ud I Ulykke. Og Ham Her Var Værst*, 2021).

Maincoon katte har tendens til tandkødsbetændelse og gravhunde får nemt dårlig ryg. Eksempler i den retning er der nok af.

Jung er heller ikke enig i måden Freud går til drømmetydning på. Jævnfør Jung antager Freud drømme for at være en forvrængning. Sådan ser Jung det ikke og spørger retorisk: "Men har vi overhovedet forudsætning for at vurdere det?" (Jung, 1935/1993, s. 94) - igen med henvisning til, at naturen ikke begår fejl. Derfor anbefaler Jung, at man har en spørgende, åben og nysgerrig tilgang til drømme frem for en beregnende og teoretisk tilgang (Jung, 1935/1993, s. 95).

Hvis dette lyder som noget sludder, vil jeg erindre om, hvordan Freud i 7. forelæsning, *Det manifeste og det latente indhold i drømmen* forklarer drømmetydning: "... at drømmen som helhed er den forvrængede erstatning (surrogat) for noget andet og ubevidst, og det bliver nu drømmetydningens opgave at finde dette ubevidste" (Freud, 1933/1972a, s. 87). Her opstiller Freud følgende tre regler for drømmetydningen:

- 1) "Man skal ikke ænse det, som drømmen synes at sige..."
- 2) "Man skal indskrænke arbejdet til at vække erstatningsforestillingerne til hvert element"
- 3) "Man skal vente, til det skjulte, eftersøgte ubevidste melder sig af sig selv".

At denne melding indfinder sig hos drømmetyderen som pegende i retning af Ødipus-komplekset virker nærmest indforstået.

Givet, at der i udgangspunktet er modstand i forhold til det undertrykte kompleks, kan det heller ikke komme som en overraskelse, at Freud bliver kritiseret for at oversætte drømme på en måde, som ikke nødvendigvis giver mening. Wittgenstein udtaler sig herom i *Lectures and Conversations* 27: "We are likely to think of a person's admitting in analysis that he thought so-and-so as a kind of discovery which is independent of his having been persuaded by an analyst ... this is not the case" (Cioffi, 1998, s. 222). Dette understøttes af denne beretning fra Joseph Wortis, som var en amerikansk psykiater, som i 1933 var i analyse hos Freud:

On one occasion Wortis had a dream in which he asks of someone who had had a psychotic breakdown whether they had manifested their latent homosexuality during it. Freud propounded an interpretation of this dream which Wortis found unconvincing and which moved him to offer his own: 'Why not say that it showed an anxiety that I

would show homosexual traits if I ever became psychotic?' 'That is your idea,' said Freud. "It would be nothing new. You knew that before. I was telling you something you did not know before because it was unconscious. You still have not learned the meaning of the term "unconscious"... On another occasion Freud remonstrates with Wortis for doubting an interpretation on the grounds 'that he did not in the least feel that way': 'The trouble is that you probably do not believe in the unconscious; you still expect to find an agreement between a dream interpretation and your conscious thoughts'. (Cioffi, 1998, s. 227)

Der findes imidlertid også andre beretninger, der udlægger Freud som 'empatisk' af sine humanistiske tilhængere. Eksemplet får imidlertid lov til at fylde her, fordi det tydeliggør et forskel mellem Jung og Freud.

Tilbage til Jung, og Jung forståelse af heling: "Meningen med ordet "hel" eller "helhed" er at gøre hellig eller at helbrede" (Jung, 1935/1993, s. 130). Heling sker ved at bevidstgøre det aspekt af selvet, som ikke kommer til udtryk i bevidstheden. Det intellektuelle og det følelsesmæssige står således overfor hinanden som modpoler, der søger balance:

Intellect and feeling ... are difficult to put into one harness - they conflict with one another by definition. Whoever identifies with an intellectual standpoint will occasionally find his feeling confronting him like an enemy in the guise of the anima; conversely, an intellectual animus will make violent attacks on the feeling standpoint. Therefore, anyone who wants to achieve the difficult feat of realizing something not only intellectually, but also according to its feeling-value, must for better or worse come to grips with the anima/animus problem in order to open the way for a higher union, a *coniunctio oppositorum*. This is an indispensable prerequisite for wholeness. (Jung, 1950/1959, s. 31).

Den forening med 'anima' for mandens vedkommende og 'animus' for kvinden kan forstås således, at idealbilledet af manden kompenseres indadtil af arketyper 'anima' som kvindelig svaghed og kommer til udtryk som muthed og lunefuldhed eller kastes på den foretrukne partner. Jung anbefaler faktisk, at manden tager en alvorlig snak med sit kvindelige autonome jeg og kommer til en slags overenskomst, hvor begge sider kan fungere i en slags balance (Jung, 1933/1987, s. 99). Det samme gælder for kvinden, hvis mandlige side kaldes 'animus'. Skarpt stille op forklarer Jung forskellen som: "Ligesom anima frembringer luner, frembringer animus *meninger*" (Jung, 1933/1987, s. 114). Med det skal forstås skråsikre holdninger, som ikke er til diskussion heller ikke, når de åbenlyst kan modbevises. Det er

karakturen af 'rappenskralden', der venter på enhver lejlighed til at give manden - eller andre end overhaling. Hun ved altid bedst. Et eksempel på 'En rigtig mand', der styres af det autonome animakompeks eller arketype kunne være Olsen fra Huset på Christianshavn. Han vil så gerne vise, at han er herre i eget hus, men det er han jo slet ikke, når det kommer til stykket. Det viser sig fx. når han surmuler eller 'tænder af' i et typisk hysterisk anfald. Eller som Jung udtrykker det: "Den socialt "stærke mand" er i "privatlivet" ofte et barn for sine egne følelsestilstande og hans offentlige disciplin (som han ganske specielt forlanger af andre) mislykkes på det ynkeligste i hans privatliv" (Jung, 1933/1987, s. 98).

Terapien indebærer altså, at lægen stiller sig til rådighed som objekt for de undertrykte sider af det ubevidste. Derfor er lægens egen psyke lige så involveret i arbejdet som analysandens. Af samme grund sidder lægen i analytisk psykologi overfor analysanden og er i mødet med denne - blot et andet menneske. En overføring fra analysanden til lægen er almindelig. Den skal lægen kunne håndtere, hvorfor det er vigtigt, at lægen selv underlægger sig analyse og gennemgående arbejder med at blive bevidst om sig selv. Udviklingen af en analysand kan ikke nå længere end til det stadie, hvor lægens selv befinder sig (Jung, 1935/1993, s. 209).

I forhold til netop det at være herre i eget hus, som er en yndet metafor, siger Jung (1933/1987, s. 113): "Vi går jo naivt stadig ud fra den antagelse, at vi alene er herre i vort eget hus. Vor begriben må derfor først vænne sig til den tanke, at vi selv i vort intimeste sjæleliv bor i en form for hus, der har døre og vinduer ud til verden, hvis objekter eller indhold nok virker på os men ikke tilhører os". Her taler Jung selvfølgelig om den indre bevidste verden, hvor døre og vinduer fører ud til det ubevidste.

Det ultimative symbol for enhed og totalitet er billedet af Gud: "Unity and totality stand at the highest point on the scale of objective values because their symbols can no longer be distinguished from the *imago Dei*" (Jung, 1950/1959, s. 31).

Det er værd at udforske det ubevidste (som det vi er i kontakt med gennem de åbne vinduer og dører) i forhold til Jungs begreb af Gud, der på samme tid synes at udgøre en Ur-grund i form af kaos (altings forbundethed), ud fra hvilket alting differentieres og samtidig udgør det ultimative symbol for enhed og totalitet - altså Guds-billedet.

Min forståelse heraf er, at Jungs arketyper skal ses på denne baggrund, altså at de udspringer som polære symbolske udspaltninger i det ubevidste som en måde at tilnærme sig altings forening i det ultimative symbol for enhed, som er Gud.

Vi returnerer så at sige til altings enhed eller er der altid allerede, hvilket vel sagtens er essensen af den buddhistiske lærer, - som Jung tydeligvis lod sig inspirere af.

Hvis vi skal nærme os en filosofisk forståelse af dette stof, er der inspiration at hente hos Schelling i *Philosophie der Mytologie*, som blev givet som forelæsninger i Berlin mellem 1842 og 1846 (Schelling, 1843/2022). Han arbejder også med mytologier, arketyper og Guds-begreber og forsøgte at forene en forståelse fænomenernes 'hvad-hed' med noget der begrundes sig selv (såkaldt at-hed) i form af Gud.

Her vil jeg dog fokusere på Jungs interesse for kvantefysik, som en forklaringsmodel. For det første, fordi det viser, at Jung gennem hele sit lange liv holdt sig opdateret og aktuel også i forhold til landvindinger på de videnskabelige områder.

For det andet, fordi det bliver relevant, når Jung senere vil blive holdt op i mod Zizek. For det tredje, fordi Jung selv forbinder kvantefysik med arketyper.

Jung var fra 1933 ven med den til tider nervesvækkede kvantefysiker Wolfgang Pauli (1900 - 1958), som i 1945 modtog nobelprisen i fysik. Deres venskab varede indtil kort tid før Paulis død, og deres korrespondance fremgår af værket *Atom and Archetype (Jung & Pauli, 1982/2001)*. Følgende citat af Jung er fra introduktionen og indgik oprindeligt i en fælles artikel, som Jung og Pauli lagde navn til i 1952 i *The Interpretation of Nature and the Psyche*:

Light and matter both behave like separate particles and also like waves. This ...obliged us to abandon, on the plane of atomic magnitudes, a causal description of nature in the ordinary space-time system, and in its place to set up invisible fields of probability in multi dimensional spaces.(Jung & Pauli, 1982/2001, xxix)

I det sidste værk, som Jung lagde hånd på *Mennesket og dets symboler* (Jung, 1964/1991) afsluttes med et kapitel om "Videnskaben om det ubevidste" skrevet af en af Jung betroet medarbejder M.-L von Franz:

Jung var endog overbevist om, at det, han kalder det ubevidste, på en eller anden måde er forbundet med det uorganiske stofs struktur. Problematikken omkring de såkaldte psykosomatiske sygdomme synes at pege mod denne forbindelse. Begrebet om en enhedsvirkelighed (som er blevet taget op af Pauli og Erich

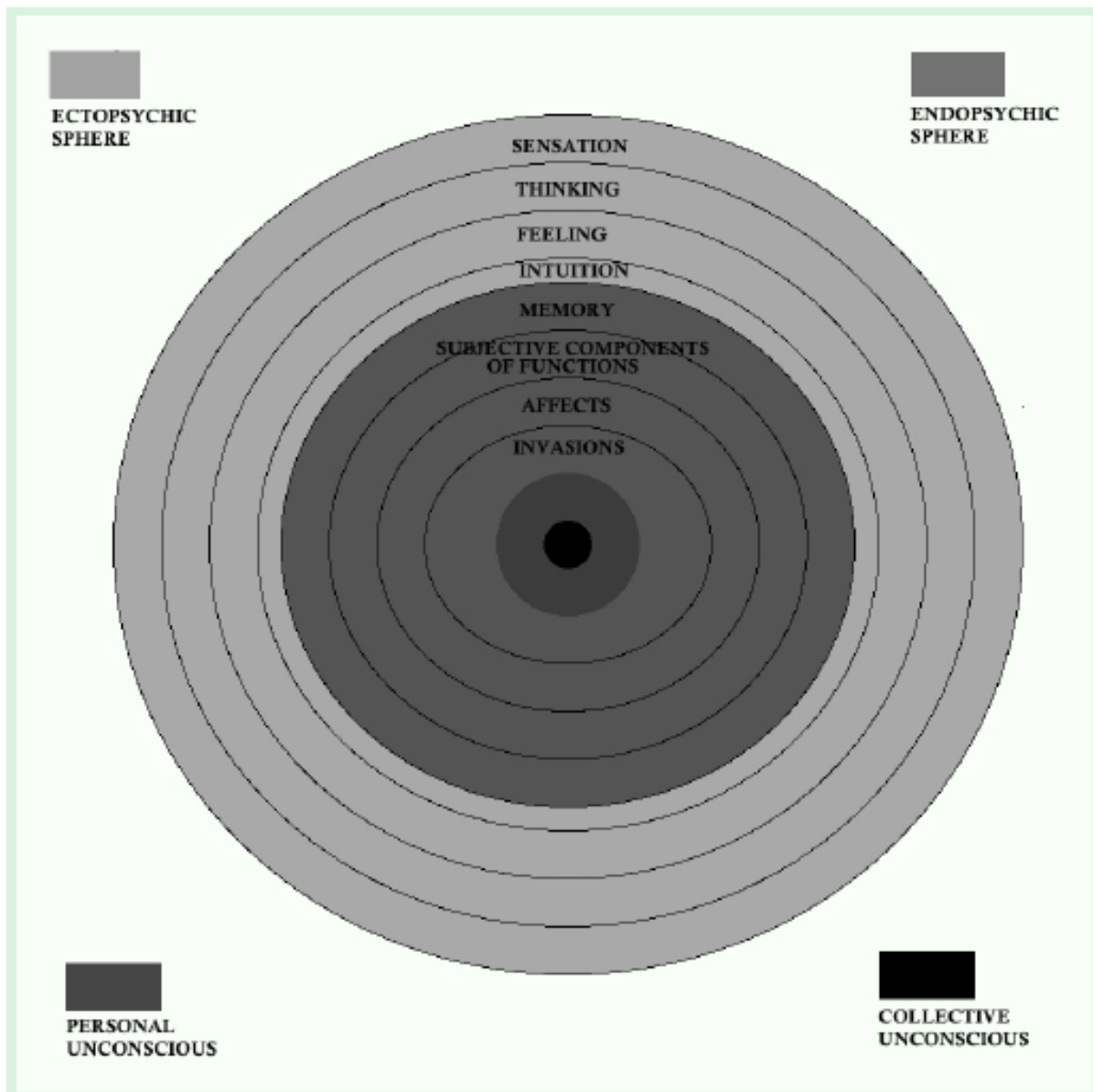
Neumann blev af Jung kaldt *unus mundus* (den ene verden, i hvilken stof og psyke endnu ikke er adskilt eller aktualiseret hver for sig). Han viste vejen mod sådan en enhedssynsmåde ved at påpege, at en arketype optræder på en "psykoid" (dvs ikke ren psykisk, men stoflig) måde ved en synkronistisk begivenhed - for sådan en begivenhed er en meningsfuld ordning af både indre psykiske og ydre kendsgerninger. (Jung, 1964/1991, s. 309).

At det er videnskaben om kvantefysikken, der fylder sidst i en af de sidste værker, som Jung beskæftigede sig med inden sin død, er sigende og peger mod fremtiden. Det viser også, at det er fejlagtigt at tro, at Jungs fokus ensidigt var på historien og myterne. Han var meget optaget af videnskab og gav sit besyv med også på denne front - så længe han kunne.

Som jeg forstår det, så Jung kvantefysikken som en mulig grund eller en slags kaos-tilstand (Gud) inden udskilningen af krop (Fænomener) og psyke (Selvet). I denne udskelning indgår arketyperne. Alt dette er i sagens natur hypotetisk. Men det viser nogle af de overvejelser, som Jung gennemgående gør sig om sammenhængen mellem Selvet, Gud og Fænomener.

Vi har nu været omkring hovedtrækkene i Jungs begrebsverden i forhold til 'Alt i Een' og har trods det ikke berørt de begreber, som måske oftest sættes i forbindelse med Jung foruden arketyperne, nemlig hans typeinddeling og forståelse af persona i relation til det personlige ubevidste og kollektive bevidste. Derfor kommer her en kort gennemgang.

Udgangspunktet er Jungs egen illustration:



Kilde: *Den analytiske psykologis grundlag* (Jung, 1935/1993, s. 53 og kopieret fra <https://listeningwell.net/jungs-concentric-diagram-of-the-psyche>)

Her ses det 'kollektive ubevidste' som det centrale sorte og dybeste lag, "hvor vi alle er ét" (Jung, 1935/1993, s. 52). "Det personlige ubevidste er den del af psyken, der indeholder alle de ting, som lige så godt kunne være bevidste" (Jung, 1935/1993, 54). Den endopsykiske sfære, repræsenterer det, som Jung kalder det bevidste Jeg-kompleks og består af komponenterne hukommelse, som er under jeg'ets kontrol. Fra 'funktionernes subjektive komponenter' over 'affekter' til 'invationer' bliver det tilsvarende svært for jeg'et at gøre sig gældende. Dette kan kun ske ved en stor kraftanstrengelse (med fx. knyttede næver). Den

yderste overflade definerer vores måde at interagere med omverden på og kaldes for den ekstopsykiske sfære.

Det er her i det yderste lag, der interagerer direkte med omverden, at Jungs typer kommer i spil. Der er overordnet to kategorier, som henholdsvis er den indadvendte type, som overvejende orienterer sig i forhold til den ydre verden og den indadvendte type, som primært orienterer sig i sit indre. Disse to overordnede typer har hver en dominerende måde at være i verden på, hvor tænkningen dominerer over følelsen (eller omvendt) og sansningen står i det dynamisk forhold til intuitionen (Jung, 1921/1994, s. 14). Jung har i sagens natur skrevet meget om hans forståelse af typerne, hvor *Psykologiske Typer* er det værk, der uddyber begreberne mest (Jung, 1921/1994).

Orienteringen mod omverdenen involverer også Jungs forståelse af 'persona', hvis betydning netop tillægges Jung.

Personaen er den del af bevidstheden, der identificerer sig med rollen som fx. statsoverhovedet eller en hvilken som helst rolle i livet. Hvis personen tror, at han eller hun ER rollen, er der tale om så stor en tilpasning, at vedkommende risikerer at blive et glansbillede og et billede afskåret fra sit ubevidste anima eller animus, så det medfører kaos på de indre linjer i fx. familien (Jung, 1933/1987, s. 104). Jeg har allerede nævnt Bill Clinton som et eksempel. Et andet kunne være de mange 'stjerner', der - på trods af berømmelse eller netop på grund af det - lider på de indre linjer.

Det kan også være et problem at mangle denne rolle-identifikation. Således kan et barn, en stærk påvirket person eller 'en primitiv' hvis bevidsthed i vid udstrækning fungerer i det ubevidste, vise sig at bære sig akavet ad i forhold til den ydre verden - fx. i forhold til almindelig kodeks for god opførsel.

Det er tid at samle op. Hvordan man end vender og drejer det, handler Jungs opfattelse af psyken om heling. "Man kan ikke behandle psyken uden at røre ved helheden og dermed ved de sidste og dybeste spørgsmål, lige så lidt som man kan behandle den syge krop uden at tage hensyn til helheden i dens funktioner ..." (Jung, 1942/1993, s. 207). Med de sidste og største spørgsmål mener Jung 'ånden', som står i et modsætningsforhold til stoffet. Jung udtrykker det også således:

Mellem ånden og stoffet, hvis væsen begge er ubekendt, står det sjæleliges virkelighed, den psykiske realitet, den eneste virkelighed, som er umiddelbart tilgængelig for vores erfaring.” (Jung, 1935/1993, s. 13)

Her definerer Jung ‘Gud’ og ‘fænomenerne’ som noget, der kun kan opleves subjektivt, og som vi egentlig ikke ved noget om udover, at de udgør en psykisk realitet og dermed bliver virkelige. Det virkelige er altså ikke ‘Gud’ eller ‘fænomenerne’ med den psykiske realitet af Gud og fænomenerne.

Givet er det, at Jung funderer sig på kritisk filosofi (læs: Kant): “Under alle omstændigheder har den filosofiske kritik hjulpet mig til at indse enhver psykologis subjektive bekendelseskarakter - også min egen”, uddyber Jung (1942/1993, s. 217) og erklærer samtidig, at han ikke er tilhænger af bestemte guder. Det har ikke noget med tro eller mysticisme at gøre, men med det, der er virkeligt for sjælen eller psyken.

Specifikt om det materielle siger Jung, at vi med vores bevidsthed ikke står i forbindelse med materielle objekter. Vi ser kun billeder, der bliver formidlet indirekte via sanserne gennem en “ubevidst forvandlingsproces”. “Til at fastlægge de materielle tings virkelige natur bare tilnærmelsesvis, behøver vi fysikkens og kemiens komplicerede apparater og metoder. Disse videnskaber er egentlig hjælpemidler, som skal sætte den menneskelige ånd i stand til at se et lille stykke ind i en ikke-psykisk virkelighed bag billedverdenens bedrageriske slør”. (Jung, 1935/1993, s. 12)

Langt fra at være en materiel verden, er den således langt snarere en psykisk verden, som kun giver adgang til indirekte og hypotetiske slutninger vedrørende den virkelige materies beskaffenhed. Det eneste, som tilkommer umiddelbar realitet, er det psykiske. (Jung, 1935/1993, s. 13).

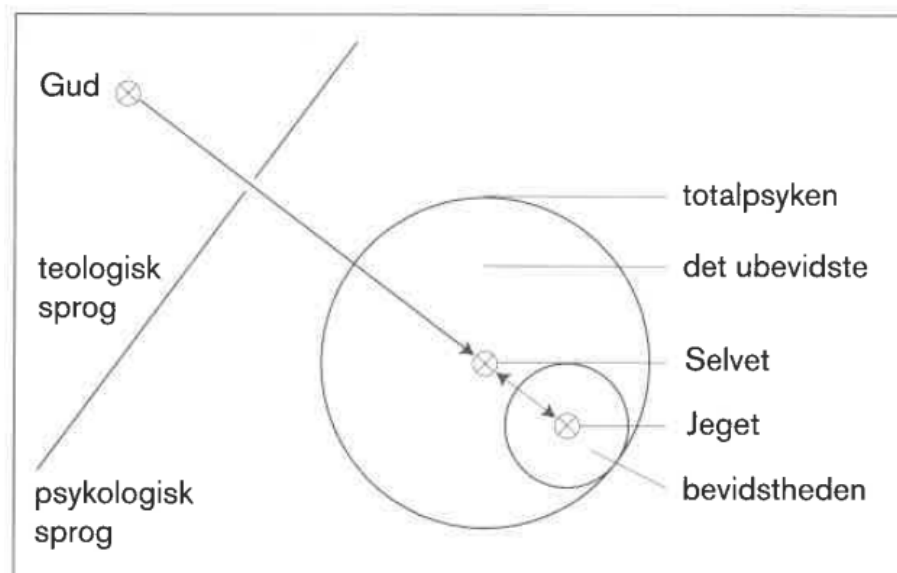
Nu kan det samme næsten ikke siges på flere forskellige måder. Det skulle da lige være Jung i et interview i 1955 (BBC - Kan tilgås på Youtube, 1959), hvor han udtaler han noget i stil med: “Jeg tror ikke, at der er en Gud. Jeg ved, at der er en Gud”. Hvordan skal det forstås, når Jung ikke ser sig selv som troende? Han ved, fordi ur-billedet af det altomfattende guddommelige virker og derfor er virkeligt for ham. Det er her den egentlige forskel mellem psykologien jævnfør Freud og Jung skal findes. Det er forskellen mellem en positiv og negativ funderet virkelighedsopfattelse. Og forskellen på en helhedsorienteret og helingsorienteret tilgang og en materialistisk tilgang.

I forhold til 'Alt i Een' drager jeg følgende konklusion: Individuationsprocessen som en måde at nærme sig det hele selv på, er for Jung adgangen til både Fænomenerne og Gud.

	Jung
Selvet	1
Fænomener	1/0
Gud	1/0

Selvet er således kun det, der er, mens Fænomener og Gud kun er tilsyneladende.

Afslutningsvist vil jeg inddrage Lars Bo Bojesens bud på, hvordan dette forhold kan illustreres (Bojesen, 2001, s. 51).



Copyright: Lars Bo Bojesen (Bojesen, 2001)

Grafikken anskueliggør, hvordan jeg'et er centrum for det bevidste, og sjælen eller selvet er centrum for totalpsyken. Jeg vil dog foreslå, at der sættes lighedstegn mellem selvet/sjæl og totalpsyken. At der skelnes mellem teologisk sprog og psykologisk sprog kan tolkes som

forskellen på tro og virkelighed. Der mangler imidlertid en dimension, og det er fænomenernes verden eller omverden. Men egentlig er det jo meget i tråd med Jungs verdensopfattelse, at denne dimension mangler, idet man kun har indirekte adgang til fænomenerne.

Jung var passioneret omkring sin skrivning til det sidste. Kort før sin død som 85-årig lagde han sidste hånd på sit værk *Mennesket og dets symboler* (Jung, 1964/1991), som Jung selv var tovholder på, og som han brugte det sidste år af sit liv på at skrive nøglekapitlet *Mødet med det ubevidste* til (Freeman, 1964/1991, s. 11).

Han kunne også udtrykke sig poetisk. "As the eye to the sun, so the soul corresponds to God" kan man læse i *Psychology and Alchemy* (Jung, 1953/1981, s.10). Det bærer tydeligt præg af Shopenhauer, som vi senere vil se. Jung sammenligner også sjælen med en dråbe i havet, hvor havet er Gud (ibid., s. 10). Selvom hver enkelt dråbe synes ubetydelig, består havet trods alt kun af dråber. Ingen ser vi, hvordan Jung bruger ydre fænomener som symbol på indre processer.

Man kan måske få opfattelsen, at Jung ensidigt er optaget af psykisk udvikling og undsiger sig et etisk ansvar. Det forholder sig faktisk modsat. I *Aion* forklarer Jung, at han skriver om selvet udvikling, fordi han føler et ansvar for at modvirke masse-suggestion og med det massevanvid, som han har været vidne til i forhold til blandt andet to verdenskrige. Jævnfør Jung skyldes noget sådan, at vi ikke er bevidste om vores skyggesider og så at sige kaster dem på fjenden. Han forklarer det således i indledningen til *Aion*:

I write as a physician, with a physician's sense of responsibility, and not as a proselyte. Nor do I write as a scholar, otherwise I would wisely barricade myself behind the safe walls of my specialism and not, on account of my inadequate knowledge of history, expose myself to critical attack and damage my scientific reputation. So far as my capacities allow, restricted as they are by old age and illness, I have made every effort to document my material as reliably as possible and to assist the verification of my conclusions by citing the sources. (Jung, 1950/1959, forord s. xi)

Han føler altså et ansvar (et etisk ansvar) der rækker ud hans speciale som psykiater. "The whole world wants peace and the whole world prepares for war" skrev Jung i 1933. Det

samme kan man for så vidt sige om samtiden. Det gør Jung særdeles relevant også hvad angår storpolitiske anliggender.

S. Freud (1856-1939)

De fleste kender formodentlig hovedtrækkene i Freuds tænkning, hvor personligheden opfattes som bestående af et bevidst 'Jeg' (sansning-bevidst og førbevidst) samt en ubevidst del, 'Id' og et 'Overjeg', som virker ind på begge områder. For Freud er Ødipus-komplekset styrende for det underbevidste Id og som sådan definerende for hele personligheden. I den udstrækning at de seksuelle drifter defineret af Ødipus-komplekset fortrænges (af faderen), kommer de til udtryk som enten psykiske symptomer (kastrationsangst, neurose, psykose og perversitet) og/eller forskydes (sublimeres) og udtrykkes i kulturen gennem eksempelvis kunst og religion (Freud, 1932/2016a).

I Totem og Tabu (Freud, 1913/1940) føres Ødipus-komplekset tilbage til en postituleret hændelse i en ur-horde i en stammekultur, hvor ur-faderen skulle være blevet dræbt af sine sønner, som i en kombination af skyld og kærlighed skulle have indført det der blev begyndelsen på civilisationens love som erstatning for den for altid tabte ur-fader-figur.

Jeg vil undlade at gå i dybden med disse delelementer, men rette fokus på det symbol, som Freud lægger til grund for, at psyken i almindelighed skulle indeholde visse brudflader, nemlig:

Når vi smider en krystal på jorden, går den i stykker, men ikke vilkårligt; den deler sig efter sine spaltninger i stykker, hvis afgrænsning, omend usynlig, dog var forudbestemt ved krystallens struktur. De sindsyge er sådanne revnede og splittede strukturer. (Freud, 1932/2016a)

Min påstand er, at Freud har en materialistisk tilgang til psyken, som en 'ting', der ikke bare går i stykker på grund af fortrængte seksuelle drifter, med så at sige er i stykker allerede som noget givet. Psyken er ligesom krystallen aldrig rigtig hel og kan selvsagt heller ikke blive det efter at den er gået i stykker.

Som vi har set ovenfor arbejder Jung også med psyken som noget splittet, men her som divergerende kræfter, der søger en balance - og stiller heling i udsigt, selvom det mål måske ikke nås. For udgangspunktet for Jung er som nævnt, at livet er lidelsesfuldt.

Det er to vidt forskellige anskuelser af psyken. Hvor det ubevidste gennem drifterne hos Freud forårsager selve splittelsen, har det der viser sig gennem det ubevidste hos Jung en helende funktion, også hos psykisk syge.

Terapiformen er af samme grund forskellig. Både psykoanalysen og analytisk psykologi arbejder med fortolkningen af drømme, men hvor det hos Jung handler om, at analytikeren sammen med patienten forsøger at finde frem til, hvad drømmene vil, handler det i psykoanalysen, som jeg forstår det, mere om at udløse nogle psykiske spændinger ved at gøre det ubevidste bevidst.

Her spiller barnets seksualliv en afgørende rolle. Alle de seksuelt perverse former, der ses i fx. dyreriget og i mere primitive befolkningsgrupper kommer til udtryk hos det lille barn, som ikke skelner mellem menneske og dyr. Barnet kategoriseres således som polymorft perverst, altså en mangeformethed af perversitet, som undertrykkes gennem opdragelsen (Freud, 1916/1973c, s. 162). Det ubevidste er for Freud at sammenligne med det infantile sjæleliv (Freud, 1916/1973c, s. 163). Derfor er infantilisme et ofte anvendt udtryk for Freud; især incentuøst infantilisme, som synes at være forklaringen på stort set alt.

At Freud bekender sig til materialisme ses tydeligt i 35. forelæsning: *Om en verdensanskuelse*:

Mine damer og herrer! Lad mig til slut sammenfatte det, jeg havde at sige om psykoanalysens forhold til problemet om verdensanskuelsen. Jeg mener, at psykoanalysen er ude af stand til at skabe en for den særegen verdensanskuelse. Den behøver det ikke, den er en videnskabsgren og kan tilslutte sig den videnskabelige verdensanskuelse ... gør ikke krav på at være et sluttet hele og at udgøre et system... En på videnskab opbygget verdensanskuelse har foruden betoningen af den reale omverden i det væsentlige negative træk, såsom kravet om sandhed og afvisning af illusionerne. (Freud, 1933/1972a, s. 491)

Videnskabelig verdensanskuelse kan betragtes som et udtryk for positivisme og materialisme som understreges af 'betoningen af den reale omverden'. Når den 'i det

væsentlige har negative træk' menes der hermed, at den ikke er underbygget af det mystiske, metafysiske eller religiøse, som betragtes som infantil illusion.

Det underbygges i *Kulturens Byrde* (Freud, 1929/1987b), hvor Freud stiller sig uforstående over for en rapporteret subjektiv følelse af det religiøse som noget 'evigt, ubegrænset og skrankeløst' - en ligesom "oceanisk fornemmelse" af forbundethed med omverden (Freud, 1929/1987b, s. 7). Selvom han ikke selv kender til denne følelse sætter han sig for at undersøge, om den kan lægges til grund for alle religiøse behov og finder frem til, at svaret skal findes i barnet. Det vil sige, "Oprindelig indeholder Jeg'et det hele; senere skiller det en omverden ud af sig" (Freud, 1929/1987b, s. 11). Freud forfølger dette spor og anerkender, at der er mulighed for, at den 'oceaniske følelse' kan være en tilbagebleven rest, hvis oprindelig kan spores tilbage til en primitiv fortid også på tværs af arter:

På det sjælelige område er opretholdelsen af det primitive ved siden af det, der gennem forandring har udviklet sig heraf, så hyppig, at det er nærmest overflødigt at bevise det ved hjælp af eksempler. (Freud, 1929/1987b, s. 11)

og tilbageviser det så efterfølgende med: "De tidligere faser af udviklingen findes ikke mere bevaret i nogen betydning af ordet, men er gået op i de senere faser, til hvilke de har leveret stoffet" (Freud, 1929/1987b, s. 14). Analogien er her byudvikling, og at "fosteret ikke lader sig eftervise i den voksne" (Freud, 1929/1987b). For dernæst endnu engang at fastholde, at "bevarelsen af det forgangne i sjælelivet snarere er reglen end en forbløffende undtagelse" (Freud, 1929/1987b, s. 15) og ender med at anerkende, at der findes en "oceanisk" følelse, men at denne som en energikilde selv er udtryk for et stærkt behov, som så tilbageføres på infantil hjælpeløshed:

For de religiøse behovs vedkommende forekommer det mig umuligt at komme uden om deres afledning fra den infantile hjælpeløshed og den herigennem vakte faderlængsel. (Freud, 1929/1987b, s. 15)

Faderlængslen er altså så stærk, at den udgør den religiøse følelse. Dette underbygges yderligere i *Totem og tabu*.

Som det måske fremgår, synes jeg, denne argumentation er usammenhængende, med ikke underbyggede spring fra det ene standpunkt til det modsatte. Tilbage står et klart indtryk af, at Freud ikke tillægger det religiøse en reel betydning

Freuds position i forhold til Jung, synes således at være:

	Jung	Freud
Selvet	1	0/1
Fænomener	1/0	1
Gud	1/0	0/1

Det vil sige, at der egentlig kun er fænomener, hvor personligheden kan betragtes som sådan.

Det er helt sikkert sat på spidsen, for er det reelt sådan, at psykoanalysen på den måde tingsliggøre personligheden og alt levende i øvrigt? Freud besvarer selv spørgsmålet i *Om en verdensanskuelse*. Forholdt spørgsmålet om Freuds negative verdensanskuelse "ikke er lige så ussel og trøstesløs og ignorerer menneskeåndens krav og den menneskelige sjæls behov", lyder svaret:

Man kan ikke energisk nok tilbagevise denne indvending. Den er ganske uholdbar, thi ånd og sjæl er på præcis samme måde som alle ikke-menneskelige ting objekter for den videnskabelige forskning... Men optager man udforskningen af menneskets (og dyrenes) intellektuelle og emotionelle funktioner i videnskaben, så viser det sig, at der intet ændres ved videnskabens samlede indstilling; der resulterer ingen nye kilder til viden eller metoder i forskningen. Intuition og divination ville være sådanne, dersom de eksisterede, men man tør roligt henregne dem til illusionerne, til opfyldelser af ønsketendenser. (Freud, 1933/1972a. s. 478)

Der er altså en verden til forskel på den måde, Jung og Freud, betragter altings helhed på. For Freud er der først og fremmest tale om videnskabelige årsagsbetingede fænomener, mens Jungs indgangsvinkel i udgangspunktet er det hele Selv. Af samme grund har jeg i forhold til Selvet og Gud noteret 0/1 i den freudianske kolonne, fordi Freud naturligvis anerkender personligheden og det religiøse, men på niveau med eller som objektive fænomener.

Jeg havde faktisk skrevet en hel masse om Freud teorier, men valgte at slette det igen, fordi det egentlig ikke bidrager væsentlig til en klarlægning af forholdet mellem Jung og Freud i forhold til 'Alt i Een'. At det på den måde så at sige er muligt at skære ind til benet, ser jeg som en styrke. Mere gør ikke bedre.

Der er tydeligvis en stor forskel på Freud og Jung. Det er også givet, at de var afgørende for hinanden. Jeg vil gå så vidt som til at påstå, at der uden Jung ikke ville have været en Freud - og omvendt. Det var Jung, der gjorde psykoanalysen relevant i hospitalsmiljøet og i universitetsverden og var primus motor for dens udbredelse i USA. Før Jung havde psykoanalysen et tvivlsomt renommé. Patienter blev til eksempel penslet med kokain i næsen (Abrahamowitz, 1988; Malul, 2024). Uden Jungs engagement i psykoanalysen og brud med samme, havde der sandsynligvis heller ikke været en analytisk psykologi, som vi kender den i dag. De to retninger betinger gensidigt hinanden.

Som konkurrerende retninger måtte de to nødvendigvis differentiere sig fra hinanden. Samtidig er det påfaldende og naturligt, at det freudianske kollektive ubevidste bliver uddybet efter bruddet med Jung med eksempelvis med *Totem og Tabu* (1913/1940), hvor én bestemt hændelse, nemlig sønnernes mord på Ur-faderens lægges til grund for en kollektiv skyldbevidsthed, som så tilbagevises som et ødipalt infantilt kompleks. Jeg må indrømme, at jeg fortsat ikke forstår denne kobling.

Freuds argumentation virker usammenhængende og ikke underbygget. Wittgenstein kritiserer direkte Freud for at forveksle noget, der er sidestillet (et billede af et barn, der sutter på morens bryst, med et billede af en mand, der ryger). Der behøver nødvendigvis ikke være en kausal sammenhæng. Det er ikke givet, at der er noget seksuelt i barnets forhold til et bryst eller noget seksuelt i mandens rygning (Cioffi, 1998, s. 280).

Jung er åbenlyst velbevandret i filosofi og videnskab og nærstuderede indgående gamle skrifter af så forskellig oprindelse som daoisme og alkymi og foretog selv adskillige rejser til stammekulturer, ligesom han var metodisk i studiet af egne psykiske oplevelser. Følgende beretning, som stammer fra tiden før bruddet med Freud, vidner om, hvordan Jung nærmest kan blive besat af et emne, og at det kollektive ubevidste gennemgående har haft hans interesse:

After I had returned to Zürich I took up a book on Balylonian excavations, and read various works on myths. In the course of this reading I cam across Friedrich

Creuzer's *Symbolik und Mythologie der alten Völker*⁷ - and that fired me! I read like mad, and worked with feverish interest through a mountain of mythological material, then through the Gnostic writers, and ended in total confusion. I found myself in a state of perplexity similar to the one I had experienced at the clinic when I tried to understand the meaning of psychotic states of mind. It was as if I were in an imaginary madhouse and were beginning to treat and analyse all the centaurs, nymphs, gods, and goddesses in Creuzer's book as though they were my patients. While thus occupied I could not help but discover the close relationship between ancient mythology and the psychology of primitives, and this led me to an intensive study of the latter. (Jung, 1961/1977, s. 185-186).

Til sammenligning drog Freud ikke på udlandsrejser for at studere primitive kulturer og han havde et mildest talt problematisk forhold til:

Filosofien er ikke en modsætning til videnskaben; den opfører sig selv som en videnskab, arbejder delvis med de samme metoder, men fjerner sig fra den, idet den holder fast ved den illusion, at den kan levere et totalt og sammenhængende verdensbillede, der dog må bryde sammen ved hvert nyt fremskridt i vor viden. Den går, metodisk set, vil derved, at den overvurderer erkendelsesværdien af vore logiske operationer og anerkender andre kilder til viden, som f.eks. intuitionen... Men filosofien har ingen umiddelbar indflydelse på den store mængde af mennesker; den er en interesse for et ringe antal af den lille overklasse af intellektuelle, men knap fattelig for alle andre (Freud, 1933/1972b. s. 479)

Selvfølgelig kan Jungs univers også kritiseres og tilbagevises. Vi har trods alt at gøre med noget, som 'viser sig', men ikke kan påvises direkte. Skal man gøre sig håb om at forstå Jung, er det en betingelse, at man tror på noget, der ikke blot er ren kemi og fysik. Essensen af Jung er jo nok, at det, at der overhovedet er noget, er mytisk i sig selv. Hvis man ikke køber ind på den præmis, er det naturligt at søge andre forklaringsmodeller, hvor Freud kan være en af dem.

I modsætning til Freud, fandt Jung inspiration i filosofien. Han trækker imidlertid også en skarp linje mellem sit eget felt psykologi og fx. filosofi og religion. Hvordan det skal forstås fremgår her:

⁷ *The Symbolism and Mythology of Ancient Peoples* (Leipzig and Darmstadt, 1810-23)

The fact ... that a polarity underlies the dynamics of the psyche means tht the whole problem of opposites in its broadest sense, with alle its concomitant religios and philosophical aspects, is drawn into the psychological discussion. These aspects lose the autonomous character they have in theri own field - inevitably so, since they are approached interms of psychological questions; that is, they are no longer viewed fream the angle of religious or philosophical truth, but are examined for their psychological validity and significance. Leaving aside their claim to be independent truths, the fact remains that regarded empirically - which is to say, scientifically - they are primarily *psychic phenomena*... Psychology has no room for judgments like "only religious" or "only philosophical," despite the fact that we so often hear the charge of something's being "only psychological" - especially from theologians." (Jung, 1961/1977, s. 382-383).

Her ses det tydeligt, at Jung betragter sig som forsker i psykiske fænomener, som kan omfatte alt fra filosofi, teologi over arkæologi og antropogoy til videnskab, som vi har set eksempler på tidligere.

Men da emnet her er filosofi, så lad os kigge nærmere på Jungs forhold til akkurat det.

Diskussion af Jung i forhold til:

I. Kant (1724-1804) og A. Schopenhauer (1788-1830)

Som nævnt var Jung ivrig læser af Kant og Schopenhauer. I sine Zofingia foredrag som ung sammenligner Jung 'Alt er Een' med Kants Tingen i sig selv på den ene hånd og den fænomenale verden på den anden (1898/1983, s. 77). Men er det ikke sådan, at man jævnfør Kant heller ikke kan sige noget om fænomener i sig selv, og at de også er Tingen i sig selv. Det eneste vi kan orientere os efter er gennem fornuften at fastslå hvad vi har mulighed for at erkende. Det vil sige a priori (før brug af sanserne), fordi vi sådan set ikke kan erkende noget andet direkte. Vi ser så at sige altid noget gennem et par briller eller linser - som minimum linsen i vort eget øje. I så fald vil 'Alt i Een'-skemaet for Kants vedkommende se således ud - nemlig med (1/0), som 'kun tilsyneladende' markeret ud for hver af de tre sfærer.

	Kant
--	------

Selvet (parelogismer)	1/0
Fænomener (antinomier)	1/0
Gud (transcendentale illusioner)	1/0

At Jung fandt Kant så oplysende og egentlig fundamental for udvikling af sin forståelse af psyken, tolker jeg i retning af, at al erkendelse jævnfør Kant er medieret gennem subjektet, og af den grund kan man ikke sige noget om selvet som subjekt. Hammeren kan stadig ikke slå sig selv. Fejlslutninger i den retning kalder Kant for paralogismer. Man kan heller ikke erkende fænomener i sig selv. Fejlslutninger i den retning kalder Kant for antinomier. Når det handler om opfattelser af en eventuel Ur-grund eller Gud, er der ligeledes tale om fejlslutninger, som Kant kalder for transcendentale illusioner. Transcendental betyder i forhold til Kant noget, der kun kan opleves uafhængigt af sanserne.

I forhold til ideer lader Kant sig inspirere af Platon:

ideer er for Platon ur-billeder af tingene selv - ikke blot en nøgle til en potentiel erfaring, som kategorierne. Ifølge Platon flyder ideerne fra den højeste fornuft og derfra ned til den menneskelige. (Kant (1781/2002, s. 254)

Heraf fremgår det, at ideer for Platon er tingen i sig selv, mens det ikke er det for Kant, og at de har at gøre med den højeste fornuft, hvormed der formentlig menes Gud.

At Kant tænker noget andet om ideer end Platon fremgår af, at Kant i forlængelse af ovennævnte skriver: "Det er tænkeligt, at han ikke har bestemt sit begreb med tilstrækkelig omhu og derfor her og der er kommet til at sige - eller tænke - sig selv imod" (1781/2002, s. 254). Hvis ikke Kant var så kantet og kategorisk, kunne man have ham mistænkt for at være morsom, når han går i rette med sit forbillede Platon, men selvfølgelig mener han det helt bogstaveligt.

Hvad Kant selv mener med ide fremgår her: "Et begreb baseret på notioner⁸, der går hinsides erfaringens mulighed, er *ideen*, eller *fornuftsbegrebet*" (1781/2002, s. 257).

⁸ "det rene begreb kaldes *notio*, for så vidt som det alene har sin oprindelse i forstanden (ikke i sansernes rene billede)." (Kant /2002, s. 257).

En omformulering af dette kunne være: En idé er et begreb, der overskrider, hvad der kan erfares.

Ovenfor har jeg vendt og drejet Kants forståelse af begreber eller ideer, fordi det naturligvis er afgørende i denne sammenhæng. Vi har også fået Kants definition af hans kategorier, som en nøgle til en mulig erfaring, men kategorierne er som sådan ikke væsentlige her, bortset fra, at der hos Kant er 12, mens Schopenhauer kun opererer med 3. Dem kigger vi nærmere på om lidt.

Igen er det næsten brutalt at behandle Kant så overordnet og flygtigt, men missionen, som dette speciale kan beskrives som, kræver en sådan tilgang. At 'Alt i Een' matcher Kants forståelse af ideer er jo heller ikke så overraskende, eftersom de er defineret af Kant.

Metoden gør også, at vi uden videre kan sammenligne Freuds forståelse af Alt som fænomener med Kants antinomier.

Vi vil også se, at hvor Kant ikke kan sige noget om noget, giver Jung positivt indhold til Selvet (sætter minus ved eller negerer Kants paralogismer) og får derigennem adgang til både fænomener og Gud - godt nok medieret og 'kun tilsyneladende'.

Denne given indhold til Kants tomme ideer er direkte inspireret af Schopenhauer, så lad os se på, hvad Jung siger om ham. Fascinationen handlede først og fremmest om, at Schopenhauer i udgangspunktet ser verden og livet som lidelsesfuldt.

But the great find resulting from my researches was Schopenhauer. He was the first to speak of the suffering of the world, which visibly and glaringly surrounds us, and of confusion, passion, evil - all those things which the others hardly seemed to notice and always tried to resolve into all-embracing harmony and comprehensibility. ... I knew myself well enough to know that I was only gradually, as it were, distinguishing myself from an animal. (Jung & Jaffe, 1962/1989, s. 88)

Schopenhauer opererer overordnet med 2 begreber: (1) Den vilde vilje, som i udgangspunktet er ond, og som definerer verden og (2) verden som forestilling (altså den fornuftsmæssige rationelle tilgang til verden).

Men den pessimistiske Schopenhauer ansporede Jung til at se nærmere på Kants *Kritik af den rene fornuft*.

I became increasingly impressed by his [red: Schopenhauer's] relation to Kant. I therefore began reading the works of this philosopher, above all his *Critique of Pure Reason*, which put me to some hard thinking. (Jung & Jaffe, 1962/1989, 89)

Vi skal huske på, at vi her har at gøre med 'gamle Jung', der i sin selvbiografi husker tilbage på unge Jungs forhold til filosofien.

Givet er det, at Jung bevarede en forkærlighed for Schopenhauer gennem hele livet, og endda kunne finde på at bede en klient om at læse Schopenhauer som del af behandlingen. Det er forståeligt. Især Schopenhauers *Parerga og Paralipomena* (Schopenhauer, 1851/2019) er god underholdning på en dystre baggrund. Essens er, at kun ved at undertrykke viljen kan man gøre sig forhåbning om lykke.

Med fornyet indsigt efter at have læst Kant konkluderer Jung, at Schopenhauer's forståelse af Gud som vild vilje begår den store synd, at tillægge værdi til Kants Tingen i sig selv: Jung udtrykker det sådan:

He had committed the deadly sin of hypostatizing a metaphysical assertion, and of endowing a mere noumenon a *Ding an sich*, with special qualities. I got this from Kant's theory of knowledge, and it afforded me an even greater illumination, if that were possible, than Schopenhauer's "pessimistic" view of the world. (Jung, 1961/1977, s. 89)

Noumenon⁹ er reelt Kants forståelse af Tingen i sig selv.

Som opsamling kan man sige, at Jungs vej til Kant gik gennem Schopenhauer, fordi han opfattede livet som ondt i udgangspunktet. Drivkraften for Schopenhauer var den vilde og onde vilje, som kan overvindes, men kun ved fornuftens brug gennem en undertrykkelse af drifterne (Jung, 1961/1977, s. 88).

At Jung klandrer Schopenhauer for at give indhold til Kants i udgangspunktet tomme begreber er interessant, fordi Jung som vi ved ender med at gøre netop det.

⁹ Noumenon: a posited object or event as it appears in itself independent of perception by the senses

‘Alt i Een’ er for Schopenhauer den ilde og i udgangspunktet onde vilje. Og det har alt at gøre med individet. På den måde står Schopenhauer fadder til Jungs forståelse af selvet. ‘Alt i Een’ skemaet for Schopenhauer kommer derfor til at ligne det, der er skitseret for Jung.

	Schopenhauer
Selvet	1
Fænomener	1/0
Gud	1/0

Jeg har ikke kunnet redegøre for dette kort, så derfor følger nu en længere udredning, som den utålmodige læser med fordel kan hoppe over.

Schopenhauers fortjeneste er måske i virkeligheden at udfolde Kant og give mening til Kant. Hans fortjeneste er at introducere den vilde vilje, som en kraft, der deler verden eller Alt i henholdsvis verden som vilje og verden som forestilling.

Schopenhauer deler i udgangspunktet Kant's forståelse af, at verden kun består i kraft af vores sanser, og dem kan vi ikke forlade os på. Hvis der ikke var et øje at se med, ville der ikke være en sol, som det fremgår af følgende citat fra *Verden som Forestilling* (1844/1949a, s. 47):

“Verden er min Forestilling” - dette en Sandhed, som gælder for hvert levende og erkendende Væsen, men kun Mennesket formår at bringe den til reflekteret og abstrakt Bevidsthed. Og gør han virkelig det, saa har han dermed erhvervet den filosofiske Erkendelse. Det bliver ham da tydeligt og vist, at han ikke kender nogen Sol og ikke nogen Jord, men stadig kun et Øje, som ser en Sol, og en Haand, som føler en Jord, at Verden, som omgiver ham, kun eksisterer som Forestilling, d.v.s. kun i Forhold til et andet Væsen, det forestillende, hvilket er ham selv.

Verden som forestilling er den eneste sande a priori erfaring, som Schopenhauer ligestiller med drømmen (1844/1949a, s. 50):

Thi den samme Hjernefunktion, som under Søvn fremtryller en fuldkommen objektiv, anskuelig, ja, haandgribelig Verden, maa have lige saa megen Andel i Fremstillingen af den objektive Verden i vaagen Tilstand. Begge Verdener er nemlig, selv om de er forskellige ved deres Materie, dog aabenbart støbt af én Form. Denne Form er Intellectet, Hjernefunktionen.

Den højeste instans for Schopenhauer er altså intellektet, hvor drømme er lige så virkelige som det, der opleves i vågen tilstand, og sandheden er det umiddelbart givne via bevidstheden og dermed intellektet. Grundlaget for Schopenhauer tænkning er således idealistisk.

At objekt og forestilling er det samme for Schopenhauer umuliggør realistisk dogmatisme, det vil sige, at der skulle eksistere en verden uafhængig af subjektet. Det betyder heller ikke det modsatte i form af skepticisme, jævnfør hvilken, der hverken eksisterer objekt eller subjekt. Verden er virkelig, fordi den virker (gennem subjektet) og er som sådan helt virkelig eller real. Schopenhauer står det fast med (1844/1949a, s. 53):

Objekternes hele Verden er og bliver Forestilling og derfor absolut og i al Evighed betinget af Subjektet, d.v.s. den har transcendental Idealitet. Men derfor er den hverken Løgn eller Skin: den giver sig som det, den er, som Forestilling, eller snarere en Række af Forestillinger, hvis fælles Baand er Aarsagssætningen. Den er som saadan, selv efter sin inderste Betydning, forstaaelig for den sunde Menneskeforstand og taler et for den fuldkommen tydeligt Sprog. Kun en forskruet Ordkløver kan finde paa at bestride dens Realitet, og det sker altid ved en urigtig Anvendelse af Aarsagssætningen, som ganske vist forbinder alle Forestillinger, af hvad Art de end er, men ingenlunde forbinder disse med Subjektet eller med nogen, som hverken er Subjekt eller Objekt, men kun Objektets Grund. Og det er noget Nonsens, eftersom kun Objekter kan være Grund og altid kun for andre Objekter”.

For Schopenhauer er der således kun to sfærer. Den ene subjektet (bevidsthed og ubevidsthed) og den anden fænomenernes verden, hvor det første er betingelsen for det sidste. Der er ikke nogen guddommelig sfære derudover. Men mennesket har hang til det metafysiske. Vi har brug for at søge grænsen for det fysiske og vores eget ophav (1844/1949a, s. 59) og søger dermed et liv efter døden. Men trods religioner, kirker og

lignende, findes der ikke noget sådan jævnfør Schopenhauer. Verden eksisterer som følge af intellektet og hjernen, og når den ikke er der længere, er der ingenting.

Metafysik handler for Schopenhauer om tænkning og ikke tro. Tro sætter grunden udenfor sig selv - dvs. religion, hvilket Schopenhauer ikke ser som en mulighed. Jfr. tænkningen og med den filosofi er grunden i sig selv og udspringer fra en fælles urkraft, som han kalder for Vilje.

For Schopenhauer er religion en nødvendighed for folket (massen) og som sådan et gode. Men hvis det står i vejen for menneskehedens fremskridt i forhold til erkendelse af sandheden, må sandheden og med den filosofien vinde over religionen (ibid., s. 1844/1949a, s. 64-65).

Forskellen religioner imellem er jævnfør Schopenhauer, om de kan betragtes som optimistiske eller pessimistiske. Med optimistisk skal forstås religionen som favnende verden som den er (inklusiv al lidelse) og med pessimistisk, at verden er resultatet af menneskets skyld og arvesynd og derfor helst skal overstås i håb om at komme et bedre sted hen (læs et evigt liv).

Det er som sagt døden og de lidelser, der er forbundet med livet, der giver anledning til de metafysiske overvejelser, som også fysikken beskæftiger sig med, fordi den ikke kan stå alene. Hvor skal begyndelsen og ende findes på endeløse kausalrækker, uendeligt rum, tid uden begyndelse osv? Fysikken har brug for metafysikken for at have noget at gå op imod (1844/1949a, s. 69).

Men uanset hvor mange fremskridt, der sker i videnskabens navn, leverer det ikke svar på de spørgsmål, der kan stille metafysisk. Modsat forudsætter metafysiske overvejelser et grundigt kendskab til videnskaben, som i sidste ende viser vej til Menneskets indre, som området, der gemmer på den dybeste hemmelighed. "... det er kun her, han [filosoffen] kan tør haabe at finde Nøglen til Verdensgaaden og gribe Traaden til alle Tings Væsen" (1844/1949, s. 71).

For Schopenhauer, er opgaven at finde en sand forklaring på 'Erfaring som Helhed' og den skal finde i mennesket indre selv, som en aprioritet - en logisk forhåndsviden baseret på kendsgerninger.

Genstanden for Schopenhauers metafysik er 'al Erfarings Totalitet og Almenhed' (1844/1949a, s. 72) svarende til Kants 'Tingen i sig selv'. Schopenhauer er på sporet af det, han kalder 'Erfaringens stof' til forskel for dens form.

Følgelig er Filosofien ikke andet end den rigtige, universelle Forståelse af Erfaringen selv, den sande Udtydning af dens Mening og Indhold. Dette Indhold er det metafysiske Element, Det vil sige det, som blot ifører sig Fænomenets Klædebon og skjuler sig i dets Former, og dette Element forholder sig til Fænomenet som Tanken til Ordene (1844/1949a, s. 73).

Vi har altså her med et 'element', som *udtrykker* sig som fænomener på samme måde som tanken skaber ordene - og man fristes til at sige verden. Altså grundstenen i sprogfilosofi.

Men Schopenhauer kommer altså ikke dette element nærmere end at beskrive det som vilje, som en slags urkraft og kim til alting.

Schopenhauer skelner mellem forstanden som en umiddelbar forståelse af den erfarede årsagssammenhæng og fornuften, der med abstrakte begreber bringer orden i det umiddelbart forståede (1844/1949a s. 57.) Fornuften er den reflekterede bevidsthed, der danner begreber.

Det er fornuften, der adskiller mennesket fra dyret. Kun mennesket undrer sig over døden og med den livets underfundighed. Dyrene tager livet for givet (1844/1949a, s. 58). Det er også denne fornuft, der adskiller det intelligente menneske fra det mindre intelligente. Det intelligente menneske undrer sig over det sædvanlige og dagligdags - hvor er det forunderligt, at jeg sidder her med min kaffe og skriver om det, som Schopenhauer en gang for 180 år skrev om - måske over en kop kaffe. Mens den mindre intellektuelle tager alt for givet. Han eller hun er nærmere på den oprindelige tilstand, hvor menneskets intellekt er underlagt den vilde vilje (1844/1949a. s.59 - 60).

Schopenhauer anskuer nemlig verden og med den subjektet, som udspringende af en ur-kraft, som han kalder Viljen. Vores intellekt er underlagt denne kraft, som indeholder alt i sig - både godt og ondt. Deraf al den lidelse, der findes på jorden. Kun ved en helgenagtig intellektuel anstrengelse, der indebærer askese, kan man hæve sig over dette niveau og få en indsigt i den helhed, hvorfra al væren udspringer.

Det er budskabet i *Verden som Villie* (Schopenhauer, 1844/1949b). Kraften, driften - ja selve livet og verden er vilje og det sker som følge af "principium individuationis":

Thi det er kun formedelst Rum og Tid, at det som efter sit Væsen og Begreb er ét og det samme, dog fremtræder som forskelligt, som Mangfoldighed ved Siden af og efter hinanden, de er følgelig "principium individuationis", Genstanden for saa mange Skolastikeres Grublerier og Stridigheder. 1844/1949b, s. 90)

og

Villien som Ting i sig selv ligger i Følge det sagte udenfor Aarsagssætningens Omraade i alle dens Former og er følgelig absolut grundløs, skønt hver enkelt af dens Manifestioner helt er underkastet Aarsagssætningen; den er endvidere fri for al Mangfoldighed, skønt dens Fænomener i Tid og Rum er utallige; den selv er en Ener, dog ikke paa samme Maade som et Objekt, hvis Enhed kun erkendes i Modsætningen til en eventuelt Mangfoldighed, og heller ikke paa samme Maade som et Begreb er ét, da det kun er opstaaet ved Abstraktion fra Mangfoldigheden, men den er ét, fordi den ligger udenfor Tid og Rum, udenfor "principium individuationis" d.v.s. udenfor Mangfoldighedens Mulighed. (1844/1949b, 90)

Alttings væsen eller fænomenernes væsen er altså vilje som een enhed, der ligger uden for tid og rum og som viser sig i tid og rum som "Principium individuationis" herefter omtalt som PI. Dette er altså Schopenhauers meget udførlige beskrivelse af, hvad der her i besvarelsen benævnes 'Alt i Een'.

Også mennesket er fænomen og derfor determineret og underlagt viljen. Som fænomen indgår mennesket i årsagskæden og følger som sådan nødvendighedens lov, hvilket betyder, at der egentlig ikke eksisterer noget sådan som frihed.

Det inderste væsen af alt er vilje, som viser sig som fænomen og verden, som er spændt ud mellem liv og død, hvor livet er trangen til at modsætte sig døden. Forskellen på fænomenernes vilje og det enkelte menneskes vilje er det individuelle.

Det højeste et menneske kan stræbe efter, er at sætte sig ud over fænomenernes verden og sig selv som fænomen, og det sker ved at afstå fra de aktiviteter, som vi almindeligvis forbinder med livets opretholdelse.

Viljen, som kraft ligger uden for tid og rum og derfor årsagssammenhængen og er den oprindelige kraft som også kendes som 'qualitas occulta' (1844/1949b, s. 99).

Mennesket som fænomen er placeret øverst på skalaen for individualitet, som viser sig som individuelle karaktertræk og personligheder. Dyr er placeret lavere. "Jo lavere vi gaar ned i Graderne, desto mere taber hvert Spor af Individual-karakter sig i Artens almene Karakter" (1844/1949b, s. 99).

Viljen arbejder for at sikre artens overlevelse og er ligeglad med individet. Viljen er viljen til livet og indebærer lidelse. Som billede på det fortæller Schopenhauer historien om skildpadderne, som kravler op på stranden for at lægge sine æg. Her bliver deres bug flået op af vilde hunde og ædt levende, hvilket kan få sådan en strand til at ligne en slagmark, med utallige skeletter. Nogle gange overfaldes disse hunde af løver. Hvad er meningen med denne lidelse. Og svaret er, at sådan udspiller viljen til livet sig. Og det gælder også for mennesket.

At underlægge sig viljen indebærer lidelse. Sulten stilles kun midlertidigt og resulterer i lidelse på et andet plan - fx. et dyrs død eller frarøvelsen af levested og foder for andre individer eller dyr.

Livet er objektivt set en dumhed og uden mening, hvor viljen udtrykker sig som en blind grundløs umotiveret drift uden formål eller mening (1844/1949b, s. 117).

Derfor er den eneste redning, som en helgen at sætte sig ud over viljen og med den behovsopfyldelse og fornægte sit ego omend det kun sker midlertidigt.

Gennem askese og meditation, som Schopenhauer kalder for 'ren kontemplation', kan filosofen blive fyldt af en indre glæde og guddommelig ro (ibid., s. 184). Det handler om at se indad, fordi adgangen til det egentlige væsen og med det det væsentlige og reale kun findes umiddelbart i ens eget indre (1844/1949b, s. 166).

At begå selvmord er ikke en løsning. Det ændrer ikke noget. Man kommer ikke et bedre sted hen, men hvorfor egentlig ikke? Hvis verden som vilje er lidelse, hvorfor så ikke stoppe lidelsen ved at stoppe verden og med den livet? Schopenhauers svar er, at vi ikke kan undslippe viljen. Vi ender tilbage samme sted.

Den eneste måde at undslå sig er, ved at erkende “Helheden af Tingenes Væsen i sig selv” [min fremhævelse] og det kan kun ske ved at mærke indad og erkende helheden i sig selv (1844/1949b, s. 166) og dermed indirekte også i andre. Dermed ophæves forskellen mellem subjekt og objekt (den anden). Min lidelse bliver den andens lidelse og omvendt. Kærligheden er egentlig medlidenhed (at lide med). Al anden kærlighed er egenkærlighed og dermed egoistisk motiveret. (1844/1949b, s. 177). Egoismen giver sig udtryk i kampen mellem individet som mikrokosmos og verden som makrokosmos (1844/1949b, s. 168).

Egenkærlighed er eros, mens kærligheden motiveret af medlidenhed er agapé (1844/1949b, s. 177), som i sin yderste konsekvens manifesterer sig ved, at man er villig til at ofre sig selv for at redde andre. Det gode menneske kender ikke forskel på sig selv og andre (1844/1949b, s. 176). Af samme grund baserer moral sig handling motiveret af medlidenhed.

Schopenhauer beskæftiger sig specifikt med en særlig form for lidelse, nemlig individet, som oplever sig adskilt fra den øvrige verden. Han kalder denne oplevelse for den uudslettelige gru, hvis grund skal findes i fænomenernes verden og ikke i Tingen i sig selv, altså viljen (1844/1949b, s. 172).

Her etablerer Schopenhauer sig som psykologens fader og omtaler den fremmedgjorthed, som mennesket med en tiltagende forestillingsevne kan havne i, fordi forestillingen fremstiller skel og afstand til andre og verden som sådan. Indirekte viser han også vejen til en kur i form af kontemplation og askese og med det ophævelsen af Majas Slør som verden som illusion. Pl er Majas Slør (1844/1949b, s. 174).

Kun gennem fornægtelse af viljen og ego kan man opnå egentlig frihed og undslå sig nuet og med det tid, sted og årsagssammenhæng. Det kan føre til en sindstilstand af ekstase, henrykkelse, forklarelse og forening med gud (1844/1949b, s. 187). Det er ikke som sådan en erkendelse, fordi “den ((Tilstanden)) ikke mere har Form af Subjekt og Objekt, og for øvrigt kun er tilgængelig for den egne, personlige Oplevelse og ikke kan meddeles videre”(1844/1949b., s. 187). Det er som at høre Wittgenstein udtale sig om det uudsigelige mystiske.

Kun ved at ophæve viljen er det muligt at opnå frihed. Ingen vilje - ingen subjekt og objekt og derfor heller ingen verden. Kun et grundløs intet; som vi nærer så meget vilje imod. Det er denne vilje. Der er livets vilje.

Ved den der overviinder denne afsky og opnår fuld Selverkendelse (kender viljen i sig selv) og med den finder sig selv i andre har mulighed for at opnå en fred som overgår alles forstand (ibid., s. 188). Kilden hertil er helgeners levevis og den indsigt, der kan opnås gennem kunsten.

Det er dette intet, der almindeligvis skræmmer. Mens den vise regner fænomenernes verden for I N T E T.

Enhver oprindelig Naturkraft er i sit inderste Væsen ikke andet end Villiens Objektivisering paa et lavere Trin. Vi kalder ethvert saadant Trin for en evig Idé, i Platons Betydning.

Villien er det inderste, Kernen i hver enkelt Ting og ligesaa i det Hele, den ytrer sig i hver blindtvirkende Naturkraft, den viser sig ogsaa i Menneskets overlagte Handlinger, og den store Forskel mellem disse to Ting ligger kun i den Grad, hvori de fremtræder, ikke i Fænomenets Væsen. (1844/1949b, s. 88)

L. Wittgenstein (1889 - 1951)

Ludwig Josef Johann Wittgenstein var samtidig med Jung og blev født ind i en jødisk familie i Wien i 1889 kun seks dage før Adolf Hitlers fødsel. Han blev opdraget som katolik og beskrives som havende 'et vanskeligt sind', som måske har kan henføres til en streng opdragelse fra faderens side, og det faktum, at tre af hans brødre begik selvmord (Husted, 2000).

Samtidig var hjemmet takket være ikke mindst moderen et kunstnerisk og litterært mødested for Wiens intellektuelle - herunder også Freud (ibid. s. 10). Wittgenstein må derfor formodes at have indblik i den udvikling, der sker på den psykologiske front. Han kendte Freud og kendte formodentlig også til Jung, som han er jævnaldrende med.

Ligesom Jung var Wittgenstein i sine unge år optaget af Schopenhauer og dennes spekulationer over livets lidelser (Husted, 2000, s. 12).

Wittgenstein er samtidig med Jung og kendte formentlig til Jungs arbejde. Jeg har dog ikke kunnet finde henvisninger, der vidner om det. Det vi ved er, at Wittgenstein var kritisk over for Freuds manglende videnskabelighed. Om Wittgenstein havde samme holdning til Jung

kan ikke siges, men Wittgenstein, som i udgangspunktet er analytisk sprogfilosof, har afgjort en mystisk dimension i sit verdenssyn. Det er den, der vil blive udfoldet her.

I løbet af Første Verdenskrig, gjorde Wittgenstein tjeneste ved Østfronten og endte senere i italiensk fangenskab syd for Rom. Det var her Wittgenstein gjorde lavede sine optegnelser til det, der siden skulle blive *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein, 1921/1993). Hans tro følgesvend i denne periode skulle vise sig at blive "en lille bog skrevet af en stor ånd", som Jørgen Husted beskriver det, nemlig Lev Tólstøjs (1828 - 1910) *Evangeliet i korthed*. Denne bog og Lev Tólstøjs levned i kombination med krigens rædsler havde en afgørende indflydelse på Wittgenstein, som fremover beskæftigede sig både med logikken og analytisk sprogfilosofi og det metafysiske, eksistentielle og forsøgte at bygge bro mellem de to (Husted, 2000. s. 13). Ligesom Tólstøj valgte Wittgenstein at frasige sig sin arv, hvoraf en del blev betænkt den store digter Rainer Maria Rilke (1875-1926) (Favrholdt, s. 7).

Wittgenstein refererer til det ikke tidslige og ikke tingslige som det mystiske, hvilket fremgår af følgende passager i *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein, 1921/1993):

Wittgenstein er først og fremmest sprogfilosof. Han fastholder, at vi kun kan sige og tænke noget om det, der er. Han ligestiller sprog og tænkning

4.002 ... Sproget er tankens ikklædning ... (ibid, s. 57)

Det man ikke kan udtale sig om, kan man ikke tænke logisk om. Det hidrører så at sige Guds verden:

3.031 Man sagde engang, at Gud kunne skabe alt undtagen det, som var i strid med de logiske love. - Om en "ulogisk" verden ville vi nemlig ikke kunne sige, hvordan den så ud. (ibid., s. 46)

Det, der ikke kan siges noget om, ligger uden for verden og livet og er for Wittgenstein det uudsigelige, det mystiske og formentlig også det sande og selve meningen. Det kan ikke uddrages logisk, men viser sig. Det må være den logiske slutning, hvis man sammenholder:

§ 2.225 Der gives ikke noget a priori sandt billede (ibid., s. 46)

§ 5.113 Al slutning sker a priori (ibid., s. 83).

§ 5.621 Verden og livet er ét. (ibid., s. 108).

Grænsen for verden er så at sige sprogets grænser, dvs verden som forestilling jfr. Schopenhauer.

§ 6.36 Hvis der fandtes en årsagslov, så kunne den lyde: Der findes naturlove”.
Men man kan ganske vist ikke sige det: det viser sig. (ibid., s. 123).

I *Tractatus* beskriver og tænker Wittgenstein verden og livet som logisk og dermed á priori betinget og tilfældigt. Han ‘tror’ ikke på videnskaben som årsag og virkning. En såkaldt årsagslov eller naturlov jævnfør § 6.36 kalder Wittgenstein for *overtro* og placerer den så at sige hos Gud og over verden:

§ 5.1361 Vi *kan* ikke slutte os til fremtidens begivenheder ud fra de nuværende.
Troen på årsagsbåndet er *overtroen*. (ibid., s. 84).

§ 6.41 Verdens mening må ligge uden for den... (ibid. 126).

At Wittgenstein sidestiller det mystiske med en tilnærmelse til ‘Alt i Een’ ses af:

§ 6.41 ... Hvis der findes nogen værdi, der har værdi, så må den ligge uden for alle hændelser og eksistens-måder... Det må ligge uden for verden (ibid., s. 126).

§ 6.44 Det mystiske er ikke, *hvorledes* verden er, men *at* den er (ibid., s. 128).

Og helt specifikt:

§ 6.45 Anskuelsen af verden *sub specie aeterni* er dens anskuelse som et - begrænset - hele.

Følelsen af verden som et begrænset hele er det mystiske¹⁰.

og

¹⁰ Sub specie aeterni: Under evighedens synsvinkel. Et af Baruch Spinoza (1633-77) hyppigt anvendt udtryk. Ifølge Spinoza erkender mennesket normalt tilværelsen i tid som en årsagskæde. Ved den intuitive erkendelse kan man imidlertid anskue alt under evighedens synsvinkel, og man indser da alle tings nødvendighed: Forholdet mellem årsag og virkning bliver identisk med det logiske forhold mellem grund og følge. (Favrholdt, 1993, s. 144-145).

§ 6.522 Der gives sandt nok noget uudsigeligt. Det *viser* sig, det er det mystiske (ibid., s. 129).

Wittgenstein tolker altså det mystiske i retning af mening og sandhed og et samlet hele hinsides denne verden, tid og sted'.

Konkret om psykologien har Wittgenstein følgende at sige i *Tractatus*:

§ 4.1121 Psykologien er ikke nærmere beslægtet med filosofien end nogen anden naturvidenskab.

Erkendelsesteorien er psykologiens filosofi.

Svarer mit studium af tegnsprog ikke til studiet af tænkeprocesser, som filosofferne har hævdet er så væsentligt for logikkens filosofi? Kun udviklede de sig for det meste i uvæsentlige psykologiske undersøgelser, og en analog fare er der også ved min metode (ibid., s. 66).

Erkendelsen er altså en grænse for både psykologien og Wittgensteins egen sprogfilosofi. Forstået på denne måde, giver den berømte afslutning på *Tractatus* god mening:

§ 6.54 Mine sætninger er oplysende på den måde, at den, som forstår mig, til sidst erkender, at der er meningsløse, når han ved hjælp af dem - som ad en stige - har hævet sig over dem. (Han må så at sige kaste stigen bort, efter at han er steget op ad den).

Han må overvinde disse sætninger, så ser han verden på den rigtige måde (ibid., s. 129-130).

§ 7 Det, hvorefter man ikke kan tale, om det må man tie (ibid., s. 130).

Gør man sig den ulempe, at tage Wittgenstein alvorligt i forhold til det mystiske og uudsigelige og utænkelige i *Tractatus*, er det svært ikke at få tanken, at det netop er Wittgensteins hovedbudskab med værket.

Filosofiske Undersøgelser (Wittgenstein, 1958/1995) udkom efter Wittgensteins død henviser som udgangspunkt ikke til det, der ikke er af denne verden. Dog berøres sprogets grænser, som det ses her:

§ 103. Idealet i vore tanker sidder urokkeligt fast. Du kan ikke træde ud af det. Du må tilbage igen. Der findes slet intet udenfor; udenfor mangler livsluften. - Hvorfra dette? Det er som om ideen sidder på vores næse som et par briller, og det, vi betragter, ser vi gennem den. Vi kommer slet ikke på den idé at tage dem af (ibid., s. 82)

og

§ 107. Jo mere nøjagtigt vi betragter det faktiske sprog, jo stærkere bliver modstriden mellem det og vor fordring. (Logikkens krystalklare renhed var jo ikke et *resultat*; men den var derimod en fordring.) Modstriden bliver uudholdelig; fordringen truer med at blive noget tomt. - Vi kommer på glatis, hvor gnidningsmodstanden mangler, hvor betingelserne i en vis forstand er ideale, men netop derfor kan vi ikke gå på den. Vi vil gå; altså har vi brug for *gnidningsmodstand*. Tilbage til den ru jord! (ibid., s. 82).

Jeg læser det som et udtryk for Wittgensteins frustration over ikke at kunne slippe idealet eller idéen om logikkens krystalklare renhed. **Sproget og med det tænkningen må henholde sig til det, der kan siges noget om, selvom det er svært at opgive ideen - som et par briller, der ikke kan fjernes [min fremhævelse].**

Her sammenlignes sproget med tænkningen og ideen som et par briller - altså den linse igennem hvilken vi ser alting.

At Wittgenstein også i *Filosofiske Undersøgelser* inddrager psykologien ses af:

§ 133 ... Der findes ikke *én* filosofisk metode, men nok metoder, ligesom forskellige terapier.

og

XIV, 2. del Psykologiens forvirring og ufrugtbarhed skal ikke forklares ved, at den er en "ung videnskab". Dens tilstand kan ikke sammenlignes med fysikkens f.eks. i dennes barndom. (men snarere med visse af matematikkens grene. Mængdelære.) I psykologien er der nemlig eksperimentelle metoder og *begrebsforvirring*. (som der i det andet tilfælde er begrebsforvirring og bevismetode.)

Det at der findes en eksperimentel metode lader os tro, at vi har et middel til at blive de problemer, som foruroliger os, kvit; selvom problem og metode løber galt af hinanden.

I forbindelse med matematikken er det muligt at lave en undersøgelse, der er fuldstændig analog med vores undersøgelse af psykologien. Den vil lige så lidt være en *matematisk*, som den anden er psykologisk. I den ville der *ikke* blive regnet, den er altså f.eks. ikke logisk. Den kunne fortjene navn af en undersøgelse af "matematikkens grundlag". (ibid. s. 292)

Jeg læser dette som en kritik af især Freuds psykologien på grund af dennes eksperimentelle metoder og begrebsforvirring - jfr. kapitlet om Freud. Men selvfølgelig kan det samme siges om det jungianske univers. Det eksperimentelle metoder foregiver at løse et problem, der fundamentalt ikke lader sig løse lige så lidt som matematikkens mængdelære ikke er matematisk og derfor ikke kan bevises. Begge har med henholdsvis psykens grundlag og matematikkens grundlag at gøre, og det kan man, hvis man skal følge Wittgensteins logiske tænkning, ikke sige noget om.

David Favrholt (1993) konkluderer, at *Tractatus* var ment som en demonstration af filosofiens umulighed og drager en parallel til Kierkegaard: "Hvor Kierkegaard søger at uddybe og nuancere sin eksistentielle holdning, søger Wittgenstein kun én ting: at slukke sit intellekt, at finde tilbage til den filosofiske tilværelse, som mennesket, før det overhovedet gjorde sig filosofiske og religiøse tanker ... at leve som et lille ubetydeligt led i naturen og være tilfreds hermed" (Favrholt, s. 28).

Hvor stiller det Wittgenstein i forhold til 'Alt i Een'? Jeg synes, det er svært at svare på, fordi det afhænger af perspektivet. Wittgenstein tilslutter sig åbenlyst en helhedstankegang, forstået som at alt er et samlet hele 'under evighedens synsvinkel'. Set i det lys, vil jeg tillade mig at sætte (1) ud for Gud og 'kun tilsyneladende' som markering i de 2 andre sfærer. Det er bare et bud, som åbenlyst kan diskuteres. Nogle vil måske mene, at Wittgenstein med sin analytiske sprogfilosofi er realist og som sådan sætte (1) ved Fænomener.

	Wittgenstein
Selvet	1/0
Fænomener	1/0
Gud (under evighedens synsvinkel)	1

Jung og S. Zizek (1949 -)

Indtil videre har jeg primært forsvaret Jung med de filosofiske tanker, der ligger til grund for Jungs, og det må i sagens natur falde ud til Jungs fordel, og dermed er det jo ikke et egentlig forsvar. Det er sådan set bare en forklaring. Skal Jung for alvor stå sin prøve, er det vigtigt at finde ham en værdig modstander, der i udgangspunktet står et helt andet sted - og samtidig regnes for en mester på sit felt. Her er slovenske Zizek oplagt. Som repræsentant for den såkaldte Slovenske Skole (Bjerre, 2018) er hans tænkning forankret i Hegel (1770-1831), Marx (1818-1883), Freud (1856-1939) og Lacan (1901-1081). Umiddelbart kan man ikke forestille sig en nutidig tænkner, der med udgangspunkt i dybdepsykologien positionerer sig længere væk fra Jung. Jeg vil trods det forsøge at sandsynliggøre, at det ikke nødvendigvis forholder sig sådan.

Skal jeg gøre mig håb om at lykkes med dette foretagende, er jeg nødsaget til at inddrage Zizeks egen argumentation, og det vil jeg gøre med udgangspunkt i det digre værk *Less than Nothing - Hegel and the shadow of dialectical materialism*, hvor Zizek bruger godt 1000 sider på at argumenterer for - som jeg ser det - berettigelsen af Hegels spekulative idealisme, hvor 'Gud' som en absolut størrelse er nødvendig strukturelt i forståelse af dialektisk materialisme, som Zizek så åbenlyst henholder sig til. I kapitlet "Is It Still Possible to Be a Hegelian Today" lyder det:

The re-assertion of Hegel's speculative thought is thus not what it may appear to be - a denial of the post-Hegelian break - but rather a bringing-forth of that very dimension whose denial sustains the post-Hegelian break itself. (Zizek, 2012, s. 194).

Dette er afslutningen på en argumentation, hvor Žižek - i min forståelse - forsøger at påvise nødvendigheden af den hegelianske forståelse af 'Gud', som strukturerende for dialektisk materialisme uden at negligere betydningen af Schopenhauer, Kierkegaard og Marx' brud med Hegel. At forstå Hegel ensidigt som en "absolute idealist" med "Absolute Knowledge" er med Žižeks øjne at tegne en karikatur af det heligianske system og som sådan en misforståelse. Žižek sætter sig altså for at genetablere den i hans øjne rette forståelse af gudsbegrebet og bruger 1000 sider på det

Hvor *Less than Nothing* er er altså det spirituelle 'noget', som ligger til grund for alt. Det er den forskel, spænding, mulighedsbetingelse, der går forud for intet med følgende argumentation - altså Žižeks egen argumentation (2012, s. 4): Hvis det materielle er 'noget' og man fjerner det, så der opstår et vakuum - så har vi et kvantefelt. Men der er jo egentlig også 'noget'; så skal man forestille sig, at det også skal væk, har vi at gøre med den størrelse, som Žižek kalder for 'Less than Nothing', og som han behandler fra alle mulige synsvinkler med inddragelse af de store tænkere og lyrikere fra Platon og op - eller med Žižeks egne ord (2012, s. 4).

"Effectively, one¹¹ already has to be something in order to be able to achieve pure nothingness, and *Less than Nothing* discerns this weird logic in the most disparate ontological domains, on different levels, from quantum physics to psychoanalysis. ... This weird logic, the logic of what Freud called the *drive*, is perfectly rendered in the hypothesis of the "Higgs field", widely discussed in contemporary particle physics".

Žižek anerkender altså, at der 'noget', der på sin vis materialiserer sig ud af ingenting - "in short, what we get here is the physical version of how "something" appears out of nothing" (Žižek, 2012, s. 4). Og det sammenholder han så med Freuds forståelse af drifter.

Grundantagelsen i værket er "One divides into two" (ibid. s. 5). Det bliver nævnt nærmest en passant i følgende bisætning:

...Since, however, the axiom of this book is that "One divides into two," the central body of the book... (ibid., s. 5).

Det er altså det 'Ene, der deler sig i to', som er udgangspunktet for Žižeks undersøgelse og som ender ud i erkendelsesmæssige overvejelser i forbindelse med kvantefysikken.

¹¹ Her refereres til personen i en historie, der går forud for citatet.

Som erklæret freudianer, er Zizek naturligvis bekendt med Jung og nævner ham også i værket, hvor Zizek beskriver Freud som subjektivist med henvisning til 'wo es war soll ich werden' forstået som "the unconscious substance becoming subject". (Zizek, 2012, s. 300). Jung derimod beskrives som substantialist: "Jung, the arch-renegade, in his pseudo-Hegelian "compensation theory", hvor 'arch-renegade' kan oversættes med ærke-forræder. I udgangspunktet har Zizek som sådan ikke noget imod kompensationsprincippet, og refererer til følgende citat af Jung (Zizek, 2012, s. 300):

Whenever life proceeds one-sidedly in any given direction, the self-regulation of the organism produces in the unconscious an accumulation of all those factors which play too small a part in the individual's conscious existence. For this reason I have put forward the compensation theory of the unconscious as a complement to the repression theory (CW of C. G. Jung, Vol. 10, p. 14 (§20)).

Zizek kan kun tilslutte sig dette og redegør for, hvordan princippet fungerer i manden i forhold til hans feminine skyggeside som (anima). Han fortsætter endda og forklarer Jung med Hegel. "or as Hegel would have put it, evil resides in the very gaze that sees evil everywhere around it". Hermed skal forstås, at det er terapeutens rolle at få patienten til at se, hvordan det er hans ego, der er problemet og ikke løsningen.

Hermed er det imidlertid slut med enigheden, og Zizek refererer til, hvordan nogle i Jungs oprørsbevægelse ser en parallel mellem Jungs 'kompensationsteori' og Hegels dialektik, noget Jung aldrig har påstået, hvilket Zizek roser ham for. Men dette lyder imidlertid 'hegeliansk' i Zizeks ører: "The individual is faced with the necessity of recognizing and accepting what is different and strange as part of his own life, as a kind of 'also-I'" (Zizek, 2012, 302). Med hegeliansk skal her forstås en ung og ikke længere gyldig version af Hegel, for lige her står Zizek af (Zizek, 2012, s. 302):

Is it then possible to say, in line with "recognizing and accepting what is different and strange as a part of his own life," that the goal of the analytic process is, in a vaguely Hegelian way, to enable the patient to "set straight" the libidinal compromises that characterize his subjective position, and to arrive at the truth about his desire? No, for a very precise and simple reason: **because there is no substantial truth to be appropriated**, in which the subject or patient might recognize his authentic place. (Min fremhævnning).

At Zizek ikke mener, at der er en substantiel sandhed, er vel ikke et argument? Men det er altså her, at den fundamentale forskel eller skel viser sig mellem Jung og Freud/Zizek. Hvor Jungs modeller har et positivt hele som udgangspunkt, er denne plads tom for Freud og Zizek.

Måske spiller det også ind, at Freud er jøde og den undertrykte part i det hele taget. Zizek er jo første og fremmest samfundskritiker og tager de svageste parti; her i forhold til jødeforfølgelsen (Zizek, 2012, s. 302):

“Would it not be obscene to say that each of these two parties should recognize in its opponent its own truth and substance, its own second Self: For the Jews, this could only mean that they should recognize how, in the guise of the Nazi hatred of them, they suffer the reaction to the fact that they excluded themselves for organic communal life and thereby abandoned themselves to a rootless, alienated existence. It is immediately clear what is wrong here: what’s missing is the radical asymmetry of the two poles ... the opposition of poles thus conceals the fact that one of the poles already is the unity of the two.

Jeg må indrømme, at jeg ikke forstår, hvad der menes med, at den ene modsætning allerede er en forening af dem begge, men givet er det, at Hegels filosofi er uden ‘grund’ eller som Zizek udtrykker det:

This is why Hegel's dialectics is radically groundless, abyssal, a process of the self-relating of the Two which lacks any Third - for example, there is no external Third, no Ground, no shared medium in which the opposition between law and crime is “synthesized”. (Zizek, 2012, 303)

Zizeks vigtigste argument mod Jung er altså, at der ingen Grund er, fordi det er der ikke - heller ikke i forhold til Hegels dialektik. For mig lyder Zizeks argument som: Jeg har ret, fordi jeg har ret! Hvad ved Zizek om, hvorvidt der er en grund? Hvad kan nogen vide om noget, man ikke kan vide noget om?

Zizek tror åbenlyst ikke på Gud. Det går Jung heller ikke. Den egentlige forskel, som jeg ser det, er, at ingen på nogen mistænker Zizek for at tro på Gud, og de fleste tænker det om Jung. For Jung handler det ikke om tro, men om at vide, fordi det viser sig. Det gør det ikke hos Zizek.

Og dog. Jeg synes faktisk også, at det viser sig hos Zizek. Hvis man forestillede sig en ord-associationsøvelse foretaget på de passager, hvor Zizek tilbageviser Jung, så er hans retorik og argumentation anderledes, når det handler om en grund som en sandhed.

Man kan måske oversætte det med, at han med hele dette værk bruger rigtig mange kræfter på at sige: "Jeg elsker dig ikke" så mange gange, indtil man til sidst ikke kan have ham mistænkt for andet end netop det. Zizek udtrykker det selv sådan (Zizek, 2012, 87):

Even when a subject mocks a certain belief, this in no way undermines the belief's symbolic efficacy - the belief often continues to determine the subject's activity. When we make fun of an attitude, the truth is often in the attitude, not in the distance we take towards it: I make fun of it to conceal from myself the fact that it actually determines my activity. Someone who mocks his own love for a woman, say, often thereby expresses his uneasiness at being so deeply attached to her.

Lad os undersøge, hvad der faktisk menes med begrebet *Less than Nothing*, som også er bogens titel. ***Less than Nothing* er ikke mindre end al realitet** (Zizek, 2012, s. 4):

Less than Nothing endeavors to draw all the ontological consequences from this *eppur si mouve*¹² Here is the formula at its most elementary: "moving" is the striving to reach the void .. not because reality is in excess in comparison with mere nothing, but because reality is *less than nothing*.

Det er altså dette tomrum, der ikke alene er tomt, fordi der ingen grund er, men også ontologisk er grunden til, at der er bevægelse og dermed en reel fænomenal verden.

Sammenhold dette med Jung, der som grundlæggende tese har, at livet er lidelsesfuldt, og at han ikke tror på Gud, men at 'det hele' viser sig - og kommer til udtryk - som halvguder, dæmoner og nogle gange Ur-væsenet. Læg dertil, at Jung mente at den indre verden i princippet er det eneste reelle, der kommer til udtryk i den ydre verden.

Det handler altså om pladsen i midten (Gud / Selvet). For både Zizek og Jung er den strukturerende og udgangspunktet for en dialektisk splittelse og kraft (libido). Ingen af dem bekender en tro på Gud. Forskellen som jeg ser det ligger alene i det, om det, der bevæger sig (det reelle), bevæger sig i retning af et hele.

¹² "og trods det bevæger den sig" - egen oversættelse - jorden om solen altså, som det fortælles at Galileo Galilei hviskede i 1633, da han blev truet med tortur af inkvisitionen.

Akkurat der er de ikke enige; og dog kan man argumentere for, at de er det et stykke ad vejen:

Som afslutning på hele bogen henviser Zizek til Freuds brev til Einstein, hvor Freud fremsætter et i Zizeks øjne utopisk forslag om, at menneskeheden bør underlægge sig fornuften og lægge bånd på de irrationelle ubevidste drifter; men det er en selvmodsigelse:

The problem here, of course, lies with the very distinction between reason and the unconscious: on the one hand, the Freudian unconscious is “rational”, discursive, having nothing to do with a reservoir of “rationalization”, to finding (false) reasons for a cause whose true nature is disavowed. The intersection between reason and drive is best signaled by the fact that Freud uses the same formulations for both: the voice of reason or of the drive is often silent, slow, but it persists forever. This intersection is our only hope”. (Zizek, 2012, s. 1010)

Her synes jeg faktisk, at der er Zizek og ikke Jung, der lyder mystisk; man bliver helt træt: “The voice of reason or of the drive is often silent, slow, but persists forever”. Det eneste jeg kan få til at give mening i denne sætning er ‘forever’, og det er så den skillelinje (mellem fornuft og drift), som Zizek holder fast i som vores eneste håb.

Om man sætter sin lid til dette ‘forever’ eller Jungs ideal om et helt selv (som ikke reelt er opnåeligt), kommer for mig ud på et.

Man kunne også læse Zizek, som om han bruger Freuds egen argumentation til at undergrave Freud og lander med det ene ben i rationaliteten og det andet i drifternes vold et dystopisk sted, hvor han trods alt fastholder et håb.

Jung kritiserer også Freud for at tolke det ubevidste i retning af falsk bevisførsel for grunde, vi ikke kan sige noget om.

Så forskellen mellem argumentførelsen hos Zizek og Jung er måske ikke så forskellig endda, selvom de selvfølgelig positionerer sig forskelligt. I grunden er det kun ‘Grunden’, de har som væsentligste forskel, og også her skal man lede efter den egentlige forskel. ‘Grunden’ virker for dem begge. De tillægger den begge betydning.

Sat på spidsen kan man måske sige, at Zizek og Jung er 'brothers in crime' og i overført betydning er sønnerne, der begår fadermord på Freud. Samtidig deler de et ønske om at bidrage til en positiv forskel i en ellers dystopisk verden.

Som 'brothers in crime' vil de åbenlyst ikke vide af hinanden. Og du får heller ikke nogen af dem til at indrømme, at de begår fadermord i forhold til Freud, som de på hver sin måde fortsat er trofaste overfor.

Grunden er i grunden 'Grunden', og den virker i udgangspunktet til at være mere 'hel' og positiv hos Jung, end det er tilfældet hos Zizek - men hos begge er den som sådan uden substans.

Det er tid at sammenholde 'skemaet' for Jung og Zizek. Her skal ikke bare Jung, men også 'Alt i Een' stå sin prøve. Jung ser alt i forhold til den sfære, der hedder Selvet. Zizek opfatter *Less than nothing* som ontologisk strukturerende for realiteten. Som sådan er *Less than Nothing* at sammenligne med 'Gud'-sfæren. Altså kommer skemaet til at se således ud:

	Jung	Zizek
Selvet	1	1/0
Fænomener	1/0	1/0
Gud	1/0	1

Nu er jeg udmærket klar over, at Zizek ville vende sig i sin grav, hvis han var død... For en en sikkerheds skyld, vil jeg holde denne dom op mod Zizeks problemformulering og med denne også Zizeks løsning på problemet (Zizek, 2012, s. 6 og 7):

The thesis of the present book is double: (1) there is a dimension missed by all four [de fire positioner, der tegnes op på forhånd], that of a pre-transcendental gap/rupture, the Freudian name for which is drive; (2) this dimension designates¹³ the very core of modern subjectivity.

¹³ Merriam-Webster dictionary: designate: choose, set, select, appoint, pick, specify, name, arrange.

Udgangspunktet er fortsat at 'Een deler sig i to'. Nøgleordene er 'pre-transcendental'. Det tolker jeg som pre-tænkning, pre-mordial,- altså før tidernes morgen. Denne dimension - som Zizek altså kalder for *Less than Nothing* - ligger til grund for selve kernen af moderne subjektivitet.

Akkurat her er det vigtigt at forstå de enkle ord. De er helt sikkert udvalgt meget nøje: Vi har altså at gøre med den freudianske drift som en kraft/splittelse (læs: Een deler sig i to), som kan føres tilbage til før-eksistens, og det kan jeg ikke læse anderledes end som Ur-væsenet eller Ur-Grunden, som en dimension som Zizek navngiver *Less than Nothing*.

Læg dertil, at værket først og fremmest handler om Hegel. Det er hans navn, der indgår i titlen, og Hegel relaterer sig først og fremmest til kærlighed. "His underlying problem is, from the very beginning of his thought, that of love" (Zizek, 2012, 9). Så kommer vi nærmest ikke tættere på Gud.

Så jeg fastholder min vurdering og konkluderer, at Jung og Zizek som "sønner" af Freud ikke er så forskellige endda. De er i grunden enige, men kan ikke enes om at være det.

Denne enighed viser sig endvidere ved, at de begge deler en interesse for kvantefysik: Zizek udtrykker det således: "the logic of what Freud called the *drive*, is perfectly rendered in the hypothesis of the "Higgs field," widely discussed in contemporary particle physics" (Zizek, 2012, s. 4). Det afsluttende kapitel før konklusionen i *Less than Nothing* handler udelukkende om 'The Ontology of Quantum Physics' (Zizek, 2012, s. 906-961). Det er jeg ikke i stand til at opsummere, men Zizek tillægger det åbenlyst stor vægt.

Konklusion og perspektivering

Nu hvor undersøgelsen nærmer sig sin afslutning, er det tid at samle op på to væsentlige spørgsmål: Er undersøgelsesspørgsmålet besvaret og med hvilket resultat? Var det besværet værd at bruge metoden med 'Alt i Een'?

Her er det nærliggende at lave en samlet skematisk sammenligning af resultaterne for 'Alt i Een'- skemaerne for de respektive tænkere, men det vil jeg undlade. 'Alt i Een' er trods alt

kun et værktøj, som her kun skal bruges i spørgsmålet om Jungs filosofiske relevans. Jeg vil nøjes med en kort opsamling.

Spørgsmålet: 'Hvordan er Jung relevant i en filosofisk kontekst?' er med inddragelse af grebet 'Alt i Een' i korthed, at Jungs forståelse af alt går gennem den linse, der hedder 'Selvet' og at han i selv-realiseringsprocessen eller i individuationsprocessen ser et helingspotentiale, mens Freud er materialist og ser alt gennem de briller. Hans udgangspunkt synes at være, at personligheden i udgangspunktet er i stykker og vedbliver at være det.

Man kan også sige, at Jung og Freud egentlig følges ad et godt stykke ad vejen, nemlig hvad angår det personlige ubevidste; hvorefter Freud stopper og Jung fortsætter. Her kan man måske sammenligne Freud med en 'single', hvor der ikke er så mange numre, og Jung med en LP (long play), der rigtignok starter med de samme melodier som Freud, men derefter fortsætter i en uendelighed, nemlig i forhold til det kollektive ubevidste.

Sammenholdelsen mellem Jung, Kant, Schopenhauer og Wittgenstein viser ikke overraskende store sammenfald og i sagens natur også forskellige forståelser, fordi Jung så ensidigt er fokuseret på individuationsprocessen i retning af et helt selv. Det kaster lys på Jung at blive sammenholdt med andre tænkere og også dem, han selv er rundet af. Omvendt kan det også berige filosofien at skulle stå på mål over for en specialist som Jung.

Den ultimative test var, om det overhovedet gav mening at holde Jung op imod Zizek? Svaret er i min optik, ja. De er ikke så forskellige endda. Kernen synes at være om den 'Ene, der deler sig i to', gør det på en måde, der er symmetrisk eller asymmetrisk, og om der overhovedet er noget på den plads, de to udskilles fra. Det ser jeg umiddelbart som en kamp om ord.

Begge interesserer de sig til eksempel for kvantefysik, som en forklaring på altings grund, ud fra hvilken de to deler sig. Her finder Jung til eksempel inspiration i Schopenhauer som en måde at forklare tilfældighedernes betydning for psyken set i forhold til kvantefysikken (Jung, 1952/1955, s. 16-17):

All the events in a man's life would accordingly stand in two fundamentally different kinds of connection: firstly, in the objective, causal connection of the natural process; secondly, in a subjective connection which exist only in relation to the individual who experiences it, and which is thus as subjective as his own dreams... That both kinds

of connection exist simultaneously, and the selfsame event, although a link in two totally different chains, nevertheless falls into place in both, så that the fate of one individual invariably fits the fate of the other, and each is the hero of his own drama while simultaneously figuring in a drama foreign to him - this is something that surpasses our powers of comprehension and can only be conceived as possible by virtue of the most wonderful pre-established harmony¹⁴

Eksemplet viser også Jungs dybe forankring i filosofien. Der er her han søger inspiration, når han overvejer de store spørgsmål i livet. Udgangspunktet er de voldsomme indre oplevelser, han gennemlevede efter bruddet med Freud, patienthistorier samt et stort kildemateriale i mytologien, litteratur og religioner. Det minder til forveksling om Zizeks tilgang, når han belyser et emne som *Less than nothing*. som sådan mener jeg at have demonstreret, at Jung er et passende match for Zizek.

Kunne Jung holde sit ringhjørne i forhold til Zizek? I sidste ende tror jeg det handler om *overbevisning*. Om det 'uudgrundelige' viser sig - og bidrager til mening i retning af heling - eller om det ikke er en sandhed, fordi det ikke er en sandhed.

Hvis man selv har 'set' eller 'oplevet' en sandhed af en 'overnaturlig slags', hvordan forklarer man så den til en anden, som ikke har erfaring i den retning. Hvordan kan 'noget' eller 'intet' vise sig og gøre sig gældende uden nødvendigvis at være noget? Svarer det ikke til at skulle forklare et billede til en blind. Et billede er jo egentlig heller ikke noget i sig selv.

Den ømtålelige kerne i forhold til Jung har været ideen om Gud. Jeg kender godt fornemmelsen af, at nogen vil 'prakke' mig en bestemt 'tro' på. Jeg har en ældre bror, der har forsøgt at 'omvende mig', siden jeg var 10 år; så jeg er nærmest vaccineret til at gå langt uden om den slags. Det siger sig selv, at han opgav på et tidspunkt. "Man kan trække en hest til truget, men ikke tvinge den til at drikke", kunne være et billede på, at man ikke bliver troende af at gå i kirke. Man bliver heller ikke nødvendigvis klog af at læse på universitetet. Mit yndlingseksempel er dog vinterbadning, som nærmest er blevet en besættelse for nogen (læs undertegnede). Inden man prøver det, virker det til at være det mest fornuftsstridige i denne verden. Hvis man ikke siger, at vinterbadere er idioter, så tænker man det. Når man så har overvundet sin frygt og gør det og oplever, at det kan være helt fantastisk; så er oplevelsen faktisk vanskelig at beskrive. Man kan ikke andet end sige: Prøv det!

¹⁴ *Parerga and Paralipomena*, p. 45

Og hvor vil jeg hen med det? Det virker til at Zizek er så bange for at indrømme noget som helst i retning af en Gud som idé, at han godt kunne være den sure type, der stod med jakke, hue og vanter på stranden og surmulende så på, mens Jung og andre ligesindede hyggede sig med at smide tøjet og hoppe i havet. Det er også sådan, at jeg har det med forskellen mellem psykoanalyse og den analytiske psykologi. Det er bare sjovere at bade! Udgangspunktet er det samme (en klient overfor en terapeut); men indstillingen er helt anderledes og dermed også resultatet, formoder jeg.

Så i min verdensopfattelse har Jung klaret sig. Og det har naturligvis også været intentionen hele vejen igennem. Men hvad med den magiske ingrediens 'Alt i Een'? Den har gjort det muligt for mig at tale om vanskelige filosofiske skel på niveau med et par solbriller, og de er jo i udgangspunktet ikke farlige.

Og nu hvor øjnene har vænnet sig til lyset, er der ikke brug for dem længere. Man kan også sige, at 'Alt i Een' har fungeret som en øloplukker i en schweizer lommekniv. Når kapslen først er væk, er der ikke brug for oplukkeren længere, men lommekniven Jung beholder jeg nu alligevel.

Men inden jeg gemmer 'Alt i Een' væk, fortjener begrebet at blive kigget kritisk efter i sømmene. Det mangler at blive forklaret i forhold til filosofien. De 3 begreber tager rigtignok afsæt i Kants idealistiske og for så vidt 'tomme' begrebsverden. Men når jeg anvender begreberne Selv, Fænomener eller Gud, forstår jeg jo dermed muligheden for, at noget virkeligt er. Jeg har forsøgt at overkomme denne 'oversættelse', ved at benytte tolkningen at: 'noget', 'intet' eller 'kun tilsyneladende' er, men filosofisk kalder det på en fundering. Her kunne der være hjælp at hente hos Schelling (1775-1854) og hans forståelse af forskellen på 'hvad-hed' og 'at-hed'. Det handler dybest set om, hvorvidt det overhovedet giver mening at forsøge at forklare vores egen eksistens eller eksistensen af noget som helst rationelt. Eller som Jung et eller andet sted siger: Kan en hammer slå sig selv? Kan et subjekt forklare sig selv som substans; som noget, der er? Det centrale i denne diskussion er forståelse af det absolutte, førstebevægeren eller det, der ikke forudsætter en grund? Skal Selvet, Fænomenerne eller Gud forstås som en allegori, et symbol eller en realitet, og hvad er forskellen? Det er en diskussion, som tages op i *The Potencies of God(s)*, som behandler Schellings *Philosophy of Mythology* af Edward Allen Beach (1994). Skal metoden 'Alt i Een' anvendes til mere end blot at sandsynliggøre en relevans, er det vigtigt, at der bliver taget stilling til disse spørgsmål, ligesom begreberne negativ og positiv filosofi eller verdenssyn skal udredes. Der kan nemlig godt opstå forvirring i forhold til, hvad de dækker over. Her sidestiller jeg positiv filosofi og et positivt verdenssyn, som funderet i noget reelt værende og

virkende - om det så benævnes, Gud, væren, altings væsen eller kvantefelt. Og det er ikke nødvendigvis det samme som positivisme, hvor alting søges forklaret gennem årsag og virkning i en 'hvad-heds'-forståelse.

Disse spørgsmål berører selve kernen af filosofi. Derfor er de vigtige, når det handler om at tegne en forståelsesramme op. Hvad ville Jung til eksempel svare på dem? Jeg kunne godt komme med nogle bud med risiko for at gentage meget af det foregående. Det bider sig selv i halen. Det er spørgsmål, man kan belyses herfra til verdens ende, for reelt er der jo ingen der kan sige noget endegyldigt om altings oprindelse og kontinuerlige tilblivelse.

Som jeg ser det, er denne besvarelses mangel, at den er lidt for smart i en fart. Den tror, at den kan undgå den del af filosofien, som virkelig trækker tænder ud og stadig være relevant filosofisk. Dens fortrin, som jeg ser det, er at den tør gøre forsøget.

Når jeg siger 'den' og ikke 'jeg'; så er det selvfølgelig fordi, opgaven ligesom vil et eller andet - i sig selv. Jeg har bare prøvet at følge dens indre logik, - uden selv at være funderet i filosofien.

Jeg er i forhold til filosofi som en turist, der har lært nogle gloser i et lynkursus i et fremmed sprog, og som måske formår at sige noget sammenhængende forståeligt, men som kommer til kort, når det handler om en egentlig samtale - a pro pos at have Jung som mit modersmål.

Så længe jeg er den eneste, der taler jungiansk, er det jo nemt nok at bevare en illusion om, at jeg trods alt er på fast grund akkurat her.

Jeg havde en ambition om at forklare mig i et almindeligt sprog, og også her kommer jeg til kort. Intentionen er meget god, men det er akkurat her, at den egentlig prøve ligger. Jeg ser dette som et første forsøg på at kaste lys over et vanskeligt stof. Der skal arbejdes meget mere med stoffet, før det bliver gjort let tilgængeligt. I forhold til sproget tager jeg også forbehold for banale trykfejl o.lign. Det er gået meget stærkt til sidst, hvilket alene skyldes dårlig disponering af min tid. Det kan gøres bedre. Tilbage til besvarelsen.

Nu hvor forhåbentlig har demonstreret Jungs relevans, er det næste spørgsmål, hvor det i øvrigt kunne være oplagt at bringe Jung i spil? Som nævnt er både Jung og Zizek optaget af kvantefysik, som er et emne, der med fordel kunne gøres mere filosofisk forståeligt for almindelige dødelige, så det måske endda er muligt at forstå, hvad Jung og Zizek faktisk mener om det. Som supplement til det kan jeg anbefale bogen: *Munken og Filosofien*

(Ricard & Revel, 1997/1999), hvor en far, som er en anerkendt filosof, diskuterer videnskab og spiritualitet med sin søn, som er en højt positioneret buddhist og tidligere forsker.

Jeg har leget med Jung i forhold til de filosoffer, der er naturlige i en tysk sammenhæng, og tænker,, at det kunne være en spændende opgave at gøre Jung relevant i en dansk kontekst ved at sammenholde ham med Søren Kierkegaard og N.F.S.Grundtvig i forhold til det at blive et selv. Kierkegaard (1813-1855) var samtidig med Grundtvig (1783 - 1872), og de komplimenterer umiddelbart hinanden. Hvad den ene vinder indadtil (at blive et selv) gør den anden udadtil i forhold til samfundsforhold. Desuden var Grundtvig optaget af mytologien. Jeg tror, vi kan blive klogere på dem begge ved at holde dem op mod Jung, som ganske vist er født efter de to er døde.

Hvis jeg kunne ønske noget, så er det at Jung i det hele taget bliver anvendt mere filosofisk også meget gerne til at analysen af samtidsforhold. Han vil være et oplagt bud på en tænker i forhold til fx. den psykiske trivsel; men også når det kommer til de store menneskeskabte kriser i verden. Han tilbyder vel at mærke ikke en løsning som sådan. Havde der været en sådan, ville verden nok ikke se ud som den gør. Men han har nogle interessant psykologiske forklaringer forbundet med individuationsprocessen, som kaster lys på massesuggestion (en leders forførelse af masserne) og massevanvid (den gruppedynamik, der udspiller sig i gruppesammenhæng, når frygten tager over). Som Zizek så fint udtrykker det, skal håbet findes i sprækken mellem rationel tænkning og det ubevidste vilde. Jung vil udtrykke noget i retningen af, at man skal have styr på sit hus (Selv), hvis man skal gøre sig forhåbninger om at påvirke verden positivt. Også her enes de i bund og grund at mene det samme med forskellige ord.

Vi må have øje for både det rationelle tæmmede og det vilde ubevidste. Det er akkurat i dette brydningsfelt, hvor filosofien møder det ubevidste, at der er mulighed for at skabe 'noget' ud af 'intet', nemlig nye indsigter.

Litteratur- og referenceliste

- Abrahamowitz, F. (1988). Klodernes kollision: Freud og Jung belyst ved deres breve. Reitzels Forlag.
- BBC - Kan tilgås på Youtube. (1959). Face to Face | Carl Gustav Jung (1959) HQ [Video]. YouTube. Retrieved April 8, 2024, from <https://www.youtube.com/watch?v=2AMu-G51yTY>
- Beach, E. A. (1994). The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology. State University of New York Press.
- Benčin, R. (2021). Introduction: The world according to contemporary Philosophy. Filozofski Vestnik, 42(2). <https://doi.org/10.3986/fv.42.2.01>
- Bjerre, H. J. (2013). Ideology as a Kantian logic of ideas. LIR.JOURNAL.3(13), 3, 78–90. <https://lir.gu.se/LIRJ>
- Bjerre, H. J. (2018). Skolen der ikke stopper med ikke at etablere sig. Slagmark, 62, 33–50. <https://doi.org/10.7146/sl.v0i62.104649>
- Bojesen, L. B. (2001). Dæmoni og mening: en introduktion til C.G. Jung. Aschehoug.
- Capobianco, R. (1993). Re-Thinking the "Germinative Point" C.G. Jung .The Zofingia Lectures. Supplementary Volume A of The Collected Works of C.G. Jung. Translated by Jan van Heurck . Princeton, Princeton University Press, 1983.. The San Francisco Jung Institute Library Journal, 11(4), 45–54. <https://doi.org/10.1525/jung.1.1993.11.4.45>
- Cioffi, F. (1998). Wittgenstein on Freud and Frazer [Cambridge University Press]. Cambridge University Press.
- Cronenberg, D. (Director). (2011). A dangerous method. Filmstriben. Retrieved April 10, 2024, from <https://fjernleje.filmstriben.dk/film/2962145400/a-dangerous-method>
- Edinger, E. F. (1996). The Aion Lectures: Exploring the self in C.G. Jung's Aion. Inner City Books.
- Favrholdt, D. (1993). Om Wittgenstein og "Tractatus." In Tractatus Logico-Philosophicus (2nd ed., Vols. 5–31). Gyldendal.
- Forskere bryder tabu: Indavlede konger førte Europa ud i ulykke. Og ham her var værst. (2021, April 14). Berlingske.dk. Retrieved May 29, 2024, from <https://www.berlingske.dk/europa/forskere-bryder-tabu-indavlede-konger-foerte-europa-ud-i-ulykke-og-ham-her>
- Freeman, J. (1991). Indledning. In Mennesket og dets symboler (pp. 9–15). Lindhardt og Ringhof. (Original work published 1964)
- Freud, S. (1940). Totem og tabu: Nogle overensstemmelser mellem sjælelivet hos de vilde og hos neurotikerne. Hans Reitzel. (Original work published 1913)

- Freud, S. (1972a). Det manifeste og det latente indhold i drømmen; 7. forelæsning. In Psykoanalyse: Samlede Forelæsninger (pp. 87–96). Hans Reitzels Forlag. (Original work published 1933)
- Freud, S. (1972b). Om en verdensanskuelse; 35. forelæsning. In Psykoanalyse: Samlede Forelæsninger (pp. 477–496). Hans Reitzels Forlag. (Original work published 1933)
- Freud, S. (1972c). Revision af drømmelæren; 29. Forelæsning. In Psykoanalyse: Samlede Forelæsninger (pp. 359–377). Hans Reitzels Forlag. (Original work published 1933)
- Freud, S. (1973a). 7. forelæsning - Det minifeste og det latente indhold i drømme. In Psykoanalyse: samlede forelæsninger (pp. 87–96). Hans Reitzels Forlag. (Original work published 1916)
- Freud, S. (1973b). 8. forelæsning - Drømme hos børn. In Psykoanalyse: samlede forelæsninger (pp. 87–105). Hans Reitzels Forlag. (Original work published 1916)
- Freud, S. (1973c). 13. forelæsning - Archaiske træk og infantilisme i drømmen. In Psykoanalyse: samlede forelæsninger (pp. 154–165). Hans Reitzels Forlag. (Original work published 1916)
- Freud, S. (1987). Kulturens byrde (2nd ed.). Hans Reitzels Forlag. (Original work published 1929)
- Freud, S. (2016a). 31. Forelæsning: Den psykiske personligheds bestanddele. In Psykoanalyse Samlede forelæsninger (pp. 400–417). Gyldendals Bogklubber. (Original work published 1932)
- Freud, S. (2016b). Forord til 29.-35. forelæsning. In Psykoanalyse: samlede forelæsninger (pp. 8–9). Gyldendals Bogklubber. (Original work published 1932)
- Haaning, A. (2016). Jung: En stemme fra dybet. Akademisk Forlag.
- Haaning22, A. (2021). Aurora, eller morgenrøde - tolv indledende kapitler og en fuldstændig oversættelse af den forbudte tekst fra middelalderen med titlen Aurora consurgens. Vandkunsten.
- Husted, J. (2000). Wittgenstein. Centrum.
- Initiates, T. (2018). The Kybalion Hermetic Philosophy (Centenary). TarcherPedigree Book. (Original work published 1908)
- Jung, C. G. (1955). The interpretation of nature and the psyche: Synchronicity: an Acausal Connecting Principle. Bollingen Foundation. (Original work published 1952)
- Jung, C. G. (1959). Aion: Researches into the Phenomenology of the Self (2nd ed., Vol. 9). Bollinger Foundation Inc. (Original work published 1950)
- Jung, C. G. (1966). Modern man in search of a soul. Routledge & Kegan Paul Ltd. (Original work published 1933)
- Jung, C. G. (1968). The archetypes and the collective unconscious (2nd ed.). Princeton University Press. (Original work published 1959)

- Jung, C. G. (1971). *Sjælens virkelighed*. Gyldendals Uglebøger. (Original work published 1934)
- Jung, C. G. (1977). *Memories, dreams, reflections* (4th ed.). Random House, Inc. (Original work published 1961)
- Jung, C. G. (1979). *Mysterium Coniunctionis - Collected Works of C. G. Jung, volume 14: General Bibliography - Revised Edition*. Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1954)
- Jung, C. G. (1981). *Psychology and alchemy: Volume twelve C.G. Jung The collected works* (2nd ed.). Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1953)
- Jung, C. G. (1983). *The Zofingia Lectures*. Princeton University Press. (Original work published 1898)
- Jung, C. G. (1987). *Jeg'et og det ubevidste* (4th ed.). Gyldendal A/S. (Original work published 1933)
- Jung, C. G. (1991). *Mennesket og dets symboler*. Lindhardt og Ringhof. (Original work published 1964)
- Jung, C. G. (1993). *Den analytiske psykologis grundlag: (Tavistock Lectures)*. In *Den analytiske psykologis grundlag og praksis* (pp. 14–188). Gyldendalske Boghandel. (Original work published 1935)
- Jung, C. G. (1993). *Psykoterapi og verdensanskuelser: (Tavistock Lectures)*. In *Den analytiske psykologis grundlag og praksis* (pp. 207–214). Gyldendalske Boghandel. (Original work published 1942)
- Jung, C. G. (1994). *Psykologiske typer*. Gyldendals Boghandel. (Original work published 1921)
- Jung, C. G. (2009). *The Red Book Liber Novus: A Reader's edition* (1st ed.). W. W. Norton & Company.
- Jung, C. G., & Pauli, W. (2001). *Atom and archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932-1958 - Updated Edition*. Princeton University Press. (Original work published 1982)
- Kant, I. (2002). *Kritik af den rene fornuft*. DET lille FORLAG. (Original work published 1781)
- Kant, I. (2022). *Kritik af den praktiske fornuft*. Gyldendal A/S.
- Malul, C. (2024, May 25). EPISODE 5: Sonu Shamdasani on "The Red Book" and Carl Jung. The Library of Babel. Retrieved May 28, 2024, from https://open.substack.com/pub/malulchen/p/episode-5-sonu-shamdasani-on-the?utm_campaign=post&utm_medium=web
- Mann, T. (1949). *Indledning*. In *Schopenhauers udødelige Tanker* (pp. 9–42). Martins Forlag.
- McTaggart, L. (2012). *Feltet: Jagten på universets hemmelige kraft*. Gyldendals Bogklubber. (Original work published 1987)

- Mitchell, S. (2009). *The second book of the Tao: Compiled and Adapted from the Chuang-tzu and the Chung Yung, with Commentaries*. Penguin Books.
- Mitchell, S. (2010). *The second book of the Tao*. Penguin Books.
- Nyishar. (2002). *THE YOGIS OF TIBET - rare documentary film* [Video]. YouTube. Retrieved April 13, 2024, from <https://www.youtube.com/watch?v=GrWhX1BixBk>
- Olesen, S. G. (2023). *Freuds apologi* (Vol. 1). Multivers.
- Plato's Myths (Stanford Encyclopedia of Philosophy). (2022, May 24). Retrieved March 18, 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>
- Pollan, M. (2019). *Din foranderlige bevidsthed: Den nye videnskab om psykedeliske stoffer*. Klim.
- Rafferty, S. (2008). Mladen Dolar: A Voice and Nothing More (Short Circuits). *International Journal of Communication*, 2, 4. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/375/195>
- Review: A chance to really understand Jung: Reviewed Work(s): Two Essays on Analytical Psychology by C. G. Jung, H. G. and C. F. Bayne. (1980). *Journal of Health and Social Behavior*, 21(3), 219. <https://doi.org/10.2307/2136617>
- Ricard, M., & Revel, J.-F. (1999). *Munken og filosofen: Buddhisten i dag*. Borgen. (Original work published 1997)
- Schelling, F. W. J. (2022). *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Åbenbaringens Filosofi*. Philosophia. (Original work published 1843)
- Schopenhauer, A. (1949a). *Verden som Forestilling*. In *Schopenhauers udødelige Tanker* (pp. 47–73). Martins Forlag. (Original work published 1844)
- Schopenhauer, A. (1949b). *Verden som Villie*. In *Schopenhauers udødelige Tanker* (pp. 77–189). Martins Forlag. (Original work published 1844)
- Schopenhauer, A. (2019). *Parerga and Paralipomena 1/2: Aforismer om livsvisdom*. Forlaget Wunderbuch. (Original work published 1851)
- The Energy Blueprint. (2022, August 6). ☀ EZ Water - what is it, why do I need it and how do I make it? Dr. Gerald Pollack (2024) [Video]. YouTube. Retrieved March 24, 2024, from <https://www.youtube.com/watch?v=XE4gFbvGwK4>
- Thielst, P. (1984). *En stor familie*. Information.
- Ugilt, R. (2018). At ikke være eller ikke at være – Mladen Dolars stemme. *Slagmark*, 62, 131–151. <https://doi.org/10.7146/sl.v0i62.104647>
- Ursell-Smith, L. (2022). *Substansbegrebet i tidlig moderne tid: Besvarelse i Filsofihistorie*, 7. semester.
- Ursell-Smith, L. (2023). *Den store kærlighed: Besvarelse i filosofiske undersøgelser*, 8. semester.
- Von Franz, M. L. (1983). *The Zofingia Lectures*. In *Introduction* (Vols. xiii–xxv). Princeton University Press.

- Wittgenstein, L. (1993). *Tractatus logico-philosophicus* (Moderne Tænkere) (2nd ed.). Gyldendal. (Original work published 1921)
- Wittgenstein, L. (1995). *Filosofiske undersøgelser* (2nd ed.). Munksgaard. (Original work published 1958)
- Zizek, S. (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso Books.