

# C.G. JUNG-FORUM

## e-Journal der ÖGAP

3. Jahrgang  
ISSN 1997-1141

### Editorial

Die Texte dieser dritten Ausgabe wurden nach Möglichkeit wieder im Original übernommen. Das Copyright der Autoren ist zu beachten. Die nächste Ausgabe ist für Dezember 2010 geplant.

Redaktion: Gerhard Burda  
Kontakt: [comger@gmx.at](mailto:comger@gmx.at)

CoverArt: Matteo Burda  
(Motiv: *Blattstudie*)

### Inhalt

Brian FELDMAN: *Homosexual Transference and the Analyst's  
Psychic Bisexuality* / 2

Günter LANGWIELER: *Cultural Issues in Jung`s Concept of the Archetypes  
and the Collective Unconscious* / 8

Gerhard BURDA: *Between Heaven and Earth: Religion, Psyche, Media* / 25

Fabian FRIEDRICH, Marion FREIDL, Johannes WANCATA: *Körperliche  
Gesundheit bei psychiatrischen PatientInnen – psychotherapeutische  
Implikationen* / 35

Willi JUST: „ . . . da steh‘ ich nun ich armer Tor, . . . “ / 42

Tarek M. BAJARI: *In Search for a Hero: The Crisis of Modern Muslims* / 57

Camilla R. NIELSEN: *Eine transatlantische Begegnung mit dem Roten Buch  
von C.G. Jung: Einige persönliche Eindrücke* / 64

Gerhard M. WALCH: *Erich Neumann – Leben und Werk* (Buchauszug) / 69

Call for Paper: *Dreiländertagung 2011, Basel* / 82

Brian FELDMAN (Palo Alto, California)

*Homosexual Transference and the Analyst's Psychic Bisexuality*

In one of Freud's last writings on psychoanalysis, 'Analysis terminable and interminable' (1937), he comes to the conclusion that all human beings are bisexual and that sexual feelings are distributed either in a conscious or unconscious manner over persons of both sexes. For Freud, the end of one's analysis, when one has reached the bedrock of the personality comes about through the capacity to integrate these divergent elements of the psyche. Jung in 'Psychology of the Transference' (1946) presents a similar theory when he speaks of the self as symbolically represented as a syzygy, a combination of male and female elements. For Jung, individuation as an evolution of the self and its potentialities is viewed as a conjunction of male and female forces within the psyche. According to both Freud and Jung, psychological development involves the integration of these contrasexual aspects within the personality. While Freud and Jung focused on the evolution of the analysand's psychic bisexuality, I think that it is also important to focus on the analyst's inner bisexuality especially as it relates to the unfolding of the analytic dialogue. It has been my own experience that the analyst's integrated bisexuality is an important factor in the evolution of the transference/countertransference relationship with analysand's who have needed in their analytic work to both contact and integrate the emotional and often preverbal aspects of their infantile past, as well as engage and integrate the contrasexual 'other' as part of their individuation process. With these analysands the capacity for a deeper and more creative analytic encounter can occur when the analyst is able to imaginatively hold masculine and feminine strivings both within himself as well as within the analysand.

Fordham's (1985) concept of the syntonic transference/countertransference has also been important in offering a way of thinking about the analytic dialogue with analysands with early developmental wounding. Fordham's work has pointed to the essentially intersubjective nature of the analytic relationship. According to Fordham, the analyst's experienced understanding of the analysand is facilitated by his being able to reflect upon those feelings, sensations, images, and thoughts which are evoked within him within his relationship to the analysand. In my own clinical supervision with Fordham he often emphasized the importance of the countertransference as an important source of data both about the analysand's current mental state, as well his development and his interpersonal relationships. For Fordham, the ability to utilize one's countertransference as a mode of both perception and understanding is

an important development of Jung's original speculations in the 'Psychology of the Transference' (Jung, p.176) where he notes that the analysand communicates unconsciously to the analyst and 'constellates the corresponding unconscious material in him, owing to the inductive effect which always emanates from projection.' Fordham has developed Jung's concept by looking at the complementary, syntonic aspects of the intersubjective space that is mutually constructed between analyst and analysand.

I would like to present the case of a young woman who in the process of her analysis both explored the early infantile origins of her psychic conflicts, and who sought to repair the consequences of her trauma within the imaginal space of the analytic relationship. The infantile material that emerged during her analysis was largely focused on her bodily sensorial experience, especially the skin, and the early relationship to her mother's body. Through the course of her analysis it became evident that her body image, her experience of her feminine sexuality, and her nascent sense of self and identity all were inadequately developed as she was unable to experience the mental space of (m)other as either secure, holding or containing of her emotional and psychological experience. The healing of the infantile trauma took place through an act of creation in the imaginal intersubjective space of the transference and countertransference of the early relationship between infant and (m)other.

At the time of the reported sequence of clinical material this twenty-nine year old analysand was in her third year of analysis and was attending five times weekly sessions conducted on the couch. The analysis began after a psychological breakdown occurred subsequent to the sudden death of her mother. The analysand, the last of five children born into a well-to-do family, suffered from the impact of mother's severe depression which was evident through much of the analysand's childhood and adolescence. I will focus on a particular period during the analysis where the infantile bodily material was much in evidence. During Isabel's third year of analysis she evolved an important metaphor, that of the skin as a psychic covering. She began to talk of her analysis as a skin graft that was beginning to take hold. The skin graft was thought to cover her psychic lesions, the pains and traumas from earliest infancy and childhood that had been causing her so much distress. The feeling was strong that the transference relationship could provide her with a sense of protection, like the protective skin that covers the body's sensitive organs. The psychic skin was to provide the protection for her damaged sense of self. It was also to serve to help her feel more organized and protected. Winnicott (1960) talks about the infantile experience of

the skin as providing a psychological barrier and existing in a position between the “me” and the “not-me”. According to Winnicott, through this experience the infant slowly develops a sense of having an inside and an outside, and a body schema is formed. Anzieu (1989) describes the psychic skin as a container or “sac” which retains the goodness and fullness which accumulates through feeding, care and the bathing in words which the mother performs for the benefit of the infant. In a metaphorical way the words of the analyst, as well as the analytic container and framework, also serve to help in the evolution of a psychic skin.

As Isabel was able to elaborate her experience of her body in the sessions she felt more involved and engaged in the treatment. We were entering into a more primal relationship (Neumann, 1973) where she felt a sense of a deeper connection and a desire to be metaphorically as close as a nursing couple. This desire for unity within the transference/counter transference was an attempt at the repair of feelings of disconnection from her mother in early childhood. Isabel needed to re-find what had been lost to her in infancy when her mother was unavailable and severely depressed. She needed to both understand and create a narrative of her own infancy, as well as experience with me within the *temenos* of the analytical relationship feelings for which she found no safe container earlier in her life. Isabel felt that her mother of infancy was not always available to her in ways that she so desperately needed and this made her feel depressed, empty and unwanted. Memories of her mother were of her often being alone, sitting and reading on a chaise lounge while she (Isabel) was in another room experiencing her own sense of aloneness and abandonment. Isabel’s memories were of being left at home with her mother not telling her where she was going. This lack of transitioning left Isabel in despair. What Isabel experienced as her mother’s depression and aloofness were significant features of her childhood. This left her with a fear that she could fall over the edge of a cliff and disintegrate. Her fear of my not being preoccupied enough with her, and her fantasy that I was overly concerned with other patients was an important anxiety at this time, as she felt she needed my complete attention. This desire appeared in the transference as a re-enactment of feelings she had toward her mother of infancy whom she felt was either depressed or more preoccupied with her siblings than with her. She also experienced her father as being unavailable due to his need to work long hours, and frequently travelling away from home. My own fantasies and feelings at this time revolved around the image of a baby attempting to root at the breast to initiate a good feed, but unable to do so because of feelings of rage and anger which prevented a good connection from being made. The anger and violence towards her mother of infancy and towards me in the transference needed to be worked on and integrated before she could begin

to accept and become nourished by the analysis. She appeared to be yearning for what she did not have in infancy, a safe and secure attachment with a caregiver who she could experience as being attentive and preoccupied with her emerging emotional states.

A dream expressing this desire and need emerged at this time and was described as follows:

“I can see you with me as an infant. You are changing, holding, and communicating with me. There is a focus and a gentleness. It is a kind of calm and caring I have never know before. There is also a regard for me as something separate, something unique, facilitating my growth, not directing it or merely tolerating it.”

The dream was an important one for Isabel, as she was now re-finding some of the absent aspects of her own infancy, and in doing so was feeling that it was possible for her to develop a primary skin function (Feldman, 2003), a container where her sense of self could be held and nourished. By evolving a primary skin function she could begin to hold her emotions within, create some reflective space, and begin to evolve a more secure attachment relationship with me in the context of the analysis. Due to the emergence of early infantile anxieties related to a fear of falling apart Isabel needed to find and experience with me some sense of security, and some way of being held together so that she would not become overly fragmented. At this time her need for a stable and secure attachment with me increased. She would fantasize “coming to the office and just lying there silently, feeling submerged as if in water, just trusting and feeling and blending. “ She feared I would not be comfortable with the emergence of these infantile states because she could not use words to describe them. She would say at these times that “explaining is sometimes hateful, painful and insufficient.” She yearned for a complete pre-verbal understanding and empathy. It was important for her to feel that I would attempt to be attuned to her needs and emotional states, and when she experienced some disruption in attunement she became angry and depressed. These desperate feelings would subside when she was able to feel a sense of my being able to more fully understand her infantile longings.

Isabel’s need for a close and undisturbed transference relationship was strong. It felt as if there was a primal need inside her for intense closeness and connection that yearned to be satisfied. She longed to re-enact this desire with me within the context of the analytical space and the analytical relationship. She needed to experience a safe anchor with me, a sense of security within the relationship that would help her to develop a more stable and secure sense of self.

During this period Isabel viewed me as a calming and stabilizing influence in her life, and the transference was tinged with maternal feelings. She described a fantasy of my having breasts that she could suckle from, and she evolved a fantasy of having a lesbian relationship with me. This feeling of relating erotically to my feminine part, my anima, was very compelling for her, and her acceptance of this fantasy made her slowly feel that she could trust something within me, and utilize that to repair her troubled psyche. The lesbian/homosexual fantasy represented an attempt at repair of the earliest infant-mother relationship, with its eroticism, sensuality and possibility for emotional holding. In a complementary way I experienced within myself images of the mother/infant breast feeding relationship, and I became aware of heightened sensations on the surface of my skin which coincided with images of holding a hungry baby who is desperately looking for the breast. I was also aware within myself of the sensuality of the infant/mother relationship, and was reminded of the charged sexual/erotic feelings that I have experienced while watching a baby having a good feed at the breast. I found the lesbian/homosexual relationship compelling, and had images of two women together in a tender and loving embrace. I think that Isabel and I had created a potential space (Winnicott,1971), a symbolic space where reflection, thinking, and healing could take place.

As Isabel's analysis continued the infantile material was worked through over and over again. It appeared that Isabel had entered a period where the holding and containing environment of the analytical relationship became important for her ongoing development. During the holding phase (Winnicott,1960) the analysand's capacity for confidence is rediscovered in the reliability of the analyst and the professional setting. Winnicott postulates that if the analysand did not experience the reliability of the mother in the maternal care she received during infancy, the analysand will need to find it in the analyst's behavior and analytic attitude. According to Winnicott, the holding phase takes place in the pre-verbal (prior to age 2 years) stage of the infant's development, a stage when the infant primarily depends upon maternal care which is based on empathy. The analytical technique that Winnicott advocates involves meeting the analysand's need in terms of dependence in the analytical relationship and situation. I felt that my capacity for an imaginative perception of her infantile needs facilitated the evolution of her own imaginal and bodily/sensory processes and her experience of having a coherent self, deeply rooted in her own feminine body image.

This imaginative space within the analyst which involves a connection to both the masculine and feminine parts of his personality, in interaction with the inner space within the

analysand, leads to the development of an analytic couple or coniunctio that can enable the analysand to search for and hopefully find an experience of their true self, involving a sense of aliveness, vitality and creativity. McDougall (1995) has noted that the capacity for creative functioning within the analyst is dependent upon this type of bisexual integration. According to McDougall the analytic process can become stalemated if a potential space for reflecting upon and elaborating bisexual feelings is foreclosed. Through the exploration and experience of the earliest origins of the self within the infant/(m)other relationship, the possibility for the creative repair of a faulty relationship to the self can take place and the individuation processes can be nurtured and set in motion.

### **Bibliography:**

- Anzieu, D. (1989) *The Skin Ego*. New Haven: Yale University Press.
- Feldman, B. (2003) *A skin for the imaginal*. (accepted for publication in the *Journal of Analytical Psychology*)
- Fordham, M. (1985) *Explorations into the self*. London: Academic Press.
- Freud, S. (1937) *Analysis terminable and interminable*. In *Standard Edition* vol.23. London: Hogarth Press.
- Jung, C.G. (1946) *The Psychology of the Transference*. In *C.W. Vol. 16*. Princeton: Princeton University Press.
- McDougall, J. (1995) *The Many Faces of Eros*. New York: Norton.
- Winnicott, D.W. (1960) *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. New York: International Universities Press.
- Winnicott, D.W. (1971) *Playing and Reality*. New York: Routledge

### **Brian FELDMAN**

is a clinical psychologist and child, adolescent and adult Jungian analyst practicing in Palo Alto, California. He is a training analyst and on the faculties of the Jung Institute of San Francisco, the Inter-regional Society of Jungian Analysts, the Jung Center of Mexico City and the Northwest Center for Psychoanalysis. He is an infant observation researcher and seminar leader, with a special interest in the interface of analytical psychology and attachment theory.

Günter LANGWIELER (Berlin):

*Cultural Issues in Jung`s Concept of the Archetypes and the Collective Unconscious*

The theme of the 1st European Conference of Analytical Psychology in Vilnius, Lithuania, in June 2009, was “Dialogue at the Threshold Between East and West: Cultural Identity Past, Present and Future”. Cultural identity can be understood as a concept that is placed in the middle between personal aspects of individual development on one side, and transpersonal or suprapersonal influences on the other. In modern cultural theories such transpersonal influences are assessed under the issue of cultural memory, as the term is e.g. used by the German cultural scientists Jan and Aleida Assmann. Cultural identity is a process formed by both, individual and transpersonal elements. Individuation means to Jung “(...) *the process by which a person becomes a psychological “in-dividual,” that is, a separate, indivisible unity or “whole”.*” (CW 9/1: § 490) This process towards a separate wholeness has to integrate personal and collective elements. What is the relationship of cultural identity and cultural memory to such an integrating concept of individuation?

This question leads to another question: do these concepts have something in common that could be a linkage of cultural identity, cultural memory and individuation in a Jungian point of view? There will be little disagreement in a Jungian conference that it is the concept of the archetype in connection with the concept of the collective unconscious. (1)

I want to show in this paper that archetypes are a special form of memory supplying universal symbols which are transformed during the process of human enculturation thereby providing a cultural identity. They are “pre-existing”, “inherited” or “inborn” to the individual who has to assimilate them in the course of his personal individuation. I will compare Jung`s concepts with the modern sociological concept of collective identity and the concept of cultural memory in cultural sciences to understand similarities and differences.

Jung has elaborated his concepts at many places in his work, but especially in two lectures “Archetypes of the Collective Unconscious” and “The Concept of the Collective Unconscious”. (2) What sounds academic at first sight becomes a political issue when you look at the time Jung held these lectures and when you look at the works he published at the same time. The first lecture was held in the “Eranos” conference in August 1934, which was



the second of the famous Eranos conferences, headed “*Ost-westliche Symbolik und Seelenführung*” (“East-western symbolism and guidance of souls”). The historical background is well-known: in January 1933 the worst catastrophe of the 20<sup>th</sup> century had begun: the National Socialists had taken power in Germany. In December 1933, Jung published an *editorial* (comp. CW 10: §§ 1016ff) and in January 1934 an article “*The State of Psychotherapy Today*” (3) In May 1934, Jung held his inaugural lecture as a Professor of the ETH Zürich (“*A Review of the Complex Theory*” CW 8: 194-219). Also in May 1934 (up to 1939) Jung began in Zürich with his weekly “*Zarathustra-Seminary*”.

The lecture “*The Concept of the Collective Unconscious*” was held in October 1936 in London. Earlier in the same year Jung had published his article “*Wotan*” in Switzerland. I have discussed some of these publications elsewhere. (cf. Langwieler 1999, 2005, 2008, 2009) Jung did not live in an ivory tower, concerning himself exclusively with concepts of philosophers of high and late antiquity and middle age alchemists. He was engaged in complicated political affairs at the same time and as a scientist he was at the peak of his professional career and capability. His publications of the 30s were by no means arbitrary, mistaken or slip-ups. (cf. e.g. Bair 2005) Jung met the challenges of his time, the time of two world wars, and he made a specific contribution to the psychological understanding of the history of the 30s: it is his study of the influence of the collective unconscious on individual, cultural, and political developments. I think they are of importance for the understanding of the complicated and long-standing process of European integration nowadays, too, which in the end requires an integration of many traumatic and destructive shadow aspects during the European enculturation.

In his Eranos lecture of August 1934 Jung differentiated two layers of the unconscious: the personal and the collective unconscious.

*“A more or less superficial layer of the unconscious is undoubtedly personal. I call it the personal unconscious. But this personal unconscious rests upon a deeper layer, which does not derive from personal experience and is not a personal acquisition but is inborn. This deeper layer I call the collective unconscious. I have chosen the term “collective”, because it is not individual but universal; in contrast to the personal psyche, it has contents and modes of behaviour that are more or less the same everywhere and in all individuals. It is, in other words, identical in all men and thus*

*constitutes a common psychic substrate of a suprapersonal nature which is present in every one of us.” (CW 9/1: 3)*

Already after a few lines you can notice an important difference: on the one hand Jung emphasized in his Eranos-lecture the universal nature of the profound layer of the collective unconscious with its archetypes. Only some months ago, in his earlier editorial and article of 1933 and spring 1934, on the other hand Jung had talked of a “Jewish psychology”, a “Germanic psychology”, a Chinese psychology etc.. That means he had spoken of different psychologies dependent on certain cultural conditions. His view in his Eranos-lecture was universalistic, in his editorial and article it had been cultural relativistic. Especially and expressly in his answer to his German critique, Gustav Bally in the NZZ Jung had emphasized in February 1934 these differences that “*every child knows*” about them but nobody could precisely name them, although he also emphasized that these differences “*are among the most difficult problems of psychology and probably for that reason are a taboo area which no one may enter on pain of death.*” (CW 10: § 1029ff, comp. Langwieler 2009) Perhaps Jung should have taken care of himself and looked ahead at what might happen to himself if he broke this taboo in his own cultural group.

How can we cope with these contradictions? Are they contradictions at all? Some decades later Jungians such as Henderson (1962) with his concept of the cultural unconscious or nowadays Singer with the concept of cultural complexes have developed a Jungian understanding of cultural differences as a third layer in between. I want to follow up two hypotheses: the first deals with Jung’s understanding of the subject and its relation to culture. Jung’s theory of the subject starts from a remarkable and unique fundamental idea, subjectivity develops from collective and unconscious processes. They remain the same throughout cultural development and at the same time they are transformed, they are universal as well as cultural relativistic. Already Jung himself in his works of the 30s implicitly and explicitly took into account that culture is playing a third, a mediating role between the personal and the collective layer. Culturally specific symbols are transformations of the archetypes as the more profound and more or less universal layer of the collective unconscious. Cultural symbols are something in between, between consciousness and unconsciousness, between the collective and the individual layer, between the subject and the collective between the spiritual and biological nature of man.

The second hypothesis deals with the political and historical context of Jung's theory of culture. Jung did not explicitly elaborate his concept of culture later in his work –except that he invested many efforts in his elaboration of special archetypes - and I think this is due to the massive criticism Jung was confronted with after he had postulated a psychology that would be specific for each culture. Thereby Jung's efforts to establish a body of cultural theory remained a torso. Cultural relativism and archetypal universalism are forming a dialectical pair of opposites whose specific characteristics do not emerge if one only considers the universal archetypal aspects.

Let me also make two further points, before I examine more thoroughly Jung's Eranos-lecture of 1934 and in his London lecture of 1936: one on the term of "collective identity" from an updated sociological perspective, one on the term "cultural memory" from an updated perspective of cultural science in order to get a modern frame on these issues. I want to show that Jung's opinions are not only up-to-date but propose a concept for a problem still waiting for a solution.

The German Sociologist Giesen published a complex theory of collective identity on a constructivistic background and derived it from his analysis of the German history of the 18<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> century (comp. Giesen 1991, 1993, 1999). He analysed how Germany became a nation and the role played in it by the educated part of the bourgeois class. He wanted to overcome an ethnocentric standpoint and followed the idea of romanticism in the early 19<sup>th</sup> century, that the idea of a central perspective of a sole exclusively valid community had to be replaced by the diversity and coexistence of completely different communities that are outside worlds to each other. (cf. Giesen 1999:11) Following Giesen there was a new evaluation and sense of communities in romanticism: individual and collective identity were no longer opposites. The pathos of modernism and enlightenment requested to escape traditional ties, in romanticism collective identity provided a background for the individual search for identity, delivered a foundation for individual identity. (ibid)

Phenomena of collective identity could be observed from three different perspectives: their symbolic codification, their meaning in a historical process and how they were embedded in a certain social situation (comp. Giesen 1999:27) Central to his understanding of collective identity are the terms "*code*" and "*ritual*". A community would be constructed by rituals. Here he explicitly follows the classical theory of the French Sociologist Émile Durkheim as

well as modern sociologists like the American Mary Douglas. (ibid. 16) Codes of collective identity are understood as “*symbolic structures*”, as “*elementary patterns*” (ibid.31) that would allow one to draw a border between the interior of a community whose members were treated as similar and the outside world of the different, of the other. (ibid. 26) Giesen differentiated three codes of collective identity: primordial codes, traditional codes and universalistic codes. These codes differed from each other in how the border was constructed, how it was maintained, how the interior and rituals were structured and how the outside world was imagined and they coped with the so-called stranger. (ibid. 31) Giesen has submitted a sociological theory of symbolic structures as central elements for a social construction of collective identity. Compared with Jung’s concept of the archetypes, there are basic analogies: the importance of symbolic structures, of the process of constructing collective identity by codes and rituals and the attitude towards collective identity which does not only form a contrast to individual identity but delivers a background or even basis for individual identity.

The German Egyptologist and cultural scientist Jan Assmann has given a profound survey over the history of ideas of cultural memory, especially the contributions of Friedrich Nietzsche, Maurice Halbwachs, Aby Warburg, and Sigmund Freud and together with his wife Aleida Assmann he developed a complex concept of “cultural memory. (comp. Assmann, A. 2006<sup>3</sup>, Assmann 2000, 2007) Memory would have a neuronal basis, of course, but, following Maurice Halbwachs, Assmann registers also a social basis for memory. That means, memory could only develop under social conditions. Assmann went one step further and postulated a cultural basis of memory (comp. J. Assmann 2000: 11). Only on the basis of a cultural memory could man tie himself to a depth of millennia of his own history. (ibid.)

Assmann distinguished between a collective, a communicative and a cultural memory. Furthermore, the term “*cultural memory*” had to be differentiated from the terms “*history*” and “*tradition*”. The subject of memory, following J. Assmann, would always be the single human being. (comp 2007:36) Halbwachs, however, also had thought of a “*collective memory*”, a “*group memory*” and a “*memory of the nation*” where the collective was the subject of the memory, in the understanding of Assmann only a metaphorical use of the term memory. Halbwachs postulated that the individual would only be able to remember what had meaning in a social frame: you would remember what you could communicate and what you could localize into the frame of the collective memory. Halbwachs who was a follower of

Henri Bergson and Émile Durkheim adapted Bergson's interest in the concept of "memory" and combined it with Durkheim's concept of "*collective consciousness*". (4)

Groups reconstructed their past in a way in which every change was excluded. The collective memory only looked at similarities and continuities which is the opposite of "history". The collective memory looked at the group from inside, reconstructed the past in a way that the group could identify itself in every part. Assmann, following Halbwachs emphasized this difference: collective memory is one-sided, partial, it doesn't care about empirical truth. It depends on the presence of communicative forms of memory to keep it alive. History tends to be neutral, without a bias for a certain group memory. History begins where collective memory which is communicated from one to the other of the group is no longer vivid and disappears. ("*Temps vécu*" (experienced time) becomes "*temps conçu*" (conceived time).)

The domain of historians would begin where the past was no longer lived in by the collective memory of the group. This was also the beginning of tradition, but with an important difference. History is neutral, tradition not. Tradition would try to fix the fading collective memory into a cultivated, preserved memory. (cf. J. Assmann 2007: 64) Tradition in this sense is an integral part of cultural memory. Cultural memory is a founding memory and it always is working with objectifications such as rituals, dances, myths, clothing, ornaments, tattoos, monuments, coding systems. Thus cultural memory is foremost a product of institutionalised mnemotechnics. (J Assmann *ibid*: 52)

Here we come to Assmann's definition: cultural memory is an "*external dimension of memory that provides a tradition of sense*". Cultural memory includes mimetic memory or mimetic tradition (i.e. learning cultural customs by imitation) if they make sense, i.e. when mimetic routines get the status of rituals, secondly the memory of things or artifacts that do not only refer to a certain function or purpose but also to a meaning and, thirdly, to the memory of language and communication. (cf. J. Assmann 2007: 19ff) (5)

There is an important difference between Jung's ideas and Assmann explicitly criticized Jung. To J. Assmann cultural memory is a concept essentially based on conscious acts of tradition. "*The term of tradition does not leave any space for the unconscious.*" (J. Assmann 2000: 39) Consequently Jan Assmann criticized Jung's and Freud's idea of the possibility that mythological images and patterns are inherited, in Freud's terminology "*the ancient*

*inheritance*”, localized in the unconscious. “*While Jung goes so far as to assume a “collective unconscious”, Freud regards this as unnecessary, because the content of the unconscious is generally a collective common resource of man.*” (J. Assmann 2000:196) Assmann did not refer to the term “archetype”, but only to the term “collective unconscious” and criticized two aspects of Jung’s concept of the collective unconscious: Jung would consider it as “*biologically inheritable*” and he would consider it as an “*involuntary memory*”. (comp. J. Assmann 2007: 47)

I can follow Assmann’s arguments as far as he has problems with a so called biological inheritance but I doubt whether Jung’s concept of archetypes of the collective unconscious is a biological concept at all. In my view, Assmann has a naturalistic misunderstanding as these questions are discussed nowadays in the field of brain research and philosophy (6): he mixes up analogies and causalities. I can also understand that Assmann has a problem with the concept of a collective unconscious in a cultural science that wants to be taken seriously by empirical scientists. Who should finally be the subject of an involuntary, collective memory if not the individual? Who should be the subject of a collective unconscious? At first sight there is nobody other than the individual human being with his brain and his psyche. But, does it necessarily mean a mystification, not to think of individual structures as the subject of collective consciousness and unconsciousness, but of collective structures preformed and a priori to individual development? The mere hypothesis of the existence of an unconscious is a challenge to a dualistic understanding of psyche and body, “*res cogitans*” and “*res extensa*”. Jung has very often rejected the dualistic view. He wanted to overcome “*esse in intellectu solo*” and “*esse in re*” in his concept of “*esse in anima*”, but his view on the collective unconscious is by no means mystical. I hope I can show this later.

First I come back to Jan Assmann: he himself did not conclusively exclude the category of the unconscious from tradition and cultural memory. Together with Aleida Assmann he postulated a storage memory (“*Speichergedächtnis*”) distinguishing it from a functional memory. In script cultures inherited or traded sense that was out-sourced in symbolic forms was growing to huge archives no longer used. (J. Assmann 2000: 38) The concept of a storage memory “*opens the possibilities for cultural forms of the unconscious.*” (ibid.) From the debate on Freud’s “*Moses and Monotheism*”, criticized by Yerushalmi as “*Psycho-Lamarckism*”, Assmann followed Derrida and Bernstein, from whom he derived an extended concept of tradition, including unconscious aspects of transmission and trans-generational

transfer. (ibid.: 39f). He admitted that cultural memory also comprised the ancient, the solitary, the out-sourced as well as the heretic, the subversive and the split-off. (ibid.: 41) But he insisted that there should be a connection of such a cultural unconscious with structures of collective and individual identity. (ibid.) If you do not only accept material structures but also psychological structures of meaning, the differences to Jung's view seem no longer to be substantial.

There is a second opening to a concept of a collective unconscious in the work of Aleida Assmann. Without quoting Jung, she explicated the importance of symbols and images "*beyond the lines of tradition of mnemotechnics*" (A.Assmann 1999:224ff) She noticed that she made "*a step from the psychic condition of the individual memory towards the idea of a transpersonal memory, which has its roots in the past.*" (ibid.) "*Where lines of tradition were no longer reconstructable, fantasy had to step into the breach.*" (ibid.) Aleida Assmann reassured her ideas with Bachofen, Warburg, Darwin and Charles Lamb. Aby Warburg's assumption of "*the undissolvable complexity of the image with the entire culture*" is of special interest for her. (7) He aimed at the power of memory inherent in the image. (ibid.) The assumption of a "*transpersonal memory*" and of a "*cultural unconscious*" seem to be very near to Jung's position. The main difference in my point of view is a preoccupation of Jan and Aleida Assmann with individual experience, consciousness and script cultures. Thus the transpersonal world of symbols and imaginations, which are core elements in Jung's concept of the collective unconscious, would be relatively neglected.

The English romantic essayist Charles Lamb used in 1823 the term "*archetype*" in almost the same sense, that Jung did a century later. In his "*Essays of Elia*" Lamb wrote about the experience of "*Witches and other Night Fears*": "*Gorgons, and Hydras, and Chimaeras dire – stories of Celena and the Harpies – may reproduce themselves in the brain of superstition, but they were there before. They are transcripts, types – the archetypes are in us and eternal.*" And a bit later "*That the kind of fear here treated of is purely spiritual – that it is strong in proportion as it is objectless on earth – that it predominates in the period of sinless infancy – are difficulties, the solution of which might afford some probable insight into our antemundane condition, and a peep at least into the shadow-land of preexistence.*" (Lamb, Ch. (1823) 2007:111)

I now come again to Jung himself. Like Charles Lamb, Jung started his interest for archetypes from personal experiences in “*sinless infancy*” (ibid.). Jung’s interest in psychology began with his own vivid dream-life and visions during infancy and dreams, imaginations, and visions accompanied him throughout his life. (Comp.e.g. Jung (1963) “*Memories, Dreams, Reflections*” and Jung (2009) “*The Red Book*”) But Jung extended this personal world of dreams, visions and imaginations by a professional occupation with thousands of dreams of his patients. Thus he combined methods of introspection with empirical morphological methods of comparative anatomy and biology: gathering, classifying, establishing relations between data. This is the same as what, for example, Darwin did. Jung wrote in a letter he had gathered more than 67.000 dreams of patients. (cf. Card, Charles A. 1996 quoting CG Jung Letters, Vol. 2: 567) His personal introspective approach, his “*peep into the shadow-land of pre-existence*”, of which “*the Red Book*” (Jung 2009) gives impressive insights, has been completed during his scientific career by the application of empirical methods, precise phenomenological descriptions and extensive reading in the field of philosophy, mythology, religion, cultural sciences, to name only some.

Following now more precisely the structure and content of Jung’s Eranos lecture of 1934, Jung first gave a survey over the use of the term archetype and the hypothesis of a collective unconscious in philosophy, cultural sciences and literature. The list is very extensive, beginning with Carl Gustav Carus, Eduard von Hartmann and Sigmund Freud as the near ancestors of the use of the unconscious. Jung quoted a wide range of authors who used the term archetype or described similar ideas: from Philo Judaeus, Irenaeus, the Corpus Hermeticum, Dionysius Aeropagita, Augustine and of contemporaries as Levy-Brühl’s “*representations collectives*”.

From an earlier publication of 1919, we know that Jung borrowed the idea of the archetype from Augustine, who however, like Plato, did not use the term. The term was used in medieval philosophy, which “*stands on Platonic footing*” (CW 8: § 275). Rene Descartes, John Locke and Immanuel Kant also used the term archetype. (cf. Card (1996) for a survey). In biology Johann Wolfgang von Goethe talked of an “*Urbild*” and “*Urpflanze*” and Charles Darwin wrote in his “*On the Origin of Species*” of “*the ancient progenitor of all mammals, the archetype as it may be called*” (Darwin 1859: 435). Finally the “*categories of imagination*” of the scientists of comparative science of religion, Hubert and Mauss, and the



“*Elementar- oder Urgedanken*” of cultural scientist Adolf Bastian are mentioned in the London lecture.(CW 9/1: §89)

Jung continued in his Eranos lecture: Other well-known expressions of the archetypes would be myths and fairytales and the secret doctrines of primitive societies. In his earlier lecture of 1919 Jung extensively compared the archetypes with biological instincts and in his London lecture of 1936 he spoke of “*very precise analogies*” and even of “*such precise analogies that they give cause to the hypothesis that the archetypes are the unconscious images of the instincts themselves*” (CW 9/1: §91).

It is probably this huge number of similarities that has led to many misunderstandings often addressed by Jung and Jungians. The many analogies hide the differences. Almost no important name in European history of philosophy is missing, nearly all neighboring disciplines have developed similar concepts. But Jung uses these quotes only as a background. The different terms represent similarities, they are examples, at best Jung phrases carefully a hypothesis of a potential identity, but the terms are not identical in a strict sense. Jung’s own ideas are not the same. Of course, Plato, Kant have delivered the frame, to name the most important, and fundamental concepts of biology have been an important source. Of course, Jung admitted that he took the idea of the “*paradigms or models while real thing are held to be only the copies of these model ideas*” from Plato (CW 8: § 275), and of course, he often emphasized the similarity to the concept of instincts in biology. But if you understand archetypes as identical with Plato’s “*idea*” or with the biological concept of “*instinct*”, this would be a Platonic or biological misunderstanding. Jung has introduced his own ideas in his Eranos-lecture with the sentence: “*If we try to understand **psychologically** what an archetype is, the matter becomes more complicated.*” (CW 9/1: § 7, bold type by me)

What kind of psychology does he explicate in the following 35 pages? It is an unusual psychology. It is not an individual or personal psychology. It is a transpersonal, a collective psychology whose roots he is describing. It is a psychology of the unconscious. In his London lecture of 1936 he explicitly called it a “*second psychic system of a collective, non-personal character (...) which does not develop individually...*” (CW 9/1: §90) It is a psychology of a “*pre-existing*” psyche. It is a theory of the subject founded on a collective and unconscious ground. One can imagine that Jung’s ideas have been criticized as mysticism. Where does this collective psyche exist before? It exists in the individual psyche as a transpersonal structure

before the subject has fantasies, perceives or thinks consciously because the subject can have these fantasies, perceptions, and thoughts only with the help of these transpersonal inherited structures. What Jung develops here is a psychological concept as an exact analogy to the Kantian concept of the “*transcendental*”, which is *a priori* to experience because it makes experience possible. The collective unconscious is prior to individual consciousness. “...*is inherited. It consists of pre-existing forms, archetypes, which can only become conscious secondarily, and give a form to the contents of consciousness.*” (CW 9/1: §90) Jung refers to the archetypes as influences on “*our fantasies, our perception, and our thinking by inherited and generally existing principles of form...*” (CW 9/1: § 92)

Jung used the term “*inherited*” again and again, but his understanding of “*inheritance*” is in my view a psychological, not a biological one. It only means that the individual has access to pre-existing universal structures or forms that allow individual experience. As far as I know Jung never quoted in this context more precise biological concepts of inheritance such as genes and chromosomes and sexual reproduction, although fundamental processes and structures of inheritance were discovered during Jung’s life-time, and one can hardly imagine that Jung had ignored them.

Jung developed a concept of subjectivity that goes beyond biology and cultural sciences, beyond body and mind. It is his idea “*esse in anima*” that I already mentioned. “*Esse in anima*” is a third alternative and integration of “*esse in intellectu solo*” and “*esse in re*” which have dominated the philosophical and epistemological discourse over centuries. We find this idea implicitly and explicitly at different places of his work. (comp. i.e. CW 8: § 624) Jung often has criticized dualism and the dominance of materialistic approaches. Jung wanted to transcend the dualism of matter and spirit by his “*esse in anima*”.

In his “***trial to feel out psychologically what an archetype is***”, Jung begins with the unconscious psyche of the primitive. (CW 9/1: §7, bold type by me) He postulates an “*irresistable impulse to assimilate every experience of sensory perception to psychic processes*” (ibid.) “*Every myth of natural occurrences is a symbolic expression of the inner and outer drama of the psyche which becomes conscious by means of projection that is reflected in natural events. This projection is so fundamental that several millennia of culture were necessary to differentiate this projection from the outer object.*” (ibid.) “*The primitive man is of impressing subjectivity*”, “*his cognition of nature is essentially language and outer*

*clothing of the unconscious psychic process...*” (§8) “...*the unconscious is an acting and suffering subject...*”

Let me recap: the starting point of Jung’s psychological theory of the archetype is the primitive man and his subjectivity which means his tendency to assimilate his sensory perception of the outer object to the inner and outer drama of his psyche which is a process taking place in unconsciousness and collectivity. Primitive man gives meaning to everything he is encountering and he does not differentiate between the inner and the outer world. The outer world is assimilated to his inner world. The archetypes of his inner world are pre-existing patterns to his experience, they are transcendental and reflect collective experiences (“*representation collectives*” Levy-Brühl).

Jung leads from primitive man living in clans and cultivating secret doctrines to the psyche of man living in one of the world religions. These “*contain originally secret knowledge of revelation and have expressed the secrets of the psyche in magnificent images*”. “*The more beautiful, grandiose, and capacious the communicated image, the farther it is alienated from individual experience. We can only empathise and sensitise but the archetypal experience is lost.*” (“*Urerfahrung*”) (§ 10) Here we can find Jung’s concept of the psychological role of religion and culture: The dogma or dogmatic symbol “*substitutes the collective unconscious by formulating it to a wide extent.*” (§ 21) “*The life of the collective unconscious (...) is flowing as a subdued stream in the symbolism of the credo and the rituals.*” (§21)

Jung demonstrates this dogmatic state of the collective unconscious with the person of the Swiss saint, Niklaus von Flüe, “*Brother Klaus*”: “*the wondrous and terrible boon of original experience (“Urerfahrung”) befell him*” (§19), a “*fatal incursion of an archetypal image*” (§19). It could be assimilated by him to the “*dogmatic image of divinity*” (§19) and he could thereby protect himself from becoming mentally ill or burned as a heretic.

The next level of cultural development is the reformation with its iconoclasm and the rise of rationality. Jung describes the inconsistencies and tensions incorporated in this process of enculturation. On one hand “*mankind has never lacked powerful images to lend magical aid against all the uncanny things that live in the depths of the psyche.*” (§21) On the other hand the reformation with its iconoclasm breached the wall of holy images. They collided with the awakening rationality. The consequence in the end is a “*alarming poverty of symbols*”. (§23)

*“The Protestant is cast out into a state of defenselessness that might well make the natural man shudder. His enlightened consciousness, of course, refuses to take cognizance of this fact.” (§ 24)*

Then Jung makes another astonishing statement. *“I am convinced that the growing impoverishment of symbols has a meaning.” (§28)* But it is a meaning with two faces. *“What happens to man after he has declared God as dead?”* Jung has asked in his Nietzsche-Seminary nearly at the same time. (cf. e.g. Jarrett (1989): 1527, 1531). In his Eranos lecture he recommends *“... it would be far better stoutly to avow our spiritual poverty, our symbollessness instead of feigning a legacy to which we are not the legitimate heirs at all.” (§ 28)* *“We would be playing our own history false.” (§ 28)* This is why it makes sense to be aware of the emptiness.

Jung warns against the danger of a collective regression: *“What is worse, the vacuum gets filled with absurd political and social ideas.” (§ 28)* Later Jung’s political statement becomes more concrete: *“(…) external historical conditions, of whatever kind, are only occasions (...) for the real dangers that threaten our lives. These are the present politico-social delusional systems. We should not regard them causally, as necessary consequences of external conditions, but as decisions precipitated by the collective unconscious.” (§49)*

And in his London lecture he even names the threat: *“. “There is no lunacy people under the domination of an archetype will not fall a prey to. If 30 years ago anyone had dared to predict that our psychological development was tending towards a revival of the medieval persecutions of the Jews, that Europe would again tremble before the Roman fasces and the tramp of legions, that people would once more give the Roman salute, as two thousand years ago, and that instead of the Christian Cross an archaic swastika would lure millions of warriors ready for death – why, that man would have been hooted at as a mystic fool. And today? Surprising as it may seem, all this absurdity is a horrible reality.” (§ 98)* This has been said in August 1936, three years before World War II.

The second face of the sense of poverty is a chance hidden in it: *“Whoever goes to himself risks a confrontation with himself. (...) This confrontation is the first test of courage on the inner way. (...) But if we are able to see our own shadow and can bear knowing about it, then a small part of the problem has already been solved: we have at least brought up the personal*

*unconscious.” (§ 43f) “Our concern with the unconscious has become a vital question for us—a question of spiritual being or non-being.” (§51)*

*“No, the collective unconscious is anything but an encapsulated personal system; it is sheer objectivity, as wide as the world and open to all the world. There I am the object of every subject, in complete reversal of my ordinary consciousness, where I am always the subject that has an object. There I am utterly one with the world, so much a part of it that I forget all too easily who I really am. “Lost in oneself” is a good way of describing this state. But this self is the world, if only a consciousness could see it.” (§ 46)*

The common use in everyday consciousness of subject and object, of individual and collective, of unconsciousness and consciousness is turned upside down. Jung tries to understand consciousness from the perspective of the unconscious. He shows on one hand the weakness but also the necessity to fasten consciousness. In this sense he emphasizes that rites and dogma have been *“walls against the perils of the soul since ancient times”*. (§47)

Summarising one can say that Jung developed, in both his Eranos lecture and London lecture, elements of a psychological theory of culture as well as a psychological theory of the subject that go beyond the common dualistic frame of internal subject and external object, individual and collective unconscious, subjective meaning and outer reality, which are scientific orientations that still seem to dominate. The core element of his theory of subjectivity seems to be the collective trauma of the human experience of suffering, of defenselessness and emptiness, “the perils of the soul”, stored in his collective unconscious. The collective unconscious itself is regarded as an acting and suffering subject. From this collective unconscious emerge cultural symbols and images, rituals and dogmata. When these symbols lose their integrating power, after God has been declared dead, there are two possibilities of further development: the fatal intrusion of the subject by a collective regression to destructive political and social ideas or the development and strengthening of the subject by individuation as the encounter with oneself, with the own shadow. Jung’s theory of culture which is a theory of subjectivity at the same time, is founded on the concept of the collective unconscious and the concept of the shadow. There is only one world, *unus mundus*, no way out, no split to hide in.

**Notes:**

(1) The literature on archetypes and the collective unconscious could fill entire libraries (cf. e.g. Stevens 2002). Archetypes give the name to a whole school of Analytical Psychology. (cf. Müller, L. & Müller, A. 2003) I want to concentrate on a small section of Jung's work: two lectures of 1934 and 1936 and the relevance of these lectures for fundamental psychological, cultural, and political issues.

(2) I want to mention a third article of 1939 "Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation" first published in English under the title "The Meaning of Individuation" and in the same year in German in the "Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete" which is also of importance in our context.

(3) The National Socialists in Germany immediately began with the so-called "Gleichschaltung" of all parts of the German society. This "Gleichschaltung" also covered medical and psychotherapeutic societies and journals Jewish psychotherapists in Germany were excluded from the German professional societies in 1933 by order of the National-Socialist government. Jung as a citizen of Switzerland was asked to become President of the "General Medical Society for Psychotherapy" and editor of its journal in June 1933, which he immediately started to convert it from a German dominated society and journal to a neutral international society and journal. Therefore he wanted to give a new home to the Jewish members of the German society as personal members of the international society. In this context Jung wrote an editorial as the editor of the international journal which was published together with an editorial of the leader of the German group, the National Socialist M.H. Göring, a relative of the later Reichsmarschall Herrmann Göring. Jung protested against the publication in the same issue of the journal but continued his presidency. Jung's editorial had a lasting effect on the reception of his whole work. (cf. Bair for a survey) He himself spoke in a provocative and misleading way of differences between a Jewish and a Germanic psychology that should no longer be glossed over, emphasising in the same text that this implies no depreciation. (Jung 1933, CW 10: § 1014). In early 1934 he published "The State of Psychotherapy Today" in the "Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete" in which he explained what he meant by the differences between a "Germanic" and a "Jewish psychology". Both publications have caused his scientific and political opponents to denunciate Jung as close to National Socialism although he distanced himself from the very beginning and always rejected antisemitism. I have discussed Jung's publications of the 30s and the history of ideas behind them elsewhere. (cf. Langwieler 1999, 2005, 2009) There has been a very interesting debate on this issue among contemporaries, Freudian and Jungian analysts in Germany, published in a Jewish newspaper in Germany, the Jewish Review of 1934, organ of the German Zionist association, edited in Berlin until 1938. (cf. Adler 1934, Juliusberger 1934, Kirsch 1934, Neumann 1934, Steinfeld 1934)

(4) Halbwachs worked as a sociologist on a social theory of memory since the 20s, taught in Straßburg and at the Sorbonne in Paris. He was deported in 1944 to the concentration camp of Buchenwald in Germany where he was murdered in March 1945. (cf. Assmann 1999:35)

(5) Jan and Aleida Assmann have implemented their concept of cultural memory in many issues and scientific fields: in the Egyptian idea of "ma'at", which means humanity, responsibility, in the Egyptian scriptural culture, which succeeded in preserving a cultural identity and excluded change for more than 3 millennia, in the development of religion and monotheism in Israel, in the debate about Freud's "Moses and Monotheism" (Yerushalmi, Derrida and Bernstein), in literature and last not least, in locations of memory, especially of traumatic memory, such as Auschwitz.

(6) Naturalistic misunderstanding is a term from philosophical discourses on brain-research. It means that a naturalistic understanding of psychic and spiritual processes is reducing mental processes to body processes. (cf. e.g. Pauen 2007)

(7) The Jungian project of “ARAS” (“Archive for Research in Archetypal Symbolism”) is very close to Aby Warburg’s efforts to collect images. It is rooted in the Eranos-meetings in the early 30ies. After the war, Olga Fröbe-Kapteyn gave a part of her Eranos-Archive to the archive of the Warburg Institute which was moved from Hamburg to London in 1934. (comp. Gronning, Sohl and Singer 2007)

(8) Jung often criticized dualism and the dominance of materialistic approaches. This critique also includes naturalistic approaches. Jung wanted to overcome dualism. Consequently he developed a concept of subjectivity that went beyond the opposites of object and subject, of matter and spirit, of body and mind, of collectivity and individuality, biology and cultural sciences. It is his idea of “*esse in anima*” that I am talking about. “*Esse in anima*” is a third alternative and integration of “*esse in intellectu solo*” and “*esse in re*” which have dominated the philosophical and epistemological discourse over centuries. We find this idea implicitly and explicitly in different places of his work. (comp. i.e. CW 8: § 624)

### **References:**

- Assmann, A. (1999) Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. Beck Verlag München
- Assmann, J. (1999) Das kulturelle Gedächtnis. Beck Verlag München
- Assmann, J. (2000) Religion und kulturelles Gedächtnis. Beck Verlag München
- Bair, D. (2005) C.G.Jung. Eine Biographie. Albrecht Knaus Verlag, München
- Card, C.A. (2000) The Emergence of Archetypes in Present-Day Science And Its Significance for a Contemporary Philosophy of Nature. In: Goertzel, B., Coombs, A. & Germiné, M. (eds.) Mind in Time. Hampton Press, Cresskill, NJ
- Darwin, Ch. (1859) The Origin of Species. London
- Giesen, B. (1993) Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/M.
- Giesen, B. (1999) Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/M.
- Giesen, B. (HG) (1991) Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/M.
- Gronning, T., Sohl, P. & Singer, Th.(2007) ARAS: Archetypal Symbolism and Images. In: Visual Resources XXIII, No 3, 245-267
- Henderson, J. (1962) Address to the 2<sup>nd</sup> International Congress of the IAAP, Zürich
- Hirschberger, J. (1980) Geschichte der Philosophie. Bd. II: Neuzeit und Gegenwart. Herder Verlag Freiburg
- Jarrett, J.L. (ed) (1989) Nietzsche’s Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-9. Routledge, London.
- Jung, C. G. (1919) Instinct and the Unconscious. CW 8.
- Jung, C.G. (1933) Editorial CW 10: §§1014f
- Jung, C.G. (1934 a) The State of Psychotherapy Today. CW 10 §§ 333-370
- Jung, C.G. (1934 b) A Rejoinder to Dr. Bally. CW 10 §§ 1016-1034
- Jung, C.G. (1934 c) A Review of the Complex Theory. CW 8
- Jung, C.G. (1934 d) The Archetypes of the Collective Unconscious. CW 9/1
- Jung, C.G. (1936) Wotan. CW 10 §§ 371 – 399
- Jung, C.G. (1936) The Concept of the Collective Unconscious. CW 9/1

- Jung, C.G. (1963) *Memories, Dreams, Reflections*. Recorded and edited by Aniela Jaffe. Collins and Routledge and Kegan Paul, London
- Jung, C.G. (2009) *The Red Book*. Edited by Sonu Shamdasani. W.W. Norton and Co., New York
- Kant, I. (1781, 1787)(1990) *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner Verlag Hamburg
- Lamb, Ch. (1823) (2009) *Essays of Elia*. Biblio Bazar LLC
- Langwieler, G (1999) "Almost Two Thousand Years and not a Single New God" In: Mattoon M.A. (ed) *Florence 98 Destruction and Creation: Personal and Cultural Transformation*. Daimon Verlag Einsiedeln.
- Langwieler, G. (2005) *Das Individuum in der Masse, archaische Religion und Moral: Jungs Essay „Wotan“*. In: *Österreichische Gesellschaft für Analytische Psychologie (Hg) Zur Utopie einer neuen Ethik*. 100 J. Erich Neumann, 130 J. C.G.Jung, Wien
- Langwieler, G. (2008 a) "Wotan": Fehltritt oder Warnung? C.G.Jungs Beitrag zur Massenpsychologie des Nationalsozialismus. Unpublished lecture at the Psychological Society Basel 28.4.2008 Basel
- Langwieler, G. (2008 b) *Wotan: A Political Myth of the German Collective Unconscious*. Unpublished paper at the IAAP-IAJS ETH Zürich Conference 2008
- Saunders, P. & Scar, P. (2001) Archetypes, complexes, and self-organization. *Journal of Analytical Psychology*, 46, No. 2: 305-323
- Singer, Th.& Kimbles, S. (2004) The emerging theory of cultural complexes. In: Cambray, J. & Carter, L. (ed.) *Analytical Psychology*. Brunner-Routledge, Psychology Press, London
- Stevens, A. (2002) *Archetype Revisited. An Updated Natural History of the Self*. Brunner-Routledge London

Dr. med. Dipl. Psych. Günter LANGWIELER  
 Analyst, Psychiatrist, member of DGAP and IAAP  
 10777 Berlin, Welser Str. 10-12, 0049306111374  
 Guenter.Langwieler@t-online.de



\* Vortrag am *Congress of the International Association for the Psychology of Religion*,  
22.-27. August 2009, Universität Wien

Gerhard BURDA (Wien)

*Between Heaven and Earth: Religion, Psyche, Media* \*

## 1. Formatting psyche

In the history of culture different views concerning the psyche have been developed. The range of the term goes from the postulate of an ontological entity, to the function of a principle up to the dimension of religion and art. Whenever man has thought about life, the *conditio humana*, knowledge, truth etc. he has come across something that is best expressed by the word psyche disclosing a structured world that ranges from matter to mind, from the lowest to the highest – with man somewhere in between, a mortal being stretching out for eternity, a being that has to deal with an ongoing production of differences and the mediation of these differences.

Two facts have to be taken into consideration whenever we speak of the soul or psyche: firstly a constitutive self-difference that is addressed as soon as a self-identical unity is postulated, and secondly a special kind of format that in any case carries pre-decisions that are not reflected at all. As a result of these pre-decisions various positions concerning mind and matter can be observed. This dualism mainly shows two positions: a mental format and its opposite, a physical one.

1) The classical mental format can be studied e.g. in the development of the multiple centres of excitement like *thymos* and *phrenes* in the Homeric *Ilias* to the Platonic and Aristotelian psyche as a self-centred inner unity and entity Psyche originally meant vitality, Lebenskraft, the Greek word *empsychos* – meaning animated, vivid and full of vitality. Psyche was imagined as breath, butterfly, bird and shadow that left the body when a person died. Besides this the Homeric heroes were driven by multiple autonomous forces like the *thymos* and *phrenes*. In the second half of the 5th century before Christ <sup>1)</sup> a far-reaching change concerning the meaning of psyche took place. The imagination of a relative autonomous inner entity rose which was called *psyche* and gained the status of immortality. Besides this

fantasies of *metempsychosis* or of an *anima mundi* arose. What this historical process reveals is that the psyche is not only a concept of unity guaranteed by the mental format of the *nous* and its epistemological realism but also something that in itself is different and therefore struggles with manifold differences, e.g. the epistemological difference between perception and thinking, the corresponding ontological one of an intelligible Being and sensible beings and the soteriological one of contingency and redemption (*soteria*).

2) The second format, the physical one, is particularly noticeable today in neuroscience and in the crossing of science, cultural studies, art and politics.

All that shows a new orientation in thinking the humane. Man is said to be getting transhuman when experimenting with new styles of being like cyborgs, clones and androids. A new *dispositive* <sup>2)</sup> is being established: a combination of political power together with economic strategies, of discourses and performative practices. Scientific disciplines like neuroscience, gentechonology and cybernetics are in the lead. The trend is to displace psyche or to try to make it visible by the means of digital devices as if it were a concrete object that can be made visible. Digital devices get combined with biological body data thus building the basis of a new terminal identity. In this way man is becoming a biodigital machine. This neurobiological offence places man and machine on the same physical basis.

Given all that: what is left of the soul? Modern brain research offers answers like the following one given by Gerhard Roth <sup>3)</sup>: psyche is a “physical state, whose laws are not yet sufficiently known”. The term psyche is used to denote the “unity of cognitive, emotional and Affective states and achievements bound to brain structures and brain processes underlying the laws of nature”.

This makes the psyche, the classical instrument and medium of relation and mediation e.g. between spirit and matter, between the living and the dead, between man and God, become a technical concern. The enchanted world of beings and powers connected in a great chain of being is displaced by calculation and loses its spell. Again we notice the previously mentioned self-difference – on the one hand a unity and on the other manifold processes like perception, thinking and so on that are connected and domesticated by a hierarchically principle.

## 2. The medial psyche

We have explored two kinds of format, the mental or idealistic and the naturalistic or physical one. What I want to suggest now is an alternative to both formatings. In my opinion psyche can neither be reduced to something solely mental nor to something physical because both options tend to mark a shift from being a model to a kind of ontology. In other words: an apriori is maintained that cannot be proved at all. Let us now switch to the medial psyche. This medial format considers the psyche to be a medium transforming what we usually connect with mind or matter. Psyche means something that literally is between located in difference belonging neither to one side nor to the other: between mind and matter, between inside and outside, between heaven and earth. Psyche seems to be the ongoing disclosure of a difference – especially the difference between inside and outside – and of the mediation of this difference. Keeping this in mind the task will be not to be led into temptation mixing up the model with ontology.

Of course it could be objected that nowadays nearly everything is described in terms of a medium. The term “medium” is a popular one being used in a very broad sense. As you know the term *medium* was originally reserved for spiritistic séances up to the 19<sup>th</sup> century. In the middle of the 20<sup>th</sup> century this term enters the scene of technology, communication and information. A few decades later, in the course of the *medial turn*, competing definitions of what a medium is considered to be can be found: the medium is seen as a tool, as a sphere of possibilities that can be actualized, as a kind of (non)-phenomenon, or as a milieu etc.

Let us now view the psyche as a vessel where perception, thinking, feeling, vegetative processes etc. merge into each other. All we perceive, think, feel, fantasize goes back to transformation and depends on it. As soon as we start to reflect on this process, e.g. explore the evidence of thinking on the medial surface we interfere in these processes below the medial surface yet staying within its “natural” flow. Concerning the subjective pole one could say psyche is the “intermedial between” of cognitive achievements, emotional, intentional, vegetative and affective conditions. Signals of the body and perceptions translate into thinking, feeling and fantasies. Thinking, feeling and fantasies translate into movements, movements into feelings and thinking and so on. This manifold process is a spontaneous one, a flow always searching for a new course thereby generating experience. I would suggest to call this a process of *mediamorphosis*.

In this intermedial process every experience, perception, thought, and feeling is already something mediated or even altered and serves itself as a medium of alteration carrying on the process of mediation. This means what we consider to be an experience, a thought, a perception, an image, an idea, a phenomenon or a self-giving evidence is already something that has been mediated or altered by manifold processes. It has already passed the medial gap that allows no direct access. It is interesting to see how much e.g. the mental formatting depends on a medial concept – as an example we could mention the role of imagination that functions as a link between thinking (*noesis*) and perception or the role images and metaphors playing in the works of Plato, Plotin and many others. These come into play exactly the moment when something that cannot be expressed by words is translated into pictures, thereby transforming philosophy into poetry and the model into a myth. Nevertheless thinking still is identified with psyche and Being claiming its pole position among the other powers like feeling and perception. Thereby an idea of world as a kind of totality or horizon of knowledge is created that is indebted to the activity of the *nous* completely denying emotions and perception as those media playing an important role establishing the idea of a world and of its manifold political, ethical and religious implications.

It seems as if the real problem of metaphysics is not Heidegger's *forgetting of Being* but the *forgetting of mediality* because metaphysics' dependence on multiple forms of media and the fact that our relationship to ourselves, to the other and to the world is never an immediate but a mediated one seems to be edged out. Seen from this perspective the term medium is a metaphysical one inherited by the onto-epistemological enterprise of understanding the world as a totality. Remember that it was Aristotle's intuition to place the psyche in a philosophy of nature (physics) as well as in his metaphysics. Maybe one reason for *forgetting mediality* is that the term medium implicates differences threatening the supposed sovereignty of thinking and therefore has to be ignored.

The medial imperative that everything is the result of transmission and alteration has an impact on epistemology and can be regarded as a challenge to step forward from phenomenology to *phenomediology*<sup>4)</sup> taking into account that anything appearing or any phenomenon is dependent on medial alteration. Medial alteration is something between "that which appears" (*phainómenon*) and our knowledge (*lógos*) of this appearance, a point of view that is different from the phenomenological principle of self-giving evidence. Evidence

means medial evidence and has gone through the medial gap of manifold processes that can neither be reduced to something solely mental nor to something physical.

### 3. Only a God can save us

Keeping the medial format in mind enables us to redefine the relationship of technology and psyche. What is demanded is a kind of medial thinking that is able to realize that technical achievements are not the precondition of psyche – a hypothesis that is prominently represented by Friedrich Kittler <sup>5)</sup>, who maintains that the history of consciousness follows technical innovations: the history of the psyche is embedded in the history of technology. It was not accidental that Freud spoke of a psychic device. For Kittler the unconscious is nothing else than a “metaphor for machine-parks” that are not yet known. It is no longer man communicating but a digital gearshift assembly which saves, calculates and transfers information not from subject to subject, but from machine to machine.

Against this attempt of placing machine before man it should be stated that technical achievements are not the pre-condition of psyche because they themselves are part of the intermedial psychic processes. To illustrate this: the data of neuroscience have a background, they are the product of reasoning and have to be translated into writing, speech and symbols. In other words: they are part of psyche’s intermedial play which – and this is important to avoid the traps of psychism and psychologism – depends on something other serving as the material for mediality.

To demonstrate how much technical media are embedded in the medial psyche I want to tell an anecdote <sup>6)</sup>. As you certainly know the philosopher Martin Heidegger had a specific attitude towards technology. Maybe this was the reason why no TV-set found its way into his home. Nevertheless he used to visit his neighbours whenever the German football team was playing. I have to add that Heidegger also did not like theatre because – as he once mentioned – he wanted to watch “gods and heroes” and not modern actors. This is an interesting statement because referring to Franz Beckenbauer he said: “His team gains the world championship and he himself does not get hurt at all. Such a person I call a god.” That Beckenbauer was experienced as a “god“ was not only the merit of the technical medium but also the merit of transmitting of what he had watched on the TV into a new fantasy. Television became part of the psychic process of mediamorphosis. For Heidegger the screen

did no longer show Franz Beckenbauer but a heroic fantasma transcending the technical medium and thereby proving that man is not only a “machine-building animal” but a being that creates metaphors.

Let us take this anecdote as an indication for the key role imagination is playing not only in every day life but also in any kind of scientific formatting or symbolic belief. Discussing the role of imagination means claiming a special field that is different from the field of science, e.g. the electromagnetic field or the field of quantum physics. In this field any phenomenon is considered to be *psychoid*. Originally the term *psychoid* was created by Carl Gustav Jung <sup>7)</sup>. In a narrower sense this term denotes the depth structure of the psyche, a position building up a kind of psycho-metaphysical realism relying on the world-disclosive aspect of fantasies completely failing their illusionary character that in contrast to Jung has been elaborated by Freud and especially by Lacan. In Lacan’s *Borromaeic Node* e.g. the *Imaginary* functions as the illusion trying to close the gap between the *Real* and the *Symbolic*.

In a broader sense in which I am referring to the term *psychoid* means that we have to notice the double bind of imagination shifting between an imaginary and an imaginal pole, because whenever we refer to something, e.g. the body, the world, thinking, the soul or to whatever we cannot say whether we are dealing with an apriori given correspondence of *noesis* and *noematic* object or not. There is no evidence being evident in a way that could legitimate itself as the principle of evidence suggested by Husserl. When experiencing we are more or less dealing with assumptions on something that is considered to be evident and real. These assumptions depend on a certain status of imagination. Generally spoken, imagination provides two options <sup>8)</sup>: an *imaginal* one and an *imaginary* one. Tentatively it can be suggested that both versions require to bear their opposite in mind.

The *imaginal* one assumes a relation between experience and the experienced, between psyche and the world, between psyche and psyche itself. It is important to notice that despite this connection there is also a kind of imaginary distance assumed e.g. between the subject and its objects or between perception and thinking. This can be illustrated on the basis of Plotin’s version of the psyche that produces a split in itself projecting its contents on to the material world. For Plotin the challenge is to realize that perception is only a kind of mirror for the self-reference of thinking. Or let us think of Hegel’s dialectics and the spirit’s return to itself through different states of consciousness. The spirit’s movement has to pass the *night-of-the-world*, where there is no world yet, a moment that relies to the imaginary aspect of

fantasy (*Einbildungskraft*) introducing an abyss in the realm of ontology disclosing the dark side of the Cartesian ego placing psyche in an *ignotum X*.

Concerning epistemology this double bind of imagination shifting between an imaginal and an imaginary pole demands that the not-reflected attitude towards the status of imagination, the fantasy on fantasy itself, has to be cleared up on the very basis of any theoretical or pragmatic concept to prevent the model from turning into ontology. This means that the mental or physical models we are working with have to be accepted as models and should not get inflated to a kind of ontology.

#### 4. Absolutely fragile

Let us now turn to religion and the role of media. In the sixties of the 20<sup>th</sup> century Marshall McLuhan <sup>9)</sup>, the father of modern media-theory, dreamt of a *Golden Age* and of a transmission of human consciousness into the world of computers. His idea was that the central nervous system reaches out into a global net of communication and information, and gets extended to and connected with the consciousness of the others.

Again ancient images of the psyche seem to be disclosed in a new design. Now it is no longer the *anima mundi*, the soul of the world, guaranteeing a structured cosmos but the world wide ICT-net in which all media (image, sound, word, scripture) converge. It is interesting to notice that this project is motivated by a religious or soteriological idea: McLuhan enthuses a “deep belief” whose aim is described as a “harmony of all creatures”. Another pioneer of media-theory, Vilém Flusser <sup>10)</sup>, even spoke of a “religious experience” in the “sphere of communicology” and of standing on the threshold to a new plain of being between “catastrophe and hope”.

This hint “catastrophe and hope” refers to something that McLuhan and even Flusser naively have neglected most of the time when proclaiming their new totality of a connective consciousness and of a harmony of all creatures. What this hint reveals is the self-difference of the religious itself – the fact that threat, suffering, death and contingency are the much too often neglected pre-conditions of religion and redemption. One could even say that the truth of religion is its impossibility: the fact that redemption concerning the world and its beings as a whole is not possible in an immanent, horizontal way.

Under the premise that redemption as the ultimate horizon of religion regularly gets projected on the screen of an eschatological and apocalyptic split, we have to ask ourselves: what about the other who is not participating in one's own symbolic universe and therefore finds himself excluded and exposed to death, hell or eternal damnation? A hubris much too often acted out by man taking upon himself a God-like position over life and death denying and rejecting the absolute fragile demanding decision, compassion and responsibility. Under this premise religion regularly gets transformed into its opposite thereby slipping into something that could be called a *reliquariat*<sup>11)</sup> – a neologism that suggests another etymology than the one we are used to. Not *religare* and *relegere*, but *relinquere* – an expression that opposes the notion that the other is left to damnation and therefore excluded from salvation. To give an example: it is not surprising that this self-difference and its unconscious imaginative pre-decisions have found their way directly into the ICT-net. I am especially referring to the contradictory self-presentations of symbolic beliefs devoting themselves to peace, understanding and tolerance on one hand and revealing terror and brute force on the other, thus establishing a self-identity that projects its own negativity and destructiveness on the other. It can be found especially in the global fight of *video against video*, in videos threatening with terror, in videos of Guantanamo or Abu Ghraib, in videos whose messages are in fact disseminative and delocutive, addressed to an anonymous enemy somewhere out in the global sphere thus establishing a dubious identity that denies its self-difference that is projected on to the other.

Now, if we consider psyche to be a medium then we ourselves can be seen as media transforming the traditions of politics, religions, social and economic conditions. It is a task of visioning the horizons of future in connection with something that is absolutely fragile. Medial psyche means that we are dealing with a *limbo*, with a world and phenomena in the liminal state of suspense depending on *both* options of imagination. These options build the basis of what could be called the *absolute fragile*<sup>12)</sup> of decision and responsibility in research, politics, ethics and last but not least in religion. Absolute means that we have to deal with something that in its core cannot be decided.

In what way could this absolute fragile of a world and phenomena in suspense be relevant for psychoanalysis and also for the psychology of religion? To answer this question we have to acknowledge that religion and psyche have something to do with mediality. As a



consequence the “world” is not viewed as a container of all that is existant but as a *psychotope*, as a sphere man is creating to live in.

Especially the different turns in psychoanalysis – from *linguistic turn* to the *iconic* one, from *iconic turn* to the *affective* one etc. – have impressively illustrated the impossibility to place medial reductions and ontological restrictions on its object – the medial psyche and its creations. Psychoanalysis seen as a method to investigate and accompany the turbulences of the manifold medial processes has taught us how greatly processes of ripening and maturing depend on being grateful, being aware of one’s own constitutive self-difference, on avoiding splitting and on the wish to reconcile.

The ultimate horizon of reconciliation is probably best characterised as religious. Religious not in the vertical sense of an objectively given dimension (Otto) that man has to fit in in order not to get excluded from salvation but in a horizontal sense as something whose development is due to the understanding of medial processes and the limbo they reveal. For psychoanalysis this would mean a shift in its attitude towards the religious. For psychology of religion this would mean a shift in its object because under this premise the object is not only a given psychic element in religion (Van der Leeuw) or man expressing himself in the context of a certain confession (Hock) but a special attitude towards life and an interest in a world that goes beyond splitting targeting an open horizon appropriate to the full range of the medial psyche.

The medial format of the psyche suggests that man is a being in the state of in-between, between inside and outside, between spirit and matter, between despair and hope, between damnation and salvation, between heaven and earth. It suggests that man is a being that has to decide what cannot be decided at all. Nevertheless decisions have to be made. What is disclosing and at the same time bridging this abyss that scepticism and *phenomediological* research have revealed are psyche’s medial transformations. It would be important to realise this in order not to get identified either with a world-less spirit in the mental format or with a soul-less machine in the physical one. Let me end by saying that it would also be important to realise this in order to prevent religions from slipping into a *reliquariat* and to keep the horizons of the religious open.

**Referenzen:**

- 1) Schmitz, H.: Der Leib, der Raum und die Gefühle, Ostfildern 1998
- 2) Angerer, M.-L.: Vom Begehren nach dem Affekt, Zürich-Berlin 2007
- 3) Roth, G.: Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?, in: Peschl, M. F. (Hg.): Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele, Würzburg 2005, 27-39
- 4) G. Burda: Mediales Denken. Eine Phänomediologie (in Vorbereitung)
- 5) Kittler, F.: Draculas Vermächtnis. Technischen Schriften, Leipzig 1993
- 6) Kittler, F.: Martin Heidegger, Medien und die Götter Griechenlands. Ent-fernen heißt die Götter nähern, in: Roesler, A. / Stiegler, B. (Hg.): Philosophie in der Medientheorie von Adorno bis Žižek, München 2008, 133-143
- 7) Jaffé, A. (Hg.): Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, Olten 1982
- 8) Burda, G.: Ethik. Raum-Gesetz-Begehren, Wien 2008
- 9) McLuhan, M.: Die magischen Kanäle: "Understanding Media", Düsseldorf 1992
- 10) Flusser, V.: Kommunikologie, Frankfurt 2003
- 11) Burda, G.: Religion und Differenz. Derrida-Lacan, Wien 2008b
- 12) Burda, G.: Seelenpolitik. Über die Seele und andere Selbst-Differenzen, Wien 2009

Mag. Dr. Gerhard BURDA  
 Lehranalytiker, Vorsitzender der ÖGAP

Fabian FRIEDRICH, Marion FREIDL, Johannes WANCATA (Wien)  
*Körperliche Gesundheit bei psychiatrischen PatientInnen –  
psychotherapeutische Implikationen*

### **Einleitung**

Eine Vielzahl nationaler und internationaler Studien und Übersichtsarbeiten kommen zu dem Schluss, dass Menschen mit psychischen Erkrankungen häufiger an somatischen Erkrankungen leiden als die Allgemeinbevölkerung [1,2]. Auch die Lebenserwartung psychiatrischer PatientInnen ist, nicht zuletzt auch aufgrund eines erhöhten Risikos an somatischen Erkrankungen zu sterben, erniedrigt. Für die verkürzte Lebenserwartung verantwortlich scheinen eine höhere Inzidenz- und Prävalenzrate für metabolische Erkrankungen wie Diabetes Mellitus, Malignome, Infektionskrankheiten (z.B. HIV/AIDS), Krankheiten des Gastro-Intestinaltraktes, sowie kardiovaskuläre Erkrankungen (z.B. Myokardinfarkt, Arrhythmien) zu sein [3, 4, 5].

Eine Vielzahl dieser Daten basiert auf Studien, die mit PatientInnen mit einer Erkrankung aus dem schizophrenen Formenkreis durchgeführt wurden. Die Sterblichkeitsrate für diese PatientInnengruppe scheint fast doppelt so hoch als im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung zu sein [6]. Es bleibt festzuhalten, dass Unfälle und Suizide nur für einen Teil dieses Anstieges verantwortlich sind, vor allem scheinen natürliche Ursachen (59%) – also körperliche Erkrankungen – hauptverantwortlich zu sein. Aktuelle Daten belegen, dass etwa 50% der an Schizophrenie Erkrankten an somatischen Erkrankungen leiden, wobei Diabetes Mellitus, Osteoporose, Erkrankungen des Herzkreislaufsystems und der Atemwege, Adipositas und das Metabolische Syndrom die häufigsten Krankheitsbilder darstellen [5, 7]. Ähnliche Ergebnisse findet man auch bei einer Vielzahl anderen psychiatrischen Diagnosegruppen, wie zum Beispiel Angststörungen oder affektiven Erkrankungen [8,9,10], auch wenn für diese Erkrankungen die Datenlage nicht so umfassend ist wie für die Schizophrenie.

### **Ursachen der erhöhten somatischen Komorbidität**

Analysiert man die Ursachen für diese unbefriedigende Situation, scheinen drei Bereiche von besonderer Relevanz zu sein [10]. Zum einen scheinen die hohen Inzidenz- und Prävalenzraten

mit der psychischen Erkrankung selbst beziehungsweise mit einem resultierenden ungesunden Lebensstil, wie zum Beispiel physischer Inaktivität, vermehrtem Alkohol- und Nikotinkonsum, aber auch risikoreichem Verhalten, zusammenzuhängen [11]. So wurden bei Personen mit psychischen Erkrankungen höhere Raten an ungeschütztem Geschlechtsverkehr mit wechselnden Partnern bzw. aber auch sexueller Ausbeutung beobachtet, was in der Folge auch einen Risikofaktor für HIV und AIDS darstellt [12]. Ungesunde Ernährungsgewohnheiten findet man durch alle psychiatrischen Diagnosegruppen hindurch, was weitreichende Wirkungen auf die physische Gesundheit haben kann [5,13].

Als weitere Ursachen müssen Umgebungsfaktoren in Erwägung gezogen werden, wobei das persönliche Umfeld, sowie soziale Unterstützungsmöglichkeiten von wesentlicher Rolle zu sein scheinen [10].

Weiters gibt es aber auch Anhaltspunkte, dass Ursachen für die bestehende hohe Komorbidität von psychiatrischen PatientInnen im Gesundheitsversorgungssystem selbst zu suchen sind. Einzelne Studien haben punktuell aufgezeigt, dass bei Personen mit Diabetes Mellitus und psychischen Erkrankungen weniger oft HbA1c – bzw. Cholesterinwerte gemessen wurden, bzw. auch weniger oft Untersuchungen des Augenfundus durchgeführt wurden. In ähnlicher Weise gibt es Hinweise, dass Personen mit psychischen Erkrankungen weniger oft gegen Osteoporose behandelt wurden. Eine australische Studie zeigte, dass schizophrene PatientInnen öfter an Herz-Kreislauf-Erkrankungen litten als die Allgemeinbevölkerung; jedoch bei schizophrenen PatientInnen weniger oft eine Herzkatheteruntersuchungen durchgeführt wurden [2].

Stationäre psychiatrische Betreuungseinheiten sind hoch spezialisierte Einrichtungen zur Therapie von psychischen Erkrankungen, wobei die Akutbehandlung und möglicherweise daraus resultierende Problemfelder im unmittelbaren Fokus stehen, die längerfristigen Auswirkungen auf die körperliche Gesundheit stehen oft weniger im Mittelpunkt [14]. Ambulante Einrichtungen wiederum richten zumeist ihren Fokus auf die rasche und langfristige Reintegration der Betroffenen, körperliche Erkrankungen scheinen auch hier nicht im primären Fokus zu sein.

Weiters weisen Studien darauf hin, dass psychisch Kranke Schwierigkeiten bei der Nutzung somatisch-medizinischer Einrichtungen haben [2,10]. Es scheint gerade für diese

PatientInnengruppe besonders schwer die Angebote des Gesundheitssystems effektiv nutzen zu können. Über die Nutzung der diesbezüglichen psychotherapeutischen Angebote und mögliche Schwierigkeiten in der adäquaten Versorgung gibt es keine repräsentativen Daten.

### **Nationale Entwicklungen**

Bei grundlegender Betrachtung der Datenlage zu den oben genannten Fragestellungen für Österreich, so ist diese, wie in den meisten europäischen Ländern, nur wenig zufriedenstellend. Ein Grossteil der publizierten wissenschaftlichen Literatur fokussiert auf auftretende körperliche Nebenwirkungen bei bestehender Therapie mit Psychopharmaka, wobei hier vor allem die Gruppe der Neuroleptika vermehrt analysiert werden. Repräsentative Österreichweite epidemiologische Studien zu somatischen Erkrankungen bei psychiatrischen PatientInnen sind bis dato nicht vorhanden. Auch Studien, die sich speziell mit den Fragestellungen Prävention, Früherkennung oder Screening in dieser PatientInnengruppe sowie deren Wirksamkeit und Kosteneffektivität auseinandersetzen, sind bislang nicht verfügbar. Nationale bzw. bundesländerspezifische Richtlinien zur Behandlung psychisch Kranker über die diversen Naht- und Schnittstellen des österreichischen Gesundheitssystems hinaus, fehlen ebenfalls. Auch sind repräsentative Studien für die Effizienz psychotherapeutischer Interventionen in diesem Bereich nicht vorhanden. Andererseits werden erste wissenschaftliche europäische Initiativen [10] zur Förderung von körperlicher Gesundheit bei psychisch Kranken auch auf österreichischer Ebene bereits umgesetzt, mit dem Ziel auch nationale Forschungsaktivitäten in diesem Bereich starten zu können ([www.helps-net.eu](http://www.helps-net.eu)).

### **Psychotherapeutische Aspekte und mögliche Implikationen**

Fokussiert man auf mögliche psychotherapeutische Implikationen für den Bereich der somatischen Erkrankungen, werden in der Literatur Interventionen für psychische Belastungen/Erkrankungen bei primär somatischer Erkrankung häufig beschrieben. So sind vor allem chronische somatische Erkrankungen oft für die Betroffenen eine besondere Belastung und stellen somit eine besondere Herausforderung für die Krankheitsbewältigung dar. Nicht selten resultieren daraus psychische Probleme, die im Rahmen psychotherapeutischer Interventionen behandelt werden können [15]. Hier bleibt festzuhalten, dass Patienten mit einer somatischen Erkrankung im Vergleich zur gesunden Allgemeinbevölkerung ein etwa 1,5-2 fach erhöhtes Risiko für eine psychische Erkrankung aufweisen [16]. Auch der Bereich der funktionellen somatischen Syndrome beziehungsweise

jener der Somatisierungen sind gerade für den psychotherapeutischen Bereich breit diskutiert [17].

Bezüglich psychotherapeutischer Interventionen im Umgang mit somatischer Komorbidität bei primär schwer psychisch Kranken sind kaum repräsentative Daten zu finden. Einzelne Publikationen weisen darauf hin [18,19], dass durch „Empowerment“, also der individuellen Stärkung und somit vermehrten Kontrolle der krankheitsbezogenen Lebensumstände und Lebensqualität durch den Betroffenen, sich Veränderungen im Bereich Gesundheit erzielen lassen können. Im Präventions- als auch im therapeutischen Prozess sollten die PatientInnen nicht als „passive HilfeempfängerInnen“ betrachtet werden, sondern die wirksame Durchführung dieser Maßnahmen erfordert auch die aktive Teilnahme der Betroffenen. Es gilt die individuellen Stärken psychiatrischer PatientInnen zu stärken und auch individuelle Ressourcen zu aktivieren und auszuschöpfen. Gerade für diesen Bereich scheinen psychotherapeutische Interventionen von besonderer Bedeutung.

Geht es darum, dem Trend der erhöhten somatischen Komorbidität bei psychiatrischen PatientInnen und der resultierenden verkürzten Lebenserwartung entgegenzutreten, sollten zukünftige Interventionen auf den Bereich Prävention fokussieren [10]. Zurzeit sind nur wenige spezifisch konzipierte Präventionsprogramme für körperliche Erkrankungen psychisch Kranker verfügbar. Eine Vielzahl der verfügbaren Programme wurde von pharmazeutischen Unternehmen entwickelt und fokussiert vor allem auf medikamenteninduzierte Gewichtsprobleme. Weitere Schwerpunkte findet man für den Bereich Raucherentwöhnung und Ernährungsberatungen. Es bleibt auch festzuhalten, dass die meisten dieser Präventionsprogramme im englischsprachigen Raum entwickelt wurden, die Wirksamkeit und Umsetzbarkeit in anderen Regionen ist bis dato nicht ausreichend untersucht.

Es gilt auch zu bedenken, dass der Ansatzpunkt vieler Präventionsmaßnahmen den Bereich Veränderung des individuellen Lebensstils betrifft. Gerade Veränderungen in diesem Bereich können bei psychiatrischen PatientInnen zu massiven subjektiven Belastungen führen. Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass zum Beispiel Nikotin die Negativsymptomatik bei Psychosen aus dem schizophrenen Formenkreis vermindern kann, oder aber auch auftretende extrapyramidale medikamentöse Nebenwirkungen reduzieren kann. Nikotin wird von den Betroffenen auch bewusst zur Verbesserung der Konzentration und gegen auftretende Angstzustände verwendet. Weiters wird Alkohol bzw. illegale Drogen von den Betroffenen

zur Erleichterung sozialer Interaktionen, Stresscoping und Stimmungsaufhellung eingesetzt [20]. Es scheint, dass einige Facetten des „ungesunden“ Lebensstils psychiatrischer PatientInnen direkt mit biologischen bzw. auch umweltbezogenen Faktoren interagieren. Daraus resultieren einerseits die Wichtigkeit der Entwicklung von Präventionsmaßnahmen, die den speziellen Bedürfnissen psychiatrischer PatientInnen gerecht werden, und andererseits die Unterstützung des Betroffenen durch PsychotherapeutInnen und andere therapeutische Berufsgruppen. Gerade das Thematisieren von Bereichen des Lebensstils könnte dem Betroffenen in den anfänglich doch grundlegenden Veränderungen hilfreich im Sinne einer Ressourcenaktivierung und Entwicklung von Copingmechanismen sein.

Zusammenfassend muss festgehalten werden, dass der Bereich der somatischen Komorbidität bei psychisch Kranken über Jahrzehnte hindurch übersehen oder vernachlässigt wurde. Die aktuellen wissenschaftlichen Daten über erhöhte Prävalenzraten somatischer Komorbidität und die daraus auch resultierende signifikant verkürzte Lebenserwartung in dieser PatientInnengruppe stellen jedoch eine interdisziplinäre Herausforderung dar, die sowohl Einfluss auf diagnostische und therapeutische Maßnahmen als auch Implikationen auf den sozialen Kontext im weitesten Sinne zu haben scheinen. Der Bereich somatische Komorbidität bei psychiatrischen PatientInnen bleibt zwar weiterhin ein komplexes Gebiet, jedoch gerade Verbesserungen im Bereich Lebensstil und Prävention körperlicher Erkrankungen könnten mit eine Grundlage darstellen, um grundlegenden Rechte und die Würde psychiatrischer PatientInnen zu wahren.

### **Literatur:**

1. Felker B, Yazel JJ, Short D: Mortality and medical comorbidity among psychiatric patients: a review. *Psychiatr Serv* 1996, 47: 1356-1363.
2. Leucht S, Burkhard T, Henderson J, Maj M, Sartorius N: Physical illness and schizophrenia: a review of the literature. *Acta Psychiatr Scand* 2007, 116: 317-333.
3. Schizophrenia and Diabetes 2003. Expert Consensus Meeting. *Br J Psychiatry* 2004, Suppl 47: 53-112.
4. Phelan M, Stradins L, Morrison S: Physical health of people with severe mental illness. *Br Med J* 2001, 322: 443-444.
5. Brown S: Excess mortality of schizophrenia - a meta analysis. *Br J Psychiatry* 1997, 171: 502-508
6. Harris EC, Barraclough B: Excess mortality of mental disorder. *Br J Psychiatry* 1998, 173: 11-52.

7. Goff DC, Cather C, Evins AE, Henderson DC, Freudenreich O, Copeland PM *et al.*: Medical morbidity and mortality in schizophrenia: Guidelines for psychiatrists. *J Clin Psychiatry* 2005, 66: 183-194
8. Kupfer DJ: The increasing medical burden in bipolar disorder. *JAMA* 2005, 2528-2530.
9. Sareen J, Cox BJ, Clara I, Asmundson GJG: The relationship between anxiety disorders and physical disorders in the U.S. national comorbidity study. *Depress Anxiety* 2005, 21: 193-202.
10. P. Weiser, T. Becker, C. Losert, K. Alptekin, L. Berti, L. Burti, A. Burton, M. Dernovsek, E. Dragomirecka, M. Freidl, F. Friedrich, A. Genova, A. Germanavicius, U. Halis, J. Henderson, P. Hjorth, T. Lai, JI Larsen, K. Lech, R. Lucas, R. Marginean, D. McDaid, M. Mladenova, R. Munk-Jørgensen, A. Paziuc, P. Paziuc, S. Priebe, K. Prot-Klinger, J. Wancata, R. Kilian: European network for promoting the physical health of residents in psychiatric and social care facilities (HELPS): background, aims and methods. *BMC Public Health* 2009; 9:315.
11. Filik R, Sipos A, Kehoe PG, Burns T, Cooper SJ, Stevens H *et al.*: The cardiovascular and respiratory health of people with schizophrenia. *Acta Psychiatr Scand* 2006, 113: 298-305.
12. Lambert JR, Velakoulis E, Pantelis C: Medical Comorbidity in Schizophrenia. *Med J Aust* 2003, 178: 67-70.
13. Brown S, Birtwistle J, Roe L, Thompson C: The unhealthy lifestyle of people with schizophrenia. *Psychol Med* 1999, 29: 697-701.
14. LeFevre PD: Improving the physical health of patients with schizophrenia: Therapeutic nihilism or realism. *Scott Med J* 2001, 46: 11-13.
15. Klesse C, Baumeister H, Bengel J, Härter M: Somatische und psychische Komorbidität. *Psychotherapeut* 2008; 53:49-62.
16. Härter M, Baumeister H, Reuter K *et al.*: Increased 12-month prevalence rates of mental disorders in patients with chronic somatic diseases. *Psychother Psychosom* 2007; 76:354-360
17. Henningsen P, Zipfel S, Herzog W: Management of functional somatic syndromes. *Lancet* 2007; 369:946-955.
18. Wallerstein N. What is the evidence on effectiveness of empowerment to improve health? WHO 2006.
19. Rosenfield S: Factors contributing to the subjective quality of life of the chronic mentally ill. *J Health Soc Behav* 1992, 33: 299-315.
20. Batel P: Addiction and schizophrenia. *Eur Psychiatr* 2000, 15: 115-122.



Autoren:

Dr. Fabian FRIEDRICH

z. Z. in Ausbildung zum Facharzt in Psychiatrie und Psychotherapeutische Medizin an der Universitätsklinik für Psychiatrie und Psychotherapie Wien. Schwerpunktmäßig wissenschaftliche Tätigkeiten im Bereich somatischer Komorbidität psychiatrischer PatientInnen an der Medizinischen Universität Wien; derzeit Ausbildung im Fachspezifikum Analytische Psychologie.

Dr. Marion FREIDL

z. Z. in Ausbildung zur Fachärztin für Psychiatrie und Psychotherapeutische Medizin an der Universitätsklinik für Psychiatrie und Psychotherapie Wien. Zurzeit schwerpunktmäßig wissenschaftliche Tätigkeiten im Bereich somatischer Komorbidität psychiatrischer PatientInnen an der Medizinischen Universität Wien; z. Z. Absolvierung des PSY III Verhaltenstherapie der Wiener Ärztekammer.

Univ.-Prof. Dr. Johannes WANCATA

Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapeutische Medizin, Bereichsleiter an der Universitätsklinik für Psychiatrie und Psychotherapie Wien, Arbeitsschwerpunkte Epidemiologie und Versorgungsforschung

\* Nach einem Vortrag gehalten im Psychologischen Club am 28. August, 2009 in Zürich in der Reihe der Interdisziplinären Gespräche der Stiftung für Jungsche Psychologie

Wilhelm JUST (Linz)

„... da steh‘ ich nun ich armer Tor,...“ [\[1\]](#) \*

Im Versuch zu bestimmen, welche rationale Sicherheiten die Wissenschaften dem Menschen bieten können, führt Immanuel KANT [\[2\]](#) aus: *So lange die Erkenntnis der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, dass etwas außerhalb von ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, dass sie selber in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche, ebenso die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze, durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen, sie bedarf derselben auch gar nicht. Es ist also kein kontinuierlicher Fortschritt und Annäherung zu diesen Wissenschaften, und gleichsam ein Punkt oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dies auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (Z.B. der Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur darauf gründen, was als Gegenstand der Sinne zu Erfahrungen gehören, und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen und Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.*

Dieses Zitat lässt verstehen, warum die Mathematisierung aller Wissenszweige uns heute so absolut notwendig und zwingend erscheint, gilt doch die Mathematik als die einzige „objektive“ Wissenschaft und in jedem wissenschaftlichen Bereich sucht man, die Erscheinungen des betreffenden Wirklichkeitsbereichs in mathematischer Sprache zu formulieren. Und doch weist Kant unmissverständlich auch darauf hin, dass die Mathematik niemals die *ganze* Wirklichkeit erfassen können wird. Ja, das Wesentliche bleibe der Mathematik sogar prinzipiell unerreichbar, weil sie eben nur von den *Erscheinungen* ausgehen und sich nur auf solche beziehen kann. Sie ist unverzichtbar, wenn wir Quantitäten beschreiben wollen 1,2,3,... aber schon dort, etwa wo es sich um die *Eigenschaften der Zahlen* handelt, lässt sie uns unweigerlich im Stich. Und doch liegt es in jedermanns Erfahrung, dass Zahlen auch ganz bestimmte Qualitäten eigen sind. Jeder weiß z.B. aus der eigenen unmittelbaren Erfahrung, dass es grundlegend verschieden ist, ob man etwas oder sich selber alleine, zu zweit, zu dritt, zu viert, etc. erlebt, wobei sich die Eigenschaften der ersten Zahlen sicherlich deutlicher voneinander unterscheiden, als es höhere dann tun. Es ist uns „Modernen“ eigen, diese Dimension einer Qualität der Zahl gar nicht erst zu beachten, da „*nur* subjektiv“. Im Gegenteil, der Glaube an die Statistik durchwirkt längst unsere ganze äußere Wirklichkeit bis tief in die (akademische)[\[3\]](#) Psychologie hinein, obwohl wir uns nach wie vor als *Einzelne* erleben und alle entscheidenden Lebensphasen vom Subjekt im wesentlichen alleine und eigentlich unvorbereitet konfrontiert werden müssen - denken Sie an Geburt, Partnerwahl, Berufswahl, Krankheit und Tod – wo uns also statistische Tatsachen eigentlich wenig helfen können, sie zu bestehen, oder sogar überhaupt nicht und uns eine nur *vermeintliche, vorläufige* Sicherheit suggerieren[\[4\]](#). Denn Argumenten, die auf statistischen Untersuchungen beruhen, haftet die Gefahr an, uns von der eigenen Erfahrung abzulenken und sie zu vernachlässigen. Eine eingehende Studie der *Eigenschaften* der ersten vier Zahlen aus der Sicht der analytischen Psychologie C.G. Jungs stammt von seiner Schülerin Marie-Louise von Franz in ihrem Buch *Zahl und Zeit* [\[5\]](#). Dieser qualitative Aspekt der Zahl entgeht der Mathematik grundsätzlich und auch jedem maschinenhaften Umgang mit Zahlen. Angesichts dieses prinzipiellen Defizits der quantitativen Erfassung von Wirklichkeit stellt sich die Frage, über welche Sicherheiten wir überhaupt verfügen, was kann uns eigentlich Sicherheit vermitteln.

Nach Auffassung der Psychologie, speziell der analytischen Psychologie C.G. Jungs ist Wirklichkeit prinzipiell Projektion[6], da immer von unserer Seele vermittelt. Nach C.G. Jung ist es aber unstatthaft, von Projektion zu sprechen, solange das Bild, das wir von der Wirklichkeit haben, uns erlaubt und hilft, diese Wirklichkeit zu bestehen. Und so lange halten wir unser Bild von der Wirklichkeit mit Recht für die Wirklichkeit. Erst wenn Schwierigkeiten auftauchen, wird es nötig werden, die Projektionen einzusehen und zurückzunehmen. Jung schlägt vor, *fünf Stufen der Projektionsrücknahme* zu unterscheiden und veranschaulicht diese Stufen an Hand eines Berichts eines britischen Kolonialoffiziers[7], namens Amaury Talbot, der von seinen Erfahrungen als Chef eines Militärlagers im tiefsten Afrika u. a. erzählt, wie eines Abends ein einheimischer Soldat aufsprang und wegrennen wollte. Man versuchte, ihn festzuhalten. Nachdem er trotz seiner heftigen Gegenwehr überwältigt war und verhört wurde, gab er an, er hieße Oji und es gebe in seinem Stamm sogen. Ojibäume. Von ihnen erginge zu bestimmten Zeiten des Jahres ein Ruf an alle, die ihren Namen trügen: *“Wenn wir das Rufen unsrer Bäume hören, wo immer wir sind, bei Tag oder bei Nacht, so müssen wir sofort aufbrechen und laufen, bis wir zu dem Platz kommen, wo sie wachsen“* An jenem Abend habe er den Ruf seines Baumes gehört und wollte zu ihm rennen, woran man ihn aber gehindert habe. Jung nennt dieses **ursprüngliche Einssein** Gottes mit dem Baum die **erste Stufe** der Projektion, in der zwischen Baum und Gott nicht unterschieden wird. **Sein und Sollen sind** auf dieser Stufe noch **identisch**. Es ist eine „*participation mystique*“, wie Claude Levy-Bruhl diesen Zustand des ursprünglichen Einsseins des Menschen mit seiner Umgebung nannte[8]. Vergessen wir dabei nicht, dass auch wir überall dort wie der „Primitive“ erleben und reagieren, wo wir selber noch unbewusst oder dem Unbewussten nahe sind. Es ist eine unmittelbare Sicherheit, die wohl auch Meister Eckhart meint, wenn er von der Seele sagt: *Was aber ist die Natur der Seele? Gewissheit. Und diese Natur ist also unmessbar, dass der Raum sie so wenig kümmert, als ob er gar nicht da wäre. Hätte ein Mensch einen lieben Freund über tausend Meilen, so ströme doch seine Seele ihm zu mit all ihrem Vermögen und minnte dort den lieben Freund*[9].

Erst in einer **zweiten Stufe** der Projektionsrücknahme wird zwischen Gott und Baum unterschieden. Der Gott haust dann nur mehr im Baum, wird aber mit ihm nicht mehr identisch erfahren. In einer **dritten Stufe** der Projektionsrücknahme – man könnte auch sagen der **Aufklärung** – tritt eine Wertung ein: der Gott oder Geist wird

als gut oder böse erfahren und beurteilt. In der *vierten Stufe* nun wird das ganze geleugnet. Das sei „*nur psychisch*“, nur Einbildung, ein Irrtum gewesen. Eine Stufe also, die uns heute allzu gut vertraut ist. Jung meint nun, es sei, falls man intellektuelle Redlichkeit für sich beanspruchen wolle, unbedingt notwendig, von dort noch weiter zu einer *fünften Stufe*[\[10\]](#) zu gehen, in der anerkannt wird, dass doch etwas passiert sei und es wesentlich wäre, sich zu fragen, ob der Ruf aus dem eigenen Unbewussten kam, von einem Komplex her stammt, vom persönlichen Unbewussten im Freudschen Sinn also, oder der Ruf im Selbst in der *objektiven Psyche*, dem kollektiven Unbewussten seinen Ursprung hat, oder vielleicht sogar wirklich vom Baum als *Spukerlebnis*. M. L. von Franz bringt in ihren „*Spiegelungen der Seele*“[\[11\]](#) dafür ein uns vertrauterer Beispiel, nämlich das eines modernen Wehrdienstverweigerers. Auch ein solcher muss oder musste sich vor einer Kommission rechtfertigen und diese Weigerung begründen können. Die Kommission hat(te) herauszufinden, welche Motivation, welcher Ruf hinter seiner Weigerung wirksam ist/war. Ist es eine genuine Motivation oder ist der Kerl einfach ein Drückeberger und möchte lieber bei der Mama zuhause bleiben? Damit ist eigentlich Talbots Beobachtung aus dem tiefsten Afrika auch für uns heute ungemein aktuell, lässt sie uns doch auch erkennen, wie unsere eigenen Sicherheiten beschaffen sind, wie sie entstehen und wie wir sie erleben[\[12\]](#).

Wenn wir das Beispiel des afrikanischen Soldaten und Jungs Interpretation für uns zu übernehmen versuchen, wäre es grundsätzlich immer wichtig und entscheidend, zu fragen, welcher Gott *uns* gerufen hat, welcher Archetyp in uns wirksam ist, wenn wir uns ganz sicher einer Sache fühlen und ganz selbstverständlich reagieren. Es fragt sich also, ob nicht Kant diesen Aspekt einer ursprünglichen Sicherheit, die grundsätzlich immer auf der (unbewussten) Wirkung eines Archetyps beruht, die jedem formalen Argumentieren schon immer vorausgeht, in seiner Beschreibung der Mathematik übersehen hat, bzw. beim Stand der damaligen psychologischen Kenntnisse übersehen musste.

**Die Entwicklung der Mathematik in den letzten 200 Jahren hat ihr Selbstverständnis entscheidend verändert und die Frage nach der Sicherheit, die sie vermitteln kann, differenziert. Ja, eigenartigerweise zeigt sie die Wirkung eines außerhalb jeder formalen Argumentation immer schon wirksamen und vorausgesetzten Projektion auf und unterstreicht die zeitlose**

**Wirklichkeit der antiken Vorstellung, dass die Welt, unsere Wirklichkeit auf den Schultern eines Gottes, nämlich Atlas, d.h. auf einer irrationalen Gegebenheit, ruht.**

*Auch „der Einfluss immaterieller Wesen, den die Mathematik doch ausschlagen und nach Kant gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen soll, wäre von da her neu zu bedenken und zeitgemäß zu verstehen.*

Sicherlich kann es sich nicht um immaterielle Wesen – im Sinn von Geistern etc. - handeln. Was aber sind Archetypen? Sicherlich sind sie bewusstseinstranszendent, also immateriell. Und sicherlich – so die Erfahrung der analytischen oder jeder anderen für die Realität der Psyche offenen Psychologie - ist ihre Wirkung durchaus nachzuweisen, wenn auch mit den heute gängigen Kriterien von *Wissenschaftlichkeit*[\[13\]](#) nicht zu erklären.

Eine legendäre kurze Geschichte würde genügen, um zu zeigen, wie in der Mathematik Projektion und Projektionsrücknahme immer schon abgelaufen sind und immer noch ablaufen. Vielleicht kennen Sie Hippasos von Metaponte (5.Jh.v.Chr.) und sein tragisches Geschick. Er war Pythagoräer, also Mitglied des Geheimbundes, für dessen Mitglieder bekanntlich die natürlichen Zahlen 1,2,3,4,... und ihre Verhältnisse  $m/n$  **göttlich** waren und als **Götter** verehrt wurden. Die natürlichen Zahlen waren für sie *das Maß aller Dinge*. Das hing mit ihren Erfahrungen am Monochord zusammen. Das Monochord besteht aus einer über zwei Stege gespannten Saite. Zwischen diesen Stegen kann ein dritter bewegliche Steg so verschoben werden, dass er die Saite in einem bestimmten Längenverhältnis unterteilt. Sie hatten entdeckt, dass als harmonisch empfundene Klänge entstehen, wenn man die Länge der Saite so unterteilt, dass die dadurch gebildeten Längenverhältnisse ganzzahlige Brüche darstellen. Unterteilt man die Längen des Monochords mittels des Stegs in Längen, die sich wie 1:2, 2:3, 3:4, usw. also allgemein  $m/n$ , wobei  $m$  und  $n$  ganze Zahlen sind, verhalten, so werden die entsprechenden Töne als harmonisch zueinander empfunden. Unterteilt man die Saite im Verhältnis 1:2, so entsteht die Oktave, bei 2:3 die Quint, bei 3:4 die Quart, etc. Ein feines Gehör erlaubt so z. Bsp., bei einem Monochord einer Länge von 1 m die unterteilten Längen auf genauer als 1/10 mm, also mit erstaunlicher Genauigkeit, zu bestimmen. Das Faszinierende für die Pythagoreer dabei war, dass offensichtlich einer Quantität ( $m/n$ ) eine Qualität (Harmonie) entsprach. Die **Qualität** (Harmonie)

bildet sich als **Quantität** ab oder andersherum eine Quantität wird als Qualität wahrgenommen Ich erinnere Sie an Wolfgang Pauli, den Nobelpreisträger für Physik im Jahre 1945, der in „*Naturerklärung und Psyche*“ von der *Tatsache* spricht, *dass sowohl die Seele des Erkennenden als auch das in der Wahrnehmung Erkannte einer objektiv gedachten Ordnung unterworfen sind.* [14] Deshalb hielten die Pythagoreer die natürlichen Zahlen für Götter. Alles Schöne, Stabile in Natur und Kosmos habe die natürlichen Zahlen und ihre Verhältnisse als Grundlage. Pauli führt auch weiter aus, dass das *Verstehen der Natur sowie auch die Beglückung, die der Mensch beim Verstehen, d.h. beim Bewusstwerden einer neuen Erkenntnis, empfindet auf einer Entsprechung, einem Zur-Deckung-Kommen von präexistenten Bildern der menschlichen Psyche mit äußeren Objekten und ihrem Verhalten beruhen.* Auf ihnen, den ganzen Zahlen, und ihren Verhältnissen beruhe nach den Pythagoräern die Stabilität und Schönheit des Kosmos und der Natur. Sie erinnern sich, dass noch **Kepler** von den *harmonices mundi*, den Sphärenharmonien, spricht und sie im Kosmos an der Bewegung und den Bahnen der Planeten aufzuzeigen suchte. Das war die entscheidende Triebfeder Keplers Untersuchungen. [15] Diese Sicherheit der Pathagoräer, den Urgrund der Natur zu kennen, erschütterte dieser Hippasos von Metaponte, indem er in einem einfachen Beweis, den man heute noch als Musterbeispiel eines mathematischen Beweises in der Schule lernt, zeigte, dass eine ganz einfache Größe, nämlich die Länge der Diagonale eines Quadrats mit der Seitenlänge 1, das ist  $\sqrt{2}$ , **nicht** als solcher Bruch, als ein Verhältnis  $m/n$  ( $m, n$  sind dabei ganze Zahlen) dargestellt werden kann. Eine Größe also, die überall in der Natur vorkommt,  $\sqrt{2}$ , liegt **außerhalb** der Ordnung, die die Pythagoräer für fundamental gehalten haben. Das hat ihre Selbstsicherheit und Selbstverständnis derartig erschüttert, dass sie ihren Mitbruder Hippasos zur Strafe angeblich ins Meer warfen. Nach diesem Schema mit Ausnahme vielleicht des Ertränkens spielte sich die Entwicklung der Mathematik bis auf den heutigen Tag ab [16]. Zunächst ist er Glaube daran, dass ein felsenfestes sicheres Fundament der Mathematik gefunden sei (die Projektion) und dann folgt wieder die Enttäuschung, dass es die Erwartungen nicht erfüllen kann, weil im bisher für sicher gehaltenen Fundament eine menschliche Projektion sichtbar, deutlich geworden ist, die zurückgenommen werden muss. In diesem Prozess von Projektion und Projektionsrücknahme hat sich die Mathematik über die Jahrhunderte ungemein verfeinert und entwickelt. Aber immer wieder projiziert der Mensch, wie es eben zur Projektion gehört, eigene

psychische Inhalte nach außen. Der Gott, der alleine imstande ist, Welt und Wirklichkeit zu tragen, wurde von den Pythagoräern auf die natürlichen Zahlen projiziert, mit ihnen identifiziert. Nun ist aber Gott immer größer als das, was wir uns darunter vorzustellen versuchen und was wir auf ihn projizieren, woraus ja auch das biblische oder islamische Bilderverbot verständlich wird. Die Entdeckung des Hippasos und Auflösung der Projektion hat dazu geführt, dass die *nicht-kommensurablen* Zahlen, wie sie damals genannt wurden, gefunden wurden.  $\sqrt{2}$  ist in der modernen Bezeichnung eine *irrationale* Zahl, sie hat den Wert .... und so weiter (sie kann **nicht** als abgeschlossene fertige Zahl dargestellt werden). In der Zwischenzeit sind zu den natürlichen, den rationalen und irrationalen Zahlen noch die Null als Zahl, die negativen und die reellen und andere Zahlen, die unseren anschaulichen Zahlenbegriff des Alltags völlig sprengen, dazugekommen[17].

In der Folge lag der Schwerpunkt der Entwicklung der Mathematik allerdings nahezu ausschließlich auf dem Gebiet der Geometrie. Dort war es Euklid, auf dessen „Elemente“ eine erste Formalisierung des verfügbaren geometrischen Wissens zurückgeht. Aus der Notwendigkeit der Landvermessung, die sich nach Überschwemmungen immer wieder ergab, gab es einen brauchbaren Erfahrungsschatz auf dem Gebiet der geometrischen Zusammenhänge. Euklid's „Elemente“ zeigen, dass **alle** aus der Erfahrung gewonnenen geometrischen Zusammenhänge aus einer **Handvoll**, also begrenzten, endlichen Anzahl von unmittelbar einsichtigen, nicht weiter hinterfragbaren Grundaussagen, sogenannten **Axiomen**, mit Hilfe der bekannten Regeln der Logik hergeleitet werden können. Die **unendliche Fülle** geometrischer Bezüge könnte also aus einer **begrenzten Anzahl** von Grundaussagen hergeleitet werden, Unendliches wird aus Endlichem, Begrenzten hergeleitet, Unendlichkeit und Endliches können ineinander übergeführt, aufeinander bezogen werden. Die Analogie zwischen einem Axiomensystem und dem menschlichen Bewusstseinssystem drängt sich auf, von dem wir doch auch erwarten, dass es uns gelingt, die im Grunde genommen unendliche Fülle der tagtäglichen Eindrücke und Erfahrungen mittels einer überschaubaren Anzahl bewusster Voraussetzungen/ Prinzipien zu konfrontieren und zu meistern. Auch uns erscheint solch ein System umso einleuchtender, je einfacher und evidenter die Prinzipien sind, auf denen unser Bewusstseinssystem beruht. Die grundlegenden Anforderungen an ein solches formales System, wie es die Euklidische Geometrie darstellt, sind **Vollständigkeit und**



**Widerspruchsfreiheit.** Vollständigkeit heißt, dass alle als wahr erkannten geometrischen Aussagen nach den Regeln der Logik aus den Axiomen hergeleitet werden können, sodass es also keine wahren Aussagen geben dürfe, welche außerhalb des Axiomensystems lägen. Widerspruchsfreiheit heißt, dass es nicht möglich sein darf, aus den Axiomen durch logisch korrekte Verknüpfungen einander widersprechende Aussagen herzuleiten, der Art also, dass gleichzeitig  $A=B$  ( $A$  gleich  $B$ ) und  $A \neq B$  ( $A$  ungleich  $B$ ), also auch sein Gegenteil, gälte. Ansprüche also, die wir durchaus auch an unser eigenes Bewusstsein stellen (müssen), für das Vollständigkeit hieße, dass ich alles, was mir passiert und was ich erkenne, mittels meines Bewusstseins so begreifen und verarbeiten kann, dass ich meine Wirklichkeit bestehen kann; Widerspruchsfreiheit hieße, dass ich in einer konkreten Situation zu einer eindeutigen Entscheidung kommen kann, also entweder das eine oder das andere zu tun. Die Euklidische Geometrie hat das über die Jahrhunderte in großartiger Weise geleistet. Die Erfolge waren so eindrucklich, dass die Geometrie als Inbegriff der Wahrheit schlechthin galt. Johann Kepler etwa feierte sie als Gedanken Gottes.

Und doch haftete der Geometrie ein Schönheitsfehler an, das war das sog.

**Parallelenaxiom** oder **Parallelenpostulat.** In der modernen Form lautet es, daß durch einen Punkt außerhalb einer Geraden genau eine parallele gerade Linie gezogen werden kann. Das ist gleichbedeutend mit der Aussage, zwei parallele Linien haben genau einen Schnittpunkt (nämlich im Unendlichen)gemeinsam. Das war bereits den Griechen nicht ganz geheuer, weil man diesen Schnittpunkt, diese Aussage, ja nicht nachprüfen könnte. Im Gegensatz zu den anderen vier ganz einleuchtenden Behauptungen, wie etwa, dass man durch zwei Punkte genau eine gerade Linie ziehen kann; oder ein anderes: alle rechten Winkel - unabhängig davon, wie sie im Raum angeordnet sind, - sind einander gleich.. Schon die Griechen waren mit Kurvenverläufen vertraut, welche divergieren, also keinen Schnittpunkt haben oder auch oszillierende Verläufe, bei denen es mehrere Schnittpunkte geben könnte. Deswegen auch der Versuch über die Jahrhunderte, von diesem Postulat unabhängig zu werden, z.B. es aus den anderen, die klar und einsichtig, nachprüfbar sind, herzuleiten. Das war aber immer vergebens und gelang ebenso wenig, wie die Fläche eines Quadrats mittels Lineal und Zirkel in einen flächengleichen Kreis umzuwandeln, also die Quadratur des Kreises.

Im Jahre 1742 unternahm der italienische Jesuit Girolamo Sacchieri einen solchen Versuch, zu zeigen, dass das Parallelenpostulat richtig ist. Er meinte, das System müsse zu Widersprüchen führen, wenn man das Postulat abändere, also z.B. annähme, es gäbe keinen Schnittpunkt oder mehrere. Zu seiner großen Überraschung führten diese Versuche mit einem abgeänderten Parallelenpostulat zu keinen Widersprüchen, sondern nur zu Systemen, die für ihn absurde Eigenschaften aufwiesen. Nachdem dieser Versuch für ihn zu solch absurden Konsequenzen führte, glaubte er, die Richtigkeit des Postulats bereits erwiesen zu haben. Um das Jahr 1820 erkannten dann einige Mathematiker ziemlich gleichzeitig und voneinander unabhängig [\[18\]](#), dass man tatsächlich das Parallelenpostulat abändern könne, ohne daraus widersprüchliche neue Systeme zu erhalten. Es sind einfach andere Axiomensysteme, die ebenso konsistent – also widerspruchsfrei – wie das ursprüngliche sind; sie beschreiben einfach andere Räume, sog. nicht-euklidische (gekrümmte)Räume, während die euklidische Geometrie den *ebenen* Raum, wie wir ihn üblicherweise in unserem Alltag voraussetzen, beschreibt. Formal und von der Logik her betrachtet sind diese anderen Axiomensysteme einander gleichwertig. Die euklidische Geometrie erwies sich als Spezialfall einer allgemeineren Geometrie. Ihre eigentliche Bedeutung bekam diese Verallgemeinerung der Geometrie dann mit A. Einstein, der zeigte, dass die euklidische Geometrie den *ebenen Raum* beschreibt, in dem sich also keine schweren Massen befinden. Wie er mit seiner Relativitätstheorie zeigte, krümmt jede Masse den Raum um sich und lenkt den Lichtstrahl ab, sodass das ursprüngliche Konzept der geraden Linie obsolet wird. Wir wissen heute, dass im Umfeld schwarzer Löcher die Geometrie derartig verzerrt wird, dass diesem starken Gravitationsfeld kein Lichtstrahl entkommt; alles wird vom schwarzen Loch aufgesaugt.

Der Schock für die Mathematiker nach dieser Erkenntnis, dass euklidische Geometrie keine ausgezeichnete oder **die** Wahrheit unserer Raumerfahrung ist, war gewaltig... wohl ähnlich dem Schock der Pythagoreer anerkennen zu müssen, dass neben ihren Göttern, den ganzen Zahlen, auch andere Zahlen der Natur eingeschrieben sind. Damit mussten sie ihre Projektion des Absoluten, das sie in den natürlichen Zahlen und ihren Verhältnissen erlebt hatten, ebenso aufgeben wie die Mathematiker und die Menschen des 18. Jahrhunderts sich von der Vorstellung verabschieden mussten, die Euklidische Geometrie sei eine absolute Wahrheit und in der Natur verewigt. Natur, euklidische Geometrie und Wahrheit seien synonym,

war eine Sicherheit bis dahin. Die Erkenntnis, dass die euklidische Geometrie eine von vielen ist, führte zu einer gewaltigen Verunsicherung, hatte man doch auch die formale Äquivalenz der Arithmetik und Geometrie bereits bewiesen. Mit dem Fall der Euklidischen Geometrie als absolutes *Étalon* wurde auch die Arithmetik erschüttert. Und man erkannte, dass es mit der formalen Strenge der verschiedenen Zweige der Mathematik gar nicht weit her war[19], und begann, dieses Manko durch weitgehende Axiomatisierung der verschiedenen Zweige der Mathematik zu beheben. Vor allem in die von Georg Cantor[20] entwickelte Mengenlehre setzte man neue Hoffnung. Denn es handelte sich doch um ein Axiomensystem, das eine reine Kopfgeburt war, also mit dem Makel der irdischen Unzulänglichkeiten nicht befleckt sein konnte.

Und doch enttäuschte auch die Mengenlehre all die in sie gesetzten Hoffnungen schändlich. Es wurden Antinomien im Axiomensystem gefunden – Aussagen also, in denen weder Behauptung noch ihr Gegenteil bewiesen werden können. Berühmt wurde Russels Antinomie. Es geht dabei um die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten. Die Frage, ob sich diese Menge selbst enthält, ist nicht entscheidbar. Sie ist eine andere Form des antiken Paradoxons des Epimenides, der als Kreter behauptet haben soll, alle Kreter seien Lügner. Wie immer man es dreht und wendet, führt die Aussage zu einem Widerspruch. Ist sie wahr, so ist sie falsch; ist sie falsch, so stimmt sie. Es handelt sich um eine sogen. *selbstbezügliche (selbstreferentielle) Aussage*: ein System sagt über sich selbst etwas aus. Selbstbezügliche Aussagen, wie die des Kreters, sind innerhalb des Systems(Kreta) unentscheidbar; man müsste außerhalb des Systems stehen, um eine solche Aussage machen zu können

Mehrere Versuche wurden unternommen, die Mathematik so zu begründen, dass man endlich frei wäre von Antinomien. Es ging um ihre absolute Begründung. Dazu gehören z. B. David Hilberts[21] Beweistheorie, die, um alles menschliche Irren auszuschließen, auf eine gänzliche Formalisierung mathematischen Schließens setzte, Browsers's[22] Intuitionismus, der die Mathematik nur aus evidenten Grundlagen aufbauen wollte, und die „*principia mathematica*“ des Bertrand Russell und N. Whitehead[23], in denen das mathematische Schließen auf etwaige Fehlerquellen durchsucht worden war und rigoros begründet wurde. Eine besonders

engagierte Gruppe bildete der *Wiener Kreis des logischen Positivismus*[\[24\]](#), der sich zum Ziel gesetzt hatte, die Frage „*ob und wie Wirklichkeit in formaler Sprache ausgedrückt /abgebildet werden kann*“, zu beantworten. Es war ein breit angelegter Versuch mit Vertretern aus den verschiedensten Wissensgebieten. So waren dort Mathematiker und Physiker, denen es darum ging, die äußere Wirklichkeit der Natur in der formalen Sprache der Mathematik auszudrücken, ebenso vertreten, wie Künstler und Juristen. Hans Kelsen, z. B. der Vater der österreichischen Verfassung, war Mitglied und als Jurist war er mit der Frage angetreten, wie die unendliche Vielfalt der menschlichen Bezüge in einem Staat in einer endlichen Anzahl von formalen Grundsätzen (Paragraphen) ausgedrückt/geordnet werden kann. Arnold Schönberg als Musiker rang mit der Frage, wie die Fülle von Tönen in einem formalen Tonsystem, also mittels einiger weniger Zeichen, ausgedrückt werden kann. All diese Ansätze gingen selbstverständlich von der Forderung der Vollständigkeit und Eindeutigkeit einer solchen Darstellung aus. So wie der Komponist jeden Ton, den er in seinem schöpferischen Schaffen vernimmt und niederschreiben will, mittels einer bestimmten Note, eines formalen Zeichens, ausdrücken können muss (Vollständigkeit), muss der Musiker, der eine bestimmte Note dann auf seiner Partitur sieht, eindeutig wissen, wie er sie auf seinem Instrument umzusetzen hat (Eindeutigkeit!). All diese Bemühungen wurden mit einem Schlag relativiert, als 1931 Kurt Gödel[\[25\]](#) eine Arbeit unter dem Titel: „*Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*“[\[26\]](#) veröffentlichte.

In einem stringenten mathematischen Beweis zeigte Gödel, dass jedes formale System, das sich auf einen genügend weiten Anwendungsbereich bezieht, unentscheidbare Sätze, sog. Antinomien, enthält – also nicht widerspruchsfrei ist. Widerspruchsfreiheit ist nur in einem *begrenzten* System zu verwirklichen, was aber den Verlust der Vollständigkeit mit sich bringt. Vollständigkeit und Widerspruchsfreiheit sind in einem formalen System nicht gleichzeitig zu verwirklichen. Außerdem zeigte Gödel, dass es in jedem formalen System intuitiv wahre Aussagen gibt, die im gegebenen System **nicht** hergeleitet werden können. (Vollständigkeit!) Eine solche Aussage in der Arithmetik wäre z.B. die *Goldbachsche Vermutung*[\[27\]](#). Sie lautet, dass jede gerade Zahl ( $2n$ ) als Summe zweier Primzahlen ausgedrückt werden kann ( $2n = p_1 + p_2$ ). Für diese Vermutung gibt es bis jetzt keinen allgemeinen Beweis, sodass es also offen bleibt, ob jemals

eine gerade Zahl gefunden werden könnte, für die die Goldbachsche Vermutung nicht stimmt. Andererseits gelang es bis jetzt nicht, eine solche Ausnahme zu finden. Von Gödel stammt auch die Verdeutlichung seines Theorems, dass nämlich der Versuch der Mathematik, mittels ihrer eigenen Methoden ihre absolute Sicherheit zu beweisen, dem Versuch des Barons von Münchhausen gliche, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Es gibt also jene gesuchte letzte formale Sicherheit nicht. Weiters: der Schritt vom System ins Metasystem, in dem die vorherige Antinomie aufgelöst ist, kann mit den Mitteln des Systems nicht gelingen; es ist - würden wir in der psychoanalytischen Sprache sagen - ein *schöpferischer* Sprung, der von maschinhafter Logik nicht vollzogen werden kann. Der menschliche Geist scheint also in der fortschreitenden Differenzierung der Mathematik nicht ersetzbar zu sein, der menschliche Geist kann die Verantwortung für die Wirklichkeit, die er geschaffen hat, nie loswerden, er ist immer schon mitten drinnen. Das „Aha“-Erlebnis des schöpferischen Durchbruchs ist von einer Maschine, einem Computer nicht zu erbringen. Maschinhafte Logik ist also offensichtlich nicht imstande, das menschliche Bemühen und Bedürfnis, zu verstehen, zu ersetzen. Das wird am Beispiel des oben erwähnten Girolamo Sacchieri deutlich, der ja bereits nicht-euklidische Geometrien formal definiert und untersucht hatte, ohne sich aber dessen bewusst zu werden. Der Durchbruch, das Aha-erlebnis, war ihm noch nicht möglich gewesen. Es war ein langer Weg, bis die ebene Geometrie des euklidischen Systems als (unbewusste) Projektion des Menschen eingesehen und zurückgenommen werden konnte<sup>[28]</sup>. Diese an sich (irrationale, anthropomorphe) Projektion ist Grundlage der euklidischen Geometrie. Der Mensch legt dem Raum draußen eine eigene (seelische) Voraussetzung zugrunde.

Erinnern wir uns an Kants Feststellung und Forderung<sup>[29]</sup>: *Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d.i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dies auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (Z.B. der Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur darauf gründen, was als Gegenstand der Sinne*

*zu Erfahrungen gehören, und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen und Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.*

*Unsere wirklichen Wahrnehmungen und Erfahrungsgesetze* setzen immer schon eine Projektion voraus, was an Goethes Ausspruch: „*Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist*“ erinnert. Wir haben uns daran gewöhnt, das Aha-Erlebnis nicht als Gegenstand der Sinne und entscheidende Erfahrung anzuerkennen, wodurch unsere Erfahrungswelt vom Individuum abgeschnitten und schließlich immer weiter mechanisiert und entseelt (heute heißt es „*operationalisiert*“) werden konnte. Dies ist uns heute als cartesischer Schnitt völlig normal und selbstverständlich. Dass diese Trennung von Subjekt und Objekt passiert/passieren muss und Voraussetzung jeder objektivierenden Beschreibung der Wirklichkeit ist, wird auch nahe gelegt durch den *Heisenbergschnitt*, den man in der modernen Physik annehmen muss, auch wenn es völlig offen ist, wie und wo er passieren oder angesetzt werden könnte. Der Heisenbergschnitt bezeichnet den (kausal nicht abschließend auflösbaren) Übergang von der Mikrowelt der Quantenphysik zur Makrowelt unserer alltäglichen Erfahrung. Es ist ein ebensolcher Bruch, wie der Übergang vom subjektiven Erleben ins sprachliche Bild, mit dem wir uns den anderen mitteilen können.

Ein Zitat Jungs könnte uns näher bringen, wieweit die uns selbstverständliche Objektivierung der Wirklichkeit uns vom unmittelbaren Erleben bereits trennt:

*„Ein Begriff wie „physische Materie“, der der numinosen Begleitvorstellung der Großen Mutter entkleidet wurde, drückt die gewaltige emotionale Bedeutung von Mutter Erde nicht mehr aus. Er ist ein rein intellektueller Begriff, staubtrocken und völlig unmenschlich. Auf die gleiche Weise hört der mit dem Intellekt identifizierte Geist auf, der Vater von allem zu sein, und degeneriert zum beschränkten Verstand des Menschen. Dabei versickert die gewaltige Menge emotionaler Energie, die in dem Bild von „unser Vater“ ausgedrückt ist, im Sande einer intellektuellen Wüste. Durch das wissenschaftliche Verständnis ist unsere Welt entmenschlicht worden. Der Mensch steht isoliert im Kosmos da. Er ist nicht mehr in die Natur verwoben und hat seine emotionale Anteilnahme an Naturereignissen, die bis dahin eine symbolische Bedeutung für ihn gehabt hatten, eingebüßt. Der Donner ist nicht mehr die Stimme Gottes, noch ist der Blitz sein rächendes Wurfgeschöß. Kein Fluss beherbergt einen Geist, kein Baum bedeutet ein menschliches Leben, keine Schlange*

*ist die Verkörperung der Weisheit, und kein Berg ist noch von einem großen Dämon bewohnt. Auch sprechen die Dinge nicht mehr zu uns oder wir mit den Dingen, wie den Steinen, Quellen, Pflanzen und Tieren. Wir haben keine Buschseele mehr, die uns mit einem wilden Tier identifiziert. Unsere direkte Kommunikation mit der Natur ist zusammen mit der damit verbundenen beträchtlichen emotionalen Energie im Unbewussten versunken.*"[30].

Analytische Psychologie ist der Versuch, den Kontakt zur *Buschseele* nicht gänzlich verkümmern zu lassen[31] und die ursprüngliche Verwobenheit mit dem Ganzen wieder erfahrbar (bewusst) zu machen aus dem Wissen, dass die Einseitigkeit eines formalen, brutal objektivierenden Bewusstseins eine lebensbedrohliche Sackgasse ist und einen à la long selbstzerstörerischen Holzweg[32] darstellt, aus dem nur die Wiederentdeckung und gewissenhafte Pflege des Instinkts herausführen kann. Wie **beide** – *ratio* und Instinkt – berücksichtigt werden können, bleibt – wie eigentlich schon immer - die große, auch in der Zukunft zu bewältigende Aufgabe.

[1] J.W.v.Goethe, Faust I, Monolog des Faust, Vers 358.

[2] Immanuel Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik I, Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft, Suhrkamp Werkausgabe V, p 227.

[3] Deswegen pflegte C.G. Jung die akademische Psychologie seiner Zeit als eine *Psychologie ohne Psyche* zu bezeichnen. Wie weit das auch heute noch zuträfe, obläge dem Einzelnen, ganz für sich zu beurteilen.

[4] Was für die Medizin als Wissenschaft notwendigerweise gilt, hat noch lange für das subjektive Erleben nicht dieselbe Bedeutung.

[5] Marie-Louise von Franz, *Zahl und Zeit. Psychologische Überlegungen zu einer Annäherung von Tiefenpsychologie und Physik*, Klett VLg.,1970.

[6] C.G.Jung, GW5, Definitionen, §793.

[7] Ad.E.Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern, p50, dtv wissenschaft 1992, C.G.Jung, GW13,§267f.

[8] „*participation mystique*“, sh. C.G.Jung GW13, p102.

[9] Meister Eckhart, *Vom Wunder der Seele*, reclam, p.18.

[10] Projektion und Aufklärung in diesem Sinn der Projektionsrücknahme finden im Menschen, eigentlich dauernd statt und gehören zu seiner phylogenetischen und ontogenetischen Entwicklung unbedingt dazu, ja ist sogar ihre Grundlage. Erst seit der Aufklärung im historischen Sinn, bleibt der Prozess bei Stufe 4 stecken; die fünfte Stufe wurde per Diktat der sog. Vernunft abgeschafft und seither als Charakteristikum des primitiven, ewig gestrigen Menschen gebrandmarkt und unterdrückt. Dadurch bleibt ein Versagen oder eine Schuld grundsätzlich im Draußen und beim anderen und verhindert das Wachsen und Reifen der Persönlichkeit.

[11] Marie-Louise von Franz, *Spiegelungen der Seele, Projektion und innere Sammlung*, 1978, p16ff.

[12] Es ist der Ort, auch an einen uns näher stehenden Mann, der einen solchen Ruf verspürte, zu verweisen: Franz Jägerstätter (1900-1943), der seinen Entschluss, nicht für die Kriegsmaschinerie des nationalsozialistischen Terrorregims die Waffen zu ergreifen, mit seinem Tode bezahlen musste. Er wurde am 6. Juli 1943 in Berlin wegen Wehrkraftzersetzung zum Tode verurteilt und am 9. August 1943 in Brandenburg enthauptet. Trotz gegenteiliger Mahnung und Zuredens des Bischofs und anderer in seinem Umfeld blieb er seinem Entschluss treu. Der Priester, der ihn bis zu seiner Hinrichtung begleitete, sprach davon, dass er nie einem ruhigeren, gefassteren Menschen auf diesem letzten Weg beigestanden sei. Am 26. Oktober 2007 wurde Franz Jägerstätter in Linz selig gesprochen.(sh. Thomas Schlager-Weidinger, *Franz Jägerstätter und sein Gewissen: Begriff, Bildung und Bewährung*, Diss., Univ. Budweis 2008.

[13] Ein Trend, der sich mit der unkritischen Übernahme amerikanischer Praktiken und Normen in der akademischen Ausbildung im sog. *Bolognastandard* durch formale Verschulung und forcierte Quantifizierung nur noch verstärkt und das ursprüngliche Ziel, nämlich umfassende Bildung den nachfolgenden Generationen zu vermitteln, ersetzt hat.

[14] C.G.JUNG, W.PAULI, „Naturerklärung und Psyche“, Rascher, 1952, p111/12. Diese objektiv gedachte Ordnung oder die präexistenten Bilder werden wir mit dem Archetypus der analytischen Psychologie in Verbindung bringen können, also einer die Ratio übersteigenden Dynamik und Prägung, die der antike Mensch als göttlich erfuhr/ siehe den Gott Atlas, auf dessen Schultern die Erde ruht (Abb.1)..

[15] Es gibt anthroposophische Architekten, die heute noch oder wieder, ihre Bauten mit ihren Proportionen von Höhen, Längen, Breiten und ihre Gliederungen (Fenster, Portale, Gesimse, etc.) am Monochord bestimmen.

[16] Aber sogar eine solche Ausnahme wäre in Frage zu stellen, wenn man bedenkt, dass sich Kurt Gödel (1906-1978), der wie Hippasos von Metaponte eine Grundüberzeugung der Mathematik auf immer relativiert und in Dunst und Nebel aufgelöst hat, sich selbst zu Tode gehungert hat. Er starb am 14.Jänner 1978 in Princeton an Unterernährung. Auch Georg Cantor (1845-1918), der Begründer der Mengenlehre, die als **die** Lösung und neue Sicherheit in der Mathematik des ausgehenden 19.Jh. bereits gefeiert wurde, starb 1918 in einer psychiatrischen Anstalt in Halle an der Saale ausgestoßen und weitgehend unbeachtet von der Gilde der Mathematiker, nachdem er Zeit seines Lebens immer wieder an einer manisch-depressiven Erkrankung gelitten hatte..

[17] Z.B. die transfiniten Zahlen, die Georg Cantor eingeführt hat, um mit Unendlichkeiten rechnen und sie differenzieren zu können

[18] Zu nennen sind da Carl Friedrich Gauß (1777-1855), Nikolai Iwanowitsch Lobatschewski (1792-1856), János Bolyai (1802-1860), Bernhard Riemann(1826-1866)..

[19] Sh. Morris Kline, *Mathematics, The Loss of Certainty*, eine ausgezeichnete Schilderung der schrittweisen Erschütterung der mathematischen Sicherheit und der verbissenen Suche nach einer absoluten, formalen Sicherheit, die von Kurt Gödels Entdeckung 1931 schließlich endgültig und nachhaltig frustriert wurde.

[20] Georg Cantor (1845-1918)

[21] David Hilbert(1862-1943).

[22] Luitzen Brouwer (1881-1966)

[23] Bertrand Russell (1872-1970), North Whitehead (1861-1947), *Principia mathematica* (1910-1913)

[24] Dazu gehörten u.a. Rudolf Carnap(1891-1970), Moritz Schlick(1882-1936), der 1936 von einem nationalsozialistischen Studenten vor dem Wiener Universitätsgebäude niedergeschossen wurde.

[25] Kurt Gödel (Brün 1906- Princeton 1978).

[26] Kurt Gödel: *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I.* in: *Monatshefte für Mathematik und Physik*. Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig.1931, S. 173–198.

[27] Christian Goldbach (1690-1764).

[28] Der Beitrag Gödels zur Logik gilt als der bedeutendste seit Aristoteles und hat das Selbstverständnis der Mathematik entscheidend beeinflusst. Sh. Rebecca Goldstein *Kurt Gödel: Jahrhundertmathematiker und großer Entdecker*, Piper, 2007.

[29] Sh.pl.

[30] C.G. Jung, *Das symbolische Leben*, GW18/I, §584f.

[31] Siehe Lawrence van der Post, der mit C.G. Jung freundschaftlich verbunden war und versuchte, das Wissen der afrikanischen Buschmänner vom gänzlichen Vergessen zu retten: „*C.G. Jung, der Mensch und seine Geschichte*“, Diogenes, 1976, und ders. „*Die verlorene Welt der Kalahari*“, Diogenes, 2006..

[32] Die gerade (Dez. 2009) angehende Klimakonferenz in Kopenhagen wäre dafür ja ein eindrückliches Zeugnis.

Dr. Wilhelm JUST  
Lehranalytiker der ÖGAP  
Donaulände 12, 4100 Ottensheim



Tarek M. BAJARI (Wien)

*In Search for a Hero: The Crisis of Modern Muslims*

**Introduction:**

Since I set my feet in Europe almost 15 years ago, I have been confronted daily with questions, claims and facts that are the result of the uneasy relation between, what for some people seem to be, two competing, hostile or threatening, cultures. To define what these two cultures are is not an easy task. Some would say it is the Judo-Christian values vs. Islam<sup>1</sup>, a new crusaders campaign vs. Islam, developed vs. not developed world, democratic vs. authoritarian systems or the mixture of all. Still Islam is emerging more and more as the common factor that, for many in the “West” is defining this conflict.

Attempting to analyze the dynamics of the psychology of fear and conflict that is ruling this relation is by no means an easy task for it includes the interaction between many religious, historical, economic and political factors that, though some of them are more than 1000 years old, are still vividly alive in the collective memory of many on both sides.

In this article I will try to reflect on some of the factors that shaped and are still shaping the development of Muslim societies.

In my attempt, I will try to apply the Jungian school of thoughts as my guide in this quest, a quest that is to a large extent personal and depends mainly on my observations, understanding and life experience as a person who spent one half of his adult life in a Muslim/Arab country and the other half in Europe. Here, however, I am totally aware of the possibility to employ many alternative theories and interpretations that belong to various schools of thoughts or science to tackle this topic.

One final note I would like to stress here, during such discussion, one has to keep in mind that Islam is a global religion that is shared by a wide range of the world population belonging to different cultures and ethnic backgrounds. Most Muslims are not Arabs and a good percent of Arabs are not Muslims, so, and in this contest, it is misleading to speak of one homogenous Muslim society or culture and consequently it is difficult to define a set of historical or political events that are equally responsible for shaping the development of different Muslim societies.

---

<sup>1</sup> Mainly in the West, Muslims consider Islam as a continuation of Judaism and Christianity.

Being born and raised up in an Arab/Muslim country does not mean that my analysis will apply mainly, but not necessarily solely, to Arab/Muslim societies.

### **The search for a Hero:**

The development of human consciousness, on an individual or collective level, follows similar steps. These steps, as defined by Erich Neumann (1), involve the separation of the Uroborus, the first primordial state, into a Mother and Father principle and the identification with the Great Mother, followed by the birth of the Hero that ultimately will slay the Mother (Dragon fight) leading the differentiation of emerging consciousness from the realm of the Great Mother and the identification with the Father principle as symbol of consciousness. With the passing of time, the identification of the consciousness with the Father principle will ultimately lead to a kind of sterility that will hinder the further development of consciousness by limiting its ability to integrate and assimilate more unconscious contents that will undoubtedly emerge with time. This state of sterility that results from the tyranny of the static masculine principle will require the birth of a new Hero whose task this time will be the slaying of the Father or the static masculine and by doing so, opening the door for a new stage of consciousness to emerge. All together, these stages form a part of what Carl G. Jung defined as the Individuation process, the goal of the psychological development of every human being.

Along the way through the previous steps, the divergence between different concepts of consciousness starts to lead every culture to the development of its own archetypal Father figures and Heroes. Societies and individuals have to go through these steps during the course of their development. But on the collective level, the human race has already (more or less) moved beyond the step of the identification with the Great Mother or the feminine principle. The Hero successfully slew the Dragon almost thousands of years ago at a time when the formation of our ego/consciousness has been established on the basis of patriarchal structures. From that date on, and with different degrees of success, the task that faced different human civilizations was to develop the ability to *consciously* challenge the dominance of the static masculine principle in order to establish a higher level of consciousness in a cycle of removing the old order (king) and installing a new one, but all under the banner of the masculine principle.

Islam, like all other religions and collective movements, is at the same time the result and the cause of the activation of archetypal factors that led to a flow of energy at an unprecedented scale. The revolution that successfully toppled the dominance of the old pre-Islamic ethical

and political systems of that time was followed by what historian called the “the Islamic Golden Age” a period extending between the 9<sup>th</sup> and the 13<sup>th</sup> or 15<sup>th</sup> centuries (2, 3).

George Sarton (4) describes that period as follows: "The achievements of the Arabic speaking people between the ninth and twelfth centuries are so great as to baffle our understanding. The decadence of Islam and of Arabic is almost as puzzling in its speed and completeness as their phenomenal rise. Scholars will forever try to explain it as they try to explain the decadence and fall of Rome. Such questions are exceedingly complex and it is impossible to answer them in a simple way."

The secret of these baffling achievements as seen by western scholars, were, in my opinion, the result of the ability of Islam to leave a large margin of freedom for creativity and changes even at the level of some of its basic theological principles for example, Prophet Mohammad stressed the need for the renewal of the religion each 100 years, in a Hadith (statement) related by Abu Hurayrah, Prophet Mohammad said, *"At the beginning of every century God will send someone who will renew religion."*<sup>2</sup>

This ability to develop and change requires alongside freedom a large degree of self-confidence that allows the fast but conscious breaking-off from the grip of the system as soon as it is outdated but without endangering the identity or stability of the society. This process requires the ability to critically review the present set of values and ethics that are usually guarded by an uncompromising collective super-ego. In other words what Jung would describe as acknowledging and becoming conscious of the shadow, be it personal or collective.

The end of the Islamic golden age was the result of the deviation from these two principles, freedom to act combined with self-confidence.

One example of this tragic development is the fact that the last of the four major Islamic schools of law (Mazhab) of Sunni Islam that are still in use today, dates back to the 9<sup>th</sup> century.

The end of World War One and the fall of the Ottoman Empire at the hands of the western forces supported by Muslim Arabs, was a sign of what seemed to be a historical event that marked the beginning of a new episode of renewal of Islamic societies and the end of the long lasting static situation that started at the end of the Islamic golden age.

As one can realize today that was not the case. Something went wrong and the Hero didn't fulfil his duty. So what went wrong?

The “Hero” is the cause of the failure.

---

<sup>2</sup> Hadith sahih (sound, authentic) narrated by Abu Dawud and Al Hakem.

It seems to me that in their quest for change Muslims made a chain of fatal mistakes that still happen today.

The first mistake was what I called the “imported Hero phenomena”. By the mid of the 20<sup>th</sup> century, Muslims were divided ideologically, culturally and economically (even at the street level) between those who chose the western European system as their saving Hero (majority), and others who waited for the redemption at the hand of communism or communism-like systems. At the same time there were some Islamic movements but till the mid of 1970s they had no real popular powers in the streets except in some very conservative countries (The Wahabi movement in Saudi Arabia, as an example).<sup>3</sup>

So, the elites in Muslim countries consciously chose to “import” the Hero needed for their redemption from what they perceived, with admiration, as a more developed and more suitable system to live with in modern times.

While the “imported Hero phenomena” was, at least in part, the result of an inferiority complex that developed in Muslim societies during the many centuries of sterility and supported by the undeniable success and superiority of the West on almost all levels (technology, human rights,...etc.), yet, it has led to more sterility and ineffectiveness.

The results of importing “ready-to use” foreign systems and idealizing them was a kind of projection of some shadow elements, an attempt to escape from facing one’s own shadow and consequently, expecting this imported Hero to do the fight and win redemption.

The result was a total failure, communism collapsed all together, and the once idealized and admired western values failed to fulfil the awaited role as a universal saviour. On the contrary, these same values were soon perceived as hostile and dangerous. As a result many disappointments of Muslims on the streets from the representatives of these values in their own ranks materialized in the inability to establish modern societies and instead of that the spread of dictatorships and corruption. There was also huge disappointment from the representatives of these values in the West as a result of their support of dictatorships, as long as it secured their economic and political interests, and of what perceived as a western hostility toward Muslim and Arabs<sup>4</sup> and the deliberate ignorance of any positive role played by Arabs/Muslims in the course of human civilization, a tendency that led Marie Louise von Franz, in her psychological commentary on the “Book of the Explanation of the Symbols”, to write: “It is as if the hatred of the Christians against Islam, the spirit of the Crusades, has

---

<sup>3</sup> Though started at the 18<sup>th</sup> century, Whabi movement gained political influence by the establishment of the kingdom of Saudi Arabia at the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

<sup>4</sup> For example, the picture of how Hollywood presented Arabs and Muslims in the last 100 years was the subject of a study by Dr. Jack Shaheen at Southern Illinois University published under the Title “Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People”.

persisted in the West until today.”(5), and finally, to what is seen by many Muslim and Arabs as the West unlimited support and taking the side of Israel at the cost of the Arabs in the highly emotional and complicated Arab, Israeli conflict.

The consequences were disastrous and led only to more feeling of inferiority combined with a feeling of betrayal from the same system (Hero) that was idealized previously.

At this point a second phase started by the mid 1980s and is still taking place till today.

This phase is characterized by the searching for “yesterday Hero”.

To fill the void that resulted from the fall of the “imported Hero” new movements rapidly gained ground through the Islamic world, namely, the fundamental Islamic movements.

These movements, like their predecessors, realized the need for change. The change, in their view is only possible when Islamic societies follow what they perceive as the values that led to the Islamic Golden Age. That is by re-installing (resurrecting) the Heroes of early Islam as it was more than a thousand years ago. This ideology seemed very attractive for the man on the street for different reasons. Beside the spiritual values that makes the miserable situation on the ground more tolerable, the supposed system is accompanied with what seemed as a prove of success (the golden middle ages), one more driving factor behind the public support of these movements was the possibility that it gives for a shadow projection on the designated enemies and by doing so the catastrophic comfort of avoiding the confrontation with the personal shadow (a phenomena that is also practiced by the West where Islam is the subject of this projection).

In the 1950s, 60s and 70s the people on the street of Cairo, Damascus or Beirut were keen to identify themselves with the persona of their Heroes (Europe) be it in their dress, music or movies. Nowadays, the phenomena is shifted toward identification with Islam as a persona (not necessary as religion or values), one of many examples, is the phenomena that more and more young women are voluntarily choosing to wear the head scarf despite (and to some extend because) of the many harassment they may face in many of the Islamic and European countries.

This identification with the “persona Islam” is further reinforced by what Muslims perceive as a continuous attack on Islam (Iraq, Afghanistan and Palestine) or the collective symbols of Islam (Mohammad cartoons problem and the crisis that surrounded the Pope’s comments on Islam, the Regensburg lecture of Benedict XVI).

The effect of the both previously described Hero identification schemes was a schism in Muslim personality, a schism that manifested itself as ethical, cultural and religious disorientation. The man on the street as a result, is forced to live two parallel lives, one that he

identifies as his religious belief (mostly practiced apart of his persona) in the mosque (prayers) and in Ramadan for example. The other self is his daily life between his family, friends and at work and his daily struggle with the requirements of “modern” life.

The consequence of this split of personality is characterized by more feeling inability, guilt and inferiority.

It seems to me that while the Hero in the West is more successful in slaying the old king (the static masculine principle), he is sadly following an Oedipean<sup>5</sup> pattern characterized by the *unconscious* killing of the Father that is leading to the tragic blindness of the Hero (becoming more unconscious), instead of widening the range of consciousness. In the contrary, Muslim societies are still unable to activate their *own* Hero archetype that will be able of bringing down the static masculine Father who ruled for the last 1000 years but without destroying the whole kingdom and by doing so moving toward a new level of consciousness. The tragic consequence in both cases is what we are watching today as a rapid fall of both societies under the grip of the destructive powers of unconsciousness.

### **Conclusion:**

To sum up, the apparent inability of Muslim societies today to further develop and modernize is, in my opinion, not due to the lack of flexibility or ability of Islam itself as a religious and sociological system to develop rather to the inability or the lack of courage at the side of these societies to invent their own new Heroes a process that is in no way in conflict with the soul Islam but requires a better understanding of its teachings accompanied by the courage of facing the shadow with a critical and conscious eye .

While the Hero archetype maybe one, its activated/conscious form may take on “thousand faces” that differ according to the differences in the perceiving consciousness either historical or cultural, and on both individual and collective level the Hero of yesterday or of the neighbour will not and cannot win the fight of today.

Finally, I hope that what currently seems to be a process of continuous disintegration of the ethical, cultural and religious values in Muslim societies, is nothing but the passing through the Alchemical stage of “nigredo”, a stage that Carl Jung interpreted as the moment of maximum despair, that is a prerequisite to a new stage of psychological development (6), and consequently, this dark phase maybe nothing but a sign for the forthcoming birth of the new Hero. The task of this Hero will be the utilization of Islam’s rich “Prima Materia” as a base to

---

<sup>5</sup> I am referring here to the Jungian, and not the Freudian, interpretation of Oedipus myth by Erich Neumann (The Origin and History of consciousness).

build a new young Islam that respects its roots and simultaneously has the energy and flexibility required for its participation in building the coming future.

### References:

- 1, Neumann E., (1995), *The Origin and History of Consciousness*, 11<sup>th</sup>. paperback printing (Transl. by R. F. C. Hull).
- 2, Kraemer JL., (1992), *Humanism in the Renaissance of Islam*, p. 1 & 148, [Brill Publishers](#), ISBN 9004072594.
- 3, Falagas EM., Zarkadoulia EA., Samonis G., (2006). "Arab science in the golden age (750–1258 C.E.) and today", [The FASEB Journal](#) 20, p. 1581-1586.
- 4, [Sarton](#), G., (1951), *The Incubation of Western Culture in the Middle East*, A George C. Keiser Foundation Lecture, [March 29, 1950](#), Washington DC.
- 5, von Franz ML., (2006) *Corpus Alchemicum Arabicum* (edited by Theodor Abt).
- 6, Jung, C. G., *Psychology and Alchemy* 2nd. ed. (Transl. by R. F. C. Hull).

Tarek M. BAJARI

Dr. of Laboratory Medicine from Damascus University, Syria.

Ph. D. of Molecular Biology from the University of Heidelberg, Germany.

Research Scientist at the Medical University of Vienna, Austria.

Camilla R. NIELSEN (Wien)

*Eine transatlantische Begegnung mit dem Roten Buch von C.G. Jung:  
Einige persönliche Eindrücke*

Das mit Spannung erwartete *Rote Buch* von C.G. Jung ist Anfang Oktober, fünfzig Jahre nach dem Tod des Verfassers, zeitgleich in den USA (W.W. Norton) und Deutschland (Patmos Verlag) erschienen. Keine Frage: ein Werk mit diesem ungewöhnlichen Format (dreißig mal vierzig Zentimeter groß und über 4 Kilo schwer) macht Eindruck. Auch der Titel des großen Roten Buches könnte bei Lesern, die nicht mit Jung vertraut sind, Neugierde wecken. Man denkt vielleicht an Bücher mit subversivem Inhalt: etwa „das kleine Rote Buch“ Mao Tse Tungs oder das Anfang der siebziger Jahre in Dänemark erschienene „kleine Rote Schülerbuch“. Beim Aufschlagen wird man sofort von der wunderschön gestalteten und einmalig wiedergegebenen Kalligraphie (zum Teil auf Lateinisch verfasst) und handgemalten Bildern und leuchtenden Mandalas überrascht. Auf diese 205 Seiten (äußerst aufwendige Faksimiles von Originalpergamenten) findet sich eine ausführliche Einführung durch den Herausgeber Sonu Shamdasani und noch tiefer in die Materie führendes Textmaterial. Es wäre sicherlich verfrüht zu sagen, welche Wirkung dieses Werk auf die Rezeption des Jungschen Oeuvres haben wird, ob etwa die Prophezeiung des Herausgebers Shamdasanis, das Werk werde zu einer gänzlich neuen Betrachtung von Jung führen, sich bewahrheiten wird. Es ist aber jetzt schon sehr spannend, die ersten ganz unterschiedlichen Reaktionen auf diese Publikation sowohl in Europa als auch in Amerika bei Fachleuten und interessierten Lesern zu beobachten.

Das *Rote Buch* von C.G. Jung blickt jedenfalls auf eine ganz ungewöhnliche Entstehungsgeschichte zurück. Sie beginnt in Zürich, wo das in Leder gebundene Konvolut zunächst Jahre lang in einem Schrank im Arbeitszimmer des Verfassers ruhte und dann zwei Jahrzehnte – bis November 2007 - in einem Banktresor versperrt lag. Ende 1912, mitten in einer Krise im Anschluss an den Bruch mit Freud, nahm Jung seine eingehende Auseinandersetzung mit dem Unbewussten auf. Mit Hilfe von induzierten Halluzinationen (den so genannten „aktiven Imaginationen“) wollte er die Mauer zwischen dem rationalen Selbst und der Psyche bzw. dem Unbewussten niederreißen. In seinen akribischen Aufzeichnungen dieser sich über sechzehn Jahre erstreckenden Selbsterforschung skizziert Jung die Geschichte seines eigenen Innenlebens. Die hier aufgerollte Selbstanalyse enthält den Keim der Jungschen Methodik und soll schließlich den Beweis für die Existenz eines



kollektiven Unbewussten und der Archetypen bringen. Nicht nur seine Träume boten symbolreiche Erzählungen aus den Tiefen der Psyche, er zitierte auch reichlich aus Dante, Goethe, Swedenborg und Nietzsche.

Die erste Auflage der englischen Ausgabe des *Roten Buches* war schnell vergriffen (bei einem derart aufwendigen Werk war die Auflage freilich nicht so hoch!). Anfang Dezember ging das Buch in Amerika schon in die 5. Auflage. Dort schien das Werk nicht nur unter eingefleischten Jungianern auf großes Interesse zu stoßen. Sicherlich trug ein langer im Wochenendmagazin der *New York Times* abgedruckter Artikel, in dem die Entstehungsgeschichte des *Roten Buches* und die Hintergründe der Publikation fast so spannend wie in einem Krimi beschrieben wurde, dazu bei. Und Wirkung hatte sicherlich auch die Tatsache, dass die Publikation auch von einer Ausstellung in einem New Yorker Museum (die Ausstellung soll später auch noch in Washington gezeigt werden) begleitet wurde. Von 19. Oktober 2009 bis 24. Januar 2010 fanden als Teil dieser Ausstellung die sehr spannenden „Red Book Dialogues“ (vom 19. Oktober bis 24. Januar 2010) statt, in deren Rahmen an die dreißig bedeutenden Persönlichkeiten aus ganz unterschiedlichen Bereichen (wie zum Beispiel die Schriftstellerin Siri Hustvedt, die Künstlerin Marina Abramovic oder der Kulturtheoretiker Cornel West) mit einem jungschen Analytiker auftraten und einen Abend lang über ein ausgewähltes Bild aus dem *Roten Buch* diskutierten. Neben diesen Gesprächen brachte das Museum auch eine Filmreihe mit Dokumentar- und Spielfilmen, die jungsche Themen wie Archetypen und die Erforschung des Selbst durch Fantasien behandelten. Höhepunkt der Ausstellung war aber natürlich die Präsentation des Originalmanuskriptes, des ‚heiligen Grals‘, wie das Rote Buch in *The New York Times* bezeichnet wurde.

Waren die ersten Reaktionen auf das *Rote Buch* durchwegs positiv, wenn nicht geradezu euphorisch, so kam etwas Kritik aus der Schweiz, so zum Beispiel von Theodor Itten, dem Präsidenten des Schweizer Psychotherapeutinnen- und Psychotherapeutenverbandes (vgl. <http://www.amazon.com/Red-Book-C-G-Jung/product-reviews>.) Er fragte, ob ein solches unfertiges, intimes und privates Werk wie das *Rote Buch* überhaupt veröffentlicht werden dürfte. Seiner Meinung nach hätte der Verfasser ganz zurecht gezögert, sein „interio intimo“ der Öffentlichkeit preiszugeben. Hätte sein einziger Sohn C.G. Jung seinen letzten Wunsch, das Buch in der Familie zu lassen, respektiert, so hätten nun seine Enkel dem Drängen eines sehr ehrgeizigen Londoner Psychologiehistorikers nachgegeben und der Veröffentlichung zugestimmt. Itten sieht die nun vorliegende Publikation weniger als Schöpfung Jungs, sondern vielmehr als Versuch des Herausgebers, nicht nur die Biographie

Jungs, sondern auch die Geschichte der analytischen Psychologie neu zu schreiben. So sei das *Rote Buch* kein neuer Anfang, denn dieser hätte bereits vor 80 Jahren stattgefunden. Kritisch wird auch Shamdasanis Versuch gesehen, Jungs Biographie zurechtzurücken und in einen größeren kulturgeschichtlichen Kontext zu stellen. Laut Itten hätte Jung in seiner autobiographischen Schrift („Konfrontation mit dem Unbewussten“) bereits eine erschöpfende Darstellung des Inhalts und der Anliegen des Roten Buches geliefert. Sicherlich gibt es mehr Leser im deutschsprachigen Raum, die sich Ittens Meinung anschließen würden, nämlich, dass auch wenn die Privatsphäre C.G. Jungs eine enorme Faszination ausübt, man einfach nicht alles darüber wissen müsse.

Man findet bei Jung auch eine recht aufschlussreiche Bemerkung zur oft schwer zugänglichen Sprache seines *Roten Buches*: „*Archetypes speak the language of high rhetoric, even of bombast. (...) I had no choice but to write everything down in the style selected by the unconscious itself.*“ (Jung 1963) Es ist auch bemerkenswert, dass er zugibt, die Kontrolle über dieses Selbstexperiment verloren zu haben („*Today I might equally well say that it was an experiment which was being conducted with me.*“) Er beschreibt die zwei wichtigsten Figuren, die ihn in seinen Traumwanderungen begleiteten: ein alter väterlicher Mann (Elijah, dann der aus dieser Figur entstandene Philemon,) und das Mädchen Salome (eine Anima-Gestalt.) Sie beide, so wie auch eine große schwarze Schlange, findet man in den beeindruckenden Zeichnungen des *Roten Buches* wieder. Die Beschäftigung mit diesen und anderen Figuren seiner Träume und Wachfantasien führten ihn zur entscheidenden Erkenntnis, nämlich, dass es Dinge in der Psyche gibt, die sich unserer Kontrolle entziehen, sich selbst produzieren und ein Eigenleben entwickeln. In dieser sich über 16 Jahre erstreckenden Beschäftigung ging es Jung in erster Linie darum, die Kluft zwischen der Außenwelt und der Innenwelt der Bilder zu schließen und die Wechselwirkungen zwischen beiden Welten zu verstehen. Erst als der Widerspruch zwischen „Innen“ und „Außen“ für ihn gelöst war, konnte er diesen Selbstversuch abschließen.

Die Frage, ob Jung diese Beschäftigung mit dem Unbewussten mit der Nachwelt teilen wollte, bleibt aber ungelöst, da er sich selbst nur ambivalent dazu äußerte. Einerseits gab er seinen Kindern zu verstehen, dass das *Rote Buch* in der Familie bleiben sollte, andererseits ist bekannt, dass er etwas zwei Dutzend Menschen verschiedene Versionen des Werkes zeigte.

Es ist nicht ganz klar, warum Jungs Erben diese Aufzeichnungen der Fachwelt und der interessierten Leserschaft so lange vorenthielten. Ein Grund mag sein, dass der Verfasser sich selbst nicht sicher war. (Diese Unschlüssigkeit zeigt sich auch darin, dass Jung im Nachwort („Epilogue“) zum *Roten Buch* mitten im Satz abbricht.)

Ausschlaggebend für die Veröffentlichung des geheimnisumwitterten Werkes war die Entdeckung von Kopien des Werkes durch Sonu Shamdasani. Der in London lebende Historiker wandte sich 1997 erstmals an die Familie Jungs und bemühte sich drei Jahre lang, die Angehörigen zu überreden, das *Rote Buch* für die Veröffentlichung freizugeben. Wie Jungs Enkel sicherlich bald erkannt haben, gibt es wohl kaum einen versierteren Kenner des jungschen Werkes als Shamdasani, der von der enormen intellektuellen Spannweite Jungs und seinem Wissen über die Gedankenwelt des Ostens immens beeindruckt war. Nicht nur widmete er sich über fünfzehn Jahre der Studie der Originaldokumente des *Roten Buches*, darunter sieben ‚schwarzer‘ Bücher (Hefte), verschiedener Erstfassungen, Jungs eigenem Traumbuch und Briefen, er verfasste auch einige beachtliche wissenschaftshistorische Studien (zum Beispiel das 2002 erschienene Buch: *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science.*)

Dank des Herausgebers hat nun der Leser leichter Zugang zu Jungs Innenwelt. Die Fußnoten Shamdasanis (über 1,000!) bilden einen wesentlichen Teil des *Roten Buches*, denn sie zeichnen nicht nur Jungs Reise in das Unbewusste, sondern auch Shamdasanis jahrelange Beschäftigung mit diesem Werk nach. Hier findet man weiterführende Hinweise etwa zu Faust, Keats, Ovid, den nordischen Göttern Odin und Thor, den ägyptischen Gottheiten Isis und Osiris, der griechischen Göttin Hekate, alten gnostischen Texten, Altem und Neuem Testament, dem Künstler Giacometti, der Astrologie, Nietzsches Zarathustra, der Alchemie und vielem mehr. Das *Rote Buch* scheint also fast aus zwei Werken zu bestehen: einerseits den bislang unveröffentlichten Schriften C.G. Jungs, andererseits der fundierten ideengeschichtlichen Studie Shamdasanis, wobei es bei genauer Betrachtung klar wird, dass es dem Historiker und Herausgeber gelingt, das Rote Buch von allen Spekulationen über die gefährdete geistige Verfassung Jungs zu befreien und in den richtigen kulturgeschichtlichen Kontext zu stellen. So war für Shamdasani der zentrale Beweggrund für Jungs Beschäftigung mit dem Unbewussten seine Desillusionierung mit dem naturwissenschaftlichen Rationalismus seiner Zeit. Darin war Jung sicherlich nicht allein und auch sein Interesse für Parapsychologisches war in dieser Zeit nicht so ungewöhnlich. Es geht also weniger darum, wie Kritiker meinen könnten, die Biographie dieser für das Denken des 20. Jahrhunderts so bedeutenden Persönlichkeit neu zu schreiben, als vielmehr dieses Werk für den Leser von heute zugänglich und verständlich zu machen.

Abgesehen vom reichen Textmaterial, das wie eine illuminierte Handschrift des Mittelalters gestaltet ist, in kalligraphischer Schrift und zum Teil auf Lateinisch verfasst, stellt sich die Frage, ob sich die vielen Bilder, Zeichnungen, Mandalas und Ornamente, die C. G.

Jung in den Jahren dieses Selbstexperimentes zu Papier brachte, Kunst sind? Er fragte sich immer wieder: „Was ist das, was ich da tue, ganz sicher ist es keine Wissenschaft, aber was ist es?“ Es sei Kunst, antwortete ihm eine weibliche Stimme, die er später als seine Anima erkannte. Doch Jung wehrte sich stets dagegen, denn er war überzeugt, dass diese Bilder Produkt des kollektiven Unbewussten waren. Ihre künstlerische Ausgestaltung diente ihm nicht nur dazu, seine Krise zu überwinden, sondern wurde auch zum „Urstoff seines Lebenswerkes“. Jungs Bildschöpfungen zeugen gewiss von großem handwerklichen Geschick, doch sind sie wirklich ‚Kunst‘? Die bereits erwähnte Ausstellung im Rubin Museum of Art in New York wirft auch diese Frage auf. Dieses Museum, das sich der Präsentation von Kunst aus den Himalaya-Ländern verschrieben hat, bot einen passenden Rahmen für diese kleine, aber sehr feine Schau zum Roten Buch. Neben dem in roten Leder gebundenen Folioband waren auch Gemälde, Entwürfe und Auszüge aus seinen „schwarzen Notizbüchern“ und Mandalas aus Jungs Militärzeit zu sehen. Was diese Präsentation aber so spannend machte, war, dass sie im Rahmen einer faszinierenden Ausstellung über buddhistische Mandalas, „The Perfect Circle“, zu sehen war. Während letztere sich wirklich als Kunstwerke ausnehmen, sind Jungs Mandalas eher als Teil seiner Selbsterforschung, oder wie er selbst sagte: als „Kryptogramme über einen Zustand meines Selbst“ zu verstehen. In einer New Yorker Kunstzeitung wurde auch richtig bemerkt, dass die Frage nach dem künstlerischen Wert von C.G. Jungs bildnerischen Aufzeichnungen durch diese Gegenüberstellung mit kunstvollen Mandalas relativiert wird. Darum geht es aber meines Erachtens nicht so sehr, denn wie Jung selbst betonte, entstanden diese Bilder nicht als künstlerische Arbeit. Dennoch wird der Besucher der Ausstellung und der Leser des prachtvollen Bandes nicht unbeeindruckt von den farbkraftigen Bildern sein.

Die Kernaussage des *Roten Buches* für Jung scheint zu sein, dass man die innere Welt mit all ihren Bildern ernst nehmen muss – was für den Leser von heute sicher immer noch Gültigkeit besitzt.

Jung, C.G. (1963) *Memories, Dreams, Reflections*. Recorded and edited by Aniela Jaffe. Collins and Routledge and Kegan Paul, London

Jung, C.G. (2009) *The Red Book*. Edited by Sonu Shamdasani. W.W. Norton and Co., New York

Roth, Wolfgang (2009): C.G. Jung verstehen: *Grundlagen der Analytischen Psychologie*

Shamdasani, Sonu (2002) *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*

Camilla R. NIELSEN

Übersetzerin, Dolmetsch, Univ.-Lektorin (Uni Wien, Angewandte), Fachspezifikum Analytische Psychologie

\* Beitrag aus dem Buch von Gerhard M. Walch: *Wandlungen des Bewusstseins. Erich Neumanns Tiefenpsychologie der Kultur*, Verlag Opus Magnum, Stuttgart 2009

Gerhard M. WALCH

*Erich Neumann – Leben und Werk\**

Erich Neumann wurde nach seiner Schwester Lotte und seinem Bruder Franz als jüngster Sohn seiner Eltern Eduard und Zelma Neumann am 23. Januar 1905 in Berlin geboren. Sein Vater war Kaufmann, der sich als deutscher Staatsbürger mosaischer Religion sah und galt als assimilierter Jude.

Gerhard Adler, Erich Neumanns langjährigster Freund, schreibt über dessen Jugend- und Studienzeit im Berlin der 20er Jahre des vorigen Jahrhunderts in „Kreativität des Unbewussten“, einem Gedenkband zum 75. Geburtstag Erich Neumanns (S. Karger-Verlag, Basel, 1980):

„Mich hatten fast 40 Jahre enger Freundschaft mit Erich Neumann verbunden, eine Beziehung, die bis in die Studienzeit zurückging. Schon damals, als Student und junger Mensch, war seine schöpferische Persönlichkeit klar und eindrücklich. Wir gehörten einem Freundeskreis an, der an allen Lebensproblemen der ersten Nachkriegszeit auf das tiefste interessiert und engagiert war - Probleme, für die das damalige Deutschland ein Brennpunkt war: Philosophie, Psychologie, Dichtung und Kunst, und nicht zum wenigsten die jüdische Frage waren nur einige der Punkte, die uns tief berührten. Wie viele Nächte verbrachten wir nicht in intensivem und niemals endendem Gespräch über alle möglichen Lebensfragen! Und zu jeder dieser Fragen trugen die Tiefe und Weite seines Ausblicks, die Intensität seiner leidenschaftlichen Natur, originelle und schöpferische Antworten bei.“

Erich Neumann war schon sehr früh am Schöpferischen im Menschen und an der Wirklichkeit des Numinosen interessiert:

Der Bezug zum Schöpferischen kam in seiner künstlerisch-musischen Begabung zum Ausdruck:

Seine ersten schriftlichen Arbeiten waren ein langer Roman mit dem Titel „Der Anfang“, sowie Gedichte, die 1926 in Berlin (Verlag Reuss & Pollack), mit 21 Jahren, im Bändchen „Sonnensucher“ veröffentlicht wurden.

Anfang der 1930er Jahre, noch vor der Begegnung mit C. G. Jung, entstanden eine Interpretation des Jakob-Esau-Mythos und ein Kommentar zu den Romanen Franz Kafkas, der damals noch relativ unbekannt war.

Der Bezug zum Numinosen zeigte sich schon beim Abschluss seines Studiums der Philosophie und Psychologie, mit 22 Jahren, in seiner Dissertation 1927 über Johann Arnold Kanne, einen Philosophen des 18. Jh., die von seiner tiefen Verbundenheit mit der Mystik des Judentums, insbesondere der Kabbala und des Chassidismus, zeugte.

1928 heiratete er seine Frau Julie, die ebenfalls jüdischer Herkunft war und später auch Jung'sche Analytikerin wurde und bis zu ihrem Tod 1985 als solche tätig war.

Zum erweiterten Verständnis der psychologischen Zusammenhänge und aufgrund seiner beruflichen Entscheidung für die Tiefenpsychologie absolvierte Erich Neumann darauf hin noch ein Medizinstudium, das er im Frühjahr 1933 abschloss.

Im Herbst desselben Jahres kam es zu der entscheidenden Begegnung mit C. G. Jung, von dessen Analytischer (Komplexer) Psychologie er zutiefst beeindruckt war. Sie gab ihm Einblick in die verborgensten Prozesse der menschlichen Psyche und zugleich, im Laufe seiner kurzen, aber gründlichen Ausbildung - sie dauerte ein Jahr - ein Medium, wodurch er seine schöpferischen Einsichten in der praktischen Arbeit mit Menschen umsetzen konnte.

Seine Auswanderung nach Tel Aviv im Herbst 1934 mit seiner Frau Julie und seinem damals zwei Jahre alten Sohn Micha entsprach seinem lange gehegten Wunsch, seine jüdischen Wurzeln und seine „Erdseite“ ernst zu nehmen, was er als unerlässlich für seine Individuation hielt (und was C. G. Jung im Brief vom 22. Dezember 1935 als wertvoll erachtete).

Neben der großen Herausforderung, im damaligen Palästina unter schwierigsten Umständen eine neue Heimat zu schaffen und sich eine Praxis aufzubauen, setzte er sich in der Zeit von 1934 bis 1940 mit tiefenpsychologischen Aspekten der jüdischen Existenz und Erneuerung intensiv auseinander. In dieser Zeit entstand ein zweibändiges Manuskript mit 468 maschinengeschriebenen Seiten, das als „Ursprungsgeschichte des jüdischen Menschen“

bezeichnet werden könnte. Es ist das unveröffentlichte Manuskript, das mir Micha Neumann 1993 anlässlich meiner Israelreise zur Verfügung stellte:

Der 1. Teil trägt den Titel „Beiträge zur Tiefenpsychologie des jüdischen Menschen und zum Problem der Offenbarung“, der 2. Teil: „Der Chassidismus und seine psychologische Bedeutung für das Judentum“.

Um Erich Neumann bildete sich schon bald nach seiner Einwanderung ein Kreis von Analysanden und Schülern, denen er in Seminaren seine Gedanken und schöpferischen Ideen vortrug und sie zur Diskussion stellte. Da er dort keinen ebenbürtigen Diskussionspartner fand, war ihm der Briefwechsel mit C. G. Jung umso wichtiger. Sein Wunsch, C. G. Jung einerseits zu einer tieferen Auseinandersetzung mit dem Judentum, andererseits zu einer deutlicheren Abgrenzung gegenüber dem Nationalsozialismus bewegen zu können, ging nicht in Erfüllung.

Stattdessen schrieb C. G. Jung in bezug auf das zweibändige Manuskript im Brief vom 19. Dezember 1938 an Erich Neumann:

„Ich glaube, Sie müssen in der Beurteilung Ihrer spezifisch jüdischen Erfahrung recht vorsichtig sein. Es gibt sicher spezifisch jüdische Züge an dieser Entwicklung, aber sie ist zugleich auch eine allgemeine, die ebenso bei Christen vorkommt [...]. Das ganze Problem ist eben an sich von überragender Menschheitsbedeutung.“

Diese Stellungnahme von C. G. Jung bewirkte wahrscheinlich, dass sich Erich Neumann ab diesem Zeitpunkt mehr den allgemein menschlichen, archetypischen Erscheinungen zuwandte.

So entstanden während der totalen Isolation von Europa, während des II. Weltkriegs, seine ersten beiden bedeutenden Werke zur Analytischen Psychologie, nämlich „Tiefenpsychologie und neue Ethik“ und „Ursprungsgeschichte des Bewusstseins“.

Mit der wieder ab 1946 möglichen Korrespondenz mit C. G. Jung schickte ihm Erich Neumann die ersten Manuskripte zu, zu denen C. G. Jung im Brief vom 5. August 1946 antwortet: „Ich bin besonders beeindruckt von der Klarheit und Präzision Ihrer Formulierungen.“ - C. G. Jung war Neumann dann auch behilflich bei der Herausgabe dieser beiden Werke im Rascher-Verlag und vermittelte den Kontakt zur Bollingen-Foundation, die eine Publikation dieser beiden Werke in englischer Sprache in den USA ermöglichte.

Wie sehr C. G. Jung von der „Ursprungsgeschichte des Bewusstseins“ beeindruckt war, kommt in seinem Vorwort zum Ausdruck, in dem er Erich Neumann bescheinigt, dass ihm „sein Werk, wie selten eines, in hohem Maße willkommen ist; setzt es doch gerade an der Stelle ein, wo ich, wenn mir ein zweites Leben beschert wäre, auch angefangen hätte [...]. Damit gelangt er zu Schlüssen und Einsichten, welche zum Bedeutendsten gehören, was je auf diesem Gebiete geleistet wurde.“

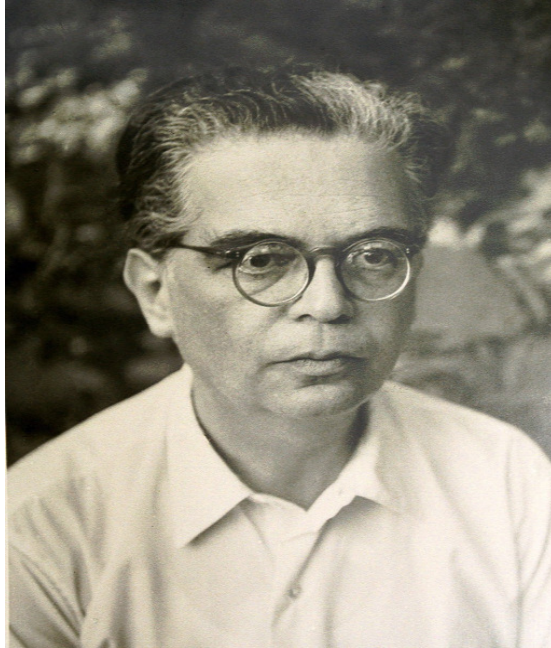
In diesem, seinem erstem Hauptwerk gelingt es Erich Neumann nachzuweisen, dass und wie die individuelle und die kollektive Bewusstseinsentwicklung nach archetypischen Stadien verläuft. Er findet in den aufeinander folgenden Urbildern der Mythen - von den Schöpfungsmythen über die Heldenmythen bis zu den Wandlungsmythen - die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewusstseins dargestellt. Er stellt den Wandlungsphasen des Ich-Bewusstseins die Wandlungsstufen der Archetypen gegenüber. Damit wird die „Ursprungsgeschichte des Bewusstseins“ zu einer Geschichte der aufeinander folgenden Archetypen, die dem jeweiligen Ich-Bewusstsein begegnen, eine Begegnungs- und Beziehungsgeschichte, die über die Ich-Selbst-Achse verläuft, zwischen dem Ich als Zentrum des Bewusstseins und dem Selbst als Zentrum der Gesamtpersönlichkeit.

Neben dem Ewigkeitscharakter der Archetypen, wie ihn C. G. Jung betont hat, zeigt uns Erich Neumann damit deren entwicklungsgeschichtliche Bedeutung und Beziehung auf.

Ebenfalls 1949 erschien das Buch „Tiefenpsychologie und neue Ethik“, worin er die Notwendigkeit und Bedeutung einer neuen Ethik aufzeigt, die auch den individuellen und den kollektiven Schatten mit einbezieht. Erich Neumann vermittelt uns im Sinne einer Kulturtherapie einen Übergang von einer alten Projektions- und Spaltung-Ethik hin zu einer neuen Ganzheits-Ethik auf tiefenpsychologischer Grundlage.

Nur ein integrativer Umgang mit dem Problem des Bösen kann auch der psychischen Situation des modernen Menschen gerecht werden. Die Brisanz und Aktualität dieses Werkes zeigt sich nicht zuletzt darin, dass noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts der Präsident der USA von der „Achse des Bösen“ sprach und damit in die alte Projektions-Ethik regredierte. Erich Neumanns Werk kann uns damit eine grundlegende Wegweisung geben für eine individuelle und kollektive Friedensarbeit.





Im Jahre 1947, als Erich Neumann, nach dem Zweiten Weltkrieg, wieder nach Europa kam, fand er als erstes Boden für sich, seine Art und seine Arbeit im Eranos-Archiv in Ascona, von dessen Bildwelt er zutiefst ergriffen wurde. Schon ein Jahr später wurde er als Redner zur Eranos-Tagung eingeladen. Die dort von ihm bis kurz vor seinem Tod 1960 gehaltenen Vorträge umfassen die tiefgründigsten Aussagen seines Werkes. Was „Eranos“ (griech. „Freundesmahl“) für ihn bedeutete, können wir aus seinem Brief vom August 1951 an Olga Fröbe-Kapteyn, der Begründerin der Eranos-Tagungen, erahnen:

„Sie wissen, dass ich nicht zufällig in Israel bin, und ich gehöre dort hin zu einem guten Teil, der von den Ahnen kommt und über die Kinder in die Zukunft geht. Aber ein anderer unbedingterer oder anders bedingter Teil, der grundsätzlich heimatlos schien und für den nicht Israel, nicht Europa und sicher nicht Amerika Heimat sein konnte, der fand, überrascht und beglückt, ein Stück Boden in dem, was als Eranos in Ihrem Herzen, als großer runder Tisch des Gespräches auf der Terrasse am See und als umkreisende Bemühung vieler Redner und Tagungen in der Wirklichkeit des abendländischen Geistes lebendig ist.

Sie dürfen glauben, dass die große Freude, zu dieser runden Insel wie zu einem Stück Boden zu gehören, von dem man ein kleines Stück, so gut man es vermag, zu bearbeiten versucht, mit der großen Dankbarkeit verbunden ist, von diesem Mandala in allem und jedem immer wieder und wieder von neuem beschenkt zu werden.“

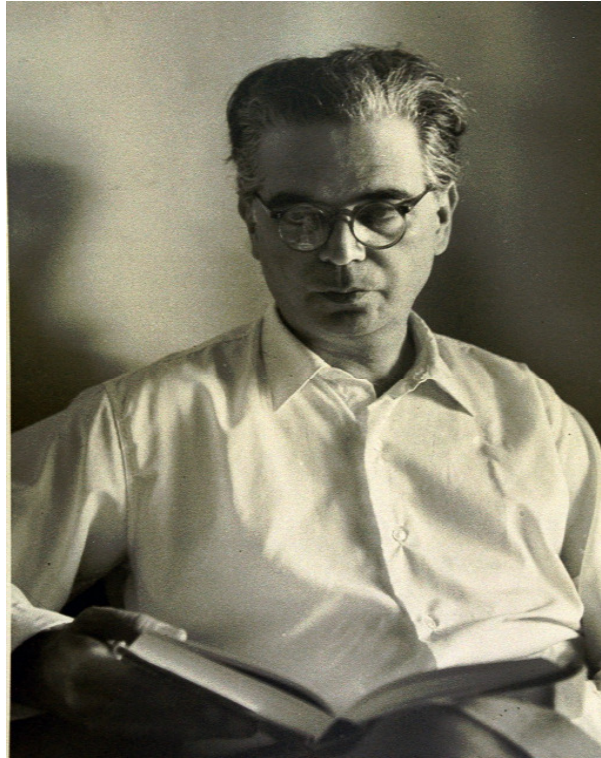
Erich Neumann entwickelte sich im Laufe seiner insgesamt 14 Eranos-Vorträge (erschieden in den Eranos-Jahrbüchern XVI/1948 bis XXIX/1960, Rhein-Verlag, Zürich, 1949 bis 1961) zur herausragenden Persönlichkeit, die diese Tagung maßgeblich beeinflusste und sie von 1953 an jeweils als erster Redner eröffnete. Er löste als Vertreter der Analytischen Psychologie C. G. Jung selber ab, der von der Gründung von Eranos 1933 bis zu seinen letzten dort gehaltenen Vorträgen 1948 und 1951 die Tagung mitgeprägt hatte. Der Geist von Eranos offenbarte sich darin, dass - im Gegensatz zum heutigen Wissenschaftsbetrieb - in einer die Aufspaltung in Disziplinen und Fakultäten, Kulturen und Religionen aufhebenden Zusammenschau versucht wurde, die schwierigsten Fragen des Menschseins und des Lebendigen zu ergründen. Zu Leitthemen wie „Mensch und Zeit“, „Mensch und Energie“, „Mensch und Erde“, „Mensch und Wandlung“, „Der Mensch und die Sympathie der Dinge“, „Der Mensch und das Schöpferische“, um nur die Themen der Tagungen von 1951 bis 1956 zu nennen, kamen sowohl Philosophen wie Physiker, Tiefenpsychologen wie Biologen, Religionswissenschaftler wie Mythologen und Ethnologen zu Wort. So sprachen neben C. G. Jung und Erich Neumann auch Adolf Portmann, Gershom Scholem, Mircea Eliade, Martin Buber, Karl Kerényi, Erwin Schrödinger, Ernst Benz, Heinrich Zimmer und Daisetz T. Suzuki, um nur einige der bekannteren Namen anzuführen.

In dieser Atmosphäre konnte sich Erich Neumann mit seinen Vorträgen über die engeren Grenzen der Psychologie hinaus einer Ganzheitlichkeit annähern, die neue Einsichten und Perspektiven eröffnete und uns heute noch weiter anregt. Er stellte die Tiefenpsychologie in unmittelbare Beziehung zur Physik, zur Chemie, zur Biologie, zur Religionswissenschaft und zur Kunst. Er gelangte dadurch zu einer neuen Dimension von Wissenschaftlichkeit, die auf allen Gebieten analoge Begriffe erfordert, um eine vertiefte Zusammenschau und Interdisziplinarität zu ermöglichen.

Wie umfassend seine Sichtweise war, brachte der Biologe Adolf Portmann, der ab 1962, nach dem Tod von Olga Fröbe-Kapteyn, die Eranos-Tagungen weiterführte, in seinen Worten „Zum Gedenken an Erich Neumann“ zum Ausdruck:

„So konnte es mehrmals geschehen, dass Erich Neumann bereits in seiner Einführung des Tagungsthemas den Beitrag der Lebensforschung in seiner Darstellung auf eine Weise verarbeitet hatte, die manches vorwegnahm, was ich als Glied meiner abschließenden Umschau vorgesehen hatte. Die Umstellungen, die sich dann im Laufe der Tagung gerade aus solcher Übereinstimmung ergaben, haben manche Beziehungen zwischen dem psychologischen und dem biologischen Aspekt der unbekanntem Wirklichkeit des Lebendigen klären helfen. Ich denke hier etwa an die stille, aber beharrliche Bemühung um jenes Rätsel,

das Neumann als "extranes Wissen", als transpersonal und apersonal zugleich bezeichnet hat - es ist das Rätsel der Archetypen und der Instinkte, um das Neumanns Denken ein Leben lang gerungen hat.“



Die Eranos-Vorträge von Erich Neumann haben gemeinsam, dass sie uns das Archetypische als eine Wirklichkeit deutlich machen, die nicht nur in einer tiefen Schicht unserer Psyche vorhanden, sondern als „transgressive“, d.h. innen und außen überschreitende Wirklichkeit gegenwärtig ist. Damit macht er uns die Einseitigkeit einer Tiefenpsychologie bewusst, die nur auf innerpsychische Prozesse ausgerichtet ist. Indem er die äußere Wirklichkeit ernst nimmt und uns zeigt, wie diese im Laufe der Wandlung unseres Bewusstseins in Beziehung und letztlich in Übereinstimmung zum innerpsychischen Prozess erfahren werden kann, führt er uns an die Erfahrung der Einheitswirklichkeit heran. All seine Schriften zeugen von dieser Erfahrung.

Ein weiterer, wesentlicher Aspekt seiner Ausführungen besteht in seinem Versuch, jeden Themenkreis in Beziehung zur „Ursprungsgeschichte des Bewusstseins“ zu setzen. Dabei berücksichtigt er den Menschen in den jeweiligen Wandlungsphasen seines Bewusstseins und

lehrt uns, dass keine menschliche Erfahrung absolut ist, sondern immer nur in der relativen Bezogenheit auf diese Phasen Gültigkeit hat.

Diese Einsicht bringt er schon in seinem ersten Eranos-Vortrag 1948 mit dem Titel „Der mystische Mensch“ zum Ausdruck, indem er die verschiedenartigen mystischen Erfahrungen (von der Ursprungs- bis zur Endmystik) mit den Stadien des Ich-Bewusstseins in Beziehung bringt:

„Das mystische Phänomen ist immer abhängig von dem, dem es erscheint, die Ephanie des Numen abhängig von der Entwicklungsstufe der Persönlichkeit, und der Offenbarungsumfang, in dem sich das Numen manifestieren kann, bedingt durch den Umfang der Persönlichkeit, der die Offenbarung geschieht.“

C. G. Jung würdigt Erich Neumanns Beitrag in seinem Brief an ihn vom 17. August 1948:

„Ich kann Ihnen nur meine Bewunderung für die Art und Weise ausdrücken, wie Sie Ihre schwierige Aufgabe gemeistert haben. Es ist eine ganz ausgezeichnete, ebenso klare wie gründliche Darstellung des Problems der Mystik überhaupt geworden. Sie ist wohl nie in solcher Umfänglichkeit und Tiefe erfasst worden wie in Ihrer Arbeit.“

Aus der Fülle der Einsichten, die die 14 Eranos-Vorträge Erich Neumanns enthalten, möchte ich noch seine zwei mir am bedeutsamsten erscheinenden Vorträge kurz hervor heben:

In „Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen“ (1952) entwirft Erich Neumann, ausgehend vom „extranen Wissen“, das nicht an den Ich-Komplex gebunden ist, ein tiefenpsychologisches Modell, das den innen und außen überschreitenden Feldcharakter des Psychischen berücksichtigt und dadurch zu ganz neuen, die Jung'sche Tiefenpsychologie revolutionierenden Einsichten gelangt. Seine Ausführungen über das archetypische Feld geben uns unter anderem Einblick in die beiden Grundphänomene von Energie und Gestalt, die sich über die Tiefenpsychologie hinaus als die beiden Seiten der im Grunde einen Wirklichkeit erweisen. Ein Verständnis für die Wechselwirkungen dieser beiden Aspekte der Wirklichkeit muss als unerlässliche Grundlage jeder tiefenpsychologisch-therapeutischen Arbeit angesehen werden.

Im Eranos-Vortrag „Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit“ (1953) beginnt Erich Neumann mit einer kulturpsychologischen Betrachtung über den Bedeutungswandel des Archetyps der Erde seit dem Mittelalter und geht dann auf dessen Erscheinungsformen in der

Psyche jedes einzelnen Menschen ein. Er vermittelt uns schließlich einen Wandlungsprozess, der uns zur Befreiung des Weisheits-Geistes der Sophia, des „Geistes der Erde“, d.h. zur Erfahrung ihrer archetypischen Wirklichkeit führt:

"Gerade in dieser Erfahrung von der Transparenz und Transzendenz der Erde scheint mir ein wesentliches Stück der neuen Religiosität des modernen Menschen zu bestehen."



Die Eranos-Vorträge wurden in den 1950er Jahren zur Inspirationsquelle und Grundlage von Erich Neumanns weiteren Publikationen:

So erschien 1953 und 1954 eine Reihe von drei Bänden zum Thema „Umkreisung der Mitte. Aufsätze zur Tiefenpsychologie der Kultur“:

Der 1. Band „Kulturentwicklung und Religion“ (Rascher-Verlag, Zürich, 1953) umfasste die ersten drei Eranos-Vorträge „Der mystische Mensch“ (1948), „Die mythische Welt und der Einzelne“ (1949) und „Zur psychologischen Bedeutung des Ritus“ (1950 in Ascona gehalten).

Der 2. Band „Zur Psychologie des Weiblichen“ (Rascher-Verlag, Zürich, 1953) enthält den Eranos-Vortrag „Über den Mond und das matriachale Bewusstsein“ aus dem Eranos-Sonderband 1950, weiters die wichtige Arbeit über „Die psychologischen Stadien der weiblichen Entwicklung“, die als Ergänzung zur „Ursprungsgeschichte des Bewusstseins“ die davon abweichenden Stadien der Entwicklung der weiblichen Psyche darstellt, sowie den äußerst beeindruckenden Beitrag „Zu Mozarts Zauberflöte“, in dem er die Musik der Zauberflöte als Offenbarung der Vereinigung des Männlichen mit dem Weiblichen im Zeichen einer Weisheit des Herzens sieht.

Die gegensatzvereinigende Wandlungskraft der menschlichen Liebesbeziehung ist auch Inhalt von Erich Neumanns tiefenpsychologischer Deutung zum Märchen von „Amor und Psyche“ (Rascher-Verlag, Zürich, 1952).

Der 3. Band aus der Reihe „Umkreisung der Mitte“ mit dem Titel „Kunst und schöpferisches Unbewusstes“ (Rascher-Verlag, Zürich, 1954, zur Zeit im Daimon-Verlag erhältlich) nimmt den Eranos-Vortrag „Kunst und Zeit“ auf. Dieser verdeutlicht die Spannung zwischen der Kunst und dem Kulturkanon der jeweiligen Zeit.

Der Band enthält weiters den Beitrag „Leonardo da Vinci und der Mutterarchetyp“, den er Sigmund Freuds Studie „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci“ gegenüber stellt. Statt einer von Freud beschriebenen personalistischen Reduktion der Psychologie Leonardos auf einen persönlichen Mutterkomplex, hebt Neumann das überpersönliche, archetypische Mutterbild hervor, das durch das gesamte Werk Leonardos, von der Madonna bis zum Lächeln der Mona Lisa, hindurch scheint.

Die „Bemerkung zu Mark Chagall“, insbesondere zum Traumcharakter seiner Bilder, beschließt den 3. Band, „Kunst und schöpferisches Unbewusstes“.

In der Schrift „Narzissmus, Automorphismus und Urbeziehung“ (in: Studien zur Analytischen Psychologie C. G. Jungs I., Rascher-Verlag, Zürich, 1955 erschienen), fordert Erich Neumann die Analytische Psychologie auf, eigene, ihr gemäße Begriffe, z.B. Automorphismus und Zentroverson, herauszuarbeiten, statt unstimmmige Begriffe, wie „primärer Narzissmus“ oder „Allmachtgefühl“, insbesondere für die frühkindliche Entwicklung, von der Freud'schen Schule zu übernehmen.

1956 erschien Erich Neumanns zweites Hauptwerk „Die Große Mutter - Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten“ (Rhein-Verlag, Zürich, zuletzt bei Patmos im Walter-Verlag).

Ausgehend von der Einladung durch Olga Fröbe-Kapteyn an Erich Neumann zu den Bildern der „Großen Mutter“, die sie im Eranos-Archiv gesammelt hatte, einen Text zu schreiben, war ein umfangreiches Standardwerk über die vielschichtigen Erscheinungsformen dieses Archetyps des Großen Weiblichen entstanden.

Anhand des 185 Seiten umfassenden Bildmaterials aus den verschiedenen Kulturkreisen dokumentiert Erich Neumann den Archetyp der Großen Mutter einerseits in seinem Elementarcharakter, andererseits in seinem Wandlungscharakter.

Dem Elementarcharakter in seiner positiven Seite mit seinen gebärenden, freigebenden und aufbauenden Qualitäten ordnet er die gute Mutter und die Vegetations-Mysterien zu, in seiner negativ-festhaltenden und verschlingenden Seite die furchtbare Mutter und die Todesmysterien.

Dem Wandlungscharakter ordnet er in seiner negativen Seite die in Ohnmacht und Auflösung führenden Mysterien des Rausches zu, in seiner positiven Seite die zur Weisheit führenden Inspirations-Mysterien.

Die höchste Stufe des Geistwandelungscharakters zeigt sich einerseits in der Geist-Gestalt der Sophia, andererseits in der Symbolik der Geistwandelungsgefäße, vom Taufbecken bis zum Abendmahlskelch, mythologisch im Gral.

Das Eranos-Bildarchiv, das die umfangreichste Sammlung archetypischer Bilder umfasst, kam durch die Bollingen-Foundation in die USA und befindet sich heute beim C. G. Jung Institut New York im sogenannten „ARAS - Archive for Research in Archetypal Symbolism“, zu dem bis heute zwei große Enzyklopädien erschienen sind: „An Encyclopedia of Archetypal Symbolism“ - Vol. I: Herausgegeben von Beverly Moon, Boston, 1991; - Vol. II: „The body“, George R. Elder, Boston/London, 1996.

Ich hatte 1992 die Gelegenheit, dieses Archiv zu besuchen, das Erich Neumann schon seit 1947 so beeindruckt und inspiriert hatte.

Seine fünf Eranos-Vorträge von 1954 bis 1958 mit den Themen „Der schöpferische Mensch und die Wandlung“, „Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit und die Sympathie aller Dinge“, „Der schöpferische Mensch und die große Erfahrung“, „Die Sinnfrage und das Individuum“ und „Frieden als Symbol des Lebens“ wurden von ihm 1959 im Buch „Der schöpferische

Mensch“ (im Rhein-Verlag, Zürich) in erweiterter Form veröffentlicht und durch den Beitrag über den expressionistischen Dichter „Georg Trakl - Person und Mythos“, insbesondere über seine Schwesterbeziehung, ergänzt und exemplarisch verdeutlicht.

Erich Neumann sieht im schöpferischen Prozess eine Synthese von „ewig Seiendem“ und „einmalig Seienden“, „wodurch das Einzigartige geschieht, dass im Einmaligen, Geschaffenen und Vergänglichem das Ewig-Schaffende und Bleibende gegenwärtig wird.“

Auf der Grundlage des Eranos-Vortrags von 1959 entstand das Buch „Krise und Erneuerung“ (Rhein-Verlag, Zürich, 1961), in dem er die Fähigkeit zur Bewusstseinsentwicklung des Menschen als das darstellt, was ihn einerseits immer wieder in Übergangskrisen bringt, ihm aber andererseits auch die Chance der Erneuerung ermöglicht.

Im reich bebilderten Werk „Die archetypische Welt Henry Moores“ (Rascher-Verlag, Zürich, 1961) beleuchtet Erich Neumann die Wandlungen und Erscheinungsformen des Archetyps der Großen Mutter in der Psyche des modernen Menschen, wie sie der englische Bildhauer in einmaliger Weise über seine Skulpturen zum Ausdruck gebracht hat.

In Erich Neumanns Beitrag „Die Angst vor dem Weiblichen“, der in „Studien aus dem C. G. Jung – Institut“ (Rascher-Verlag, Zürich, 1958/59) erschienen ist, bearbeitet er das Phänomen der Angst vor dem negativen Aspekt des Mutter-Archetyps. Er hebt die Bedeutung dieser Angst als ein vom Selbst her eingesetztes „Werkzeug der Wandlung“ hervor, das uns zu weiterer Bewusstseinsentwicklung herausfordern möchte.

Aufbauend auf diesen Einsichten schreibt Erich Neumann 1960 sein letztes, unvollendetes Werk „Das Kind“ (erschienen im Rhein-Verlag, Zürich, 1963), das uns innerhalb der Analytischen Psychologie eine erstmalige, ausführliche Bearbeitung der Urbeziehung zwischen Mutter und Kind, sowie der frühkindlichen Entwicklung vermittelt.

Drei Monate nach seinem letzten Eranos-Vortrag „Die Psyche als Ort der Gestaltung“ starb Erich Neumann am 5. November 1960 im Alter von 55 Jahren in Tel Aviv, noch sieben Monate vor C. G. Jung.

Ihm schrieb er am 18. Februar 1959 zu seinem Spätwerk „Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung“:



„Ich kenne nichts von allem Geschriebenen, das mir und der Art meiner Erfahrung und meines Lebens näher ist [...] und wenn ich im Älterwerden meine Entwicklung übersehe und ihren Stationen nachgehe, habe ich ein sehr ähnliches Lebensgefühl wie das, welches aus Ihrem Buch spricht.“

# Dreiländertagung 1.- 4. September 2011 in Basel

Call for Paper

## „50 Jahre nach Jung“

*Wie kann sich die Jungsche Theorie weiter entwickeln im Licht neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse?*

Am 6. Juni 2011 jährt sich zum 50. Mal der Todestag von C.G. Jung, Grund genug, seine Person und sein Lebenswerk zu würdigen sowie zu überlegen, welche Bedeutung seinem Werk im heutigen wissenschaftlichen Diskurs zukommt und in welche Richtung(en) sich seine Theorie weiter entwickelt hat. Die Forschung in Psychologie und Psychotherapie hat in den letzten Jahrzehnten zahlreiche neue Erkenntnisse gewonnen, die bisher nur zum Teil reflektiert wurden und in die Konzepte der analytischen Psychologie eingeflossen sind. Umgekehrt wird der wissenschaftliche Beitrag, den die analytische Psychologie zu leisten vermag, zu wenig wahrgenommen, beinhalten ihre Konzepte doch zahlreiche Elemente, die von den boomenden Neurowissenschaften durch bildgebende Verfahren bestätigt werden. Zu nennen ist beispielsweise die Komplextheorie.

Durch die spektakulären neurowissenschaftlichen Erkenntnisse geblendet, geht jedoch gelegentlich vergessen, dass das Seelische oder das subjektive Erleben etwas anderes ist als eine biochemische Reaktion. Das Psychische ist weder „rein materiell noch rein mental“ aufzufassen, sondern es ist etwas Drittes, zu dem die analytische Psychologie etwas zu sagen hat, was die rein biologische Untersuchung der Hirnfunktionen nicht leisten kann. Wir möchten fragen, wo die analytische Psychologie ein „Mehr“ zu bieten hat, das dem Seelischen den ihm gebührenden Platz in der psychotherapeutischen Theoriebildung einräumt und das seinerseits die neurowissenschaftliche Forschung anregen kann.

Die Dreiländertagung 2011 soll eine Plattform bieten für die Auseinandersetzung mit andern Konzepten und dazu anregen, die Theorie der analytischen Psychologie weiter zu entwickeln. Wir wünschen uns eine Tagung, an der eine Vielfalt von Beiträgen die Teilnehmenden dazu motiviert, den wissenschaftlichen Diskurs mit andern Wissensgebieten zu pflegen, und die Lust weckt, eigene Erkenntnisse in die Diskussion einzubringen.

Unsere Tagung soll zur Reflexion und zur Weiterentwicklung der Jungschen Theorie und Praxis beitragen. Erwünscht sind sowohl theoretische als auch klinische Beiträge, die in irgend einer Form zum eben skizzierten Themenkreis passen.

Die Schweizerische Gesellschaft für Analytische Psychologie (SGAP) organisiert diese Tagung. Sie wird im Hotel Bildungszentrum 21 in Basel stattfinden. Bitte senden Sie Ihre Vorschläge für Referate, Seminare oder Workshops **bis am 30. April 2010** an Josef Marty ([josef@marty-nussbaumer.ch](mailto:josef@marty-nussbaumer.ch)) oder das Sekretariat der SGAP ([kontakt@sgap.ch](mailto:kontakt@sgap.ch)).

