

Beteckning: Rel C ht 2006:2



Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap

Individuation med olika mål?

En jämförande studie över C. G. Jungs och M. Bubers syn på
människans relation till det transcendenta

Dan Ahlvin
December 2006

C- uppsats, 10 poäng
Religionsvetenskap

Religionsvetenskap C
Handledare: Åke Tilander

Dan Ahlvin
C-Uppsats 10p.
Människa-Natur Religion
Institutionen för
Humaniora och Samhällsvetenskap
Handledare: Åke Tilander

Individuation med olika mål

(En jämförande studie över CG. Jungs och M. Bubers syn på människans relation till det transcendenta.)



Innehållsförteckning

1. Inledning	s.4-7
1.1 Syfte och frågeställning	
1.2 Material	
1.3 Metod och teori	
1.4 Disposition	
1.5 Bakgrund	
2. Grabbarna från samma gata.	s.8
En gemensam introduktion.	
3. Historik Jung.	s.9-12
Personligheten formas.	
3.1 Sena tonåren, vuxenlivet.	
3.2 Det subjektiva som utgångspunkt. Konflikt med Freud.	
4. Historik Buber.	s.12-15
Uppväxt	
4.1 Vuxenliv	
4.2 Den judiska mystiken.	
5. Idébyggnad Jung	s.16-23
Spänning mellan motsatser.	
5.1 Medvetandets psykologi.	
5.2 Progression och Regression.	
5.3 Persona och olika typer.	
5.4 Komplex, Anima-Animus.	
5.5 Psykologiska typer.	
5.6 Det omedvetna. Enskilt och Kollektivt.	
5.7 Arketyper	
5.8 Självvet Individuation	
6. Idébyggnad Buber.	s.23-33
6.1 Den dialogiska principen.	
6.2 Dialogen som ontologisk verklighet.	
6.3 Jag och Du.	
6.4 Jag och Det.	
6.5 Det mellanmänniska.	
6.6 Människans relation till Gud.	
6.7 Det eviga Du.	
6.8 Existentiell skuld. Inte i själen utan i existensen.	
6.9 Existentiell skuld, ett brott mot en mänsklig ordning. Skuldens personliga karaktär.	

7. Konflikt s.33-34
7.1 Debatt i affekt.

8. Analys/Jämförande studie. s.35-40
8.1 Medvetet eller omedvetet som orientering.
8.2 Synen på samvetet.
8.3 Skuld i ontologisk bemärkelse.
8.4 Bakgrunden påverkar oss.
8.5 Tro och vetande.

9. Sammanfattning s.41-43

Käll- och litteraturförteckning.

1. Inledning

Hur en annan människa upplever tillvaron och känner inom sig kan vi kanske aldrig fullt ut förstå. Trots denna tydligt subjektiva utgångspunkt till kropp och själ är vi satta att leva tillsammans med andra människor. Till skillnad från djuren kan människan distansera sig från sig själv och tänka i abstrakta banor. Detta teoretiska tänkande (lagen) föregår den praktiska uppfyllelsen av lagen som är mer än åttlydnaden av mores (seder och bruk). Kunskapen och medvetenheten om relationen mellan det inre/yttere, teori/praktik och medvetet/omedvetet är av central vikt för att kunna tränga djupare in i tillvarons gåta. Därefter börjar det verkliga arbetet med att följa den väg som öppnat sig. Denna väg är ytterst personlig och kan aldrig helt likna någon annans. Mystiker från alla tider är eniga om att denna väg aldrig får leda till permanent isolation. Under korta perioder kan en människa tvingas dra sig undan ifrån gemenskapen för att finna sin egna unika utgångspunkt. Detta arbete görs dock inte av egoistiska skäl utan är tänkt att tjäna hela mänskligheten. Under detta arbete får vi följa två sanningssökare på vägen framåt mot större individuell helhet. Jung som visserligen kom ifrån ett religiöst hem men som tycks sakna trons gåva finner sin väg genom den då moderna psykologins område. Ofta pendlar han över till trons område i en sorts längtan tillbaka till fadershuset. Buber å andra sidan har trots sin sekulariserade uppväxt en tydligt fast förankring i den religiösa traditionen men tvingas ändå ut i öppen strid, sökandes efter sanningen.

Genom att följa dessa två, Jung och Buber kan varje människa som själv känt sig kallad att finna sin egen väg i livet finna tröst och vägledning. Dessa höga andar har gått dit inte många av oss vågar eller kan gå. På detta sätt är de vägröjare och tillhör förtrupperna. Det Jung och Buber ägnat hela sina liv åt är allvarliga och tunga saker men som samtidigt kan ge livet mening och substans. I Sverige som i övriga världen är det oförklarligt tyst kring de existentiella frågorna vilket jag finner oroande. Idag finns så mycket kunskap nedtecknad att vi knappast behöver tränga djupare ned i den teoretiska förklaringen av verkligheten. Det som behövs är att var och en av oss arbetar med att finna sin egen personliga väg och förverkliga denna väg genom det levda livet. Då man smakar på denna tanke anar man att mänskligheten kanske inte kommit riktigt så långt som man ofta vill påskina. Utan helhet där människan av fri vilja gör det rätta kan man inte tala om framåtskridande. Ändock finns det ingen anledning till missmod eller fatalism. Framåt kamrater.

1.1 Syfte och frågeställning.

Mitt syfte med detta arbete är att försöka belysa den svårighet som både Jung och Buber såg för människan att finna helhet och äkthet i livet. Denna fråga är för mig högst aktuell i det samhälle jag lever i idag. Genom en uppdelning av tiden och rollerna har helheten gått förlorad vilket hotar att splittra människan. Risken är att hon alieneras till sig själv och andra människor. Denna alienering visas genom meningsförlust och en relativiserande hållning. Med Jung respektive Bubers tankar vill jag jämföra deras slutsatser och därefter finna svar på det transcendentas (det heligas) roll för människans helhet och möjlighet att vara människa.

Frågor som jag vill försöka besvara:

- Skiljer sig Jungs Själ och Bubers eviga Du från varandra?
- Vad blir den praktiska skillnaden ifråga om individuationen?
- Hur relaterar femtiotalets konflikt dem emellan till de föregående frågorna?
- Vad kan vi idag lära oss av denna konflikt?

1.2 Material

Under Jungs historik och bakgrundsavsnitt har jag i huvudsak använt följande böcker:

- C. G. Jung, *Mitt liv*,
- Linda Donn, *Freud och Jung*.
- Gerhard Wehr, *Jung, A Biography*.
- Barbara D. Stephens, *Martin Buber-Carl Jung disputations. Protecting the sacred*.

Under vuxendelen och följande undersökande del har jag angående Jung främst använt:

- Ivar Alm, *Från Freud till Jung*.
- C. G. Jung, *Psykologi och Religion*.
- C. G. Jung, *Psykets Dynamik och Struktur*.
- Kurt Almqvist, *Att läsa Jung*.

Under Bubers bakgrundsdel har jag främst använt:

- Ronald G. Smith, *Martin Buber*.
- Karl Johan Illman, *Du och den Andre*.
- Barbara D. Stephens, *Protecting the sacred*.

Under Bubers vuxendel samt övriga delar:

- Karl-Johan Illman, *Du och den Andre*.
- Martin Buber, *Det mellanmännsliga*.
- Martin Buber, *Dialogens väsen*.
- Martin Buber, *Skuld och skuldskänsla*.
- Martin Buber, *Jag och Du*.

Under konflikt delen:

- Gerhard Wehr, *Jung A Biography*.
- Martin Buber, *Eclipse of God*.
- Kurt Almqvist, *Att läsa Jung*.
- Barbara D. Stephens, *Protecting the sacred*.

1.3 Metod och teori.

För att tränga djupare ned i de frågor som jag tidigare presenterade har jag gjort ett litteraturstudium med fokus på de författare som jag redovisade under materialpunkten. Här blandas primärkällor med sekundärkällor med något varierande grad. Vad gäller Jung så finns det om honom en mängd sekundärlitteratur som utgår ifrån hans mycket självutgivande biografi. Detta gör att Jung porträtteras på ett intimare sätt med fler detaljer. Buber har inte vad jag funnit skrivit några liknande böcker om sin egen personliga inre upplevelse vilket medför att en mer distanserad vetenskaplig bild framkommer av honom. Detta innebär givetvis inte att denna personliga sida även fanns hos Buber. Han valde troligen att inte offentliggöra denna precis som Jung inte offentliggjorde sin personliga trosuppfattning.

Rent generellt kan man nog säga att jag under detta arbete använt fler sekundärkällor då jag redogjort för Jung än för Buber. Detta har flera förklaringar men jag tänker redogöra några. För det första så uppfattar jag precis som undersökningen visar att Jung är svår att följa under längre partier. Detta då han ofta pendlar mellan motstående positioner i sitt resonemang. Under dessa svåra partier som jag vet tillhör det jungianska studiets vardag har jag funnit bäst att söka råd hos erfarna sekundärskrivare. En annan förklaring till denna olika presentation är att min egen bakgrund och personlighet ligger närmare Buber än Jung. Detta främst under relationen till det transcendentum som denna uppsats skulle handla om. Jung talar som jag ser det mer om sin egen subjektiva upplevelse av det transcendentum och försöker ur detta skapa en teoretisk vetenskaplig teoribygnad. Även Buber har denna subjektiva utgångspunkt men förflyttar sin förklaringsmodell ut till det levda livet i gemenskap med andra människor. Buber tilltalar mig helt enkelt mer, eller snarare ser jag honom som steg nummer två under vandringen mot en större helhet. Därmed finns alltid risken att bli tendentiös vilket jag försökt att hålla i minnet.

1.4 Disposition

Denna uppsats kommer efter de inledande delarna om syfte och metod att innehålla följande delar.

Först kommer vi ganska utförligt få följa de bådas väg framåt genom barndomens uppväxt och vidare under studietiden. Detta då den personliga historiken färgar oss mer än vad vi tror. Därefter kommer avsnitten då vi undersöker respektive tänkares teorier närmare för att försöka bilda oss en uppfattning om utgångspunkten i relationen till det transcendentum. Dessa olika utgångspunkter når sin höjdpunkt under konflikten på femtiotalet vilket vi därför logiskt vill ha med som nästa punkt. Slutligen kommer en friare avslutande analysdel där synen och relationen till skuld och ansvar behandlas. Detta är som jag ser det helt nödvändigt då det är i just resultatet av respektive tänkares idébyggnad som skillnaderna blir tydliga. Men människan är dock inte endast styrd av teoretiska resonemang utan blandar och ger bland en mängd olika behov. Kanske är det här de missförstår varandra.

1.5 Bakgrund

För att få en ingång i detta arbete och dessa frågor som arbetet berör kan det vara på sin plats att redogöra några olika perspektiv. Jung och hans analytiska psykologi har varit och är omstridd som terapiform i Sverige. Idag är nog varje form av "djuppsykologi" ifrågasatt och en mer beteendeorienterad inriktning förespråkas. Man inriktar sig mer på symptomen än själva grundproblemet då det är kostnadseffektivt. Förutom detta yttre tryck har även inre splittringar förekommit inom den analytiska gruppen. Här har den gamla splittringen mellan Freud och Jung legat kvar som en fuktig dimma. Ofta har oenigheterna varit av teoretisk/klinisk karaktär rörande behandlingens fokus. Hit hör frågor om objektsrelations teorin och överförings och motöverföringsproblematiken. Precis som Barbara D. Stephens tror jag att utgångspunkten mellan Jung och Buber är mer fruktbar. Detta då människans relation och erfarenhet av det heliga både på ett vertikalt och ett horisontalt plan är en fundamental del av människan.

Vad Buber beträffar har han kommit att färga en stor del av den kristna teologin och kanske främst den katolska. Även om man sällan stöter på hans namn i den kristna kontexten ser den som känner hans tankar spår i stort sett överallt. Buber följde inte den traditionella Toraobservansen. Detta tror jag försvårade acceptansen från de judiska religiösa ledarna som tyvärr ofta verkar auktoritärt. Som utomstående är det kanske lättare att se hur genuint judisk Buber verkligen är. Frågan är nog snarare hur ortodox ortodoxin verkligen är. Den kamp som Buber förde inom sionismen till ett ökat samförstånd genom dialog med Palestina-araberna verkar stå och stampa på samma ställe än idag. Kampen är alltså densamma, den mellan motstridiga element inom människan. Vare sig man kallar det skuggan eller det onda så finns det där omöjligt att ignorera. Den som vill arbeta med sig själv gör klokt i att lära känna både Jung och Buber. Man måste själv av egen erfarenhet avgöra vilken väg som passar. Gemensamt för dem båda var åsikten eller snarare vetskapen om att det heliga inte kan ignoreras.

2. Grabbarna från samma gata.

En gemensam introduktion.

Denna rubrik över huvudarbetet skall inte läsas bokstavligt utan ses som ett försök att introducera det gemensamma hos de två, Jung och Buber. Dock verkade de under samma tidsperiod och var i stort sett jämngamla. Det är efter en tids bekantskap med dessa herrar inte svårt att finna många likheter dem emellan. Att samtala och debattera religionens roll för människan låg dem båda varmt om hjärtat. Buber dryftade denna fråga genom utgivandet av *Der Jude* (1916-1924) och senare *Die Kreatur* (1926-1930) med en jämförande religionsdialog som fokus.¹ Jung i sin tur var verksam genom *Jahrbuch* och senare i den kanske mer kända *Zentralblatt für Psychoterapie*. I kölvattnet efter Freud kom båda att verka mot en reduktionistisk syn gentemot religion och religionens roll för människan. Båda var även mot den då framväxande materialismen som i dessa orostider kom att frodas, synliga i flertalet vetenskapliga discipliner. Båda får nog även betraktas som synnerligen introverta tanketyper där de i perioder studerade intensivt i en slags galet inspirerat tillstånd. Som vi skall titta närmare på under kommande rubriker studerade de båda både psykiatri och psykologi som i unga år troligen kom att fylla det tomrum som avsaknaden av en varm och trygg fadersbild hade skapat. Det tycks som om mödrarna i bådas fall gjort starkast intryck varför de båda tycks söka fortsatt vuxen manlig ledning genom religiösa, filosofiska och psykologiska tänkare.

I centrum för deras tänkande kom det enskilda att stå eller snarare den enskilda, individuerade människan och hennes binära relation till sin medmänniska. I deras skrifter kan även en likhet skönjas genom att utgångspunkten i deras resonemang ofta utgår från egna upplevelser och observationer snarare än ur enbart teoretiska resonemang. Man kan nog utan att överdriva säga att både Jung och Buber var outröttliga sanningssökare som genom sina ibland svår genomträngliga resonemang tänjer på människans förmåga att "förstå" det som ligger i gränslandet mellan medvetet och omedvetet. Anledningen till att jag sätter citationstecken över förstå är att här kommer vi att som jag ser det stöta på olikheter längre fram i arbetet. Vad menar man med definitioner som medvetet och omedvetet samt hur relaterar ansvar och skuld till dessa. Som jag tidigare nämnt och kommer att framlägga ytterligare så uppstod på femtiotalet en djup konflikt mellan Jung och Buber vilket efter denna första introducerande del kan te sig svårbegriplig. Denna dispyt kommer liksom detta arbete att pendla mellan de respektive tänkarnas mål med sina livsverk samt direkt röra vad denna dispyt verkligen handlade om. Jag har redan antytt att riktningen, alltså till vad eller inför vad som vikten att bli sig själv är aktuell, spelar en central roll för de olikheter som även finns och fanns under deras livstid.

I vilket fall som helst dryftar båda dessa herrar ur som vi sett både gemensamma och som vi skall undersöka olika synsätt frågor som rör människans absolut yttersta gräns för sin förståelse över vad det innebär att vara människa. Man skulle kunna uttrycka det så att vi rör oss i riktning mot stormen snarare än styr mot lugna vatten. Men det är ju därför dessa herrar blivit älskade och är älskade av lärjungar runt om i världen.

¹ Smith, 1992, s.15.

3. Historik, Jung. Personligheten formas.

Carl Gustav Jung föddes 1875 i Schweiz och den lilla byn Laufen. Carl uppger i sin självbiografi att han var ett ganska ensamt barn som ofta plågades av ensamhet och smärta utan någon större erfarenhet av vänskap. Sigmund Freud skulle sedermera bli hans första riktiga vän. En vänskap som tyvärr även den splittrades och dog ut.

Pappa Paul arbetade som präst i den reformerta kyrkan (zwinglian) och prästgården i Laufen vette mot Rhen som just vid prästgården bildade väldiga vattenfall. Vid detta vattenfall som var ett skrämmande drama för den lilla pojken var han vid ett tillfälle nära att förolyckas. Han tolkade senare denna dragning till det farliga som en omedveten självmordsdrift. Carl var som barn ofta bedrövad vilket han själv trodde berodde på de spänningar som fanns i hemmet mellan pappa Paul och mamma Emelie. År 1878 blev hans mor plötsligt tvungen att fara in till sjukhuset i Basel där hon fick stanna i flera månader. Denna separation var jobbig för den lilla gossen och redan som liten kände han sig skeptisk när han hörde ordet kärlek. Mamma och kvinnan i allmänhet kom att betraktas som opålitlig.² Även Carl som tycks ärvt sin mors känslighet började uppvisa somatiska besvär som hudexem och feber. Fadern försökte så gott han kunde trösta pojken men verkade inte riktigt nå fram. Hos fadern upplevde Carl starka drag av tvivel och ängslighet vilket oroade honom. Skulle inte ens en präst kunna känna sig trygg. Redan vid dessa unga år kom Jung att drömma drömmar som påverkade honom under hela livet. Hit hör den idag kända drömmen om den jättelika manslemmen som bodde i underjorden vilket kom att förfölja den unge Carl en lång tid framåt.

Den komplicerade situationen i hemmet fortsatte även efter familjens flytt till Klein-Hüningen nära Basel och Carl sov numera hos sin far på nätterna. För att hantera denna påfrestande situation lekte Carl ute i ensamhet timme efter timme ofta med att bygga hus och torn. Dessa raserades givetvis i triumf genom iscensatta låtsasjordbävningar. 1881 började Jung i skolan och främlingskapet fortsatte. Han upplevde att de andra barnens lekar och intressen var annorlunda än hans egna och förvirringen tilltog. I ett försök att återfå balansen började han utföra vissa ritualer i vardagen. Carls självkänsla var bräcklig och alla och allt som utgjorde ett hot mot den måste undvikas. Nära hemmet fanns en sten som han återvände till dagligen, han satt på stenen och spelade en sorts fantasispel. Tankeleken gick ut på att reda ut den dunkla frågan om vem som var vad, om Carl satt på stenen eller om stenen upplevde sig besutten. Nog verkar detta en smula knepigt alltid men detta spel kan nog ses som en sorts sensorisk deprivation. Här kunde den unge plågade gossen finna ett rum där inget lidande fanns. Idag skulle vi kanske kunna benämna detta som regression i jagets tjänst. Även en annan variant på detta tema utgjordes av att en liten gubbe gömdes uppe på föräldrarnas vind. Genom denna handling upphörde den plågsamma konflikten mellan de mycket sårbara delarna i jaget som var hotat utifrån med de trygga inre identitetsbyggande delarna som också fanns närvarande. Jung upplevde att lärare och kamrater undvek honom och tolkade då detta som att han måste besitta omedvetna frånstötande karaktärsdrag. Han ville mer än någonsin finna någon att tala med men kunde inte finna någon kontaktpunkt. Snarare anade han en misstro som mynnade ut i en fruktan som kändes svår att bära.³ Jung brottades med tankar kring den fria viljan och synden där han mindes Adam och Eva som skapades till Guds avbild. Trots detta hade de syndat vilket var obegripligt om inte Gud ville att de skulle synda.

² Jung, 1999, s. 22.

³ Ibid, s.40.

Med dessa tankar i minnet såg Jung en syn där Gud satt på sin gyllene tron och därifrån fälde ett väldigt exkrement som krossade kyrkan. Efter detta släppte mycket av den spänning som det heliga inneburit för honom. Ur detta kunde en friare relation byggas.

En dag då Carl skojbråkade med en klasskamrat dråsade han i backen och svimmade. Hans första tanke var då att nu behöver han inte gå till skolan på ett tag. Efter detta första svimningsanfall följde flera och familjens doktor visste inte vad som var fel. Vid ett samtal då fadern samtalade med en vän hörde Carl att hans pappa var orolig för honom och hans möjligheter i framtiden att försörja sig själv. Detta var en uppfodrande väckarklocka för den unga gossen som nu beslöt att bota sig själv. Genom att stormplugga i pappas latinska lexikon framkallades ett nytt svimningsanfall. Då pluggade han ännu hårdare tills ett nytt anfall utlöstes, och så ett till tilldess de avtog. Efter ett tag kände han sig friskare och starkare än på mycket länge utan några återkommande återfall. Carl själv hävdar att det var vid detta tillfälle som han lärde sig vad en neuros var.⁴

3.1 Sena tonåren, vuxenlivet.

Mot slutet av tonåren började äntligen yttre influenser lindra den smärta som Carl upplevt som ung. Goethes Faust kom att betyda mycket för honom då han där kunde få bekräftelse på livets mörka sida. Denna livets mörka sida måste då också innebära Guds mörka sida, något som få var villiga att diskutera. Även filosofen Schopenhauer kände en värld av lidande och smärta som en del av de mänskliga villkoren. Denna bekräftelse var som en bönhörelse och Jungs värld började förändras. Nu började ett ursinnigt studerande ta vid och hans far blev stundom orolig. Vid denna tid var Carls närmaste vän en man i femtioårsåldern som var en bekant till familjen. Denna vänskap betydde mycket för den unge mannen men kom efter ett sexuellt närmande att få ett smärtsamt slut. Äcklad och rädd bröt Jung all kontakt med mannen och nämnde inte detta för någon förrän långt senare. 1895 började Jung sina medicinstudier vid universitetet i Basel. Vid denna tid börjar pappa Paul få alltmer vacklande hälsa och avlider nästföljande år. Efter faderns bortgång verkar Carl få en friare roll med ökande självkänsla. Han var lång och såg bra ut och började nu alltmer få en fast karaktär i sin tidigare vacklande personlighet. Under första studentåret gick han med i studentföreningen "Zofinga" och fick genom sina starka åsikter överta ordförandeskapet. Här diskuterades ofta genom Carls försorg Schopenhauer och Kant då de kämpade med onskans problem. Intresset för själen och det utsägliga var nog ändå ett möjligt område för vetenskapen trots dess transcendentala karaktär hävdade Carl.

Vid sidan om Kant och Schopenhauer började nu även den mer morbide Nietzsche att spöka för Carl. Han insåg att Nietzsches, "Så talade Zarathustra" berörde en del av honom själv. Detta sjukliga och osunda drag skrämde honom så han blev kallsvettig. Inte förrän långt senare vid brytningen med Freud skulle han ställa sig ansikte mot ansikte med dessa dunkla aspekter i sin personlighet. Vid 1900-talet inledning började Jung bli klar med sin läkarexamen och stod inför frågan om specialisering. Psykiatri hade tidigare inte tilltalat honom men då han läste *Krafft-Ebings Lehrbuch der Psychiatrie* började hans hjärta att banka. I förordet av detta verk betonade författaren den subjektiva erfarenhetens betydelse för förståelsen av psyket och psykiska sjukdomar.

⁴ Jung, 1999, s. 42.

3.2 Det subjektiva som utgångspunkt. Konflikt med Freud.

Tänk om han kunde använda sin egen subjektiva erfarenhet och tillämpa den i arbetet med att utröna den mänskliga personlighetens komplexitet. Denna utmaning var för honom oemotståndlig med karaktären av en kallelse. Genast efter detta sökte han en tjänst vid mentalsjukhuset Burghölzli i Zürich. I december samma år började Carl arbeta på Burghölzli mentalsjukhus där den kände Paul Eugen Bleuler var sjukhuschef. Bleuler ömmade för människor och ville byta ut den tidigare ganska hårdföra behandlingen av mentalpatienter med en ökad respekt för individen som ett led i behandlingen. Genom att lyssna i timmar eller att förändra de intagnas rutiner kunde han ibland nå fram även till de mest slutna patienterna. Bleuler hade till skillnad mot den övriga psykiatrikåren anammat mycket av Freuds tankar ur ”Studie över hysteri”. Carl blev i denna för honom passande miljö alltmer ivrig att förstå hur den mänskliga hjärnan reagerade i åsynen av sin egen förstörelse. Han lyssnade och försökte sätta sig in i de sjukas upplevelsevärld tillsammans med stundtals mycket intensiva studier. Denna första tid på sjukhuset tycks ha lärt Carl om vikten av empiri. Erfarenheten och den egna upplevelsen av det mänskliga psykets labyrinter kunde man aldrig läsa sig till, detta måste upplevas.

Vid denna tidiga turbulenta start på arbetslivet träffade Jung sin Emma Rauschenbach då han var medbjuden av modern på bal i deras by. Jung blev förälskad och tog sedermera mod till sig och friade. Emma var tveksam och hävdade att det fanns flera intressenter. Carl var förkrossad och Emma ångrade sig då modern återigen bjöd hem Carl till deras residens Schaffhausen. Denna gång gick det bättre och Emma sa ja.

Med fortsatt iver försökte det unga ivriga läkarlaget finna nya vägar att kartlägga människans inre struktur. En dag kom en tysk medicinare och introducerade ordassociationstestet för Jung och Bleuler. Tillsammans använde de denna metod vilket i många fall kom att bekräfta Freuds syn att en sexuell konflikt ofta låg till grund för personens ohälsa. Jung valde att benämna den inre konflikten för komplex och trots att den sexuella problematiken var vanlig kunde man inte uteslutande peka på detta trodde han. Arbetet fortsatte på sjukhuset men problemen kring Freuds sexualteori skulle komma att tillta och sprida sig långt utanför sjukhusets gränser. Carl arbetade mer och mer som privatpraktiserande analytiker samt vid universitetet. Den nära vänskap som Carl och Sigmund länge delat tycktes mer och mer gå mot ett definitivt slut. Inbegripet i denna konflikt fanns åsiktsskillnader över psykets motivationssystem men kanske ännu mer en svårighet att acceptera den andres bidrag och kunnande i saken. Jung hade tidigt blivit något av en son till den äldre Freud och dessa rollindelningar ändrade man inte så lätt. Det verkar även som Jung hade svårt att relatera till män utan att en osund bindning uppstod, dessa med lätt homoerotiska inslag. Kring 1915 var brytningen med Freud ett faktum vilket drog in Carl i en lång period av självtvivel och depression. Troligen var han mycket nära att gå över gränsen in i ett psykotiskt tillstånd. Vid denna mycket svåra period tog Carl återigen upp sitt timslånga lekande nere vid vattnet, den i ungdomen så utprovade tillflykten. Efter mycket kamp publicerade han 1921 verket *Psykologiska typer* där han undersöker om människan kan indelas i två olika huvudtyper. En som orienterar inifrån och ut och en annan som orienterar utifrån och in. Jung såg sig själv som introvert och Freud som extravert. Denna syn kom han sedermera att revidera till att Freud nog snarare kunde ses som en ursprungligt introvert typ. Denna konflikt kom att märka både Freud och Jung för livet och båda sägs ha blivit märkbart rörda då den andres namn kom på tal. Freud tog ofta sin tillflykt till Rom där han mediterade inför den väldiga Mosesstatyn som Michelangelo uppförde till påven Julius den andres ära.

Anledningen till att vi ägnar denna föregående dispyt så stort utrymme är att vi här troligen kan finna många av de svar vi söker. Likheterna är slående mellan Freud och Buber och som vi vet präglar tidigare erfarenheter oss mer än vi ofta vill tillstå.

4. Historik, Buber. Uppväxt

Martin Mordechai Buber föddes 1878 i Wien och tillhörde en österrikisk-judisk godsägarläkt. Vid tre års ålder flyttade Martin till sina farföräldrar i Lemberg, huvudstad i kronlandet Galizien, (idag Lviv i Ukraina). Denna tidiga flytt föranleddes av föräldrarnas skilsmässa och innebar att Buber fick kontakt med en frodig kulturell miljö. Farfar Salomon var en framstående forskare samt traditionstolkare (midrashim) och farmor Adele var även hon en bildad kvinna med stark integritet. Redan tidigt innebar denna omställning troligen att studierna, ordet och litteraturen fick fylla en roll där föräldrarnas närhet normalt varit naturlig. Givetvis saknade Martin sin mor Elise oerhört. Det skulle dock dröja ända till vuxen ålder då de åter träffades. Martin skall själv ha sagt att han då inte fick ett möte med henne utan att kontakten uteblev. (*Vergegnung*, motsatsen till *Begegnung* - möte).⁵ Kommunikation och verktyget språket kom som jag tidigare nämnde att tidigt stå i fokus för den unge intelligente Martin. Modersmålet var tyska, i skolan talades det polska samt i hemmet och församlingen jiddisch och hebreiska. Kvar dröjde sig troligen frågan om ett möte med annan människa, naturen eller Gud verkligen är möjlig och i så fall på vilket sätt. Dessa tankar och denna miljö tillsammans med ett fantastiskt intellekt gav möjlighet till en mycket snabb teoretisk mognad och Martin betraktades som ett geni. Rent erfarenhetsmässigt hade den unge mannen inte mycket att balansera denna tidiga och väldiga bildning med vilket skapade en viss alienation. Martins far Carl kom i samband med gymnasiestudiernas början att flytta till Lemberg och Martin kom att bo där i perioder. Han beundrade både sin far och framförallt sin farfar för dennes okonstlade och fria relationer till andra människor.

Vid fjorton års ålder grubblade den unge Buber nästan dagligen kring rymdens yttersta gräns eller om man snarare kanske skulle försöka se dess gränslöshet. En tid med början och slut eller en tid utan början och slut. Detta höll på att driva den unge mannen till vanvett, och Buber tog in tanken att göra slut på sig själv.⁶

Som tonåring kom Kants *Prolegomena* att betyda mycket och upplevdes som en befrielse för den unge grubblaren. Kant behandlar här synen på tid och rum där dessa faktorer inte kan ses som absoluta utan dessa relaterar till människans varseblivningsförmåga. Även Nietzsches epokgörande verk *Zarathustra* blev viktig för honom. Även här behandlas synen på tiden med en evig kretsloppstanke lånad från österns läror. Buber kunde givetvis inte som jude dela denna tanke fullt ut men präglades av framhållandet av det estetiska framför det etiska.⁷ Bubers farföräldrar följde inte halakhan (Den traditionella Toraobservansen.) varför inte Martin kom i direkt kontakt med praktiserad judendom i Lemberg. Trots detta blev han vid tretton års ålder bar mitsva (Religiöst myndig och förpliktigad.) och höll då ett föredrag över filosofen Schiller. Inte heller som vuxen kom Martin att följa halakhan eller gå i synagogan. Trots detta synbara motstånd till den dogmatiserade tron gjorde andra delar av den judiska tron starka intryck. Under somrarna brukade han följa med farfar Salomon till grannstaden Sadagora för att besöka en berömd chassidisk rabbi.

⁵ Illman, 2001, s. 32.

⁶ Buber, 2005, s. 41.

⁷ Rundqvist, 1998, s. 36-37.

Denna folkliga spontana och jordnära religiositet gjorde starkt intryck på honom och kom att lämna spår genom hela den fortsatta litterära produktionen.

Vid arton års ålder inleddes universitetsstudierna i Wien och fortsatte vidare vid de stora lärosätena i Leipzig, Zürich och Berlin. Jämte huvudämnet filosofi studerades även konsthistoria, psykologi och germanistik. Viktiga tidiga influenser tycks Buber ha fått ifrån Georg Simmel som undervisade i Berlin.

Här kunde viktiga drag kring estetik och dialogik få ytterligare näring. Viktiga influenser inom psykologi och psykiatri fick Buber genom Wilhelm Wundt i Leipzig, Emmanuel Mendel i Berlin och genom den kände Eugen Bleuler i Zürich. Buber tycks dock aldrig ha övervägt en framtida karriär inom psykiatri.

4.1 Vuxenliv

Bleuler (1857-1939) var chef för Burghölzlisjukhuset där även Jung sedermera var verksam. Det finns dock ingen uppgift om att de två skulle träffats.

Däremot träffade han Paula Winkler som sedermera skulle bli hans maka. Förutom studierna roade sig Martin gärna genom att ofta besöka den berömda Burg-Theater i Wien.

Vid sidan om studierna började Martin även att delta i den sionistiska föreningen som han besökte i Berlin 1898. Detta besök gav mersmak och Buber börjar återigen återknyta kontakten med de judiska rötterna. Engagemanget kom att växla beroende på vilka strömningar som rådde inom föreningen. Själv förordade Buber en hållning där kulturellt arbete och samarbete med Palestina-araberna stod i fokus. Denna kulturella inriktning hade dock svårt att finna gehör och 1903 bröt han med Herzl som förordade en politisk hållning där bosättningsfrågan stod i centrum. Tidigt nittonhundratals tycks verkligen varit en vetenskapens och kulturens guldålder. Vid den sionistiska föreningen i Prag tillhörde kända personligheter som Hugo Bergman, Max Brod, Franz Werfel och Franz Kafka.⁸ Troligen inspirerad av dessa möten börjar Buber att ge ut skrifter "Reden über das Judentum" i flera band som behandlar vikten av judendomens förnyelse. Centrala delar i dessa skrifter behandlar vikten av förverkligande och ett enande av judens liv. Detta kan uppnås genom en ny hållning till de sedan tidigare ganska dualistiska grunddrag som färgar judendomen. Hit hör områden som andligt-materiellt, heligt-profant, judar-hedningar och öst-väst. Liksom vi senare skall se under studiet av Bubers Jag-Du filosofi är denna strävan efter enhet ett genomgående drag hos Buber där gränserna mellan det gudomliga och det mänskliga suddas ut. Denna "enhetsmystik" vill omfatta allt där alla delar är närvarande i varje syn eller upplevelse av tillvaron. Dessa tankar är starkt färgade av den chassidiska reformrörelsen inom judendomen på 1700-talet i Polen. Vi har anledning att återkomma till detta under nästa del.

En av Bubers tidiga vänner, Gustav Landauer är värd att nämna som exempel på den situation och olika hållning som de tyska judarna hade inför första världskriget. Antingen förhöll man sig kritisk till kriget och de nationalsocialistiska känslor som kriget födde eller så identifierade man sig med Tysklands sak. Landauer var mycket kritisk medan Buber samt hans lärare Georg Simmel intog en mer patriotisk hållning. Gustav kritiserade vännen Buber och lyckades förmå denna att ändra ståndpunkt i frågan. Landauer blev sedermera som minister i Bayern mördad under det röda upproret 1919. Detta blev ett hårt slag både för Buber och hans maka och påverkade säkert den sedermera så för Buber karakteristiska antinationalistiska hållning han blivit känd för.

⁸ Illman, 2001, s. 34.

Vid denna tid hade paret Buber flyttat till Heppenheim beläget nära Frankfurt am Main där arbetet med den tidigare nämnda tidskriften *Der Jude* tog vid. I Frankfurt verkade den kända judiska filosofen Franz Rosenzweig vid ett institut för vuxenutbildning. Franz sökte sig ganska snart till Buber och engagerade denne vid institutet. Bland institutets studenter kan numera inflytelserika tänkare som Erich Fromm, och Abraham Joshua Herschel nämnas. Dessa skulle sedermera ingå i lärarkåren tillsammans med Buber då Rosenzweig drabbades av svår sjukdom.

Buber övertog även Rosenzweigs ställning vid universitetet i Frankfurt, först som docent och senare som honorärprofessor i judisk religionsvetenskap. Detta arbete kom att få ett abrupt slut 1933 då nazisterna med Hitler i spetsen tog över makten i Tyskland. Även Buber hade sedan en längre tid ämnat lämna Tyskland och nazisterna och flytta "hem" till Jerusalem. Vid det Hebreiska universitetet ville man anställa Buber men var oense om hans inställning till judisk tradition.

De ortodoxa menade bestämt att Buber inte kunde undervisa i bibelvetenskap. Tillslut kunde de enas om ämnet socialfilosofi vilket inte låg utanför hans intressesfär men var något passé vid denna sena nystart. Buber hade hunnit bli sextio då han tillträdde och verkade i ytterligare tio år.

För Buber kan man nog ana att flytten medförde en stor förändring. Från att varit en ledande kraft vid universitetet i Frankfurt så var han nu knappt betrodd att undervisa vid det mycket mindre Hebreiska universitetet. Dessutom ifrågasattes hans judiska identitet av de ortodoxa lärarna vilket innebar en viss isolering. Trots denna förargliga men för den skull föga överraskande situation lyckades Buber erhålla det prestigefulla Erasmus-priset i Amsterdam och senare Goethe-priset i sin forna hemstad Frankfurt. I samband med dessa utmärkelser gav sig Buber ut på två längre föreläsningsturnéer i Förenta staterna vilket blev mycket uppskattat och medförde en vidare spridning av hans tankar kring dialogen. Vår egen Dag Hammarskjöld var mycket fascinerad av Buber och föreslog honom som kandidat till både Nobels fredspris såväl som till litteraturpriset. Tyvärr erhöll han inget av dessa. Dag påbörjade en översättning av Bubers *Jag-Du* från tyskan strax före sin död och var i anslutning till detta och hälsade på Buber vid hans hem i Jerusalem.

Före sin död (1965) arbetade Buber in i det sista med att färdigställa en bibelöversättning som han och Rosenzweig påbörjat tillsammans. Dessutom utgavs fyra band av Bubers samlade skrifter, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, tillsammans med några andra mindre samlingsvolymmer. Alltså idogt arbete in i det sista vilket var ett tydligt karaktärsdrag hos Martin Buber, engagemang och ett helhjärtat satsande.⁹

4.2 Den judiska mystiken.

Då Bubers tankar kring människans tillvaro bär så starka drag av judisk tro i allmänhet och av dess chassidiska del i synnerhet är en kort redogörelse på sin plats. Precis som Buber såg behovet av ett enande av det judiska livet (av människan) så uppstod även under 1700-talet en reformrörelse inom judendomen i Polen vilka kallade sig Chassidim. (De fromma.) Dessa fromma såg vikten av att utgå ifrån sig själv och jordelivet istället för att rikta sin längtan ut och upp mot en kommande Messias. Här ville man motverka den världsfrånvända ofta asketiskt inriktade mystiken med tydliga dualistiska inslag. Istället förordade man en livsbejakande och aktiv hållning till naturen, världen och människorna.

⁹ Buber, 1991, red. Anm. s. 80.

Man brukar benämna denna 1700-tals reformrörelses grundare till Israel ben Elieser som även benämns Baal-schem-tow, ”herren (bäraren) av det goda namnet”. Alltså den som är det han heter. Detta är viktigt att nämna då inom chassidismen dess lokala andlige föredöme kallades Zaddik, ”en beprövad”. Målet inom denna rörelse är att bli den man är tänkt att vara och samtidigt inte blunda för vem man är.

Vägen till denna sanna bild av verkligheten går genom helgandet av vardagen. Vardagen som kan ses som en benämning av det enkla, det materiella eller mänskligt nödvändiga, funktionella kring människan. Detta skall inte förringas utan istället hållas heligt.

Chassidismen betonar att allt är i Gud och således finns genom detta släktskap en gudomlig del inom allt skapat. Denna gnista inom det skapade längtar tillbaka till Guds eld. Människan arbete är en bön och hennes bön är ett arbete som bör ske med glädje till Herrens ära. Med glädje bör människan älska sin nästa, sig själv och Gud och se sig som en unik medarbetare i det stora skapelseverket.

Denna hållning av aktivt deltagande skapar ödmjukhet inför Gud och varje del av skapelsen som är unik. Alla delar har sin plats och därför även samma värde då Gud har bestämt det så. Målet är att bli en medarbetare till Gud, en Messias här och nu. Även Buber såg det som ett misstag att förlägga Messiastron på ett skeende i framtiden fokuserad till en gestalt.

Genom medvetenheten om tidigare släktens, det nuvarande och kommandes medverkan i skapandet av framtiden förenas den yttersta tiden med nutiden. I chassidismen liksom inom all andlighet träder teori och dogm tillbaka för liv och upplevelse. Detta är den enkla mannens eller kvinnans öppna ärliga sökande och deltagande i den levande gudens verklighet som kan skymtas överallt i vardagen. Häri syns ett tydligt folkligt drag som tilltalade Buber.¹⁰ Just helgandet av det profana är enligt Buber precis det som vårt sekulariserade samhälle behöver. Istället för att klamra sig fast i dogmen och riterna är livet tänkt att levas i äkthet och sanning där varje sekund är laddad med evighetens närvaro. Buber blev kritiserad efter sitt arbete med chassidismen för att ha förkristligat innehållet. Buber var genomsyrad av den judiska men även av den kristna-västerländska traditionen vilket troligen färgade hans idéstrukturer. Själv hävdade han att de starka likheter han funnit mellan de judiska chassidiska grenarna och det kristna kärleksbudskapet presenterat genom evangelierna hade att göra med Jesu egen judiska bakgrund. Trots att evangelierna presenterer ”ett nytt bud” så menar Buber att kärleksbudet ständigt varit lagens mål och således flödar detta ”nya” ur den ursprungliga källan. Här vänder sig Buber mot den vanliga synen att judendomen skulle vara en rationalistisk religion och hävdar istället dess naturliga närhet till mystisk innerlighet. Här nalkas vi den genom alla tider klassiska positionsindelningen mellan präster och profeter. Även Jesus kom ju enligt den kristna läran att verka i opposition till de skriftlärdar. Själv såg Buber trots sin bakgrund Jesus som sin store broder och kom att respektfullt kämpa en hel del med frågan kring inkarnationen.¹¹

¹⁰ Smith, 1992, s. 11.

¹¹ Ibid, s. 58.

5. Idébyggnad Jung. Spänning mellan motsatser.

Som vi sett under tidigare bakgrundsdel så bestod brytningen med Freud förutom personliga problem av olika syn på människan och hennes psyke. Freuds psykoanalys kan nog sägas ha en materielistisk grundton medan den jungianska analytiska psykologin kan anses som dualistiskt orienterad. Dualismen betecknar i detta fall den spänning mellan motsatser som enligt Jung är verksam inom psyket. En stor del av hans psykologi arbetar med motsatsproblemet där psyket strävar mot en jämvikt och ofta därför uppträder kompensatoriskt. Jung vände sig alltså mot Freuds materielistiska fokusering på instinkterna och driftlivet där människans själ inte fick någon plats. Likaså vände han sig mot den sedan länge rådande synen inom kyrkan och teologin att den är "I honom vi lever, rör oss och är till".¹² Istället såg Jung själen som vår omedelbara kunskapskälla.

Denna hållning speglar givetvis det sena 1800-talets tidsanda med dess intellektuella orientering. Den kristna läran om skapelseberättelsen hade nu mött motstånd som visade att jorden var bra mycket äldre än 6000 år. Darwin ansågs med sitt verk "Om arternas uppkomst" ha bevisat att människan inte var en guds skapelse utan resultatet av en evolution.

Det själsligas väsen kan vi inte veta något om mer än att det har en fysisk och en andlig aspekt. Det synbara motsatsförhållandet mellan natur och ande är alltså en avbild av det paradoxala själsliga väsendet.¹³ Det enda sättet som en människa kan närma sig det ofattbara är genom att begå en motsägelse, alltså genom att säga vad upplevelsen inte är. Denna konflikt och erfarenhet visar att psyket är reellt vilket psykologen kan luta sig mot.

5.1 Medvetandets psykologi.

Den analytiska psykologin behandlar ofta det omedvetnas betydelse för individen både på enskild och på kollektiv nivå. Jung själv ansåg att hans psykologi kunde benämnas en medvetandets psykologi där individuationen var ett centralt mål. Ofta satte han in sina idéer om människans psyke i ett idé och kulturhistoriskt utvecklingskeende. Tillsammans med sin egen personliga kamp finns ofta denna medvetandets gåta och utvecklingshistoria med. Efter den svåra brytningen med Freud presenterade Jung "Psykologiska typer" där han definierar medvetandet med "psykiska innehålls relation till jaget, såvitt det av jaget uppfattas som sådana". Alltså verkligheten som en intrapsykisk företeelse. Den kritik som Jung fått utstå över att vara psykologist utgår givetvis ifrån dylika uttalanden. Finns det inget som kan betraktas som verkligt bara för att ingen människa varseblir detta? Detta motsätter sig inte Jung men betraktar medvetandets utveckling som central del av världsförloppet. Oavsett om en transcendent sfär som genomskär vår varseblivningsförmåga finns eller ej så finns det ingen mening med en värld som ingen är medveten om. Människan subjektiva medvetenhet gör det möjligt att differentiera ett objekt, ett du. Det är även denna möjlighet att bli medveten som gör henne till människa.

Det omedvetna hos Jung bör förstås ur ett helhetsperspektiv som utgår ur hans personlighetsteori. Med åren kom det medvetna att spela en allt större roll för Jung i takt med att han lärde känna det omedvetnas språk. På samma sätt kan som vi skall se senare individuationen kännetecknas som ett samspel mellan det medvetna och det omedvetna.

¹² Bibeln, 2000, s. 1276.

¹³ Alm I, 1973, s. 21.

Utvecklingen av medvetandet står i fokus under livets första levnadshälft medan ett mer aktivt närmande av det omedvetna sker under den andra halvan menar Jung.

5.2 Progression och Regression.

Liksom vi inte föder oss själva så skapar vi inte heller vårt eget medvetande utan detta tycks dväljas i det omedvetnas mörka djup till vi är ljuset mogna. Detta sker gradvis under hela livet. Spädbarnet lever under första tiden i symbios med modern fram till dess det är moget att uthärda differentieringens smärta. Då medvetandet enligt Jung framkommer ur det omedvetna innebär detta att dess fulla utveckling av inneboende möjligheter måste medvetandegöras gradvis i en individuell takt för en lyckad integrering skall vara möjlig. Denna utveckling är beroende både av arv och miljö samt personens libidoriktning (intressen). Jung benämner dessa som progression och regression. Någon av dessa riktningar blir ofta mer permanenta och en del av psykets normala orienteringsfunktion och benämns då som extraversion och introversion.

Progression beskriver en fram och utåtriktad rörelse för anpassning till omvärldens förhållanden. Utåtriktningen är av avgörande betydelse för medvetandets uppkomst vilket blir tydligt i den unga människans behov av frigörelse ifrån moderns (modersarketyper) beskyddande men med tiden passiviserande inverkan. Hos Freuds psykologi samt här i västvärlden tycks ofta det enda viktiga vara en anpassning till yttrevärlden och att introspektion uppfattas som något osunt. Den enligt honom själv uppenbart introverte Jung delade inte denna uppfattning. Detta ger en felaktig bild av ”verkligheten” då ju även döden är ett återvändande till ursprunget. I sådana kulturer blir talet om döden tabu. Precis som bibeln uppmanar oss att tänka på vår dödsdag i unga år så såg Jung inåtvändhet och tankarna kring döden som något hälsosamt. Hos en sund fungerande person finns ständigt en böljande rörelse, en växelvis rörelse mellan inåtvändhet och utåtvändhet resp. omvänd ordning.

5.3 Persona och olika typer.

Som vi tidigare behandlat såg Jung psyket som ett dynamiskt system som balanserar mellan motsatser. Han kallar själv psyket för ett funktionskomplex med en enastående kontinuitet.¹⁴ Varje människa utvecklar en mask (Persona) för att kunna fungera socialt i ett samhälle. Personan beskriver en sorts yttre identitetsmarkör som kan skifta i olika sammanhang. Denna anpassningsfunktion motsvarar allt personen vill uppfattas som av andra människor samt motsvarar de förväntningar som personen tror att andra har på henne. Livet består ju som bekant av att spela flera roller vilket till viss del är nödvändigt i det sociala samspelet med andra människor. Dock hävdar Jung att en alltför stark identifikation med sin persona är skadlig då en ensidig personlighetsutveckling blir fallet. Även de sidorna av personen man inte är stolt över eller de inte socialt acceptabla sidorna är viktiga för den själsliga hälsan. Vidare hindras en medveten bearbetning då materialet bortträngs till det omedvetna. Risken är att dessa bortträngda delar projiceras ut på andra människor eller uppträder i drömmarna som autonoma komplex. Dessa komplex manifesterar sig i drömmen med samma kön som drömmaren och gestaltar där alla de egenskaper som personen inte vill veta om sig själv. Jung kom att kalla denna gestalt för Skuggan, något vi kommer att beröra mer under arketyppavsnittet. Vidare såg Jung att personer som vistades i samma miljö inte utvecklar samma Persona. Människor tycktes alltså bearbeta inre och yttre intryck på olika sätt. Utifrån detta kom tankarna kring olika psykologiska typer fram.

¹⁴ Jung, 1993, s. 168.

5.4 Komplex Anima-Animus.

Under sitt tidiga arbete under Eugen Bleulers ledning på Burghölzli arbetade Jung tillsammans med sina kollegor fram ett ordassociationstest för att blottlägga bortträngt material hos sina patienter. Enkelt kan man säga att patienterna iaktogs noggrant då de konfronterades med ord som presenterades i rask följd. Genom att avläsa reaktionen ville man finna ett diagnostiskt hjälpmedel där grundorsaken till neurosen/psykosen kunde avläsas. Där en ologiskt kraftfull reaktion uppträdde eller då en tveksam upprepande hållning förekom ansåg man att ett komplex hade aktiverats. Inom den analytiska psykologin kan ett komplex definieras som kraftfulla laddningar i det omedvetna. Man kom att främst kategorisera dem som moderskomplex, faderskomplex och maktkomplex. Kraften i komplexen härstammar från den tidsperiod de varit bortträngda samt den smärtsamma naturen de naturligt har. Laddningen uppkommer ur den utsatthet som barnet har i förhållande till sina föräldrar. Alla människor bär enligt Jung på komplex och en central del i den analytiska terapin är att medvetandegöra sina komplex. Omedvetna komplex orsakar energidränage och kan leda till neurotiska tillstånd. En neuros uppkommer genom ett internaliserat komplex kan enligt Jung beskrivas som en själslig frånvaro, en sorts alienation till sig själv. Komplexen visar sig ofta i vuxen ålder i kontakten med de egna föräldrarna eller då man själv är förälder i kontakten med barnen. Ett komplex kan även aktiveras vid en maktkampssituation med en annan människa.

Den tidigare nämnda överdrivet kraftiga reaktionen samt den utagerades egen förvåning är tydliga tecken på att ett komplex aktiverats. Religionen är som vi skall se närmare på senare ett sätt där vi kan återknyta kontakten med själen. Ett annat sätt att medvetandegöra sina komplex är att mannen integrerar sin Anima och kvinnan sin Animus. För att förstå Jungs tankar om Anima-Animus måste vi först minnas den dualistiska synen på psyket där en balans måste råda. Därefter kan vi möta dessa tankar om jämvikt på ett vardagligt allmänmänniskt sätt. Vi känner nog alla till den polaritet som livet uppvisar genom begrepp som t.ex. varm/kall, vit/svart, liv/död, ont/gott osv. Jag skrev avsiktligt inte manligt/kvinnligt då jag inte tror detta är könsspecifikt. Detta trodde inte heller Jung men drog av sina kliniska experiment samt av dåtidens rådande ideal vissa idag ifrågasatta slutsatser. Det är viktigt att påpeka att modellen Anima-Animus refererar till själens/psykets uppbyggnad som livsprincip och inte är könsbunden.

Vi människor utgår och skall utgå ifrån den könstillhörighet vi identifierar oss med. Men genom att närma oss det för oss okända dit kvinnan/mannen, den andre och Självvet kan nämnas så kan vi nå själslig utveckling samt undvika psykisk och fysisk ohälsa.

5.5 Psykologiska typer.

Liksom Personans funktion härstammar från samspelet med andra människor så styrs även vår bearbetning av intryck genom arv och miljö. Jung fann att de psykologiska typerna uppkom både ur inre förutsättningar som av yttre omständigheter. Han kom att skilja mellan fyra olika psykologiska inställningstyper

*I sista hand måste det vara den individuella dispositionen som avgör huruvida man tillhör den ena eller den andra typen.*¹⁵

Förnimmelsetyp - Urskiljer att något finns.

Tänkandetyt - Tolkande av intrycken.

Kännandetyt - Värdering av intrycken.

Intuitivtyp - Förmågan att fatta någots vidare innebörd.

Jung betraktade de tänkande och kännande funktionerna som rationella och aktiva funktioner. Subjektets aktivitet är här riktad mot ett objekt. Förnimmelsetyp och intuition ses som irrationella och passiva funktioner utan något bestämt objekt. Enligt det Jung kallade enantiodromiens lag (motsatsloppet) blir de rationella funktionerna resp. de irrationella varandras motsatspar. Då t.ex. tänkandet är den mest utvecklade funktionen förpassas känslan till det omedvetna och benämns som mindervärdig. Varje funktion kan dessutom förekomma med utåtvänd eller inåtvänd läggning. (Se tidigare punkt om extraversion och introversion.) Även här finns ett relaterande motsatsförhållande. Om den medvetna inställningen är extravert, så är den omedvetna introvert, och vice versa.¹⁶ På detta sätt skulle vi få åtta olika psykologiska typer med sina respektive omedvetna kompositioner. Om vi även skulle lägga till bifunktionerna i Jungs typologiska system skulle antalet ytterligare fördubblas. Rent praktiskt kan en så långt gången klassificering knappast vara användbar. En människas personlighet kan inte fångas genom att endast kartlägga och klassificera en människas bearbetning av intryck. Detta var emellertid även Jung klar över men ville finna en modell för psykets motsatsförhållande inom sig själv. Då en inställning i psyket blivit dominant aktiveras den omedvetna oppositionen för att åstadkomma en jämvikt. Om inte denna jämvikt tillåts tillträde kan den medvetna hållningen utmynna i en fanatisk hållning som pendlar till det neurotiska sönderfallet. Neurosen kännetecknas just av motstridiga känslor vilket förlamar individens handlingskraft.

Jung fann att många av hans patienter befann sig mitt i livet med en inre konflikt som orsak till kraftlöshet. Därför använde han begreppet "mittlivskrisen" som kännetecknas av en period där denna konflikt inte längre kan ignoreras. I mittlivskrisen kräver bortträngda delar att få komma till tals för att åstadkomma en balansering och integrering av personligheten.

För att kunna utveckla en individuell karaktär samt för att kunna leva tillsammans med andra människor behövs både introversion och extraversion. Man kan inte överlåta en outvecklad attityd man själv bär på (projektion) till vänner, släktingar eller människor man möter i vardagslivet. Genom sin typologi vill Jung finna ett verktyg för att fastställa hur vi vanemässigt fungerar men även visa på vilka delar av personligheten vi inte använder.

*Livet har ingen barmhärtighet med den fjärde funktionens otillräcklighet.*¹⁷

¹⁵ Jung, C.G. *Psychological Types*, Collected Works, 6:560.

¹⁶ Alm I, 1973, s. 119.

¹⁷ Jung, 1993, s. 12.

5.6 Det Omedvetna. Enskilt och Kollektivt.

Jung tillfrågades på ålderns höst vilken av hans idéer som givit hans liv mest mening. Han skall utan att tveka ha svarat att det var tankarna kring det kollektivt omedvetna. Han hade genom egen erfarenhet blivit övertygad om att psykets djupare delar bestod av allmänna och nedärvda beteendemönster.¹⁸

”Psykets djupare skikt förlorar sin individuella unikheter när de drar sig längre och längre in i mörkret. Längre ner... blir de alltmer kollektiva tills de är allmängiltiga.”¹⁹

Innan vi går vidare till det mer allmänt kända begreppet arketyper så tvingas vi osökt nämna något om synen på det omedvetna då de är oskiljaktiga och bygger på ömsesidig förståelse. Den analytiska psykologin har en bredare syn på det omedvetna än psykoanalysen. Jung delar in det omedvetna i två delar där den första kallas det personligt omedvetna och motsvarar psykoanalysens omedvetna. Jung använder ibland en topografisk modell över psyket vilket han lånat från arkeologin. Psykets olika lager har både på enskild och kollektiv nivå utvecklats historiskt. Jung såg en tredelad struktur där ytan består av det vi kallar medvetandet. Direkt under medvetandet finns det enskilda omedvetna och djupast det kollektivt omedvetna. Medvetandet ser Jung som det senast tillkomna skiktet och innehåller den grundläggande attityden med Personan genom vilken kontakten med omvärlden sker. Under medvetandets tröskel finns bortträngt och/eller bortglömt innehåll som inte direkt ingår i medvetandet. Djupast finns det kollektivt omedvetna lager i psyket som Jung själv definierade som summan av instinkterna och deras korrelerade arketyperna.²⁰

Termen kollektiv syftar till en gemensam tilldragenhet i en grupp. Denna grupp är i detta fall givetvis hela mänskligheten. Det kollektivt omedvetna beskriver processer i människans psyke som är urtypiska (arketypiska) av symbolskapande karaktär. Genom sina resor och flitiga studier både av reella människor och via litteraturen fann han oberoende av etnisk, religiös eller kulturell tillhörighet likartade universellt spridda dispositioner. Man kan beskriva detta lagers innehåll som mönster för psykiska uppfattningar som delas av hela mänskligheten. Detta kollektiva innehåll kom Jung att benämna som arketypiska. Arketypiska strukturer och bilder uppträder ofta i myter, legender, konstnärliga uttryck och religiösa trossystem. Det arketypiska tycks fungera som en sorts strukturerande faktor för människans medvetna och omedvetna liv. Ur dess mönster gestaltas människans liv både på enskild som på kollektiv nivå. Jung menade sig kunna ana tendenser till symbolformationer där generella mönster framträdde.

Det kollektivt omedvetna kom av Jung att betraktas som ett djupare skikt i det mänskliga psyket och av högre vikt än det personligt omedvetna. Enligt Jung är det viktigt att tillgodogöra sig de erfarenheter och den vishet som finns där förborgad. För att kunna göra detta måste man vara uppmärksam på de gestalter som rör sig där och vad de personligt representerar.

¹⁸ Donn, 1989, s. 204.

¹⁹ Ibid, s. 4-5

²⁰ Alm, 1973, s. 126.

5.7 Arketyper

Vid början av nittonhundratalet pågick debatten om medvetandets struktur. Hur uppkommer medvetandet och vilka faktorer påverkar dess utformning. Vad skiljer egentligen människan ifrån djuren? Då Freud envist höll kvar vid sin instinkt drivna sexualteori ville Jung balansera denna ensidiga bild av människan. Som motvikt till den sinnliga sexuella sidan sätter Jung själens andliga faktor.

Ordet arketyp betyder ungefär urprägling och har släktskap med Platons tankevärld. Till en början använde Jung ordet urbild för beskrivningen av arketyper som kom efterhand att överge denna definition. Detta då han insåg att arketyper inte har någon bestämd bildform. Istället kan arketyper ses representera oåskådliga motiv som uttrycks med beroende av individen varierande bilder.(symboler)²¹

Flera kända jungforskare bl. a. Aniela Jaffe och Jolanda Jacobi ansåg att förhållandet mellan instinkt och arketyp hör till det mest svårförståliga i Jungs teoribildning. Ibland beskriver Jung arketyper som en instinkts avbildning av sig själv och i andra fall är arketyper instinkts största tänkbara motsats. I det senare fallet ges exemplet skillnaden mellan en person som är driftsstyrd och en som drivs av anden. Jaffe bekräftar arketyperns biologiska aspekt då den ju faktiskt uppträder hos människan. Anden är dock dess egentliga element men denna kan uppfattas/uppträda både som ande och materia. Dock kvarstår ett polärt motsatsförhållande mellan instinkt och arketyp som kan liknas vid den mellan natur/ande eller drift/moral. Jung talar i sitt verk *Energetik der Seele* (1928) om själens andliga numinösa faktor varur religionen härstammar. Denna själens religiösa funktion är av stor betydelse för individuationen. Religion, moral och individuellt jagmedvetande tillhör arketyperns verkningar i det mänskliga livet. Anden verkar spela en stor roll i Jung psykologi och kan inte således jämföras med intellekt. Denna ande är ingen maktlös faktor utan är enligt Jung ett autonomt komplex som kan svämma över jaget vilket leder till inflation och desintegration. Detta sker då hållningen är omedveten, istället bör en medveten hållning eftersträvas till de opersonliga makterna. Detta kan även beskrivas som att integration är eftersträvansvärt men att introjektion inte är önskvärt.²² På ett gåtfullt sätt gestaltar Jung här människans förhållande (psyke) till sig själv, till andra människor och till en transcendent livsprincip. Arketyper hör till sin natur till det omedvetnas område men kan som anordnare av drömmar, fantasier och visioner genom sitt verksamhetssätt sägas tillhöra det kollektiva omedvetna. Genom dess bakomliggande gestaltningar sade sig Jung finna en viss medvetandestruktur.

Jung kom att betrakta Självvet, anima/animus, faders/modersarketyper samt skuggan som de primära arketyperna. Då varje arketyp har en skugga (motsats) så bör även personen betraktas som en arketyp. Självvet betraktas som arketypernas arketyp och innefattar de övriga arketyperna med sina skuggor och relaterar till dessa. Jaget beskrivs inte av Jung som Självvets motsatsarketyper utan som en funktion i det medvetna. Personen kan ses som de beteenden som en individ anlägger i anslutning till en grupp. Dessa beteenden motsvarar gruppens uppfattning om ont eller gott. Personen i en grupp kan alltså vara skuggan i en annan. Då personen representerar det önskvärda och vackra (det goda) så representerar skuggan i samma grupp det fula och icke önskvärda beteendet. En kriminell hård typ har en vacker skugga då det är den som förnekas. På samma sätt har en "alltför snäll" person en fruktansvärd brutal skugga. Vår omedvetna motsats projiceras på personer av det egna könet.

²¹ Alm, 1973, s. 126

²² Ibid, s. 128.

Båda sidor av (psyket) vår personlighet behövs för att vi skall må bra. Därför blir skuggan ett hinder då den projiceras utåt istället för att införlivas. Då skuggan integreras förändras även personen i en mer flexibel social riktning. Nu kan man medvetet välja då man vill gå in i och ut ur sin persona.

5.8 Självet Individuation

De tidigare kort beskrivna erfarenheterna av skuggan och anima/animus arketyperna kan nog likställas med förmågan att iakttaga och observera sitt eget och andras beteende.²³ Ur denna kunskap kan en ny medveten hållning göras möjlig där en större helhet eftersträvas. Anima/animus representerar en intellektuell resp. känslomässig ståndpunkt. Då behovet av båda dessa aspekter inom individen har medvetandegjorts vidtar arbetet med integrering i medvetandet. Detta är inget enkelt arbete och inget man kan läsa sig till, här krävs inget mindre än att kasta sig ut på sjuttio famnars djup. Jung kom som han beskriver i sin självbiografi tillrätta med sin Anima problematik och skådade genom detta Självet arketyppiska bild i form av den stora modern men där fanns även den vise mannen eller trollkarlen närvarande. Han föll dock inte för frestelsen att identifiera sig med den dominerande arketyppiska bilden. (Inflation) Till sin hjälp hade han humor och självdistans. En av individuationens förtjänster är ju att lära känna den andre, den som inte är som jag. Människan (psyket) består av flera sidor med sina motsidor som fungerar kompensatoriskt till varandra. Här finns även en faktisk representation genom det manliga och det kvinnliga. Även självet arketyper har dessa sidor representerade genom den vise mannen och den stora modern. Marie-Louise von Franz presenterar dessa som den andliga principens arketypp resp. den materiella principens. Självet kan i sin helhet enligt Jung ses som just helhetens arketypp. Denna helhet blir tydlig i den paradoxala synen att Självet på samma gång är en kollektiv arketypp som grunden för all individualitet.

Jung skriver i en intressant passage att människan i viss mån skapar Självet genom att göra omedvetet innehåll medvetet. Då detta sker kan vi benämna Självet för vår son. Dock är Självet ursprunget och det som väckt denna starka längtan att övervinna omedvetenheten. Ur detta perspektiv är Självet vår far.²⁴

Individuationen kan översättas med självförverkligande, vilket innebär Självet förverkligande som överpersonlig instans. Om Jung i sina tidiga år förlitade sig på den analytiska tekniken så tycks han med åren blivit mer medveten om begreppet nåd. Detta tycks Jungs sekreterare (Toni Wolff) antyda i en festskrift till Jungs sextioårsdag. ”De i själen slumrande eviga bilderna väckas blott genom intensivt eget bemödande till förlösande gestaltning, och dock icke genom verkande och viljande, utan av nåd.”²⁵

Vi kan här se att arketypernas arketypp Självet blir snarast identisk med gudsbilden. Individuationen skall därför innebära gudomlighetens inkarnation i människan. Att den förgängliga människan skulle vara delaktig i en transcendent överindividuell verklighet talar alla de stora världsreligionerna om. Här i väst symboliseras individuationen såtillvida den innebär försakande och lidande av Kristi passionshistoria.

²³ Alm, 1973, s. 148.

²⁴ Ibid, s. 150, från Jung, *Symbolik des Geistes*, s. 408.

²⁵ Ibid, s. 141.

Här blir den förskjutning ifrån jagcentrerat medvetande till det omedvetna Själv tydlig vilket ju även är individuationens mål. (Inte som jag vill utan som du vill.)²⁶

Då Gud själv lider genom Kristus benämner vi detta som inkarnationen. Då människan lider benämner Jung detta som individuationen. Kristus är inom kristen teologi medlaren (bron) mellan Gud och människa. Jung behandlar i sitt Svar till Job synen att människan genom Job överträffade Gud i rättfärdighet varmed Gud var tvungen att ändra sitt förhållande till människan. Gud skulle alltså vara beroende av människan på samma sätt som människan är beroende av Gud. Denna syn delar inte kyrkan och hör till teologins eller metafysikens område vilket Jung sade sig okvalificerad att behandla. Vi skall komma tillbaka till detta pendlande mellan att beskriva psykets dynamik och struktur samtidigt som Jung sätter in dessa tankar i ett idéhistoriskt religiöst sammanhang.

6. Idébyggnad Buber.

Som jag i bakgrundavsnittet nämnt kom Buber till en början att främst fördjupa sig inom filosofi och kristen mystik. Nittonhundrafyra lade han fram sin avslutande avhandling vid universitetet i Berlin med titeln "Zur Geschichte des Individuationsproblem". Här behandlas förhållandet mellan individens individuation och densammes strävan efter enhet med kosmos/Gud. Detta gör han genom en jämförande analys av Nicolaus' av Cusa och Jacob Böhmes tankevärld. Individuationen innebär ju en differentiering ifrån massan, vidare ut ur det symbiotiska förhållandet. Mystikern vill gå ett steg vidare då även individuationen kan upplevas som ett ofritt tillstånd där man är utlämnad till sig själv och överlämnar sig därför till den andre.

Vid denna tidpunkt ägnade sig Martin själv åt mystiska övningar och kom då mer och mer i kontakt med sitt judiska arv. Vid ett sådant tillfälle av religiös hänryckning fick Martin besök av en ung man som kom för att söka råd. Fortfarande "berusad" av den religiösa extasen underlät han sig att ställa de frågor den unge mannen inte ställde. Dessa frågor fick Martin senare veta var av direkt avgörande betydelse för mannens överlevnad. Han hade inte kommit till Martin av en slump, detta var ödesbestämt. Denna unga människa kämpade med självmordstankar och sökte nu finna en mening med livet. Detta misslyckande beskriver Martin som en omvändelse.

"Sedan dess har jag gett upp det religiösa eller det har gett upp mig. Jag besitter inget mer än vardagen, ur vilken jag aldrig förs bort. Hemligheten öppnar sig icke mer, den har dragit sig undan - eller så har den sin boning här, där allt sker som det sker. Jag vet ingen annan fullhet än varje dödlig stunds fullhet av anspråk och ansvar."²⁷

Denna erfarenhet tillsammans med barndomens kontakt med chassidismen i Sadogora gjorde att han började arbeta med de legender som omgärdar denna folkliga gren av judendomen. Här kunde den andliga sidan av relationen med sin medmänniska finna jordmån. Buber arbetade även med denna fråga genom vetenskapliga arbeten i samarbete med dåtidens främsta samhällsvetare bl.a. Georg Simmel.

Detta sociologiska arbete resulterade i inte mindre än fyrtio volymer med samlingsnamnet "Die Gesellschaft". Här behandlades människans samlevnad i alla dess former. Georg Simmel centrala tanke rör här interaktionen mellan personer i samhället som en central del av det gemensamma.

²⁶ *Bibeln*, 2000, s. 1173.

²⁷ Buber, 1993a, s.45.

Denna interaktion kom troligen att färga Bubers tankar om det mellanmännsliga som senare skulle få en unik form starkt färgad av det judiska tänkandet genom chassidismen.

6.1 Den dialogiska principen.

Om Buber färgades av tankarna kring växelverkan mellan människor av Georg Simmel så bidrog nog Ferdinand Tönnies med distinktionen mellan "Gesellschaft" och "Gemeinschaft". Dessa termer kom att betyda mycket vid utformandet av Bubers distinktion mellan en Jag-Du och Jag-Det relation.²⁸ Förutom arbetet med de sociologiska frågorna vill Buber även svara på frågan hur vi kan veta något om Gud. Genom detta kan vi även finna svar på vad det innebär att vara människa.

Färgad av både den rådande sociologiska/filosofiska forskningen och de chassidiska andliga legenderna börjar Buber nu mer hitta sin unika form för dialogprincipen. Tidigare hade han utgått ifrån en teologisk mystik utgångspunkt med en subjektiv upplevelse av tillhörighet med Gud. Nu växer en relationsorienterad intersubjektiv filosofi fram som betonar det existentiella mötet. Buber utgår alltså varken huvudsakligen ifrån erfarenheten eller upplevelsen som kunskapskälla om Gud utan från det existentiella mötet mellan människa och människa.²⁹ Det är denna utgångspunkt som givit Buber status som en av västvärldens mest inflytelserika filosofer. Genom denna ansats tar Buber ett definitivt steg från eller framåt från den subjektorienterade grund som Descartes lade. Descartes "Cogito ergo sum" satte det tänkande och varseblivande subjektet i centrum. Garanten för denna kunskap var Gud själv. Ett problem med denna utgångspunkt som Buber smärtsamt själv fick erfa är hur "den andra" då skall kunna visa sig för jaget. Hur är då en verklig relation möjlig och kan då människan verkligen finnas skyldig. Eller från ett annat håll hur skall jaget då kunna transcendera sin egen medvetandesfär.

Buber var inte på något sätt först med denna kunskapsteoretiska utveckling av synen på medvetandet utan fullföljer en linje alltsedan upplysningen, ja ända sedan Platons dialoger. Upplysningen var ju som bekant en idéströmning på sjuttonhundratalet som ville göra upp med all vidskeplighet och kyrkliga auktoriteter. Den som man såg det självförvållade omyndigheten skulle nu bekämpas med förnufts kraft till individens personliga frihet. Under denna period uppstod ett nytt sätt att se på relationen mellan tro och förnuft där den ideala religionen blev en ren förnuftsreligion. Då väl Gud hade skapat människan och utrustat henne med ett förnuft fanns det ingen anledning för honom att gripa in i världens skeenden genom några uppenbarelser. Allt det tidigare bråte som kunde verka stötande inom religionen såsom uppenbarelser, underverk och gudomligt ingripande röjdes undan. Målet var att lyfta fram Gud som alltings skapare och moralens högsta väktare. I praktiken gled tron och förnuftet istället alltmer ifrån varandra och deismen kan nog i efterhand ses som ateismens vägröjare.

Detta är mycket intressant då vi längre fram skall se att det var just detta som Buber varnade för med Sartres existentialism och Jungs som han sa panpsykism.

Denna tradition kom med den tyska idealismen att nå sin höjdpunkt genom Kant, Fichte, Schelling och Hegel. Moral och praktiska konsekvenser av tron stod nu i fokus, fortfarande med en subjektiv utgångspunkt. Hos Buber ersätts det subjektiva med det intersubjektiva. Inom den idealistiska filosofin hade analysen av jaget utförts åtskild från dess sociala relationer. Buber ersätter detta Jag med relationen till ett Du.

²⁸ Israel, 1992, s.25.

²⁹ Mendes-Flohr, P, 1991, s. 246-257.

Vad som sker mellan dessa är av högsta betydelse. Istället för ett monologiskt tänkande träder det dialogiska talet fram. Språket blir hos Buber bärare av det intersubjektiva.

6.2 Dialogen som ontologisk verklighet.

Termen intersubjektivitet känner vi igen ifrån Edmund Husserls fenomenologi. Precis som Husserl betonar Buber både den enskilda subjektiva upplevelsen och dess delaktighet i världen.³⁰ Alltså hur det subjektiva eller subjektet relaterar till ett annat subjekt. Ur den dialogiska ansatsens perspektiv kan man inte räkna med något som är rent subjektivt eller något som är rent objektivt, dessa två korrelerar med varandra. Utgångspunkten är istället den mellan ett jag och ett du, alltså en tvåsamhet mellan den enskilda människan och den andra som ontologisk grund.

Vi minns här kanske Platons dialoger som vilade på det sokratiska arvet med samtalet och just dialogen som källan till insikt. I samtalet lär du känna dig själv och hjälper samtidigt den andre att lära känna sig själv. Trots de stora likheterna med Bubers tänkande förvärvades kunskapen hos Platon genom ett subjekt-objekt tänkande vilket Buber ville komma ifrån. Istället sökte han en kunskapsteoretisk grund som vilade på kommunikationen mellan subjekt och subjekt. På detta sätt förskjuter Buber synen från en instrumentell kunskapssyn till en helhetssyn av upplevelsen av den andra. Människan är mycket mer än summan av hennes betingelser. Filosofer som Freidrich Heinrich Jacobi och Ludvig Feuerbach hade liknade tankar om den dialogiska principen där man är medveten om jagets relation med duet. Även Soren Kierkegaard var viktig för Buber ifråga om det subjektiva men denne tycktes inte se möjligheten för jaget att träda i relation till ett du. Kierkegaard betonade jagets ensamhet inför Gud vilket inte tillfredställde Buber. Den tidigare nykantianen Hermann Cohen hade innan Buber filosoferat över relationen mellan jag och du vilket han kallade korrelation.³¹ Cohen ser en korrelation mellan Gud och människa som utgår ifrån den mellan människa och människa.

Redan i unga år grubblade Buber mycket över möjligheten till relation med naturen, andra människor och med Gud. Vi minns mötet med en häst där den unge mannen erfor möte och relation som senare avtog. Vid återseendet med den frånvarande modern så uteblev mötet. Och den tragiska händelsen när Martin inte var närvarande för den unge mannen som sökte upp honom. Som jude passade de chassidiska grenarna bäst för Buber vilka betonade människan delaktighet i frälsningsdramat. Buber kom att karakterisera den judiska läran som inriktad på relationen mellan människans Jag och guds Du.³² Mellan dessa finns en ontologisk ömsesidighet genom dialogen och mötet. Buber blev genom sin kollega Rosezweig uppmärksam på en folkskolelärare (Ferdinand Ebner) som betonade människans tillblivelse i relation till ett du. Ebner betonade att jaget endast kan existera i relation till ett du. Då Ebner var kristen var den sanna duet Gud som inkarnerats genom Kristus. Kristus är ordet som blev kött och medlar, agerar förmedlare mellan Gud och människa. Språket eller snarare den språkliga relationen är en andlig relation som förverkligats genom inkarnationen. Buber vill vidga denna syn genom att lyfta fram relationen människa-människa som människans primära utmaning.

I detta möte finns det evigt närvarande duet som garant, vilket gör alla andra möten möjliga. Buber hävdade som kritik till Ebner och kristen teologi att ”den som finner det enda sanna Duet i Gud lätt bli oengagerad och ensam.”³³ Detta är samma kritik som Buber riktade mot

³⁰ Starrin B, Svensson P-G, 1994, s. 94.

³¹ Illman, 2001, s. 19.

³² Ibid, s. 40.

³³ Rundqvist, 1998, s. 56-58.

Kierkegaard. Människan ensamhet inför Gud kan enligt Buber brytas genom relationen till andra människor.³⁴

6.3 Jag och Du.

Bubers bok *Jag och Du* utkom på tyska 1923 och i engelsk översättning 1937. Den svenska översättningen publicerades inte förrän fyrtio år senare, 1962. I denna i vissa partier mycket svårlästa bok beskriver Buber närmare just vad han menar med möte och relation. Människan har enligt Buber möjlighet att träda in i olika typer av relationer vilka styr hennes helhetssituation som människa. De möten som människan kan få är där som det verkliga livet uppstår, dessa möten begränsar sig inte enbart till mänskliga möten.

Som jag sagt hävdar Buber att det är i mötet med Duet, det andra, den andre som människan blir ett själv, ett jag. Människan kan träda i relation med naturen, med människorna och med krafter som befinner sig ovanför människans tröskel.³⁵ Den judiska chassidismens panenteism har här tydligt färgat Bubers tankar. Gud är alltså inte i allt (panteism) utan allt är i Gud.

Om allt är i Gud är tillvarons yttersta förklaring definierad men frågan som Buber ställer sig är hur vi människor förhåller sig till denna verklighet. Här skiljer Buber på Jag-Du världen och Jag-Det världen. Det världen innebär hos Buber det förhållningssätt som ett objekt har till ett annat objekt. Ett objekt kan aldrig vara helt närvarande och därför inte heller vara närvarande i nuet. Det mänskliga livet innehåller både Jag-Du och Jag-Det världen vilket är helt i sin ordning. Det världen hjälper oss att kunna agera, sortera samt finna vila ifrån den för oss krävande, skapande Du-relationen. Människans lott är beläget i ett mellantillstånd där både det höga finns tillgängligt genom vårt arv med det eviga Duet (Gud) och på samma sätt blir vår svaghet tydlig då vi står ensamma.

Så här säger Buber själv i *Jag och Du*:

*”Man kan inte leva bara i närvaro; den skulle förtära en, om det inte vore sörjt för, att den raskt och grundligt bleve övervunnen. Men i det enbart förgångna kan man leva, ja endast där kan man inrätta ett liv åt sig. Man behöver bara fylla varje ögonblick med att lära sig känna och begagna, så bränns det inte längre. Och med sanningens hela allvar vill jag säga: utan Det kan människan inte leva. Men den som lever endast därmed är icke människa.”*³⁶

Utan relation uteblir sanningen för människan och hon alieneras från sig själv. Genom att träda in i relation med verkligheten innesluts världen med personen och personen i världen. Den fiendskap som vi människor ofta upplever till naturen, till människor och till Gud beror enligt Buber ofta på att vi inte inser att vi själva kan spela ena parten i dialogdramat. Det judiska chassidiska arvet är mycket tydligt där vardagen helgas och inte skiljs ifrån något ”heligare”. I vardagen och i allt skapat kan ett återsken av skaparen bli tydligt i stunder av möte och relation.

³⁴ Bibeln, 2000, s. 1143 (Jesus skärper lagens bud.)

³⁵ Buber, 1990b, s.13.

³⁶ Ibid. s.37.

”I varje sfär, genom allt som blir närvarande för oss. Blickar vi hän mot det eviga Duets mantelfäll, förnimmer vi en fläkt därav; i varje Du tilltalar vi det eviga, i varje sfär efter dess art.”³⁷

Här tror jag att det är värdefullt att dra en parallell som kanske haltar något men som kan få oss att förstå saken på ett mera jordnära sätt. Jag tänker mig kärleken mellan människor, om man älskar någon är man förälskad i just den personen. Kärleken kräver en person som är mer än dess sammansättning av olika angenäma kroppsdelar. Relationen och mötet med den andre i frihet tycks enligt Buber vara en del av det eviga Duets egen person. Detta med Bubers tankar om det eviga Duet skall vi återkomma till senare men är så genomgripande att de berör alla hans andra tankar. Till skillnad från Kierkegaard som i vissa stunder får ett visst dualistiskt inslag vill inte Buber utesluta någonting av skapelsen. Om man försöker nå Gud genom att kringgå världen gör man ett otillbörligt försök.³⁸

I sann chassidisk anda skiljer inte Buber på det immanenta och det transcendentia utan istället predikar han en enhet mellan världen, människan och Gud. Som vi redan påpekat ett otal gånger blir Bubers syn på mötets inneboende helighet i slutändan en trosfråga. Att Gud skulle vara närvarande i varje Jag-Du möte kan aldrig bevisas utan bygger på tro, tillit och förtröstan.³⁹

6.4 Jag och Det.

Den ibland svårförståliga syn på verkligheten som Buber presenterar för sin läsare i poetiska ordalag kom i och med nazismens framryckningar att få en mer konkret framställning. Det-världen tycktes då som nu breda ut sig med oroväckande hastighet. Faran med Det-världen är att den föryttligar och objektifierar sin omgivning. Om man endast lever i en Det-värld och omges av objekt blir man tillslut en främling för sig själv. Människan glömmer bort vad ett verkligt liv mellan människor skulle kunna innebära. Buber konstaterar att den äkta dialogen har blivit sällsynt, denna dialog karakteriseras av en rörelse mot den andre. Buber kritiserade den utbredda kollektivitetstanken både i enskild och i ritualiserad form. Som ritualiserad form nämner han politiken, religionen och industrin som ofta reducerar människan till ett maktpolitiskt verktyg. Det som kännetecknar kollektivismen säger Buber är att man likriktar människor och ställer dessa intill varandra beväpnade och utrustade på samma sätt mot ett mål utan förankring inom den enskilde individen.⁴⁰ Gemenskapen skiljer sig radikalt genom att man inte längre lever bredvid varandra utan med varandra i en mångfald personer. Intressant nog hävdar Buber att den moderna hänförelsen över kollektivismen grundar sig i en flykt undan det prov och den vilja till förändring som gemenskapen kräver. En flykt undan det ansvar som den levande dialogen ställer, vi vill helt enkelt inte ändra på oss. Inte heller är vi beredda att offra våra inlärda mönster och beteenden i utbyte mot verklig utveckling. I en gemenskap finns en relation mellan medlemmarna som bygger på ett personligt ansvar att närma sig den andre i öppenhet, frihet.

Om inte människorna som ingår i gemenskapen och relationen dem emellan står i fokus så kommer formerna och ritualerna, Det-världen ta överhanden.

³⁷ Buber, 1990b, s. 14.

³⁸ Buber, 1990a, s. 60.

³⁹ Smith, 1992, s. 35.

⁴⁰ Buber, 1990a, s. 51.

Buber riktade en stark kritik mot de religiösa gemenskapsformerna som han menade ofta stelnade till enbart ritual och tradition. Så länge som bönen, alltså den personliga relationen levde så levde även religionen menade Buber.

”Religionernas urartande betyder, att bönen urartat i dem.”⁴¹

”Gud är nära i sina former, så länge som människan inte undandrar honom dem.”⁴²

Relationen eller avsaknaden av densamma till naturen, människan och Gud är således beroende av människans i sanning strävande deltagande. Då människan inte känner sig själv genom kunskap om sitt ursprung skadas alla inbördes relationer och hon upplever en kosmisk och social hemlöshet. Denna hemlängtan visar sig som existentiell ångest och upplevelse av ensamhet som var utbredd på Bubers världsomstörtande tid och som idag troligen är ännu större. (Anden) inom människan menar Buber reagerar på denna splittring genom att först dra sig tillbaka till ökad individualisering. Den andra reaktionen är ett splittrat försök tillbaka till gemenskapen vilket utmynnar i den tidigare nämnda kollektiviseringen. Både den ökande individualiseringen och den utbredda kollektiviseringen har alltså samma grundorsak med isolering som följd. Denna isolering kan endast brytas genom att individen möter sin medmänniska. Genom mötet med sin medmänniska återupprättas gemenskapen och människan upprättas ur sin alienation med sig själv, med naturen och med Gud.

6.5 Det mellanmänskliga.

Människan är unik i egenskap av sitt medvetande och sin genom språket ojämförbara förmåga att kommunicera. Här skiljer hon sig markant ifrån djuren som genom instinkt förhåller sig till sin omvärld utan medvetenhet om sitt eget jag. Buber kom naturligt att koncentrera mycket av sitt arbete på hur vi människor relaterar till den andre. Det som sker mellan människor har som Buber i tidigare år poängterat både psykologiska och sociologiska förklaringar. Förutom dessa discipliner kom han att mynta ett eget begrepp, det mellanmänskliga. Denna kategori är inte helt lätt att förstå sig på men vi kan ur det tidigare vi sagt om kollektivism konstatera att den mellanmänskliga kategorin uppstår i det personliga. Inom en grupp relaterar man mera till den andra i Jag-Det förhållande, man iakttar och objektifierar. Istället för att iaktta den andre kan man i det personliga betrakta den andre ”*som sin partner i ett livs skeende*”. Att ha en personlig relation är här för Buber mycket mer än vad vi i allmänhet menar med relation. Denna relation grundar sig bortom känslor, sympati eller ett gemensamt intresse. I det mellanmänskliga mötet ser man den andra som den verkligen är och då man själv visar sig på samma sätt kan man uppleva en gemenskap, vi lever tillsammans inför något vi svarar inför.

⁴³Det mellanmänskliga grundar sig på sanningen om oss själva och är beroende av denna sanning. Sanningen om oss själva föder glädje och spontanitet. Lögnen eller illusionen skadar förtroendet mellan människor samt dödar gemenskapen och glädjen. Det mellanmänskliga mötet är viktigt menar Buber för att en människa skall kunna bli bekräftad för den hon verkligen är. Denna bekräftelse styr även hennes möjlighet att förverkliga den hon är tänkt att vara. Det möte som sker i det mellanmänskliga kännetecknas av närvarande och verklig uppmärksamhet, ja man kunde nog kalla det en kärleksfull hållning. Att förtroende och tillit till den andra är en förutsättning för kärleken gäller enligt Buber både mellan människor och till Gud. Personlighet betonar även friheten i kärlekens väsen.

Ofta kommunicerar vi människor genom att förhöra varandra eller genom att hålla föredrag. Det vi bör eftersträva är istället dialogen som sker i ömsesidighet utan tvång.

⁴¹ Buber, 1990b, s. 112.

⁴² Ibid. s. 113.

⁴³ Buber, 1990a, s. 49, 50.

Vi behöver alla känna oss kända som personer och Buber menar att det är just då vi upplever oss själva som egna personliga individer som vi kan träda in i relation med den andra.⁴⁴

6.6 Människans relation till Gud.

Bortom och inbyggt i Bubers tankar om mellanmänsklighet finns en andlig dimension som går utöver en grupp människor som bekräftar varandra. Det mellanmänskliga villkor vittnar om Andens realitet inkluderat i allt skapat. Det skapade visar i sanningens ljus hän mot sitt ursprung. Man kan alltså säga att Buber genom människans relation till varandra avslöjar en ”ny” syn på det transcendenta. Genom relationen kan Anden inte bara förstås utan även levas. Mänsklighetens mening och uppfyllelse förverkligas i relationen med den andra.⁴⁵

”Man finner inte Gud om man förblir i världen, man finner inte Gud om man går ut ur världen. Den som med hela sitt väsen går ut till sitt Du och därvid bär med sig allt som är i världen till Honom, den människan finner Honom man inte kan söka”⁴⁶

Denna bekräftelse når sin höjdpunkt i det som Buber kallar åskådliggörande. Full åskådliggörande sker sällan eller aldrig och det ligger i sakens natur att det som här anas aldrig till fullo här kan förstås eller realiseras. Skapelsen avslöjar i varje del en del av skaparen men skaparen är alltid mer än helheten av skapelsen. Dock verkar Buber mena att dess väsen är personligt, söker relation och verkar i frihet.

Att Buber i någon mån ur allmänspråklig betydelse måste betraktas som en mystiker torde nog vara helt klart. Ordet mystisk är problematiskt och troligen uppkommet utanför de troendes inre kärna. För den troende och utlevande andlige människan finns en naturlig släktskap med varats fundamentala princip. Speciellt chassidismen betonar skapelsens helighet och att människan genom att leva inför Gud i gemenskap med naturen och sin medmänniska själv blir en del av Herrens härlighet. I unga år var Buber dragen till en mer klassisk religiös mystiktanke där en förening med det eviga varat står som mål.

Buber beskriver parallellt både människans psykiska och sociala beroende av varandra för att vara till, vi blir till genom den andres blick samt beskriver en andlig verklighet där människan i egenskap av gudason är en del av skapelsen.⁴⁷

Att vi blir till i relation med den andre vittnar om en hållning av ömsesidighet. Denna ömsesidighet och möjligheten att nå fram dit följer vissa betingelser. Dels så kan den totala ömsesidigheten inte komma tillstånd i människornas liv med varandra på grund av vår otillräcklighet. Den andra faktorn beror på att vi människor har kommit olika långt på vår livsvandring. Helt naturligt kan inte en människa som inte ser lika mycket omfatta en som ser mer.

Läraren eller läkaren kan endast få en ensidig omfattning av sina lärjungar eller patienter.⁴⁸ Under dessa förutsättningar är det viktigt att inte hänfalla till maktmissbruk och frestas avnjuta den andre som ett objekt.⁴⁹

⁴⁴ Buber, 1990b, s. 64, 65.

⁴⁵ Ibid, s. 81.

⁴⁶ Ibid, s. 78.

⁴⁷ Ibid, s. 84,85.

⁴⁸ Buber, 1993b, s. 51.

⁴⁹ Buber, 1993b, s. 51,52.

Genom att man möter och upplever den andra parten just som den är kan trots ensidigheten i omfattningen en aktualisering av den "underlägsne" ske. Denna bild av mötet mellan människor speglar givetvis det sätt som det eviga varat förhåller sig till oss.

6.7 Det eviga Du.

Mötet och det mellanmännskligas sfär är enligt Buber inte ett tillstånd eller ett betraktande av mänskliga relationer. I det mellanmännskligas sfär, i mötet är det handlingen som står i fokus. Detta möte är också en källa till handling där kreativitet och förnyelse råder. Som vi tidigare nämnt är ett Evtigt Du eller det eviga varat, Gud närvarande genom Anden. Denna ständigt närvarande Anden är hela det mänskliga varats livsprincip. Utan Anden menar Buber skulle människans liv endast utspelas på ytan likt djuren med en upplevelse av organiserade objekt. Anden är den transcendenta makt som ger människan möjlighet att uppleva en dimension utöver Jag-Det relationen. Det är också denna möjlighet som gör människan till skapelsens krona med tillhörande ansvar. Gud och dess språkrör Anden är ingen kraft man kan begagna sig av eller styra genom ett dogmatiskt system. Därför var Buber under hela sin levnad mycket kritisk till religiösa sammanslutningar och samfund.⁵⁰

Är då människan fullt realiserad i Anden som möter en annan förverkligad i mötet detsamma som Gud?

Nej, skulle Buber säga och istället hävda att enheten mellan Jag och Du snarare beskriver människans inneboende möjlighet.⁵¹ Dock är som vi gång på gång nämnt det mellanmännskliga mötet som sker mellan människa och människa inte frångående det eviga Du som ständigt är närvarande och är hela det ontologiska varats princip. Frågan om Gud och gemenskapen med Honom är för Buber något som omöjligen kan skiljas ifrån vardagen och den mänskliga gemenskapens strävande framåt. Den mänskliga historien blir för Buber en historia över utvecklandet av den mänskliga medvetenheten. Denna medvetenhet är som nämnt det som skiljer människan ifrån naturen och gör en verklig relation möjlig. Att se den andre som den är och på samma sätt bli bekräftad bygger grunden för verklig gemenskap. I denna gemenskap finns ingen fiendskap utan snarare en upplevelse av enhet, att vi bygger något tillsammans.

6.8 Existentiell skuld.

Inte i själen utan i existensen.

I sitt sena verk "Schuld und schuldgeföle" utgår Buber ifrån skillnaden mellan en upplevd inomsjälslig skuldkänsla och en verklig existentiell skuld som uppstått efter att en mänsklig ordning har brutits. Buber argumenterar utifrån upplevelsen om skuld till stöd för sin dialogiska princip. Då vi genom synen på skuld genomskär mycket av det vi vill undersöka i detta arbete så skall jag här först kort gå igenom Bubers syn på skuld och senare i analysdelen jämföra denna med Jungs syn.

Buber var år 1948 inbjuden till London för att tala på den årliga konferensen för medicinsk psykoterapi.⁵² Temat för denna konferens var över skuldens ursprung. Ganska tidigt under föreläsningarna uppstod en begreppsförvirring över om man menade skuldens ursprung eller skuldkänslornas ursprung. Det föll på teologernas lott att tala om skulden som sådan vilket de

⁵⁰ Smith, 1992, s. 50.

⁵¹ Buber, 1990b, s. 92.

⁵² Buber, 1989b, s. 5.

kom att göra med en betoning av den kollektiva skulden och inte den personliga. Psykologerna kom att behandla skuldkänslorna. Detta tillfredställde inte Buber och är bakgrunden till den senare utgivna boken vi refererar ifrån.

Buber är genomgående kritisk till den behandling som skulden får i många terapeutiska situationer. Här menar han fokuseras det nästan uteslutande på den psykiska upplevelsen av skuld och inte på de handlingar som ligger till grund för den. Ofta förklaras denna hållning med psykologins vetenskapliga begränsning. Detta vänder sig Buber emot och menar att varje seriös vetenskapsman och forskare måste bibehålla en levande kontakt med verkligheten. Utan denna verklighetsförankring riskerar vetenskapen att bli ett välregisserat spel, slav under den egna forskartraditionen.⁵³ Vetenskapen är tänkt att tjäna människan inte tvärtom menar Buber. Avgränsning inom vetenskapen är nödvändig men detta då arbetsfältet är tydligt klarlagt. Under detta arbete med att definiera sitt forskarområde krävs ofta att en utblick sker över områden som normalt inte tillhör den egna disciplinen. För psykologen eller terapeuten skulle detta enligt Buber innebära att man även intresserar sig för patientens s.k. yttre liv. Med yttre liv avses hans handlingar och samspel med omvärlden. Detta gemensamma oavsett om det utgår ifrån att handla eller att avstå ifrån att handla berör patientens erfarenheter inte bara ur inre psykiskt hänseende utan faktiskt reellt.

Med reell menar vi här de faktiska relationer och händelser som påverkar patienten både på ett medvetet och omedvetet plan ute i det levda livet. Om psykoterapeuten endast kan blottlägga medvetna eller omedvetna skuldkänslor kan menar Buber ingen verklig insikt och hjälp ges. Denna hjälp är endast möjlig om man kan hjälpa patienten att ”möta den verkliga skulden som ett ontiskt definierat Något, vars plats inte är i själen utan i existensen.”⁵⁴ Flertalet psykoanalytiska skolor menar Buber försöker styra skuldkänslans innehåll till patientens psykiska bästa genom utforskandet av det omedvetna. Istället menar han att det är i det levda livet som sjukdomsfenomenen kan spåras. En människa kan göra sig skyldig till verklig skuld både genom en handling eller genom att underlåta sig att handla. Oavsett om det rör sig om en enskild eller kollektiv skuld är personen djupast väl medveten om sin skuld. Det som hindrar skulden att nå medvetandet är de otaliga försvar och bortträngningsmekanismer som Freud så förtjänstfullt framlagt. Dock har denna skuld ingenting att göra med det dåliga samvete som föräldraklander eller social kritik berör. Skuldens ontiska karaktär symboliserar tydligast genom människans dödlighet. Det man gör, bra eller dåligt får irreversibla konsekvenser för sig själv och för sina medmänniskor.

6.9 Existentiell skuld, ett brott mot en mänsklig ordning.

Skuldens personliga karaktär.

Buber definierar existentiell skuld som ett brott mot en mänsklig ordning som personen i sitt väsen känner och erkänner som ett fundament för varje mänsklig existens. Vidare säger han att existentiell skuld alltid finns med där äkta skuldkänsla brinner. Den autentiska skuldkänslan är ofta uppblandad i de neurotiska, falska skuldkänslorna på ett svåröverskådligt sätt. Den autentiska skuldkänslan som uppkommit efter en överträdelse på det existentiella planet har en tydligt personlig karaktär menar Buber och låter sig inte infångas i allmängiltiga satser. Det är givetvis lättare att systematisera återverkningar på psyket genom att befatta sig med undertryckta barndomsminnen eller pubertets förvillelser än genom att syna återverkningarna då en människa svikit en vän eller sin sak menar Buber. För patienten kan

⁵³ Ibid, s. 7.

⁵⁴ Ibid, s.11.

det innebära en stor lättnad att få sin autentiska känsla av skuld omformad till en neurotisk som terapeuten har ett helt åtgärdsbatteri att sätta in emot.⁵⁵ Buber verkar här vilja gå ett steg vidare ifrån barndomens upplevelse av skuld till föräldrarna eller den vuxnes tyngda samvete då seder och bruk ignoreras. Buber ser inte att skulden existerar för att det finns ett tabu man vägrar lyda. Fortidens taburegler liksom dagens har uppstått därför att ledarna i respektive samhälle har erkänt och vördat en sanning om människan som människa, nämligen den att hon kan bli skyldig och vet det.⁵⁶

Centralt för detta arbete och som vi skall gå in på mera i analysdelen är synen på människan och den verklighet hon lever i. Kan eller skall en "själsläkare" verkligen befatta sig med det som Buber benämner som existentiell skuld?

I skarp kontrast till djuppsykologin anser Buber att det omedvetna mycket mindre än det medvetna bekymrar sig för individens utveckling. Därför tvingas terapeuten att lotsa patienten genom stöd och uppmuntran fram till den dörr där hon endast själv kan gå in. Denna dörr representeras av medvetenheten om sitt eget väsen, vem man är och vem man är tänkt att vara. Att försvara denna medvetna hållning gentemot den omedvetna med dess önskningar och motsägelser är för individuationen av central vikt för Buber. På detta höga plan är liksom skulden var allt personligt och kan inte som vägen dit behandlas genom terapi. Varje människa och varje tid menar Buber vet i vilket utsträckning man gjort sig skyldig. Denna vetskap grundar sig inte på en känsloupplevelse utan är faktisk kunskap om verkligheten.⁵⁷ Denna kunskap påminner om skuldens realitet och bygger på den grundläggande sanning att varje människa står i ett objektiva förhållande till andra människor. De människor som omger en människa utgör ju hans del som deltagande i världen. Denna del i det mänskliga varat är samtidigt den del han är ansvarig för hävdar Buber. Ingen människa kan leva i verkligheten som ensam fristående varelse. Denna verklighet är en illusion. Endast det eviga Du som genomskär alla andra relationer kan vara den som är, allestädes närvarande. Människan blir till genom denna ur-relation som enligt Buber är Guds eget väsen. Insikten om den egna skulden och bekännelsen av densamma är av central betydelse för försoningens möjlighet. Endast den som gjort sig skyldig till försyndelsen kan sona skulden. Dock kan, säger Buber, detta ske på en mängd olika sätt och inte nödvändigtvis gentemot den som skulden gäller. Omvändelsen gäller ju den som syndat, där en ny levande relation till verkligheten nu återigen är möjlig.

⁵⁵ Ibid, s. 27.

⁵⁶ Ibid, s. 23.

⁵⁷ Ibid, s. 42.

7. Konflikt

Vi har nu kort gått igenom dessa herrars bakgrund och idéstruktur och kan precis som i inledningsorden konstatera att likheterna i livsgestaltning är slående. Jung som genom Bleuler lärde sig lyssna på sina patienter som en jämlik. Buber, som genom egen erfarenhet av religiös extas kom att överge denna väg till transcendens till förmån av möte och relation. Trots alla dessa likheter uppstod på femtiotalet en konflikt mellan dessa två som vi kort skall återge. Detta då denna konflikt effektivt ringar in skillnaderna som fanns på flera plan.

Buber var i början på femtiotalet ute på en föreläsningsturné i USA och talade vid ett flertal lärosäten. Några år senare gavs boken med titeln "Gottesfinsternis" ut som behandlar relationen mellan Gud och människan. I kapitlet "Religion och verklighet" talar Buber om att den "moderna" människan blivit oförmögen att uppfatta och förhålla sig till en transcendent verklighet. Den moderna människan har även svårt att koppla samman det egna levda livet med denna transcendens levande verklighet. Detta visar sig menar Buber genom att människan misslyckas att föreställa sig den religiösa verkligheten i bilder. Buber menar att de stora gudsbilderna uppstår i verkliga möten med gudomlig makt och härlighet, inte genom fantasin. Gudsbilden i sig kan inte skada möjligheten till en religiös relation men är beroende av det mått den gör verkligheten rättvis. Buber menar att gudsbilden är beroende av kontakten med det levda livet. Ju abstraktare gudsbild man har desto viktigare blir den levande erfarenheten. Genom en filosofisk genomgång med Spinoza, Kant och Hegel visar Buber på historiens kamp att kunna innesluta Gud i den dialektiska processen.

Då Nietzsche förkunnar Guds död och att det är vi som har dödat honom⁵⁸ menar Buber tillsammans med Heidegger att människan förvanskade sanningen. Förvanskningen menar han består av att den moderna människan tagit in Guds objektiva vara in i vår immanenta subjektivitet. Vetenskapen och främst filosofin behandlar Gud som ett objekt eller ett begrepp. Då filosofin abstraherar från det konkreta förloras kontakten med verkligheten. Begreppen skall tjäna som hjälpmedel för att förstå tingen men inte själva bli föremål för reflexion. Här följer Buber en distinktion som den mycket tidigare Blaise Pascal (1623-1662) blivit känd för, den mellan filosofernas gud och Abrahams, Isaks och Jacobs Gud.

Med denna bakgrund ifrån Bubers perspektiv kan vi gå vidare med den publikation som gavs ut efter föredragsserien i tyska tidskriften Merkur 1952. I artikeln med namnet "Religion and modern thinking" kritiserar Buber den tyska filosofen Martin Heidegger, den franska existentialisten Jean Paul Sartre och vår österrikiske vän Carl Gustav Jung. Buber använder en så stor mängd direkta citat av Jung att det verkar som om att det är honom som kritiken mest är avsedda att gälla.⁵⁹ Buber verkar vara mycket påläst på Jungs skrifter och uppriktigt intresserad av honom. Kritiken som han riktar mot Jung berör främst den psykiskt upplevda sanningens bristfällighet, synen på den andres vara med växelverkan genom mötet och slutligen relationen mellan människans upplevelse av Gud och Guds eget väsen. Buber ansåg att Jung genom sin idéstruktur kunde benämnas som en solipsismens⁶⁰ tjänare med tydliga gnostiska inslag. Detta menade han riskerade att bidra med den gudsförmörkelse som han såg sprida sig över världen.

7.1 Debatt i affekt.

⁵⁸ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*.

⁵⁹ Stephens, 2001, s. 459.

⁶⁰ Solipsism, filosofi som hävdar att allt som existerar är mitt jag el. är beroende av mitt medvetande.

Även Jung kände väl till Buber och hade i flertalet böcker citerat hans skrifter. Buber disputerade över ämnet individuation vilket även var av centralt intresse för Jung. Liksom vi har sett tidigare under detta arbete tycktes Jung ha en viss svårighet med auktoriteter. Den intellektuellt briljante Buber tycks påverka Jung i negativ riktning vilket blir tydligt i den affektladdade debatt som följde. Jungs vän Gilles Quispel vittnar genom sin privata brevkorrespondens att Jung inte tyckte om Buber, troligen för att han var intelligentare än han själv.⁶¹ Möjligtvis var det lite genant för Jung att Buber av alla människor kom att avslöja honom bakom pseudonymen Basilides från Alexandria. Denna pseudonym hade Jung använt sin av då han författade "Septem Sermones ad Mortuos" som sedermera kom att publiceras i hans biografi.

Värt att nämna är att Buber redan 1916 tänkt ge ut en bok där han kritiserar den freudianska teoribyggnaden. Vid detta tillfälle blev han avrådd att göra så av den inflytelserika rysk-judiska kvinnan Lou Andrea Salomé.⁶² Därför kom det nog för många som något av en chock när Buber riktade sin kritiska blick mot Jung som han tidigare uppskattat mycket. I början av artikeln i Merkur säger Buber att Jung är tidens mest inflytelserika tänkare inom psykologin. Detta då Jung studerat religionens verkningar både ur ett personligt och historiskt perspektiv. Med denna positiva inledning går Buber vidare och kritiserar Jungs idébyggnad för dessa observationer. Dessa menar Buber är pseudoreligiösa då de inte utgår ifrån en nödvändig personlig relation med ett överindividuellt transcendent andra. Jung å sin sida förklarar att han inte kan eller vill kliva över psykologins som vetenskap givna gränser. Psykologin säger Jung har inte heller några verktyg för att göra en klar distinktion mellan det religiösa och det pseudoreligiösa. Det Jung menar är givetvis att han inte vill ta ställning i frågan om en transcendent maktens verklighet men vill undersöka psykets behov av en dylik kontrahent.

Buber verkar förbryllad över att inte Jung inser omöjligheten i detta. Om man ser religion som ett uttryck i psykets funktioner kan detta inte mena något annat än relationen med sin egen själ. Då bör Jung nöja sig med detta. Det kan då inte var relationen mellan ett Jag till ett Du. Buber misstänker att Jung blandat ihop Kants begrepp om tinget i sig som en regulativ idé. Om man liksom Kant menar att det finns något objektivt existerande bortom mänskliga kunskapskategorier och åskådningsformer kan man inte samtidigt säga att Gud är en regulativ idé och finnas i människans själ på samma gång. Buber menar att för Jung kan inte Gud existera oberoende av människan vilket innebär att Gud inte kan existera i sig. Jungs resonemang menar Buber hör till metafysiken och inte till psykologin. Metafysiken kan inte heller ha empiri som vetenskapsgrund vilket Jung hävdar sig ha.

Märkbart irriterad svarar Jung att Buber knappast har någon erfarenhet av psykiatriskt arbete och därför undervärderar det omedvetnas krafter. Dessa krafter är menar Jung inte endast tankemässiga uppfattningar som kan styras med medvetandets kraft utan reella krafter som måste behandlas med största respekt. Dessa krafter kan uppträda me förödande kraft och desintegrera en människas psyke. Varje människa som betvivlar dessa fakta rekommenderar han ett besök på en psykiatrisk akutmottagning.

Dessa två giganter misslyckas alltså med det de själva om än på olika sätt vikt sina liv åt att förmedla. Nämligen förmågan att öppna sig för överindividuella krafter på ett för personen unikt sätt till utveckling och hälsa.

⁶¹ Almqvist, 1997, s. 48.

⁶² Stephens, 2001, s. 461.

8. Analys/Jämförande studie.

8.1 Medvetet eller omedvetet som orientering.

Under detta studium har det blivit mycket tydligt att arbetet med vad det innebär att vara människa inte på något sätt är färdigt. I brytningen mellan 1800-1900-tal var frågor om hur människan fungerar enskilt och i grupp åter uppe i fokus. Psykologin gjorde med Charcot i Frankrike upptäckten att bortträngda behov fanns kvar, lagrade latent och väntade på att välla fram, något kallade på uppmärksamhet. Om inte denna "röst" uppmärksammades kunde både neuros och psykos hota. Freud arbetade fram sitt psykes försvarsstruktur där libidon stod som enväldig pådrivande kraft. Visserligen kom han på senare år att komplettera denna kraft med sin Thanatos, dödsdriften. Jung som lärjunge såg denna ensidighet som bristfällig och ville återupprätta själens andliga dimensioner. Dock fortfarande med utgångspunkt i det omedvetna men med en mycket viktig komplettering, det kollektivt omedvetna.

Jung är ett barn av sin tid (Freud) då han idealiserar den omedvetna/inre världen som tycks bära på stor rikedom. Det medvetna/yttre får ofta en torftig otillräcklig position. Buber är enig med Jung och övrig "djuppsykologi" till en början ifråga om att blottlägga dolda konflikter inom människan. Föreläsningen skiljer sig dock diametralt åt i frågan om hur, varför och i vilken riktning. Bubers riktning utgår ifrån det enskilda men övergår i en riktning mot gemenskapen (dock som egen person) och en högre bestämmelse. Här finns klara likheter hos Jung med individuationens förskjutande av den egna utgångspunkten från jaget mer mot Självet. Även Jungs viktiga vidgning med det kollektivt omedvetna visar tycker jag på människans naturliga disposition för gemenskap. Den stora skillnaden är att Jung betraktar dessa arketyper som ett intrapsykiskt fenomen med avsikt att skapa jämvikt i psyket medan Buber vill visa på en realitet som människan är en del av. Denna realitet berör människan holistiskt till kropp, själ och ande. Detta skulle inte heller Jung motsätta sig men han utgår ifrån en annan utgångspunkt. Människan behöver hos Jung både det medvetna och det omedvetna i samarbete för att psykisk och fysisk hälsa skall finnas. Det omedvetna får här en egenskap och auktoritet som Buber inte känner. Buber vill med sin dialogfilosofi visa på att det andliga i människan är hennes sanna och djupaste identitet vare sig den nu är medveten eller omedveten. Möjligheten för människan att träda in i en äkta relation är enligt Buber det som är unikt för henne och karakteristiskt för hennes väsen. Det finns ingen motsättning mellan ande/materia ur ontologisk mening. I den mån denna motsättning uppträder så finns den genom människans ofullkomlighet, andliga omedvetenhet. Svaret på vad det innebär ett vara människa kan för Buber inte finnas i människans psyke utan står att finna i relationen människa-människa och människa-Gud.

Ur detta perspektiv blir det tydligt att Buber utgår ifrån en visshet om en transcendent makts ontologiska verklighet. Jung i sin tur sade ju sig vilja erbjuda en hållbar "sanning" för dem som inte tillhörde någon kyrka eller kunde bekänna sig till någon tro. Tron på kyrkan hade då liksom nu förlorat sin auktoritet. Under Jungs och Bubers tid fanns det istället en tilltro och ett hopp att den nya vetenskapen skulle kunna fylla det tomrum som uppstått efter dogmens och ritens fall. Varken Jung eller Buber kände sig hemma i den dogmatiserade trons värld och sökte sig svaren genom vetenskapen och ett eget andligt sökande. Idag vet vi att även vetenskapen har misslyckats med att skapa några heltäckande lagbundna värden. Detta innebär att nutidsmänniskan står naken kvar med ett ökat teoretiskt medvetande utan förmåga att omsätta denna teori i praktiken. Det etiska anspråket kvarstår dock trots denna oförmåga vilket skapar fysisk och psykisk ohälsa. Existentiell ångest.

8.2 Synen på samvetet.

Ur någon synpunkt måste nog både Jung och Buber ses som det heligas försvarare, men relationen till det transcendenta skiljer sig åt. För att se närmare på detta vill jag fortsätta diskussionen kring samvetet och skulden.

Jungs hållning vad det gäller det transcendentum och samvetet är svår att greppa och är liksom hans övriga idébyggnad uppbyggd av motsatser. Jung benämner det transcendentum som den psykoida arketyper och menar därmed just dess icke åskådliga och omedvetna väsen. Detta sammanfattar han under termen synkronicitet och kan inte betraktas som ett postulat utan äger egenskaper med parapsykologisk natur.⁶³ (Synkronicitetsteorin är teorin om att det finns akausala meningsfulla samband som Jung blivit mycket kritiserad för.) Liksom många andra försöker Jung fånga in det numinösa i en vetenskaplig struktur med uppenbara problem. Det tycks som han blandar samman sin praktikerkunskap och den vetenskapliga utformningen. Detta berörde vi med andra ordalag under konfliktavsnittet där Buber kritiserade Jung just för detta.

Om vi skall gå vidare och tala om samvetet så ser Jung även detta som ett arketyperiskt fenomen. Trots att det visst kan vara det verkliga samvetets röst (Inte endast minnet av moralkodex, Freud.) som gör sig hörd i samband med en arketyper konstellation är det inte alls säkert menar han att orsaken till det är en subjektiv moralisk reaktion. Jung menar att då man t.ex. talar med en person som har konstellerande, det vill säga aktiverade omedvetna innehåll så uppstår en parallell konstellation i ens eget omedvetna. Detta innebär att samma eller en liknande arketyper aktiveras inom personen. Om man då är mindre omedveten än den andre och inte har någon anledning till bortträngning blir man medveten om känslotonen i form av en gradvis uppstigande samvetsångest.⁶⁴ Vi minns här Bubers kritik och efterfrågan av en tydlig distinktion mellan skuld och skuldkänsla.

Även Jung anar att denna definition inte räcker på skuldfrågan då ”arketyperns psykoida natur omfattar vida mer än vad som rymms i en psykologisk förklaring. Arketypern pekar på en unus mundus sfär...”⁶⁵ Första steget i relation till skuldfrågan är en kognitiv process som utgår ifrån att särskilja och dela. Därefter kommer varje förklaring som inte frambringar en syntes att kännas otillfredsställande menar Jung. För att komma vidare, utanför det subjektiva med skulden ser sig Jung tvungen att utforska teologins syn på samvetet som vox dei. Denna guds röst styr givetvis även skuldfrågan. Jung inser att denna guds röst som teologin räknar med inte kan förbises men säger samtidigt att det finns en avgrund mellan tro och vetande som skiljer dessa åt. Jung fastslår samvetet som en kollision mellan medvetandet och den numinösa arketyper. Arketyperns psykoida väsen är inte menar Jung åtkomlig för psykologin. Dock delar detta väsen det transcendentum elementet som även återfinns i psykets okända substans.

Vidare i ”Psykologi och Religion” ger Jung exempel på olika typer av samvetskonflikter. Dels då ett brott mot mores (seder och bruk) och hur detta blir uppenbart för individen.

Ett annat exempel är då en etisk konflikt uppkommit där individen slits mellan två olika ståndpunkter. Antingen väljer man då en mindre reflekterad och förtryckt ståndpunkt eller så vädjar man till en högre moralisk (etos) skapande kraft. Detta etos menar Jung hämtar sin

⁶³ Jung, 1998, s. 39.

⁶⁴ Ibid, s.40.

⁶⁵ Ibid, s. 42.

kraft både ifrån det medvetna och det omedvetna. Eller med teologins språk, ett samspel mellan förnuft och nåd.

Den etiska konflikten är till uppkomst och lösning av individuell art menar Jung. Den avgörande faktorn till lösning verkar framspringa ur personlighetens och individualitetens omedvetna grund. Beslutet tar form som Jung formulerar saken ur djupets mörka vatten. Den som är tillräckligt samvetsgrann uthärdar konflikten, vilket leder till en kreativ lösning, frambringad av den konstellerande arketyper. Denna lösning äger menar Jung en tvingande auktoritet och har inte för inte kallats guds röst. Problemets lösning är då grundat i personlighetens djupaste skikt, såväl som i dess helhet, vilket omfattar både medvetet och omedvetet och därför överlägset jaget. Samvetet innehåller således enligt Jung uppmaningar från mores och å andra sidan en plikt-kollision med dess lösning genom skapandet av en tredje ståndpunkt.⁶⁶ Detta skulle kunna vara ett bra exempel på Jungs term, individuation.

8.3 Skuld i ontologisk bemärkelse.

Vi har tidigare redogjort för Bubers syn på skuldens ontologiska karaktär vilket går förbi men omfattar synen på samvetet. Buber upplever jag som mycket kritisk till att Jung inte ser den enkla kopplingen till människans levda liv som grund till skulden. Istället uppkommer skulden vid sidan av brott mot mores i förhållande till sig själv eller som ett förräderi mot individuationens process. Buber ger med exempel hämtat ifrån chassidismens legender svaret att konflikter människor emellan berör det djupaste och svåraste i vårt liv. Ofta anses olikheten i person eller motiv vara orsaken till den uppkomna konflikten, alltså att omedvetna komplex aktiverats likt hur ett sjukdomssymtom förhåller sig till en aktuell skada. Även chassidismen tror att svaret står att finna i det inre livets problem men vill inte undersöka avgränsade själsliga problem utan hela människan. Av erfarenhet tror man att särskiljandet av delproblem där man tar enstaka element ur helheten hindrar människan att erfara vad helhet är. Just erfarenheten av helhet kan förvandla och bota den enskilde som sedan påverkar förhållandet till sina medmänniskor menar Buber. Varje område har sin personliga delförklaring och varje del påverkar i sin tur helheten. Genom denna kunskap kan en människa komma till insikt om att konflikterna med andra människor är uttryck för konflikter i hennes egen själ. Den egna inre konflikten som så starkt påverkar mötet och relationen med andra människor berör en konflikt mellan tre principer i människans liv, nämligen: tankens princip, ordens princip och handlingarnas princip. Enklare sagt "Ursprunget till alla konflikter mellan mig och mina medmänniskor är att jag inte säger det jag menar och att jag inte gör det jag säger att jag skall göra."⁶⁷

Detta gör att relationerna skadas och vidmakthålls. Genom vår inkonsekvens och våra lögnar får konflikterna näring tills de tillslut förslavar oss menar Buber. Enda vägen ut ur detta skentillstånd är att människan själv vill en förändring och börjar lyssna till sitt eget inre.

"Hon måste finna sig själv, inte det självklara egocentriska individuella "jag" utan ett Själv djupt i sig i egenskapen av en i världen levande person."⁶⁸

Denna omvändelse då människan får insikt i sin egen roll är första steget. Nästa steg inbegriper att glömma sig själv och tjäna andra.

Den egna inre helheten är alltså inte målet utan början på den egna vandringen. Målet är istället att hela mänskligheten skall nå denna insikt. Bekännelsen och botgörelsen sker genom

⁶⁶ Jung, 1998, s. 45.

⁶⁷ Buber, 1989a, s. 52.

⁶⁸ Ibid, s. 53.

att högmodet böjer sig för ödmjukheten. ”Man kan inte göra det onda helhjärtat. Det man först måste tvinga sig till är ännu inte det goda, först när en människa erövrat sig själv sker det goda genom henne.”⁶⁹

8.4. Bakgrunden påverkar oss. Sammanfattning

Vi börjar nu närma oss slutet på denna uppsats och frågorna tycks snarare bli fler än besvarade. Genom de inledande kapitlen kunde vi följa de unga männen genom ensamhet och utanförskap. Jung som uppenbart var neurotisk och som senare vid konflikten med Freud balanserade på gränsen till psykos. Buber som skildes tidigt ifrån sin mamma och som kom att söka tröst i den religiösa extasen. Vidare följer en utveckling genom studierna som nog för dem båda kom att betyda mycket i vägen framåt mot personlig mognad. Jung som visserligen kom ifrån en religiös släkt tycktes mycket tidigt vara skeptisk mot kyrkans formaliserade tro som inte lämnade något utrymme för det personliga. Är man som Jung var, full av tankar och fantasier söker man nog naturligt egna vägar framåt. Även Buber var skeptisk till formaliserad trosutövning men kunde trots detta finna bördig jordmån i de mystiska grenarna och framförallt chassidismen. Vad gäller den andliga/religiösa trosidentiteten tror jag att respektive trostradition skiljer sig åt på ett tydligt sätt. Jungs pappa Paul var präst i den zwinglianska kyrkan som betonade att bibeln framförallt var en lagbok som skulle reglera kult, lära och liv. Religion och politik smälte hos Zvingli samman och trots att han ville förnya synen på andlighet fanns hela tiden denna maktpolitiska betoning kvar vilket hindrade den personliga trons utveckling. Detta smälte troligen samman med den faktiska relationen till pappa Paul för Jung. Utan uppmuntran att utforska sitt eget tänkande saknade Jung den fadersfigur han behövde, detta kom senare att visa sig i relationer till andra människor.

Även Buber hade en problematisk barndom även om de neurotiska inslagen verkar ha varit mindre. Efter föräldrarnas skilsmässa bodde Martin med farföräldrarna som erbjöd trygghet och intellektuell stimulans. Judendomen uppmuntrar ifrågasättandet av tradition och därmed även det personliga. Även om Buber inte kände sig hemma och villig att följa den traditionella Toraobservansen fanns det troligen större frihet att själv utforma sin religiösa identitet. Judendomen har så många grenar på sitt träd där bredden och djupet av religionen även syns spegla den Gud man tror på. Buber kunde plocka upp både den gamla traditionella profetens roll och chassidismens här och nu perspektiv. Detta gjorde honom tydligt och starkt förankrad i den judiska traditionen trots sin sekulära hållning.

Vi ser här en skillnad framträda där jag tror att Jung var mer utsatt och utlämnad till sig själv att genom vetenskapen finna en hållbar orientering i livet. Genom denna vetenskap ville Jung försvara det heligas roll för människan. Själv hade han ju otaliga gånger stött på omedvetna arketyppiska element som han omöjligt kunde ignorera. Genom arbetet inom psykiatri fick han möjlighet att jämföra sina egna erfarenheter med de intagnas. Genom detta arbete tyckte han sig finna genomgående allmänna strukturer som låg till underlag för hans idéstruktur. Frågan är om man ur det sjuka/kroniska kan dra paralleller som gäller generellt för alla människor. Det finns som jag ser det en problematisk glidande gräns mellan Jungs psykiatriska arbete och hans terapeutiska arbete. Till en psykiatrisk klinik kommer man ju mycket sällan utan en diagnos eller då allvarliga problem föreligger. En terapeut å andra sidan kan vem som helst uppsöka som drabbas av ångest inför de mänskliga villkoren. I puberteten eller mitt i livet drabbas många människor av frågan om

⁶⁹ Buber, 1989b, s. 58.

meningen med livet. Oron över livets korthet och den förestående döden lindras ofta med åren men kan hos personer med allvarliga identitetsproblem fördjupas till depressiva tillstånd. Den existentiella krisen kan om den bearbetas hjälpa oss att mogna till större helhet. Oftast läks psykiska sår automatiskt om man har rätt betingelser eller inte hindrar den läkande processen genom t.ex. alkohol eller förnekelse.⁷⁰

Jag blir helt enkelt inte klar över om Jung bearbetar psykologiska/psykiatriska problem eller existentiella som ligger till grund för det ontologiska varat. Ofta pendlar han mellan dessa utan att klargöra vad han pratar om. Dessa områden gränsar givetvis till varandra precis som det inre med det yttre men begreppspendlingen försvårar förståelsen i mitt tycke. Ibland anar man att Jung försöker beskriva religionens frågor och svar med en psykologisk utgångspunkt.

8.5 Tro och vetande.

Buber varnar för denna sammanblandning där synen på psyket och det sjuka lätt smittar av sig på förståelsen av verkligheten. Detta menar han kan medföra en distansering till det transcendenta. För Buber och den judiska traditionen kräver tro relation, är relation. Den moderna människan förnekar inte en transcendent möjlighet men vill inte träda i relation till detta helt andra. Buber varnar vidare för vad som händer med en individ och ett samhälle om tron upphör. Psyket kan inte stå som form eller utgångspunkt för mänsklig samlevnad. Ett friskt psyke räcker inte som högsta utgångspunkt. En sådan utgångspunkt grundar sig enligt Buber i en instrumentell människosyn.

Om vi minns Martin Luthers definition med tro som den högsta formen av religiös erfarenhet så kan vi konstatera att varken Jung eller Buber delade denna definition. För Buber kan man nog beteckna tron som den teoretiska delen av den religiösa erfarenheten och den levande relationen till andra människor som den praktiska formen. Denna yttre manifestation tycker jag saknas något hos Jung. Jung avslöjade i sin självbiografi tidiga religiösa erfarenheter som skilde sig ifrån den reformerta kyrkans syn på tro. Den kyrkliga lärans ärkesynd ansåg Jung vara dess förnekande av den egna erfarenheten. Man kan nog enklare säga att Jung reagerade mot dess snäva syn mot den enskilda upplevelsen och gestaltandet av tron. Jag upplever Jungs trosbegrepp som aningen ambivalent där han ena stunden skiljer mellan trons nådegåva och erfarenheten och därefter även benämner sina erfarenheter som en nådegåva. Jung har på den brännande frågan om han tror på Gud både svarat att han inte tror utan vet och att hans åsikt om Guds transcendent existens vilar på trons grunder.⁷¹ Jung säger sig uttala sig endast om den religiösa funktionens gudsbild i människosjälen, inte om Gud i sig själv. Men hur kan man uttala sig så om man samtidigt tror att dessa uppenbarade sanningar är förankrade i en metafysisk verklighet. Dessa uppenbarade sanningar är för Jung erfarenheten av det numinösa. Då människans medvetande ändras efter ett sådant möte kan man tala om religion menar Jung. Om Luther talar om en rättfärdiggörelse genom tro så innebär den för Jung en trohet mot det egna väsendets lag.⁷² Denna trohet kan innebära att man vänder sig aktivt till den dunkla motparten och benämns då som bön. Även Jung såg på äldre dar att bönen var viktig då den innehöll element av frivillig överlåtelse och däri visshet över sin egen betydelse i varat.

Denna ömsesidighet där människa och Gud behöver varandra för helhetens fullkomning kommer mycket nära Bubers tankar över möte, dialog och relation. Det som skiljer dem åt är

⁷⁰ Cullberg, 2006, s. B7.

⁷¹ Alm, 1973, s. 164.

⁷² Jung, 1998, s. 52.

synen på Guds väsen där Buber tydligt pläderar för Guds enhet fjärran från den tydliga dualism gudsbilden innehar hos Jung.

9. Sammanfattning

Det är givetvis en smula skrattretande att kommentera två så stora giganter till tänkare som Jung och Buber, ändock måste det göras. Precis som Barbara Stephens varnade för i sin doktorsavhandling så når man i detta arbete människans yttersta gräns till både kropp, själ och ande. Därför bör man närma sig dylika herrar med respekt och självbevarelsedrift. Både Jung och Buber var obändiga sanningssökare med inte så lite egensinne vilket säkert både var en välsignelse och ibland en förbannelse. Vetenskapen var vid denna tidpunkt på stark frammarsch där det gällde att förstå tingens uppbyggnad. Genom denna förståelse trodde man att man även logiskt skulle kunna förstå varje dels betydelse och funktion. Jung är här trots sin egna unika modell verkligen ett barn av sin tid. Buber i sin tur drivs av samma teoretiska drivenhet men tillhör en "äldre" tradition som i alla tider arbetet med dessa frågor. Därför tror jag att utslaget ser annorlunda ut. Buber kommer längre som jag ser det därför att han har en tradition att falla tillbaka på. Dock snubblar även han på samma sten vilket blir tydligt i deras konflikt på femtiotalet. Buber är där otaktiskt och borde givetvis ha talat med Jung innan han publicerade sin artikel i Merkur. Dessutom tror jag att han var medveten om sin intellektuella överlägsenhet över Jung. Detta dels genom personlig läggning men också genom den traditionstillhörighet som jag redovisat tidigare.

Ett starkt gemensamt drag för dessa båda är att teoretiskt driva sitt resonemang så långt det någonsin är möjligt. Detta är bra och nödvändigt men blottlägger slutligen det oerhörda gap som finns mellan teori och praktik. Ofta beskrivs denna klyfta som klyftan mellan tro och vetande. Kanske beskriver dessa definitioner endast olika aspekter av tillvaron som hör samman i en för oss fördold enhet. Människans uppgift är att utforska och tillslut kapitulera inför den som är större. Jung driver sina tankar över det mänskliga psykets dynamik och struktur och faller enligt Buber på sina egna motsatser där helheten går förlorad. Om jag kanske varit hårdare mot Jung i denna uppsats är det nu dags att även ifrågasätta Buber. Denna Jag-Du relation som han beskriver är en teoretisk formel som beskriver det ontologiska varats uppbyggnad. Här tror jag Buber formulerat något som de flesta knappast anat, alltså kunskap av profetisk karaktär. Dock kvarstår problemet med att i det mänskliga livet realisera ett genuint Jag-Du möte. I ärlighetens namn är det nog endast undantagsvis som dessa möten förverkligas. Då detta sker är nog nådens påverkan starkare än människan längtan efter detta möte, men kanske är jag för pessimistisk.

Jung och Buber vill finna en hållbar definition för den moderna människan där hon kan leva i harmoni efter sitt väsens struktur. Jag skulle villa drista mig till att fastslå att både Jung och Buber erkände människans tredelade struktur i kropp, själ och ande. Den andliga delen kom hos Jung med åren kring sina tankar kring nåden, bönen och individuationen. Även tankarna kring det kollektivt omedvetna innehåller en djup förvissning kring människan samhörighet med varandra även på ett andligt plan.

Problemet bakom Jungs och Bubers konflikt var inte som jag ser det en oöverstiglig skillnad i teoribyggnad där Buber varnar för att vägen till det transcendent blockerats. Istället ligger den frustration som jag tror de båda kände över människan oförbätterlighet och ondska mellan dem. Tänk att Buber som dialogens mästare inte klarade av att möta Jung där han befann sig även om det nu skulle innebära en ensidig omfamning. Inte ens en av historiens största teoribyggare var opåverkbar på det personliga planet. Vid detta tillfälle hade Buber själv i samband med sin flytt till Jerusalem utvärderats av de ortodoxa bibeltolkarna och inte befunnits rättrogen. Jung i sin tur kände sig förtörnad och överglänst av den briljante Buber vilket höll i sig hela livet.

Styrkan hos Buber ligger trots det personliga misslyckandet i förflyttandet av sin orientering till det yttre levda livet. Även Jung kommer nära detta med individuuationens tanke över samarbetet mellan det medvetna och det omedvetna men känns mycket mer diffus. Kanske är det där man ytterst hamnar, i ett tyst reflekterat försjunkt begrundande över tillvarons mysterium (Den vise mannen) men under tiden krävs nog ett aktivt deltagande i den del av tillvaron man blivit given. Det introversiva och subjektiva behöver befruktas med det yttre och med den andre. Detta var Jung smärtsamt medveten om men betonar inte tillräckligt den faktiska yttre möjligheten att göra så genom det levda livet. Kanske var det så att han helt enkelt inte kom längre med sin egen individuuation. Trogen mot sig själv som han var kunde han inte säga ett frivilligt ja innan tiden var mogen. Buber och Jung tycks trots stora likheter komma från olika håll och kämpa med olika delar i sin personlighet. För Jung tycks det andliga som något gåtfullt som han närmar sig genom studiet över människans psyke. Psykets olika funktioner som hotades av psykosens splittring var ett reellt hot med många bottnar hos Jung. Tankens och fantasins kraft att binda samman de fragmenterade elementen fick han tidigt erfa. Givetvis ville han hjälpa andra som led av liknande problem som han själv. Då Buber kritiserar Jung för att själv vara omedveten om det ontologiska varats uppbyggnad borde han ha insett att detta låg i sakens natur.

Jung liksom Buber såg den utarmning som hotade den moderna människan men ur olika perspektiv. Jung arbetar med ökat medvetande, att återta projektionen och uthärda att skuggan även finns inom mig själv. Denna självinsiktens arbete finns närvarande inom stort sett alla religioner och självläkande terapier. Även Buber och chassidismen har detta första steg med i sin utvecklingslinje. Det är under det andra steget som skillnaderna blir tydliga. Skillnaden ligger i riktningen, inför vad/vem. Kan människan genom rätt kunskap finna en hållbar mening i sina liv? Kan endast kroppen och själen tillfredsställa människan och göra henne lycklig? Hur relaterar anden till de andra två och är anden endast en intrapsykisk funktion eller den ontologiska verkligheten? Dessa frågor berörs direkt under detta jämförande arbete och ligger även till grund för konflikten dessa herrar emellan. Vill Jung framlägga en ny religion som gör det möjligt för den ”moderna” människan att leva utan en relation till den transcendentala andre eller vill han visa på ett förhållningssätt till den transcendentala verkligheten via den egna personliga verkligheten? Själv känner jag mig osäker över detta och kanske beror detta på Jungs egen ambivalenta relation till det transcendentala. Ena stunden känner han sig säker och fastslår sin status som vetenskapsman och empiriker och andra gånger smyger det igenom texten en längtan efter modet att våga tro på Abrahams och Moses Gud.

Detta släktskap med den monoteistiska tron och längtan efter en personlig gudsrelation såg Buber hos Jung men behandlade den kanske inte med tillräcklig respekt. Precis som Buber själv lär ut i sitt verk ”skuld och skuldkänsla” är detta område personligt och angår ytterst endast personen själv och Gud.

Det är mycket lätt hänt att den som kommer ”inifrån familjen” och därmed ofta har trons gåva planterad i djupet har svårt att förstå kampen som utspelar sig hos dem utanför. Jag tror att både Jung och Buber skulle ha kunnat berika varandra mycket och blivit de bästa vänner om inte tidsandan var den rådande och om inte tillfälligheter satt käppar i hjulen.

Men tänker man ett steg till så kanske denna konflikt var just det som behövdes. Tänk vilket störtflod av tankar och kreativitet som deras möte givit upphov till. Ännu idag har inte den slutliga frukten blivit skördad av deras arv och det heligas envisa vägran att försvinna vittnar om kommande strider och uppgörelser. Konflikten mellan Jung och Buber kan kanske sägas synliggöra den inre kamp mellan motstridiga element som pågår inom varje människa. Deras

kamp blir på detta sätt vacker och en uppmaning till var och en att själv deltaga. Kallad eller inte kallad kommer Gud att närvara.

Käll- och litteraturförteckning.

Källor:

- Buber, Martin. 1952. *Eclipse of God*, New York: Harper & Brothers.
- Buber, Martin. 1989a. *Människans väg*, Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin. 1989b. *Skuld och skuldkänsla*, Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin. 1990a. *Det mellanmännskliga*, Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin. 1990b. *Jag och Du*, Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin. 1991. *Människan och hennes bildkonst*, Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin. 1993a. *Dialogens väsen*, Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin. 1993b. *Om uppfostran*, Ludvika: Dualis förlag.
- Buber, Martin. 2005. *Människans väsen*, Ludvika: Dualis förlag.
- Jung, C. G. 1999. *Mitt liv*, Stockholm: Wahlström & Widstrand/Månocket.
- Jung, C. G. 1998. *Psykologi och religion*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Jung, C. G. 1994. *Psykets dynamik och struktur*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Jung, C. G. 1993. *Psykologiska typer*, Stockholm: Natur och Kultur.

Litteratur:

- Alm, Ivar. 1973. *Från Freud till Jung*, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Almqvist, Kurt. 1997. *Att läsa Jung*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Almqvist, Kurt och Hammer, Olav. 1999. *Jung och det andliga*, Stockholm: Svenska Förlaget.
- Bibelkommissionens översättning. 2000. *Bibeln*, Örebro: Bokförlaget Libris.
- Donn, Linda. 1989. *Freud och Jung*, Hammarström & Åberg:
- Cullberg, Johan. 2000. *Dynamisk psykiatri*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Cullberg, Johan. 2006. *Kriser hjälper oss att mogna*, Uppsala: UNT B7 31 Juni.
- Frankl, Viktor. 1997. *Gud och det omedvetna*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Illman, K. J. 2001. *Du och den andre*, Stockholm/Stehag: Östlings Bokförlag Symposion.

- Israel, Joachim. 1992. *Martin Buber dialogfilosof och sionist*, Stockholm: Natur och Kultur.
- Jonsson, Ulf. 2004. *Med tanke på Gud*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Mendes-Flohr, P. 1991. *Divided Passions*, Detroit
- Rundqvist, Christina. 1998. *Dynamisk dialog*, Skellefteå: Norma bokförlag.
- Smith, R. G. 1992. *Martin Buber*, Ludvika: Dualis förlag.
- Starrin, Bengt & Svensson, P. G. 1994. *Kvalitativ metod och vetenskapsteori*, Lund: Studentlitteratur.
- Stephens, D. Barbara. 2001. *The Martin Buber-Carl Jung disputations: Protecting the sacred in the battle for the boundarier of analytical psychology*. Los Angeles: Journal of Analytical Psychology, 46, 355-491.
(<http://www.blackwell-synergy.com/doi/pdf/10.1111/1465-5922.00257>) kl. 1300 den 12/1-07
- Wehr, Gerhard. 1987. *Jung a biography*, Boston/London: Shambala Publications.