





Carl Gustav Jung  
Westers bewustzijn,  
oosters inzicht

Oorspronkelijke redactie: Pety de Vries-Ek;  
voor deze herziene derde druk aangevuld en van een inleiding voorzien  
door Hugo van Hooreweghe

Derde druk, 1998

Vertaling: Pety de Vries-Ek en Annelies Hazenberg

Omslag: Gerolf T'Hoof/Pieter Kers

Nederlandse rechten Lemniscaat b.v. Rotterdam 1979, 1998

ISBN 90 5637 097 9

© Mit Genehmigung des Walter Verlages, Olten,

für die Erbgemeinschaft C.G. Jung

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar  
gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband  
of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke  
toestemming van de uitgever.

Druk: Hentenaar boek, Nieuwegein

Bindwerk: Kramer boekbinders, Apeldoorn

*Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij gebleekt en  
verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux  
waardoor onnodig en milieuverontreinigend transport is vermeden.*

# Inhoud

Inleiding – <i>Hugo van Hooreweghe</i> .....	7
Verkenning van het ‘innerlijke Oosten’ .....	18
Het zielsprobleem van de moderne mens .....	21
Yoga en het Westen .....	37
Richard Wilhelm en Heinrich Zimmer .....	48
Reisindrukken van India .....	56
Over de Indische heiligen .....	68
Wat India ons kan leren .....	80
Psychologie van kundalini yoga .....	86
Psychologie van de oosterse meditatie .....	161
Psychologie van het <i>Tibetaanse boek van de Grote Bevrijding</i> ..	177
Psychologie van het <i>Tibetaanse dodenboek</i> .....	200
Psychologie van het zenboeddhisme .....	220
Psychologie van de <i>I Ching</i> .....	245
Brieven .....	269
Reïncarnatie en karma .....	298
Verklaring van enkele begrippen .....	308
Nawoord – <i>Hugo van Hooreweghe</i> .....	311



# Inleiding

In de dialoog tussen Oost en West heeft Carl Gustav Jung met zijn analytische psychologie belangrijk pionierswerk verricht. Zijn commentaren bij de vertalingen van de *I Ching* en het *Tibetaanse dodenboek* hebben bij de verspreiding van deze standaardwerken in het Westen een grote rol gespeeld. Tegelijk heeft Jungs openlijke aandacht voor het Oosten zijn reputatie in de academische wereld misschien meer geschaad dan goed gedaan. Dat was in een tijd dat de wetenschap gebouwd was op de grondslagen van het natuurwetenschappelijke paradigma. Jung was lang het mikpunt van dezelfde traditionele vooroordelen die ook in de westerse wetenschap bestonden tegen het meer spirituele Oosten. Hij verdient met zijn studie van de oosterse filosofie echter beter. Zijn psychologische benadering blijft immers een interessante invalshoek om de betekenis van het Oosten voor de hedendaagse westerse mens naar waarde te schatten. Dat blijkt tenminste uit de belangrijkste teksten, waarvan de vertaling hier opnieuw voorligt. Hopelijk kunnen deze een aantal klassieke misverstanden uit de weg ruimen en Jung uiteindelijk de plaats geven die hem toekomt.

## *Invalshoek van Jungs blik op het Oosten*

Met het oog op een presentatie van Jungs teksten over de verhouding tussen de westerse mens en het oosterse denken moeten we rekening houden met twee vragen: hoe situeert zich zijn bijdrage aan de dialoog met het oosterse denken in de westerse cultuurgeschiedenis, en welke plaats neemt deze dialoog in binnen zijn eigen wetenschapsbeoefening? Deze vragen geven de juiste richting aan voor een behandeling van dit thema. Jungs interesse voor het Oosten is immers niet uit de lucht komen vallen. Hij

staat daarmee in de Europese cultuurgeschiedenis niet alleen en bouwt verder op een lange traditie. Daarnaast is de studie van dit onderwerp voor hemzelf ook geen exotische zijprong, omdat ze steeds in verband staat met zijn andere werk. Hoewel ze geen systematisch onderdeel vormt van zijn onderzoek, is Jungs benadering van het oosterse gedachtegoed essentieel in de ontwikkeling van zijn analytische psychologie. Omgekeerd vormt het Oosten een interessant studieterrein waarin de belangrijkste elementen van zijn theorie hun concrete toepassing vinden. Bovendien gaat het om meer dan een gespecialiseerde wetenschappelijke bezigheid. Jungs houding tegenover het Oosten is namelijk nauw verbonden met zijn persoonlijk leven en zijn eigen zoeken naar heilwording.

Dit zijn voldoende redenen om in deze inleiding een korte historische en biografische situering in te lassen.

### *Voorgeschiedenis van Jungs dialoog met het Oosten*

Lange tijd is in het Westen een uitwisseling met oosterse denkbeelden onmogelijk omdat het christendom de absolute waarheid in pacht meent te hebben en het imperialistische Europa zich superieur voelt ten opzichte van andere culturen. In die periode is het Oosten voor de westerse mens hoofdzakelijk een fascinerende exotische wereld, een sprookje uit duizend-en-een-nacht. Daarin komt verandering tijdens de eeuw van de Verlichting, waarin de mens zich met zijn autonome denken van de bevoogding door de christelijke godsdienst tracht te bevrijden. Het rationalisme vindt onder andere een spiegelbeeld in het morele en staatkundige denken van het confucianisme. In de Romantiek verschuift de aandacht meer naar India en vinden denkers als Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) en Friedrich Wilhelm von Schelling (1775-1854) er aansluiting voor hun monistische levensfilosofie. Ze zien in de Voor-Indische tradities de bakermat van alle godsdiensten. Met figuren als Arthur Schopenhauer (1788-1860) en Friedrich Nietzsche (1844-1900) is het Westen ook rijp voor een kennismaking met het boeddhisme. Al bij al is de voorstelling van het Oosten lange tijd vertekend door de per-



soonlijke kleur die westerse denkers eraan hebben gegeven. Over deze eerste kennismaking kunnen we zeggen dat de filosofie geneigd is haar voorstellingen in het Oosten te projecteren en het door een westers gekleurde bril te bekijken.

Rond de eeuwwisseling wordt het oosterse denken het voorwerp van een meer wetenschappelijk onderzoek, al verloopt dit vaak nog in het verlengde van de vertrouwde filosofische uitgangspunten. Het baanbrekende werk van Paul Deussen (1845-1919) en Friedrich Max Müller (1823-1900), die de eerste Engelse en Duitse vertalingen van oosterse teksten op de markt brengen, zorgt voor een ware hausse: een ongekend veelzijdige wereld gaat voor het Westen open. Dat bewijst ook de enorme populariteit van de poëtische Boeddhabiografie, *Het licht van Azië* (1879), van de Engelse dichter Sir Edwin Arnold (1832-1904). De verbreiding van de theosofie van Madame Blavatsky (1831-1891) is nog het meest zichtbare teken van het einde van de christelijke hegemonie. Sindsdien is de belangstelling voor het Oosten eigenlijk alleen maar toegenomen.

### *Jungs eerste kennismaking met het Oosten*

Jung heeft deze vroege ontwikkelingen op de voet gevolgd. Zijn eerste werken verraden de invloed van Schopenhauer en Nietzsche en reeds in *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912) beroept hij zich op de godsdienstwetenschappelijke onderzoeksresultaten om in het Oosten de corresponderende symbolen en rituelen van de libido, de seksuele oerenergie, aan te wijzen. Hij illustreert zijn boek met verwijzingen naar het hindoeïsme, het boeddhisme en het taoïsme, waarin hij de psychoanalytische leer in geprojecteerde vorm terugvindt.

In *Psychologische Typen* (1921) ontwikkelt hij een eigen model van de psyche dat voor zijn psychologische benadering van het Oosten de basis vormt. Hij ziet in de tweepoligheid van de psyche met introversie en extravertie als elkaars tegenpolen de weerspiegeling van de verhouding tussen Oost en West. Het Oosten vertegenwoordigt de andere kant van de westerse extravertie en objectgerichtheid, en daarom kan de studie van oosterse teksten

zorgen voor een herstel van het evenwicht. De idee van het innerlijke evenwicht komt trouwens vooral voor in het Oosten, met begrippen die Jung, naast de westerse van onder andere de middeleeuwse mysticus Meister Eckhart (ca. 1260–ca. 1328) en de dichter Friedrich von Schiller (1759–1805), in zijn typologie uitgebreid aan bod laat komen.

Hier vinden we ook reeds de eerste tekenen van zijn latere visie op de archetypische werkelijkheid van de collectieve psyche. Vanuit die optiek houdt de dialoog met het Oosten veel meer in dan een aanvulling en compensatie van eenzijdigheden, en berust hij op de psychische gemeenschappelijkheid van Oost en West. Daarom gaat de aandacht in een groot deel van Jungs onderzoek uit naar de analogieën tussen de symbolen en ritën van de verschillende culturen en wereldgodsdiensten. Zo bereidt hij zich in de jaren twintig voor op een confrontatie met de belangrijkste vertegenwoordigers van het oosterse denken. En deze grijpt dieper in zijn leven in dan hij met zijn verknochtheid aan het christendom en de wetenschap misschien zelf wel wil.

### *Jungs persoonlijke ontmoeting met het Oosten*

In die confrontatie met het oosterse denken is de ontmoeting belangrijk met mensen die hem het Oosten meer van binnenuit hebben leren kennen. Eerst is er de cultuurfilosoof Hermann Graf Keyserling (1880–1946), wiens wijsheidsschool in Darmstadt Jung midden in de jaren twintig regelmatig bezoekt. Hij leert daar onder andere Richard Wilhelm (1873–1930) kennen, een vroegere zendeling, die lang in China verbleef. Jung bouwt met hem een vriendschap op die bepalend is voor zijn verdere ontwikkeling. In een *In memoriam* voor zijn in 1930 veel te vroeg gestorven vriend schrijft hij hoeveel Wilhelms levenswerk voor hem heeft betekend, omdat het hem veel verduidelijkte van wat hij in de symboliek van het onbewuste had ontdekt. Het is ook Wilhelm die Jung in 1928 vraagt een commentaar te schrijven bij een oud Chinees taoïstisch-alchemistisch traktaat, *Het geheim van de gouden bloem*, dat in de zeventiende eeuw werd gedrukt, maar in feite steunt op een traditie die teruggaat tot de achtste eeuw. Dit eso-

terische werk brengt Jung voor het eerst op het spoor van de belangrijke parallellen tussen voorstellingen uit de oosterse en westerse cultuur. Ze zijn volgens hem op geen andere manier te verklaren dan door zijn hypothese van de archetypen. Het moeilijk toegankelijke geschrift reikt hem voor zijn analytische theorie het sluitstuk aan: het zelf als het doel van het individuatieproces. In het slotwoord geeft Jung aan wat hij met elke daaropvolgende bespreking beoogt: het doel van zijn commentaar is een brug te slaan van innerlijk psychisch begrip tussen Oost en West.

Een andere figuur is Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962), een indoloog die doceert aan de universiteit van Tübingen. Van hem ontvangt Jung belangrijk vergelijkingsmateriaal uit de wereld van de tantra of kundalini yoga, een inwijdingsleer op het raakvlak tussen de hindoeïstische en boeddhistische traditie. Kundalini yoga is gebaseerd op een spirituele energiestroom die via de knooppunten van de chakra's getransformeerd wordt, zodat het contact tussen de mannelijke en vrouwelijke pool zich herstelt. Deze werkzaamheid is volgens Jung vergelijkbaar met de integratie van het bewustzijn en het onbewuste. De seminars die hij samen met Hauer in de herfst van 1932 geeft voor de Psychologische Club van Zürich, *De psychologie van kundalini yoga*, behoren tot de eerste introducties tot deze esoterische leer. Terwijl Hauer's uiteenzetting zuiver wetenschappelijk is, enigszins ex cathedra en niet vatbaar voor verdere discussie, munt Jungs seminar uit door zijn levendige en praktijkgerichte aanpak. Hij biedt de toehoorder de mogelijkheid zijn inzichten te toetsen aan de eigen ervaring. Opnieuw hanteert hij zijn dynamische begrip van de psychologische bewustzijnstoestanden om greep te krijgen op een vreemde terminologie, waarvan hij zelf niet alles begrijpt. Heel precies geeft hij aan waar hij parallellen ziet tussen de benaderingen van de yoga en de psychotherapie, en waar volgens hem de westerling een eigen weg dient te gaan.

Voor Jungs verdere verkenning van het hindoeïsme is ook Heinrich Zimmer (1851-1910) belangrijk, die Sanskriet doceert aan de

universiteit van Heidelberg en de auteur is van *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (1926). Het zijn vooral de hindoebegrippen van *atman* en *brahman* die Jung boeien, omdat ze hem doen denken aan het zelf en het onbewuste. De oosterse weg van de introspectie is voor hem echter geen aanleiding tot metafysische voorstellingen, maar een aanduiding voor de realiteit van de psyche. Ze wijst hem op de diepe verwevenheid van lichaam en geest, die hij in de westerse filosofie mist, zoals hij vaststelt in *Yoga en het Westen* (1936). Hoezeer hem de rijkdom van deze traditie ook aanspreekt, toch blijft volgens Jung bij de toepassing van yoga-praktijken door de westerling enige reserve geboden. Ook voor een rechtstreeks contact met Indische goeroes schrikt hij terug. Wanneer hij in 1938 wordt uitgenodigd om enkele Indiase universiteiten te bezoeken en er een eredoctoraat in ontvangst te nemen, heeft hij geen contact met de grote Sri Ramana Maharshi (†1951), hoewel Zimmer daar erg op heeft aangedrongen. In *Over de Indische heiligen* (1944), de inleiding op Zimmers boek over de merkwaardige figuur Maharshi, *Der Weg zum Selbst*, bericht Jung daar zelf over. Zijn reisindrukken geeft hij verder weer in *De dromende wereld van India* (1939) en *Wat India ons kan leren* (1939). De bijna idyllische beschrijving van India's rijke cultuur met zijn tempels en heilige plaatsen contrasteert met de persoonlijke reiservaringen waarover hij spreekt in *Herinneringen dromen gedachten* (1962). Jung wordt gedurende zijn verblijf immers getroffen door dysenterie en zelfs voor enkele dagen in een ziekenhuis opgenomen. Hij ziet zijn reis daarom meer als een soort bekering. Hij wordt er zich van bewust dat niet in India, maar in Europa zijn bestemming ligt en dat deze omweg hoogstens nodig is geweest om hem dichterbij zijn doel te brengen. Dit lijkt wel een eindpunt van zijn contact met het Oosten, waarna hij zich vooral toelegt op de studie van de westerse alchemie.

### *Jungs psychologische benadering van het Oosten*

Zijn terugkeer naar de eigen traditie betekent niet dat Jung het Oosten helemaal uit het oog verliest. Zijn jaarlijkse deelname aan de Eranosconferenties te Ascona, onder impuls van Olga Fröbe-

Kapteyn (1881-1962), houdt zijn belangstelling voor het Oosten levendig. Oorspronkelijk zijn die bijeenkomsten trouwens opgezet om, in de sfeer van de theosofie, de relatie tussen Oost en West te bestuderen. De titel van de eerste conferentie luidt dan ook *Yoga en meditatie in Oost en West* (1933). Hoewel Jung er zelf op heeft aangedrongen de doelstellingen van Eranos te verruimen, blijft het oosterse denken er een centrale plaats innemen: Heinrich Zimmer, Wilhelm Hauer, Mircea Eliade, Daisetz Suzuki en anderen geven er gastlezingen. Jung wijdt zijn werken weliswaar aan andere onderwerpen, maar laat nooit na op parallellen met het oosterse denken te wijzen.

Opvallend is daarbij dat zijn aandacht in de loop der jaren verschuift naar het boeddhisme, dat veel praktischer en nuchterder is dan het meer speculatief getinte hindoeïsme. Daarvan getuigen zijn commentaren op belangrijke teksten uit het Tibetaanse boeddhisme die door de Amerikaanse geleerde W.Y. Evans-Wentz ((1878-1965) zijn vertaald. Opnieuw stelt Jung zich niet ten doel deze teksten in hun oorspronkelijke en eigenlijke betekenis te doorgronden; hij beschouwt ze als 'uitspraken van de ziel' die een schat aan psychologische inzichten bieden. Vooral het *Tibetaanse dodenboek* (1927), tot stand gekomen in de achtste eeuw, de tijd dat de vader van het lamaïsme Padma-Sambhava leefde, ligt hem nauw aan het hart. Deze spirituele gids bij de overgang naar een volgend leven geeft volgens Jung eveneens aan hoe de mens tot zelfverwerkelijking komt. De kwestie van de reïncarnatie laat hij liever ongemoeid, al ziet hij in zijn voorstelling van de archetypen, die mogelijk van een vorig leven zijn overgeërfd, een empirische grondslag voor deze omstreden leer. Ook het voorkomen van goden en geesten beschouwt hij meer als projecties van de archetypen dan als een bewijs voor de realiteit van de geestenwereld. Het *Tibetaanse boek van de Grote Bevrijding* (1939) plaatst hem in die zin voor minder problemen, omdat de metafysische kwesties er grotendeels in achterwege blijven. Deze door Padma-Sambhava in 747 na Christus naar Tibet overgebrachte tekst geeft immers net als zijn psychologie de prioriteit aan van de *mind*, van de psyche, boven de zintuiglijke realiteit, en wijst het pad van

zelfkennis aan als de weg om zich van illusies te ontdoen. In *Psychologie van de oosterse meditatie* (1948) behandelt hij een boeddhistische tekst, de *Amitayur-Dhyana-Sutra* uit 424 na Christus, die hij reeds in het wintersemester van 1938-1939 aan de Eidgenössische Technische Hochschule van Zürich uitgebreid heeft besproken. Door de rijke symboliek die hij daarin aantreft wordt het verschil tussen de oosterse en westerse spiritualiteit nog duidelijker. De analytische psychologie lijkt hem in deze tegenstelling uitstekend te kunnen bemiddelen.

### *Jungs praktische omgang met het Oosten*

Mettertijd vermijdt Jung de theoretische discussies waarin het oosterse denken tegenover de westerse tradities wordt gesteld of ermee in overeenstemming wordt gebracht, om op het gebied van de therapeutische praktijk de integratie van de oosterse symboliek in zijn leer te realiseren. Met zijn afwijzing van de gehechtheid aan metafysische voorstellingen vindt hij in het zenboeddhisme een geschikte bondgenoot. De praktijkgerichte zen legt het accent meer op de irrationele ervaring en laat zich zo gemakkelijker verbinden met de weg van de psychologie. Dat lezen we althans ook in Jungs inleiding op *Die grosse Befreiung* (1939), een boek van Daisetz Suzuki (1870-1966), die zen in het Westen heeft gepopulariseerd. Een ander praktisch aanknopingspunt vindt Jung in de studie van mandala's, die in het Tibetaanse boeddhisme tot een religieuze kunstvorm zijn verheven. Ze verbeelden de persoonlijke weg van zelfverlossing zoals die in het hinayana-boeddhisme wordt bewandeld. Voor Jung zijn ze uitstekende voorbeelden van wat via de actieve imaginatie vorm kan krijgen. Het zijn poorten naar het eigen onbewuste en daarom moedigt hij zijn patiënten en leerlingen aan om aan de hand van eigen tekeningen hun streven naar innerlijke heelheid uit te drukken.

Ten slotte bewijst ook Jungs voorliefde voor de *I Ching*, *het Boek der Veranderingen*, hoe hij zijn dialoog met het Oosten het liefst voert in de dagelijkse levenspraktijk. Hier is voor hem het praktische gebruik van de oosterse wijsheidsleringen een evidentie,

waar een meer levensbeschouwelijke benadering hem niet de nodige klaarheid heeft gebracht. Deze centrale tekst in de Chinese cultuur ligt aan de basis van zowel het taoïsme als het confucianisme. Zelf raadpleegt Jung het Chinese orakel sinds 1920 regelmatig, niet als een vorm van toekomstvoorspelling, maar als een psychologische methode om het onbewuste te bevragen. In de inleiding die hij in 1948 mag schrijven bij de Engelse vertaling van de beroemde uitgave van Wilhelm, geeft hij aan de hand van enkele hexagrammen – zeslijnige figuren die ‘bij toeval’ worden samengesteld – aan hoe de *I Ching* de taal van het onbewuste spreekt. De tekst vermeldt hoe belangrijk Jungs kennismaking met dit orakelboek is geweest in de ontwikkeling van zijn synchroniciteitsleer als de sleutel om acausale verbanden betekenis te geven. Reeds in 1928 beweert hij in zijn seminars over droomanalyse dat de wetenschap in het Oosten voor een groot deel op deze irrationele regelmaat is gebaseerd en zij niet causaliteit, maar coïncidentie als de betrouwbare basis van het wereldgebeuren beschouwt.

*Herinneringen dromen gedachten* (1962) vormt in veel opzichten het boek waarin Jung zelf de sluier over een aantal levensmysterieën oplicht. Hij snijdt er kwesties in aan die hij vroeger in zijn wetenschappelijke werk in meer bedekte termen heeft behandeld. Voor het eerst geeft hij zijn persoonlijke opvattingen over reïncarnatie en karma, en dat heeft alles te maken met zijn eigen naderende dood en de overschouwing van de belangrijke gebeurtenissen uit zijn leven. Naar verhouding gaat Jung erg uitgebreid in op zijn reis naar India en Aniela Jaffé voegt daaraan nog zijn vriendschapsbetuigingen aan Wilhelm en Zimmer toe. In dit postuum uitgebrachte werk krijgt zijn dialoog met het boeddhisme ook een mooie afronding met een zeer persoonlijke vergelijking tussen Boeddha en Christus als de grote antagonisten van Oost en West. Dit bewijst dat Jung tot op hoge leeftijd door het Oosten geboeid blijft. Zo verwijst Pierre Kapleau in *Drie pijlers van zen* naar een ongepubliceerde brief van Marie-Louise von Franz waarin staat dat Jung zich in zijn laatste levensdagen nog verdiept

in een boek van C. Luk over deze materie. Aan zijn secretaresse draagt hij zelfs op de auteur te laten weten hoe enthousiast hij daarover is. Jung heeft zelfs het gevoel dat Hsu Yuns woorden evengoed van hemzelf hadden kunnen zijn. Voor de theoloog Keintzel is dat voldoende om te concluderen dat Jung zich meer met oosterse dan met westerse denkbeelden op de dood heeft voorbereid. Jungs vereenzelviging met de oude taoïst die de natuurlijke weg heeft gevolgd van de op- en neergang van het leven, is zo groot dat hij zijn *Herinneringen dromen gedachten* ook besluit met de aanhaling uit de *Tao Te King*: ‘Allen zijn helder, slechts ik alleen ben troebel’, een goede weergave van hoe hij zich op hoge leeftijd voelt.

### *Eigenheid van Jungs benadering van het Oosten*

Het is tegen deze globale achtergrond dat we Jungs bespreking van specifieke oosterse teksten dienen te lezen. Jung blijft in dit verband op de eerste plaats kind van zijn tijd en dus een typisch product van de westerse cultuur. Tevens is zijn denken altijd verweven met zijn persoonlijk leven. Dat relativeert voor een groot deel Jungs uitspraken. Daarnaast moeten deze altijd in hun psychologisch verband worden gezien. Jung heeft zijn bedenkingen over de oosterse zienswijze zelf niet geformuleerd als een objectieve kijk en een absoluut waarheidsoordeel. Hij is zich steeds op het standpunt van de westerling blijven plaatsen. Vanuit de eigen geestelijke armoede kan die nagaan wat het Oosten daarop als antwoord heeft. Dat is de kracht, maar ook de beperking van Jungs psychologische benadering. Hij ziet het Oosten voornamelijk als het onbewuste dat het beperkte bewustzijn omvat en aanvult en er een onuitputtelijke bron van wijsheid voor is. Het blijft een vreemde wereld die bijna een schaduwgestalte is van de westerse vooruitgang. Het is een wereld die voor hem slechts toegankelijk is geworden door middel van zijn uitgebreide psychiatrische ervaring en zijn archetypische benadering van de wereldmythologie. De beeldenschat uit het Oosten getuigt volgens Jung nog van een levendige relatie met het onbewuste, een relatie die in het Westen, en meer bepaald in het christendom, verloren is gegaan.



Het vormt voor de westerling een uitdaging om die relatie met het onbewuste te herstellen.

Met deze zeer typische benadering wil Jung ons niet het Oosten als zodanig juist leren zien, maar maakt hij zijn benadering steeds ondergeschikt aan zijn therapeutische invalshoek: hij houdt ons die teksten voor als een spiegel, als een objectieve kijk op onszelf. In het licht van het andere leert men immers de eigen beperkingen kennen. Hij wil daarmee het superioriteitsgevoel van de westerling ter discussie stellen en zijn gehechtheid aan een alleenzalmakend geloof in een 'blanke verlosser' doorbreken. Tegelijk gooit hij hem een soort reddingsboei toe, zodat hij niet verdrinkt in een zee van vreemde voorstellingen. In die zin is de dialoog met het Oosten belangrijk geweest voor zowel Jungs eigen groei als voor de vorming van zijn theorie. Deze dialoog is ook de basis voor zijn kritiek op de westerse psychologie in *Het zielsprobleem van de moderne mens* (1928). De brug die hij met zijn psychologie wil slaan tussen Oost en West is daarom een onderdeel binnen zijn eigen streven naar heelheid. Als het de hedendaagse westerse mens ook ernst is met zijn heelwording en zelfverwerkelijking, mag hij net als Jung de mogelijkheden die een ontmoeting en dialoog met andere levensinstellingen, zoals de oosterse, hem bieden, niet uit de weg gaan en moet hij het eigen onbewuste integreren dat met deze instelling correspondeert.

## Verkenning van het ‘innerlijke Oosten’

Het volgende fragment uit *Herinneringen dromen gedachten* (p. 155-156) toont hoe op een cruciaal moment in zijn leven de praktijk van hatha yoga bepalend was in Jungs verkenning van het eigen onbewuste.

Op 1 augustus brak de wereldoorlog uit. Nu stond mijn taak vast. Ik moest proberen te begrijpen wat er gebeurde, en bekijken in hoeverre mijn eigen belevingen samenhangen met die van de collectiviteit. Daarom moest ik me eerst bezinnen op wat er in me omging. Ik begon met het opschrijven van de fantasieën die in me waren opgekomen tijdens het bouwen. Dit werk kwam nu op de eerste plaats.

Hierdoor werd een onafzienbare stroom fantasieën ontketend, en ik deed al het mogelijke om mijn oriënteringsvermogen niet kwijt te raken en een weg te vinden. Hulpeloos stond ik in een vreemdsoortige wereld en alles leek me moeilijk en onbegrijpelijk. Ik leefde voortdurend onder een intense druk; vaak had ik het gevoel alsof reusachtige steenblokken op me neerstortten. Het ene onweer volgde op het andere. Dat ik het uithield was een kwestie van brute kracht. Anderen zijn erdoor gebroken: Nietzsche, en ook Hölderlin, en vele anderen. Maar er was een demonische kracht in mij, en van het begin af aan stond het voor me vast dat ik de zin moest vinden van wat ik in de fantasieën mee maakte. Het gevoel te gehoorzamen aan een hogere wil wanneer ik standhield tegen de stormloop van het onbewuste, was onmiskenbaar. Dat bleef ook mijn leidraad bij het uitvoeren van deze taak.<sup>1</sup>

Ik was vaak zo in de war dat ik mijn emoties moest uitschakelen door yoga-oefeningen. Aangezien het juist mijn bedoeling was te weten te komen wat er in me omging, deed ik deze oefeningen tot ik tot rust was gekomen en ik het werk met het onbewuste kon hervatten. Zodra ik het gevoel had weer mezelf te zijn, hief ik de controle op en liet de beelden en de innerlijke

stemmen opnieuw aan het woord komen. De Indiër doet daarentegen yoga-oefeningen met het doel de veelvuldigheid van de psychische inhouden en beelden volledig te elimineren.

In dezelfde mate waarin ik erin slaagde de emoties in beelden te vertalen – dat wil zeggen, die beelden te vinden die in de emoties verborgen waren – trad er een innerlijke rust in. Als ik het bij de emotie gelaten had, dan was ik misschien door de inhouden van het onbewuste verscheurd. Wellicht had ik ze kunnen afsplitsen, maar dan was ik onverbiddeijk in een neurose terechtgekomen – en uiteindelijk zouden de inhouden van het onbewuste me toch vernietigd hebben. Mijn experiment verschaftte me het inzicht hoe bevorderlijk het vanuit therapeutisch standpunt is, je bewust te maken van de beelden die achter de emoties liggen.

Ik schreef de fantasieën op zo goed als ik kon en deed ook mijn best de psychische omstandigheden waaronder ze tot stand kwamen, te verwoorden. Maar ik kon dat slechts in een uiterst onbeholpen taal doen. Eerst formuleerde ik de fantasieën precies zoals ik ze had waargenomen; meestal in een 'verheven taal', want deze komt overeen met de stijl van de archetypen. De archetypen spreken pathetisch, zelfs op gezwollen toon. De stijl van hun taalgebruik vind ik pijnlijk, het gaat tegen mijn gevoel in; alsof iemand met een krijtje over een schoolbord of met een mes over een bord krast. Maar ik wist immers niet waarom het ging. Ik had dus geen keus. Er bleef me niets over dan alles maar op te schrijven in de stijl die het onbewuste zelf had uitgekozen. Soms was het alsof ik het met mijn oren opving. Soms voelde ik het aan mijn mond, het leek alsof mijn tong woorden formuleerde – en dan was het weer alsof ik mezelf woorden hoorde fluisteren. Onder de dremmel van het bewustzijn was alles een en al leven.

Van het begin af aan had ik de confrontatie met het onbewuste als een wetenschappelijk experiment opgevat dat ik met mezelf uitvoerde, en het resultaat was voor mij van vitaal belang. Nú zou ik echter ook kunnen zeggen: het was een experiment dat met mij werd uitgevoerd. Een van mijn grootste problemen was af te rekenen met mijn negatieve gevoelens. Vrijwillig gaf ik me over aan emoties – die ik echter niet kon goedkeuren. Ik schreef de

fantasieën op die me vaak onzinnig voorkwamen en die weerstanden bij me opriepen. Want zolang men de betekenis van dit soort fantasieën niet begrijpt, vormen ze een hels brouwsel dat zowel het belachelijke als het verhevene bevat. Het heeft me veel moeite gekost vol te houden, maar ik werd door het noodlot uitgedaagd. Slechts met uiterste inspanning kon ik me uiteindelijk uit het labyrint bevrijden.

Om de onderaardse fantasieën waardoor ik werd bewogen te bereiken, moest ik me er als het ware in laten neervallen. Dat wekte niet alleen weerstand; ik was ook uitgesproken bang. Ik was bang de controle over mezelf te verliezen en een speelbal van het onbewuste te worden – en wat dat wil zeggen wist ik als psychiater maar al te goed. Toch moest ik het wagen me van deze fantasieën meester te maken. Als ik dat niet zou doen, liep ik het risico dat ze mij zouden overheersen. Een belangrijk motief bij deze overwegingen was dat ik van mijn patiënten niets kon verwachten waarvoor ik zelf terugschrok. De uitvlucht dat de patiënt tenminste een helper naast zich had staan, mocht niets baten. Ik wist dat deze zogenaamde helper – dat wil zeggen ikzelf – de materie nog niet uit eigen ervaring kende, maar dat ik daarover hoogstens een paar theoretische vooroordelen van twijfelachtige waarde bezat. De gedachte dat ik deze avontuurlijke onderneming waarin ik verstrikt was geraakt, uiteindelijk niet alleen voor mij persoonlijk waagde maar ook voor mijn patiënten, heeft me tijdens kritieke momenten geweldig veel steun gegeven.

### *Noot*

- 1 Jung's secretaresse Aniela Jaffé vertelt: 'Toen Jung over deze herinneringen sprak, klonken nog steeds zijn emoties door. "Gelukkig, aan de dood ontsnapt te zijn" (Odyssee), stelde hij als motto voor dit hoofdstuk voor.'

## Het zielsprobleem van de moderne mens

In dit uittreksel uit 'Das Seelenproblem des modernen Menschen', een voordracht die Jung te Praag heeft gehouden in oktober 1928 en die het eerst is verschenen in *Europäische Revue* IV/9, p. 700-715, schetst Jung de cultuurpsychologische voedingsbodem voor de sterke aantrekkingskracht van het Oosten. Voor de vertaling werd uitgegaan van de tekst in GW 10, § 167-196.<sup>1</sup>

De enorme, wereldwijde toename van de belangstelling voor de psychologie in de laatste twee decennia toont onweerlegbaar aan dat het moderne bewustzijn zich enigszins heeft losgemaakt van de materiële, uiterlijke wereld en zich in plaats daarvan naar de subjectieve, innerlijke wereld heeft toegekeerd. De expressionistische kunst is al profetisch op deze ommekeer vooruitgelopen, zoals de kunst immers altijd intuïtief naderende wendingen in het algemene bewustzijn registreert.

De huidige belangstelling voor de psychologie geeft aan dat men iets van de ziel verwacht, iets wat de buitenwereld de mens niet heeft geboden, iets wat in onze religies te vinden zou moeten zijn, maar daarin niet, of voor de moderne mens niet meer, te vinden is. Voor de moderne mens komt de godsdienst niet meer van binnen; ze komt niet meer voort uit de ziel, maar behoort tot de inventaris van de uiterlijke wereld. Er is geen sprake van overweldigende innerlijke openbaringen door een bovenzinnelijke geest; men probeert een keuze te maken tussen diverse godsdiensten en overtuigingen, en deze aan te trekken als een soort zondags kostuum, om ze uiteindelijk als afgedragen kleding weer af te danken.

De duistere, welhaast ziekelijk lijkende achtergrondverschijnselen van de psyche houden echter de interesse op de een of andere wijze gevangen, ofschoon niet goed te verklaren valt waarom iets wat door alle tijden heen is afgewezen nu plotseling interessant zou moeten zijn. Dat ze echter algemeen belangstelling

wekken is een niet te loochenen feit, hoe weinig zulks ook met de goede smaak te verenigen lijkt te zijn. Met deze psychologische belangstelling bedoel ik niet alleen maar de belangstelling voor de psychologie als wetenschap, of zelfs de nog sterker toegespitste voor de psychoanalyse van Freud, maar die zeer algemeen optredende toename van de belangstelling voor psychische verschijnselen, spiritisme, astrologie, theosofie, parapsychologie, enzovoort. Sinds de periode vanaf het einde van de zestiende eeuw tot aan het einde van de zeventiende eeuw is iets dergelijks niet meer waargenomen. Als vergelijkbaar fenomeen is slechts de bloei van de gnosis in de eerste en tweede eeuw na Christus te noemen. Hieraan raken de huidige geestelijke stromingen het sterkst. Er is tegenwoordig zelfs een Église Gnostique de la France, en in Duitsland zijn mij twee gnostische scholen bekend, die zich nadrukkelijk als zodanig kenbaar maken. De belangrijkste van dit soort bewegingen qua ledental is ongetwijfeld de theosofie en haar continentale zuster de antroposofie: pure gnosis in een Indiaas jasje. De interesse voor een wetenschappelijke psychologie verzinkt daarbij in het niet. De gnosis berust echter uitsluitend op achtergrondverschijnselen, en tast ook moreel in duistere diepten, zoals bijvoorbeeld de Indiase kundalini yoga ook in haar Europese presentatie bewijst. Hetzelfde geldt voor de parapsychologie, wat iedere kenner van deze verschijnselen zal bevestigen.

Aan de hartstochtelijke interesse in deze stromingen ligt ongetwijfeld psychische energie ten grondslag die uit achterhaalde vormen van religie is teruggevloeid. Daarom bezitten deze in wezen een puur religieus karakter, ook al zit er om zo te zeggen een wetenschappelijk tintje aan en ook al heeft Rudolf Steiner zijn antroposofie tot *de* 'geesteswetenschap' verklaard. Deze camouflagepogingen maken slechts duidelijk in welk een kwalijke reuk godsdienst is komen te staan – een even kwalijke reuk als politiek en wereldhervorming.

Waarschijnlijk kan ik rustig stellen dat het moderne bewustzijn zich – in tegenstelling tot dat van de negentiende eeuw – met zijn intiemste en grootste verwachtingen op de ziel richt, en dat niet in traditioneel-confessionele, maar in gnostische zin. Dat al deze

bewegingen zichzelf van een wetenschappelijk tintje voorzien is niet zomaar bizar, of camouflage, zoals ik het zoëven noemde, maar een positief teken dat zij wetenschap nastreven in de betekenis van *kennis*, in strikte tegenstelling tot de essentie van de westerse godsdienstvormen, namelijk het *geloof*. Het moderne bewustzijn heeft een huiver voor het geloof, en derhalve ook voor de op geloof berustende godsdiensten. Het accepteert deze slechts in zoverre als hun inhoud lijkt overeen te stemmen met empirisch vastgestelde achtergrondfenomenen. Men wil *weten*, dat wil zeggen, de oerervaring beleven.

In het tijdperk van de ontdekkingen, waarvan we met de volledige ontsluiting van alle gebieden ter wereld thans het einde hebben bereikt, wilde men niet meer geloven dat de Hyperboreeërs maar één voet hadden, of iets dergelijks; men wilde weten en zelf hebben gezien wat zich over de grens van de bekende wereld bevond. Onze tijd maakt zich kennelijk op te achterhalen welke psychische inhouden er achter het bewustzijn liggen. In elke spiritistische kring vraagt men zich af: wat gebeurt er wanneer het medium zijn of haar bewustzijn heeft verloren? Iedere theosoof vraagt zich af: wat zal ik op hogere bewustzijnsniveaus, dat wil zeggen, voorbij mijn huidige bewustzijn, beleven? Iedere astroloog vraagt zich af: welke krachten en lotsbestemmingen zijn er werkzaam naast mijn eigen bewuste streven? Iedere psychoanalyticus vraagt zich af: wat zijn de onbewuste drijfveren achter de neurose?

Onze tijd wil de ziel zelf ervaren. Hij wil de oerervaring; daarom wijst hij alle a-priori's van de hand, zich tegelijkertijd bedienend van alle voorhanden zijnde a-priori's als middel tot het doel – dus van die van de bekende godsdiensten en de eigenlijke wetenschap. Tot nu toe plegen de Europeaan de koude rillingen over de rug te lopen wanneer hij zich wat verder in deze onderneming verdiept; niet alleen komt hem het voorwerp van het zogeheten onderzoek duister en afschrikwekkend voor, ook de methodiek ziet hij als een verwerpelijke misbruik van zijn kostelijkste intellectuele verworvenheden. Wat zegt de beroepsastronoom er bijvoorbeeld van dat er heden ten dage duizendmaal meer horo-

scopen worden gemaakt dan driehonderd jaar geleden? Wat zegt de verlichte filosoof en pedagoog ervan dat de wereld van vandaag in vergelijking met die van de oudheid geen enkel bijgeloof is kwijtgeraakt? Zelfs Freud, de grondlegger van de psychoanalyse, heeft zich ten eerste ingespannen om de smeerboel, het duister, het kwaad dat diep in de psyche verscholen ligt, zo schrill mogelijk te belichten en zodanig te duiden dat de buitenwereld alle lust zou moeten vergaan om er nog iets anders in te zoeken dan afval en slakken. In deze poging tot afschrikking is hij niet geslaagd; hij heeft er zelfs het tegendeel mee bereikt, namelijk bewondering voor de smeerlapperij, een op zichzelf pervers fenomeen dat normaal gesproken onverklaarbaar zou zijn als ook hier niet die geheime fascinatie van de psyche achter zou steken.

Er kan dan ook haast geen twijfel over bestaan dat sinds het begin van de negentiende eeuw, sinds het gedenkwaardige tijdperk van de Franse Revolutie, alles wat op de geest betrekking heeft steeds meer is gaan boeien en in het collectieve bewustzijn op de voorgrond is komen te staan. De symbolische geste van de inhuldiging van de Déesse Raison in de Notre Dame schijnt voor de westerse wereld net zoiets te hebben betekend als het omhakken van de Wodanseik door de christelijke missionarissen, want ook daarbij zijn de heiligschenners niet door een wrekende bliksemstraal getroffen.

Het kan niet slechts een grap van de wereldgeschiedenis zijn dat juist in die tijd een Fransman, Anquetil du Perron, in India verbleef en vandaar in het begin van de negentiende eeuw een vertaling van de *Oupnek'hat*, een verzameling van vijftig *Upanishads*, meebracht, waardoor het Westen voor het eerst een dieper inzicht in de raadselachtige geest van het Oosten mogelijk werd gemaakt. Voor de geschiedkundige zal dit waarschijnlijk een van elk historisch causaal verband verstoken toeval zijn. Vanuit mijn optiek als arts kan ik hierin echter absoluut geen toeval zien, want dit alles is precies gebeurd volgens de psychologische regel die in het persoonlijk leven altijd weer opgaat: voor elk belangrijk onderdeel dat binnen het bewustzijn zijn waarde heeft verloren en derhalve ten onder gaat, ontwikkelt zich aan de andere kant in het



onbewuste een bepaalde compensatie. Dit voltrekt zich overeenkomstig het principe van het behoud van energie, want ook onze geestelijke processen zijn *energetische processen*. Geen enkele psychische inhoud kan verdwijnen zonder door een equivalent te worden vervangen. Dit is de heuristische grondregel in de dagelijkse psychotherapeutische praktijk, die zonder mankeren steeds weer wordt bevestigd. De arts in mij weigert het psychische leven van een volk te zien als iets wat zich aan de grondregels van de psychologie onttrekt. Voor hem is de psyche van een volk gewoon een iets complexere structuur dan de psyche van een individu. En spreekt trouwens omgekeerd niet een dichter over de 'volkeren' van zijn ziel? Zeer terecht, komt het mij voor. Want ergens in onze psyche zijn we geen eenling, maar volk, gemeenschap, mensdom zelfs. Ergens maken wij deel uit van één enkele grote psyche, van één enkele grootste mens, om met Swedenborg te spreken.

En zoals het duister in mij, de enkeling, een behulpzaam licht oproept, gebeurt dat ook in het psychische leven van een volk. De duistere, naamloze massa die verwoestend en vernielend samenstroomde in de Notre Dame, trof ook de enkeling; ze trof Anquetil du Perron, die ze tot een antwoord bracht dat zijn plaats vond in de wereldgeschiedenis. Hij is de inspirator van Schopenhauer en Nietzsche, de bron van de nog niet te overziene geestelijke invloed van het Oosten. Laten wij deze invloed vooral niet onderschatten! Weliswaar zien we er in de intellectuele bovenlaag van Europa weinig van: een paar professoren in de filosofie, wat boeddhistische dweepers, enkele obscure grootheden zoals Madame Blavatsky en Annie Besant met haar Krishnamurti. Het lijken maar enkele eilandjes die boven de zee van de massa uitsteken, maar in werkelijkheid zijn het de toppen van niet geringe onderzeese bergketens. Terwijl de intellectuele kruidenier tot voor kort nog meende de astrologie belachelijk te kunnen maken als iets wat reeds lang achterhaald was, staat deze thans, van onderaf omhooggekomen, weer voor de poorten van de universiteiten waaruit ze zo'n driehonderd jaar geleden is vertrokken. Hetzelfde geldt voor de ideeën van het Oosten; ze schieten wor-