

Maron Battke

Das Böse bei Sigmund Freud
und C. G. Jung

opus magnum 2006
(www.opus-magnum.de)

Alle Rechte vorbehalten

Erstmals erschienen Patmos-Verlag 1978

Inhalt

Einführung 7

1. Zugang zum Problem 7
2. Erfahrung und Deutung des Bösen 8
3. Der Wandel der Fragestellung 9
 - a) Die Rechtfertigung Gottes 9
 - b) Der Grund der Wirklichkeit 9
 - c) Das Unrecht zwischen Menschen 10
 - d) Die Versöhnung mit dem Leben 10
4. Deutung des Bösen als Sinndeutung des Lebens 11
 - a) Ein möglicher Deutungsansatz 11
 - b) Die Frage nach der Verantwortlichkeit 12
 - c) Das Konzept Sigmund Freuds 13
 - d) Die Frage nach dem Lebensentwurf 15
 - e) Das Konzept C. G. Jungs 16
 - f) Das Gegenüber von Freud und Jung 17
5. Zu Inhalt und Methode der Untersuchung 17

1. Teil Sigmund Freud 19

A. Das Böse bei Sigmund Freud 19

1. Das unverständliche menschliche Leiden 19
 - a) Freuds Ansatz in der geistesgeschichtlichen Tradition 19
 - b) Die Entfaltung der Fragestellung bei Freud 20
2. Das Leiden aus Konflikt 21
 - a) Der Ausgang beim moralisch Bösen 21
 - b) Die Konfliktstruktur der Psyche 23
 - (1) Die Libidotheorie 23
 - (aa) Ich (-triebe) gegen Sexualtriebe (Anm. 35) 23
 - (bb) Ichlibido und Objektlibido 24
 - (cc) Eros und Todestrieb 24
 - (2) Stellung und Funktion des Ich 25
 - (aa) Genese des Ich 25
 - (bb) Funktionen des Ich 26
 - (cc) Struktur des Ich 27
 - (3) Zusammenfassung 28
3. Die Darstellung des Konflikts 29
 - a) Das Böse in der Ontogenese 29
 - (1) Orale Phase 30
 - (2) Anale Phase 31
 - (3) Phallische Phase, Ödipuskomplex 32
 - (4) Latenzzeit 34
 - b) Das Böse im erwachsenen Individuum 34
 - (1) Der Neurotiker (Fixierung, Regression, Verdrängung) 35
 - (2) Der Normale (Traum, Fehlleistung, Witz) 37
 - (3) Gesundheit und Krankheit 39
4. Die Genese des Konflikts 40
 - a) Der repressive Charakter der Kultur 41
 - b) Die Entstehung von Moral und Kultur 42
 - c) Die Rolle der Realität 44
 - d) Der prinzipielle Dualismus 45
5. Die Überwindung des Konflikts 48
 - a) Religion und Moral 48
 - b) Die psychoanalytische Wissenschaft 50
 - c) Das Ethos der Psychoanalyse 51

B. Freuds Deutung des Bösen 53

I. Freuds Ansatz 53

1. Schwierigkeiten der Interpretation 53
 - a) Komplexität der psychoanalytischen Theorie 53
 - b) Erfahrungsgebundene Theorie 54
2. Polemik und Faszination im Denken Freuds 55
 - a) Die polemische Ausrichtung der Psychoanalyse 55
 - b) Die faszinierende Natur 56
 - (1) Erkenntnis 56
 - (2) Bewunderung 57
 - (3) Beherrschung 57
3. Freuds Grundaussage 58

II. Die Manifestation des Bösen 59

1. Der Zugang: Leiden 59
2. Das Zentrum: der Tod 60
 - a) Der unbekannte Tod 60

Wir haben im darstellenden Teil zu zeigen versucht, dass sich unter dem Zugriff der psychoanalytischen Fragestellung die Grenzen zwischen der Krankheit (malum physicum) und dem Bösen (als malum morale) verwischen. Dies aber nicht deshalb, weil - wie es in 60
 - b) Der gegenwärtige Tod 62
 - c) Der Tod als Rahmen und Grenze der Psychoanalyse 63

III. Der Grund des Bösen 65

1. Die Zweideutigkeit der Zivilisation 65
 - a) Historischer Bezug: J. -J. Rousseau 65
 - b) Die unnatürliche Kultur bei Freud 66
 - c) Das Modell Marcuses 66
2. Die Zweideutigkeit der Vergesellschaftung 68
 - a) Historischer Bezug: Thomas Hobbes 68
 - b) Die unnatürliche Kultur bei Freud 68
 - c) Ideologiekritische Rückfragen an Freuds Theorie 69
3. Die maligne Situation des Menschen 71
 - a) Seine Differenziertheit: Mensch und Tier 71
 - b) Seine Zerrissenheit: Eros wider Thanatos 72
 - c) Seine Verlorenheit: die harte Realität 73
 - (1) Unstillbare Sehnsucht 73
 - (2) Das Modell Camus': Die Erfahrung der Absurdität 74
4. Freuds Mythos 75
 - a) Die stützende Ananke 75
 - b) Zur Interpretation von Freuds Mythos 76

IV. Die Antwort auf das Böse 77

1. Die Möglichkeit der Ethik 77
 - a) Das so genannte Böse der Moral 77
 - b) Der Anfang der ethischen Freiheit 78
2. Die Ethik der Psychoanalyse 80
 - a) Das Gute 80
 - (1) Historischer Bezug: Leibniz und Spinoza 80
 - (2) Die Grundkraft des Lebendigen bei Freud 81
 - b) Das ethisch Böse 82
 - c) Die Vernunft 83
3. Das Scheitern am Problem des Bösen: die Würde 85

2. Teil C. G. Jung 88

A. Das Böse bei C. G. Jung 88

1. Das Geheimnis der widersprüchlichen Welt 88
 - a) Jungs Ansatz in der geistesgeschichtlichen Tradition 88
 - b) Die Entfaltung der Fragestellung bei Jung 90
2. Psyche als spannungsvolle Einheit 91
 - a) Polaritäten der Psyche 91
 - (1) Bewusstsein und Unbewusstes 91
 - (2) Geist und Trieb 92
 - (3) Typ und Gegentyp (Anm. 321) 93
 - b) Die Dynamik der Psyche (Anm. 322) 94
 - (1) Kompensation und Korrektur 94
 - (2) Projektion 95
 - c) Die Ganzheit der Psyche 96
3. Das Böse. Zugang zu Jungs Sprachgebrauch 97
 - a) Das Böse als das moralisch Schlechte 97
 - b) Das Böse als das Schlimme 98
 - c) Das Böse als das Wertzerstörende 99
 - d) Das Böse als das Dunkle 100
4. Die Dimensionen des Bösen 100
 - a) Die erkenntnistheoretische Dimension 100
 - b) Die moralpsychologische Dimension 101
 - c) Die archetypische Dimension 102
5. Die Relationen des Bösen 103
 - a) Das vorläufige Böse 103
 - (1) Böses als Mittel zum Guten 104
 - (2) Böses als Element des Guten 105
 - b) Das machtvoll Böse 106
6. Der Ort des Bösen 108
 - a) Das kollektive Unbewusste 108
 - b) Das persönliche Unbewusste 109
 - c) Das Ich 111
 - (1) Das archetypisch Böse und das Ich 111
 - (2) Das ethisch Böse im Ich 113
7. Der Umgang mit dem Bösen 114
 - a) Die Begegnung mit dem Bösen 114
 - b) Die Erkenntnis und Gestaltung des Bösen 115
 - (1) Verstehen und Bewerten 115
 - (2) Die Symbolik des Bösen 115
 - c) Die Integration des Bösen 116

B. Jungs Deutung des Bösen 118

I. Jungs Ansatz 118

1. Wirklichkeit und Wissenschaft 118
 - a) Die Erfahrung des Umgreifenden 118
 - b) Die Grenzen des Denkens 119
 - c) Analytische Psychologie als Wissenschaft 120
2. Das Bild der Wirklichkeit: der Mythos 122
 - a) Die Voraussetzungen mythischer Erkenntnis 122
 - b) Der Begriff des Mythos bei C. G. Jung 123
 - (1) Definition und Funktion des Mythos 123
 - (2) Deutung des Mythos 124
 - 3) Konsequenzen für Jungs Sprache 125
3. Jungs Grundaussage 126

II. Das Böse als konkretes Phänomen in der Lebenswelt 127

1. Der Zugang: das Gegensatzproblem 127
 - a) Jungs Einstieg: das Arbeitsfeld der Psychiatrie 127
 - b) Historischer Bezug: Heraklit 129
 - (1) Der Logos der Bewegung 129
 - (2) Die Vielfalt des Ganzen 130
 - c) Die Konkretion: menschliches Leiden 131
3. Die Zuspitzung: die Todesfrage 132
 - a) Der Tod als Hinweis auf die Ganzheit 132
 - b) Historischer Bezug: Schopenhauer 133
 - c) Zusammenfassung: Der Sinn von Leiden und Tod 134

III. Das Böse als Grundzug der Wirklichkeit 135

1. Der mythologische Zugang 135
2. Mythologische Aspekte metaphysischer Theorien 136
 - a) Fragestellung 136
 - b) Ich - Selbst - Totalität 137
 - c) Auswertung für Jungs Deutung des Bösen 138
3. Mythologische Aspekte theosophischer Theorien 139
 - a) Fragestellung 139
 - b) Historischer Bezug: Böses in der Gottheit 140
 - (1) Nikolaus Cusanus 140
 - (2) Kabbalistische Strömungen (Anm. 527) 140
 - (3) Böhme und Schelling 141
 - c) Auswertung für Jungs Deutung des Bösen 142
4. Mythologische Aspekte anthropogonischer Theorien 144
 - a) Fragestellung 144
 - b) Historische Bezüge: die notwendige Ursünde und der Konflikt im Menschen 144
 - (1) Kant 144
 - (2) Schelling 145
 - (3) Freud 146
 - c) Auswertung für Jungs Deutung des Bösen 146
5. Jungs eigener Mythos 148
 - a) Die kosmische Bedeutung des Bewusstseins 148
 - b) Zur Interpretation von Jungs Mythos 150
6. Exkurs: Der Mythos des östlichen Menschen 151

IV. Das Böse als Herausforderung an den Menschen 152

Welche Stellung nehmen Ethik und Moral in Jungs Mythos ein? 152

1. Das Phänomen: die Moral 152
 - a) Ihre Berechtigung 152
 - b) Ihre Übertretung 154
 - (1) Die Gebotsverletzung 154
 - (2) Das Schuldgefühl 154
2. Die Forderung: die Ethik 156
 - a) Ihr Anfang 156
 - (1) Die Realisierung des Schattens 156
 - (2) Historischer Bezug: Gnostische und kabbalistische Motive 156
 - (3) Das Böse als Material des Guten 157
 - b) Ihr Bezug: der Anspruch des Ganzen 158
 - c) Ihre Bedeutung 159
 - (1) Sittlichkeit als Erfüllung des Mythos 159
 - (2) Historischer Bezug: theosophische Spekulationen 160
 - (3) Gottgewollte Selbstverwirklichung 160
 - d) Ihre Richtung: geschenkte Freiheit 161

Ertrag 164

1. Formale Struktur der Konzeptionen Freuds und Jungs zum Problem des Bösen 164
 - a) Der Ausgang vom erlebten Leiden 164
 - b) Der Überstieg zu philosophischen Aussagen 165
 - c) Die Interpretation der Erfahrung 166
 - d) Die ethische Relevanz der Theorie 167
 - e) Theorie als Mythos 168
2. Erfahrung und Deutung des Bösen bei Sigmund Freud 168
 - a) Das mühselige Leben 168
 - b) Die Rolle der Vernunft 170
 - c) Einsicht und Ergebung 172
3. Erfahrung und Deutung des Bösen bei C. G. Jung 173
 - a) Die Mehrschichtigkeit des Bösen 173
 - b) Die Stellung des Denkens 174
 - c) Die tragende Ganzheit 176
4. Konfrontation der Entwürfe von Freud und Jung 177
 - a) Ansatz und Zielrichtung 177
 - b) Notwendigkeit und Möglichkeit der Ethik 178
 - c) Die grundsätzliche Differenz 179
 - (1) Bruch versus Ganzheit 179
 - (2) Bestimmung der Realität 180
 - (3) Glücksstreben und Heilserfahrung 180
 - d) Beziehung zum Unbewussten 182
 - e) Zur Deutung der Unterschiede 182
 - (1) Der Faktor der Polemik 182
 - (2) Freuds Erklärungsmodell 183
 - (3) Jungs Erklärungsmodell 185

5. Folgerung: Aspekte einer Antwort auf das Problem des Bösen 186

- a) Außen und Innen 186
- b) Verändern und Ertragen 187
- c) Schuld und Schicksal 188
- d) Sinn und Unsinn des Bösen

Anmerkungen 189

Literaturverzeichnis 249

Einführung

1. Zugang zum Problem

Dieses Buch beschreibt und deutet die Stellungnahme zweier tiefenpsychologischer Autoren zu einer der bedrängendsten Fragen des menschlichen Lebens, zum Problem des Bösen. Damit will es selbst einen Beitrag zum Umgang mit diesem Problem leisten. Aber ist das auf diese Weise überhaupt möglich?

'Das Böse' ist doch wohl eines jener Themen, die sich nie nur sachbezogen und allgemein gültig abhandeln lassen; es fordert zu lebendiger, eigener Auseinandersetzung heraus. Das Problem des Bösen betrifft jeden Menschen unmittelbar, es reicht in die Sphäre persönlicher Lebenserfahrung und Entscheidung hinein: Es entzündet sich an der Begegnung mit Leiden und Tod, am Schmerz der Einsamkeit und Verzweiflung, an der Konfrontation mit menschlichem Scheitern und moralischer Schuld.

In diese Bereiche reichen theoretische Aussagen selten hinein; sie werden als bedeutungslos, wenn nicht gar als verfälschend oder gewaltsam erlebt. Und doch ist die Reflexion und die Anstrengung wissenschaftlicher Arbeit nicht zu ersetzen. Denn neben der unverwechselbaren, jeweils individuellen Auseinandersetzung mit dem Bösen gibt es ja auch den kollektiven Umgang damit: überliefert durch die Wertvorstellungen der Religion und die traditionell herrschenden Normen, niedergelegt in den gültigen Gesetzen und Rechtsvorschriften, täglich nachvollzogen in den Verhaltensformen der Sitte und des Selbstverständlichen. Jeder weiß - oder meint zu wissen -, wie er 'eigentlich' mit den Problemen von Schuld, Leid und Tod umzugehen hat; und wenn er unsicher ist, sucht er kaum zuerst die innere Klärung, sondern den Rat von anderen, vielleicht auch die Hilfe von selten derjenigen Wissenschaften, von denen er sich Führung oder doch wenigstens Anregung zu eigener Überlegung erhofft. So tritt zum 'subjektiven' Erlebnis die 'objektive' Information und verbindet sich schon im einzelnen Menschen zum Bemühen um richtiges (richtungsweisendes) Denken sowie um Maßstäbe des Handelns, die für alle gelten sollen.

In dieser Spannung zwischen Subjektivem und Objektivem steht auch die vorliegende Untersuchung. Sie greift ein Thema aus dem Bereich des Erlebens auf, um zu neuen Erfahrungen, zu offener Wahrnehmung anzuregen; sie will aber auch beitragen zur kritischen Auseinandersetzung mit vorgefundenen Erklärungsmustern und Wertvorstellungen. Sie kann ihrer selbstgestellten Aufgabe wohl nur dann gerecht werden, wenn neben der objektiven Dimension (hier: der - nachprüfbaren - Darstellung der Entwürfe von

Freud und Jung) der subjektive Ansatz der Interpretation in seiner Eigenart deutlich wird.

Wir versuchen daher im folgenden nicht nur, den Rahmen einer Arbeit über das Böse allgemein zu skizzieren, sondern auch diejenigen Fragen zu entwickeln, auf welche diese Untersuchung mit ihrem besonderen Deutungsansatz Antwort war.

Dieser subjektive Ansatz ist mehr als nur-individuell; er erlaubt es, einen bestimmten Aspekt des vielschichtigen Problems herauszugreifen und zu entfalten. Die Begrenztheit dieser Interpretation zu erkennen, wird es dem Leser dann auch ermöglichen, andere Aspekte hervorzuheben, neue Fragen zu stellen, die vielleicht weiterführen. (Anm. 1)

2. Erfahrung und Deutung des Bösen

Wir verstehen in diesem Buch 'das Böse' - ganz im Sinn von Freud und Jung - vom Erleben her: als die schmerzliche Erfahrung dessen, was Leben stört und zerstört (Anm. 2); als Unheil, Unglück, Elend, Krankheit und Tod, demgegenüber Menschen sich ausgeliefert fühlen; als Gewalt, Hass, Grausamkeit und Krieg, die von Menschen verursacht und verschuldet werden; schließlich als die grundsätzliche Verwundbarkeit und Gebrochenheit des menschlichen Lebens selbst.

In dieser Definition des Bösen als des leidvollen und teilweise unbegreiflichen Übels ist freilich schon eine bestimmte Deutungstradition aufgenommen: Ihr liegt Leibniz' Unterscheidung zwischen dem Leiden (*malum physicum*), der Sünde (*malum morale*) und der Unvollkommenheit des Endlichen überhaupt (*malum metaphysicum*) zu Grunde. (Anm. 3)

Es gibt ja 'Erfahrung des Bösen' niemals ohne mitgesetztes Weltverständnis: In der Erfahrung von Schlechtem schwingt immer schon ein Wissen um das entgegengesetzte Gute mit; Unglück und Unheil zu erleben, setzt eine - wenn auch zuerst nicht reflektierte - Vorstellung von Glück und Heil voraus, eine Ahnung von dem, was notwendig und richtig ist. So geschieht in der Erfahrung des Bösen bereits eine gewisse Deutung: ein Vorgriff auf das 'Wesen' des Menschen und seine Stellung in der Wirklichkeit, auf seine (ethische) Aufgabe und sein Ziel.

Den Beitrag eines Autors zum Problem des Bösen zu erheben, heißt daher auch, nach seiner Weltanschauung zu fragen, nach der Grundstimmung und dem Lebensgefühl (Dilthey), die seinem Werk vorausliegen und die seinen Ansatz und seine Deutung des Lebens prägen. (Anm. 4)

3. Der Wandel der Fragestellung

In der menschlichen Geschichte - in den tausendfältigen Bildern von Kunst und Religion, in theologischen und philosophischen Denkwürfen - wird die Vielschichtigkeit des Problems des Bösen offenbar. Die Lösungsvorschläge wandeln sich entsprechend den unterschiedlichen Ausgangspunkten der Frage, je nach der Bestimmung des Übels - sei es als Unordnung und Unvollkommenheit im Kosmos, sei es als Leidensfähigkeit und Vergänglichkeit des Lebendigen oder als Bosheit und Schuldhaftigkeit des Menschen. Doch jeder Deutungsversuch ruft selbst wieder neue Fragen hervor. (Anm. 5)

a) Die Rechtfertigung Gottes

Im abendländischen Denken führte die Erfahrung des Unheils und des menschlichen Leidens zu Reflexionen über die Natur Gottes, über die Beziehung zwischen Gott und Mensch und zur Suche nach dem rechten ethischen Verhalten. Das Christentum schreibt dem Menschen die Verantwortung zu: Zum leidvollen Übel wird die kreatürliche Endlichkeit erst durch den Ungehorsam des Menschen gegenüber seinem Schöpfer; die Ursünde bringt das Böse ans Licht. (Anm. 6)

Diese Antwort, die sich an den hebräischen Adam-Mythos anschließt, stillt zwar das Verlangen nach einem ausschließlich guten und bergenden Gott, der jenseits des Bösen steht und der die Schmerzen des Menschen zu heilen vermag. Sie stößt aber ihrerseits neue Fragen an: Wie konnte der Mensch sündigen, den doch Gott erschaffen hat? Was verbirgt sich hinter der verführenden Schlange des alttestamentarischen Schöpfungsberichts (Gen. 3)? Und wie ist es möglich, dass der Gerechte - wie Ijob - leidet, wenn doch Gott allgütig ist?

So folgte aus dem vom Christentum ausgestalteten metapysischen Ansatz notwendig das Problem der Theodizee, d. i. die Frage nach der 'Rechtfertigung' Gottes angesichts der Bosheit und des Elends der Welt. (Anm. 7)

b) Der Grund der Wirklichkeit

Demgegenüber versuchen verschiedene neuplatonisch beeinflusste Lösungsversuche, von der Art des Erlebens und des Erfahrbaren zurückzuschließen auf die Struktur des Seins bzw. der Gottheit selbst: Kann die Kluft zwischen Wollen und Können im Menschen, zwischen der Sehnsucht nach Glück und dem faktisch vorfindlichen Leid, schließlich zwischen Gut und Böse denn anders begründet werden als durch eine entsprechende Kluft, eine Spannung oder eine Gegensätzlichkeit in Gott selbst?

Die Frage nach der Ursache des Bösen leitet hier hin zu tiefsinnigen Spekulationen über die innergöttliche Bewegung und den Sinn der Weltentstehung, wie sie sich in gnostischen und kabbalistischen Strömungen finden, aber auch etwa bei Jakob Böhme und später bei Schelling. (Anm. 8) Die Verantwortung des Menschen wird in der Übernahme des widersprüchlichen Charakters der Wirklichkeit gesehen, in der Mitarbeit an der 'Entwicklung' Gottes, am Prozess der Welt. Die Göttlichkeit Gottes liegt weniger in seiner Allmacht und Allgüte, wie es das christliche Bewusstsein festhält, sondern in seiner unbegreiflichen und letztwirklichen Lebendigkeit.

c) Das Unrecht zwischen Menschen

Die neuzeitliche Säkularisierung verändert auch die Reflexion über das Böse. Wo der kosmologische Zusammenhang (die Welt als Schöpfung) sich auflöst, wo die Wirklichkeit nicht mehr als in sich geordnete erlebt werden kann, tritt auch der Versuch einer Deutung des metaphysischen Übels, der leidbringenden Endlichkeit des Menschen, zurück. Das philosophische Interesse und die wissenschaftliche Bemühung richten sich nun vornehmlich auf den Bereich des Verfügbaren: auf den Schmerz, den Menschen sich gegenseitig zufügen, auf die verschiedenen Spielarten von Gewalt und Grausamkeit und ihre Wurzeln in der 'conditio humana' bzw. in der historisch gewordenen Gesellschaft. Das Problem des Übels spitzt sich zu auf die Frage nach dem moralisch Schlechten, wie sie etwa (je unterschiedlich) von Hobbes, Voltaire, Rousseau, Kant und ihren Nachfolgern behandelt wird. Nun geht es weniger um die Rechtfertigung Gottes - denn diese würde einerseits die Überzeugung von seiner Existenz, andererseits die Möglichkeit gültiger Aussagen über ihn voraussetzen. Im Mittelpunkt der Überlegungen steht nun der Mensch: die Einsicht in seine üble Situation, in die schlechten gesellschaftlichen Verhältnisse, in die Bosheit des menschlichen Herzens. Die Verantwortung gegenüber der Zukunft der Menschheit gewinnt Vorrang gegenüber der Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit. Mehr und mehr verliert die grüblerische Spekulation über den Grund der Welt an Gewicht angesichts der Notwendigkeit, gesellschaftliche Missstände konkret zu verändern. (Anm. 9)

d) Die Versöhnung mit dem Leben

In dieser Bewegung der Säkularisierung, die sich mit dem Untergang des Deutschen Idealismus fortsetzt, entsteht als neue Wissenschaft die Tiefenpsychologie.

Im nach-romantischen Interesse am geheimnisvollen Leben wurzelnd, zugleich vom aufklärerischen Wunsch nach Entzauberung der Natur bestimmt, schreibt Sigmund Freud 1899 in Wien seine 'Traumdeutung'. Einer seiner ersten und selbstständigsten Schüler, der Schweizer Psychiater Carl Gustav Jung, versucht 1911/12, mit seiner Schrift 'Wandlungen und Symbole der Libido' auch das Symbolgut der Tradition (aus Religion, Philosophie, Mythologie und Kunst) in die psychologische Betrachtung miteinzubeziehen. (Anm. 10) Beide distanzieren sich von der klassischen Philosophie und nehmen doch deren Fragestellungen und Lösungsansätze vielfältig mit auf. Dies gilt auch für ihren Umgang mit dem Problem des Bösen. Die Tiefenpsychologie wendet sich explizit dem Bösen als dem Übel zu. Als Forschungsrichtung, die auf Therapie ausgerichtet ist, geht sie geradezu vom Leiden aus: von der Erfahrung von Schmerz, Schuld, Trauer. Sie untersucht die psychische Realität auf ihre Gesetze hin; sie forscht nach Ursachen und Zusammenhängen, nach Heilungs- und Lebensmöglichkeiten. Damit berührt sie immer auch den ethischen und philosophischen Bereich. Sie setzt sich nicht mehr mit Fragen der Theodizee auseinander, ihr geht es vielmehr um die Rechtfertigung des Lebens selbst: Wie können wir dieses leidvolle Leben bestehen?

Freud und Jung bieten einige wegweisende Formen des Umgangs mit dem Bösen an - wie wir es sensibler wahrnehmen und neu verstehen können; wie wir es bekämpfen und verarbeiten können; wie wir es - wo es unveränderlich bleibt - schließlich ertragen können. So wird versucht, den Menschen mit sich selbst und mit seinen vorrationalen (triebhaften) und überraionalen (archetypischen) Gründen zu versöhnen. Die Frage nach dem Bösen stellt sich hier als Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt.

4. Deutung des Bösen als Sinndeutung des Lebens

a) Ein möglicher Deutungsansatz

Freud und Jung waren vom Problem des Bösen selbst unmittelbar betroffen. Sie bemühen sich aber, ihr eigenes Leiden daran so zu bewältigen und zu formulieren, dass es für viele andere gültig und hilfreich sein sollte. Doch kann ihr Ansatz nicht einfachhin übernommen werden. Er ist nur jeweils einer von vielen möglichen Weisen, wie das Böse heute erfahren und gedeutet werden kann. Auch diese Entwürfe bedürfen der Interpretation. Sie erfüllen nur dann ihren Zweck, wenn sie individuell (und irgendwann auch kollektiv) vertieftes Selbstverständnis gewinnen helfen. Vielleicht gibt es keine andere sinnvolle Form, diese tiefenpsychologischen Konzepte angemessen zu verstehen, als wiederum persönlich mit ihnen umzugehen, sie mit der eigenen Lebenserfahrung zu konfrontieren und in diese zu übersetzen. Dabei wird

ihre Brauchbarkeit konkret überprüft; dabei werden sie aber auch selbst verändert und schöpferisch ausgestaltet. Einen solchen Weg der Aneignung und Interpretation möchte der folgende Text nachzeichnen. Denn die vorliegende Untersuchung ist selbst herausgewachsen aus dem Umgang mit den Fragen von Krankheit, Tod und Schuld; ihr liegen Erfahrungen mit eigenem und fremdem Schmerz (bei der seelsorglichen und therapeutischen Begleitung Leidender) zu Grunde. Auf den nächsten Seiten soll daher diejenige Deutungslinie entfaltet werden, die sich vor diesem Hintergrund ergeben hat. Sie führte von der Auseinandersetzung mit dem Schuldproblem über die Reflexion grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Überlegungen zu der oben entwickelten These, dass das Böse nur im Zusammenhang einer umfassenden Sinndeutung des Lebens zu bewältigen ist.

b) Die Frage nach der Verantwortlichkeit

Im traditionell-kirchlich geprägten Horizont stellt sich die Frage nach dem Bösen oft zuerst als Frage nach der eigenen Schuld und Verantwortung: Wie kann ich leben mit der Tatsache, dass ich ständig gegen Normen und Ideale verstoße, die ich doch selbst als berechtigt, als gültig anerkenne? Wie gehe ich um mit der Spannung zwischen Gesetz und Übertretung, zwischen der Wertvorstellung in mir und dem Widerspruch dagegen? Wie kann ich es verstehen, dass ich das Böse tue, obwohl ich das Gute bejahe? Diese individuell bedrängenden Fragen finden ihr Urbild in der Klage des Apostels Paulus: "Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das führe ich aus." Schon für Paulus stellt sich hier die Frage nach der Freiheit und der Identität dessen, der so das Böse in sich vorfindet, ohne es letztlich zu wollen: "Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt ..." (Röm 7, 15 ff) Begehe wirklich 'ich' das Böse, oder bin ich nicht schon selbst bestimmt, beherrscht vom 'Gesetz der Sünde', das in mir wirkt? Wer ist dann aber verantwortlich zu machen, wenn das Wollen doch nicht mehr in meine Hand gegeben ist?

In der christlichen Tradition sind diese Überlegungen immer wieder angestellt worden. Sie führten zur nie endgültig gelösten Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Vorsehung bzw. zu den Fragen, warum denn Gott das Übel und die Sünde 'zulässt' (Problem der Theodizee, s. o.).

Die durchschnittliche kirchliche Sozialisation biegt aber diese Entwicklung der Frage ab. Wir lernen, auf uns selbst und unsere Sünde zu sehen. Dabei bleibt der Widerspruch unaufgelöst: Das Gute, das ich tue, schreibe

ich dem helfenden Beistand Gottes zu; das Böse dagegen entstammt meiner eigenen Entscheidung (falls nicht ein Teufel mitwirkt). Wie kann ich diese Verantwortung verkraften? Wie kann ich mich selbst als den Urheber meiner Schuld ertragen - ohne mich selbst als dämonisch zu erleben und ohne diese Verantwortung, diese Schuld auf andere abzuschieben? Die christlichen Gemeinschaften bieten für diese religiöse Problematik durchaus Hilfen an - aber vermögen sie anders als kurzfristig lindernd zu wirken? So mag etwa der Katholik (wenn entsprechend erzogen) von der Möglichkeit Gebrauch machen, sich im Sakrament der Buße von seinen Sünden loszusagen und wieder auf die heilende und stützende Barmherzigkeit Gottes zu vertrauen.

Wie nahe liegt aber hier das verhängnisvolle Missverständnis und der Verlust der persönlichen Identität: Bleibe ich denn noch ich selber, wenn ich mich von meinem (wenngleich falschen) Wollen, von meinem (wenngleich bösen) Verhalten lossage - sind sie nicht doch ein Teil meiner selbst? Kann ich mich so einfach abscheiden von demjenigen an mir, was mir nicht behagen darf und was mich auch selbst an mir stört - ohne mich selbst dabei mitzuverlieren?

Lautete die Frage ursprünglich: Wie darf ich leben, wenn ich doch böse bin?, so heißt sie nun: Wie weit muss und kann ich mich selbst aufgeben, um lebens- (d. i. liebens-)würdig zu sein? Muss ich auf meine Eigenart verzichten, um annehmbar und angenommen zu sein?

Natürlich ist dieses religiöse Dilemma nur eine Möglichkeit, das Böse zu erfahren. Die Phänomene von Norm und Normübertretung sind vielgestaltig. So hat jedes Gesellschaftssystem auch seine Konflikte und Kämpfe zwischen verschiedenen Interessengruppen, seine inneren und äußeren Störenfriede, die als 'Feinde' (politische Gegner) erscheinen und die als 'Verbrecher' verurteilt und bestraft werden. Wieso sind diese böse geworden, und wie reagieren sie darauf? In welcher Beziehung zueinander stehen die Erfahrung innerer Verworfenheit (ob mit oder ohne religiöse Deutungsmuster) und die soziale Verwerflichkeit? Nicht selten erlebt einer beides - die Ablehnung seiner Umwelt und den Spruch seines eigenen Gewissens.

c) Das Konzept Sigmund Freuds

Eine Form, mit dem Schuldproblem, wie es hier formuliert ist, umzugehen, bietet sich im Werk Sigmund Freuds an.

Freud versteht das Böse und dessen (individuelle oder kollektive) Bewältigungsversuche von der psychischen Problematik her, die durch die leidvoll-notwendige Entwicklung der menschlichen Kultur konflikthaft geprägt

ist. Sein Ansatz beim Leiden des einzelnen scheint geeignet, die Frage nach der Schuld zu beantworten.

Dabei wird jedoch bald klar: Wird die Frage nur individuell gestellt (ausgehend von der Verantwortung des Individuums für seine Bosheit), so bewegt sich die Antwort bald im Kreis. Irgendwann ist eine Ur-Verdrängung anzusetzen, eine unfreiwillig-freie Entscheidung gegen die vom Überich verbotenen Strebungen und Wünsche bzw. deren Wahrnehmung. Das Ich wehrt sich aktiv gegen das Eindringen der gefährlichen Es-Impulse. Aber warum ist das Ich so rigide? Hat es über seine eigene Stärke auch 'entschieden'? Fanden die wirklich ausschlaggebenden Vorgänge nicht vor der Entstehung des individuellen Ich statt? Auch die intensivste Analyse vermag nicht zu entschleiern, ob tatsächlich eine - moralisch schlechte - Bequemlichkeit beim Akt der Verdrängung mitspielt oder ob es sich nur um Schwäche handelte, um Angst vor der Überflutung durch unerträgliche Inhalte des Es. Die Frage verschiebt sich: Weder die Fixierungsstellen der Libido noch die Entwicklungsstufen des Ich sind in dessen Freiheit gegeben. Und waren die Eltern, die hemmende oder schädigende Umwelt, frei, als sie dem Kind die unzutraglichen Bedingungen vorgaben?

Die Psychoanalyse Freuds hilft, die Mechanismen des Schuldlebens zu begreifen; aber sie kann und will nicht die Last der Verantwortung vermindern für das, was einer geworden oder nicht geworden ist. Je nachdem, wie die Frage nach der Schuldhaftigkeit gestellt ist, kann Freud daher sehr wohl antworten: noch viel tiefer schuldig. (Entsprechend bemerkte schon 1936 C. G. Jung "die eigenartige Vorliebe protestantischer Pfarrer für die Freudsche Analyse ... In ihren Händen ist es ein schönes Mittel, den Leuten eine funkel-nagelneue Sündenkatgorie zu zeigen, von der sie sich vorher nichts träumen ließen ..." (Anm. 11))

Freud entlarvt in allem Heiligen und Geistigen das Dunkle und Triebhafte; und ein moralisch eng gebundener Leser mag dies durchaus so interpretieren: Freud entdeckt in allem Guten das Böse. Das Gute findet sich in Freuds Werk nicht als eigenständiges Prinzip - es sei denn, man greift, wie es in der vorliegenden Arbeit versucht wird, auf den Menschen und Therapeuten Freud zurück. Der Theoretiker Freud erkennt in allem ethischen Bemühen den vom Überich verlangten Perfektionismus, die Ideale entpuppen sich ihm als mehr oder weniger verkleidete Abwehr gegen die unerlaubten Triebre-gungen, die religiöse Erfahrung offenbart ihre Nähe zu infantilem Trost- und Lustbedürfnis. Einzig real - so scheint es - ist das Kranke und das Böse; das Schöne und Gute ist Illusion, Reaktionsbildung, Symptom; die Sublimie-

nung ist gefordert, bleibt aber eigentlich unbegründet. Hinter jedem Licht verbirgt sich ein hässlicher Schatten.

Freuds Theorie kann vernichtend wirken - und wir können wohl hinter seine Analysen, diese minuziöse Aufdeckung der Tendenz des Menschen zur Selbstverschleierung, zur Unehrlichkeit und zur Flucht vor seinen ureigensten Konflikten, nicht zurück. Aber um für unser Problem fruchtbar zu werden, müssen sie in einen anderen Rahmen als den anfangs gezogenen gestellt werden.

d) Die Frage nach dem Lebensentwurf

Spätestens an dieser Stelle der Frage zeigt sich, dass sie im Ansatz zu eng gestellt war. Um das Schuldproblem in seinem seelischen und gesellschaftlichen Umfeld zu lösen, sind gerade auch für Freud andere Horizonte als jener der individuellen Schuld nötig. Die Frage nach der Verantwortung für Schuld löst sich erst von der anderen, vorgängigen Überlegung her: Was ist denn überhaupt 'böse', und woher weiß ich das?

Freud hat zu zeigen versucht, dass sich hinter dem Problem der persönlichen Schuld andere verbergen können: der Konflikt zwischen Ich- und Arterhaltung, zwischen Aggressionstendenz und Anpassungswunsch, schließlich die innere Spannung des Lebendigen selbst, das zur Ent-Spannung des Todes hindrängt. Tiefer als das Leiden an der Schuld ist das Leiden am Verlust der Ur-Harmonie, und schmerzlicher als diese Sehnsucht ist die Mühe, überhaupt lebendig zu sein - eine These, die bei Jung im Zusammenhang mit dem notwendig-leidvollen Ringen um Individuation wieder auftaucht. Freuds Umgang mit dem Schuldproblem führt so in philosophische Bereiche. Auf ihrer Linie liegt die erkenntnistheoretische Kritik: die Frage nach der Art und der Berechtigung meiner Welterfahrung, die Auseinandersetzung mit den Grundentscheidungen, die in mein Weltbild bereits eingegangen sind. So wird die Frage nach dem Bösen aus dem ursprünglich 'moralischen' Verbund gelöst. Sie weitet sich aus zur Frage nach der Gültigkeit von Werten überhaupt, nach der Möglichkeit von Verpflichtung, nach dem Grund des Sollens. Sie tritt aber vor allem auch in Bezug zu grundsätzlichen Gedanken über die Wirklichkeit und über den Sinn eines Lebens, in dem für viele der Schmerz zu überwiegen und der Tod letztlich zu herrschen scheint.

Diese Bewegung der Frage hin zur Suche nach bzw. zur Arbeit an einem tragfähigen Lebensentwurf kann auch befreiend wirken. Sie erlaubt es, andere Erklärungsmodelle zu überprüfen und zu relativieren. Jeder Wert- und Weltentwurf muss sich bewähren. Seine Tragfähigkeit misst sich an seiner Brauchbarkeit im Umgang mit dem Bösen: ob er zu menschlich sinnvolle-

rem Leben führen kann, indem er Leid, Schuld und Tod bewältigen und ertragen hilft. (Anm. 12)

e) Das Konzept C. G. Jungs

Lässt sich - nach dieser Öffnung des Ansatzes - Freuds Position wieder aufnehmen und ergänzen? Wir finden eine theoretisch gleichwertige und praktisch erprobte Konzeption im Werk C. G. Jungs.

Gegenüber dem ethischen Monismus Freuds hält Jung am realen Gegenüber von gut und böse fest. Das Gute ist für ihn nicht aus dem Bösen ableitbar; als polare Spannung der Wirklichkeit sind beide für das menschliche Bewusstsein unverzichtbar. Menschsein heißt, Böses zu erfahren und es als Böses zu erfahren; es heißt allerdings nicht, das Böse hervorzubringen. Für seine Gedanken über Gut und Böse verwendet Jung gern das aus der Romantik stammende Gleichnis von Licht und Schatten. Licht und Schatten entsprechen sich (wie Gut und Böse): Ein tiefer Schatten kann nur in einem sehr hellen Licht geworfen werden, aber beide entstehen nicht auseinander, sondern an einem Dritten, am Körper. Der Körper kann nicht anders, als einen Schatten zu werfen; das heißt für Jung: als Mensch bin ich dazu verurteilt, 'Böses' nicht nur zu begehen, sondern 'böse' zu sein. Meine Verantwortung bezieht sich dann darauf, wie ich mit dieser Tatsache umgehe, wie ich mich zu der Existenz von gut und böse - auch in mir und meinem Leben - einstelle.

Schließlich kann die Frage nach dem Problem des Bösen für Jung nicht beantwortet werden ohne Rückgriff auf die vor- und außermenschlichen Bereiche, in denen die Psyche wurzelt. Die Abgründe der menschlichen Natur reichen in den Grund der Wirklichkeit, in die Gottheit selbst, hinein. (Jung verwendet in diesem Zusammenhang Sprachbilder, die von 'Gott' in einer Art reden, wie sie besonders in den Kreisen der Theosophie und der Mystik - vornehmlich des Mittelalters - üblich waren.) Der das Licht erschaffen hat, hat damit zugleich den Schatten gesetzt; er selbst steht jenseits von beiden und begreift sie - unentfaltet - in sich ein. Jungs Entwurf ist von einer Zurückhaltung bestimmt, die sich des moralischen Urteils, nicht aber der konkreten Entscheidung im täglichen Leben enthält: Das Böse mag einen Sinn haben, eine Funktion im Ganzen meines Lebens oder der Welt - sie enthüllt sich aber nur, wenn ich es in jedem einzelnen Fall gestalte und verwandle. Nur dann kann sich - vielleicht, irgendwann - der Sinn des scheinbar Sinnlosen offenbaren. Erst im Aushalten der Gegensätze von gut und böse gewinnt sich das Ich, erkennt es den darin verborgenen Logos, findet es den verlorenen Sinn. (Anm. 13)

f) Das Gegenüber von Freud und Jung

An diesem Vorgriff auf das Ergebnis dieses Buches wird deutlich, dass die Entwürfe der beiden Autoren sich nicht ausschließen, einander vielmehr ergänzen können.

Die Konzeptionen Freuds und Jungs stellen zwei denkerisch gleichstehende, im Ansatz und in der Ausführung aber gegensätzliche Grundpole tiefenpsychologischer Theoriebildung dar. Die Widersprüche im Werk Freuds fordern einen alternativen Entwurf, wie etwa den von Jung, heraus; aber Jungs Konzept setzt selbst jenes von Freud voraus. Die (polemische) Konzentration Freuds aufs Detail wird durch Jungs Ausrichtung auf 'das Ganze' kompensiert - aber Jungs Synthese kann erst nach der Analyse Freuds gelingen; seine Deutung der Vielfalt menschlicher Symbole gewinnt ihre Fülle erst nach der reduktiven Klärung der Symptome. Im Jenseits des Ich, das die Tiefenpsychologie erhellen will, sind das Übermenschliche und das Unmenschliche, das Umgreifende und das Verdrängte vorerst nicht unterscheidbar. Der gegensätzliche theoretische und methodische Zugriff der Psychoanalyse Freuds und der Analytischen Psychologie C. G. Jungs vermag vielleicht den verschiedenen Dimensionen der menschlichen Psyche am ehesten gerecht zu werden.

5. Zu Inhalt und Methode der Untersuchung

Die Absicht dieser Untersuchung ist es, herauszuarbeiten, in welcher Weise sich bei Freud und Jung die Bestimmung des Bösen aus ihrer Einstellung zum Leben überhaupt, aus ihrer Deutung der Wirklichkeit ergibt.

Dem entspricht die Gliederung und der Gang der Abhandlung. Die Arbeit hat drei Teile. Zuerst werden Freud und Jung jeweils einzeln interpretiert. Die Untersuchung vollzieht sich dabei in zwei Schritten:

In einem ersten, textimmanent darstellenden Kapitel wird die Theorie des Autors vorgeführt: Was sagt er über das Böse aus? Unter welchen Begriffen, in welchen Zusammenhängen taucht es auf? Ein zweites Kapitel will den Horizont dieser Aussagen aufzeigen: Wie kommt der Autor zu seinem ihm eigentümlichen Ansatz? Worin sieht er die Ursachen des Bösen, die Wurzel des Übels? Welche ethischen und praktischen Konsequenzen zieht er daraus? In welcher (geistesgeschichtlichen) Tradition steht er - und was bedeutet das für das Verständnis seines Entwurfs? Schließlich: Welche Grunderfahrung drückt sich hier aus, welches Menschen- und Weltbild ist einbegriffen?

In einem abschließenden dritten Teil werden dann die Konzeptionen der beiden Autoren zusammengefasst, miteinander konfrontiert und für die grundsätzliche Problematik ausgewertet.

Für die Erhellung der Tiefenstruktur der Theorien Freuds und Jungs werden gelegentlich andere Entwürfe aus der Geistesgeschichte miteinbezogen. Diese Denkmodelle entstammen dem Philosophie- bzw. wirkungsgeschichtlichen Horizont der Tiefenpsychologie. Sie sollen aber selbst nicht ausgelegt werden, sondern dienen lediglich der konfrontierenden oder ergänzenden Verdeutlichung des tiefenpsychologischen Ansatzes.

1. Teil Sigmund Freud

A. Das Böse bei Sigmund Freud

1. Das unverständliche menschliche Leiden

a) Freuds Ansatz in der geistesgeschichtlichen Tradition

Mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds kommt eine Strömung zu sich selbst, die in der abendländischen Geistesgeschichte lange vorbereitet war. Freud selbst versteht seinen Standpunkt kompensatorisch zu einer allgemeinen, von der Philosophie mitgeprägten Einstellung der Menschen seiner Zeit: "Die Menschheit hat ja gewusst, dass sie Geist hat; ich musste ihr zeigen, dass es auch Triebe gibt ..." (Anm. 14) Freilich war es in der Tradition unbezweifelt, dass dem Nicht-Rationalen und dem Nicht-Geordneten eine gewaltige Kraft zukommt: Seit Plato ist die spannungsvolle Beziehung zwischen Leiblichem einerseits und Geistig-Seelischem anderseits eines der tragenden Themen der Philosophie geblieben. Jedoch herrschte die Überzeugung, dass es (im christlichen Bereich: mithilfe der Gnade) möglich sein müsse, eine vernunftgemäße Ordnung innerhalb der menschlichen Person durchzusetzen. Und selbst wenn der einzelne "die geistige Bestimmung seiner selbst verfehlt, so wird dadurch der ontologische und der anthropologische Vorrang von Geist und Vernunft nicht in Frage gestellt." (Anm. 15)

Der Umschlag dieser Überzeugung bereitet sich aber gerade in der neuplatonischen Philosophie selbst vor. Dass in der Gottheit, dem Grund des Seins selbst, triebhafte Spannung sei, war die Lehre Jakob Boehmes; sie taucht in der Konzeption Schellings wieder auf. Hegel versucht nochmals, das Körperlich-Seelische dem Geist dialektisch einzuordnen, aber gerade seine Schüler verwerfen sein System als Selbstüberhebung des Menschen. Mit Kierkegaard, Feuerbach, Schopenhauer, Marx und Nietzsche setzt sich der Gegenzug durch: Die Hoffnung auf eine Herrschaft des Logos schwindet. Der Mensch rückt in einer neuen Weise ins Zentrum des Denkens. Aussagen über das Göttliche erscheinen mehr und mehr als unmöglich bzw. als überflüssig; wissenschaftlich brauchbar sind sie erst, wenn man sie als verschlüsselte Aussagen des Menschen über sich selbst versteht. Die freudsche Psychoanalyse erfüllt nun diese Bewegung der "Entmachtung der Vernunft". (Anm. 16) Für Freud ist das Ich, der Statthalter der Vernunft, ein sekundäres Phänomen; die Dynamik der unbewussten Schichten der Psyche rückt in den Mittelpunkt des Forscherinteresses und wird - in der Analyse - einer eigens entwickelten Untersuchungsmethode unterworfen. Bisher eher zufälli-

ge Einsichten in das Reich des 'Es' werden nun methodisch zugänglich und praktisch verwertbar. (Anm. 17)

Diese Stellung in der Tradition bestimmt den Umgang Freuds mit dem Problem des Übels (Malum).

Erschien diese Frage bisher vorwiegend im Bereich der Ethik bzw. unter dem Aspekt der Theodizee, so fällt bei Freud sowohl der moralische als auch der theo- bzw. kosmologische Horizont vorerst weg. Das heißt nicht, dass Freud nicht einen eigenen moralischen Standpunkt vertritt. Es gibt sowohl eine Ethik der Psychoanalyse überhaupt ermöglicht, als auch eine Ethik, die aus ihr folgt; auch bezieht Freud Stellung zum Leiden in und an der Natur. Aber sein Ansatz ist anders: Er geht vom Menschen aus, und zwar ursprünglich vom leidenden Menschen seiner Gegenwart. Zwar zwingt die Komplexität des Problemfeldes Freuds, seine Theorie immer wieder zu ändern und zu ergänzen: Seine Fragestellung verlagert sich vom medizinischen in den kulturtheoretischen und -genetischen und schließlich in den kosmologischen Bereich. Alle Entwürfe aber gehen vom konkreten Menschen (der Wiener Jahrhundertwende) aus und sollen dazu dienen, diesen wiederum besser zu verstehen: Die Zusammenhänge seines Leidens zu begreifen, dessen Ursachen, dessen Entwicklungsprozess und Heilungsmöglichkeiten. Wenn sich Freud so eindeutig dem bis dahin vielfach Vernachlässigten zuwendet - den Bereichen jenseits des Ich, des Bewusstseins, der Vernunft allgemein -, so wertet er es damit auch auf. Er wendet sich diesen dunklen Bereichen zu, weil er deren Übermacht gegenüber dem menschlichen Verstand erkennt und akzeptiert. Zugleich will er sie aber mit ebendiesem Verstand erhellen - sei es, indem er bisher verborgenen Sinn im scheinbar Chaotischen entdeckt, sei es durch Herausarbeiten ihrer immanenten Gesetzmäßigkeit: "Was mich interessiert, ist die Scheidung und Gliederung dessen, was sonst in einem Urbrei zusammenfließen würde." (Anm. 18) So bildet die Auseinandersetzung mit dem Bösen - im weitesten Sinn als dem Negativen, dem Unverständlichen, dem Leiden, der Aggression - den Ausgangspunkt und das Zentrum der Psychoanalyse.

b) Die Entfaltung der Fragestellung bei Freud

Freuds Darlegungen zum Problembereich des Bösen lassen sich auf mehrere Schichten der Fragestellung rückbeziehen:

Der erste Bezugspunkt Freuds ist sein leidender Zeitgenosse: Worunter leidet er? Was macht ihn krank? Als psychologisch interessierter Neurologe fragt Freud dabei nicht zuerst nach den gesellschaftlich-ökonomischen Ursachen des Leidens, sondern nach dessen innerer Darstellung: Wie ist der

heutige Mensch beschaffen, dass er gerade so leiden kann, dass ihn gerade dieses äußere Problem so belastet? Struktur und Dynamik der Psyche, ihrer Verwurzelung im Biologischen und ihre Offenheit für gesellschaftliche Determination rücken also zuerst ins Blickfeld.

Die Frage erweitert sich aber: Wie ist dieser heutige Mensch, der Erbe der abendländisch-christlichen Kultur, gerade so geworden? Welche historischen Entwicklungen mussten sich vollziehen, dass er für das Leiden an sich selbst und an der Kultur so anfällig ist? Diesen Fragen geht Freud im Rahmen seiner Kulturtheorie nach.

Aber wie konnte die menschliche Kultur überhaupt entstehen? Wie lassen sich die hierzu vorausgesetzten Strukturen und Entwicklungsgesetze begreifen und metapsychologisch begründen? Damit verschiebt sich die Frage vom abendländisch bestimmten zum kulturfähigen Menschen allgemein und zu den - möglicherweise kulturschaffenden - Grundkräften des Lebendigen überhaupt. Dieser Problematik stellt sich Freud in seiner späten Trieblehre.

Ein letzter Ansatz der Frage führt zu Freuds Auffassung von Religion und Moral: Was unternimmt der (abendländisch-christliche) Mensch, um die ihn bedrängenden, zerreißenen Kräfte zu erklären, zu überwinden? Was folgt für ihn selbst aus diesen Entwürfen? Welche Stellung bezieht er faktisch zum Bösen und zum Leiden? Und gibt es vielleicht sinnvollere Versuche, dem Problem zu begegnen? Was ist zu tun? - Dieser praktische Ansatz führt in das Gebiet der Therapie bzw. der persönlichen Haltung Freuds, d. h. zur expliziten und zur impliziten Ethik der Psychoanalyse. Die folgende Darstellung versucht, diese Bewegungen der Frage nachzuzeichnen.

2. Das Leiden aus Konflikt

a) Der Ausgang beim moralisch Bösen

Die Definition des Bösen entnimmt Freud anfänglich dem herrschenden Sprachgebrauch. Der Orientierungsrahmen ist ihm dabei die Gesellschaft:

"Die Ethik ist auf die unvermeidlichen Anforderungen des menschlichen Zusammenlebens gegründet, nicht auf die Ordnung der außermenschlichen Welt." (Anm. 19) Als verwerflich erfährt der einzelne darum vor allem "eigensüchtige, sozialschädliche Triebe, denen übrigens ein sexueller Beitrag meistens nicht versagt ist". (Anm. 20) Formal ist das Böse also das Gemeinschaftsfeindliche, das "Unzweckmäßige"; (Anm. 21) inhaltlich zeigt es sich als Egoismus, Grausamkeit, Perversion. (Anm. 22)

Freud will den herkömmlichen Sprachgebrauch allerdings ent-werten. "Unbefangenheit, Unparteilichkeit, Erwartungslosigkeit" sind ja die notwendigen Voraussetzungen der analytischen Arbeit. (Anm. 23) Daher muss zumindest die Psychoanalyse "tendenzfreie" Wissenschaft sein. (Anm. 24) Als Forscher und Analytiker verwendet Freud entsprechend Begriffe der Moral beschreibend, nicht bewertend. Das angestrebte Verständnis ist an Vorurteilslosigkeit gebunden: "Wenn wir dann die einseitige ethische Wertung aufgeben, werden wir für das Verhältnis des Bösen zum Guten in der menschlichen Natur gewiss die richtigere Formel finden können." (Anm. 25) Der Weg zu solcher Korrektur führt über den hermeneutischen Begriff der Projektion. Er erlaubt es, aus den affektgeladenen Meinungen der Menschen - wozu das Urteil 'böse' gehört - Rückschlüsse auf ihre innere Situation zu ziehen. So lässt sich in Bewertungen und Überzeugungen ein unbekannter, meist abgelehnter Sinn entschlüsseln, der tiefenpsychologisch interpretiert werden kann. "Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl. in solcher Weise aufzulösen, die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen." (Anm. 26) Was ergibt sich aber aus solcher psychoanalytischer Rückverwandlung? Das 'Böse' (im moralischen Sinn) ist zum deskriptiven Sammelnamen für bestimmte Neigungen bzw. Handlungen geworden. Auf dem Weg zum Verständnis des Leidens kommt nun der Erhellung dessen, was gesellschaftlich verworfen oder verboten ist, besondere Bedeutung zu. Es ist das Signal für einen ungelösten Konflikt zwischen den Wünschen und Bedürfnissen und den repressiven Normen. (Anm. 27) Das moralisch Böse enthüllt somit eine grundsätzliche Konfliktsituation des Menschen:

"Denn diese Seele ist nichts Einfaches, vielmehr eine Hierarchie von über- und untergeordneten Instanzen, ein Gewirre von Impulsen, die unabhängig voneinander zur Ausführung drängen, entsprechend der Vielheit von Trieben und von Beziehungen zur Außenwelt, viele davon einander gegensätzlich und miteinander unverträglich." (Anm. 28)

So relativieren die Überlegungen Freuds den herrschenden Begriff des moralisch Bösen. Ist dieses Böse mehr als eine Definition der Gesellschaft, eine Verleugnung von "Triebregungen", die "an sich weder gut noch böse" sind? (Anm. 29) Das tatsächliche 'Übel' besteht doch schließlich darin, dass die Menschen gar nicht so 'gut' sein können, wie dies von ihrem inneren Ideal, das sich an den Normen der Gesellschaft ausrichtet, gefordert wird. So werden sie 'böse', oder sie werden krank: "Alle, die edler sein wollen, als ihre Konstitution es ihnen gestattet, verfallen der Neurose." (Anm. 30) Die psychoanalytische Betrachtung stellt das Ziel der Moral in Frage: Kann denn der

Mensch überhaupt 'gut' sein, wenn es sich so verhält? Und wäre das sinnvoll? Welchen Preis fordert es, 'gut' zu sein? "Wer z. B. in der gewaltsamen Unterdrückung einer konstitutionellen Neigung zur Härte und Grausamkeit ein Überguter geworden ist, dem wird häufig dabei so viel an Energie entzogen, dass er nicht alles ausführt, was seinen Kompensationsregungen entspricht, und im ganzen doch aber weniger an Gutem leistet, als er ohne Unterdrückung zu Stande gebracht hätte." (Anm. 31)

Vor der Untersuchung der Ursache des Konflikts, seiner metapsychologischen Begründung, werden wir betrachten, wie Freud ihn beschreibt: seine Entstehung und seine Darstellung im Individuum, die Dynamik und Struktur der Psyche.

b) Die Konfliktstruktur der Psyche

(1) Die Libidotheorie

Als tiefenpsychologischer Forscher, der von der Neuropathologie herkommt, begreift Freud den Menschen primär von der Leiblichkeit her. Diese ist - nach einem Begriff von Marcuse - als 'Triebstruktur' charakterisiert. (Anm. 32) So zeichnet Freud das 'Bild des seelischen Betriebs': "Dunkle, aus dem Organischen stammende Triebkräfte, die nach mitgebrachten Zielen streben, über ihnen ein Instanzenzug von höher organisierten seelischen Formationen, - Erwerbungen der Menschheitsentwicklung unter dem Zwang der Menschheitsgeschichte, - welche ... sie durch feste Verknüpfungen binden und mit ihren Triebkräften nach ihren eigenen Absichten walten ..." (Anm. 33) In dieser Vorstellung klingen gedrängt die wesentlichen Elemente der Triblehre Freuds an: als Basis die biologisch bestimmte Triebsschicht; die nachträglich entwickelten, gleichzeitig abhängigen und doch auch eigen-gesetzlichen Überlagerungen der Ich-Kräfte; der Zwang zu solcher Entwicklung unter dem Druck der 'Außenwelt'; der Kampfzustand zwischen diesen verschiedenen Schichten, der in mehreren Formen der Trieb-Bändigung auslaufen kann.

Die Triblehre Freuds stellt sich in drei (bzw. vier) verschiedenen Stadien dar. (Anm. 34)

(aa) Ich (-triebe) gegen Sexualtriebe (Anm. 35)

Zu Anfang seiner Theoriebildung spricht Freud von der 'Libido' als der psychischen Darstellung des Sexualtriebes. Als solche erscheint sie mit spezifischer Prägung, wird aber zugleich als energetische Größe begriffen. (Anm. 36)

Schon in diesem ersten Stadium geht freilich die Bedeutung des Begriffes 'Sexualität' weit über die übliche Gleichsetzung mit 'Genitalität' hinaus: Er umfasst alle Regungen der 'Liebe', ob sie sich - von den erogenen Zonen ausgehend - in den verschiedenen Partialtrieben äußert, oder ob sie, zielgehemmt, in freundschaftliche und soziale Gefühle verwandelt worden ist. (Anm. 37) Den Sexualtrieben, denen Freud seine volle Aufmerksamkeit zuwendet, stehen die Ichtriebe entgegen, die vorerst recht unbestimmt bleiben. Zu ihnen gehört "alles, was mit der Erhaltung, Behauptung, Vergrößerung der Person" zu tun hat; sie erscheinen allgemein unbeweglicher, Veränderungen nicht so leicht zugänglich. (Anm. 38)

(bb) Ichlibido und Objektlibido

In seiner 1914 entstandenen Schrift 'Zur Einführung des Narzissmus' (FGW X) definiert Freud das Verliebtsein einer Person in sich selbst (den Narzissmus) als die "libidinöse Ergänzung zum Egoismus des Selbsterhaltungstriebes". Der Libidobegriff wird damit auch auf die Ichtriebe ausgedehnt: Die Libido, die sich auf das Ich selbst rückbezieht und jene, die den Objekten anhängt, stammen aus demselben Reservoir. (Anm. 39)

Der (möglicherweise pathogene) Konflikt spielt sich dann innerhalb der Libido selbst ab: "Anstatt von einem Konflikt zwischen Sexualtrieben und Ichtrieben sprach man besser vom Konflikt zwischen Objektlibido und Ichlibido, oder, da die Natur der Triebe dieselbe war, zwischen den Objektbesetzungen und dem Ich." (Anm. 40) Die konfliktträchtige Polarität bleibt also gewahrt. Damit setzt sich Freud auch von der unspezifischen, einheitlichen Libido C. G. Jungs ab, der sich 1912 von ihm getrennt hatte. Freud betont, "dass, wenn die Selbsterhaltungstribe des Ich als libidinös anerkannt sind, damit noch nicht bewiesen ist, dass im Ich keine anderen Triebe wirken". (Anm. 41) Er denkt dabei an eine Art von nichtlibidinösem Egoismus, ein 'Interesse'. (Anm. 42)

Die Offenheit dieser Überlegungen forderte eine Weiterbildung der Libidotheorie heraus; diese entzündete sich am Problem des Hasses. (Anm. 43)

(cc) Eros und Todestrieb

Beginnend mit der Schrift 'Jenseits des Lustprinzips' (1920) führt Freud in seiner Spättheorie seine dualistische Konzeption konsequent zu Ende:

Die auffälligen Gegensätze im seelischen Bereich werden theoretisch begründet durch unvereinbare Gegenprinzipien, den Lebens- und den Todestrieb. Diese beiden stehen hinter allen Erscheinungen des seelischen Lebens; der Eros hinter jenen der Psychosexualität, Destrudo hinter den Aggressio-

nen des primären Masochismus und allen Spielarten des Sadismus. Damit verschiebt sich die bisher angenommene Polarität in den metapsychologischen Bereich. (Anm. 45)

Der Überblick über die Triblehre Freuds scheint auf den ersten Blick die Folgerung L. Binswangers zu bestätigen, dass nach Freud der Mensch "Produkt und passiver Spielball jener gewaltigen, unsichtbaren, mythischen Wesen, genannt Triebe", sei. (Anm. 46) Damit wäre der Schauplatz des Übels nicht im Bereich psychischen Konflikts, sondern auf der kosmischen Ebene zu suchen. Aber würde sie Freud und einem der Hauptinteressen seines Lebens, der therapeutischen Veränderung, gerecht? Freuds Mensch ist nicht nur Darsteller im Kampf zwischen den Giganten; sein Konflikt spielt sich auf spezifisch menschlicher Ebene ab: zwischen den ursprünglichen Strebungen und der Kultur, die sich im Entwicklungsgang des Ich repräsentiert. Um den Ort des Malum zu bestimmen, müssen wir uns daher zunächst dem Ich zuwenden.

(2) Stellung und Funktion des Ich

Das Ich wird anfänglich in der Psychoanalyse, die "als eine Psychologie des Es (und seiner Einwirkungen auf das Ich)" entstanden ist, ebenso selbstverständlich vernachlässigt, wie es vom allgemeinen Bewusstsein (und damit auch von Freud) selbstverständlich vorausgesetzt und gekannt wird. Umfassende Aussagen zu Fragen der bewussten Persönlichkeit sind also von der Psychoanalyse nicht ohne weiteres zu erwarten. (Anm. 47) Dreht sich der Blickwinkel von der - polemisch konzipierten - psychoanalytischen Theorie zur emanzipatorisch interessierten Therapie, so ändert sich auch der Gegenstand und das Ziel der Arbeit: "Das Objekt der analytischen Therapie waren von Anfang an das Ich und seine Störungen, die Erforschung des Es und seiner Arbeitsweise war immer nur Mittel zum Zweck. Und der Zweck war immer der gleiche: Aufhebung der Störungen und die Wiederherstellung der Intaktheit des Ich." (Anm. 48)

Die Psychoanalyse liefert so zwar keinen direkten Beitrag zur Frage der Freiheit, wohl aber zur Frage der Befreiung. Dieses doppelte Erkenntnisinteresse der freudschen Überlegungen darf gerade bei der Ichtheorie, die neben dem Entwurf des Todestriebs das am meisten fatalistische und pessimistische Stück seines Systems ist, nicht übersehen werden. (Anm. 49)

(aa) Genese des Ich

Das Ich ist seiner Genese nach sekundär.

Schon im 'Entwurf einer Psychologie' (1895) definiert Freud das Ich eher negativ als eine Art Umschaltstelle, als Vermittlungsinstanz zwischen der Realität und den intrapsychischen Vorgängen. Deren Existenz ist also keineswegs an das Ich gebunden; freilich werden sie durch den "Wegfall des Beitrages aus dem Wahrnehmungssystem" (Anm. 50) entscheidend verändert.

Suchte der frühe Freud noch die 'Lokalisation' der Psyche zu bestimmen, so verzichtete er später zugleich damit auch auf den psycho-physischen Parallelismus. (Anm. 51) Die ursprüngliche Vorstellung von der Entstehung des Ich aber bildete er weiter fort: "Es ist leicht einzusehen, das Ich ist der durch den direkten Einfluss der Aussenwelt unter Vermittlung von W-Bw (sc: Wahrnehmungs-Bewusstsein) veränderte Teil des Es, gewissermaßen eine Fortsetzung der Oberflächendifferenzierung ..." (Anm. 52)

Insofern das Ich eine notwendige Herausdifferenzierung ist, lässt sich folgern, dass es zwar nicht für das Leben der Psyche (im Sinn ihrer ursprünglichen Existenz), wohl aber für ihr Über-leben unerlässlich ist.

(bb) Funktionen des Ich

Ist das Ich somit entwicklungsgeschichtlich auch zweitrangig, so weist ihm Freud doch eine für die menschliche Existenz höchst bedeutsame Funktion zu:

Entsprechend seiner Lage an der 'Außenwand' des psychischen Apparates, besteht die erste Aufgabe des Ich in der Einschätzung der Realität. Es trennt die äußere von der inneren Wahrnehmung und unterscheidet in der Realitätsprüfung vorgespiegelte (Halluzinationen) von realen Situationen in der Außenwelt. (Anm. 53) Diese Anerkennung des 'Realitätsprinzips' schließt auch die verschiedenen Ich-Fähigkeiten ein: Bewusstsein, Aufmerksamkeit, Merken, Gedächtnis, Urteilsfällung (nach den Kategorien wahr und falsch) sowie die Einleitung des Handelns zur Realitätsveränderung. (Anm. 54) Die bedeutendste Funktion des Ich ist aber das Denkvermögen. Es bedeutet die Fähigkeit, in das aus der Triebsschicht andrängende Bedürfnis ein aufschiebendes Moment einzurücken. Diese 'Probehandlung' vermag die umwelt- bzw. situationsgerechte Reaktion gegen die unmittelbare Befriedigung abzuwägen unter Vorwegnahme der Folgen. "Im Auftrag des Es beherrscht das Ich die Zugänge der Motilität, aber es hat zwischen Bedürfnis und Handlung den Aufschub der Denkarbeit eingeschaltet, während dessen es die Erinnerungsreste der Erfahrung verwertet." (Anm. 55) So versucht das Ich, die verschiedenen Ansprüche der Triebbasis mit jenen der Außenwelt zu koordinieren.

(cc) Struktur des Ich

Um diesen seinen Aufgaben gerecht zu werden, muss das Ich ein höchst kompliziert organisiertes System darstellen. Im Verlauf der Entwicklung seiner späteren Triebtheorie differenzierte sich für Freud auch die Struktur des Ich: Er erkennt eine "Stufe im Ich", das Überich, das sich dem Ich kritisch bewertend gegenüberstellt. (Anm. 56)

Die hierbei vorausgesetzte Neubestimmung des Verhältnisses von Bewusstsein und Unbewusstem einerseits und Ich und Libido andererseits war schon mit der 'Einführung des Narzissmus' eingeleitet worden. Seit der Begegnung mit der Hypnose hatte sich Freud gegen die Gleichsetzung von Psyche und Bewusstsein gewandt. (Anm. 57) Die Annahme des 'Unbewussten' hatte für die Psychoanalyse und ihre Erkenntnisweise umwälzende Konsequenzen. Es war ja nicht nur eine psychische Schicht neben anderen, sondern musste "als allgemeine Basis des psychischen Lebens angenommen werden. Das Unbewusste ist der größere Kreis, der den kleineren des Bewussten in sich einschließt; alles Bewusste hat eine unbewusste Vorstufe, während das Unbewusste auf dieser Stufe stehenbleiben und doch den vollen Wert einer psychischen Leistung beanspruchen kann. Das Unbewusste ist das eigentlich reale Psychische ..." (Anm. 58)

Aber die überragende Bedeutung, die Freud anfangs der Unterscheidung von bewusst und unbewusst zugemessen hat, wird später relativiert: Untersucht er anfangs (so etwa in der Abhandlung 'Das Unbewusste', 1913) die Beziehungen zwischen dem Unbewussten, dem Vorbewussten und dem Bewusstsein, so entwickelt er danach eine andere Topik, in welcher "der Charakter des Unbewusstseins" zu einer "vieldeutigen Qualität" wird. (Anm. 59) Wichtiger als die Überlegung, ob ein psychischer Inhalt deskriptiv unbewusst ist oder nicht, wird nun für Freud die Frage nach der dynamischen Einordnung des 'Unbewussten': Wie verhält sich der unbewusste Inhalt zum Ich? Ist er 'verdrängt' oder lediglich noch nicht bewusst? Beides entzieht sich der Verfügungsgewalt des Ichbewusstseins, aber dem Verdrängten kommen dazuhin neurotisierende Aktivitäten zu. (Anm. 60)

Andererseits fällt aber auch das Ich nach Freuds Erfahrung nicht einfach mit dem 'Bewusstsein' zusammen: Neben latent unbewussten (im deskriptiven Sinn: vorbereussten) Anteilen muss es solche enthalten, die in Libidokonflikten die Rolle des Verdrängenden einnehmen. Um die terminologischen Schwierigkeiten auszuschalten, bezeichnet Freud den Gesamtbereich der triebhaften Basis der Psyche (samt dem Verdrängten) als 'Es' (Anm. 61), die verdrängenden und ich-determinierenden Tendenzen aber als 'Überich'.

In diesem zweiten topischen Modell überschneiden sich also die drei Instanzen mit den Bereichen des Bewussten und des Unbewussten.

Freud selbst war geneigt, dieses Modell der psychischen Struktur im Sinne eines recht fatalistischen Menschenbildes zu interpretieren: "Ein Individuum ist nun für uns ein psychisches Es, unerkannt und unbewusst, diesem sitzt das Ich oberflächlich auf, aus dem W-System als Kern entwickelt." (Anm. 62) Dem von ihm selbst entwickelten therapeutischen Ansatz wandelt sich aber diese Definition zu einer Veranschaulichung der Komplexität der menschlichen Person, zur Schematisierung der Konfliktmöglichkeiten, insofern Es, Ich und Überich die Repräsentanten der gegensätzlichen Ansprüche und Interessen darstellen, die im Individuum zusammentreffen. Unter dem Blickwinkel der Therapie erhöht sich auch wieder die Bedeutung der Qualität 'bewusst', denn für den psychoanalytischen Forscher, wie für denjenigen, der sich auf die Analyse einlässt, ist "schließlich ... die Eigenschaft bewusst oder nicht die einzige Leuchte im Dunkel der Tiefenpsychologie". (Anm. 63)

(3) Zusammenfassung

Freuds Untersuchungen gehen vom moralisch Bösen aus, wie es ihm in der herrschenden Wertung seiner Zeit entgegentritt. Es erweist sich dem analytischen Blick aber als relatives, als vorläufiges Übel; seine Grundlage bildet die Spannung zwischen widerstreitenden Triebinteressen bzw. psychischen Instanzen.

Die Libidotheorie zeigt auf, warum der Mensch den Konflikt leidend erfährt: Die Psyche ist der Rahmen des Auseinanderstrebenden, eingespannt in übergreifende, quasi-biologische Gegensätze (Eros-Thanatos). Damit deutet sich bereits an, dass der Konflikt den Bereich des Psychischen übersteigt; die späte Triebtheorie ist der Eingang zur Metapsychologie, Freuds Form der Metaphysik (sie wird in der Kulturtheorie unten weiter entwickelt). Die Ichtheorie kennzeichnet die Stellung der bewussten Persönlichkeit innerhalb des organisch-psychisch Vorgegebenen. Sie zeigt die Grenzen der subjektiven Entscheidungsmöglichkeit, bereitet aber auch die Möglichkeit der Ethik, der Freiheit vor.

Das freudsche Modell des 'psychischen Apparates' ist damit sowohl im Verständnis der Trieb-situation als auch der Ichstruktur eine Absage an die einfache Lösung, die von der ihm begegnenden Moral und ihrem Menschenbild für das Problem von gut und böse vorgelegt wird. Aber gerade indem die Psychoanalyse die fundamentalen inneren Spannungen des Menschen - damit auch das Böse - wahrnimmt und ernst nimmt, öffnet sie einen Zugang

zum Verständnis des psychischen Geschehens und zu seinen Gesetzen. So leistet sie in ihrer Weise einen Beitrag zur Neuentdeckung der - im Konflikt nur scheinbar zerstörten - sinnvollen Ganzheit der Person. (Anm. 65)

Um Art und Hintergründe der konflikthaften menschlichen Psyche zu erhellen, sollen als nächstes die Erscheinungsformen des Konflikts sowie seine Genese betrachtet werden.

3. Die Darstellung des Konflikts

a) Das Böse in der Ontogenese

Die psychische Entwicklung des Menschen ist vielfach gefährdet. Widersprüchliche Anforderungen von innen und von außen wie auch die Diskrepanz zwischen Bedürfnissen und ihrer Erfüllung erzeugen Spannungen und Brüche im Gefüge der Psyche. Eine der Hauptschwierigkeiten dieser Entwicklung resultiert aus der Verschränkung von normierenden Tendenzen in der Psyche mit solchen, die beherrscht werden müssen: Das Ich, das koordinieren soll, steht den Trieben ja nicht ausgebildet gegenüber, sondern entwickelt sich zugleich - und eben nicht unabhängig - mit diesen. Gleichwohl lassen sich die Spannungen und das 'Böse', die in der Ontogenese auftreten, nicht als (krankhafte) Entwicklungsstörungen begreifen. Damit wäre nur die Nomenklatur geändert, nicht aber das vereinfachende Denkschema selbst, gegen das Freud ankämpft. Zur Struktur der Triebe gehört es vielmehr, als ihre ursprüngliche Primitivität, dass sie dem kollektiven Ideal widerstehen. Die Entwicklung des Menschen vollzieht sich für die Psychoanalyse im Zusammenspiel zwischen Erwartungen und Trieben des Kindes mit den Reaktionen und Einstellungen seiner Bezugspersonen. Freud übersieht dabei nicht die Bedeutung angeborener Faktoren - wie eben die konstitutionell bedingte Triebstärke bzw. Verdrängungsbereitschaft. Aber für die Entfaltung der Ich-Funktionen ist die Erziehung wohl ausschlaggebend. (Anm. 66) In den verschiedenen Ansätzen der Libidotheorie versucht Freud, diese Entwicklung in Stufen einzuteilen. Der Ausgangspunkt ist für ihn dabei die Annahme einer spezifisch infantilen Sexualität, die er in Abweichung von der populären Vorstellung kennzeichnet: Sie "entsteht in Anlehnung an eine der lebenswichtigen Körperfunktionen, sie kennt noch kein Sexualobjekt, ist autoerotisch, und ihr Sexualziel steht unter der Herrschaft einer erogenen Zone". (Anm. 67) Ehe sie (vielleicht) zur Genitalität zusammengefasst wird, zeigt sich also die prägenitale Sexualität als Nebeneinander unterschiedlicher Partialtriebe, die nach gesonderter Befriedigung streben. Ihre Differenzierung bzw. Umwandlung gliedert Freud in die orale, anal (-sadistische) und phallische Phase. (Anm. 68) Er denkt dabei nicht an eine mechanische Gesetzmäßigkeit,

sondern an den Prozess einer Strukturierung, einer Konfrontation der Triebenergie mit anderen die Psyche prägenden Realitäten: " ... die Triebchicksale bestehen im wesentlichen darin, dass die Triebregungen den Einflüssen der drei großen, das Seelenleben beherrschenden, Polaritäten unterzogen werden. Von diesen drei Polaritäten könnte man die der Aktivität-Passivität als die biologische, die Ich-Außenwelt als die reale, endlich die von Lust-Unlust als die ökonomische bezeichnen." (Anm. 69)

(1) Orale Phase

Entsprechend der Einsicht, dass "die Sexualbetätigung ... sich zunächst an eine der zur Lebenserhaltung dienenden Funktionen" anlehnt, ehe sie die so gewonnene Lust als Selbstzweck erstrebt, nennt Freud die erste Libidostufe 'oral': Sie geht von der Beziehung des Säuglings zur nährenden Brust aus; erogene Zone ist dabei die Mundregion. Die Libido bleibt noch im Vorstadium von Autoerotik und Objektbeziehung, denn noch vermag das Neugeborene nicht zwischen seinem Körper und der Außenwelt zu unterscheiden. (Anm. 70)

Dieses erste Stadium der Libidoentwicklung kann von der psychoanalytischen Theorie als 'präambivalent' bezeichnet werden, weil zwar - nach der genannten Einteilung - die 'ökonomische' Polarität bereits herrscht, nicht aber die 'reale': Lustspendende Erfahrungen bzw. Objekte werden schematisch von unlustvollen getrennt. "Es entsteht die Tendenz, alles, was Quelle solcher Unlust werden kann, vom Ich abzusondern, es nach außen zu wenden, ein reines Lust-Ich zu bilden, dem ein fremdes, drohendes Draußen gegenübersteht ..." (Anm. 71) Das Unlustspendende wird als 'schlecht' erlebt und abgelehnt. Die Akzeptierung des Lustprinzips auf dieser Entwicklungsstufe wird um den auf die Dauer nicht tragbaren Preis erkaufte, dass die Welt radikal in gut und schlecht geteilt ist, wobei das Schlechte übermächtig von außen anstürmt: "Das Äußere, das Objekt, das Gehasste wären zu allem Anfang identisch." (Anm. 72)

Diese Gleichsetzung lässt sich nicht halten: Das Kind muss die Identifizierung von 'unlustvoll-schlecht' und 'Nicht-Ich' lösen und sich in einem gewissen Maße dem Objekt zuwenden. Damit gibt es aber auch die Selbstgenügsamkeit seines Lust-Ich auf. Der scheinbar eindeutige Charakter von Subjekt und Objekt verfällt und lässt der Erfahrung der Zweideutigkeit des Begegnenden Raum. Daher beginnen mit der Einsicht, dass die Realität gleichzeitig Lust und Unlust bereithält, auch die durch Ambivalenz gekennzeichneten Libidophasen.

Auf das frühe vorambivalente orale Stadium folgt das 'oralsadistische' (nach Abraham: oral-kannibalistische). Diese Bezeichnung bezieht sich auf die Tendenz des Kindes, sich an das lebensnotwendige Objekt anzuklammern, auf die Gefahr hin, es dabei zu vernichten. Im Streben nach Einverleibung können Liebe und Destruktion zusammenfallen: Das Kind beißt die gewährende Brust. Als jemand, der das geliebte und benötigte Objekt zerstören will, muss sich das Kind dann selbst ablehnen. Die frühe, entwicklungsnotwendig entstehende Angriffslust ruft somit Verlassensangst und Schuldgefühle hervor.

(2) Anale Phase

Diese Entwicklung von Schuldgefühlen einerseits, die fortschreitende Anpassung an das Realitätsprinzip andererseits führen zu einer Ablösung der oralen Phase durch die anale. Das Kind erfährt die Notwendigkeit, sich zu beherrschen, seine eigenen Triebimpulse zu steuern und aufzuschieben. Die Reinlichkeitserziehung lässt als erogene Zone den Bereich des Afters hervortreten. Nun bildet sich auch die dritte, die 'biologische' Polarität aus; sie stellt die Basis dar für jene "Gegensätzlichkeit, welche das Sexualleben durchzieht", männlich und weiblich. (Anm. 73) Die Betonung der Aktivität auf dieser Stufe, die lustbetonte (Selbst-)Beherrschung, veranlasst Freud zu der Zusatzkennzeichnung anal-'sadistische' Phase: Es drängen sich jetzt "die sadistischen und die analen Impulse vor, gewiss im Zusammenhang mit dem Auftreten der Zähne, der Erstarkung der Muskulatur und der Beherrschung der Sphinkterfunktionen". (Anm. 74)

Der 'Bemächtigungstrieb' setzt sich zuerst im eigenen Körper durch, er ist autoerotisch. (Anm. 75) Seine innere Ambivalenz liegt in den - auf den Kot bezogenen - Gegenteilstendenzen von Einbehalten und Ausstoßen bzw. Zerstören versus Bewahren (da nur Bewahren das Weiter-Beherrschen ermöglichen kann). Unter dem Einfluss der allmählich aufgebauten Ekelschranke nimmt die Lust, einzubehalten, die Gefühlsqualität des Verehrens an, (ursprünglich: den Kot als Teil des eigenen Körpers akzeptieren), der Drang, auszustoßen, aber den Charakter des Verwerfens. Ausgeschieden wird nun, was 'böse' ist:

"Das 'Anale' bleibt von da an das Symbol für alles zu-Verwerfende, vom Leben Auszuscheidende." (Anm. 76)

Die neuentdeckte Möglichkeit zu eigenmächtigem Handeln setzt sich samt der ihr innewohnenden Ambivalenz auch in die Objektbeziehungen des Kindes fort. Dort kann sie sich sowohl als Bereitschaft zum Schenken, zur

Hingabe und zur Unterwerfung darstellen, wie auch als Selbstbehauptung und als trotziges Sich-Versagen.

In der analen Phase wird der Grund für wichtige Charakterzüge der späteren Persönlichkeit gelegt: So weisen nach Freud Sauberkeit und Sparsamkeit mit all ihren Abstufungen auf diese Entwicklungsstufe zurück. Ist sie gelungen, so festigen sich Selbstbewusstsein und Selbstständigkeit, die Kraft zur Verantwortung und zur Treue; misslingt sie, so entstehen Abhängigkeit und Angst, psycho-physische Erstarrung und Zwänge aller Art. (Anm. 77)

Die Theorie von der analen Phase ist ein bezeichnendes Beispiel dafür, wie Freud herkömmliche Vorstellungen verwandelt. Er übernimmt den Begriff des 'Sadismus' und untersucht das Phänomen auf seine genetischen Wurzeln hin. Obwohl sich dabei inhaltliche Erweiterungen ergeben, die eine Änderung der Bezeichnung rechtfertigen könnten, lässt er sie bestehen. Er erreicht damit, dass die so genannte Perversion auf dem Hintergrund ihrer komplizierten Entstehungsgeschichte erscheint, wodurch ihr böser Charakter zweifelhaft wird. Mehr noch: Diese Entstehungsgeschichte zeigt, dass die Möglichkeit zur 'bösen' Entwicklung, zur Perversion, nicht nur nicht ausgeschaltet werden kann, sondern auch nicht ausgeschaltet werden darf, da sie zugleich die Basis für das Gesunde und für das Gute in der Persönlichkeit darstellt. Und schließlich zeigt er - so in diesem Fall -, dass die Unterscheidung von gut und böse (gerade auch als Selbsteinschätzung) an die vorgängige Absolvierung einer 'bösen' Phase gebunden ist.

(3) Phallische Phase, Ödipuskomplex

Mit der Einführung eines 'phallischen' Stadiums nimmt Freud in der Abhandlung 'Die infantile Genitalorganisation' (1923) eine Einschaltung in seine ursprüngliche Sexualtheorie von 1905 vor:

Nachdem sich die Aufrichtung der Dämme Ekel und Scham vollzogen hat, nähert sich die kindliche Sexualität weitgehend der des Erwachsenen. Die Autoerotik ist zurückgetreten und hat einer Objektbeziehung Raum gegeben, die jener in der endgültigen genitalen Organisation in nichts nachzustehen scheint. Der wesentliche Unterschied - aus dem allein sich auch die Vorgänge während dieser Entwicklungsphase erklären lassen - liegt in der überragenden Bedeutung, die der Junge und das Mädchen auf dieser Stufe dem männlichen Glied zuschreiben: Die Spezifität des weiblichen Körpers wird gering geachtet, wenn überhaupt zur Kenntnis genommen: "Es besteht also nicht ein Genitalprimat, sondern ein Primat des Phallus." (Anm. 78)

Die libidinösen Objektbeziehungen der phallischen Phase bieten den Ansatz für den Ödipuskomplex. Freud hat ihn an sich selbst entdeckt und verallgemeinert ihn zum Grundgesetz der menschlichen Entwicklung überhaupt: "Ich habe die Verliebtheit in die Mutter und die Eifersucht gegen den Vater auch bei mir gefunden und halte sie jetzt für ein allgemeines Ereignis früher Kindheit ..." (Anm. 79) Die Voraussetzungen dafür liegen in der langen Abhängigkeit des Kindes von seinen Eltern sowie in der Fähigkeit zur spezifischen Gefühlsbindung der Identifizierung. Die Bewunderung der Eltern, die in dem Wunsch gipfelt, so zu sein wie diese (=Identifizierung), ist ursprünglicher als das Verlangen, sie zu besitzen (=Objektwahl). (Anm. 80) In der phallischen Phase bestehen beide Strebungen nebeneinander, was auf Grund der fortgeschrittenen Sexualentwicklung in den Ödipuskomplex auslaufen muss: Der kleine Junge realisiert, dass ihm der Vater, mit dem er sich identifiziert, bei der Mutter, die er 'haben' möchte, im Weg ist - er will ihn schließlich bei ihr ersetzen. Verehrung und Eifersucht, Zärtlichkeit und Rivalität wechseln einander ab. Schließlich schlägt sich die Tendenz, den Vater zu beseitigen, als Todeswunsch nieder: Noch ohne Einschätzung der Realität des Todes und im Bewusstsein der eigenen Schwäche, bestehen ja für das Kind im Bereich der Gedanken keine Grenzen. (Anm. 81)

Der Ödipuskomplex, schärfste Darstellung menschlicher Ambivalenz, ist der Höhepunkt der 'primitiven' Strebungen. Er ist aber zu konfliktträchtig, als dass er in dieser Form aufrechterhalten werden könnte. Die zärtlichen Regungen kollidieren mit den aggressiven. Der Junge gerät in Schuldgefühle und projiziert schließlich, dass der Vater ebenso aggressiv wie er selbst ist und ihn bestrafen wird. Auf dem Hintergrund der Erkenntnis, dass die ihm begegnenden Frauen keinen Penis (mehr) besitzen, ängstigt sich der Junge vor der drohenden Kastration: Es ist offensichtlich nicht möglich, ein Teil der Eltern ausschließlich zu lieben, ohne die eigene Integrität zu gefährden. Die Kastrationsangst zwingt daher dazu, die Erweiterung zur Dreierbeziehung zu vollziehen und so die Identität als Geschlechtsperson zu gewinnen: "Wenn die Liebesbefriedigung auf dem Boden des Ödipuskomplexes den Penis kosten soll, so muss es zum Konflikt zwischen dem narzisstischen Interesse an diesem Körperteile und der libidinösen Besetzung der elterlichen Objekte kommen. In diesem Konflikt siegt normalerweise die erstere Macht; das Ich des Kindes wendet sich vom Ödipuskomplex ab." (Anm. 82)

(4) Latenzzeit

Der Abbruch des Phallusprimats fällt mit dem Untergang des Ödipuskomplexes zusammen. In der normalen Entwicklung vollzieht sich dieser so radikal, dass Freud von einer 'Zertrümmerung' reden kann: "Aber der beschriebene Prozess ist mehr als eine Verdrängung, er kommt, wenn ideal vollzogen, einer Zerstörung und Aufhebung gleich ..." (Anm. 83) Das Kind wendet sich vorerst von sexuellen Dingen ab: Die Latenzzeit unterbricht die weitere Sexualentwicklung, bis ein zweiter Ansatz in der Pubertät die genitale Organisation vollendet.

Inzwischen werden durch verstärkte Identifikation mit den Eltern bzw. durch Internalisierung deren Normen die gefährlichen Triebe gebunden. Das mit dem Zerfallen des Ödipuskomplexes aufgebaute Überich wacht mit scharfen Moralvorschriften (auch) darüber, dass das Individuum die Inzest-schranke berücksichtigt. Äußeres Zeichen für das Aufgeben wesentlicher Anteile der Lebensgeschichte ist die Amnesie, die dem Erwachsenen die eigene Kindheit verbirgt. (Anm. 84)

b) Das Böse im erwachsenen Individuum

Der Abriss der Ontogenese erlaubt die Folgerung, dass das 'Gute' der gesellschaftlichen Moral mit dem Aufbau der Dämme gegen die primitiven Strebungen sowie mit der Bewältigung der negativen Seite der grundlegenden Ambivalenz zusammenfällt. Die nicht in dieser Weise programmgemäße Entwicklung, die zu Labilität, Perversion, Neurose bzw. zu körperlichen Störungen führt, weist demgegenüber mehr oder weniger verschleiert alle 'bösen' Regungen bzw. Haltungen auf. Dem 'normalen' Betrachter scheint dabei nicht die Kindhaftigkeit als solche verwerflich, - dass das Kind eine 'polymorph perverse' Anlage hat, wird, wenn überhaupt erkannt, doch meist nicht ernst genommen (Anm. 85) - sondern das Verharren des Erwachsenen auf dieser Stufe: die Infantilität.

Bei der Betrachtungsweise Freuds, wo Infantilismus das Ergebnis einer im weiteren Sinn verstandenen Entwicklungshemmung ist, (Anm. 86) tritt an die Stelle der ethischen Wertung (gut-böse) die medizinische Diagnose (gesund-krank). 'Gesundheit' als gelungene Anpassung an die Normen der Gesellschaft ist aber ein fragwürdiger Wert. Lässt sich denn solche Normalität überhaupt erreichen? Kann das Individuum seiner Triebstruktur ausweichen oder sie endgültig befriedigen?

Der faktische Zustand der Gesundheit bzw. Normalität wird von Freud immer wieder in Zweifel gezogen und auf seine (Trieb-)Dynamik hin be-

fragt: Wo hält sich der Grundkonflikt (Trieb-Norm) versteckt, oder um welchen Preis ist er gelöst worden?

(1) Der Neurotiker (Fixierung, Regression, Verdrängung)

Die normale Entwicklung setzt eine parallele Entfaltung der Sexualtriebe und der Ich-Kräfte voraus. Der Wandlungsweg der Libido verläuft jedoch nicht flüssig und gleichmäßig. Jede einzelne Sexualstrebung kann auf einer genetisch früheren Stufe stehen bleiben, "wenngleich andere Anteile das Endziel erreicht haben mögen". (Anm. 87) So ergibt sich eine Bruchstelle im Gesamt(auf)bau der Person, eine Einbuße an libidinösen Kräften, welche die weitere Entwicklung gefährdet. Es bildet sich "eine so genannte 'Fixierungsstelle', zu welcher die Funktion im Falle der Erkrankung durch äußerliche Störung regredieren kann". (Anm. 88) Je mehr solcher Fixierungsstellen sich bei einer realen Schwierigkeit (z. B. einer Versagung der Triebbefriedigung) auf den früheren Stufen der Sexualorganisation anbieten, je schwächer andererseits die Koordinierungsfähigkeit des Ich ausgebildet ist, desto eher wird der frustrierte Trieb zur infantilen Organisationsstufe zurückkehren. Dabei lassen sich zwei Arten der Regression unterscheiden: einmal die "Rückkehr zu den ersten von der Libido besetzten Objekten", also die Wiederaufrichtung des Ödipuskomplexes, zum anderen die "Rückkehr der gesamten Sexualorganisation zu früheren Stufen", nämlich zu den prägenitalen Strebungen. In beiden Fällen leben die bisher offensichtlich nur scheinbar überwundenen primitiven Tendenzen wieder auf. (Anm. 89)

Die Frage, warum in der Libidoentwicklung ein Hemmnis auftritt, gehört nicht in den Forschungsbereich der Psychoanalyse: Sie "überlässt dieses Problem der biologischen Forschung" (Anm. 90) Die Fixierungsbereitschaft scheint in der Triebkonstitution zu liegen. Durch reale Versagung wird sie aktualisiert. Sexualkonstitution und Lebensanforderungen wirken dabei in der Art von Ergänzungsreihen zusammen. So ist die Hemmung selbst der Schnittpunkt von phylogenetischem Niederschlag und ontogenetischer Differenzierung. (Anm. 91) In welcher Form sich aber die Wiederbelebung der bösen Strebungen vollzieht, liegt nicht in der Versagungssituation selbst, auch nicht im Triebinteresse, sondern in der Reaktion des Ich auf die Versagung. Ist dem Ich der Konflikt zwischen Triebwunsch und Frustration auch vorgegeben, so kann es doch verhindern, dass die aufgestaute Libido auf die Fixierungsstelle regrediert. Stimmt es dieser Möglichkeit zu, so resultiert die Perversion; verweigert es diese Form der Befriedigung, so bleibt ihm als 'Lösung' der unerträglichen Spannung die Verdrängung. (Anm. 92) So muss

"zur äußeren Versagung ... , damit sie pathogen wirkt, noch die innere Versagung hinzutreten". (Anm. 93)

Bei dieser inneren Versagung, der Verdrängung, handelt es sich allerdings weniger um einen bewussten und freien Entscheidungsakt als um eine unterschwellig ablaufende Selektion dessen, was an Wahrnehmung und an Handlungsmöglichkeiten zugelassen werden kann. Als zensierender Filter wirkt der unbewusste Anteil des Ich, das Überich.

Die Verdrängung, oberflächlich ein Sieg des Guten in der Persönlichkeit, bedeutet gleichwohl die Aktivierung des Bösen. Der Triebwunsch lässt sich auf solche Weise nicht bewältigen, er setzt sich, vorerst unerkannt, im Symptom durch. Das heißt: Die Regression vollzieht sich nun trotzdem, wenn auch die Perversion vermieden ist; sie äußert sich in Kompromisshandlungen, die dem Ich die wahre psychische Situation, den unbewältigten inneren Konflikt, verbergen. Daher nennt Freud die Neurose auch "das Negativ der Perversion". (Anm. 94)

Das Resultat einer individuellen Entwicklung ergibt sich also aus dem Zusammenwirken der Faktoren von realer Versagungssituation, Fixierungsstellen der Libido und individueller Verdrängungsbereitschaft. Hat sich beispielsweise das Überich (bedingt durch Anlage oder Erziehung) zu früh ausgebildet, so wird im Fall äußerer Versagung und anal-sadistischer Fixierung die durch 'Übermoral' gekennzeichnete Zwangsneurose ausbrechen. (Anm. 95) Die allgemeine Regression ist dabei mit einer Triebentmischung gekoppelt, die im Überich zusätzlich zerstörerische Impulse freisetzt. So muss sich ein heftiger Kampf zwischen den infantil-sexuellen Wünschen, die infolge dieser Regression "als aggressive und destruktive Absichten auftreten", und dem Ich ergeben, das die eigentlichen Ursprünge nicht erkennt und zudem vom strengen Überich gepeinigt wird. Das vermeintlich Böse wird mit verstärkter moralischer Normierung bekämpft: "Infolge dieser Verkleidung der erotischen Strebungen und der starken Reaktionsbildungen im Ich, wird nun der Kampf gegen die Sexualität unter ethischer Flagge weitergeführt." (Anm. 96)

In diesem Kampf sind sowohl die heftigen Schuldgefühle als auch die der 'Tugend' ähnelnden Reaktionsbildungen dagegen Selbsttäuschungen, die zu einer allmählichen und weitgehenden Verarmung der Person führen. Elemente solcher Zwangsmoral spürt Freud gerade auch in den herrschenden ethischen Überzeugungen auf; er will sie theoretisch entlarven und therapeutisch korrigieren.

(2) Der Normale (Traum, Fehlleistung, Witz)

Das Böse der Aggressivität kann nicht allein als Reaktion auf - bzw. als Folge von - Libidofrustration begriffen werden. Freud lehnt es auch ab, dies zum pathologischen Problem zu stempeln: Infantile Primitivität bzw. die aggressiven Anteile der Triebe bleiben keineswegs nur in den entwicklungsgehemmten Individuen erhalten. Die späte Triblehre setzt hier eindeutige Akzente: Jede libidinöse Strebung hat als konstitutives Element eine destruktive Komponente; diese Verbindung erleichtert die notwendige Triebbefriedigung. (Anm. 97) Die kulturelle Erwerbung des Überich gewährleistet, dass die Gemeinschaft vor - möglicherweise schädlicher - Aggression weitgehend geschützt bleibt. Die Aggressivität selbst wird damit aber nicht aufgehoben; sie wendet sich ins Innere der Person zurück, von wo sie ausgegangen ist. Dasselbe Quantum an (unbefriedigter) destruktiver Energie erscheint nun als Überich-Strenge gegenüber dem Ich. Dessen Einflussnahme weist dabei alle Spielarten von der koordinierenden Selbstbeobachtung des normalen Gewissens bis zum grausamen Peiniger bei der Melancholie auf. (Anm. 98) Den Beweis für das Weiterbestehen der primitiven Strebungen tritt Freud zuerst mit der Traumanalyse an. (Anm. 99)

Über die Methode der freien Assoziation gelangte Freud zu der Unterscheidung von manifestem und latentem Traumgehalt. Die den Traum auslösenden Wünsche werden im Traumtext, in seiner Fassade, mehr verborgen als dargestellt; 'böse' Regungen werden von der Zensur unterdrückt oder entstellt: "Die Tendenzen aber, gegen welche sich die Traumzensur richtet, muss man zunächst vom Standpunkt dieser Instanz selbst beschreiben. Dann kann man nur sagen, sie seien durchaus verwerflicher Natur, anstößig in ethischer, ästhetischer, sozialer Hinsicht ..." (Anm. 100)

Sie scheinen desto stärker im Traumbewusstsein zu herrschen, je einseitiger das Wachbewusstsein sie verabscheut. Der latente Trauminhalt weist alles moralisch Schlechte auf: Vor allem finden sich "Äußerungen eines schranken- und rücksichtslosen Egoismus ... Das aller ethischen Fesseln entledigte Ich weiß sich auch einig mit allen Ansprüchen des Sexualstrebens, solche, die längst von unserer ethischen Erziehung verurteilt worden sind ... Gelüste, die wir ferne von der menschlichen Natur glauben, zeigen sich stark genug, Träume zu erregen. Auch der Hass tobt sich schrankenlos aus ..." (Anm. 101) Die Erklärung für diese 'wahre Hölle', die sich im Schlafenden auftut, findet Freud im regressiven Charakter des Traumvorgangs: Über die topische, zeitliche und formale Regression löst sich das Ich von der Realität und von seiner eigenen differenzierten Organisation. (Anm. 102) Zudem sind die Zugänge zur Moralität versperrt, so, dass die sonst unterdrück-

ten infantilen Regungen gefahrlos auftauchen können. Schließlich sorgt die Zensur noch für eine weniger anstößige Traumfassade. So ist der Traum ein Kompromissprodukt zwischen dem unerlaubten Wunsch und der Zensur; als solcher funktioniert er als "Hüter des Schlafes". (Anm. 103)

Dass das Ich unter dem Druck der Überich-Zensur oftmals nichts anderes zu Stande bringt, als einen Kompromiss zwischen dem ins Bewusstsein drängenden Verbotenen und dem Ideal, beweist sich nicht nur im Privatbereich der Träume, sondern auch im alltäglichen Leben, in den Fehlleistungen. In der 'Psychopathologie des Alltagslebens' (1901-FGW IV) zeigt Freud das oftmals unkoordinierbare Gegeneinander der verschiedenen psychischen Strömungen, von denen eine teilweise oder völlig unbewusst ist. Das Bestreben, den anstößigen Wunsch oder den unerlaubten Gedanken zu verbergen, kollidiert dabei mit einem halbbewussten 'Wahrheitsdrang'. (Anm. 104) Sie setzen sich beide durch, indem sie sich zu einer doppeldeutigen Bildung zusammenfügen. So kommt die entlarvende Fehlhandlung zu Stande. "Und dies ist wohl die Strafe für die innere Unaufrichtigkeit, dass die Menschen unter den Vorwänden des Vergessens, Vergreifens und der Unabsichtlichkeit Regungen den Ausdruck gestatten, die sie besser sich und anderen eingestehen würden, wenn sie sie schon nicht beherrschen können" (a. a. O. 235). In den Fehlleistungen setzt sich - meist unerkannt - das abgewehrte 'Böse' durch, "egoistische, eifersüchtige, feindselige Gefühle und Impulse, auf denen der Druck der moralischen Erziehung lastet ..." Der Konflikt zwischen Wunsch und Norm, der sich in ihnen offenbart, wird vom Betroffenen vernachlässigt; eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem moralischen Problem bleibt aus: "Das Gewährenlassen dieser Fehl- und Zufallshandlungen entspricht zum guten Teil einer bequemen Duldung des Unmoralischen"(a. a. O. 306).

Dass gerade die am meisten verfeinerten Kräfte des Ich eingespannt werden, um den unterdrückten Impulsen Ausdruck zu verschaffen, zeigt Freud am Beispiel des tendenziösen Witzes ('Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten', 1905-FGW VI). Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht Selbstzweck sprachlicher Technik ist, sondern entweder feindselige ("Aggression, Satire, Abwehr"), oder obszöne Absicht ("Entblößung") verfolgt, also wieder in die Tiefe des gesellschaftlich Verworfenen zielt (a. a. O. 105). Er umgeht das Hindernis der Zensur, der bewussten Normen und "ermöglicht die Befriedigung eines Triebes (des lüsternen und feindseligen)", was durch allgemeines Gelächter honoriert wird (a. a. O. 110 f). Mithilfe der Intelligenz verschafft sich so die primitive Strebung ein gewisses Maß von

Abfuhr, sei es in der "Technik der Schmähung", sei es im erotischen Angriff. (Anm. 105)

(3) Gesundheit und Krankheit

Die Untersuchung der Träume und der Fehlleistungen führt Freud zu dem Ergebnis, dass es keine qualitativen Unterschiede gibt zwischen der Psyche des Gesunden und jener des Kranken. "Wenn wir uns mit einem Minimum von völlig gesichertem Erkenntniszuwachs begnügen wollen", resümiert Freud gegen Ende der 'Traumdeutung', "so werden wir sagen, ... dass das Unterdrückte auch beim normalen Menschen fortbesteht und psychischer Leistungen fähig bleibt". (Anm. 106) Die Komplexität der menschlichen Psyche scheint eine reibungslose Libidoentwicklung weitgehend auszuschließen. Der Ausgangspunkt für Gesundheit und Krankheit ist - psychoanalytisch gesehen - derselbe: genetisch die polymorph-perverse Sexualität des Kindes, ökonomisch die unveränderliche Bedürfnisstruktur des Es. Die Beherrschung bzw. die Aufarbeitung dieser infantilen Reste wird zur unerreichbaren Zielvorstellung. Das Ich mit seiner Fähigkeit zum Denken und Sich-Distanzieren hinkt dem Lustprinzip grundsätzlich nach: "Infolge dieses verspäteten Eintreffens der sekundären Vorgänge bleibt der Kern unseres Wesens, aus unbewussten Wunschregungen bestehend, unfassbar und unhemmbar für das Vorbewusste, dessen Rolle ein für alle Mal darauf beschränkt wird, den aus dem Unbewussten stammenden Wunschregungen die zweckmäßigsten Wege anzuweisen." (Anm. 107)

Die Zeitlosigkeit des Unbewussten ist dem sukzessiven und bruchstückhaften Bewusstsein letztlich nicht zugänglich. Alle Umwandlungen und Umordnungen, die im Lauf der Entwicklung mit den Elementen der Psyche vorgenommen werden, ändern nichts an der Kontinuität der Ergebnisse mit den Ursprüngen. Gegensätzliche Impulse scheinen unaufhebbar bestehen zu bleiben: "Alle Wünsche, Triebregungen, Reaktionsweisen, Einstellungen des Kindes sind beim gereiften Menschen nachweisbar noch vorhanden und können unter geeigneten Konstellationen wieder zum Vorschein kommen. Sie sind nicht zerstört, sondern bloß überlagert ..." (Anm. 108) Das Kriterium des 'Kranken' ist daher für Freud nicht das Ausmaß des Symptoms, sondern dessen Stellung im Leben des Individuums. "Diese Komplexe haben wir ja alle", grenzt er entsprechend (gegenüber Abraham) den Begriff des 'Neurotikers' ab: "Wenn wir uns ihrer erwehrt haben, sollten wir von dem Namen verschont werden." (Anm. 109) Als 'normal' mag jenes Individuum bezeichnet werden, dem es gelungen ist, seine Primitivität weitgehend der Herrschaft des Ich zu unterwerfen und in sinnvoller sozialer Anpassung zu

leben. Ob es sich dabei um eine gesunde Verarbeitung oder lediglich um neurotische Verdrängung handelt, erweist sich an der verbleibenden Kraft und Lebensfreude.

Der Umschlag in die Krankheit (oder auch in die Kriminalität) ist dagegen das Ergebnis einer tiefgreifenden Störung im Gleichgewicht der Psyche. Misslingt dem Individuum die Integration seiner bösen und /oder primitiven Strebungen, so muss es sie abspalten. An Stelle des normalen Nebeneinanders von gut und böse' tritt eine der beiden Alternativen. So verdrängt etwa der Neurotiker seine unbewältigte Primitivität und verliert mit dem vermeintlich Bösen auch den lebendigen Bezug zu seinen Instinktkräften. Die Fehlhandlungen des Gesunden tauchen dann als Krankheitssymptome, als quälend verschärfte Kompromissbildungen wieder auf. So stellt gerade die Topik, deren sprachliche Formulierung (Unbewusstes - Vorbewusstes - Bewusstes; bzw. in der zweiten Topik: Es - Ich - Überich) eine Gleichartigkeit ihrer Elemente nahe zu legen scheint, deren prinzipielle Unterschiede scharf heraus. Ursache aller Schwierigkeiten ist die unauslöschliche, störende Infantilität des Kulturmenschen. Daher kann Freud auch schließlich folgern: "In Wirklichkeit gibt es keine 'Ausrottung' des Bösen." (Anm. 110)

4. Die Genese des Konflikts

Die Kulturtheorie ist eine notwendige Dimension des freudschen Systems. Der psychoanalytischen Betrachtung des Menschen kann der individuelle Zugang nicht genügen.

Die Aufgabe der individuellen Entwicklung ist die Einordnung der verschiedenen vorgegebenen Triebtendenzen unter die Kontrolle eines realitätsorientierten Ich. Die Realität, der es sich dabei konfrontiert sieht, begegnet ihm sowohl in den Anforderungen der außermenschlichen Welt wie gegenüber der menschlichen Gemeinschaft, deren intrapsychische Repräsentanz das Überich ist. Die Struktur der Psyche lässt es somit von vornherein als unmöglich erscheinen, die Integrationsaufgabe des Ich losgelöst vom Kollektiv zu verstehen: Indem das Ich sich mit sich selbst vermittelt, vermittelt es sich zugleich mit der Gesellschaft, vermittelt es in sich Natur und Kultur. Deshalb ist die Rückführung der in der Ontogenese erfahrbaren Konfliktmöglichkeiten in die Kulturentstehung selbst mehr als eine Übertragung individualpsychologisch gefundener Ergebnisse in die so genannte Massenpsychologie. Die freudsche Kulturtheorie will den Hintergrund skizzieren, vor dem die individuelle Problematik überhaupt erst verständlich wird: Die Individualpsychologie kann den Konflikt und seine Auswirkung darstellen,

aber nicht erklären. Die Phylogenese wird zur Begründung der Ontogenese herangezogen.

a) Der repressive Charakter der Kultur

Ansatz der Kulturtheorie ist Freuds von Anfang an festgehaltene Einsicht, dass die Kultur nicht den originären Interessen der Menschen entspricht: "Sie ist durch Verzicht auf Triebbefriedigung gewonnen worden und fordert von jedem neu Ankommenden, dass er denselben Triebverzicht leiste." (Anm. 111) Vertreter dieses Anspruchs, der sich in jedem Kind aufbaut, ist das Überich, eine "Besatzung in die zum Aufruhr neigende Stätte". (Anm. 112) Es benützt die moralische Bewertung gleichsam als strategischen Trick, um so die kulturfeindlichen Regungen zu unterdrücken: "Das Böse ist oft gar nicht das dem Ich Schädliche oder Gefährliche, im Gegenteil auch etwas, was ihm ... Vergnügen bereitet. Darin zeigt sich also fremder Einfluss; dieser bestimmt, was Gut und Böse heißen soll." (Anm. 113) Die repressive Tendenz der Kultur muss sich zuerst auf die erotischen Strebungen beziehen, die völlig asozial sein können. (Anm. 114) Deshalb muss der Sexualität Energie entzogen werden, damit die Bindungen der Menschen untereinander auch durch einen libidinösen Anteil gefestigt werden. Der Kulturfortschritt wird dabei mit Unterdrückung und Verleugnung persönlicher Bedürfnisse bezahlt: "Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut". (Anm. 115) Natur- hier begriffen als ursprünglich animalische Existenz (Anm. 116) - und Kultur stehen sich in einem Verhältnis des Entweder-Oder gegenüber; zwischen ihnen klafft ein Bruch, dessen Heilung kaum mehr möglich zu sein scheint.

Freilich gibt es historische Differenzen. In seiner eigenen Zeit sah Freud den Gegensatz von Natur und Kultur unerträglich verschärft. Um seine Kritik - vor allem an der gesellschaftlichen Unterdrückung der Sexualität - zu verdeutlichen, unterschied er drei Kulturstufen: eine erste, auf welcher die Betätigung des Sexualtriebes auch über die Ziele der Fortpflanzung hinaus erlaubt ist; eine zweite, auf welcher Sexualität nur der Fortpflanzung dienen darf, und schließlich eine dritte - "unsere gegenwärtige 'kulturelle' Sexualmoral" -, auf der auch noch die Art und Weise der Fortpflanzung reglementiert wird. (Anm. 117) Nur gegen diese dritte Form wehrt sich Freud: Sie fügt dem unvermeidlichen Übel ein zusätzliches hinzu, das sich in der gewaltsamen Einschränkung der menschlichen Primitivität durch die gesellschaftlichen Normen zeigt.

Aber die Unterdrückung der Sexualität ist nicht der einzige Triebverzicht, der den Bau der Zivilisation trägt: "Einschränkung seiner Aggression ist das erste, vielleicht das schwerste Opfer, das die Gesellschaft vom Ein-

zelen zu fordern hat." (Anm. 118) Mehr als die lediglich nach Gruppenisolation strebenden erotischen Interessen bedroht die 'primäre Feindseligkeit' das Zusammenleben der Menschen: "Homo homini lupus; wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?" (Anm. 119) Auch die destruktive Tendenz ist ursprünglich; und weil das Triebhafte stärker ist als das Vernünftige, weil der Mensch letztlich unberechenbar ist, genügt auch keine feindosierte Triebentsagung. Die Moral muss dem "starken Impuls" ein ebenso "starkes Verbot" entgegensetzen. (Anm. 120) Freilich ist bisher der Versuch der absoluten Unterwerfung der triebhaften Destruktivität fehlgeschlagen; der vorerst einzige Erfolg der Unterdrückung bestand in einer gewissen Kanalisierung der Aggressivität: Das im eigenen Innern unerträgliche Böse wird verleugnet und auf 'Feinde' projiziert, an denen es - aggressiv - bestraft werden kann. So mag es dann auch - entsprechend herrschenden gesellschaftlichen Machtinteressen und ihrer Absicherung nach außen und nach innen - manipuliert werden: Nicht vom Eros gebunden, fließt die Destruktivität in den Verheerungen der Kriege ab oder wendet sich gegen störende Minderheiten innerhalb der Gesellschaft. So drängt sich Freud, der den Zweiten Weltkrieg vor Augen hat, die Einsicht auf, "dass der Staat dem Einzelnen den Gebrauch des Unrechts untersagt hat, nicht weil er es abschaffen, sondern weil er es monopolisieren will wie Salz und Tabak ..." (Anm. 121)

Die konzentrierte und aufgestaute Aggressivität wird zu einer gefährlichen Waffe geschmiedet; sie hat dabei vielleicht ihren spontanen Charakter, nicht aber ihre Triebhaftigkeit verloren.

b) Die Entstehung von Moral und Kultur

Der Schnittpunkt von Phylogenese und Ontogenese ist das Überich. In dieser Instanz begegnen sich Trieb und Unterdrückung, Individuum und Gesellschaft, schließlich Natur und Kultur: Was als höchstpersönliche Erfahrung vom einzelnen erlebt wird, verweist auf die Strukturdominanten des Menschlichen als solchen, auf die lange Geschichte kultureller Entwicklung: "So wird das Überich des Kindes eigentlich nicht nach dem Vorbild der Eltern, sondern des elterlichen Überich aufgebaut; es erfüllt sich mit dem gleichen Inhalt, es wird zum Träger der Tradition, all der zeitbeständigen Wertungen, die sich auf diesem Weg über Generationen fortgepflanzt haben." (Anm. 122) Im Überich bekämpft sich die menschliche Aggressivität selbst. Um diesen eigentümlichen Sachverhalt aufzuschlüsseln, bemüht sich Freud, die 'Urszene' zu rekonstruieren, in der ein für alle Mal Triebwunsch und Verbot miteinander verknüpft wurden. Dabei schließt er aus der Erkenntnis in-

dividualpsychologischer Entwicklungsgesetze zurück auf kollektive Ereignisse. Freud folgert: Ist es in der individuellen Entwicklung der Realkonflikt der ödipalen Ambivalenz, der das Überich und damit die ihrer selbst bewusste Person entstehen lässt, so muss am Anfang der menschlichen Geschichte eine gigantische Ödipuskonstellation gestanden haben, deren 'Untergang' der Psyche bleibend die Doppellinie von Begierde und Verneinung eingepägt hat. In dem Buch 'Totem und Tabu' (1912 - FWG IX) entwirft Freud seine Theorie von der Entwicklung der Gesellschaft aus der (darwinistischen) Urhorde. (Anm. 123)

Die Urhorde wird durch den Druck der äußeren Notwendigkeit zusammengehalten. Das sexuelle Triebinteresse der 'Brüder' bewirkt einen zusätzlichen Zusammenschluss, aus dem die (von nun an beispielhafte) Aggressionstat hervorgeht: Der tyrannische Vater, der allein die weiblichen Mitglieder der Urhorde sexuell besitzen darf, wird ermordet. Die erste Ödipus-situation endet so mit der Aufrichtung des Lustprinzips. Dies bedeutet aber zugleich die Vernichtung der grundsätzlichen Basis des Clans überhaupt. Damit die Gemeinschaft weiterbestehen kann, muss das Realitätsprinzip in der Form des Triebverzichts wiederhergestellt werden. Symbol dieser Unterwerfung ist die nun entstehende Religion der Urhorde: Der tote Vater lebt als Gottheit (mit dem entsprechenden Totemtier) im gemeinsamen Glauben wieder auf. Ihm wird nun nachträglicher Gehorsam geleistet. Keiner der Brüder kann und darf ihn ersetzen. Erst diese Gleichstellung, abgesichert durch das Gebot der Exogamie, ermöglicht die Neu-Vereinigung der Brüdergruppe. Die Vergöttlichung des Vaters stellt dabei den Versuch dar, das nachträglich erwachte Schuldbewusstsein ihm gegenüber zu beschwichtigen. "Die Gesellschaft ruht jetzt auf der Mitschuld an dem gemeinsam verübten Verbrechen, die Religion auf dem Schuldbewusstsein und der Reue darüber, die Sittlichkeit teils auf den Notwendigkeiten dieser Gesellschaft, zum anderen Teil auf den vom Schuldbewusstsein geforderten Bußen" (a. a. O. 176). Dieser Entwurf Freuds erklärt, warum Moral und Gesellschaft so eng zusammenhängen: Sie sind aus derselben Ursprungssituation bzw. -tat entstanden. Die Gesellschaft braucht die Moral, um die sie auseinander reißen den Kräfte zu bändigen.

Wo Freud allerdings die Historie rekonstruieren wollte, konstruierte er in Wirklichkeit ein genetisches Bild der bereits vorhandenen psychoanalytischen Theorie. Der Ur-Ödipus kann keine transzendente Begründung des Überich geben. Er erhält gegenüber der individuellen Entwicklung keine zusätzlichen Theorieelemente. Wenn das phylogenetische Geschehen mit denselben Kategorien begriffen wird wie die Träume und Neurosen, so kann nur

folgen, dass man auch in ihm "auf die Tatsache des Verbots und hinter diesem auf die Tatsache der Institution oder Autorität stösst." (Anm. 124)

Dass Freud trotzdem so hartnäckig an der Urhordentheorie festgehalten hat, mag an ihrer anthropologischen Bedeutung liegen. In starken Bildern drückt sie die Intensität und Notwendigkeit sozialer Bindungen und ethischer Forderungen aus: "Bereits in Totem und Tabu vermag Freud die Frage nach der Verbindlichkeit ethischer Forderungen und das Schuldproblem als Grundgegebenheiten der menschlichen Existenz überzeugend darzustellen." (Anm. 125)

Der Urhordenmythos leistet aber noch mehr: Der Zugang, den der biologisch-personalistische Ansatz des 'Triebkonflikts' zu dem Wesen und der Ursache menschlichen Leidens ermöglichte, wird nun auch soziologisch (bzw. sozialphilosophisch) erweitert.

Freud selbst spürte aber die Grenzen seiner Hypothese. Die Erklärung der Kulturentstehung muss einen zusätzlichen Faktor einbeziehen, andernfalls droht die Gefahr eines Regresses der Theorie. Mit diesem neuen Faktor - dem Thanatos der späten Trieblehre - verlässt Freud endgültig den Boden des moralisch Bösen und eröffnet einen metaphysischen Horizont.

c) Die Rolle der Realität

Eine der Ausgangsfragen hatte gelautet: Wie konnte die menschliche Kultur überhaupt entstehen? Freud prüft, ob der Grund der Kulturentstehung in der menschlichen Geschichte zu finden ist. Der Urhordenmythos bejaht diese Frage teilweise: Die Kultur hat einen Anfang. Er liegt freilich nicht innerhalb der Geschichte, sondern ist ihr Ausgangspunkt. Der notwendige Triebverzicht steht am Beginn spezifisch menschlicher Organisationsformen.

Wodurch wird Kultur verursacht? In der Sprache der Urhordentheorie gefragt: Was erzwingt die Wiedervereinigung des Brüderclans? In der Antwort, die Freud anbietet, wird der sozialpsychologische Gesichtspunkt ergänzt durch den Bezug auf die 'Realität'. Die Kultur dient nicht nur der "Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander", sondern zuallererst dem "Schutz des Menschen gegen die Natur". Es ist die Erfahrung der "Übermacht der Natur", (Anm. 126) die den Zusammenschluss der Menschen verursacht. Damit die Gattung überleben kann, muss der Einzelmensch Triebverzicht leisten: "Eros und Ananke sind auch die Eltern der menschlichen Kultur geworden". (Anm. 127) Bei dieser 'Natur' gegen die man sich gemeinsam wehren muss, handelt es sich einerseits um die äußere Natur der

Naturkatastrophen, andererseits um die innere, deren Gesetze auch Krankheit und Tod umschließen. (Anm. 128)

Geschah so die Vergesellschaftung unter dem Druck der äußeren Notwendigkeit, so scheint auch die Entfaltung der spezifisch menschlichen Psyche das Ergebnis dieses Zwanges zu sein. Um ihr erstes Ziel, die Lust, erreichen zu können, muss sich die Psyche ja dem Realitätsprinzip zuwenden. Für die phylogenetische Differenzierung der (hypothetischen) Urzelle, die allein nach dem Konstanzprinzip arbeitet, bedeutet dies: Um die auf sie eindringenden Reize abzuwehren (damit die Spannung, wenn schon nicht gleich Null, so doch wenigstens relativ gering bleibe, und sie lustvoll überleben kann), muss sie sich höher organisieren, etwa Bewegungsorgane ausbilden. Reizverminderung durch höhere Organisation bringt aber ein Ansteigen der inneren Spannung mit sich. Die aus dem Inneren andrängenden Reize können nun nicht mehr durch Flucht bewältigt werden. Sie erfordern situationsbezogenes Handeln. So wird die anfangs bestehende einfache Wahrnehmung durch das Gedächtnis ergänzt, das die Aktionen an der Erinnerung auszurichten vermag, d. h. durch Lernfähigkeit ausgezeichnet ist. Damit ist es die 'Not des Lebens', die - schon nach Freuds 'Entwurf einer Psychologie' (Anm. 129) - die Ur-Psyche veranlasst, das Ich auszubilden. Zwischen das Triebbedürfnis und seine Erfüllung werden immer speziellere Hemmnisse eingeschoben - nicht um Lust zu vermeiden, sondern um sie zu sichern. (Anm. 130) Am Ende dieser Entwicklung steht die hochkomplexe und problematische Psyche des heutigen Menschen.

Somit lässt sich (wie Freud gegen Jung einwendet) der Kulturfortschritt erklären, ohne dass man im Menschen "einen Trieb zur Vervollkommenung" postulieren müsste. Es sind die ungestillten Triebbedürfnisse, die Veränderungen und Differenzierungen erzwingen. Das Verlangen nach voller Befriedigung ergibt "das treibende Moment, welches bei keiner der hergestellten Situationen zu verharren gestattet". (Anm. 131)

Die psychische Entwicklung erfolgt durch eine Anpassungsleistung der Zelle, die der Vernichtung durch die 'Realität' entgehen will. Weil diese äußere Realität nicht den menschlichen Bedürfnissen entspricht, müssen die 'Umwege' zur Lust gesucht werden, entstehen Kultur, Zivilisation und Gesellschaft.

d) Der prinzipielle Dualismus

Mit der Beschreibung der feindlichen Natur, gegenüber deren Angriffen die gesellschaftliche Repression eher zweitrangig ist, wendet Freud den Blick vom menschlichen Leiden zurück auf das diese konstituierende Ma-

lum: Er zeichnet das dualistische Moment, das er im Menschen findet, in die Wirklichkeit selbst ein. Somit ist die späte Trieblehre der Schlüssel zum Verständnis der Kulturtheorie, die Konsequenz aus Freuds von Anfang an dualistischem Ansatz. (Anm. 132)

Die Konzeption des Todestriebes bedeutet für das freudsche System keine so umwälzende Neuerung, wie es auf den ersten Blick erscheinen konnte. Die Theorie von der Reizflucht schon der einfachsten Zelle ist einer der Grundsätze der Psychologie Freuds. Als 'Trägheitsprinzip' findet sie sich, bezogen auf das Neuronensystem, schon im 'Entwurf einer Psychologie'. (Anm. 133) In der berühmten Schrift 'Jenseits des Lustprinzips' (1920) schließlich identifiziert Freud dieses Prinzip, das die Spannung gegen Null zu halten trachtet, mit dem Todestrieb.

Die Voraussetzung dieser 'Spekulation', nach der sich die gesamte bisher entworfene Theorie in einem anderen Licht zeigt, ist Freuds Definition des Triebs: "Trieb wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes ..." Und welchen Zustand kann der an Spannungslosigkeit interessierte Trieb aufsuchen wollen, wenn nicht den Tod? "Das Ziel alles Lebens ist der Tod ..." (Anm. 134) So steht auf jeder Stufe des Lebens der Todestrieb dem Lebenswillen gegenüber. Das Streben nach Selbsterhaltung - später in Umkehrung der frühen psychoanalytischen Theorie 'Eros' genannt - ist der gleichursprünglichen Sehnsucht nach absoluter Ruhe, nach dem Verlöschen der Lebensspannung, konfrontiert.

In der menschlichen Psyche sind Eros und Thanatos normalerweise aneinander gebunden. (Anm. 135) Das gesunde Leben wird vom Eros bestimmt. Den sexuellen Interessen beigelegt, trägt Thanatos (als Aggressionskraft) sogar zur Selbst- und Arterhaltung bei. Erst die Entmischung der Gegentriebe führt zur Zerstörung.

Dem pessimistisch verschärften Blick des späten Freud verschieben sich aber schließlich die Akzente. Bewegt sich nicht die menschliche Psyche - sieht man auf die Gesamttendenz - entlang der vorgezeichneten Linie des Todestriebes? Liegt nicht der ödipalen bzw. analen Ambivalenz gegenüber dem Objekt eine tiefere voraus: die grundlegende Zwiespältigkeit des Lebewesens gegenüber seiner Existenz selbst? (Anm. 136) Leben scheint nur als Über-Leben denkbar, als unablässiger, schließlich verlorener Kampf gegen Thanatos und Ananke: "So kann man allgemein vermuten, das Individuum stirbt an seinen inneren Konflikten, die Art hingegen an ihrem erfolglosen Kampf gegen die Aussenwelt ..." (Anm. 137) Vom Ende des Lebens aus be-

trachtet, läuft alle Bewegung dem Tod zu - wie, von seinem Anfang gesehen, alles der Entfaltung des Lebens dienen kann. (Anm. 138)

So findet sich der Tod, der am Anfang - "wie alle Weisen des Negativen" - nicht im Blickfeld der Psychoanalyse war, ab 1920 mitten in ihrem System: " ... als eine der beiden fundamentalen Mächte ... , vielleicht sogar als die einzig ursprüngliche Macht im Schoße des Psychischen, des Lebewesens, ja sogar der Materie ..." (Anm. 139)

Die Triebdualität beherrscht ja gerade nicht nur das spezifisch menschliche Leben. Freud deutet an, dass der 'Kulturkampf' - sinnenfälligster Ort des Gegen- und Miteinanders von Eros und Thanatos - auch bei den Tieren angenommen werden müsse. (Anm. 140) Triebhemmung, Triebverzicht des Überlebens wegen, scheint auf allen Stufen des Lebendigen notwendig zu sein. Thanatos ist der Libido selbst eingezeichnet: "Manchmal glaubt man zu erkennen, es sei nicht allein der Druck der Kultur, sondern etwas am Wesen der Funktion selbst versage uns die volle Befriedigung und dränge uns auf andere Wege." (Anm. 141)

Schließlich nimmt Freud eine "Urbeziehung" (Anm. 142) zwischen den Gegensatzpaaren des Psychischen und den Kräften des physikalischen Bereichs wahr: "Über den Bereich des Lebenden hinaus führt die Analogie unserer beiden Grundtriebe zu dem im anorganischen herrschenden Gegensatzpaar von Anziehung und Abstoßung." So stehen sich für Freud in allen Dimensionen der Wirklichkeit die Tendenzen zur Bindung (Anziehung, Erhaltung) und zur Trennung (Abstoßung, Zerstörung) gegenüber. (Anm. 143) Aber stehen diese dualistischen Kräfte tatsächlich in einem polaren Gegensatz zueinander?

Im psychischen Bereich sind sie einander sicher gleichwertig und gleichursprünglich. Welches Ziel strebt aber die Libido grundsätzlich an? In der einen Weise scheint sie nach Neuem zu suchen, nach dem Aufbau größerer Einheiten und feiner differenzierter Organisationsformen. (Anm. 144) Aber auch darin strebt sie nach einem vergangenen Bild, nach der Lust einer Wieder-Vereinigung: "Sollen wir ... die Annahme wagen, dass die lebende Substanz bei ihrer Belebung in kleine Partikel zerrissen wurde, die seither durch die Sexualtriebe ihre Wiedervereinigung anstreben?" (Anm. 145) Wäre so die ungeheure Kraft des Lebens, des Eros - dessen Untersuchung die Psychoanalyse doch ihre Hauptkraft widmet -, metapsychologisch eine sekundäre Erscheinung?

Damit kehrt die 'Realität' deren Rolle schon bei der Kulturentstehung aufgefallen war, in neuer Bedeutung wieder. Wie die Differenzierung der indivi-

duellen und kollektiven Psyche, "so müssen wir die Erfolge der organischen Entwicklung auf die Rechnung äußerer, störender und ablenkender Einflüsse setzen". Aus der konservativen Natur der Triebe folgt, dass das Leben unter Zwang begann: "Irgendeinmal wurden in unbelebter Materie durch eine noch ganz unvorstellbare Krafteinwirkung die Eigenschaften des Lebenden erweckt." Mit diesem Anstoß entstand zugleich der Todestrieb: "Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich auszugleichen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren." Eros und Thanatos sind vielfältig ineinander verschlungen. Sie bekämpfen sich und suchen sich doch. Ihre Einheit und endgültige Erfüllung ist aber nur mehr der 'Fantasie', nicht der wissenschaftlichen Überlegung zugänglich. (Anm. 146)

So scheint für Freud auf allen Ebenen der Erfahrung der Konflikt, die "elementare Zwietracht" (Anm. 147), das Ursprüngliche zu sein. Unlust, Leiden und Gewaltsamkeit stehen am Ausgang der Ichentwicklung wie des Lebens selbst. (Anm. 148) Das Böse findet sich im Grund der Wirklichkeit selbst, die vielleicht erst von dieser Einsicht her verständlich wird: "Ich kann nicht Optimist sein", schreibt Freud an Lou Andreas-Salomé, "unterscheide mich von den Pessimisten, glaube ich, nur dadurch, dass mich das Böse, Dumme, Unsinnige nicht aus der Fassung bringt, weil ich's von vornherein in die Zusammensetzung der Welt aufgenommen habe." (Anm. 149)

5. Die Überwindung des Konflikts

a) Religion und Moral

Angesichts der Gesamtsituation des Menschen, wie sie die Psychoanalyse erhebt, resümiert Freud: "Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zu viel Schmerzen, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben." Unglück erleben wir durch den verfallenden eigenen Körper, durch die unmenschliche Natur, schließlich durch die Grausamkeit der Mitmenschen. (Anm. 150) Wie können Menschen in all diesem Elend überleben? Worin finden sie Trost und Antwort auf ihre Fragen nach dem Sinn dieses Lebens? Worin Handlungsanweisungen, um die geforderten, oft überfordernden Aufgaben zu bewältigen?

All diese Bedürfnisse befriedigt nach Freud das kulturelle System der Religion.

Unter 'Religion' versteht Freud dabei nicht "die tiefsten Quellen des religiösen Gefühls", sondern ein tröstendes und sicherndes Glaubensgebäude: "... das System von Lehren und Verheißungen, das ihm (sc. dem Menschen)

einerseits die Rätsel dieser Welt ... aufklärt, andererseits ihm zusichert, dass eine sorgsame Vorsehung über sein Leben wachen ... wird". (Anm. 151) Diese Religion hat mehrere Aufgaben: Sie schützt die Menschen voreinander, indem sie die Kulturvorschriften einprägt; sie gewährt gegenüber der Naturübermacht Trost und Ermutigung. So ist die Religion die Antwort auf das "Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen ..." (Anm. 152)

Trotz dieser Bedeutung lehnt Freud die religiöse Stütze ab. Die Antwort der Religion, wie er sie versteht, bietet keine brauchbare Lösung für dasjenige Problem, das sich am Leiden entzündet. Sie ist aus Wünschen geborene 'Illusion', die über die Not lediglich hinwegtäuscht. Von ihr aus führt kein Weg weder zur Veränderung der bedrängenden Realität, noch zur Bewältigung zwischenmenschlicher Aggression. Das religiöse Ritual, kollektive Vertretung des Zwangsneurotischen, verhindert nach Freuds Meinung sogar gerade die Konfrontation mit den Konflikten des Menschen bzw. des Lebens. Die Religion setzt der tiefen Spaltung zwischen dem Menschen und seiner Welt eine verharmlosende Antwort entgegen: "Alles Gute findet endlich seinen Lohn, alles Böse seine Strafe ... Somit sind alle Schrecken, Leiden, Härten des Lebens zur Austilgung bestimmt ..." (Anm. 153) Damit zielt sie aber am Problem des Übels vorbei; sie entspricht nicht der Wirklichkeit, sondern redet den infantilen Bedürfnissen nach Glück das Wort. Das Täuschungsmanöver der Religion verunmöglicht, was im Interesse der Kulturerhaltung und -Verbesserung nötig wäre: die Bändigung der primitiven Strebungen im Menschen bei gleichzeitiger Versöhnung mit dem Druck der Kultur. Deshalb wäre es besser, die Religion aufzugeben. (Anm. 154)

Ähnliches gilt für die herrschende Moral. Triebverzicht ist nötig; aber unmäßige Unterdrückung der Triebansprüche (Verdrängung, Verkehrung, Verleugnung) stellt den Erfolg der ganzen Bemühung in Frage. Dann verfälscht auch die Moral die Situation des Menschen: Sie verwirft die Aggression und die 'unangepasste' Sexualität, aber sie fragt nicht nach deren Bedeutung für das Leben und die Entwicklung des Menschen. Sie kann fordern, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit des Gehorsams und auf dessen Folgen. Ihre einfachen Alternativen bleiben der wirklichen Problematik äußerlich. (Anm. 155) Wie sehr pseudo-moralische Phänomene (Schuldgefühle, Ideale) die tatsächliche Situation verschleiern können, zeigt Freud mit der Analyse der Überich-Entwicklung. Was das Ich als Selbstvertrauen ('gut') oder Schuld Erfahrung ('böse') erlebt, hängt weitgehend von der vorgegebenen Erziehungssituation ab. Auf der Kehrseite der herrschenden moralischen Normen finden sich die lähmenden Schuldgefühle der Zwangsneurose, der allgemeine Idea-

labbau der Asozialität und die gesplaltene Identität der Schizophrenie. (Anm. 156) So kann die Moral zum Zerrbild ihrer selbst werden, sie verfällt den destruktiven Kräften, die sie doch unterdrücken wollte.

b) Die psychoanalytische Wissenschaft

Wenn die Flucht in 'religiöse Vorstellungen' verboten ist - welche Reaktion auf das Leiden, den Konflikt, das Unglück hält Freud für angemessen? Eine sachgerechte Weise, mit der Realität umzugehen, sie zu erkennen und vielleicht zu verändern, findet Freud in der Wissenschaft. Dabei definiert sich 'Wissenschaft' durch ihren nüchternen Ansatz und ihr Motiv: Wissenschaft ist für Freud "ein kritisches Prinzip: Betonung der realen Außenwelt, Bescheidung auf die Wahrheit, Ablehnung der Illusion". (Anm. 157) Nach dieser Bestimmung gilt vornehmlich die Psychoanalyse selbst als Wissenschaft: Sie ist auf die konkreten Probleme bezogen und will experimentell, nicht deduktiv, mit ihnen umgehen. Sie verzichtet auf die tröstende Vollständigkeit der Erkenntnisse, (Anm. 158) sie liefert keine systematischen Antworten, sondern sie stellt - "als Forschungsmethode, (und als) parteiloses Instrument" - diejenigen Fragen, die Zusammenhänge klären und Ursachen aufdecken. (Anm. 159) So wird Auseinandersetzung mit der Realität möglich. Indem die psychoanalytische Wissenschaft auf kurzfristige Linderung des Leidens verzichtet, beweist sie ein hohes Maß von Selbstdisziplin: "Sie ist eben die vollkommenste Lossagung vom Lustprinzip, die unserer psychischen Arbeit möglich ist." (Anm. 160) So passt sie sich auch methodisch der Struktur der Wirklichkeit an: Indem sie die - ersehnte - harmonisierte Erklärung verweigert, stellt sie selbst die Spannung zwischen Wunsch und Notwendigkeit dar.

Freilich kommt auch die psychoanalytische Wissenschaft dem Wunsch entgegen: Sie bietet einige "intellektuelle Lust während der Arbeit" (Anm. 161) und vermag auch Sinnerlebnisse zu vermitteln. Ist vielleicht die Wissenschaft selbst nur 'Illusion', eine Form der Religion?

Freud rechnet die Psychoanalyse der 'wissenschaftlichen Weltanschauung' zu; damit hat sie - wie die Religion - an der allgemeinen Definition der 'Weltanschauung' teil. Sie kann umfassende Theorie sein, welche die Einordnung aller Probleme erlaubt. (Anm. 162)

Gleich der Religion ist auch die psychoanalytische Wissenschaft ein 'Hilfsmittel', und sie fasst einen 'Glauben' in sich, die Hoffnung auf ein realisierbares Programm. (Anm. 163) Kein Zweifel, auch die Wissenschaft hat am Schicksal aller 'höheren' Kulturgebilde teil: Abkömmling infantiler Streben zu sein. (Anm. 164) Schon Binswanger wendete dies gegen Freud

ein: "Freud äußerte ... , Philosophie sei eine der anständigsten Formen der Sublimierung verdrängter Sexualität, nichts weiter. Darauf stellte ich die Gegenfrage, was denn Wissenschaft, und im besonderen die psychoanalytische Psychologie sei, worauf er, sichtlich etwas überrascht, ausbiegend antwortete: Psychologie hat wenigstens einen sozialen Nutzen." (Anm. 165)

So kann die Struktur wissenschaftlichen Denkens allein die Psychoanalyse nicht rechtfertigen. Ihre Legitimität gewinnt sie erst völlig durch ihr Ziel: den Versuch, das Leiden des Menschen zu mildern. Vor diesem Hintergrund verliert selbst der Gegensatz von religiösem und wissenschaftlichem Interesse an Gewicht, wie Freud dem befreundeten Pfarrer Oskar Pfister nach einer entsprechenden Diskussion schließlich zugibt: "An sich ist die Psychoanalyse weder religiös noch ihr Gegenteil, sondern ein unparteiisches Instrument, dessen sich der Geistliche wie der Laie bedienen kann, wenn es nur im Dienste der - Befreiung Leidender geschieht ..." (Anm. 166) Von dieser Ausrichtung her gewinnt psychoanalytische Wissenschaft ihre Flexibilität und ihre Relativierbarkeit. Sie ist für Korrekturen offen. Ihre grundsätzliche Revidierbarkeit und ihre Selbstbescheidung sind in den Augen Freuds schließlich die entscheidenden Unterschiede zwischen den psychoanalytischen und den religiösen 'Hoffnungen'. Deswegen beschließt Freud seine Diskussion über Unterschiede und Bedeutung von Wissenschaft und Religion angesichts des menschlichen Leidens mit der Absage: "Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann." (Anm. 167)

c) Das Ethos der Psychoanalyse

Das Ethos der Psychoanalyse, das sich in dem ihr eigenen wissenschaftlichen und therapeutischen Ansatz durchsetzt, impliziert für den theoretischen Ansatz Freuds eine gewisse Korrektur.

Der Negativismus der späten Phase Freuds war von der belastenden Erfahrung des Weltkriegs mitbedingt worden. Dieser Krieg, nach welchem - wie Freud gegenüber L. Andreas-Salomé bekennt - "ich und meine Altersgenossen die Welt nicht mehr froh sehen werden", hat, was "die Menschen und ihr Benehmen" betrifft, seine schlimmsten Befürchtungen bestätigt. Die Kluft zwischen der - letztlich destruktiven - menschlichen Triebstruktur und der Kultur steht nun endgültig fest. (Anm. 168) Was lässt sich daran noch ändern? Die Weltereignisse erlauben Freud keinen anderen Schluss: "Mein Pessimismus erscheint mir so als ein Resultat, der Optimismus meiner Gegner als eine Voraussetzung ..." (Anm. 169)

Gleichwohl gibt Freud seine Bindung an aufklärerische Ideale nie auf. Seinem Pessimismus steht immer der Appell an die Vernunft gegenüber, von der er die zukünftige Bewältigung der Triebe erhofft. Damit ist jener winzige Freiraum von Hoffnung gesetzt, in dem die Therapie lebt: " ... die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör geschafft hat ... Dies ist einer der wenigen Punkte, in denen man für die Zukunft der Menschheit optimistisch sein darf, aber er bedeutet an sich nicht wenig ... Der Primat des Intellekts liegt gewiss in weiter, weiter, aber wahrscheinlich doch nicht unendlichen Ferne."

Und kennen wir denn schon die tatsächliche Kraft der Vernunft? Wissen wir, wie stark sie sich entfalten mag, wenn sie nicht mehr durch eine repressive und verdummende Erziehung gehemmt wird? (Anm. 170) So kehrt die Therapie zum von der Theorie deutlich beschränkten 'Gott Logos' (Anm. 171) zurück. Sie zielt denn auch darauf hin, die 'Sicherung der Triebbeherrschung' (Anm. 172) durch Stärkung der bewussten Leistungen herbeizuführen. Der pathogene Konflikt kann wieder aufleben und wird nun einer 'normalen Urteilerledigung' zugeführt. Es ist die Hoffnung auf den möglichen Einfluss der Vernunft, eingeleitet durch die sprachliche Selbstdistanzierung des Analysanden, welche die Analyse letztlich leitet. Sie bestimmt auch die Zuwendung des Analytikers, in deren Freiraum der Patient seine eigene Entscheidung gewinnen kann.

Der bewusste Abstand von Überich-Normen in der Analyse rechtfertigt sich: Auch ohne dass er vom Analytiker beeinflusst wird, kann der Analysand seine ethische Einstellung finden.

Die Bereitschaft zu Bewusstheit und Selbsterkenntnis ist dabei die Voraussetzung und das Ziel der Psychoanalyse. Sie äußert sich als mutige Wahrhaftigkeit. Da Selbsttäuschungen an der Tagesordnung sind, bedarf es ständiger kontrollierter Selbstbeobachtung sowie des Verzichts auf Vorurteile - gerade auch in Bezug auf das eigene Wesen. (Anm. 174) Dann folgt "Bescheidenheit aus Bescheid wissen". (Anm. 175)

Im Gegensatz zu den herrschenden Idealen, die das Individuum aus Angst vor Liebesentzug internalisiert hatte, können die Werte der Psychoanalyse frei und bewusst übernommen werden. Wer sich ihnen öffnet, wird bald die eigenen dunklen Tiefen entdecken, die eigene Triebstruktur und Primitivität. Entlarvende Fehlleistungen erübrigen sich für ihn dann mehr und mehr. Er kann seine eigene 'Bosheit' erkennen, ohne dass ihn das Erschrecken darüber lähmt; er kann die ethische Verantwortung für seine eigene bewusste Einstellung und für seine Taten übernehmen. (Anm. 176)

Eine schnelle Änderung der Gesamtverhältnisse ist freilich nicht zu erwarten. Selbstbeobachtung und Wahrheitsstreben in der psychoanalytischen Forschung haben ja gerade jene menschliche Struktur zu Tage gefördert, deren Zerspaltensein unabänderlich ist, weil diese nicht nur am Eros, sondern auch am Thanatos teil hat. Der Pessimismus Freuds folgt so in gewisser Weise aus seinem Vernunftideal: Wahrhaftigkeit und Lebensfreude passen nicht zusammen. (Anm. 177)

Gegenüber der Depression, die aus solcher Erkenntnis folgen könnte, (Anm. 178) fordert Freud die "Erziehung zur Realität", die sich mit den Tatsachen auseinandersetzt, ohne zu verzweifeln; Selbstbescheidung, die resignativ sein kann, aber nicht die Geduld und den Mut verliert: "Was soll man also tun, um das Leben zu bessern? Ich meine, Geduld haben und annehmen, dass noch ein weiter Weg bis dahin ist. Unterdes mit der eigenen Arbeit an jener Stelle einsetzen, für die man am tauglichsten ist." (Anm. 179)

B. Freuds Deutung des Bösen

I. Freuds Ansatz

1. Schwierigkeiten der Interpretation

a) Komplexität der psychoanalytischen Theorie

Worum geht es Freud? Wie lassen sich seine Überlegungen zum Problem des Bösen interpretieren?

Der Zugang zum Innenbereich des Werkes Freuds, zu seinem Erkenntnisinteresse - abgesehen von allen psychologischen Begriffsinstrumenten, abgesehen auch von der psychoanalytischen Therapiemethode -, ist vornehmlich aus zwei Gründen schwierig:

Zum einen ist die psychoanalytische Konzeption Freuds so vielfältig wie ihr Schöpfer - und ebenso widersprüchlich:

"Freuds Persönlichkeit hat viele Fassetten: der kühne Abenteurer, der Revolutionär in der Psychologie; der vorsichtige Wissenschaftler, der seine Methode entwickelt; der Sozialphilosoph, ein moderner Prophet; der lehrende und hart arbeitende Therapeut; der Führer einer immer größer werdenden Bewegung; der Großbürger mit vielen Vorurteilen seiner Zeit; der unablässige Zigarettenraucher; der witzige Unterhalter, Meister im Erzählen jüdischer Witze; und auch eine dämonische Seite hatte er, denn Freud konnte manchmal ebenso irrational sein, wie er rational im Extrem sein konnte." (Anm. 180)

Diese verschiedenen Aspekte Freuds verursachen Spannungen in seinem Werk, führen zu unterschiedlichen Ebenen innerhalb des Systems. Sie reizen zur Deutung - aber auch zur Neufassung der Gedanken; zu ihrer Klärung, oder vielleicht nur Nivellierung. Laplanche charakterisiert die Abwege der Interpretation: "Die eine geht so vor, dass sie das ganze freudsche Geld in den eigenen Beutel fallen lässt - dank Gleitbewegungen, die sich als solche nicht verraten. Die andere ... Haltung lässt dem freudschen Denken insofern nicht volle Gerechtigkeit aus seinem Ursprung widerfahren, als sie Spreu vom Weizen trennen und diesen ins eigene Brot backen will ..." (Anm. 181) So beherrscht etwa die Formel vom "szientistischen Selbstmissverständnis der Psychoanalyse" (Anm. 182) bei Freud, das man zu Gunsten eines Verständnisses der Psychoanalyse als Hermeneutik eliminieren müsse, weite Teile der philosophischen Freud-Rezeption. Dabei wird der 'gute' Freud vom 'bösen' geschieden. (Anm. 183)

b) Erfahrungsgebundene Theorie

Die andere große Barriere besteht darin, dass sich in der Psychoanalyse Erfahrung und Theorie bzw. Theorie und Metatheorie verschränken. Sie ist tatsächlich Hermeneutik; aber sie legt einen Text aus, an dessen Erstellung sie selbst beteiligt ist. Sie deutet jene unverwechselbare Art der Selbstaus-sage, die sie mit ihren eigenen Methoden herbeigeführt hat: die spezifische Erfahrung der 'Analyse' als Prozess, als Weise der Selbstbegegnung, als Beziehung zum therapeutischen Partner, als Offenwerden individueller und dialogischer Wahrheit.

Die Psychoanalyse als Wissenschaft stellt diese Erfahrung dar (in erklärenden Modellen, Gesetzeshypothesen) und legt sie auch aus; sie verwendet daher sowohl ökonomische und topische ('szientistische') Termini als auch eine philosophische, gelegentlich metaphorische Sprache. Das Ineinander dieser gegensätzlichen Begriffsebenen kann konstruiert und erklärt werden; es zu verstehen setzt aber letztlich eine vergleichbare Erfahrung voraus. Ohne dass damit Psychoanalyse auf persönliches Erleben und dessen Formulierung beschränkt wäre, hat sie doch als 'Wissenschaft' zum "Ausgangspunkt, wenn nicht gar als Grenze, eine einzigartige und auf keine andere reduzierbare Erfahrung - eine Erfahrung, welche progredient ist und niemals zu ihrem Ziel kommt, und welche die Psychoanalyse an die Initiation bindet". (Anm. 184)

Diese zweifache Schranke (deren letztere entsprechend für die Analytische Psychologie C. G. Jungs gilt) begrenzt den Zugang zum Werk Freuds

bzw. zur Tiefenpsychologie allgemein und erlaubt (oder erzwingt) so viele verschiedenartige Interpretationen und Missverständnisse.

2. Polemik und Faszination im Denken Freuds

a) Die polemische Ausrichtung der Psychoanalyse

Freud selbst hat unter der Isolation gelitten, in die er nach seinen ersten analytischen Veröffentlichungen geriet. In seiner 'Selbstanalyse' war er auf den Ödipuskomplex gestoßen; dass er diesen zum Grundstein seiner psychologisch-psychotherapeutischen Arbeit machte, trug ihm zuerst den Spott, schließlich die Verachtung und den Abscheu der Wiener wissenschaftlichen Gesellschaft ein. (Anm. 185)

Seine Einsamkeit belastete und kränkte Freud; zugleich aber trug er sie fast wie eine Auszeichnung, als den notwendigen Preis, den er für eine Entdeckung zu zahlen hatte, die 'unzeitgemäß', ihrer Zeit voraus war. (Anm. 186) Freud war angerührt von Einsichten in die menschliche Konstitution, die ihn zu sehr faszinierten, als dass er noch bereit gewesen wäre, sich Andersdenkenden gegenüber diplomatisch zu verhalten. Seine Forschungen hatten ihn in eine Frontstellung zur herrschenden Weltanschauung und Wissenschaft seiner Zeit gebracht; und es lag in seiner Art, diesen Sachverhalt eher zu unterstreichen, als sich um Anpassung oder auch nur Vermittlung zu bemühen.

Erst von dieser polemischen Stellungnahme aus lassen sich Freuds Theorien und Hypothesen einordnen und verstehen. (Anm. 187)

Freud versteht sich selbst korrigierend und ergänzend: zur Kulturheuchelei seiner Zeit; zum naiv-optimistischen Menschenverständnis, das sich den Schrecken des Krieges hilflos gegenüber sieht; zu einer Religionsauffassung, die menschliche Reifung und Verantwortlichkeit gerade unterdrückt; zu einer Philosophie, die auf infantilen Omnipotenzfantasien aufbaut und die Augen verschließt vor dem kreatürlichen Triebgrund des Menschen; schließlich zu einer Moral, die wirklich menschliches Zusammenleben verhindert, weil sie von unangemessenen Voraussetzungen ausgeht und unbrauchbare Ziele verfolgt: "Die 'Lebensaufgabe' und alles Ähnliche (...) ist doch nichts anderes als ein Appell an das Ichideal und damit ein Weg, der an den wirklichen Sublimierungsmöglichkeiten vorbeiführt ..." (Anm. 188) Schlüsselformulierung für diese entschlossene antithetische Einstellung Freuds ist seine wiederkehrende Reduktion "nichts als ..." Dabei wehrte er sich wohl auch gegen eigene spekulative, 'philosophische' Bedürfnisse (die sich gleichwohl in der späten Theorie teilweise durchsetzten). Den 'Missbrauch des Denkens'

lehnt Freud ab, nicht die Eigenständigkeit des geistigen Bereichs. (Anm. 189) Der Analytiker gibt die Vielfältigkeit der Aspekte - gerade auch den geistig sittlichen - zu, aber es ist nicht seine Aufgabe, sie zu untersuchen. So gesteht Freud seiner Gesprächspartnerin Lou Andreas-Salomé die Notwendigkeit synthetischen Denkens zu: "Ich weiß, dass ich mich bei der Arbeit künstlich abgeblendet habe, um alles Licht auf die eine dunkle Stelle zu sammeln, auf Zusammenhang, Harmonie, Erhebung und alles, was Sie das Symbolische heißen, verzichtete, geschreckt durch die Erfahrung, dass jeder solche Anspruch, jede Erwartung die Gefahr mit sich bringt, das zu Erkennende verzerrt zu sehen, wenn auch verschönert. Dann kommen Sie und fügen das Fehlende hinzu ... Nicht immer kann ich Ihnen folgen, denn meine für das Dunkel adaptierten Augen vertragen wahrscheinlich kein starkes Licht und keinen weiten Gesichtskreis. Doch bin ich nicht Maulwurf genug, um mich nicht an der Ahnung des Hellere und Umfassenderen zu erfreuen, oder gar, um dessen Existenz zu verleugnen." (Anm. 190) Freud weiß, dass er 'einseitig' arbeitet, und er steht mit einer Art von ironischem Trotz dazu: "Die zimmerliche Sorge, ob nur dem Höheren im Menschen kein Schaden geschieht, passt nicht für den Analytiker ..." (Anm. 191) Er kann sich nicht bei dem aufhalten, was ihm als unwichtiger erscheint. Freud hat einen Blick in die 'Tiefe' der Psyche getan, und angesichts dieser wird das 'Höhere', die (nach Freuds Meinung allbekannten) Bereiche des 'Geistigen' und 'Sittlichen' zweitrangig.

So erweist sich die 'Einseitigkeit' des analytischen Standpunktes als die Kehrseite eines leidenschaftlich engagierten Forschungsinteresses.

b) Die faszinierende Natur

(1) Erkenntnis

Schon von Jugend an strebte Freud nach philosophischer Erkenntnis - was er allerdings erst gegen Ende seines Lebens in vollem Umfang zugeben konnte. Der spekulative Einschlag seines Interesses mag mitbedingt sein durch die "Naturphilosophie Schellings, der er auf dem Gymnasium angehangen hatte". (Anm. 192) Die Natur - was immer sich in diesem Begriff verbirgt - zieht ihn am meisten an: Seinem eigenen Bericht zufolge wurde sein Entschluss zum Medizinstudium von der Lektüre eines Aufsatzes ausgelöst, den er (fälschlich) Goethe zuschrieb. (Anm. 193)

Die Natur fesselt Freud zeitlebens. Während seines Studiums lernt er, sie positivistisch zu definieren; das philosophische Interesse an der Naturwissenschaft tritt nun hinter der "Zucht zum Empirie" zurück, (Anm. 194)

die sich an darwinistischem Denken orientiert. (Anm. 195) Doch bleibt für Freud 'die Natur' mehrdeutig: Sie ist zugleich anziehendes Geheimnis wie auch Objekt experimenteller Forschung.

So kommt - auf einer ersten Ebene der Beobachtung und Theoriebildung - Freuds positivistisch-darwinistisches Naturverständnis zum Tragen. Es erlaubt ihm die erstrebte 'vorurteilsfreie' und distanzierte Untersuchung der seelischen Phänomene. Die Intensität aber, mit der Freud forscht, verweist auf eine Faszination, die für ihn von jener anderen Dimension der Natur ausgeht, die das beobachtbare Phänomen erst hervorbringt.

(2) Bewunderung

Freud fragt nach dem 'Wesen' der Dinge, nach ihren konstituierenden Gründen; vergleichbar Spinoza konzipiert er schließlich (wie L. Binswanger formuliert) 'das Sein als Natur'. Diese Natur hat nun freilich nichts mehr mit jener des Materialismus zu tun; sie ist nur als Grenzbegriff fassbar, unerschöpfliche Fülle, jenes Geheimnis, das auch Freuds 'Leonardo da Vinci' anzieht. (Anm. 196) Diese Natur (*natura naturans*) stellt sich in der Vielfalt und den Formen des Lebens dar: "Für Freud ... gibt es von den untersten Lebewesen bis zum Menschen nur ein Leben ... Die Natur oder das Leben wird bestritten von und zeigt sich in diesen Trieben, Strebungen, 'Absichten' oder 'Tendenzen' (sc. der Psyche)."

Freuds Auseinandersetzung mit der Natur der Naturwissenschaften, seine Bemühung um empirische Erkenntnis, begründen sich von der Faszination dieser anderen, gleichsam göttlichen Dimension der Natur her: "Wir sind der Meinung, dass Freud ... der Huldigung der Natur als einem mythischen Wesen zeitlebens treu geblieben ist ... Die Entdeckungen, die Freud an der Menschennatur, an der Natur in Gestalt des Menschen, gemacht hat, entstammen dieser Scheu, Bewunderung und Begeisterung ..." (Anm. 197)

(3) Beherrschung

Trotz - oder gerade wegen - seiner Bewunderung dieser Natur sucht Freud nach objektiven Forschungsmethoden und nach verifizierbaren Hypothesen. Anders als in ihren konkreten Erscheinungen lässt sich die Natur für ihn nicht erfahren. Zudem entspricht es seinem Selbstverständnis nicht, in einer passiven Haltung zu verharren. Seinem Verstehensdrang wohnt ein aktives Element inne: zuzugreifen, zu gestalten, zu beherrschen. Schließlich zeigt sich die Natur nicht nur als herrliche Meisterin, sie begegnet dem Menschen auch als die unerbittliche Ananke. Dieser Gestalt kann der Mensch nicht mit vertrauender Hingabe gegenüberstehen, hier muss er sich auseinandersetzen,

sich wehren. Und welche andere Waffe gibt es für ihn als das (wissenschaftliche) Denken, den Versuch, die Realität zu verstehen, um sie zu verändern, zu unterwerfen?

Die Dialektik der verschiedenen Aspekte der Natur bei Freud geht auch in sein Menschenbild ein. Insofern der Mensch auch 'Natur' ist, hat er teil an den verschiedenartigen Dimensionen dieses Begriffs. Daher entspricht es der Komplexität seines psychischen Systems, sowohl mit 'mechanistischen' Verstehensmodellen an ihn heranzugehen, als auch mit metaphorischen, hermeneutischen. (Anm. 198) Die unterschiedlichen Ansätze gehören zusammen, sie beleuchten je andere Aspekte der Wirklichkeit. Vielleicht lässt sich so die Naturverehrung als der Hintergrund, ihre Erforschung und Bezwingung im Menschen - und um des Menschen willen - aber als die Zielrichtung der Psychoanalyse begreifen. (Anm. 199)

3. Freuds Grundaussage

Freuds Deutung des Bösen steht im Zusammenhang mit dem skizzierten Forschungsansatz der Psychoanalyse.

Die tiefenpsychologische Fragestellung entfacht sich am Problem des Bösen, am unverständlichen menschlichen Leiden, und gelangt über die Arbeit daran zur metapsychologischen Spekulation: Moralisches und physisches Übel offenbaren sich als Ausdrucksgestalten der Konfliktstruktur der Psyche. Der Konflikt des heutigen Menschen mit sich selbst ist die Folge des Gegensatzes zwischen individuellen Bedürfnissen und gesellschaftlichen Interessen. Hinter dem Bruch zwischen Triebnatur und Kultur steht schließlich der das gesamte organische Leben durchziehende Widerstreit von Eros und Thanatos.

Ausgehend vom Bösen, versucht Freud so zu den erschreckend-faszinierenden Grundkräften des Seienden einerseits, zur Möglichkeit und zum Sinn gerade menschlichen Lebens andererseits vorzustoßen. Die Konfrontation mit dem Schlimmen, die Anstrengung, die Wirklichkeit zu verstehen und zu bewältigen, setzt dabei selbst die Kräfte frei, die zur Veränderung der unbarmherzigen Realität erforderlich sind. Indem Freud das Sinnlose (die Tatsache der Verlorenheit des Menschen im Universum) erkennt und die Determination begreift, erschließt sich ihm Sinn, und es gelingt ihm, den Ort menschlicher Verantwortung und potenzieller Freiheit aufzuzeigen. Damit gehört die Arbeit am Bösen nicht mehr zu den von Freud verachteten "beklagenswerten Vergeudungen der menschlichen Denkkraft", (Anm. 200) sondern kann zu einem Schritt individueller Reifung werden, die gesellschaftliche Humanität fördert und den sinnvollen Fortbestand der Menschheit sichert.

II. Die Manifestation des Bösen

1. Der Zugang: Leiden

Im Zusammenhang mit dem Werk Freuds ist es nicht selbstverständlich, die Interpretation seiner Deutung des Bösen mit der Überlegung zu beginnen, welche Bedeutung für ihn das Leiden (*malum physicum*) hat. Freilich war Freud Arzt - und stieß so schon von Berufs wegen zuerst auf das psychophysische Elend seiner Mitmenschen. Aber Freud hatte nicht deshalb Medizin studiert, um dem Leiden zu begegnen, sondern um die (menschliche) Natur zu erkennen, (s. o.); und er war nicht etwa aus einer inneren Berufung zum Heilen Arzt geworden, sondern weil er als Jude im Wien der Jahrhundertwende keine wissenschaftliche Laufbahn einschlagen konnte. In seiner 'Selbstdarstellung' (1925) bekennt Freud dazu: "Eine besondere Vorliebe für die Stellung und Tätigkeit des Arztes habe ich in jenen Jugendjahren nicht verspürt, übrigens auch später nicht. Eher bewegte mich eine Art von Wissbegierde, die sich aber mehr auf menschliche Verhältnisse als auf natürliche Objekte bezog ..." (Anm. 201)

So wird Freud dann Arzt, "aber eigentlich doch eher Psychologe" (Anm. 202): Er sucht nach den Gesetzen der psychischen Erkrankungen, nach den Zusammenhängen zwischen physischem Leiden und moralischen bzw. religiösen Überzeugungen, nach dem Zusammenhang zwischen scheinbar unbezogenen Symptomen und der Lebensgeschichte des Kranken. Ein langer Weg des Experimentierens und der Reflexion ist nötig, bis Freud herausfindet, dass therapeutische Praxis und theoretisches Erkennen nicht mehr oder weniger unbezogen nebeneinander herlaufen, sondern dass sich Heilung im seelischen Bereich gerade durch Verstehen vollziehen kann. Der Wandel in der Methode der entstehenden Psychoanalyse von der Hypnose zur kathartischen 'talking cure' Breuers (Anm. 203) wies den Weg zur Linderung bzw. Auflösung der quälenden 'psychogenen' Symptome: Sie verschwanden, wenn man zu ihrem Ursprung, der traumatischen Situation, zurückfand. Gerade im Interesse der Therapie wird damit die Forschung zu einer zentralen Aufgabe. Sie wird in der Analyse vom Analytiker und vom Patienten gemeinsam angegangen. Die psychoanalytische Praxis ist das Feld der wissenschaftlichen Forschung; und die Theorie wiederum gewinnt ihre Bedeutung erst in der Therapie.

Diese Verschränkung des Theorie-Praxis-Felds erlaubt es Freud, als Analytiker am Allerpersönlichsten seiner Patienten, an ihrem individuellen Leiden zu arbeiten und dabei doch sehr grundsätzliche Probleme zu verfolgen. Umgekehrt formuliert: Gerade dann, wenn er prinzipielle Fragen angehen

will, muss er sich dem Konkreten zuwenden. Wie seine eigenen Schwierigkeiten ihn zur 'Selbstanalyse' zwingen, so wird später das Elend seiner Kranken für Freud zum Ausgang der Reflexion, zum Ort neuer Einsicht: Am Leiden entzündet sich die Erkenntnis. (Anm. 204)

2. Das Zentrum: der Tod

a) Der unbekannte Tod

Wir haben im darstellenden Teil zu zeigen versucht, dass sich unter dem Zugriff der psychoanalytischen Fragestellung die Grenzen zwischen der Krankheit (*malum physicum*) und dem Bösen (als *malum morale*) verwischen. Dies aber nicht deshalb, weil - wie es in weiten Teilen der christlichen Tradition gedeutet wurde - die Schuld das Leiden verursacht, sondern weil eine unerfüllbare kulturelle ('moralische') Forderung im Individuum den pathogenen Konflikt konstituiert. Gerade dann kann der Schmerz zum Anstoß der schließlich befreienden Erkenntnis werden. Und doch bleibt bei der Analyse des physischen Übels ein Rest, der sich nicht aus der Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft erklären lässt. Mit der Frage nach der Konstitution und dem Wesen des Menschen - nach dem, was ihn quält, was er braucht - ist immer auch das Problem seiner Begrenztheit und körperlichen Vergänglichkeit angeschnitten. Dies ist der Kern des psycho-physischen Leidens, der auch mit dem Entwurf der späten Trieblehre nicht aufgelöst, sondern von ihr gerade hervorgehoben wird: der Tod. Im Bereich des Erlebens korrespondiert ihm die Erfahrung des Zerrissenseins, der inneren Gebrochenheit des Menschen. Die freudsche Theorie bemüht sich zuerst, jene Seite der Entsprechung aufzuhellen, welche die innerpsychische Dynamik betrifft. Hier gilt: Was im Bewusstsein als 'Todesangst' auftritt, ist in den meisten Fällen ein Symptom für einen angstbesetzten Konflikt, das psychoanalytisch dechiffriert werden kann. Dass der Konflikt gerade in dieser Form erscheint, hat dabei sehr wohl seine Berechtigung: Es handelt sich für die Psyche ja um eine tatsächliche Bedrohung, um einen Energieverlust, der ihre Existenzfähigkeit gefährdet. Eine Veränderung in der psychischen Ökonomie kann als Todessituation erfahren werden. In den tiefen Schichten des Unbewussten gibt es keine scharfe Trennung zwischen seelischem und

körperlichem Untergang, wie auch das - völlig abhängige - kleine Kind stirbt, wenn ihm die notwendige Zuwendung verweigert wird.

Ist der endgültige eigene Tod dann überhaupt erfahrbar? Gibt es anderes als eine analoge bzw. nur intellektuelle Vorwegnahme des eigenen Sterbens? Mit Verweis auf die Struktur des Unbewussten zweifelt Freud daran: Das Unbewusste ist zeitlos, in ihm "ist nichts vorhanden, was unserem Begriff der Lebensvernichtung Inhalt geben kann". (Anm. 205) Im Grunde seines Herzens glaubt jeder Mensch an seine eigene Unsterblichkeit.

So bleibt der Tod "ein abstrakter Begriff von negativem Inhalt" (Anm. 206); wo scheinbar der Tod gefürchtet wird, enthüllt die Analyse eine nicht verarbeitete Lebensangst - so die Verlassensangst des Depressiven, die Kastrationsangst des im Ödipuskomplex Befangenen.

Gibt es überhaupt ein ursprüngliches Fragen des Gesunden nach dem Tod und seiner Bedeutung bzw. nach den Fundamenten des Lebens? Zeichnet sich nicht gerade dadurch das ‚normale‘ Leben aus, dass es eben nicht nach seinen Grenzen fragt? Freud, der im Alter - erschöpft durch pausenlose Schmerzen - selbst unter depressiven Verstimmungen litt, konstatiert: "In dem Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, dass man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat, und irgendetwas anderes muss damit vorgefallen sein, eine Art Gärung, die zu Trauer und Depression führt ..." (Anm. 207)

So scheint es, als ob der Tod in der Psychoanalyse nicht mehr als ein Grenzphänomen wäre, "undeutbares, axiomatisches Element" (Anm. 208), von dem sie sich abstößt, indem sie scheinbar auf ihn verweisende Zeichen und Symptome nach ihrer Lebensbedeutung befragt.

In diesem Vorgehen offenbart sich die eigentümliche Situation der psychoanalytischen Arbeit: Das Unbewusste ist dem Bewusstsein seiner Struktur und seinem Inhalt nach absolut fremd - und doch ist es nur über das Bewusstsein anzusprechen; es ist ein Fremdkörper im Bewusstsein, aber doch vom Ich als Fremdkörper erfassbar.

Diese Fremdheit und zugleich Nähe des Unbewussten mag Freuds Unsicherheit bezüglich der Einordnung der Todesangst mitbedingen. Ist die Todesangst, die "der Psychoanalyse ein schweres Problem auf(gibt)", wirklich normalerweise nichts anderes als eine verhüllende "Verarbeitung der Kastrationsangst"? (Anm. 209) Wäre es nicht auch denkbar, dass das Unbewusste - in Ermangelung eigener Ausdrucksweisen - sich der Darstellungsformen des Bewusstseins bedienen muss, um seine spezifischen Inhalte ‚zu Wort‘ kom-

men zu lassen? So könnte es sein, dass die im Bewusstsein auftauchenden Bilder und Ängste überdeterminiert sind und dass sich in der neurotischen Angst und ihren Symptomen die reale maligne Situation des Menschen darstellt.

b) Der gegenwärtige Tod

Freud hält daran fest, dass Todesangst und neurotische Angst sich nicht decken. Daher ist auch "der volltönende Satz: jede Angst sei eigentlich Todesangst" abzulehnen. (Anm. 210)

Doch ist jede Angst doppelbödig; jede ist mitbedingt durch die ursprüngliche, in der Struktur des Unbewussten verankerte Grundsituation des Menschen: Mit einer unmenschlichen Realität konfrontiert zu sein, unstillbare Bedürfnisse zu haben, ein Leben zu leben, dessen Sehnsucht nach grenzenlosem Glück vom Schicksal des Sterbenmüssens beantwortet wird. Dieser Problematik sind wir - nach Freud - noch genauso ausgeliefert wie unsere Ahnen: " ... auf kaum einem anderen Gebiete hat sich unser Denken und Fühlen seit Urzeiten so wenig verändert, ... wie in unserer Beziehung zum Tode. Zwei Momente geben für diesen Stillstand gute Auskunft: Die Stärke unserer ursprünglichen Gefühlsreaktionen und die Unsicherheit unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse ..."

Derselbe Mensch also, dessen Unbewusstes "so wenig Raum wie vormals für die Vorstellung der eigenen Sterblichkeit" hat (Anm. 211) und der den Tod so sehr verdrängt, dass selbst scheinbare Hinweise darauf - wie die 'Todesangst' - Symptome eines anderen Sachverhalts sein können, stößt doch immer wieder und unvermeidlich auf die Zeichen des Todes - bei sich selbst, in seiner eigenen Hinfälligkeit, vor allem aber beim Mitmenschen. Was Vergänglichkeit bedeutet, gräbt sich ihm schmerzlich erst beim Tod geliebter Personen ein. Am Tod des anderen erlebt der Mensch die Wahrheit seiner eigenen Existenz: die Unerbittlichkeit der Ananke. Hier stößt das selbstherrliche Ich auf seine Schranke, die unveränderliche Natur. Aber auch dadurch muss der Unsterblichkeitswahn nicht verschwinden. Freud erfuhr am eigenen Leib, dass erst die durch Jahre fortgesetzte Konfrontation mit dem Realitätsprinzip zur Einsicht zwingt, dass das menschliche Leben unter der Diktatur unbeeinflussbarer Kräfte steht. (Anm. 212) Vielleicht rühren daher auch viele der großen Verständnisbarrieren unter den Menschen. Die letzte Einsicht ist schwer, und es braucht lange, sie zu lernen: ",Jung' und ,Alt' scheinen mir die größten Gegensätze, deren das menschliche Seelenleben fähig ist, und ein Verstehen zwischen den Repräsentanten beider ausgeschlossen ..." (Anm. 213)

Mit dem Tod des anderen bricht die Härte der Realität in den Erlebnisbereich des Menschen ein. Vielleicht ist er die erste Erfahrung des Menschen als Menschen: Das Erschrecken darüber, dass er nicht mehr fraglos in die Natur einbegriffen ist.

Nun ändert sich alles. Der Mensch versucht, den Tod - und damit die Gesetze der Natur- zu enträtseln, um sie vielleicht zu beeinflussen und sich ihnen zu entziehen: "Die erste theoretische Leistung des Menschen ... würde also aus derselben Quelle entspringen wie die ersten sittlichen Beschränkungen, denen er sich unterwirft ... Wenn es wirklich die Situation des Überlebenden gegen den Toten war, die den primitiven Menschen zuerst nachdenklich machte, ... so wären diese Kulturschöpfungen eine erste Anerkennung der Ananke, die sich dem menschlichen Narzissmus widersetzt. Der Primitive würde sich vor der Übermacht des Todes beugen mit derselben Geste, durch die er diesen zu verleugnen scheint." (Anm. 214) Und wie die 'primitive', so hat auch die moderne Gesellschaft ihre Mechanismen entwickelt, den Tod gleichzeitig anzuerkennen und zu verleugnen, seine Herrschaft zu proklamieren, gerade indem sie ihn verdrängt. (Anm. 215)

Die kulturell selbstverständlichen Abwehrmechanismen erlauben es dem Gesunden, die Brücke der 'Normalität' über den Abgrund der Todeserfahrung zu schlagen. Für den Neurotiker ist sie brüchig geworden. In den vielfältigen Weisen des pathogenen psychischen Konflikts drängt sich ihm die Fragwürdigkeit des alltäglichen Lebensentwurfs auf; seine Ängste stellen exemplarisch die Risse in der menschlichen Existenz dar, die Un-Menschlichkeit der Kultur bzw. die innere Paradoxie des kulturschaffenden Menschen.

c) Der Tod als Rahmen und Grenze der Psychoanalyse

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung wird wie die neurotische Angst aus der Gefühlserschütterung angesichts des Todes (des anderen) geboren. Gilt das auch für die Psychoanalyse Freuds?

Welch überragende Bedeutung die eigene tödliche Krankheit für Freud einnahm, hat Max Schur, sein langjähriger Hausarzt, herausgestellt. Aber Freud versucht zugleich, sein Problem aus dem nur persönlichen Kontext zu lösen und allgemein gültig zu bearbeiten: "Bis zu seinem letzten Augenblick rang Freud mit diesem Problem des Jenseits, des Sinns des Todes, der Notwendigkeit zu sterben und des Wunsches zu leben - sowohl als theoretisches psychologisches Konzept, als auch als individuelles Schicksal jedes Menschen." (Anm. 216)

In gewisser Weise ist somit der Tod tatsächlich der Schlüssel zum Verständnis Freuds und der Psychoanalyse. Er ist zum einen das Grenzphänomen der Analyse, das selbst nicht mehr in den Blick kommt (s. o.) aber er ist auch der Rahmen, von dem sie bestimmt wird, und innerhalb dessen sie sich abspielt. Er ist das Faktum, von dem menschliches Leben und Denken ausgehen, und vor dem sie wieder Halt machen müssen. Die Tatsache des Todes ist selbst nicht mehr zugänglich; seine 'Notwendigkeit' besteht für Freud in seiner Unverständlichkeit; sie ist nicht einsehbar, muss aber hingenommen werden. In diesem Sinn schreibt Freud an Marie Bonaparte: "Mein altes Vorurteil, dass Krankheit überflüssig ist - die Notwendigkeit des Todes sehe ich ein - verstärkt sich immer mehr." (Anm. 217)

Dieses Zitat zeigt aber auch die Grenze dessen an, was Freud als unabänderlich hinzunehmen bereit war: Was der Therapeut tun kann, ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Veränderung des 'überflüssigen' - des individuell arrangierten und / oder des gesellschaftlich zugefügten - Leidens.

Ob der ungeheure Aufwand einer Analyse bei der erwähnten leidvollen Grundsituation des Kulturmenschen sich rechtfertigen lässt, vermag Freud dabei selbst nicht eindeutig zu beantworten: " ... soll man wirklich gerade der Ausrottung der Neurosen so schwere Opfer bringen, wenn doch die Welt voll ist von anderem unabwendbarem Elend?" (Anm. 218)

Vollkommene Harmonie und Glück können kein Lebensziel sein, weil die Ananke nicht umkehrbar ist. (Anm. 219) Die Analyse kann Leiden und Tod nicht abschaffen, sie kann aber die Fähigkeiten entwickeln, sie zu ertragen. So wendet Freud in einem imaginierten Dialog gegen einen zweifelnden Kranken ein: "Sie werden sich überzeugen, dass viel damit gewonnen ist, wenn es uns gelingt, Ihr hysterisches Elend in gemeines Übel zu verwandeln. Gegen das letztere werden Sie sich mit einem wiedergenesenen Seelenleben besser zur Wehr setzen können." (Anm. 220)

Das 'überflüssige' Leiden ist es, das die Menschen daran hindert, das 'notwendige' zu bewältigen. Wer aber verstanden hat, dass körperliche Krankheit, Neurose oder ein scheinbar von außen zustoßendes schlimmes Geschick (ein Unfall, eine unglückliche Ehe) Ausdrucksformen eines zugrunde liegenden quälenden Konflikts sind, der kann diesen selbst bearbeiten oder, wenn er unveränderlich ist wie das Todesschicksal, ihn hinnehmen.

Gelingt es ihm, sich mit der menschlichen Grundsituation abzufinden - dass die tiefsten Bedürfnisse nicht erfüllbar sind, dass es vielmehr immer Verzicht, Trennung, Tod geben wird - erst dann wird er vielleicht frei, sich dem Leben, dessen Aufgaben und Freuden zuzuwenden.

III. Der Grund des Bösen

Ist der Tod in der geschilderten Weise Rahmen und Prüfstein der Psychoanalyse, so hat Freud selbst doch wenig darauf reflektiert, was dieser Sachverhalt für seine eigene Theorie bedeutet. Allerdings beschäftigt sich sein Alterswerk zum großen Teil damit, wie das verborgene und doch allgegenwärtige Wirken von Thanatos, dem Gegenspieler der erotischen Triebe und dem Grund der Aggression, systematisch begriffen werden könnte. Metapsychologische Überlegungen nehmen zu.

Noch eine andere Frage, die Freud sein Leben lang beschäftigt, greift eindeutig über den empirischen Forschungsbereich hinaus: die nach Bedeutung und Berechtigung von Religion und Moral.

Ihre Abwandlung und Rückwendung auf das vorliegende Thema müsste lauten: Warum fragen wir Menschen überhaupt nach dem Bösen als ‚Bösen‘? Warum können wir nicht - wie es dem Tier möglich scheint - wenn nicht klaglos, so doch fraglos uns in unser Schicksal fügen, unser Leben erleben? Hängt vielleicht das Wesentliche des Problems des Bösen mit der Antwort auf diese Frage zusammen?

Auf den ersten Blick scheint es, als ob Freud die Radikalität der genannten Frage nicht ernst nehme. Seine kultur- und gesellschaftskritische Antwort verlagert die Frage vorerst nur, anstatt sie zu lösen.

1. Die Zweideutigkeit der Zivilisation

a) Historischer Bezug: J. -J. Rousseau

Freuds Kulturkritik steht sachlich jener von Rousseau nahe. (Anm. 221) Für Rousseau stand es - wie später für Freud - fest, dass die natürlichen Interessen der Individuen nicht mit jenen der Kultur zu vereinbaren sind. Zwischen den Bedürfnissen der Menschen und den Anforderungen der Zivilisation, die sie doch selbst entwickelt haben, ist ein Spalt aufgerissen. Wenn das Menschengeschlecht sinnvoll weiterleben will, muss es seine Lebensziele und -formen grundlegend ändern und zu seinem inneren, eingeschaffenen Gesetz, ‚seiner Natur‘, zurückkehren. Nach Rousseau ist es notwendige Eigenart der Zivilisation, dass in ihr ‚die Sitten‘ entarten, da ihr Fortschritt die eher schlechten Seiten der Menschen zu entwickeln zwingt. Je mehr damit ein Mensch als Bürger leistet, desto mehr sinkt sein menschliches Niveau. (Anm. 222) Die Zivilisation verzerrt und vergewaltigt nach Rousseaus Ansicht das menschliche Wesen: "Unsere ganze Weisheit besteht in knechtischen Vorurteilen. Alle unsere Gewohnheiten sind Abhängigkeiten, Einschränkung und Zwang. Der bürgerliche Mensch wird in der Sklaverei ge-

boren, lebt und stirbt darin ... Solange er das menschliche Antlitz trägt, ist er durch unsere Einrichtungen gebunden ..." (Anm. 223)

Deshalb ist es nötig, zur Natur zurückzukehren, d. h. sich zu lösen von den selbstgezüchteten schädlichen Normen, Werten, Institutionen und wieder hinzuhören auf das Ursprüngliche im Menschen, auf das, was er braucht und was ihm eigentümlich ist.

b) Die unnatürliche Kultur bei Freud

Dass die Gesellschaft, die eine Einrichtung der Menschen ist, den Individuen die Lebensmöglichkeiten beschneidet, sieht auch Freud. Die Verzichtsforderungen sind ins Unerträgliche gestiegen. Aufgabe des Gesellschaftskritikers ist es, die überdimensionierten Ideale des Normalmenschen (bzw. seines Überich) zu entlarven als nur scheinbare Werte, als künstliche Verfeinerungen, die nur noch wenig mit seinen wirklichen menschlichen Anliegen und sittlichen Notwendigkeiten zu tun haben.

Wie für Rousseau, so dient auch für Freud ‚die Natur des Menschen‘, die es wieder mehr zu berücksichtigen gilt, als regulative Idee, als Gegenmodell zum herrschenden Zustand, dem die Legitimation verweigert wird. Auch Freuds Betonung der biologischen und psychologischen Determiniertheit des Menschen, der unveränderlichen Triebstruktur, ist - aus humanistischen Motiven - polemisch gefasst.

Rousseaus Vertrauen in eine gute Schöpfung kann sich Freud allerdings so nicht anschließen. Seiner Einsicht nach ist auch die ursprüngliche Natur des Menschen schon gebrochen; die Übereinstimmung einer (geläuterten) Kultur mit den menschlichen Grundbedürfnissen kann sich Freud nicht vorstellen, wenn er auch eine grundsätzliche Veränderung der Kräfteverhältnisse nicht ausschließt. (Anm. 224)

c) Das Modell Marcuses

Die Spannung zwischen dieser Hoffnung auf mögliche Veränderung und der pessimistischen Resignation, die sich auch in Freuds Werk findet, erlaubt unterschiedliche Interpretationen.

In neuerer Zeit hat Herbert Marcuse versucht, in bewusster Weiterführung der freudschen Kulturkritik die Möglichkeit einer Versöhnung von Natur und Kultur zu entwerfen. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen notwendigem und zusätzlichem Triebverzicht in und zu Gunsten der Kultur postuliert Marcuse, dass das heutige Stadium der zivilisatorischen Entwicklung die Aufhebung der ‚zusätzlichen‘ Repression gestatten könnte. Die so

befreite Libido könnte dann entsprechend dem späten Aggressionsmodell Freuds auch destruktive Energie binden. Dann wäre die Kluft zwischen Natur und Kultur von beiden Seiten verringert: "Das Schicksal der Destrudo (oder ‚Energie‘ der Destruktionstriebe) hängt von dem der Libido ab. Infolgedessen muss eine qualitative Veränderung in der Entwicklung der Sexualität notwendigerweise die Manifestation des Todestriebes ändern." (Anm. 225) Soweit könnte Freud sicher ohne weiteres zustimmen. Es liegt wohl auch in der Konsequenz seines Ansatzes, wenn Marcuse sich mit dieser Veränderung von Eros und Destrudo weiter befasst: "Ist das Ziel des Todestriebes nicht die Beendigung des Lebens, sondern das Ende des Leides - das Fehlen von Spannung - dann ist, paradoxerweise, im Sinne des Triebes der Konflikt zwischen Leben und Tod um so geringer, je mehr sich das Leben dem Zustand der Befriedigung nähert ... Die 'konservative Natur' der Triebe käme in einer erfüllten Gegenwart zur Ruhe. Der Tod hörte auf, ein Triebziel zu sein." (Anm. 226)

Nach Marcuse müsste es also möglich sein, die beiden Gegenspieler Eros und Thanatos einander anzunähern. Wenn der Todestrieb an Energie verliert, kann auch mehr Kraft dem Leben zugewendet werden, der günstigen Beeinflussung der Realität. Der Tod verliert dann an Bedeutung, weil ein erfülltes Leben eben leichter sterben lässt und weil die zusätzliche neurotische Angst, die sich über die Todesangst lagert, wegfallen kann. Die Zweideutigkeit der Theorie Freuds wäre so geglättet. Damit verliert Marcuse aber auch die grundlegende anthropologische Problematik aus dem Blickfeld, die für Freud im Bild des Todes aufscheint: die Erfahrung der Unerfüllbarkeit menschlicher Hoffnung, der Unvereinbarkeit von Wunsch und Pflicht, Trieb und Norm.

Marcuse möchte Mut machen: "Die Unvermeidlichkeit des Todes widerlegt nicht die Möglichkeit einer schließlichen Befreiung." (Anm. 227) Von Freud her muss dieser Satz aber auch umgekehrt gelesen werden: Die Befreiung vom unsinnigen Tod widerlegt nicht seine grundsätzliche Unvermeidlichkeit. Schließlich ist die Wurzel des Übels, an dem Menschen leiden, für Freud nicht mehr gesellschaftlicher Art; daher kann die - auch nach Freuds Meinung unerlässliche - Gesellschaftsreform die Not zwar lindern, aber nicht wenden.

2. Die Zweideutigkeit der Vergesellschaftung

Das Ärgernis an der konkreten Gesellschaft ist für Freud Anstoß und Ausgangspunkt für grundsätzliche Betrachtungen: Muss die Gesellschaft repräsentativ sein? Und muss Gesellschaft überhaupt sein? Kann es (menschliche) ‚Natur‘ ohne Kultur geben?

a) Historischer Bezug: Thomas Hobbes

Die kritische Frage nach der Notwendigkeit der Gesellschaft stellte auch Thomas Hobbes. (Anm. 228) Er zweifelte nicht daran, dass die Menschen sich in dieser Form zusammentun mussten, um ein friedliches Leben wenigstens annähernd zu ermöglichen.

Seine "Anthropologie der Kulturfeindlichkeit" (Anm. 229) geht von dem Grundsatz aus, "dass der Sinn der Menschen von Natur so beschaffen ist, dass wenn die Furcht von einer über alle bestehenden Macht sie nicht zurückhielte, sie einander misstrauen und einander fürchten würden". Daher geben die Menschen gemeinschaftlich durch Vertrag das (ursprünglich jedem zustehende) Gewaltrecht, das Recht des Stärkeren, an den Staat ab. Sie sehen ein, dass sich der ‚Naturzustand‘, in dem sich alle aus Machtgier bzw. Übermut Schaden zufügen können, nicht durchhalten lässt, dass vielmehr "der Zustand der Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ... nur der Krieg aller gegen alle ist". Vergesellschaftung ist somit notwendig für das Überleben der Menschheit. Doch ist das Zusammenleben mühsam und leidvoll, denn der an die Kultur angepasste Mensch muss erst langsam herangezüchtet werden. (Anm. 230)

b) Die unnatürliche Kultur bei Freud

Für Freud ist wie für Hobbes gesellschaftlicher Zwang gegenüber dem Individuum notwendig für die Errichtung einer sozialen Ordnung. Durch den ‚Gesellschaftsvertrag‘, den erneuten Zusammenschluss des Brüderclans der Urhorde, schützen die Menschen sich vor ihren eigenen asozialen Streben. Es bleibt ihnen kein anderer Weg als die Selbst-Unterdrückung. Was auch für Freud noch offen bleibt und "ein gut Teil des Ringens" der Menschheit ausmacht, ist die "Aufgabe, einen zweckmäßigen, d. h. beglückenden Ausgleich zwischen diesen individuellen und den kulturellen Massenansprüchen zu finden". (Anm. 231)

Ob dieser Ausgleich möglich ist, entscheidet Freud nicht eindeutig. Er bestätigt allerdings, dass er bis zu einem gewissen Grade in der Geschichte geleistet worden ist. Denn die Kultur ist doppelgesichtig. Für den Verzicht, den sie fordert, gewährt sie viel: Sie tröstet den Menschen über seine vielfältigen

Leiden hinweg (am reinsten für Freud in der Kunst, am auffälligsten in der Religion), sie verleiht ihm Schutz gegenüber der Außenwelt; sie ermöglicht ihm befriedigende Beziehungen zu den Mitmenschen. Gerade an dem letzten Punkt - den sozialen Beziehungen - bricht aber für Freud die Ambivalenz der Kultur, d. i. die Zweideutigkeit des Kulturmenschen, auf. Hobbes konnte Positives und Negatives noch trennen: "Nun sind sicher beide Sätze wahr: Der Mensch ist ein Gott für den Menschen; und: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen. Jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht ..." (Anm. 232) Freud erkennt diese Trennung als Projektion: Dass die Menschen für ihre ‚Feinde‘ in anderen Staaten zu ‚Wölfen‘ werden können, zeigt eben, dass sie ihre aggressiven Eigenschaften in der Kultur nur verdrängt, nicht bezwungen haben. Neben dieser Einsicht verliert der erste Satz für Freud an Gewicht; er zitiert nur mehr den Zweiten: "Homo homini lupus; wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?" (Anm. 233)

Alle Reformbestrebungen in der Gesellschaft können nichts ausrichten, wenn der Mensch im Grund seines Wesens unzähmbarer Wolf ist.

c) Ideologiekritische Rückfragen an Freuds Theorie

Inwieweit sind Freuds Thesen zu Natur und Kultur zeitbedingt? Dass Freud, der ein eifriger Leser war, über seine Lektüre von der Romanpsychologie seiner Zeit (Ibsen) und der weitverbreiteten antiakademischen Philosophie (Schopenhauer) beeinflusst war, ist mehrfach nachgewiesen worden. (Anm. 234) Marxistisch bestimmte Autoren versuchen, seine Theorien im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Situation des frühen 20. Jahrhunderts zu interpretieren. Was er innerhalb der Psyche an Spannungen zu erkennen glaubte, erscheint dann als die Widerspiegelung unheilvoller Brüche und Missstände in der Gesellschaft.

So bestimmt etwa Adorno das "Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftskritik" dahingehend, dass die Psychoanalyse unerkannt die "monadologische Struktur der Gesellschaft" darstellt: "Dass Freud den Mythos von der organischen Struktur der Psyche zerstört hat, zählt zu seinen größten Verdiensten. Er hat dadurch vom Wesen der gesellschaftlichen Verstümmelung mehr erkannt, als irgendein direkter Parallelismus von Charakter und sozialen Einflüssen es könnte." (Anm. 235)

Die freudsche Begrifflichkeit und Systematik vermag nach dieser Ansicht dem Kritiker das Instrument zu liefern, mit dessen Hilfe der falsche gesellschaftliche Schein entlarvt werden kann. Gleichzeitig bietet sie sich aber auch als Anschauungsmaterial verzerrter Selbstwahrnehmung dar, das selbst

wieder durchschaut werden muss. Für Adorno besteht damit die Größe und die Grenze der Psychoanalyse darin, dass sie Widersprüche aufzeigt, deren Bedeutung sie nicht erkennt, sondern die sie in ihrer eigenen Theorie abbildet: "Die zerteilte freudsche Psyche demonstriert eine Realität, in der die Menschen tatsächlich atomisiert und durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt sind."

Freud bleibt für Adorno ein "radikaler bürgerlicher Denker", (Anm. 236) der zwar nach den Wurzeln des Übels sucht, aber nicht am richtigen Ort. Seine Schwäche liegt darin, dass er anthropologische und ontologische Folgerungen zieht, ohne die sozio-ökonomische Wirklichkeit (die Dynamik der kapitalistischen Klassengemeinschaft) systematisch bearbeitet zu haben. (Anm. 237) Ebenfalls von der geschichtlichen Situation Freuds ausgehend, stellen die beiden Autoren W. Lepenies und H. Nolte einen Zusammenhang her zwischen der Triblehre Freuds und der (ihm selbstverständlichen) Wirtschaftslehre seiner Zeit: "Die Konzeption des Ich- oder Selbsterhaltungstriebes bestätigt das Menschenbild der liberalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung, wie es sich als Reflex der privatwirtschaftlich organisierten, auf dem Prinzip der freien Konkurrenz beruhenden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft entwickelt hat ..." (Anm. 238)

Was hier für das frühe Stadium der Libidotheorie festgestellt wird, vor allem für deren Aussagen zur Aggressivität, lässt sich eindeutiger noch für den Ödipuskomplex auswerten. In dessen Definition geht tatsächlich die Idee des Privateigentums ein: Das Kind richtet seine Zuneigung auf den gegengeschlechtlichen Elternteil, im 'vollständigen' Ödipuskomplex auch auf den gleichgeschlechtlichen. Angst und Konflikt - die Kräfte, die schließlich das Überich aufbauen werden - entstehen aber nur sekundär aus dem Inhalt dieser Liebesstrebung. Nicht die sexuelle Liebe zur Mutter / zum Vater als solche muss verdrängt bzw. zerstört werden, sondern deren Ausschließlichkeit. (Anm. 239) Wenn Freud sich solche Liebe nicht ohne 'Monopolstellung' der Partner vorstellen kann, so zeigt sich darin, wie sehr geltende Überzeugungen die Gestalt seiner Theorie mitbestimmen.

Freud hätte die genannten Bezugslinien zwischen seinem Ansatz und seiner Situation kaum bestritten, deren Bedeutung für den Inhalt seiner Theorie aber relativiert. Im Bereich von Natur und Kultur bestimmt er das Verhältnis von Ursache und Folge umgekehrt wie die marxistisch orientierten Denker: Liegt nicht die psychische Struktur den gesellschaftlichen Verhältnissen zu Grunde? Sind die gesellschaftlichen Widersprüche nicht Fortsetzungen der innerpsychischen Bruchlinien? Könnte es kollektive Gewalttat geben ohne individuelle Aggressivität? Was sagt seine Kultur über den Menschen aus?

3. Die maligne Situation des Menschen

a) Seine Differenziertheit: Mensch und Tier

Die Ursache der Spannung zwischen Natur und Kultur liegt für Freud in der Konfliktstruktur der Psyche, in ihrer Differenzierung in die drei gegensätzlichen Instanzen von Es, Ich und Überich. Ist nun diese Aufteilung des psychischen Apparats für Freud mehr als nur historisch, zufällig, ist sie notwendig? Was unterscheidet den leidenden Menschen vom leidenden, fraglosen Tier?

Das Verhältnis von Mensch und Tier beschäftigt Freud häufig; obwohl er hier mehr Fragen als Antworten sieht und befürchtet, dass das nur Spekulationen sind, "die uns von unserer nächsten Aufgabe ablenken". (Anm. 240) Inhaltlich lehnt sich Freud an Darwin an, wenn er polemisch die Besonderheit des Menschen gegenüber dem Tier bestreitet. Eine scharfe Grenzlinie zwischen Mensch und Tier gibt es nicht - eine Einsicht, die - als "biologische Kränkung" - vor allem den "Hochmut des Kulturmenschen" treffen muss: "Der Mensch ist nichts anderes und nichts Besseres als die Tiere ... Seine späteren Erwerbungen vermochten es nicht, die Zeugnisse der Gleichwertigkeit zu verwischen, die in seinem Körperbau wie in seinen seelischen Anlagen gegeben sind." (Anm. 241)

Da auch das Tier der Ananke ausgeliefert ist und sich anpassen muss, ist anzunehmen, dass seine Psyche zwar einfacher, aber doch ähnlich wie die des Menschen differenziert ist, dass es Ich-Kräfte (Wahrnehmung, Erinnerung, eine Form von Bewusstsein) ausgebildet hat." (Anm. 242)

Und doch schaffen die genannten 'späteren Erwerbungen' des Menschen eine ungeheure Distanz zwischen ihm und dem Tier. Das Tier erscheint ihm als das Bild jener Harmonie, die er ersehnt, und die ihm versagt bleibt: "Zuneigung ohne Ambivalenz, die Vereinfachung des Lebens, von dem schwer erträglichen Konflikt befreit, die Schönheit einer in sich vollendeten Existenz." (Anm. 243)

Freilich wissen wir nicht, ob nicht einige unter den Tiergattungen, deren sinnvoll-geordnetes Zusammenleben wir bewundern, "Jahrtausende gerungen" haben, "bis sie jene stattlichen Institutionen, jene Verteilung der Funktionen, jene Einschränkung der Individuen gefunden haben, die wir heute bei ihnen bewundern ..." (Anm. 244)

Welche Spannungen aber auch immer bestanden haben mögen, sie sind nun bei den Tieren zu einem gewissen Ausgleich gekommen. Die menschliche Entwicklung dagegen wurde weitergetrieben und fand bisher keinen

entspannten Abschluss. Mehr oder weniger notgedrungen entstanden auf der Basis der Distanzierungsfähigkeit Denken und Selbstreflexion (Anm. 245); der Abstand zwischen Mensch und Tier ist nun unüberbrückbar. (Anm. 246) Im Gegensatz zum Gattungswesen Tier hat sich in der menschlichen Psyche ein individueller Ich-Anteil herausdifferenziert. Das heißt in Freuds Formulierung: " ... dass die Sexualtriebe in Zwist mit den Erhaltungstrieben geraten" sind, "oder biologisch - wenn auch ungenauer ausgedrückt -, dass die eine Position des Ichs als selbstständiges Einzelwesen mit der anderen als Glied einer Generationsreihe in Widerstreit tritt".

Mit dieser "Ausbildung eines reich gegliederten Seelenlebens" hat der Mensch im Unterschied zum Tier sowohl den möglicherweise pathogenen Konflikt, die Fähigkeit zur Neurose, erworben, wie seine kulturschöpferische Begabung. Seine Psyche hat die Ich/Überich/Stufe entwickelt, welche sowohl die Verdrängung als auch die Sublimierung ermöglicht, die Basis der Individualität. (Anm. 247)

Freuds Betrachtungsweise verhilft aber nicht zu einer Begründung, nur zu einer Beschreibung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier. Nicht die Tatsache des Überichs, die noch erklärbar ist, (Anm. 248) sondern die spezifischen Fähigkeiten des Ich zur Distanzierung und zur Sprache machen den Menschen aus. Deshalb ist das Überleben dieses gespaltenen Wesens Mensch auch für die darwinistisch-biologische Betrachtung nicht verständlich; (Anm. 249) auch kann sie seine Eigenart nicht völlig erhellen.

Die psychologisch-biologische Betrachtungsweise kann die Wurzel des Übels im Menschen nicht finden. An dieser Stelle unserer Überlegungen müssen sich daher zwei Gedankenlinien trennen:

- Die eine sucht weiter nach der Begründung des Konflikts im Menschen; sie führt in die Eros-Thanatos Debatte.

- Die andere nimmt die Tatsache des geistbestimmten (freien) Ich hin und entwirft die Folgerungen daraus; sie führt in die ethische Debatte. Beide Linien sind in Freuds Werk angelegt; zusammen machen sie das aus, was wir 'seinen Mythos' nennen.

b) Seine Zerrissenheit: Eros wider Thanatos

Woher rührt also die innere Zerrissenheit des Menschen? Freud kann nicht bei der Beschreibung des Konflikts stehen bleiben. In seiner Spätphase fundiert er seine bisherige Theorie mit der metapsychologischen Annahme des Todestriebs, der dem Eros entgegensteht. Eros ist nicht rückgewendet, er ist der große, immer neue Aufbruch; einmal angestoßen, strebt er zu

immer dichter Verbindung des Lebendigen. (Anm. 250) So ist es auch die ‚überstarke Entwicklung‘ der Libido im Menschen, (Anm. 251) die dessen hochkomplexe psychische Organisation hervorbringt. Ihre Differenziertheit macht sie nicht nur labiler, sondern auch leistungsfähiger, lebensfähiger. Grund genug, dass Thanatos aktiviert wird, der Ent-Spannung will, die Ruhe des Todes. (Anm. 252) Thanatos hört nicht auf, Eros zu bekämpfen. Aber sein ‚Sträuben‘, libidinös eingebunden, ergibt gleichwohl die gerichtete, sinnvollaggressive Neuanpassung. Damit nimmt aber die Entfernung von der ursprünglichen Natur des Menschen weiter zu, seine inneren Widersprüche werden größer.

Der Ausgleich, der Stillstand der menschlichen Entwicklung, wird verhindert, weil einerseits die Triebspannung zu groß ist, und weil andererseits diesem zerrissenen Wesen die äußere Realität zusätzlich hart zu begegnen scheint. Damit ist für Freud der Kulturmensch in seiner heutigen Form das (vorläufige?) Endresultat der Gegensätze und Spannungen zwischen Eros, Thanatos und Ananke: "Wir können uns also erst bei der Aussage beruhigen, der Kulturprozess sei jene Modifikation des Lebensprozesses, den er unter dem Einfluss einer vom Eros gestellten, von der Ananke, der realen Not angeregten Aufgabe erfährt ..." (Anm. 253)

c) Seine Verlorenheit: die harte Realität

(1) Unstillbare Sehnsucht

Wir sind an dieser Stelle zum Zentrum dessen vorgestoßen, was für Freud das Übel ist.

Nachdem wir vom eigentlich ‚unnötigen‘ psycho-physischen Leiden ausgegangen waren, trafen wir auf das Todesproblem, die unheilbare Zerrissenheit des Menschen, die Freud in seiner späten Trieblehre zu verstehen sucht. Woran der Mensch aber letztlich krankt, ist die unveränderliche Differenz zwischen seinen Interessen und Bedürfnissen und den so völlig anders orientierten Gesetzen der schönen-schrecklichen Natur in ihm und außer ihm. In dieser Welt hat der Mensch keinen Ort. Seine tiefste Sehnsucht ist die nach einer Geborgenheit, in der seine seelischen und leiblichen Grundbedürfnisse gestillt wären.

Aber ein solches Heimweh nach dem ‚Paradies‘ ist unstillbar, weil es die gesuchte Heimat nicht gibt.

Freud weist die menschliche Sehnsucht nach Erfüllung als Hybris zurück. Der Erwachsene muss das infantile Bedürfnis nach einer bergenden Natur, nach einem tröstenden Gott aufgeben: Die Welt ist weder für den Menschen

noch auf ihn hin erschaffen, daher ist und bleibt er fremd in ihr. Nur wer sich für die Mitte des Kosmos, für die Krönung der Natur hält, wird sich über die ihm zustoßenden üblen Widerfahrnisse beklagen. Mit dieser Einstellung reiht sich Freud in eine lange philosophische Tradition ein, die - von Plotin über Spinoza bis Nietzsche (Anm. 254) - den Menschen zur Aufgabe seiner übersteigerten Ansprüche und zur Einsicht in seine untergeordnete Stellung in der Welt bringen wollte.

(2) Das Modell Camus': Die Erfahrung der Absurdität

Es mag weniger auf direkten Einfluss Freuds zurückzuführen sein als auf den gemeinsamen zeitgeschichtlichen Horizont, dass vergleichbare Gedanken über die menschliche Situation in der Existenzphilosophie auftauchen. (Anm. 255) Die leidenschaftlichsten Aussagen über das Scheitern menschlicher Sehnsucht nach Geborgenheit formuliert der Dichterphilosoph Camus. Wir ziehen sie hier zur Verdeutlichung der Konzeption Freuds heran. Im „Mythos von Sisyphos“ (Anm. 256) kreist Camus um die Erfahrung des ‚Absurden‘. Sie besteht zuerst in der Einsicht in die Sinnlosigkeit des Alltags. Der Mensch erkennt "die Nutzlosigkeit des Leidens ... Aus diesem Verstoßen-Sein gibt es für ihn kein Entrinnen, weil er der Erinnerung an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt ist. Dieser Zwiespalt zwischen dem Menschen und seinem Leben, ... ist eigentlich das Gefühl der Absurdität "(a. a. O. 11).

Das Bewusstsein der Fremdheit gegenüber der Welt, der Beziehungslosigkeit zwischen dem Menschen und den Dingen setzt sich überall durch: " ... die Ahnung, wie sehr ein Stein fremd ist, undurchdringbar für uns, und mit welcher Intensität die Natur oder eine Landschaft uns verneint. In der Tiefe jeder Schönheit liegt etwas Unmenschliches ... Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrtausende besteht, erhebt sich wieder gegen uns ... diese Dichte und diese Fremdartigkeit der Welt sind das Absurde "(a. a. O. 17 f.).

Aber nicht ‚die Welt‘ ist eigentlich absurd, sondern der Gegensatz von Sehnsucht und fehlender Antwort: "An sich ist diese Welt nicht vernünftig - das ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd aber ist die Gegenüberstellung des Irrationalen und des glühenden Verlangens nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebenso sehr vom Menschen ab wie von der Welt "(a. a. O. 23).

Diese Fremdheit der Welt, die Unzulänglichkeit der irrationalen Natur kennt auch Freud: Die Ananke ist unerbittlich. Aber eigentlich geht dieser Satz schon zu weit. Sie ist weder unerbittlich noch grausam - das wären ja

doch wieder irgendwie geartete Stellungnahmen zum Menschen, wenn auch feindselige. Tatsächlich aber 'verhält' sich die Ananke nicht; was Freud als ihre 'Unerbittlichkeit' oder 'Grausamkeit' bezeichnet, ist nur eine Metapher für die Erfahrung der Verlassenheit, die der Mensch im Chaos der Wirklichkeit erleben kann.

Aber Freuds Ansatz hat noch etwas mit jenem von Camus gemein: Camus' Aussagen liegen im Begegnungsfeld von dichterischer und philosophischer Rede; gefühlsmäßige Betroffenheit verbindet sich hier mit der Arbeit der Reflexion. Der Aufschrei des Dichters, in welchem das sonst namenlose Entsetzen an der Welt zu Wort kommt, ist vielleicht die erste Form, es zu ertragen: den Blick darauf auszuhalten.

So ist wohl auch für Freud die Benennung der qualvollen Situation des Menschen - der eingespannt ist in den Eros-Thanatos-Konflikt einerseits, konfrontiert mit der harten Außenwelt andererseits - der erste Schritt, sie zu bewältigen. Die furchtlose Bereitschaft, das Unvermeidliche zu erkennen, erlaubt vielleicht den Zweiten: die Konzentration jener Kräfte, deren es zu seiner Bewältigung bedarf.

4. Freuds Mythos

a) Die stützende Ananke

Für Freud ist die Un-Menschlichkeit der Welt die letzte Ursache des Leidens. Wie ungeborgen der Mensch ist, zeigt sich in der Herrschaft des Thanatos, im Hingezogensein zum Tod, solange das Leben dauert. Was wie eine Antwort aussieht, ein theoretischer Entwurf über das Wesen des Menschen und des Lebendigen überhaupt, ist doch eine Interpretation, die selbst wieder interpretiert werden muss. (Anm. 257) Freud weist die Hoffnung auf Erfüllung des menschlichen Sinnverlangens zurück. Aber er sieht selbst, dass der Mensch die fremde Realität nicht fraglos ertragen kann. Das Trostbedürfnis rennt unablässig gegen die schweigende Leere der Natur an. Ohne eine Lösung seiner grundsätzlichen Fragen nach dem Grund und dem Ziel des Lebens scheint niemand leben zu können. So suchen viele Menschen nach einer Gottheit, die sie, wenn vielleicht auch nicht vertrauensvoll anreden, so doch wenigstens benennen können.

Freud selbst begegnet keinem Gott; seine Realität ist - nach einer Formulierung Ricoeurs - der "Abriss einer Welt ohne Gott". (Anm. 258) Aber wenn er die Herrschaft der Ananke erfährt, so findet er doch auch hierin Notwendigkeiten und Gesetze, die wenigstens greifbar sind, und die es erlauben, das menschliche Leben zu verstehen, zu planen.

Trägt also Freuds pessimistischer Entwurf für ihn selbst eine Bedeutung? Max Schur ordnet die Konzeption des Todestriebes entsprechend ein: "Könnte es nicht sein, dass die Aufdeckung eines Todestriebes es Freud buchstäblich erlaubte, mit der Realität des Todes zu leben, insbesondere mit der gleichzeitigen Unterstützung durch seine ... Erschaffung des Eros . . . ?" (Anm. 259) Dieser Interpretation entspricht Freuds eigenes Eingeständnis, dass die Idee des Todestriebes, die zuerst als Arbeitshypothese dienen sollte, langsam ‚Macht‘ über ihn gewonnen habe. (Anm. 260) Er war sich dessen bewusst, wie dringend er selbst das Gesetz braucht, "die Stütze der Ananke, der unerbittlichen, unausweichlichen Notwendigkeit". (Anm. 261)

Freud spürt, dass die Theorie von der aussichtslosen Verfallenheit des Lebendigen an die Gesetze der äußeren und der inneren Natur, deren Kernpunkt die Geltung eines ‚Todestriebes‘ ist, ihm hilft, das Leiden und den Tod zu ertragen: "Vielleicht haben wir uns dazu entschlossen, weil ein Trost in diesem Glauben liegt. Wenn man schon selbst sterben und vorher seine Liebsten durch den Tod verlieren soll, so will man lieber einem Naturgesetz, der hehren Ananke erlegen sein, als einem Zufall ... Aber vielleicht ist dieser Glaube an die innere Gesetzmäßigkeit des Sterbens auch nur eine der Illusionen, die wir uns geschaffen haben, 'um die Schwere des Daseins zu ertragen'." (Anm. 262)

Prinzipien gefunden zu haben, und seien es solche, die sich tödlich widerstreiten, gibt dem Denken den Halt des Sich-selbst-Verstehens. Die Entdeckung einer Gesetzmäßigkeit verhilft zu der Sinnerfahrung, die nötig ist, um das Übel wenn nicht zu verstehen, so doch zu ertragen. Die Psychoanalyse Freuds reiht sich damit ein in die Versuche, eine Antwort auf die entscheidenden Fragen des Lebens zu geben. Sie ist Nachfolgerin der Theodizee; sie hat den Gott verloren, den frühere Denker zu rechtfertigen suchten, sie rechtfertigt nun ein Leben ohne transzendenten Sinn. Für ihren eigenen Entwurf gilt dabei die Erkenntnis Spinozas: "Sofern die Seele alle Dinge als notwendig erkennt, insofern hat sie eine größere Macht über die Affekte oder leidet sie weniger von ihnen." (Anm. 263) Die begriffene Notwendigkeit befreit.

b) Zur Interpretation von Freuds Mythos

Freud formuliert seine Einsichten in der "Bildersprache der Psychologie (richtig der Tiefenpsychologie)" (Anm. 264). Wie anders könnte über diese letzten Zusammenhänge gesprochen werden? Logos und Ananke, Eros und Thanatos, der soziologische Roman von der Urhorde - das sind Bilder und Gleichnisse für jene Kräfte, die auf der ontologischen Ebene walten; Versuche, Bezeichnungen zu finden, mit deren Hilfe sich brauchbare Arbeitshypo-

thesen für den psychologisch-anthropologischen Bereich formulieren lassen. Aber die Erfahrung der ‚Absurdität‘, die hier zu Grunde liegt, schließt den Menschen mit ein. So charakterisieren diese Worte und Mythologeme auch den Konflikt des Menschen bzw. seine Auseinandersetzung mit diesen Kräften und ihren Erscheinungsformen.

Dieser Mensch ist aber für Freud der Dynamik der Urprinzipien nicht einfach ausgeliefert. Zu Freuds Mythos gehört auch der Glaube an den ‚Gott Logos‘, der sich neben der Ananke findet. Und ist es nicht möglich, dass dem libidinösen Sinnverlangen ein schöpferisches Element innewohnt, das sich nicht nur - als infantiles Trostbedürfnis- gegen die Anerkennung der Realität wehrt, sondern das diese Realität beeinflusst, verändert, humanisiert? Gibt es nicht - wie Freuds eigene Forschung und Praxis beweist - neben der bitter-stützenden Einsicht in die Ananke die logosbestimmte Hoffnung und das von Eros ermutigte Durchhalten?

Aber was könnte das konkret heißen? Welche Einstellung wäre dazu nötig, und wie lässt sie sich begründen?

Diese Fragen erfordern eine erneute Betrachtung des Moralischen: der Ethik der Psychoanalyse.

IV. Die Antwort auf das Böse

1. Die Möglichkeit der Ethik

a) Das so genannte Böse der Moral

Erst im Licht der zuletzt genannten Fragen offenbart sich gänzlich die Oberflächlichkeit der konventionellen Moral. Kann sie mehr sein als Streben nach äußerer Anpassung, nach ‚Legalität‘ - eine aufwändige Art von Selbstbestätigung, welche die Einsicht in die individuell und gesellschaftlich erforderten Normen und Ziele gerade verhindert?

Was herkömmlich als Böses behauptet wird, kann kaum mehr sein als "das so genannte Böse". (Anm. 265) Das heißt nicht, dass solche vorläufigen Konventionen überflüssig wären. Wie Freud herausstellt, darf die Gesellschaft gar nicht darauf verzichten. In all ihrer Fragwürdigkeit ist ja ‚Kultur‘ als Triebverzicht notwendig. Der Mensch ist ein Kulturwesen, auch und gerade wenn seine individuellen Bedürfnisse (seine ‚Natur‘) seiner Sozialität entgegenstehen. ‚Moral‘ als gesellschaftliche Forderung ist daher unerlässlich; und da - nach Freud - nur sehr wenige Menschen zu einem freiwilligen Triebverzicht bereit und zu einer gelungenen Sublimierung fähig sind, muss sie eben - mithilfe des Überichs - erzwungen werden.

Die Tatsache moralischer Wertungen erlaubt aber noch andere Rückschlüsse. Für die Psychoanalyse stellt es sich so dar: Was die Menschen herkömmlich ‚böse‘ nennen, sind ihre abgewerteten infantilen Neigungen. Sie bringen damit zum Ausdruck, dass sie Kulturelles höher schätzen als Natürliches; dies vielleicht auch dann, wenn das entsprechende Triebopfer für die Erhaltung von Gesellschaft und Zivilisation gar nicht unbedingt erfordert wäre. Libidinöse und aggressive Strebungen verfallen dem Verdikt. Hierin äußert sich für Freud eine noch unenträtselte Neigung, dasjenige als wertvoller anzusehen, was Überwindung kostet: "Vielleicht erklärt der Mensch einfach das für das Höhere, was das Schwierigere ist, und sein Stolz ist bloß der durch das Bewusstsein einer überwundenen Schwierigkeit gesteigerte Narzissmus." (Anm. 266)

Der Kulturmensch kann von sich selbst Abstand nehmen, er erfährt eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber seinen Leidenschaften und Trieben. Für diese Erfahrung der Freiheit ist er bereit, den hohen Preis der Entfremdung von demjenigen zu zahlen, was er tatsächlich oder scheinbar überwindet und was er nie ganz abschütteln kann.

b) Der Anfang der ethischen Freiheit

Diese Distanzierungsfähigkeit ist die Voraussetzung jeder möglichen ethischen Entscheidung; sie entspricht der ‚negativen Freiheit‘ Kants. Wir versuchen, Freuds Position zu diesem Punkt noch klarer zu fassen, indem wir sie mit einem wichtigen Entwurf gegenwärtiger philosophischer Anthropologie konfrontieren, der ihr auf den ersten Blick zu entsprechen scheint. 1927 veröffentlichte Max Scheler als Werk seiner Spätphilosophie die Abhandlung ‚Die Stellung des Menschen im Kosmos‘. (Anm. 267) Er entwickelt darin ein Konzept des Menschen, das - vergleichbar jenem Freuds - von einer allem Leben gemeinsamen Basis ausgeht, von einer "Stufenfolge der psychischen Kräfte und Fähigkeiten ... Was die Grenze des Psychischen betrifft, so fällt sie mit der Grenze des Lebendigen überhaupt zusammen" (a. a. O. 11). Gegenüber der animalischen Welt taucht aber für Scheler mit dem Menschen etwas völlig Neues auf: der Geist, der qualitativ vom Psychisch-Lebendigen unterschieden ist. Er macht den Menschen erst eigentlich zum Menschen. Seine Kraft besteht darin, sich dem Gesamtpsychischen entgegenstellen zu können. So wird der Mensch wesentlich als der "Nein-sagen-Könnner" definiert (a. a. O. 49 ff.).

Trotz seiner offensichtlich großen Nähe zum psychoanalytischen Konzept lehnt Scheler dieses ab. (Anm. 268) Er sieht in Freud einen Vertreter der ‚negativen Theorie‘, die den Geist seiner Eigenart und seiner Eigenständigkeit

beraube, indem sie ihn im Akt des Neinsagens erst hervorgehen sehe. Aber trifft diese Kritik Freuds Position wirklich?

Für Freud als polemischen Denker ist es freilich selbstverständlich, dass er sich gegen die Vernunftmetaphysik wendet und sich nicht mit dem Geistigen, sondern mit der Instinkt- und Triebwelt auseinandersetzt. Ihn beschäftigt mehr die Gemeinsamkeit zwischen dem Geistigen und dem Triebhaften als deren Unterschiede. Sieht man - innerhalb der beiden topischen Modelle - auf die Genese des Ich, so lässt sich tatsächlich behaupten, dass es hier als aus dem Nein 'entstehend' vorgestellt wird. (Anm. 269)

Aber Freuds Ich-Theorie hat noch eine andere Dimension als die entwicklungspsychologische: die therapeutische, d. i. die ethische. Sie taucht in der bekannten Zielvorstellung der analytischen Therapie auf: "Wo Es war, soll Ich werden." (Anm. 270) Dieses angestrebte Ich ist qualitativ von den sonst diskutierten Instanzen des psychischen Apparats unterschieden. Die Selbsterkenntnis, die als Ziel der analytischen Therapie gefordert wird, verlangt ein anderes Ich als jenes abhängige, im Prozess der äußeren und inneren Anpassung entwickelte. Es ist ein "Ich als Subjekt" (Anm. 271), das unabhängig vom Lust- und Unlustprinzip arbeitet, das sich über die Sprache befreien und die Trieb- und Instinktwelt integrieren kann. Es ist nicht willkürlich losgelöst von den Kämpfen der psychischen Instanzen, besitzt aber die Fähigkeit, diese aus einem gewissen Abstand wahrzunehmen, zu beobachten, zu erforschen, und die Entscheidungsfreiheit, einzugreifen - und sei es nur, ganz konkret für Freud, mit dem Entschluss, eine analytische Therapie aufzunehmen. Dieses entscheidungsfähige, vernünftige Ich wird zumindest tendenziell von der analytischen Therapie vorausgesetzt, sie will es aber auch im Analysanden schaffen. Es kann ja als Subjekt erst funktionieren, wenn es nicht mehr das von Angst und Triebbedürfnissen getriebene Objekt des Überich und des Es ist. (Anm. 272)

So ist Freuds Theorie differenzierter, als seine oft einseitigen Formulierungen auf den ersten Blick erkennen lassen. Sie entlarvt einerseits die Unfreiheit des Ich, die Triebabkunft des so genannten Geistigen, und setzt doch wieder, auf einer anderen Ebene, geistige Freiheit und ein vernünftiges Ich voraus. Wenn sie es auch nicht expliziert, stellt die Psychoanalyse als theoretisches Konzept und als praktische Einstellung eine der vielfältigen Möglichkeiten des Menschen vor, sich urteilend und handelnd zu sich selbst zu verhalten; sie setzt 'unser Dasein' voraus und die Freiheit, unter verschiedenen Weisen seiner Bewältigung zu wählen. (Anm. 273)

2. Die Ethik der Psychoanalyse

a) Das Gute

Was bleibt also, nachdem die falsche Moral psychoanalytisch entlarvt worden ist? Wie sieht Freud Ethik und Schuld auf dem Hintergrund der mythischen Kräfte Eros, Thanatos und Ananke?

Bei aller Offenheit und Vorsicht seiner Formulierungen weiß Freud doch ziemlich genau Bescheid darüber, was für ihn selbst und für die Gesellschaft ‚richtig‘ ist. So bekennt er in einem Brief an Putnam: " ... dass ich mich aber für einen sehr moralischen Menschen halte, der den guten Ausspruch von Th. Vischer unterschreiben kann: ‚Das Moralische versteht sich immer von selbst. ‘ Ich glaube an Rechtsinn und Rücksicht für den Nebenmenschen; an Missvergnügen, andere leiden zu machen oder zu übervorteilen, kann ich es mit den Besten, die ich kenne, aufnehmen. Ich habe eigentlich nie etwas Gemeines und Boshafes getan und spüre auch keine Versuchung dazu, bin also garnicht stolz darauf ..." (Anm. 274)

Wie kann es aber überhaupt solche Ethik geben? Woher stammt die Verpflichtung - und sei es die zur Einhaltung der Konventionen - die Freud selbstverständlich lebte?

Wenn wir so versuchen, ‚das Gute‘ bei Freud philosophisch zu interpretieren, so scheint es sinnvoll, auf zwei Denker zurückzugreifen, bei denen diese Frage im Rahmen der Philosophie der Neuzeit gestellt wurde und die beide einen sachlichen Bezug zur Tiefenpsychologie aufweisen: Leibniz und Spinoza.

(1) Historischer Bezug: Leibniz und Spinoza

Obwohl die Leibnizsche Monade 'kein Fenster' hat und jede von jeder anderen verschieden ist, gibt es zwischen ihnen eine grundsätzliche Übereinstimmung: Jede spiegelt das Universum wider. In jeder Individualität ist das Ganze als Ganzes perspektivisch präsent. Vom Menschen gilt darüber hinaus, dass er "nicht nur eine Perzeption der Werke Gottes hat, sondern er ist selbst auch im Stande, etwas ihnen Ähnliches - wenn auch nur im kleinen - hervorzubringen ..." (Anm. 275)

Der tragende Grund der Dinge aber ist Gott als 'notwendige Substanz': "Alle erschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind seine Erzeugungen und entstehen sozusagen von Augenblick zu Augenblick durch ständige blitzartige Ausstrahlungen der Gottheit ..." (Anm. 276) Alles Handeln und alle Erkenntnis der Monaden beziehen ihre letzte Kraft aus Gott.

Noch eindeutiger verweisen für Spinoza die Dinge auf Gott, auf die ursprüngliche Dynamik, von der alle Bewegung ausgeht. Für Spinoza ist der Mensch Teil der mit absoluter Notwendigkeit schaffenden Natur. Die Vernunftseinsicht in die Struktur des menschlichen Wesens öffnet den Blick für die Zusammenhänge zwischen Gott, der *natura naturans*, und den vielfältigen Formen der *natura naturata*. Diese Einsicht befreit und erfreut; Spinoza bezeichnet sie als Liebe zu Gott, *amor intellectualis dei*. Sie bedeutet aber auch die Erkenntnis, dass die Seele selbst "in Gott ist und durch Gott begriffen wird". (Anm. 277) Indem die Seele ihren eigenen Grund erfasst, versteht sie auch, in welcher Weise sie ein Teil von ihm ist und wie sie von ihm bewegt wird: "Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt ... Hieraus folgt, dass Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt ..." (Anm. 278) In dieser Kraft der Liebe Gottes zu sich selbst ist es auch möglich, dass der Mensch seine eigene Natur aus Vernunftgründen bejaht und sich selbst so bestimmt, dass er mit dieser in Übereinstimmung lebt. "Zu allen Handlungen, zu denen wir durch einen Affekt ... bestimmt werden, können wir auch ohne ihn durch die Vernunft bestimmt werden." (Anm. 279)

(2) Die Grundkraft des Lebendigen bei Freud

Was bringen diese Gedanken von Leibniz und Spinoza für die Ethik Freuds ein, wie sie mit der späten Triblehre vorliegt?

Dass der Mensch von der Kraft der Gottheit getragen wird, mehr noch: dass er selbst ein Teil dieser Kraft ist, heißt in der Sprache des Mythos der Psychoanalyse: Eros ist der tragende Ursprung und der Motor alles dessen, was Menschen verbindet; er ist schließlich der Grund der humanistischen Ethik. Wenn Thanatos legiert ist mit Eros, dann vermag diese gerichtete Kraft den Menschen nicht nur unbewusst anzutreiben, sondern auch sein Bewusstsein, seine Vernunft zu affizieren. Vielleicht lässt sich so die Selbstaussage Freuds entschlüsseln: "Der Menschenliebe hing ich selbst an, nicht aus Motiven der Sentimentalität oder der Idealforderung, sondern aus nüchternen, ökonomischen Gründen, weil ich sie, bei der Gegebenheit unserer Triebanlagen und unserer Umwelt, für die Erhaltung der Menschenart für ebenso unerlässlich erklären musste wie etwa die Technik." (Anm. 280)

'Die Erhaltung der Menschenart' - dieser zerrissenen, mit Leid belasteten Gattung - kann Freud nicht weiter rechtfertigen. Dieses Ziel ist für ihn evident; das Leben ist in sich ein Wert: "Das Leben zu ertragen, bleibt ja doch die erste Pflicht aller Lebenden." (Anm. 281)

Weil Eros in uns wirkt und weil Logos möglich ist, gibt es Ethik und vernunftmäßig erfassbare moralische Letztwerte. Zu irrationalen Idealen müssen sie nicht im Gegensatz stehen, sie sind aber eindeutiger als jene, weniger ambivalent, und daher auch eher realisierbar. So kann für Freud wie für Spinoza eine entschlossene Ethik aus der Erkenntnis der menschlichen Natur folgen. Ihre Durchschlagskraft ergibt sich nicht aus ihrer libidinösen Besetzung, dem Affekt, sondern beruht auf der bewussten Entscheidung. (Anm. 282) Vielleicht ist es für Freuds ‚Philosophie‘, mehr noch als für jene Spinozas, notwendig, zur Ethik zu werden, weil Eros eben keine alleinherrschende Gottheit ist, weil diese Grundkraft des Lebendigen immer schon von Thanatos bedroht ist.

Spinoza kennt nichts dem Todestrieb Freuds Vergleichbares; er hält es für ausgeschlossen, dass es einen bis zum Tod führenden Widerstreit innerhalb eines Dinges geben könnte. (Anm. 283) Bei aller Anerkennung der Leidenenschaften und ihres Einflusses ist für ihn doch die Vernunft das Seinsmächtigere. Freud dagegen weiß, dass "der Mensch Wunsch ist, bevor er Wort ist" (Anm. 284) und dass auch die Vernunft bleibend gefährdet ist, selbst zu einem Werkzeug von Thanatos zu werden. Gerade deshalb ist Erforschung der bewussten und unbewussten Motivationsstränge so dringend geboten: Dass Eros wirken kann, verlangt die Mitarbeit des vernünftigen Ich. Weil die Wirkung von Thanatos nicht ausgelöscht werden kann, bleibt Freuds Ethik pessimistisch. Gerade damit verweist sie aber auch auf Freiheit; sie fordert den Einsatz der bewussten Person.

b) Das ethisch Böse

Lässt sich die Ethik der Psychoanalyse inhaltlich noch näher bestimmen? Da menschliche Natur - wenn auch spannungsvoll und mit inneren Rissen - vor allem kulturell konstituiert ist, leitet Freud ab: Das ethisch Böse ist das Gemeinschaftsschädliche.

Unsere bisherigen Überlegungen erlauben, diese Folgerung noch präziser zu formulieren: Schuldhaft ist das Handeln gegen die geläuterte Vernunft, die den Prozess der Einsicht in ‚die Menschenart‘ durchlaufen hat. Ethisch böse sind damit weder die Triebbedürfnisse des Es noch der vielleicht zerstörerische Einfluss des Überich. Worauf es ankommt, ist ihre Integration im Ich, die Art und Weise, wie ein Mensch mit seinen eigenen Gegebenheiten umgeht. Mit dieser Definition des Bösen nähert sich Freud der Stellung Kants. (Anm. 285)

Die Begrenztheit des Menschen, wie Freud sie erkannt hat, wird aber deutlich darin sichtbar, dass es letztlich keinen (inhaltlich fassbaren) allge-

mein geltenden Wert, genauso wenig einen eindeutigen Fortschritt in der Tugend gibt. Nicht nur ist jeder Mensch aufgerufen, seine individuelle Reife zu finden; das Beispiel des Krieges im Großen, der Fehlleistungen, Träume etc. im Kleinen zeigt auch, dass es eine bleibende "Revolution in der Gesinnung" im Menschen (Anm. 286) nicht gibt. Bei jeder Ich-Regression kann die ursprüngliche asoziale Triebnatur des Menschen wieder durchbrechen. Aber was dann an ‚Bösem‘ auftaucht, kann kaum ethisch verantwortet werden. Wäre es anders, so müsste ja schon die Behebung psycho-physischer Störungen, etwa die psychoanalytische Behandlung, den Menschen automatisch auch ethisch verbessern. Wie Freud freimütig gegenüber seinem an ethischen Fragen interessierten Freund Putnam zugibt, kann davon aber keine Rede sein: "Die Nichtswürdigkeit der Menschen, auch der Analytiker, hat uns immer großen Eindruck gemacht, aber warum sollten die Analysierten durchaus die Besseren sein? Die Analyse macht einheitlich, aber nicht an und für sich gut. Ich glaube nicht, wie Sokrates und Putnam, dass alle Untugenden in einer Art von Unklarheit und Unwissenheit begründet sind." (Anm. 287)

Bei all seiner eigenen Moralität und bei all seiner Verbitterung über diese 'Nichtswürdigkeit' der Menschen fühlt sich Freud aber schließlich nicht zuständig, über Fragen des ethisch Bösen und der objektiven Schuld (im Gegensatz zum Schuldgefühl) zu urteilen. Weil er sieht, wie viele- fast unerfüllbare - Voraussetzungen nötig sind, bis ein Mensch zur Freiheit fähig ist, hütet er sich vor moralischem Rigorismus. Seine Einstellung gegenüber Menschen ist von einer gewissen resignativen Toleranz geprägt. Über ihr eigenes Ethos hinaus kann die Psychoanalyse keine inhaltlichen ethischen Normen aufstellen. Sie kann aber dazu beitragen helfen, dass Menschen Ziele entwerfen und verantwortliche Entscheidungen treffen können. Da Freud weiß, dass solche Fähigkeiten vom Ich wahrgenommen werden müssen, nicht vom unbewussten Überich-Zwang diktiert sein dürfen, ist für ihn die Stärkung des Ich, die Befreiung der Vernunftkräfte eine der Hauptaufgaben der Analyse: "Endlich stellt sich auch für die Analyse eine Wertskala her, ihr Ziel ist aber nur die höhere Harmonie des ‚Ichs‘, das die Aufgabe erfüllen soll, zwischen den Ansprüchen des Trieblebens (des ‚Es‘) und denen der Außenwelt, also zwischen innerer und äußerer Realität, erfolgreich zu vermitteln." (Anm. 288)

c) Die Vernunft

Die reifen Ich-Kräfte fasst Freud im Begriff der ‚Vernunft‘ zusammen. Sie ist das Zentrum der selbstständigen und realitätsgerechten Wertung, der geplanten und verantworteten Handlung. Die Vernunft ist für Freud ehrwürdig

und kostbar. In der Schrift ‚Die Zukunft einer Illusion‘ beurteilte er die Kraft des ‚Gottes Logos‘ sehr hoffnungsvoll. (Anm. 289) Nach dem Ersten Weltkrieg war Freuds Optimismus verschwunden; seine schlechten Erfahrungen schwächten sein Vertrauen in die Vernunft. Er hielt aber daran fest, dass sie für die humane Zukunft der Menschen eine ausschlaggebende Rolle spielt. Mit der Überzeugung von der befreienden Wirkung vernünftiger Einsicht stellt Freud sich in eine Linie mit Spinoza, der betont: "Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir uns von ihm eine klare und deutliche Idee bilden ... Folgesatz: Ein Affekt ist umsomehr in unserer Gewalt und die Seele leidet umsoweniger von ihm, je bekannter er uns ist." (Anm. 290)

Dass Bewusstmachen bisher unbewusst wirkender Bedürfnisse und Ängste diese lösen kann, ist eines der wichtigsten und bestgesicherten Forschungsergebnisse der Psychoanalyse: Mithilfe seiner vernünftigen Einsicht vermag der Mensch - sprechend - sich selbst näher zu kommen, er kann seine eigenen Widersprüche und Abgründe erfahren. Das ist noch nicht deren Veränderung, aber die Vorbedingung dafür. Wenn das Ich sich selbst zum Objekt macht und sich zergliedert, zeigt sich ihm seine Gebundenheit und seine Freiheit. Was es von sich selbst erkannt hat, davon kann es sich auch distanzieren.

Wie geht das im Detail vor sich? Freud hat eine allmähliche Umstrukturierung im Auge; er nimmt Rückkoppelungen im Bereich des Psychischen an, Durchgänge einer Instanz durch die andere; Repräsentation des Unbewussten im Bewusstsein, woran die Arbeit beginnen kann. So ist die Vernunft, die Kraft des bewussten Ich, das Instrument, mit dessen Hilfe der Mensch beginnen kann, das Leid und das Böse zu bewältigen. Die Bedeutung der Vernunft im Zusammenhang mit dem Problem des Bösen hatte schon Leibniz in seiner ‚Theodizee‘ hervorgehoben. Die ‚Rechtfertigung Gottes‘ lag für ihn nicht zuletzt darin, dass er dem Menschen die Kraft gegeben hatte, zu verstehen und sinnvoll zu handeln: "Gott ... gab uns das Licht der Vernunft und damit Mittel und Wege, allen Schwierigkeiten entgegenzutreten." (Anm. 291)

Der Abstand der Jahrhunderte und der Untergang der Vernunftmetaphysik bedingen, dass Freud ihre Kraft nicht mehr so hoch einschätzen kann, vielmehr ihre Abhängigkeit von der Triebssituation betont. Doch ist die Hoffnung auf einen Erfolg der Vernunft nicht ungerechtfertigt: Die Modifikation der Kräfteverhältnisse zwischen Ichkräften und Triebsschicht ist nicht ausgeschlossen. Kann es nicht sein, dass der Verstand langsam die Masse des Unverständlichen durchdringt? Könnte nicht die fortgesetzte Arbeit am Ich so vieler Individuen schließlich zu einer Veränderung des Es führen? Ist - nach

dem Überich - nicht vielleicht noch die Entstehung einer ganz anderen 'archaischen Erbschaft' denkbar? Und wenn das möglich wäre - sind wir dann dem Es weiterhin so ausgeliefert? Muss dann nicht das Instanzenmodell, das Bild der menschlichen Psyche, revidiert werden? "Die Annahme von Erbspuren im Es ändert sozusagen unsere Ansichten darüber ...", notiert der alte Freud. (Anm. 292)

Lassen sich diese Spekulationen noch weiter ausführen? Was würde sich in der Dynamik der Grundprinzipien ändern, wenn sich das Es wandelte? Das heißt: Wo ist Freuds Entwurf offen für neue Elemente? Veränderlich in Freuds Mythos ist das Verhältnis von Eros/Thanatos zur Vernunft. Im mythologisch-genetischen (nicht im ethisch-therapeutischen) Modell ist ja die Vernunft das letzte Ergebnis des Kampfes zwischen Eros und Thanatos. Die Veränderungen der menschlichen Psyche sind die Reaktionen des Lebenswillens, der selbst schon vom Todestrieb beeinflusst ist, auf die feindliche Ananke. Im 'Nein', in welchem sich das Denken konstituiert, kommen Eros und Thanatos zusammen; es entsteht aus der Unterdrückung bzw. dem Aufschieben der Triebbedürfnisse, was Thanatos ermöglicht und Eros erzwingt.

Die Vernunft wird von Freud wie Eros gekennzeichnet, sie "gehört zu jenen Mächten, von denen man am ehesten einen einigenden Einfluss auf die Menschen erwarten darf ...", (Anm. 293) ihre Durchschlagskraft empfängt sie aber (als gerichtete Aggressivität) von Thanatos. Das macht ihre Unerlässlichkeit und ihre Gefährlichkeit aus. Das begründet auch ihre Sonderstellung in der psychoanalytischen Wissenschaft, wo sie kontrolliert eingesetzt wird. In der Vernunft kommt Eros zum Tragen, in ihr geschieht ein Stück Selbstbewältigung des Todestriebes. (Anm. 294)

3. Das Scheitern am Problem des Bösen: die Würde

Die Vernunft vermag viel. Aber aller intellektuelle und ethische Einsatz kann die Ananke nicht aufheben, die metaphysische Ungeborgenheit des Menschen, die Tatsache seines Todes.

Diesem Schmerz gegenüber entwickelt Freud seine am Ideal der Stoa und am Klugheitsprinzip ausgerichteten Verhaltensregeln. (Anm. 295) Sie liegen jenseits von Trotz und Resignation; in ihnen spricht sich die Traurigkeit, aber auch die Weisheit Freuds aus. Es ist jene nüchterne Hellsichtigkeit der "Vernunft, die ihre Grenzen feststellt", wie sie auch Camus für die absurde Situation fordert, die engagierte Bereitschaft, 'dennoch' zu leben und zu handeln, der Mut zum Experiment, den 'der Tod und das Absurde' aus überholten Konventionen befreit haben: "Die göttliche Verfügungsmacht des zum Tode

Verurteilten, vor dem sich einmal im frühesten Morgenlicht die Gefängnistore öffnen ..." (Anm. 296)

Das Ziel eines leidenschaftlich intensiven Lebens, das Camus aber zusätzlich aufzeigt, kann Freud nicht erfüllen. Seiner Einsicht in die bitteren Gesetze des Lebens sowie seiner eigenen Leiderfahrung entspricht eher die Haltung einer Ergebung, die sich in Selbstbescheidung unter die ‚Realität‘ beugt. Ziehen wir hier zum letzten Mal als Parallele Spinoza, den "Philosophen der Psychoanalyse" (Anm. 297), heran.

Es scheint fast, als ob das Bild, das Spinoza vom ethischen Menschen entwirft, auch das Vorbild Freuds gewesen sei: Der Vernunftgeleitete Spinozas sucht wie der Gereifte Freuds das Allgemeinnützliche, Vernunftgemäße; er verzichtet auf Hass, Verachtung, Geringschätzung der anderen; er lebt in resigniert-freundlicher Ruhe. (Anm. 298)

Wie Spinoza von seiner Philosophie, so erwartet Freud von der analytischen Erkenntnis wenn nicht Ruhe und Gleichmut, so doch wenigstens Gefasstheit: „... sofern sie uns lehrt, wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals oder gegen das, was nicht in unserer Gewalt steht ... verhalten müssen: nämlich beiderlei Antlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen ..." (Anm. 299)

Standhaftigkeit und Gelassenheit sind die Formen, mit denen der Mensch nach Freud dem Übel entgegentreten kann, das sich nicht abschaffen oder mildern lässt. Vielleicht gibt dann seine Haltung anderen Kraft, das Werk der Forschung und Bewältigung fortzusetzen; vielleicht trägt er dann noch zur Gestaltung des Übels bei, auch wenn er selbst daran zerbricht. In diesem Sinn mag etwa der fast dankbare Nachruf verstanden werden, den Freud für einen früh unter großen Leiden verstorbenen Freund verfasst: "Er hat sei-

ne Hoffnungslosigkeit mit heldenhafter Klarheit ertragen, der Analyse keine Schande gemacht." (Anm. 300)

Diese Einstellung zu erreichen, das unveränderliche Wesen der Dinge zu erkennen und anzunehmen, ist schwer, sie fordert alle menschliche Kraft. (Anm. 301) Aber gerade dass er sich dem Scheitern seines Sinnverlangens und seines Glücksbedürfnisses stellen kann, beweist für Freud die mögliche Größe des Menschen. Seine Würde zeigt sich darin, dass er sich auch vom scheinbaren Sieg des Sinnlosen nicht zum Verrat an seiner vernünftigen Einstellung zwingen lässt.

2. Teil C. G. Jung

A. Das Böse bei C. G. Jung

1. Das Geheimnis der widersprüchlichen Welt

a) Jungs Ansatz in der geistesgeschichtlichen Tradition

C. G. Jung beginnt seine Entwicklung zum Tiefenpsychologen unabhängig von Sigmund Freud, dem er erst als junger Arzt begegnet. (Anm. 302) Den philosophischen Horizont, in dem sein Werk zu verstehen ist, versucht Jung mehrfach selbst anzugeben. Wenn er sich auf Schelling, Meister Eckart, Nikolaus Cusanus beruft, bezieht er es in die neuplatonische Tradition ein. Dabei handelt es sich weniger um Schülerschaft als um Verwurzelung im selben geistigen Boden. Von Jung aus gesehen, sind es die gnostischen und neuplatonischen Denker, deren Ansätze - als Korrektiv und Ergänzung zur klassischen Philosophie - ihm halfen zu verstehen, was er beim Umgang mit seinen Patienten bzw. in der Selbsterfahrung erlebte: "Etwa von 1918 bis 1926 hatte ich mich ernsthaft mit den Gnostikern beschäftigt ... Für meine Fragestellung waren die Gnostiker zu weit entfernt, als dass ich an sie hätte anknüpfen können ... , und lange Zeit war es mir nicht möglich, die Brücke vom Gnostizismus - oder Neuplatonismus - zur Gegenwart zu finden. Erst als ich anfang, die Alchemie zu verstehen, erkannte ich, dass sich durch sie die historische Verbindung zum Gnostizismus ergibt ... Als eine Naturphilosophie des Mittelalters schlug sie eine Brücke sowohl in die Vergangenheit, nämlich zum Gnostizismus, als auch in die Zukunft, zur modernen Psychologie des Unbewussten." (Anm. 303) Philosophische Entwürfe sind, wie aus diesem Zitat deutlich wird, für Jung ein Bezugsrahmen für seine eigenen Einsichten, eine Verständnishilfe oder auch eine Bestätigung. Er selbst möchte bewusst kein System entwerfen, er möchte wahrnehmen und verstehen: "Ich kann nur hoffen und wünschen, dass niemand 'Jungianer' wird. Ich vertrete ja keine Doktrin, sondern beschreibe Tatsachen und schlage gewisse Auffassungen vor, die ich für diskussionswürdig halte ..." (Anm. 304)

Dass Jung aber gnostisches, neuplatonisches, alchemistisches Gedanken- gut als Vergleichsmaterial heranziehen kann, lässt Rückschlüsse zu nicht nur auf die psychischen Phänomene, die ihm begegneten, sondern auch auf die Art seines verstehenden Zugriffs. Sein eigener Ansatz ist dem neuplatonischen verwandt. (Anm. 305)

Gnosis und Neuplatonismus - das bedeutet für Jungs Psychologie: Berücksichtigung dessen, was jenseits des Menschlichen ist, des Triebhaften,

Archaischen ebenso wie des Geistigen, Heiligen, im allgemeinsten Sinn des Numinosen, Kraftgeladenen, des Göttlichen. Das Transzendente umgreift den Menschen und trägt ihn, erschüttert und erleuchtet ihn, ist erfahrbar, aber nicht begrifflich erkennbar. Gleichwohl stellt es eine ständige Herausforderung für den menschlichen Intellekt dar, sich mit ihm auseinanderzusetzen. (Anm. 306)

Dieser spezifisch getönte Erkenntnisdrang wurzelt in Jungs persönlicher Lebensgeschichte. Dass der Mensch einbezogen ist in Größeres, mit diesem Fremdartigen konfrontiert und unwiderstehlich angezogen von ihm - diese Erfahrung prägt Jungs Selbstverständnis von Kindheit an. Die äußere Natur erscheint ihm, der stolz das Gerücht seiner illegitimen Verwandtschaft mit Goethe erwähnt, als ‚Gotteswelt‘. Sie regt an und beglückt und trägt doch zugleich unheimliche und gefährliche Züge. Gerade ihr Doppelcharakter ist es, der die Auseinandersetzung mit ihr erzwingt.

Das 'Übermenschliche' (Anm. 307) begegnet Jung aber nicht nur außen, es drängt sich ihm auch in inneren Erlebnissen auf: Auch in sich selbst findet er dieses Fremde und Anziehende, das zu ihm gehört und das er doch wieder nicht selbst ist; er spürt es in Träumen und Fantasien, in Glückszuständen und Ängsten, die ihn beeindrucken, auch wenn sie ihm vorerst unverständlich bleiben. Die Welt und er selbst sind fremd, geheimnisvoll und widersprüchlich.

Was er so an und in sich selbst erfährt, erschließt sich Jung nach und nach als ein Grundprinzip aller Wirklichkeit: dass überall Spannungen herrschen, Polaritäten, energetische Gegensätze; sie machen auch das Geheimnis des Lebendigen aus. (Anm. 308)

Von dieser Annahme sind auch seine Überlegungen zum Problem des Bösen bestimmt.

In der Spannung, im Gegensatz, im Paradoxen äußert sich das Wesen der Wirklichkeit. Ihrem letzten Grund, von dessen Erkenntnis für Jung schließlich jede Wissenschaft und jeder ethische Entwurf abhängen, nähern wir uns über das Verständnis der vielfältigen Gegensatzpaare. Dabei kommt nach Jungs Überzeugung der Auseinandersetzung mit dem Übel, mit den Gegensätzen von gut und böse, Leben und Tod, im weiteren Sinn mit jenen von Oben und Unten, Hell und Dunkel, Mann und Frau besondere Bedeutung zu. Die Konfrontation mit dem Unbequemen, dem Leidvollen, dem Schweren und dem Schlimmen fordert den personalen Einsatz des Menschen, seine intellektuellen und gemüthhaften Kräfte; so fördert sie seine Bewusstwerdung, seine Selbstverwirklichung. Er erkennt sein eigenes Wesen und erfährt da-

bei die Dynamik und die Struktur jener Kräfte, die nicht nur ihn bestimmen, sondern die in der Gesamtwirklichkeit am Werk sind und diese konstituieren. (Anm. 309)

b) Die Entfaltung der Fragestellung bei Jung

Der Hauptakzent von Jungs Werk liegt auf der Begegnung mit dem Numinosen (in psychologischer Terminologie: mit dem Unbewussten), auf der Erforschung von dessen Erscheinungsformen und im Entwurf von ihm entsprechenden menschlichen Einstellungs- und Verhaltensweisen. Dieser allgemeine Hintergrund gibt auch den Rahmen ab für seine Fragestellung zum Problem des Übels.

Wie Freud geht Jung vom herrschenden Sprachgebrauch aus. Für den durchschnittlichen Zeitgenossen, der in jedem Menschen steckt, ist all das 'böse', was schlimme, unlustvolle Erlebnisse verursacht. Hier ist 'das Böse' ein Sammelbegriff für negative Erfahrungen. Jung benützt selbst diesen umgangssprachlich unscharfen Begriff. Seine Psychologie will gerade den selbstverständlichen Sprachgebrauch, das mitklingende kollektive Bewusstsein, aufnehmen und ernst nehmen. Er ist 'Realität' und bildet gleichsam das Ausgangsmaterial der Analytischen Psychologie. Der assoziationsreichen Umgangssprache trägt Jungs vielbeklagnete ungenaue Terminologie insofern Rechnung, als diese fließenden Begriffe geeignet sind, die unterschiedlichen psychischen Schichten im Leser bzw. Hörer anzurühren. Für die systematische Darstellung, die im folgenden versucht wird, ist es daher nötig, in einem einleitenden Kapitel die verschiedenen Aspekte des Wortes 'böse' herauszuarbeiten.

Jung versucht nicht, das Problem des Bösen, das in seinem Werk breiten Raum einnimmt, mit logisch exakt geführten Überlegungen zu lösen. Seine Methode besteht darin, ein Problem wie dieses in verschiedenen Bahnen zu umkreisen und, wenn möglich, dabei in andere, größere Zusammenhänge einzuordnen.

Unterschiedliche Dimensionen des Bösen ergeben sich Jung bei der Untersuchung, welche Erfahrungen sich in der Wertung 'böse' verbergen. Was meinen Menschen, wenn sie von 'gut' und 'böse' sprechen? Welche Gegensätze drücken sie damit aus, und worin gründen diese? Wie lassen sie sich beschreiben, verstehen?

Wie kann sich das Böse überhaupt so vielgestaltig darstellen? Ist es nicht vielleicht doch bloße Meinung, bezogen auf gesellschaftliche Normen, be-

zogen auf individuell oder kollektiv abgewehrte Möglichkeiten, bezogen auf abgewehrte Angst und Unlust?

Aber ist andererseits menschliches Leben möglich, wenn es unter der Leitvorstellung von einem nur relativen Bösen steht? Braucht nicht zumindest die ethische Einstellung das Bewusstsein eines Absolut-Bösen? Und verbindet sich nicht mit der Erkenntnis der Grenzen des Ich die Einsicht in das vorgegebene Böse? Damit fragt Jung nach dem Verhältnis zwischen Realität und Relativität des Bösen.

In welchem seelischen Bereich aber wird denn das erfahren, was man als böse bezeichnet? Welche psychischen Faktoren sind bei einer bösen Handlung beteiligt bzw. konstelliert?

Mit dieser Frage nach dem Ort des Bösen wendet sich Jung der ethischen Debatte zu.

Sie wird mit grundsätzlichen Überlegungen beschlossen: Wie kann man mit dem Bösen im eigenen Innern umgehen? Welche Rolle spielt es in der Ökonomie der Persönlichkeit und der Sozietät? Lässt sich das Böse bearbeiten, bewältigen - und was bedeutet das für das Individuum, für die Gesellschaft, für die Wirklichkeit?

Wir werden im Folgenden diesen verschiedenen, sich teils überschneidenden Kreisen um das Problem des Bösen nachgehen. Damit der Hintergrund der Darlegungen - Jungs Menschenbild - deutlich wird, setzen wir eine Skizze der Psyche, wie Jung sie sieht, voran.

2. Psyche als spannungsvolle Einheit

a) Polaritäten der Psyche

(1) Bewusstsein und Unbewusstes

Wie Freud sieht Jung die bewusste Psyche eingebettet in den Bereich des Unbewussten. Wie dieser erschließt auch er das Unbewusste aus seinen Manifestationen. Die Existenz und die Kraft des Seelischen sind für Jung schlechthin evident: "Wirklich ... ist, was wirkt." (Anm. 310) Mehr noch: "Das psychische Phänomen" ist im Bereich des Begegnenden als einziges unmittelbar nachzuweisen, es erscheint für Jung als "eine Kategorie des Seins an und für sich". (Anm. 311) Erleben-Können als Seinsweise kommt aber dabei keineswegs der "philosophischen Ansicht" gleich, "alle Lebensvorgänge seien sowieso psychisch". Seelisches ist zusätzlich charakterisiert durch die Möglichkeit der Reaktion und Einflussnahme: "Ich habe darum

vorgeschlagen, den Begriff des Psychischen nur in jener Sphäre anzuwenden, wo nachweisbar ein Wille den reflexmäßigen resp. instinktiven Vorgang noch zu verändern vermag." (Anm. 312)

In der Psyche treffen sich somit Bewusstes und Unbewusstes, Wille und Instinktbereich.

Stimmt Jung mit Freud so weit überein, so versucht er doch nachdrücklich, seinen Begriff des Unbewussten von jenem Freuds abzugrenzen: " ... aber in der Bewertung des Unbewussten trennen sich unsere Auffassungen. Für ihn ist es wesentlich ein Anhängsel des Bewusstseins, in dem alle Inkompatibilitäten aufgestapelt sind. Für mich ist das Unbewusste eine kollektive psychische Disposition schöpferischer Art ..." (Anm. 313)

Jung unterscheidet damit zwischen dem persönlichen Unbewussten und dessen Wurzelgrund, dem kollektiven. Die (verdrängten) Inhalte des persönlichen Unbewussten treten in ihrer Bedeutung zurück gegenüber der Eigenschaft des kollektiven, 'Mutterboden' zu sein, auch "aller methaphysischen Aussagen, aller Mythologie, aller Philosophie (insofern sie nicht bloß kritisch ist) und aller auf psychologischen Voraussetzungen beruhenden Lebensformen". (Anm. 314)

Das kollektive Unbewusste ist die Matrix aller Sinnmöglichkeiten, die es nicht etwa als Kompromiss bzw. Sublimationsformen verdrängter Triebrengungen hervorbringt, sondern spontan oder als schöpferische Antwort auf die Situation des Bewusstseins.

Dass Psyche in der Polarität von Bewusstsein und Unbewusstem steht, bedeutet den spannungsvollen Gegensatz von Fülle (der Emotionen, der Fantasien etc.) und Differenziertheit (des Gedankens, der Interessenrichtungen etc.), von tragender Einheit und klärender Erkenntnis; in Metaphern: von Dunkel und Licht, Weiblich-Mütterlichem und Männlich-Väterlichem. Diese Gegensätze lassen sich nicht voneinander lösen, ohne dass eine psychische Spaltung entsteht. Sie sind die vielfältigen Aspekte einer Gesamtheit, die Glieder eines zweitaktigen Rhythmus.

(2) Geist und Trieb

Als Ausschnitt des kollektiven Unbewussten hat grundsätzlich jede menschliche Psyche Anteil an allen verschiedenen Gegensatzpaaren. Jung stellt allerdings weitgehende Unterschiede fest, die sich aus der spezifischen kulturellen, nationalen, zeitgeschichtlichen Situation des Individuums herleiten lassen.

Die Psyche des Europäers, die zumindest unbewusst christlich bestimmt ist, erfährt in besonders intensiver Weise den Gegensatz von Geist und Trieb. (Anm. 315)

Dieser Gegensatz fällt nicht mit jenem anderen von Bewusstsein und Unbewusstem zusammen. Vielmehr eignet nach Jung dem Unbewussten eine ursprüngliche geistige Komponente. Gegenüber Freud will er den Geist "als ein dem Trieb äquivalent entgegenstehendes Gegenstück" anerkannt wissen. (Anm. 316) 'Geistig' nennt Jung dabei jede Tendenz zur Integration und Ordnung des Triebhaften und der Affektivität. Dieses Geistige erscheint als eigengesetzliches, kraftgeladenes Streben, das Chaotisches gliedern und konzentrieren will. Archetypischer Geist gestaltet die Triebhaftigkeit um zum sinnvollen Bild. Daher betont Jung, "dass das geistige Prinzip, streng genommen, nicht mit dem Triebe kollidiert, sondern mit der Triebhaftigkeit, als welche ein ungerechtfertigtes Überwiegen der Triebnatur gegenüber dem Geistigen zu verstehen ist. Das Geistige erscheint in der Psyche auch als ein Trieb, ja, als eine wahre Leidenschaft ... Es ist ein Prinzip sui generis, nämlich die der Triebkraft unerlässliche Form. "

Mit der Entwicklung des Menschen zum Gemeinschaftswesen - und in jedem Neugeborenen wieder - setzt sie sich unaufhaltsam durch. (Anm. 317) Das geistige Prinzip ist die Fähigkeit der Libido zur Symbolbildung; es bezieht seine Kraft aus den Triebvorgängen, die es zugleich wandelt. (Anm. 318) Zumindest beim Europäer ist der Gegensatz von Geist und Triebhaftigkeit "Ausdruck und vielleicht auch Grundlage" der psychischen Energie überhaupt. (Anm. 319) Die Spannung zwischen beharrender Bewahrung (Struktur) und weitreibender Dynamik (Energie) scheint Jung aber eines der Grundgesetze zu sein, die sich vom Archetypischen allgemein aussagen lassen. (Anm. 320)

(3) Typ und Gegentyp (Anm. 321)

Die individuelle Psyche lässt sich näherhin typologisch erfassen. Sie unterliegt der polaren Gegensatzspannung von Extraversion und Introversion einerseits, von rationalen und irrationalen Funktionen andererseits. Auch diese letzteren sind wieder untereinander gegensätzlich: Dem (rationalen) Zusammenhänge erfassenden Denken widersteht das (ebenfalls rationale) Werte erfassende Fühlen; dem (irrationalen) vornehmlich sinnliche Tatsachen wahrnehmenden Empfinden widersteht das (ebenfalls irrationale) Möglichkeiten erahnende Intuieren. Entsprechend der bewussten Einstellung des Ich ergibt sich der Typus mit der vorherrschenden, 'differenzierten' Funktion. Sie kenn-

zeichnet die Art, wie sich das Individuum innerhalb der Welt orientiert, wie es die Aufgaben und Probleme des Lebens zu bewältigen versucht.

Im 'Schatten', unbewusst gegeben und mehr oder weniger energetisch aufgeladen, konstituiert sich der Gegentypus: die verdrängten und verleugneten Persönlichkeitsanteile unter der Herrschaft der minderwertigen Funktion, die archaisch und unkontrollierbar ist. Der Gegentypus wird oft auf äußere Partner projiziert und dort vielleicht hingerissen geliebt oder ebenso leidenschaftlich abgelehnt.

b) Die Dynamik der Psyche (Anm. 322)

(1) Kompensation und Korrektur

Die Spannungen in der Psyche stellen energetische Potenziale dar. Sie dynamisieren den Prozess des seelischen Lebens, der im ständigen Bemühen um die Herstellung eines Ausgleichs zwischen den gegensätzlichen inneren und äußeren Anforderungen besteht. Dabei verhalten sich Bewusstsein und Unbewusstes korrektiv bzw. kompensatorisch zueinander. Die "göttliche Freiheit" des menschlichen Geistes, "nicht nur jenseits der, sondern auch gegen die Natur zu denken", (Anm. 323) bringt auf ihrer Kehrseite die Gefahr der Vereinseitigung mit sich: Mit fortschreitender Differenzierung löst sich das Bewusstsein von seinen unbewussten Wurzeln und wird steril. Nur wenn es ihm gelingt, die Produkte des Unbewussten, wie etwa Träume und Fantasien, zu ergreifen und zu verstehen, erfährt es wieder deren bereichernde und heilende Kompensation. Jung präzisiert: "Die Kompensation muss von der Komplementierung streng unterschieden werden. Das Komplement ist ein zu beschränkter und beschränkender Begriff ... , da er ein sozusagen zwangsläufiges Ergänzungsverhältnis bezeichnet. Die Kompensation dagegen ist ... eine Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Daten oder Standpunkte, wodurch ein Ausgleich oder eine Berichtigung entsteht ..." (Anm. 324) Dadurch werden psychisches Gleichgewicht und Gesundheit des Menschen hergestellt.

Geht diese Tätigkeit des Unbewussten auch gesetzmäßig, automatisch vor sich, so kann sie doch ihre volle Wirkung nur entfalten, wenn das Bewusstsein ihr die entsprechende Beachtung, "eine gewisse stetige Aufmerksamkeit", zuwendet. (Anm. 325) Denn Bewusstsein und Unbewusstes sind gegenseitig aufeinander bezogen und aufeinander angewiesen. Unbeschadet seines 'geistigen' Aspekts tendiert nämlich das Unbewusste zum automatischen Funktionieren: Triebe können kollidieren, Archetypen sich zwanghaft durchsetzen " ... auch unter Bedingungen, welche für das Individuum unter

Umständen lebensgefährlich sind. Demgegenüber ermöglicht das Bewusstsein geordnete Anpassungsleistungen, d. h. Triebhemmungen, und kann darum nicht vermisst werden". (Anm. 326) Die Tätigkeit des Bewusstseins gibt der aus dem Unbewussten andrängenden Kraft Richtung. Wollte sich das Ich ins Unbewusste aufheben, so wäre der Prozess zerstört.

Ziel der kompensatorischen und korrigierenden Bezogenheit ist das gemeinsame Wirken des Bewusstseins und des Unbewussten, eine Gegensatzvereinigung, die im Symbol des Selbst dargestellt wird.

(2) Projektion

Das Verhältnis zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten gliedert Jung weiter auf in die verschiedenartigen Beziehungen zwischen dem Ich, dem Bezugspunkt des Bewusstseinsfeldes, und den kraftgeladenen Inhalten des Unbewussten, die in den Gestalten von Schatten, Animus und Anima, der Mana-Persönlichkeit und dem Selbst beispielhaft auftreten. (Anm. 327) Es handelt sich hierbei um 'archetypische' Figuren, Bildkategorien, welche die seelische Erfahrung strukturieren. Sie sind letztlich nicht begründbar oder aufzulösen, sind aber zumindest teilweise dem Bewusstsein zugänglich und verständlich. (Anm. 328)

Diese Figuren treten prinzipiell bei allen Menschen auf; ihre konkrete Gestalt hängt aber von der individuellen Lebenssituation und Lebensgeschichte ab.

Über den Mechanismus der Projektion verschränken sie den einzelnen mit der Gemeinschaft. Besonders der Schatten und 'das Seelenbild' (Anm. 329), Animus oder Anima, werden vom seiner selbst unbewussten Menschen - scheinbar - an anderen wahrgenommen, d. i. projiziert. Erst die Auseinandersetzung mit den faszinierenden oder ärgerlichen Eigenschaften, die dem Freund bzw. dem Feind zuzugehören scheinen, bringt die individuelle Selbsterkenntnis, die Rücknahme der Inhalte des eigenen Unbewussten. So hinderlich solche Projektionen im mitmenschlichen Umgang zuerst sein können, so unerlässlich sind sie nach Jung für die Selbstwerdung. "Der Schatten kann nur durch die Beziehung zu einem Gegenüber realisiert werden, und Animus und Anima nur durch die Beziehung zum Gegengeschlecht ..." (Anm. 330)

Erst die konkrete Begegnung, der Umgang miteinander, ermöglicht es den Menschen, ihrer eigenen hellen und dunklen Seiten gewahr zu werden. Bewusstwerden über sich selbst ist aber die Voraussetzung für unverstellte Beziehungen. Erst die Rücknahme der Projektionen, die Integration des Schat-

tens und des Seelenbildes, die Einsicht in die Tiefe des eigenen Wesens, lässt das Individuum zu seiner unverwechselbaren Persönlichkeit finden. Dann erst kann es auch die Individualität des anderen wahrnehmen, der zuvor vielleicht ausschließlich Rollenträger in einem archetypisch vorgegebenen Spiel war. (Anm. 331)

Gegenüber der gleichsam 'autoerotischen' Weltauffassung der Projektionen ist es die Erfahrung der eigenen Wurzeln, die auch das Wissen um die Zusammengehörigkeit der Menschen eröffnet. (Anm. 332) Hinter dem Schatten und der Anima steht daher die Wirklichkeit des Größeren-Ganzen, des Selbst, in dem die Isolierung der Einzelmenschen aufgehoben ist. So ist es über die Arbeit an Projektionen - die oft als Zwang und als Fessel empfunden werden - möglich, dass Menschen ihre ursprüngliche Verbindung miteinander und ihre freie Bezogenheit aufeinander entdecken.

c) Die Ganzheit der Psyche

Das Ziel jeder kompensatorischen Äußerung des Unbewussten ist die Vereinigung der Gegensätze, die Verwirklichung des Ganzen. Diese Hypothese liegt Jungs Menschenbild, damit auch seinen Reflexionen über die Bedeutung des Bösen, zu Grunde: "Da aber alles Lebende nach seiner Ganzheit strebt, so findet gegenüber der unvermeidlichen Einseitigkeit des Bewusstseins eine beständige Korrektur und Kompensation von selten des allgemein menschlichen Wesens in uns statt, mit dem Ziel ... einer Assimilation des Ich an eine umfangreichere Persönlichkeit." (Anm. 333)

Diese ist das überpersönliche Selbst, das die "Totalität des Menschen" bezeichnet, "die Summe seiner bewussten und unbewussten Gegebenheiten". (Anm. 334) Es umfasst "Ichbewusstsein, Schatten, Anima und das kollektive Unbewusste in unbestimmbarer Erstreckung". (Anm. 335)

Das Selbst stellt den Motor und das Ziel der psychischen Entwicklung dar. Jung hält daher den "Trieb zur Selbstverwirklichung" für wesentlicher als Sexualität und Machtstreben, und bezeichnet ihn als den "religiösen Ganzheitstrieb". (Anm. 336)

Der Prozess der Selbstverwirklichung, die Individuation, ist für Jung schicksalhaft im Menschen angelegt. Er ist definiert als "jener je nachdem einfache oder komplizierte biologische Vorgang, mit dem jedes lebende Wesen zu dem Wesen wird, wozu es von Anfang an zu werden bestimmt ist". (Anm. 337) Die Bestimmung des Menschen nun ist es, die je-persönliche Synthese seiner inneren Gegensätze zu finden und sich so mit der Welt zu vermitteln. Obwohl die Psyche des zivilisierten Menschen nicht mehr jenes

'selbstregulierende System' des archaischen ist, ist in ihm noch die sinnvoll-zielgerichtete Entwicklung angelegt. (Anm. 338)

Diesen schicksalhaften und schöpferischen Aspekt des menschlichen Lebens sieht Jung symbolisiert im "Archetyp des göttlichen Kindes". Da es den "stärksten Drang des Wesens" darstellt, ist es unüberwindlich. "Es ist ein mit allen natürlichen Instinktkräften ausgerüstetes Nichtanderskönnen, während das Bewusstsein sich stets in einem vermeintlichen Anderskönnen verfängt ..." (Anm. 339) Im offenen und dialogischen Umgang mit dem Bewussten muss das Ich das Selbst aber verwirklichen helfen. Trotz aller Doppelgesichtigkeit, die Jung am Unbewussten wahrnimmt, (Anm. 340) bringt er ihm doch ein großes Maß von Vertrauen entgegen. In der Tiefe der Psyche liegt nicht nur die Möglichkeit von Zerstörung, sondern gerade auch von Heilung und Sinn: "In allem Chaos ist Kosmos und in aller Unordnung geheime Ordnung, in aller Wirkung stetiges Gesetz ..." (Anm. 341) Gibt es nicht vielleicht sogar eine Sinndimension, die den Bereich des Psychischen umgreift? Vielleicht - wie Jung in der Schrift 'Synchronizität als Prinzip akausaler Zusammenhänge' (1952) andeutet- ist menschlich erfahrbarer Sinn nur "ein besonderer Fall des allgemeinen ursachelosen Angeordnetseins "? (Anm. 342) Wie die mögliche Ganzheit der Psyche bleibt aber auch dieser Sinn rätselvoll und dem rationalen wissenschaftlichen Zugriff entzogen. Er mag aber erahnt und ertastet werden in den Bildern, in deren bewusstseinsfähigem Gehalt die Wirkung des Unbewussten durchbricht: in den Symbolen. Das Symbol ist die raum-zeitliche Darstellung des Archetyps, der damit in gewisser Weise der bewussten Auseinandersetzung und Integration zugänglich wird. (Anm. 343)

3. Das Böse. Zugang zu Jungs Sprachgebrauch

a) Das Böse als das moralisch Schlechte

Gegenüber der Psychoanalyse Freuds möchte Jung sich weniger mit dem Bösen in der menschlichen Existenz auseinandersetzen, als mit dem möglichen Guten. (Anm. 344) Im Lauf seiner Forschungen drängt sich ihm aber immer mehr die Erkenntnis auf, dass Gutes und Böses nicht eindeutig zu trennen sind, sondern dass gerade das Göttliche ein teuflisch-dämonisches Gesicht trägt.

Die inhaltliche Bedeutung dessen, was als böse zu bezeichnen sei, setzt Jung dabei voraus. Er lehnt es ab, sich mit Fragen der Terminologie auseinanderzusetzen.

Wie Freud übernimmt Jung den herrschenden Sprachgebrauch. Böse ist danach, was der üblichen Moral, den kollektiven Selbstverständlichkeiten, widerspricht: "Als moralische Mächte bleiben Gut und Böse unerschüttert und als einfache Tatbestände, wie sie das Strafgesetzbuch, der Dekalog und die traditionelle christliche Moral auffassen, unbezweifelt." (Anm. 345)

Diese Normen stellt Jung auch dann nicht grundsätzlich in Frage, wenn er den psycho-physischen Bedürfnissen des Individuums den Vorrang vor jenen einzuräumen bereit ist. Einen Umsturz der moralischen Gesellschaftsordnung hat er nicht im Sinn; aller Zweifel an der Form der gegenwärtigen Kultur hindert Jung nicht daran, sie prinzipiell zu bejahen. (Anm. 346) Der Widerspruch liegt ja im Menschen selbst. Denn jedes Kind wird "mit einer ungeheuren Inkongruenz geboren: einerseits ein sozusagen tierähnliches, unbewusstes Wesen, andererseits die letzte Verkörperung einer uralten und unendlich komplizierten Erbsumme". (Anm. 347)

Aber diese Spannung ist es ja, die das fruchtbare Gefälle der Libido herstellt, daher ist sie für die menschliche Psyche unerlässlich. Allerdings kann der einzelne gezwungen sein, sich um eines persönlichen, höheren Ideals willen gegen die herrschende Moral zu entscheiden; er kann in 'Pflichtenkollisionen' geraten, in denen er seinen eigenen Weg suchen muss. (Anm. 348) Für ihn treten dann die konventionelle Moral und das individuell gebotene Gute in Gegensatz.

b) Das Böse als das Schlimme

Als böse bezeichnet Jung auch all das, was Schuldgefühle bzw. Vorwürfe vonseiten anderer hervorruft; 'böse' ist dann, was Leiden schafft, was Menschen trennt und isoliert.

Bei diesem analogen Sprachgebrauch wird deutlich, dass Jung - in Übereinstimmung mit seinen typologischen Theorien - sich weigert, das Böse intellektuell zu definieren: Böses wird erlebt, nicht festgesetzt; es ist für Jung zuerst eine Angelegenheit der Bewertung, der Fühlfunktion, nicht des Denkens. Bei dem Bösen, wie es in der Umgangssprache verstanden wird, handelt es sich um ein Feld gleichartiger schlimmer Erfahrungen, nicht um eine logische Bestimmung. Um all diese Erfahrungen aufzunehmen, sieht Jung von genauer sprachlicher Differenzierung ab. (Anm. 349)

Über 'objektive' Schuld urteilt der Analytiker nicht. Die Einstellung oder Handlung, die das Schuldgefühl hervorgerufen hat, kann sehr wohl individuell notwendig gewesen sein. Vielleicht wurde mit ihr nur ein angelerntes

Tabu gebrochen. Vielleicht muss aber das Belastende tatsächlich als schuldhaft anerkannt werden.

Es kann gefordert sein, dass der Betroffene bekennt, was ihn bedrückt, und sich dadurch wieder in die menschliche Gemeinschaft eingliedert. Das Bekenntnis vermag in dieser Situation den Bann des Bösen zu lösen: "Es ist, wie wenn die Menschheit ein unauslöschliches Anrecht auf das Dunkle, Unvollkommene des Mitmenschen hätte, denn solcherart sind ja die Dinge, die zum Selbstschutz geheim gehalten werden. Es scheint eine natürliche Sünde zu sein, seinen Minderwert zu verbergen, ebenso sehr wie seine Minderwertigkeit ausschließlich zu leben ..." (Anm. 350)

So ist das Leiden, das aus der Isolation folgt, schlimm, und böse ist das Isolierende selbst. Die analytische Betrachtung zeigt, dass das scheinbar Trennende gerade das allgemein Menschliche ist, der primitive Mensch, den jeder vor den anderen verbergen will. Zur Reifung gehört für Jung aber gerade, dass man das Trennende erträgt und so die Trennung überwindet: "Wer aber sich selbst behält, wird erst dadurch den Sinn des Selbstseins erfahren, wenn er auch unter sich selber in das ununterschieden Menschliche hinuntersteigen kann ..." (Anm. 351)

c) Das Böse als das Wertzerstörende

Die inhaltliche Definition des Bösen lässt sich den unterschiedlichen Wertebenen zuordnen, die in die Sprache der Analytischen Psychologie Jungs eingegangen sind: "Die Psychologie weiß nicht, was gut und böse an sich ist; sie kennt diese nur als Urteile über Relationen: gut ist das, was von einem gewissen Standpunkt aus als passend, annehmbar oder wertvoll erscheint ..." (Anm. 352)

(1) Wird das Gute entsprechend den Idealen der herrschenden Moral bestimmt, so folgen meist eindeutige Handlungsanweisungen. Das Böse ist vom gesetzten Recht und von der allgemeinen Sittlichkeit her festgelegt.

(2) Wird das Gute in mehr oder weniger personal ausgerichteten Lebenswerten gesehen - etwa in der Integrität der eigenen Person oder des Mitmenschen -, so ist böse alles, was Lebendiges gefährdet bzw. das Wohl der Person angreift. Auf dieser Ebene der Betrachtung unterscheidet Jung nicht zwischen moralischem und physischem Übel. Das Böse umfasst hier alles, woran Menschen leiden, also "Dummheit, Sünde, Krankheit, Alter und Tod". (Anm. 353)

(3) Besteht das Gute in der Realisierung des Selbst, dann verschiebt sich die Bedeutung des Bösen entscheidend.

Im Selbst fallen die Gegensätze zusammen. Daher ist auch das moralisch und physisch Böse Teil des Selbst. Es gewinnt einen anderen Stellenwert -es gehört dazu. Das moralische Übel wird zum Ausgangspunkt und zur Durchgangsstufe des Guten; das physische trägt zu Vollständigkeit des Lebens bei. (Anm. 354)

Ziel des Menschen ist nun die Selbst-Verwirklichung, die Individuation, die den einzelnen erst zur Person formt, damit aber auch die menschliche Gemeinschaft bereichert. (Anm. 355) Gut ist daher diejenige "Entwicklung, die ... Möglichkeiten des Lebens gewährt". (Anm. 356) Böse ist danach alles, was dieses Ziel der Vollständigkeit hemmen, seinen Sinn zerstören oder seine Dynamik einengen will.

Damit verwirft Jung jeglichen Dogmatismus, jedes Beharren auf sterilen Formen des Lebens und Denkens; die Einseitigkeit, welche die Ganzheit verhindert, das Machtstreben, das den Blick vor der notwendigen Wandlung verschließt. (Anm. 357)

d) Das Böse als das Dunkle

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Jung unterscheidet sprachlich nicht zwischen dem unangepassten und belastenden Primitiven im Menschen (dem unannehmbar Hässlichen), dem naturhaft Widrigen, dem schicksalhaft Schlimmen und dem ethisch Schuldhaften. „Das Böse“ ist für Jung ein Erlebnisbegriff, der sehr Gegensätzliches umgreift: Er geht vom unbedachten Sprachgebrauch des Alltags aus, zielt aber auch auf inhaltlich dazu widersprüchliche Bedeutungen; er nimmt die schmerzlichen Erfahrungen der Menschen auf, bewertet und deutet aber doch auch selbst. (Anm. 358) So wird das Böse schließlich ein Begriff für alles, was dem Menschen fremd und unheimlich, angst- und leidenmachend erscheint, was das Glück verhindert und das Lebensziel nicht erreichen lässt. Dabei lässt Jung aber offen, ob nicht gerade in dieser Dunkelheit des Bösen Kräfte verborgen liegen, die Sinn und Heilung bringen können.

4. Die Dimensionen des Bösen

a) Die erkenntnistheoretische Dimension

Am Ursprung der Menschheit wie zu Beginn des Einzel Lebens herrscht die Einheit des Unbewussten. Das erwachende Bewusstsein muss sich ihm entwinden und das Chaos differenzieren. Erkennen setzt Unterscheidung voraus; um sich orientieren zu können, zerlegt das Bewusstsein die Wirklich-

keit in Gegensatzpaare. Auch die Selbsterfahrung beginnt mit dem Entdecken von Gegensätzen in der Psyche. (Anm. 359)

Entsprechend betrachtet Jung auch die Unterscheidung von gut und böse nicht nur als psychologische, sondern vor allem als "erkenntnistheoretische Notwendigkeit". (Anm. 360) Gut und Böse sind "nichts anderes als die moralischen Aspekte dieser natürlichen Gegensätze". (Anm. 361) Unter diesem Gesichtspunkt ist das Böse daher zuerst formal "eine menschliche Wertkategorie", deren Inhalt erst nachträglich festgelegt wird. Die Unterscheidung von gut und böse ist die "Voraussetzung des moralischen Urteils ... Von diesem Standpunkt aus müsste man also feststellen, dass Gut und Böse als die koexistenten Hälften eines moralischen Urteils ... schon immer zugleich da sind." (Anm. 362)

b) Die moralpsychologische Dimension

Menschen fällen ständig moralische Urteile über andere und über sich selbst. Dabei verbindet sich jedes 'sachliche' Urteil auch mit Bewertungen oder wird auch aus sehr persönlichen Motiven getroffen. Wie die Psychoanalyse, so hebt auch die Analytische Psychologie hervor, dass vor allem das abwertende moralische Urteil subjektiv begründet ist, dass es sich mit Wünschen und Ängsten, bzw. dem Umgang damit, verknüpft: Alles Fremde, zumal wenn es aus dem eigenen Unbewussten aufsteigt, kann als 'böse' erlebt werden; tritt es übermächtig vor das Bewusstsein, kann es sogar als Dämonisches erscheinen. (Anm. 363) Die ästhetische Wahrnehmung nennt die uneinfühlbare Form hässlich; und die Empfindung des Hässlichen wird desto eher zum Hass, als in diesem scheinbar Unverständlichen unerkanntes Eigenes andrängt, denn "der Hass des Menschen konzentriert sich immer auf das Etwas, das ihm seine schlechten Eigenschaften zu Bewusstsein bringt" - oder bringen könnte. (Anm. 364) Über das fragliche Objekt ist damit freilich wenig ausgesagt; das Abgelehnte liegt im Urteilenden selbst.

Gemäß den energetischen Gesetzen der Libido steigert sich die Heftigkeit der (projektiven) Abwertung mit zunehmender Abspaltung des Bösen im eigenen Innern. Das moralische Urteil- auch über die eigene Person- kann dann zum Panzer werden, mit dem sich der Betreffende in seiner Lebensform, seiner Weltanschauung, seinem Typus einkapselt. Er ahnt dann nicht, dass gerade im Schlechten das Gute und Hilfreiche enthalten sein kann: "Es ist der von unserem kollektiv orientierten Bewusstsein verworfene, archaische Mensch in uns, der uns so hässlich und unannehmbar erscheint und der doch der Träger jener Schönheit ist, die wir anderswo vergeblich suchen." (Anm. 365)

c) Die archetypische Dimension

Unter großen Anstrengungen können Projektionen zurückgezogen werden. Der gereifte Mensch kann darüber hinaus versuchen, sich des Urteils über sich und andere zu enthalten. Die Notwendigkeit der Unterscheidung und Bewertung der Welt bleibt aber doch bestehen, sonst kann der (europäische) Mensch nicht leben.

Das heißt für Jung: Der Gegensatz von gut und böse ist archetypisch verankert. Die Erfahrung des Bösen baut sich nicht nur aus Projektionen auf, sondern sie verweist auf 'objektive', dem Bewusstsein vorgegebene Kraftzentren des kollektiven Unbewussten. (Anm. 366)

Gut und Böse sind so fundamentale Erfahrungen, dass Menschen sie zu allen Zeiten in religiöser und mythischer Sprache auszudrücken versucht haben. Auch Jung selbst verwendet theologische und philosophische Formulierungen, ohne sich aber mit dem zugehörigen theoretischen System identifizieren zu wollen: "Wenn wir aufpassen, merken wir, dass das Gute und das Böse principia sind ... 'Principia', aufs Letzte zurückgeführt, sind Gottesaspekte. Gut und Böse sind Prinzipien unseres ethischen Urteils, aber auf die letzte ontische Wurzel zurückgeführt, sind es 'Anfänge', Aspekte Gottes, Gottesnamen." (Anm. 367)

Der Inhalt des Urteils wird von Menschen festgelegt - aber die Tatsache des Beurteilens selbst ist vorgegeben, wie die Sachverhalte, auf die es sich bezieht. Vor diesen vorgegebenen 'göttlichen' Dunkelheiten muss menschliche Wertung schließlich verstummen. (Anm. 368)

Der Dualismus, der sich in dieser Grunderfahrung andeutet, wird allerdings selbst als leidvoll, als Wurzel des Übels erlebt. Diesen Sachverhalt verdeutlicht Jung an der griechischen Zahlenspekulation: (Anm. 369) Wenn die Zwei aus der Eins hervorgeht, bedeutet das qualitativ anderes als den natürlichen Zahlenablauf. Mit dem Zweiten tritt dem Ersten - dem einigen Urprinzip - das Andere entgegen, das Widerstrebende und Fremde. Das Eine will bewahren, das Andere will scheiden. Die hier entstehende Spannung löst sich zwar teilweise im Dritten, das dem entfalteten Einen entspricht; soll es aber zur Ganzheit (psychologisch: zur körperlichen Vollexistenz) kommen, so bedarf es des Vierten. Jede Ganzheit ist nach Jung quaternarisch; erst im Vierten kehrt das Eine als Vollendetes, als zweidimensionale Dreiheit, wieder. Auch im alttestamentlichen Gottesbild findet Jung diese Spekulation, die auf archetypischer Grundlage beruht, angelegt. Er untersucht sie eingehend in mehreren Schriften. (Anm. 370)

Der Weg von der Eins zur Vier lässt sich an der inneren Bewegung der christlichen Trinität verdeutlichen:

In der Zeit des 'Vaters' herrscht Einheit; seine inneren Widersprüche bleiben verhüllt. Die Frage nach der Verantwortung Gottes auch für das Böse (Theodizee) wird nicht in letzter Radikalität gestellt. Die noch unbewusste Problematik deutet sich aber in der religiösen Ambivalenz und Tabuangst der Menschen an.

Erst in der Zeit des 'Sohnes' taucht das Problem des Bösen wirklich auf. Die kosmische Ureinheit ist zerspalten: Der Sohn ist das Nicht-Dunkel, das Licht. Um aber die Einheit auf einer neuen Stufe wiederherzustellen, muss er durch die Finsternis, sein Anderes, hindurchgehen. (Anm. 371) Das so entstehende Dritte ist im christlichen Dogma der Heilige Geist, in welchem der Vater als Entfaltender, der Sohn als Erlösender erkannt wird. Insofern der Geist beide der Erkenntnis zugänglich macht, bezieht er die Menschheit in die Bewegung zwischen Vater und Sohn ein. Er zielt damit darauf hin, auch diese -und mit ihr das Böse (das Dunkle, die Materie, das Weibliche) - in die Gottheit einzugliedern, wodurch die Einheit zur Vollständigkeit wird. (Anm. 372) Dass sich Gott - über Christus hinaus - im Menschen inkarnieren will, dass er die dem Jahwe des Alten Testaments innewohnenden Widersprüche ausgleichen will, das erfordert vonseiten des Menschen die Bemühung, Gut und Böse, "die Aspekte Gottes", bewusst zu übernehmen und zu ertragen. (Anm. 373) Um diese überpersönlichen Mächte in sich vereinigen zu können, muss er sich ihnen in gewissem Maße ausliefern; nur, wenn er ihnen nicht ausweicht, wird er ihnen angemessen begegnen können.

Ging es bei der ersten Dimension des Bösen um erkenntnistheoretische Überlegungen und bei der zweiten um psychische Mechanismen, so zeigt die dritte Betrachtungsweise die archetypische Dimension des Bösen, die sich in mythologischen, theologischen, metaphysischen Formulierungen aussagen lässt: Gut und Böse übergreifen den Menschen; und doch sollen sie in ihm verbunden werden. Das Ziel Gottes ist der Mensch. (Anm. 374)

5. Die Relationen des Bösen

a) Das vorläufige Böse

Die menschliche Entwicklung zeigt die Vorläufigkeit und Bedingtheit des Bösen: Vom angestrebten Endziel des Menschen her gesehen, erscheinen die verschiedenen Phasen des Prozesses in einem anderen Licht. (Anm. 375) Was als böse bewertet werden musste, zeigt sich im Gesamtzusammenhang als Anstoß der Entwicklung, als unvermeidliche Durchgangsstufe. Böses

kann zum Mittler des Guten werden; und als notwendige Ergänzung kann es schließlich sogar Teil des Guten - des Vollständigen - sein.

(1) Böses als Mittel zum Guten

Das Wandlungsgeschehen der Individuation scheint sich nicht ohne den Gang durch das Böse zu vollziehen. Der Impuls zur Entwicklung steigt zwar aus dem Unbewussten selbst auf; er wird aber vom Bewusstsein als leidbringend erfahren, da die gleichzeitige Anziehungskraft des Unbewussten bestehen bleibt.

Die regressiven Tendenzen der Psyche wehren den individuellen Aufbruch ab, er erregt beim Betroffenen selbst und/oder bei seiner Umgebung Unwillen und Angst und wird als böse bezeichnet: "Das retardierende Ideal ist immer primitiver, natürlicher (im guten wie im bösen Sinne) und 'moralischer', insofern es treu zum überlieferten Gesetze hält. Das fortschrittliche Ideal ist immer abstrakter, unnatürlicher und insofern 'unmoralischer', als es Untreue gegenüber der Tradition erfordert ..." (Anm. 376)

Es ist also keineswegs nur die 'tierische Triebnatur', die Ärgernis erregt, es können auch bewusste oder unbewusste Impulse zur Veränderung der Einstellung und des Verhaltens sein, die einen Menschen in Konflikt bringen und vielleicht sogar in die Neurose treiben. Die Begegnung mit dem als böse erlebten Neuen kann so der Prüfstein werden für die Individuation bzw. die individuelle Heilung und die kollektive Fortentwicklung. (Anm. 377) Das scheinbar Böse bietet den Anstoß zur Überprüfung der Situation, der bisherigen Ausrichtung der Normen: "Der Mensch vergisst nämlich immer wieder, dass etwas, das einstmals gut war, nicht für immer und ewig gut bleibt." (Anm. 378) Die Offenheit gegenüber dem Leben und den Erfordernissen des eigenen Wesens verlangt die grundsätzliche Bereitschaft zur Wandlung, die erst mit dem Tod endgültig abgeschlossen ist. Um der Welt gegenüber die richtige Einstellung zu haben, kann gerade der Verzicht auf das bisher als richtig Erkannte gefordert sein.

Woher anders aber sollte die Kraft zur Erneuerung kommen, wenn nicht aus dem noch-archaischen, aus den noch nicht erschöpften Inhalten des Unbewussten, die dem Bewusstsein bisher unannehmbar erschienen sind? Wie Jung am Beispiel des alchemistischen opus zu zeigen versucht, kann gerade das "Dunkelwesen bestimmt (sein), zur medicina zu werden". (Anm. 379) Um die energetische Ladung des Unbewussten zu senken und die Libido ins Bewusstsein überzuführen, ist Zuwendung gerade zu diesen dunklen Inhalten des Unbewussten nötig. Die Introversion - die sich sowohl als depressive Verstimmung, als Verslossenheit, wie auch als menschenfeindliche Selbst-

bezogenheit äußern kann - ist dann die Vorbedingung für die Regeneration des Lebens. (Anm. 380)

Die Art und das Ausmaß des Bösen, das im Einzelfall nötig ist, damit ein Mensch zu seiner Vollständigkeit findet, ist dabei individuell: "Jedem ist diejenige Erniedrigung, die ihm bekommt, in seinem Charakter mitgegeben. Sucht er seine Ganzheit ernstlich, so wird er unvermutet in das ihm eigentümliche Loch treten, und aus dieser Dunkelheit wird ihm das Licht aufgehen. ." (Anm. 381)

Auf einer bestimmten Entwicklungsstufe erweist sich so das Böse als gut für das Ganze. (Anm. 382) Gemäß dem Gesetz der Enantiodromie, nach dem ein überreiztes Prinzip seinen Gegensatz aus sich hervortreibt, führt es das Gute selbst herbei. Daher ist die Bewertung einer Handlung so schwierig. Die menschliche Einsicht ist fragmentarisch und kennt nicht den "große(n) Plan, nach dem das unbewusste Leben der Seele konstruiert ist". (Anm. 383) Zurückhaltung im Urteil ist daher geboten. Aber auch diese Selbstbescheidung ist zweideutig, auch für sie gilt wieder, dass "auch im Besten, ja geradezu im Besten ... der Keim des Bösen" ist. (Anm. 384) Wer sich über den Gegensatz von gut und böse erheben will, läuft Gefahr, gerade dann dem Bösen zu verfallen, "denn wie leicht kann sich damit das Böse einschmuggeln, wenn es einfach erklärt, es sei eben das potenziell Bessere ..." Jede nur-intellektuelle Stellungnahme bzw. Distanzierung verfehlt das moralische Problem.

"Unterliegt man ihm nicht zum Teil, so geht nichts von diesem Bösen in uns hinein, und dann kann auch keine Erneuerung und Heilung stattfinden ... Unterliegt das Ich aber nur zum Teil und kann es sich vor dem gänzlichen Verschlungenwerden durch Selbstbehauptung retten, dann kann es die Stimme (sc. die zum Bösen rät) assimilieren, und dann stellt sich heraus, dass das Böse nur ein böser Schein war, in Wirklichkeit aber ein Bringer des Heils und der Erleuchtung ..." (Anm. 385)

(2) Böses als Element des Guten

Wie der Körper nur wirklich ist, wenn er einen Schatten wirft, so gehören zum Menschen Freude und Leid, zum Lebendigen das Differenzierte und das Primitive. "Das Leben selber fließt zugleich aus klaren und trüben Quellen." (Anm. 386) Beide gehören zusammen.

Die Bipolarität des Archetypus symbolisiert das Selbst, das Hell und Dunkel, Gut und Böse enthält. "Nicht Vollkommenheit, sondern Vollständigkeit"

(Anm. 387) wird vom Menschen verlangt. Sein Leben erfüllen heißt daher dessen Abgründe erfahren. (Anm. 388)

Ohne ihre ‚tierische‘ Seite funktioniert die Psyche nicht. Das Dunkle und Fremde lässt sich nicht einfach verleugnen, "es will mitleben"; (Anm. 389) verweigert man ihm seinen Platz im bewussten Leben, so setzt es sich un-erkannt als Symptom, als Unfreiheit, als scheinbares Schicksal oder an den Lebenspartnern durch.

Jung weiß, dass solche Anerkennung des Bösen alle menschlichen Kräfte fordern kann: "Man bedenke, was es heißt, die Daseinsberechtigung des Unvernünftigen, des Sinnlosen und des Bösen anzuerkennen!" (Anm. 390) Aber diese Arbeit ist sinnvoll; ihre Frucht ist der ganze, der 'natürliche' Mensch, der "in bewusstem Dasein jene Einheit und Totalität, jene Sicherheit und Aufopferungsfähigkeit (erreicht), wie sie das wilde Tier unbewusst und instinktmäßig besitzt". (Anm. 391)

Dieser ganze Mensch stimmt mit sich selbst überein; er kann der sein, der er ist. Das Böse ist in ihm wirklich und wirksam, ohne unbedingt zerstörerisch zu sein. Sein Symbol ist das Kreuz: Bild der Verbindung, nicht Aufhebung der Gegensätze, ihrer Bändigung durch Integration. (Anm. 392)

b) Das machtvolle Böse

Wie kann man an der Macht und der Bosheit des Bösen festhalten, wenn man seinen möglichen Sinn, seine Relativität, verstanden hat? Dass die Rechtfertigung des Bösen als eines Mittels zur bzw. als Teil der Vollständigkeit Gefahr läuft, seine dämonischen Aspekte zu verharmlosen, hat Jung selbst gesehen. Schon in seiner Jugend wird ihm die Doppeldeutigkeit des Bösen klar: Bei der Lektüre des 'Faust' ahnt er "die geheimnisvolle Rolle, welche es in der Erlösung der Menschen aus Dunkelheit und Leiden spielt", aber er erkennt auch seine "weltumspannende Macht". Daher wirft er Goethe vor, "dass er Mephisto mit einer bloßen Spielerei ... erledigte ... Ich bedauerte es aufs tiefste, dass auch Goethe, der - oh so trügerischen -Verharmlosung des Bösen zum Opfer gefallen war". (Anm. 393)

Jungs Bestehen auf der autonomen Macht, der 'Realität' des Bösen liegen auch persönliche Erlebnisse zu Grunde. Er war der "Verharmlosung des Bösen" teilweise selbst zum Opfer gefallen. Der Eindruck der Geschehnisse des Dritten Reiches in Deutschland stürzte seine vorher eher naive Haltung um. In einem Brief vom 20. 4. 46 bekennt er: "In Ihrem Brief zitieren Sie meine Worte, dass ich keine Illusionen hatte. Dieser Behauptung muss ich widersprechen: vor der Hitler-Ära hatte ich noch immer Illusionen ... In der Tat

hätte ich nie gedacht, dass der Mensch so absolut böse sein könnte. Ich dachte wohl, er könne böse sein, womit das Böse zumindest einen gewissen Charakter hätte, aber in Deutschland war das Böse verderbt. Es war ein Unrat des Bösen, unvorstellbar schlimmer als das übliche Böse ..." (Anm. 394)

In dieser konkreten Betroffenheit und Beschämung mag das Bindeglied zu der Überzeugung von der dämonischen Kraft des Bösen zu sehen sein. Der konkret (,empirisch') bezogenen Einstellung Jungs entspricht es ja, das Böse gemäß der Situation zu beurteilen, in der es auftritt. So geht die Zeitgeschichte in die Theorie ein: Wenn das Böse als Mörderisches begegnet, dann muss es entsprechend ernst genommen werden.

Die Realität des Bösen festzuhalten, ist daher für Jung eine Frage der praktischen Psychologie. Deshalb bekämpft er auch so sehr die scholastische Theorie der *privatio boni*. Sie ist für ihn eine 'Beschönigung', denn "die menschliche Natur ist unendlicher Bosheit fähig, und die bösen Taten sind so wirklich wie die guten ..." (Anm. 395)

Gerade gegenüber einem offensichtlich einseitigen Gottes- und Menschenbild muss Jung stärker auf die Macht des Bösen pochen: "Solange das Böse ein *mé on* ist, wird niemand den Schatten ernst nehmen ... Die Zukunft der Menschheit wird in hohem Maße von der Schattenerkenntnis abhängen. Das Böse ist - psychologisch gesprochen - furchtbar real." (Anm. 396)

Es ist gefährlich, das Böse nicht ernst zu nehmen. Wer es nicht anerkennt und sich davon absetzt, wird mit ihm identisch. Das Ich, das nicht zwischen Individuellem und Archetypischem, "dem kongenitalen Instinktsystem", unterscheidet, muss zerspringen: "Die Möglichkeiten des Archetyps, im Guten wie im Bösen, überschreiten die menschliche Reichweite um ein Vielfaches, und ein Mensch kann solche Spannweite nur dadurch erreichen, dass er sich mit dem Dämon identifiziert, beziehungsweise sich von diesem ergreifen lässt, wobei aber der Mensch verloren geht." (Anm. 397)

Die ,Gottähnlichkeit', die dann entsteht, bedeutet die (ggf. psychotische) ,negative Inflation', in der die Inhalte des Unbewussten übermäßig intensiviert sind. Das steuernde Ichbewusstsein aber fehlt, und so können sie in inneren und/oder äußeren Katastrophen explodieren. (Anm. 398)

Das Wissen um die Realität des Bösen stellt psychologisch somit die Schutzmauer dar gegen die Gefahr, von ihm überschwemmt zu werden. Diese Gefahr droht gerade demjenigen, der seiner selbst nicht bewusst ist, und zwar droht sie desto eher, je mehr er entsprechend unbewusste Gesinnungen findet.

Hier kommt nach Jung der Kultur eine wichtige, wenn auch ambivalente Aufgabe der Stützung und Bändigung zu: "Die Gesellschaftsbildung kann aber auch das Gute fördern; sie ist sogar notwendig wegen der moralischen Schwäche der meisten Menschen, die, um sich überhaupt halten zu können, sich an äußeres Gut anklammern müssen." (Anm. 399)

Dieselbe Funktion sieht Jung auch die Religionssysteme erfüllen: Sie setzen der Sündhaftigkeit des Menschen die Kraft und das Ziel des Guten entgegen. Wer um die Realität des Bösen und die "Rohheit der menschlichen Natur" weiß, wird deshalb die Religion sowenig verwerfen wie die gesellschaftliche Moral. (Anm. 400)

6. Der Ort des Bösen

Die menschliche Psyche ist der Bereich, in dem sich archetypisches und moralisches Böses begegnen, wo relatives und absolutes Böses unterschieden werden müssen.

Wie stellen sich die verschiedenen Ebenen des Bösen für das Individuum dar, und wie vollzieht das Ich die notwendige Abgrenzung? (Anm. 401)

a) Das kollektive Unbewusste

Das archetypisch Böse als 'Prinzip der Gottheit' wurzelt im Unbewussten. Das Unbewusste ist für Jung 'Natur' und als solche 'inhuman'; seine Dynamik verläuft jenseits von kulturellen Zwecken und moralischen Rücksichten. (Anm. 402) Den Archetypen eignet gefährliche Numinosität: Sie können das Ich so sehr in ihren Bann ziehen, dass es sich in sie auflöst. Es kann sich dabei mit ihrem hellen und/oder mit ihrem dunklen Aspekt identifizieren - in beiden Fällen wird es selbst un-menschlich.

Für das Urteil des Bewusstseins trägt also das Unbewusste immer zwei gegensätzliche Gesichter. Selbst seine kompensatorischen Impulse können, wenn sie nicht entsprechend verstanden werden, katastrophale Wirkungen zeitigen. (Anm. 403) Daher sind Aufmerksamkeit und Vorsicht geboten.

Dies gilt vor allem auch für jene schillerne Gestalt des Unbewussten, die sich (für den Mann) als Anima darstellt. Sie lockt den trägen Menschen zum Leben, sie führt ihm die Fülle seiner Möglichkeiten bzw. Wünsche vor Augen. Aber "indem die Anima das Leben will, will sie Gutes und Böses". (Anm. 404) Als der "Archetypus des Lebendigen schlechthin" steht sie selbst "jenseits von Sinn und Verantwortung". (Anm. 405) Die Vielfalt der Schönheit und des Lebens lässt sich nicht in ethische Kategorien einfangen. Als Angebot des Lebens ist das Unbewusste weder gut noch böse, sondern vor-

erst moralisch indifferent. Die Gegensätze des Bewusstseins sind hier noch zusammengeschlossen. (Anm. 406)

Daher ist das Unbewusste zwar nie moralisch zu verwerfen, aber insofern es der Ursprung und die Matrix des Bewusstseins ist, liefert es diesem das Material zum ethisch Bösen. Es enthält ja immer auch die dunklen Seiten der Archetypen, die zerstörerischen Möglichkeiten menschlichen Verhaltens. So spricht Jung vom "Archetypus des Schattens": Infolge der Gegensatzstruktur der Wirklichkeit und seines eigenen Wesens kann der Mensch niemals ausschließlich 'gute' Eigenschaften verwirklichen. Immer gehört der 'Schatten' dazu, das Undifferenzierte, Minderwertige, Ungelebte. Die dunkle Seite gehört zu seiner Ganzheit: "Das Selbst hat (für heutige Erfahrung) auch böse Komponenten ..." (Anm. 407)

b) Das persönliche Unbewusste

Das persönliche Unbewusste enthält den Niederschlag der Erlebnisse und Verdrängungen der individuellen Lebensgeschichte. Jung vergleicht es gelegentlich mit den Inhalten des 'Es' bei Freud, ordnet ihm aber eine wesentlich geringere Rolle bei der Entstehung und Heilung der Neurosen zu. (Anm. 408) Gleichwohl beginnt normalerweise jede Analyse mit der Auseinandersetzung mit dem persönlichen Unbewussten: das Ich begegnet seinem eigenen Schatten. (Anm. 409)

Wie schon erwähnt, ist der Schatten eine allgemein menschliche Möglichkeit. So hat auch jede Gesellschaft den ihr eigentümlichen 'Kollektivschatten', in dem zusammengefasst ist, was immer die allgemeine Moral verwirft, was zu den selbstverständlich anerkannten Idealen nicht passt. Kein Mitglied der Gesellschaft kann sich ohne weiteres außerhalb dieser spezifischen Licht-Schatten-Struktur seiner zeitgeschichtlichen Situation bewegen. Der individuelle Schatten enthält zudem noch all jene Eigenschaften der Person, die dem - von der Einstellung der Eltern vorgezeichneten - Ich-Ideal widersprechen oder welche die Verwirklichung der angestrebten bzw. von anderen erwarteten Persona (Anm. 410) verhindern könnte. Insofern sich das Ich mit dem kollektiven Bewusstsein und dessen Vorstellungen identifiziert, hat es teil an dessen Einseitigkeit: "Ein Mensch von heutzutage, der dem moralischen Kollektivideal mehr oder weniger entspricht, hat aus seinem Herzen eine Mördergrube gemacht, ... wenn er selbst dadurch auch keineswegs gestört ist." (Anm. 411)

Je mehr er sich zudem in sein Wunschbild von sich selbst verkrampft, desto mehr verleugnet und verdrängt er die entgegengesetzten persönlichen Ei-

gentümlichkeiten - zusätzlich zu jenen, die ihm zugehören, insofern er an der allgemeinen Menschennatur teilhat. (Anm. 412)

Wie Freud kritisiert somit auch Jung die Gesellschaft: Die kollektiven Normen berücksichtigen das menschliche Wesen nur ungenügend, zudem verlangen sie von unterschiedlichen Individuen ein und dasselbe Maß an Disziplin. Die Menschen bemühen sich, ihnen Folge zu leisten, ungeachtet der Tatsache, dass "Moral eine Gabe zu sein (scheint) wie die Intelligenz". Sie unterdrücken den "statistischen Verbrecher" in sich, "jene Tendenzen, die den Betrag antisozialer Elemente in der psychischen Struktur des Menschen darstellen". (Anm. 413)

Der Schatten wird damit mehr und mehr zum Reservoir des Bösen, das desto dunkler ist, je mehr es verdrängt wird. Das Unbewusste, mit allem Abgewehrten, Unbrauchbaren belastet, wird vom Bewusstsein als feindlich und gefährlich erlebt, hässlicher, als es tatsächlich ist. Energetisch aufgeladen, können die abgelehnten Tendenzen schließlich destruktiv durchbrechen: "Der gebildete Mensch versucht, den unteren Menschen in sich zu verdrängen, ohne sich klarzumachen, dass er diesen dazu zwingt, aufrührerisch zu werden." (Anm. 414)

Der Schatten ist komplementär und kompensatorisch zum Ich-Bewusstsein. Oft ist er kontaminiert mit gegengeschlechtlichen Persönlichkeitsanteilen, die das Ich verabscheut oder die es fürchtet: die verführerische Anima, der vergewaltigende Animus. Auch die inferiore Funktion ist anfänglich mit dem Schatten verknüpft. So stellt der Schatten die herrschende Einstellung des Bewusstseins in Frage. Dabei trägt er selbst eine hohe energetische Ladung: "Insofern nun aber ein Unwert ebenfalls eine Möglichkeit ist, durch welche Energie zur Entfaltung gelangen kann, so ist er eigentlich auch ein Wert, aber ein solcher, der unnütze oder schädliche Energiemanifestationen vermittelt." (Anm. 415)

Dass aber das Schattenhafte Unwert sei, ist eine Meinung des kollektiven Bewusstseins, die überprüft werden kann und muss: " ... der Schatten ist in der Regel nur etwas Niedriges, Primitives, Unangepasstes und Missliches, und nicht absolut böse. Er enthält auch kindische oder primitive Eigenschaften, die in gewisser Weise die menschliche Existenz beleben und verschönern würden; aber man stößt sich an hergebrachten Regeln ..." (Anm. 416) Hinter dem Ärgernis des Schattens steht letztlich das Selbst, das den Menschen zur Suche nach seiner Vollständigkeit anstößt, zur Verwirklichung seiner Ganzheit.

So ist es wieder das Bewusstsein, dessen Einstellung und Bewertung darüber entscheidet, welche Funktion der Schatten in der Dynamik der Persönlichkeit einnimmt: ob er das Reservoir des Dunklen und Verdrängten bleibt oder ob er zum Schatz bisher ungenutzter Potenzen wird. Die Angst und die Abwehr des Bewusstseins sind freilich auch berechtigt. Die Archetypen weisen ja tatsächlich destruktive Aspekte auf; und das persönliche Unbewusste kann so gefährlich sein wie das kollektive. (Anm. 417) Hat sich ein Komplex einmal autonom gegen ein schwaches Ich durchgesetzt, so lässt er sich kaum mehr ohne Persönlichkeitsverstümmelung auflösen. Fausts Mephisto ist für Jung solch ein Beispiel für den "diabolische(n) Aspekt jeder psychischen Funktion, die sich aus der Hierarchie des Ganzen bis zur Unabhängigkeit und absoluten Herrschaft befreit". (Anm. 418)

Die Kraft des Ich ist beschränkt. Menschliche Verantwortung besteht darin, um die eigenen Höhen und Tiefen zu wissen, seine Individualität aber weder mit den göttlichen noch mit den teuflischen Dimensionen der Psyche zu verwechseln.

So stößt der Mensch bei der Begegnung mit seinem Schatten auf seine Grenze und seine Bedürftigkeit: "Die Konfrontation mit seiner Dunkelheit (sollte ihn) nicht nur vor der Identifikation warnen, sondern ihm auch einen heilsamen Schrecken vor dem, wessen ein Mensch fähig ist, einjagen. Er kann den unheimlichen Gegensatz seiner Natur nicht aus eigener Kraft bewältigen, sondern nur durch die Erfahrung eines von ihm unabhängigen, d. h. eines von ihm nicht bewirkten seelischen Vorganges." (Anm. 419)

c) Das Ich

Nur im Ich-Bewußtsein gibt es sowohl naturhaft-archetypisches als auch ethisch Böses.

(1) Das archetypisch Böse und das Ich

Insofern jedes Individuum Anteil hat an der allgemeinen Menschennatur, hat es auch Anteil an jeder möglichen Form des Bösen, an "Unmenschlichkeit, Kriminalität und ruchlos Üblem" (Anm. 420) - ohne dafür verantwortlich zu sein.

Hier kommt Jungs Vorstellung von der Struktur der Psyche zum Tragen: Die Psyche umfasst das Ich, sie ist einem Raum vergleichbar, in den die Repräsentanten des Außerpsychischen - des Somatischen einerseits, des Geistigen andererseits - hineinragen. Der Ich-Komplex kann die archetypischen Inhalte nur spüren, nicht begreifen; die selektive Wahrnehmung des Ich gleicht dem kreisenden Licht-Kegel eines Leuchtturms, der das Dunkel durchstreift.

Wollte das Ich seine beobachtende und integrierende Rolle aufgeben, sich etwa die kollektiven Tugenden und Laster zurechnen, so würde es sich in die psychischen Gegensätze auflösen, der Strahl müsste verlöschen. (Anm. 421)

Der Bereich des Archetypischen ist vorgegeben. Und insofern das Ich sich notwendig im Gegensatz von gut und böse orientieren muss, kann es der Verstrickung in das Leiden und die Schuld auch nicht entgehen. Diese paradoxe Erfahrung des notwendigen Bösen symbolisiert sich für Jung im Bild der 'prometheischen Schuld' und des 'Muttermordes'. Die Natur selbst drängt den Menschen zur Bewusstheit. Und doch erlebt das Bewusstsein gleichzeitig die Umklammerung, mit der das Unbewusste es festhalten will. Es muss sich von dieser nährenden Wurzel, der 'Mutter' schlechthin, befreien; es muss sich aus der Geborgenheit im Kollektiv lösen - um den Preis der Einsamkeit und der Todesangst, die erst das Individuum erleben kann. Gegen dieses Leiden wehrt sich das Ich - nicht nur das Ich des Neurotikers -; seine Sehnsucht nach Rückkehr drückt sich als Inzestverlangen aus, als zugleich verabscheute und beglückende Hoffnung, sich (wieder) mit der Mutter zu vereinigen. (Anm. 422)

Dieser Kampf und dieser Schmerz wiederholen sich auf jeder Stufe der Individuation, die ein Schritt zu 'höherer Bewusstheit' ist; die 'prometheische Tat' des Menschen, selbstständig und frei zu werden, wird von den Göttern durch Verbannung, d. i. durch das Leid der Einsamkeit, bestraft. (Anm. 423)

Doch muss diese Loslösung sein; ohne sie gibt es keine Bewegung und keine Entwicklung. Jung weiß, "dass man nicht nur sein Glück, sondern auch seine entscheidende Schuld versäumen kann, ohne welche ein Mensch seine Ganzheit nicht erreichen wird". (Anm. 424) Die perpetuierte 'Unschuld' des Kindes ergibt schließlich den infantilen Erwachsenen.

Wer im Unbewussten verharrt, verstößt gegen das eigentlich geforderte menschliche Ziel. In mythischer Sprache formuliert Jung: Das Bewusstsein muss sich vom Mutterprinzip abkehren. Zwischen dessen Einigungsstreben und seiner eigenen 'männlichen' Unterscheidungstendenz (Anm. 425) besteht unüberwindliche Feindschaft: "Es gibt keine Bewusstheit ohne Unterscheidung von Gegensätzen. Das ist das Vaterprinzip des Logos, der sich in unendlichem Kampfe der Urwärme und der Urfinsternis des mütterlichen Schoßes, eben der Unbewusstheit entwindet ... Unbewusstheit ist die Ursünde, das Böse schlechthin für den Logos. Seine weltschöpferische Befreiungstat aber ist Muttermord ..." (Anm. 426)

Von je verschiedenem Blickpunkt aus kann Jung daher sowohl die Entwicklung des Bewusstseins als auch das Verbleiben im Unbewussten als 'Ur-sünde' bezeichnen; ersteres wird vom Ich als qualvolle Trennung erlebt, letzteres ist die Verweigerung der Selbstwerdung. (Anm. 427)

Der Weg der Lösung aus dem Unbewussten ist aber nicht nur schmerzhaft, sondern auch gefährlich. Je mehr das Bewusstsein seine Herkunft verleugnet, desto mehr spaltet es sich auch von den schöpferischen Elementen des Unbewussten ab. Es verliert seine Kraft und verfällt so erst recht der Regression, wird von Inhalten des missachteten Unbewussten blockiert und gestört (Neurose), oder überschwemmt (Psychose). Dann tritt alles verworfene und säuberlich vermiedene Böse auf: die einseitige Einstellung des Bewusstseins dämonisiert das Unbewusste.

Hier liegt die eigentliche ethische Aufgabe des Menschen: sich seiner Grenzen und Chancen bewusst zu sein; sich aus der Identität mit der 'Mutter' zu befreien, ohne dann dem Vaterprinzip zu verfallen, sondern seinen individuellen Weg im Spannungsfeld beider zu gehen.

(2) Das ethisch Böse im Ich

Dominieren unbewusste Inhalte über den Ich-Komplex, so kann man die bewusste Person dafür nicht ohne weiteres verantwortlich machen. Die Beurteilung eines Menschen soll nach Jung auch - zumindest vorerst - von dessen Schatten absehen. (Anm. 428)

Doch ist die Haltung des Bewusstseins unendlich wichtig. Der Wille ist den Instinkten ja nicht ausgeliefert - ein freier Libidobetrag bleibt für das Bewusstsein. (Anm. 429) Neben den Trieben gibt es die Einstellung des Ich, das jene bejaht oder verneint, verleugnet oder verwandelt. (Anm. 430)

Gegenüber Freud stellt Jung somit gerade auch die Kraft des Ich heraus. Das Individuum ist seiner Triebhaftigkeit nicht verfallen. Zu seiner ursprünglichen Konstitution zählt die moralische Anlage; neben dem Egoismus ist die Sozialität vorgegeben: " ... die Moral ist eine Funktion der menschlichen Seele, die so alt ist wie die Menschheit ... Sie ist ein instinktives Regulativ des Handelns ..." (Anm. 431) Ein grundsätzlicher Kulturpessimismus scheint Jung daher nicht angebracht zu sein: "Die Moralität ist kein Missverständnis, das ein ehrgeiziger Moses auf dem Sinai erfand, sondern gehört mit zu den Lebensgesetzen, und wird im normalen Ablauf des Lebens erzeugt wie ein Haus oder ein Schiff oder ein anderes Kulturinstrument ..." (Anm. 432)

Bei aller Achtung vor der autonomen Macht des Unbewussten weist Jung damit dem Ich die Fähigkeit der Steuerung zu, die Entscheidung darüber, ob

es von der - psychisch angelegten - Moralität Gebrauch macht oder, was oft genug der Fall ist, eben nicht: "Hat uns der Weltkrieg mit seinen Gräueln die Augen wirklich noch nicht weiter geöffnet, sodass wir immer noch nicht sehen können, dass unser Bewusstsein noch teuflischer und perverser ist als das Naturwesen des Unbewussten?" (Anm. 433)

Das Ich ist der Ort der Wertung und der reflektierten Handlung. Hier entstehen die Begriffe von gut und böse, und hier wird die ethische Stellungnahme und Tat gesetzt - oder auch verweigert.

7. Der Umgang mit dem Bösen

a) Die Begegnung mit dem Bösen

Mit dem Bösen umzugehen, setzt die bewusste Begegnung mit ihm voraus. Dies verlangt nicht nur die Bereitschaft, das System der eigenen Überzeugungen in Frage zu stellen, auf die Sicherheit kollektiver Deutungsschemata zu verzichten, sondern auch den Mut, das Böse nicht zuerst im anderen, sondern in sich selbst zu suchen und - ohne es vorerst zu werten - zu ihm zu stehen. Ist so der Blick geöffnet für die Selbsterkenntnis, können auch jene verdrängten Inhalte aus dem Unbewussten auftauchen, gegen welche die konventionelle Moral das Ich bisher abgeschirmt hatte. Diese erste Stufe der Individuation, die Auseinandersetzung mit dem Schatten, bringt die erwähnte 'Realität' des Bösen ins Bewusstsein. Die neuen Erfahrungen überwältigen das Ich; es braucht daher dringend Unterstützung: "In der Konfrontation mit der Dunkelheit muss man sich an das Gute klammern, sonst verschlingt einen der Teufel ..." (Anm. 434) Die bisherige Weltanschauung wird brüchig; selbstverständliche Ideale werden fragwürdig und offenbaren ihre andere, ihre unbekannte dunkle Seite: Je mehr sie vom Bewusstsein erstrebt wurden, desto mehr hat sich ihr jeweiliger Gegensatz im Unbewussten konstituiert.

In diesem Stadium der Selbsterfahrung erscheint die Analytische Psychologie als ein dualistisches System. Wie für die Alchemie ist es auch Ziel des analytischen Prozesses, die verlorene "Einheit zu erreichen": das "Werk der Versöhnung anscheinend inkompatibler Gegensätze zu vollbringen, die charakteristischerweise nicht bloß als die natürliche Feindschaft der physischen Elemente, sondern zugleich als moralischer Konflikt verstanden werden." Die Ausgangssubstanz des opus ist dabei "die peinliche Dunkelheit der Seele", (Anm. 435) die fremden Mächte, denen das Ich sich stellen muss. Insofern aber in der Tiefe der Psyche nicht nur der 'Teufel', sondern auch der 'Gott' wohnt, fördert die Analyse nicht nur die "ethische Entwicklung",

sondern zeigt auch die "Tiefe und Schönheit der menschlichen Seele" auf. (Anm. 436)

b) Die Erkenntnis und Gestaltung des Bösen

(1) Verstehen und Bewerten

Neben dem Kampf gegen die Projektion des Bösen bzw. die Identifikation mit ihm steht das Bemühen, seine Bedeutung zu verstehen. Für Jung zählt die Erkenntnis - neben Glaube, Hoffnung und Liebe - zu den "vier höchsten Errungenschaften menschlichen Strebens". (Anm. 437) Ohne allzu frühe (verdrängende) Wertung sucht sie nach dem Sinn der Bilder und Kräfte aus dem Unbewussten, nach deren Zielrichtung. Diese Erkenntnis muss aber ganzheitlich sein, nicht nur intellektuell; die unmittelbare Begegnung mit einem so drängenden Problem wie dem des Bösen darf nicht spurlos am Menschen vorbeigehen: "Man kann sich den schwierigen Akt der Selbsterkenntnis aber ... dadurch erleichtern, dass das moralische Kriterium durch sog. objektive Wissenschaftlichkeit oder durch ungeschminkten Zynismus ausgeschaltet wird Das Resultat dieses Betruges ist, dass die Erkenntnis ihrer Wirksamkeit beraubt wird, indem die moralische Reaktion ausbleibt." (Anm. 438)

Offenheit und Wertung, Selbstaufgabe und Selbstbestimmung, Verstehen und Reifen fordern und ermöglichen sich wechselseitig. (Anm. 439)

Wo freilich die 'moralische Begabung' gering ist, die Selbststeuerung nicht vom reifen 'ethischen Gefühl' vollzogen werden kann, muss das kollektiv dressierte Überich, oder der nach Nutzen und Nachteil abwägende Verstand eingreifen. (Anm. 440)

(2) Die Symbolik des Bösen

Die individuellen bzw. kollektiven Bemühungen, das Böse zu verstehen und zu bewältigen, schlagen sich in der Symbolik der Religionen nieder.

Symbole erlauben eine gewisse Distanz zum Objekt, insofern sie die Libido von diesem abziehen. Sie formen und leiten das Bewusstsein und vermitteln ihm kontrollierten Zugang zum belebenden Unbewussten.

Jung weist allerdings darauf hin, dass sich Symbole auch überleben bzw. dass sie einseitig werden können. Für ein gewandeltes Bewusstsein, das sie dennoch festhält, werden sie dann zu leeren Hülzen oder führen es irre.

Der christliche Gottesbegriff ist für Jung das Beispiel eines solchen gefährlich einseitigen Symbols: Das Christentum hat nur den oberen, den hel-

len Gott aufgenommen, dessen dunkle Seite aber dem Menschen zugeschoben. Um des seelischen Gleichgewichts willen musste der heilende Erlöser einerseits, der entlastende Teufel andererseits entstehen. Psychologisch gesehen, erscheint Christus als herrschendes Selbstsymbol; aber es ist unvollständig und daher unbefriedigend, denn ihm fehlt das Element des Bösen. (Anm. 441)

Kompensatorisch zur christlichen Überwertigkeit des Guten sieht Jung sich im späteren Mittelalter u. a. die Symbolik der Alchemie entwickeln. Hier weist die Paradoxie der Arkansubstanz - "von welcher angenommen wurde, dass sie als prima materia die Gegensätze unvereinigt und als lapis Philosophorum vereinigt enthalte" (Anm. 442) - ebenso auf den umfassenden Ansatz hin wie die durchgehende Doppeldeutigkeit der alchemistischen Selbstsymbole: Fisch, Schlange, Stein. Auch die Trinität der Reihe Sulfur - Mercurius - Sal entspricht der christlichen nur scheinbar: Wegen der Doppelnatur des Merkur ist sie eine verkappte Quaternität, in die das chthonische Element aufgenommen ist. So sind die Tiefen des Bösen zugleich die Tiefen (profunda) der Gottheit, womit die Einseitigkeit und gewaltsame Eindeutigkeit des christlichen dogmatischen Bewusstseins korrigiert wird. (Anm. 443)

c) Die Integration des Bösen

Jung interpretiert die alchemistische Symbolik als eine Vorwegnahme der Analytischen Psychologie, als Darstellung der Erfahrungen, die mit dem Prozess der Individuation verbunden sind: "Man darf daher vermuten, dass in der Alchemie tatsächlich ein Versuch zur symbolischen Integration des Bösen vorliegt, und zwar vermittelt einer Lokalisation des göttlichen Erlösungsdramas im Menschen selber." (Anm. 444)

Das alchemistische opus muss dem christlichen Betrachter als ein ‚mysterium iniquitatis‘ erscheinen; der analytische Psychologe erkennt in ihm dagegen "ein chthonisches Mysterium, welches ... seine Wurzeln im Wandlungsprozess des Unbewussten besitzt". (Anm. 445) Diesen Prozess bewusst zu gestalten ist die ethische Aufgabe des Menschen.

Zwar gibt es in den gesellschaftlichen Normsystemen und besonders in den Religionen nach Jung eine Art von unbewusst-automatischer Umformung des Bösen, aber sie ist instabil und letztlich unfruchtbar. Sittlichkeit, die ihren positiven Beitrag zu den Problemen der Zeit leisten soll, setzt jene Freiheit voraus, die erst aus dem Prozess der Bewusstwerdung entsteht: "Ethische Entscheidung gibt es nur dort, wo der Konflikt in allen seinen Aspekten bewusst ist." (Anm. 446)

Damit gewinnen auch die Schmerzen, die auf dem Weg der Individuation, bei der Auseinandersetzung mit den archetypischen Inhalten des Unbewussten entstehen, ihren positiven Sinn: Sie bereiten die Wandlung, die menschliche Reifung vor: Ohne den Druck des Konflikts gibt es "keine Einigung und keine Geburt eines Dritten und Übergeordneten ..." (Anm. 447)

Vom Ziel, von der Verwirklichung der Ganzheit her gesehen, ist die ganze Individuation, und besonders die 'ethische Entscheidung' ein gemeinsames Werk des Ich und des Selbst, das trägt und antreibt und das im Bösen und durch das Leiden gefunden werden will.

Wer so den Prozess der Individuation vollzieht, erfüllt nach Jung eine wichtige Aufgabe auch für die Gemeinschaft. Er lehnt den Vorschlag des Christentums ab, das Böse zu meiden, und versucht stattdessen, mit diesem umzugehen zu lernen. (Anm. 448)

Das bedeutet keineswegs, dass er etwa nach moralischer Willkür strebt: "Es ist richtig, dass die Psychoanalyse die animalischen Triebe bewusst macht, aber nicht, wie einzelne interpretieren, um sie direkt einer zügellosen Freiheit zu überlassen, sondern um sie einem sinnvollen Ganzen einzuordnen." (Anm. 449)

Gerade dabei zeigt sich, dass der westlich-christliche Mensch eine Annäherung an das Böse braucht, um seine psychische Entwurzelung auszugleichen. Das Problem des Bösen muss durch "Rückbesinnung auf die fundamentale menschliche Natur" beantwortet werden. (Anm. 450)

Damit verschiebt sich beim Versuch der Integration des Bösen schließlich das Problem selbst: "Es geht nicht länger um die undurchführbare Versöhnung von gut und böse, sondern um die Versöhnung des Menschen mit seinem vegetativen (=unbewussten) Leben." (Anm. 451) Es geht um die Frage der Beziehung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, um die Verwirklichung der Ganzheit, die eine "Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit auf der Stufe der Bewusstheit" (Anm. 452) bedeutet. Und es geht schließlich um die Stellung des Menschen in der gesamten Wirklichkeit, denn die Arbeit am Problem des Bösen führt den Menschen zur Erkenntnis seines Wesens, zur Erfahrung dessen, was er ist - und dessen, was ihn umgreift: "Das heißt, selbst der erleuchtete Mensch bleibt der, der er ist, und ist nie mehr als sein beschränktes Ich gegenüber dem, der ihm einwohnt, und dessen Gestalt keine erkennbaren Grenzen hat, der ihn allseits umfasst, tief wie die Gründe der Erde und weiträumig wie der Himmel." (Anm. 453)

B. Jungs Deutung des Bösen

I. Jungs Ansatz

1. Wirklichkeit und Wissenschaft

a) Die Erfahrung des Umgreifenden

Jung ist ein ergriffener Forscher. Die Erfahrung des tragenden Unbewussten prägt sein Denken und treibt es an. (Anm. 454) Die 'Wirklichkeit der Seele' stellt für ihn nicht nur eine brauchbare 'Arbeitshypothese' dar, (Anm. 455) sie ist für ihn eine nicht weiter hinterfragbare Tatsache. Er wendet sein Interesse dem Unbewussten zu, das er als die 'Natur im Menschen' versteht, wobei 'Natur' hier die Bedeutung des schlechthin Gegebenen und Vorhandenen (Anm. 456) trägt.

Diese Natur begegnet Jung als eigengesetzliche, als schöpferische und als sinnhafte:

(1) Wie die äußere, so erscheint die innere Natur dem Menschen zugleich großartig und unheimlich: Das 'kollektive Unbewusste' kann sich gegebenenfalls in der individuellen Psyche mit unbeeinflussbarer Kraft durchsetzen, das Bewusstsein mit archetypischen Elementen überschwemmen.

(2) Die innere Natur ist nicht nur stärker als das Bewusstsein und unabhängig von diesem, sie offenbart sich auch als schöpferische Quelle. Wie die äußere Natur eine Fülle von Formen hervorbringt und wieder vernichtet, so ist im Menschen das Unbewusste die 'Mutter aller Möglichkeiten'. (Anm. 457) Neben dem gesetzmäßigen Ablauf seiner energetischen Prozesse eignet ihm gleichsam spielerische Freiheit und überlegene Weisheit. Selbst die Triebsschicht, die zum innersten Bereich der 'Naturtatsachen' zählt, (Anm. 458) besitzt eine schöpferische Komponente: Aus ihr gehen alle 'wert- und sinnvollen Neuerungen' der menschlichen Kultur hervor. (Anm. 459)

(3) Damit spricht Jung der Natur auch Sinnhaftigkeit zu. Er denkt dabei nicht - wie etwa Freud - zuerst an die Motiviertheit allen psychischen Geschehens, sondern an dessen Richtung auf ein Ziel, das vom Bewusstsein erkannt und ergriffen werden kann.

Das kollektive Unbewusste arbeitet natürlich auf Gattungsziele hin. Doch hat sich im Lauf der Zeit der homo sapiens entwickelt, ein Lebewesen mit einem so nur "dem Menschen eigentümlichen Entwicklungstrieb", (Anm. 460) in dessen Psyche schließlich selbst scheinbar so disfunktionale Phänomene wie neurotische Symptome final ausgerichtet sein können: Sie werden zur

"Äußerung einer Macht und eines Sinnes ... , die man noch nicht versteht". (Anm. 461)

Um diesen Sinn zu erschließen, bedarf es freilich des Bewusstseins. Das Unbewusste zeigt an; das Bewusstsein deutet. Damit ist das Bewusstsein - selbst mühsam von der Natur hervorgetrieben - mehr als ein Epiphänomen des Unbewussten: Es kann und muss sich von diesem befreien. In der gestaltenden Reflexion bricht es den Zwang der Naturgesetzlichkeit auf. (Anm. 462) Die Distanzierung verläuft über die rationalen Kräfte des Menschen, und hier zuerst über das Denken: das Bemühen, Gesetzmäßigkeiten zu erfassen, Zusammenhänge zu entwerfen, logisch-methodisch vorzugehen.

b) Die Grenzen des Denkens

Dass der Versuch, die Wirklichkeit - gerade auch des Psychischen - wissenschaftlich-denkend zu begreifen, unerlässlich ist, hält Jung fest. Unermüdlich weist er aber auch auf die Grenzen dieses Zugriffs hin, die Grenzen der Ratio, der Wissenschaft, des Logos allgemein.

Jungs erkenntnistheoretischer Ansatz fügt sich dabei in den Horizont von "Plato, Kant, Schopenhauer, Ed. v. Hartmann und Nietzsche" - wie er selbst die Etappen seiner "wichtigsten Philosophiestudien" markiert: (Anm. 463) Das intellektuelle Erkennen stellt nur eine Stufe im Prozess der menschlichen Welterfahrung dar. Die Relativierung des Verstandes sucht Jung psychologisch-anthropologisch zu begründen: Das Denken ist nur "eine der vier psychologischen Grundfunktionen", und zwar diejenige, "welche, ihren eigenen Gesetzen gemäß, gegebene Vorstellungen in (begrifflichen) Zusammenhang bringt". (Anm. 464)

Erst mit dem ihm entgegengesetzten, aber gleichfalls rationalen Gefühl und dem irrationalen Funktionenpaar (Intuition und Empfindung) ergänzt es sich zur Totalität der Bewusstseinskräfte. Die vier Funktionen sind aber grundsätzlich unaustauschbar, sie lassen "sich nicht aufeinander beziehen, resp. reduzieren". (Anm. 465) Daher wendet sich Jung gegen all jene philosophisch-anthropologischen Entwürfe, die dem Denken die entscheidende Rolle bei der spezifisch menschlichen Form der Weltbewältigung zuweisen wollen oder die den Verstand an die Spitze menschlicher Fähigkeiten setzen. Er möchte den Intellekt vielmehr entthronen; die Bedeutung des Logos verschiebt sich für ihn vom im engeren Sinn Logischen zum Sinnhaften. (Anm. 466) Jungs Einwände gegen die Wissenschaft im allgemeinen verstärken sich, wenn es um die Wissenschaften vom Menschen, im besonderen um die Psychologie geht. Kann es eine 'wissenschaftliche' Psychologie überhaupt geben? Die Eigenart ihres Forschungsobjektes erlaubt kaum exakte Aussa-

gen: "Die Struktur der Psyche ist in der Tat dermaßen kontradiktorisch oder kontrapunktisch, dass es wohl keine psychologische Feststellung oder keinen allgemeinen Satz gibt, zu dem man nicht sofort auch das Gegenteil behaupten müsste." (Anm. 467)

Lassen sich - bezüglich einer individuellen Psyche - die Gegensätze im Gespräch vielleicht noch abtasten, so scheint bei der kollektiven die auf Logik, auf statistische Gesetzmäßigkeiten ausgerichtete Forschung völlig zu versagen. Ihre Strukturprinzipien, die Archetypen, stellen sich in jeder Situation unterschiedlich dar; ihr eigentliches Sein aber ist nicht erkennbar. Da sie sich zudem unlösbar mit Emotionen verknüpfen, gewinnen sie einen für das Denken unangenehmen, schillernden Charakter, der eine sachliche Auseinandersetzung mit ihnen behindert. (Anm. 468) Jung bezweifelt daher, dass die theoretische Betrachtung überhaupt diesem Phänomenbereich entsprechen kann. Verbirgt sich hinter ihr nicht allzu oft die Abwehr gegen eine Erfahrung, die den Menschen zutiefst betreffen will? Die wissenschaftliche Aussage erfasst zumeist nur Bewusstseinsstatsachen; die Psyche aber ist weiter als das Bewusstsein, ist lebendiger Prozess.

Ein zusätzliches Hemmnis objektivierenden Denkens sieht Jung in der Tatsache, dass in der Psychologie - wie teilweise auch in der Philosophie - Objekt und Subjekt der Forschung zusammenfallen. (Anm. 469) Dadurch entsteht die Gefahr, dass sich die Erkenntnis erheblich verzerrt. Die stärkste Verfälschung ergibt sich bei der neurotischen Projektion, wenn die eigenen, unbewussten und unbewältigten Probleme dem Beobachter am Gegenstand erscheinen. Daher gilt für den Philosophen, und erst recht für den forschenden (und den behandelnden) Psychologen, dass er sich zuerst selbst erkennen muss. (Anm. 470)

Doch gibt es auch dann, für den 'Gesunden', keine endgültige, festlegbare Erkenntnis. Die persönlichen Voraussetzungen lassen sich immer nur teilweise bewusst machen, nie aber auslöschen. Der eigene 'Typus' bleibt die Prämisse, die selbst in die Theorie mit eingeht. Je nach der Konstellation der Archetypen, je nach der erfassenden Funktion zeigt die Wirklichkeit dem Betrachter verschiedene Gesichter. (Anm. 471)

c) Analytische Psychologie als Wissenschaft

Trotz all dieser Schwierigkeiten hat Jung zeit seines Lebens daran festgehalten, dass wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist und dass auch seine eigenen psychologischen Forschungen als 'wissenschaftlich' bezeichnet werden können. Seine Erfahrungen theoretisch zu verarbeiten, war ihm ur-

sprüngliches Bedürfnis. (Anm. 472) Wie anders können sie verstanden und integriert werden?

So wehrt sich Jung leidenschaftlich gegen den Vorwurf, er verkünde eine neue, esoterische Heilslehre: "Die analytische Psychologie ist keine Weltanschauung, sondern eine Wissenschaft, und als solche liefert sie die Bausteine oder die Werkzeuge, womit einer seine Weltanschauung aufbauen, niederreißen oder auch ausbessern kann ... Ich möchte, sie wäre eine, denn dann wäre ich der Mühsal des Forschens und Zweifelns enthoben und vermöchte überdies klar und einfach zu sagen, welches der Weg ist, der zum Paradies führt." (Anm. 473)

Dass die Analytische Psychologie Jungs häufig als Quasi-Religion abgelehnt wird, mag darauf zurückzuführen sein, dass sie sich in ihrem Grundkonzept als eine Reaktion gegen die "übertriebene Rationalisierung des Bewusstseins" darstellt. (Anm. 474) Ihre Offenheit für das Unbewusste, die daraus folgt, erlaubt ihr, sich auch bisher vergessenen Phänomenen zuzuwenden, rückt sie aber selbst in den Einflussbereich des faszinierend-gefährlichen und mehrdeutigen Unbewussten.

Seine Beobachtungen an Patienten interpretiert Jung, indem er sie in den großen Rahmen der Mythen, Märchen und religiösen Anschauungen der Menschheit einordnet. In erster Linie verfolgt er dabei die therapeutische Absicht, den Sinn eines individuellen psychischen Produkts durch die Gegenüberstellung mit ähnlichen Produkten besser zu verstehen und in seiner Eigenart abzugrenzen. Zudem wird er von anthropologischem Interesse geleitet: Die objektiven Gebilde der Mythen, Märchen und Ideologien sind Selbstaussagen der Psyche, über welche diese - rückschließend - erkannt werden kann.

Kollektive und individuelle Psyche legen sich gegenseitig aus. Diese Methode der Interpretation nennt Jung 'Amplifikation'; um sie zu handhaben, bedarf es nicht nur eines gewissen Maßes an Selbsterfahrung, sondern auch einiger Kenntnisse anderer Wissenschaften vom Menschen, besonders der Religionswissenschaft, der Völkerkunde und der Geschichte. Die psychologische Wissenschaft, wie Jung sie entwirft, stellt sich so zuerst als eine Hermeneutik kollektiver und individueller Symbole dar. Dabei verbindet sie methodisch das Organon-Prinzip (Anm. 475) mit einer analytisch-typologisch orientierten Theorie des 'Vorverständnisses'.

Jung selbst legte allerdings großen Wert darauf, dass seine Psychologie auch naturwissenschaftliche Aspekte zeigt. Als experimentelle Methode entwickelte er (zusammen mit F. Riklin) den so genannten Assoziationstest, der

diagnostischen Zwecken dient. (Anm. 476) Geht es freilich um therapeutische Maßnahmen, so muss der Psychologe Verfahren aus dem geisteswissenschaftlichen, ja aus dem religiösen Bereich zu Hilfe nehmen: "Es gibt Wege, die in die Nachbarschaft des Erlebnisses führen, aber man sollte sich scheuen, diese Wege 'Methoden' zu nennen, denn dieser Name wirkt lebener-tötend, und überdies ist der Weg zum Erlebnis nichts weniger als ein Kunst-griff, sondern vielmehr ein Wagnis, das den unbedingten Einsatz der ganzen Persönlichkeit fordert." (Anm. 477)

Entsprechend ist das Ergebnis solcher therapeutischen Arbeit nicht mehr in allgemein gültigen Gesetzen formulierbar. Es zeigen sich vielmehr indi-viduelle Entfaltungsmöglichkeiten oder - wenn es um das Verständnis einer bestimmten zeitgeschichtlichen Situation geht - Strukturen eines konkreten historischen Prozesses, deren Elemente sich aufeinander beziehen lassen. Abgesehen von ihrem speziellen hermeneutischen Ansatz, beschränkt sich die Analytische Psychologie Jungs damit selbst auf Hinweise zur Diagnostik bzw. auf Beiträge zu einer künftigen Anthropologie.

Jung selbst ist jeder Theoriebildung gegenüber misstrauisch. Auch seine eigenen Überlegungen sollen nicht mehr sein als 'Arbeitshypothesen' und 'Hilfsbegriffe'. Im Rahmen seiner an Kant orientierten erkenntniskritischen Auffassung ist es zu verstehen, dass er die von ihm gewonnenen Einsichten 'humanisiert', d. h. auf die menschliche Psyche rückbezieht, und dass er sich darüber hinausgehende metaphysische Aussagen verbieten möchte. (Anm. 478) Wie lassen sich dann aber die irrationalen Aspekte der Psyche über-haupt rational fassen und beschreiben? In welcher Form sind psychologisch-wissenschaftliche Aussagen zulässig? Und welche Stellung nehmen sie für das Individuum einerseits, für die Kollektivität anderseits ein? Zu diesen Fragen entwickelt Jung seinen Begriff des Mythos.

2. Das Bild der Wirklichkeit: der Mythos

a) Die Voraussetzungen mythischer Erkenntnis

Die Grundbedingung jeder wissenschaftlichen Arbeit ist für Jung die Hal-tung der "Ehrfurcht vor der Natur". (Anm. 479) Damit meint er eine unbe-dingte geistige Offenheit allem Begegnenden gegenüber. Das heißt zugleich: Philosophische und psychologische Forschung erfordert den Verzicht auf den - in der christlichen Tradition - einseitig entwickelten Intellekt, der sich der äußeren und inneren Natur gewaltsam bemächtigt hat und dessen Zugriff "dem natürlichen irrationalen Menschen immer weniger Raum bot". (Anm. 480) Die Ausrichtung auf den 'ganzen Menschen' lässt in Jungs Forschungs-

interesse auch jene Phänomene (etwa parapsychologischer Art) Aufnahme finden, die von der experimentell-statistisch ausgerichteten Wissenschaft vernachlässigt werden müssen. (Anm. 481) Diese Offenheit begründet auch die bereits erwähnte Zurückhaltung gegenüber einer vorschnellen Wertung des Geschehens: "Ich fühle mich nämlich nicht dazu berufen, ethisch abzuwägen, was die venerabilis mater Natura tut, um ihre köstliche Blume zu entfalten ..." (Anm. 482)

Psychologische Einsichten und Zusammenhänge, die unter solchen Voraussetzungen gefunden werden, schlagen sich dann für Jung auch in Aussagen nieder, die dem Rätsel der Psyche entsprechen: in ‚mythischen‘ Formulierungen.

b) Der Begriff des Mythos bei C. G. Jung

(1) Definition und Funktion des Mythos

Ob eine Aussage, eine Theorie 'mythisch' ist oder nicht, hängt für Jung nicht von ihrer sprachlichen Formulierung ab, sondern von dem Objekt, auf das sie sich bezieht: 'Mythen' sind all jene Aussagen, die sich auf das Gesamt der Wirklichkeit beziehen.

Im Mythos trifft das Bewusstsein eine "Aussage über Vorgänge im Unbewussten", es nimmt in einer bestimmten Form zum Unbewussten Stellung und kanalisiert zugleich dessen kraftgeladene Inhalte. Die Fülle des Archetypischen bleibt bewahrt, es wird aber dem Verstehen zugänglich und damit fruchtbar gemacht. (Anm. 483)

Solche Mythen im Sinne Jungs sind alle Versuche, eine dringliche Lebensfrage aus der Ganzheit der Person zu beantworten, sei es in bildhaften Erzählungen, sei es in abstrakten, theoretischen Konstruktionen. Ob der Mythos dabei als Mythos erkannt wird, ist vorerst ohne Belang; der Mythos wird erfahren und gelebt, nicht erdacht, wenngleich das Denken an seiner Formulierung Anteil hat.

Im Mythos fließen bewusste Gestaltung und unbewusste Sinnhaftigkeit zusammen. Somit gehört er zum Mittelbereich zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten: Er ragt aus dem Unbewussten heraus, insofern er dessen Formen bereits bildhaft bearbeitet und so auch Distanzierung davon ermöglicht; er übergreift das Bewusstsein, insofern er ihm die energetischen Ladungen des Unbewussten vermittelt, und diese nicht so sehr erklärt, als vielmehr darstellt. (Anm. 484)

Der Mythos bietet individuelle und kollektive Identifizierungsmöglichkeiten; er ist das Abbild, die Zusammenfassung, der Extrakt der unreflektierten, meist unbewussten Grundanschauungen einer Gruppe oder einer Gesellschaft. Der Mythos ist die herrschende Überzeugung vom Sinn der Welt und des menschlichen Lebens. (Anm. 485)

Der Mythos ist insofern Selbstausdruck der Psyche, als er aus ihrem Versuch hervorgeht, die Kräfte des Unbewussten mit dem verstehenden Zugriff des Bewusstseins zusammenzuschließen, und so eine Antwort auf die drängenden Fragen der Zeit zu geben. (Anm. 486) Jeder Mythos erlaubt Rückschlüsse auf die Problematik der Zeit, in welcher er entstanden ist und Geltung gehabt hat, da er sowohl deren spezifische Schwierigkeiten als auch die entsprechenden Kompensationen des Unbewussten enthält. Damit ist jeder Mythos auch bedingt und vorläufig, zeigt nur eine von unerschöpflich vielen Möglichkeiten der Sinnerfahrung an. Daher kann er - wie jedes Symbol - auch altern, einseitig werden und verfallen. Dann wird er leicht zur Ideologie, zum Klischee, das lediglich dem herrschenden kollektiven Bewusstsein zugehört.

(2) Deutung des Mythos

Die Begrenztheit jeder mythischen Antwort macht es nach Jung nötig, dass sich jede Generation neu den Grundfragen der Wirklichkeit, vor allem auch dem Gegensatzproblem, stellt. Der Sinn des Lebens und der Welt ist nie endgültig gefunden.

Tatsächlich - wie Jung an den vielen gängigen 'Ismen' des 20. Jahrhunderts abliest - dauert auch heute die Mythenbildung fort. Auch sie müssen bearbeitet, verstanden, übersetzt werden. Die Untersuchung früherer Mythen kann dazu einen entscheidenden Beitrag leisten. (Anm. 487)

Eine endgültige Auflösung der Symbole, eine abschließende 'Existentialisierung' der Mythen hält Jung aber für ausgeschlossen. Wir können zwar unsere eigene Lösung finden, nicht aber eine absolute Wahrheit. Bei der Deutung eines Mythos wird lediglich ein veralteter Mythos durch einen anderen ersetzt, aus dem der Interpret selbst lebt: "Auch der beste Erklärungsversuch ist nichts anderes als eine mehr oder weniger geglückte Übersetzung in eine andere Bildersprache. (Sprache ist ja nichts anderes als Bild!)" (Anm. 488) Das gilt, wie Jung wohl weiß, auch für die psychologische Erklärung, wie sie die Analytische Psychologie vornimmt: "Wir schieben die Symbole nur etwas weiter zurück ... ohne aber dem Irrtum zu verfallen, wir hätten damit mehr geschaffen, als bloß ein neues Symbol für dasselbe Rätsel, das allen Zeiten vor uns schon Rätsel war." (Anm. 489)

Die Überführung des Mythos in den Begriff ist deswegen nicht möglich, weil das Unbewusste nie ins Bewusstsein aufgehoben werden kann. Von dieser Voraussetzung her erklärt sich auch Jungs Widerstand gegen Hegel einerseits, ebenso seine Vorliebe für das mystische Element andererseits, wie er es bei Meister Eckehart und bei Schelling findet. Der Mythos ist nicht ein zwar notwendiges, aber doch vorläufiges Moment im Prozess der Erkenntnis, sondern ein qualitativ anderer Aspekt dieser selbst. Rationale und irrationale Funktionen des Bewusstseins sind einander gleichgeordnet. Der Impuls aber, der beide anregt, ist der Anstoß aus dem Unbewussten, der zum 'Erlebnis' führt.

Wie für Schopenhauer, Ed. v. Hartmann und Nietzsche entspringt für Jung die Dynamik der Erkenntniskraft - die selbst Erscheinung der Libido ist - dem Unbewussten. (Anm. 490)

3) Konsequenzen für Jungs Sprache

Dass die Analytische Psychologie sich selbst als erkannten Mythos weiß, wirkt sich auch in Jungs Sprache aus. Seine Formulierungen sind oft ungenau und schillernd.

Das liegt weniger daran, dass viele von Jungs Texten aus der freien Rede hervorgegangen sind, auch nicht an dem - bereits erwähnten - Wunsch Jungs nach 'Allgemeinverständlichkeit'. Jungs Sprache will etwas von der Erfahrung wiedergeben, von der sie redet: "Die Sprache, welche ich spreche, muss zweideutig bzw. doppelsinnig sein. Eindeutigkeit hat nur Sinn bei der Tatsachenfeststellung, nicht aber bei der Interpretation ... In der Erfahrung gerät alles in die Doppelsinnigkeit der Psyche ..." (Anm. 491)

Jungs Sprache ist daher offen für das Bild, den Gefühlston, für mitschwingende Ober- und Untertöne von Assoziationen. Sie ist oft weniger Darstellung und Erklärung als Umschreibung, Umkreisung. Sie ist Hinweis auf einen Realitätsbereich, der jenseits des Bewusstseins liegt, und nimmt daher auch Formulierungen auf, welche die vom Bewusstsein gezogene Scheidelinie zwischen den Gegensätzen zu überschreiten suchen und in den letztlich unerkennbaren Bereich vorstoßen wollen.

Das Ganze des Lebens und der Welt, auf das sich der Mythos bezieht - das Ganze der Psyche, über das die Analytische Psychologie spricht -, ist für das Denken ein Grenzbereich. Ihm entsprechen die Grenzformen der Sprache, wie die Metapher und das Paradox. (Anm. 492)

3. Jungs Grundaussage

Das Problem des Bösen - sein Verhältnis zum Guten, seine Stellung in der Psyche und in der Welt - löst sich für Jung erst auf dem Hintergrund jener anderen Fragen, welche die Analytische Psychologie untersucht: nach der Beziehung von Bewusstsein und Unbewusstem, von Geist und Natur. Eine tragfähige Antwort muss umfassend sein; sie soll die Realität so interpretieren, dass sinnvolles Handeln möglich und menschliches Selbstverständnis erweitert wird.

Der Mythos von der 'kosmischen Bedeutung des Bewusstseins', den Jung entwirft, erfüllt beide Forderungen. Zwar wird das Denken (als Spezifikum des Menschen) relativiert, aber doch auch wieder aufgewertet: In der Reflexion, der rationalen Kraft des Ich, tritt das Bewusstsein dem Unbewussten gestaltend entgegen; im Denken, als der Möglichkeit des Selbstbewusstseins, kommt das Unbewusste zu sich selbst. Das menschliche Bewusstsein, mit der so nur ihm eigenen Anordnung der Funktionen, ist dazu aufgerufen, die bisher unbewusste Zweckmäßigkeit in Zielrichtung umzusetzen. Damit ist der Mensch zu verantwortlichem Forschen und Handeln nicht nur befähigt, sondern auch verpflichtet.

Jungs Mythos von der kosmischen Bedeutung des Bewusstseins prägt auch seine Antwort auf das Problem des Bösen: Wie im Bereich der Sprache das Paradox den fest gefügten Boden des Denkens aufbrechen soll, so hat im menschlichen Leben das Böse paradoxe Funktion: Das physische und das moralische Böse stellen immer wieder die scheinbar end-gültigen Meinungen der Menschen über sich selbst in Frage; sie treiben zu vertiefter Selbstbesinnung an; sie zeigen die Wahrheit des Lebendigen auf: seine Gegensatznatur.

Damit wird das Böse zugleich relativiert und hervorgehoben: Den Gegensätzen kann, was lebt, nicht entfliehen.

Das Böse ist aber nicht nur der polare Gegensatz zum Guten, es ist auch das Prinzip des Wider-Spruchs: Es stellt in Frage, was gesichert scheint, es bricht ein geschlossenes System auf. Es treibt zur Bewegung, zur Veränderung, zur Suche nach Neuem an.

Aber woraufhin geschieht diese Öffnung? Das angestrebte Größere ist menschlicher Vorstellung unzugänglich. Es kündigt sich aber im Symbol an, das auf mögliche Ganzheit verweist: Der Gegensatz ist nicht die letzte Aussage über die Wirklichkeit.

Dabei ist die intendierte und geahnte Ganzheit, das Selbst, ein für menschliches Handeln notwendiges Postulat. Sie nimmt zwar dem Bösen nichts von

seinem schlimmen und quälenden Charakter, aber sie befähigt dazu, es wahrzunehmen und sich ihm zu stellen.

Jung entwirft einen Mythos - und damit auch wieder ein System -, in welchem das system-aufbrechende Element einen konstitutiven Ort einnimmt. Ein solches System kann nicht abschließbar sein, es wird selbst wieder verändert werden. Dieser Prozess der Erneuerung kommt nicht zu Ende, da er nicht vom Bewusstsein geplant ist, sondern seine Impulse aus dem Unbewussten empfängt. Das Bewusstsein aber kann in ihm gleichwohl Sinn und Richtung erkennen.

In der Sprache der Analytischen Psychologie heißt das: Das Wesen der Libido ist Bewegung; ihre Ausdrucksformen sind Symbole einer unabschließbaren Wandlung. Doch ist ihr Bild nicht die Spirale, sondern der Kreis, dessen Anfang sich nicht von seinem Ende trennen lässt: die unbegreifliche Ganzheit, die zugleich ist und wird.

Wie Jung in seinem eigenen Leben erfuhr, begegnet dieses Paradox von gleichzeitigem Sein und Werden auch in der individuellen Entwicklung. Individuation ist der Weg zum Selbst - aber das Ziel ist doch auch gegenwärtig: "Es gibt keine lineare Entwicklung, es gibt nur die Circumambulation des Selbst. Eine einsinnige Entwicklung gibt es höchstens am Anfang; später ist alles Hinweis auf die Mitte." (Anm. 493) Die 'Mitte' aber ist das vollständige, das erfüllte Leben, das als solches gut ist.

II. Das Böse als konkretes Phänomen in der Lebenswelt

1. Der Zugang: das Gegensatzproblem

a) Jungs Einstieg: das Arbeitsfeld der Psychiatrie

Wie für Freud, so ist auch für Jung das Erkenntnisbedürfnis der Motor seiner Forschungen. Ein charakteristischer Unterschied der beiden Autoren zeigt sich jedoch von Anfang an: Freud spürt zuerst die noch allgemeine "Ahnung einer Aufgabe", er möchte in seinem "Leben zu unserem menschlichen Wissen einen Beitrag leisten"; (Anm. 494) in welcher Richtung dieser liegen könnte, dass er auch die Philosophie mitbetreffen könnte, wird ihm erst viel später klar. Demgegenüber verläuft Jungs Entwicklung und Berufswahl geradliniger.

Ihn beschäftigt von Kindheit an die naturphilosophische Frage nach dem Wesen der Welt, zusammengefasst im Gegensatzproblem: "Es war vor allem das Problem der Gegensätze von gut und böse, von Geist und Stoff, von Hell und Dunkel, das mich aufs tiefste berührte ..." (Anm. 495) Zur Lösung die-

ses Problems beizutragen, wird für ihn ein Ziel seines Lebens. Nicht zuletzt ist es die Konfrontation mit konkretem Leiden, die seine philosophischen 'Nachforschungen' anstößt. Schopenhauers Gedanken ziehen ihn dabei besonders an: "Er war der erste, der vom Leiden der Welt sprach, welches uns sichtbar und aufdringlich umgibt, von Verwirrung, Leidenschaft, Bösem, das alle anderen kaum zu beachten schienen und immer in Harmonie und Verständlichkeit auflösen wollten ..." (Anm. 496) Das physische Leiden steht für Jung am Ausgangspunkt; aber er sucht zugleich dessen anthropologische und kosmologische Bedeutung zu verstehen. Will Wissenschaft bestehen können, so muss sie das reale Leiden ernst nehmen, aber sie muss sich auch dem allgemeinen Problem der Gegensätze stellen. Entsprechend ist in Jungs eigenem wissenschaftlichen Entwurf eine gegenläufige Bewegung sichtbar: von der (psychologischen) Anthropologie zur Kosmologie und von dort wieder zurück zur (philosophischen) Anthropologie.

Einen solchen Rückgriff nimmt auch Freud vor: Um den Menschen zu verstehen - sein Erleben, Verhalten, Handeln - muss man die kosmologischen bzw. ontologischen Strukturen erkennen. Aber für Jung ist die Erkenntnis des Menschen nicht das Endziel, das kosmologische Interesse hält ihr vielmehr die Waage: Ich muss mich selbst erkennen, damit ich die Welt verstehe.

Das Arbeitsfeld, auf dem er sowohl seine persönliche Betroffenheit als auch sein ärztliches Engagement und sein philosophisches Interesse einbringen kann, wird für Jung die Psychiatrie: " ... es war mir durch eine blitzartige Erleuchtung klar geworden, dass es für mich kein anderes Ziel geben konnte als Psychiatrie ... Hier war das gemeinsame Feld der Erfahrung von biologischen und geistigen Tatsachen, welches ich überall gesucht und nicht gefunden habe ..." (Anm. 497)

Die therapeutisch ausgerichtete Psychiatrie ist der Ort, wo Jung dem Leiden begegnet: dem scheinbar sinnlosen und zerstörenden Leiden an der Krankheit, an der Schuld (bzw. dem Schuldgefühl), an dem gescheiterten und vernichteten Leben. Hier kann er mit seiner Arbeit einsetzen: konkret helfen und zugleich wissenschaftlich forschen. Dabei möchte Jung - wie er immer wieder betont - 'Empiriker' bleiben, nicht 'Philosoph' sein: Die Praxis umgreift die Theorie; sie ist nicht nur ihre Korrektur, sondern ihr Ausgangspunkt und ihr Ziel. (Anm. 498)

b) Historischer Bezug: Heraklit

(1) Der Logos der Bewegung

Auf der Suche nach der Bedeutung des Bösen macht Jung eine wesentliche Voraussetzung: Er postuliert Sinn in allem offensichtlichen Unsinn; er hält hartnäckig daran fest, dass dieser scheinbare Unsinn zu Sinnvollem gewandelt werden könne. Dabei bezieht er sich immer wieder auf das Gegensatzmodell Heraklits, auf dessen Theorie von der Enantiodromie, dem Umschlagen der Gegensätze ineinander. (Anm. 499)

Das Gegensatzproblem taucht schon als Thema der vorsokratischen Philosophie auf: Ohne das Negative lässt sich das Positive nicht begreifen. Diese These gilt nicht nur im Bereich der Sprachlogik. Für die Pythagoreer war die Unterscheidung von Negativ und Positiv nicht nur eine Vorbedingung der Erkenntnis, sondern ein Prinzip des Seins selbst: Polare Gegensätze erfüllen eine notwendige Funktion füreinander; sie können sich nur auseinander bzw. im Bezug zueinander entwickeln.

Heraklit schließlich versuchte in immer neuen Anläufen des Denkens, die Frage zu erklären, welche Stellung den Dissonanzen im Ganzen der Welt zukomme, welche Funktion die Disharmonie für die doch vorgegebene Harmonie des Kosmos habe. (Anm. 500)

Das Grundprinzip der Wirklichkeit war für Heraklit die Bewegung, deren göttliche Einheit gerade im nicht-endenden Hin und Her besteht. Ihr Bild ist das Feuer; ihre Erscheinungsform der Gegensatz: "Gott ist Tag/Nacht, Winter/Sommer, Krieg/Frieden, Satttheit/Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das wenn es mit Räucherwerk vermenget ist, nach dem Duft eines jeglichen heißt." (Anm. 501)

Aus dem Gegenspiel der Paare geht der Kosmos, das geordnete Ganze, hervor. Der Untergang des einen ermöglicht das Hervorgehen des anderen. Wandlung und Entwicklung, in die auch die (ätherische) Seele einbezogen ist, vollziehen sich nach dem gleich bleibenden Gesetz der Bewegung, des 'Kampfes': "Zu wissen ist notwendig, dass der Krieg allgemeines Grundprinzip und der Streit Recht, und dass alles geschieht durch Streit und Lenkung (Notwendigkeit)." (Anm. 502) Die philosophische Einsicht erfasst die Harmonie im Strom der Disharmonien, der ineinander umschlagenden Gegensätze. Was die ethische Beurteilung der Gegensätze betrifft, so ist nach Heraklit hier Zurückhaltung geboten. Freilich können die Menschen nicht anders, als gegenüber der Natur 'partiisch' zu sein: "Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber hatten das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen." (Anm. 503) Diese moralische Bewertung

folgt dabei zumeist dem Kriterium der Nützlichkeit und wechselt daher mit dem Bezugspunkt.

Die Gegensätze selbst werden vom menschlichen Urteil aber nicht berührt; ihre Notwendigkeit ist über Gut und Böse erhaben. In der Abfolge der Gegensätze vollzieht sich ja für Heraklit das Göttliche selbst, der Logos der Bewegung; als ganzer ist der Kosmos gut.

(2) Die Vielfalt des Ganzen

In der Geschichte der Reflexion über die Ursache und den Sinn des Bösen stellt die Berufung auf das 'Ganze' des Kosmos ein wiederkehrendes Argument dar.

So wissen schon die Stoiker um die Vollkommenheit und Vernünftigkeit des Weltganzen; bei neuplatonischen Denkern (von Plotin bis Giordano Bruno) wird das Übel durch die Schönheit des Alls relativiert, zu dessen Mannigfaltigkeit es sogar noch beiträgt, und auch Leibniz hält daran fest, dass in der bestehenden Welt jedes Malum notwendig für das Ganze ist. (Anm. 504) Für diese Autoren gehören die Gegensätze zusammen - auch Gut und Böse -: Sie bilden gemeinsam die Wirklichkeit, daher sind sie auch je für sich unumgänglich. Sie verlieren im Rahmen des Ganzen nicht ihre Eigenart; wohl aber kann sich die Bewertung ändern, die ihnen menschliche Meinung zulegte.

Wenn Jung sich in der Gegensatzproblematik auf die philosophische Tradition, insbesondere auch auf Heraklit beruft, so lehnt er sich an dessen Kosmosbegriff, an die Vorstellung von einem harmonisch-gesetzmäßig strukturierten Ganzen an.

Für die Analytische Psychologie heißt das: Menschliches Leben braucht die Spannung der Gegensätze, um 'ganz' zu sein: "In der lebendigen psychischen Struktur geschieht nichts auf bloß mechanische Weise, sondern in der Ökonomie des Ganzen bezogen aufs Ganze: es ist zweckhaft und hat Sinn." (Anm. 505) Das Wesen der Libido ist Wandlung, Bewegung. Leid, Krankheit, Trauer gehören zur Vollständigkeit ebenso wie Glück, Gesundheit und Freude. Nur wenn das Böse dem Guten gegenübersteht, verwirklichen sich alle Dimensionen der Individualität; die Fülle des Lebendigen schließt den Tod mit ein.

c) Die Konkretion: menschliches Leiden

Aber enthalten diese Sätze mehr als selbstverständliche Belanglosigkeiten? Sträuben wir uns nicht gegen diese Behauptungen? Streben wir nicht nach Glück - ausschließlich? Die Einsicht in die 'Notwendigkeit' des Leidens kann helfen, es resigniert zu ertragen, aber sie vermittelt noch keinen Sinn. Die Provokation, die gerade das anscheinend unschuldige Leiden etwa der Kinder und der Tiere darstellt, regt immer noch die Frage nach der Rechtfertigung Gottes an, wie Jung aus seiner eigenen Lebensgeschichte weiß. (Anm. 506) Eine Antwort aber, die sich an der Zielvorstellung des Glücks, der Gerechtigkeit oder der Liebe ausrichtet, lehnt Jung wie Freud ab: Da sie von einseitigen Erwartungen ausgeht, muss sie scheitern. Es kann nicht um eine 'Rechtfertigung' Gottes oder der Welt gehen; gefordert ist vielmehr die Korrektur unserer infantilen Einstellung, die sich an die Erinnerung an das Paradies klammert, die regressiv am Wunschbild des geborgenen embryonalen Status festhält. Die Lebenswelt entspricht nicht den menschlichen Bedürfnissen.

Anders als Freud leitet Jung aber aus dieser kritischen Einsicht nicht die Forderung eines endgültigen Verzichts auf die Erfüllung dieser tiefen Hoffnungen ab. Die Sehnsucht nach Geborgenheit und Vollendung ist schließlich ebenso real wie die Erfahrung der Verlassenheit und des Scheiterns. In diesen gegensätzlichen Formen menschlicher Befindlichkeit, menschlichen Selbstverständnisses drücken sich für Jung die widersprüchlichen und doch zusammengehörigen Aspekte des Lebens aus: Logos in der Abfolge der Gegensätze.

In den Extremerfahrungen von Glück und Unglück zeigt sich das Ganze, wird Sinn erfahrbar. Das Böse, so erlitten, kann dann finale Ausrichtung gewinnen: Hinter ihm wird eine vollere Einheit des Lebens sichtbar. Das Böse als Leiden gewinnt so Signalfunktion; es fordert zur Selbstbesinnung auf: Das psycho-physische Leiden bindet das Bewusstsein zurück an seine unbewussten Wurzeln, es erinnert den (nach Jung vor allem beim westlichen Menschen hervortretenden) hybriden Intellekt an die Natur, die ihn bestimmt und trägt. Mit seiner Grenzform, dem Tod, zeigt es die Eigengesetzlichkeit des Somatischen auf. Im Schmerz wird das Individuum auf seine Körperlichkeit reduziert; (Anm. 507) damit fällt auch die Vorherrschaft des Verstandes. Physisches Leiden entwertet kollektiv herrschende Ideale: Ansehen, Besitz und Schönheit sind ebenso hinfällig wie die naive Überzeugung von der persönlichen Dauer und Selbstständigkeit.

Alle Formen der Krankheit sind ganzheitliche menschliche Krisen. Sie stoppen nicht selten ein Leben, das sich - aus welchem Grund auch immer

- dem kollektiven Bewusstsein nicht nur angepasst hat, sondern seiner Einseitigkeit auch verfallen ist. Sie stören seinen fraglosen Ablauf und zwingen damit zur Distanzierung vom Bisherigen, zur Reflexion auf das Wesentliche, zur Neuorientierung.

Das physische Übel trägt aber nicht nur individuelle Bedeutung. Insofern es die Fixierung auf die gesellschaftlich herrschenden Überzeugungen löst, stellt es diese selbst in Frage. Der Kranke, der Alte, der Sterbende können zum Anlass für die anderen werden, die kollektiven Selbstverständlichkeiten zu überdenken. So gewinnt ihr Leiden Sinn für die gesamte Gesellschaft - ohne dass es dadurch weniger qualvoll wäre. Sie erfüllen in der 'Ökonomie des Ganzen' des Menschheitsverbandes den Dienst, die 'andere Seite' der allzu selbstverständlichen Ideale, der vielleicht oberflächlichen und unmenschlichen Zielvorstellungen, aufzuzeigen. Sie tragen die psychischen Störungen, die aus entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen folgen können (Neurose, Isolierung, Verzweiflung, kriminelle Delikte); sie erleiden die körperliche Zerstörung, die eine hoch entwickelte Technik begleitet (Unfälle, Verschleißerscheinungen). Sie stellen dar, was nicht sein soll und doch ist - das Unglück, die Gewalt, den Schmerz, den Tod -, und was geändert und bearbeitet werden muss.

3. Die Zuspitzung: die Todesfrage

a) Der Tod als Hinweis auf die Ganzheit

Menschen finden sich nicht ohne weiteres damit ab, dass es Unglück und Leiden gibt. Sie begnügen sich vor allen Dingen nicht damit, den Tod als unabänderliches Zeichen ihrer psycho-physischen Vergänglichkeit anzuerkennen.

Zu allen Zeiten, so stellt Jung fest, hat die Frage nach einer postmortalen Existenz die Menschen beschäftigt: Mythen und Märchen, theologische und philosophische Entwürfe beziehen sich auf ein 'jenseitiges' Dasein. Wie Freud entdeckt hat, gibt es im Unbewussten, dessen Symbole mit dem Charakter von Ewigkeit ins Bewusstsein treten, keinen Tod. Auch Jung selbst wird von Gedanken zur Unsterblichkeit 'umgetrieben': " ... ich muss, um die Wirklichkeit zu Wort kommen zu lassen, feststellen, dass ohne meinen Wunsch und mein Zutun Gedanken solcher Art in mir kreisen. Ich weiß nichts darüber, ob sie wahr oder falsch sind, aber ich weiß, dass sie vorhanden sind und dass sie geäußert werden können, falls ich sie nicht aus irgendwelchem Vorurteil unterdrücke ..." (Anm. 508)

Welchen Status, welchen Realitätswert haben solche Überlegungen? Sind sie - wie Freud meint - lediglich Illusionen, Verleugnungsversuche eines zum Verlöschen bestimmten Ich? Oder kündigt sich in ihnen - wie Jung demgegenüber annehmen möchte - eine Wirklichkeit an, die sich eben nicht anders aussagen lässt als in bildhaften Ahnungen, in Mythen? Für Jung ergänzen die Jenseitshoffnungen die Endlichkeitserfahrung des Bewusstseins. Sie zeichnen den Tod nicht als Abbruch des Lebens, sondern als Befreiung, als Erlösung, als tröstlichen Heimgang der Seele: "Unter einem anderen Gesichtspunkt aber erscheint der Tod als ein freudiges Ereignis. Sub specie aeternitatis ist er eine Hochzeit, ein Mysterium Coniunctionis. Die Seele erreicht sozusagen die ihr fehlende Hälfte, sie erlangt Ganzheit ..." (Anm. 509)

Der Tod offenbart für Jung einen Gegensatz im Menschen, der vielleicht noch grundlegender ist als jener von Natur und Geist: den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, von endlich und unendlich. Er hebt diesen Gegensatz zugleich auf, indem er (nach Aussage der Mythen) das Endliche als vom Unendlichen umgriffen aufzeigt. Zuerst ist der Tod das bittere und konkrete Beispiel für den Kampf der Gegensätze - und insofern gehört er zur 'Vollständigkeit' des Lebens. Dann aber ist er Zeichen und Übergang zur Ganzheit, in welche der Mensch einbezogen ist. Der Tod hebt die Widersprüche auf; Bewusstsein und Unbewusstes schließen sich zum überindividuellen Selbst zusammen.

Für die analytisch-psychologische Betrachtung kann schließlich der Tod selbst wieder zum Symbol werden für jene tiefgreifende seelische Wandlung, in der eine überkommene Gestalt des Ich untergeht und sich eine bisher unvorstellbare Gegensatzvereinigung vollzieht. (Anm. 510)

b) Historischer Bezug: Schopenhauer

Jungs Überlegungen zum Tod sind deutlich von seiner Schopenhauer-Lektüre beeinflusst.

Auch Schopenhauer unterschied zwischen dem individuellen Dasein und der zugrunde liegenden 'metaphysischen Kraft'. Diese wird vom Tod nicht betroffen, was das menschliche Bewusstsein allerdings nicht erkennen kann: "Dasjenige Daseyn, welches beim Tode des Individuum unbetheiligt bleibt, hat nicht Zeit und Raum zur Form: alles für uns Reale erscheint aber in diesem: daher also stellt der Tod sich uns als Vernichtung dar." (Anm. 511) Der Tod ist aber doch nur die Vernichtung der in die Zeit gebundenen ('objektiven') Gegenwart; die wesentliche innere ('subjektive') Existenz ist unvergänglich: "Wer nun auf solche intuitive Weise inne wird, dass die Gegenwart

... ihre Quelle in uns hat, ... der kann an der Unzerstörbarkeit seines eigenen Wesens nicht zweifeln. Vielmehr wird er begreifen, dass bei seinem Tode zwar die objektive Welt, mit dem Medio ihrer Darstellung, dem Intellekt, für ihn untergeht, dies aber sein Daseyn nicht anfigt ..." (Anm. 512) Das individuelle Bewusstsein geht für Schopenhauer unter, "hingegen keineswegs das, was bis dahin dasselbe hervorgebracht hatte".

Eine klare Aussage ist hier aber nicht möglich; das Denken hat zu dieser Dimension keinen Zugang. Der Sinn des Todes bleibt im Dunkeln: "Für uns ist und bleibt der Tod ein Negatives; allein er muss auch eine positive Seite haben, die jedoch uns verdeckt bleibt, weil unser Intellekt durchaus unfähig ist, sie zu fassen. Daher erkennen wir wohl, was wir durch den Tod verlieren, aber nicht, was wir durch ihn gewinnen ..." (Anm. 513)

Jungs 'Unbewusstes' ist wie Schopenhauers 'Wille' erkenntnislos und kollektiv. Doch lässt Jung die Frage offen, ob die individuelle Persönlichkeit den Tod nicht doch überdauern könnte. Abweichend von Schopenhauer sieht Jung im Tod ja nicht die Erlösung vom Intellekt und vom Bewusstsein, sondern deren Integration. Die Mythen, die Glaubensaussagen, schließlich auch die Erfahrungen, die Menschen auf dem Weg der Individuation machen können, deuten eine Vielzahl möglicher Beziehungsformen zwischen dem Ich-Bewusstsein und dem Unbewussten an. Gemäß seiner 'ehrfürchtigen Haltung' gegenüber der Natur nimmt Jung diese Hinweise wahr, ohne sie völlig aufschlüsseln zu können: Der Tod offenbart in unüberbietbarer Deutlichkeit, dass der Mensch mehr ist als Individualität; welcher Art dieses 'Mehr' ist, bleibt aber vorerst verborgen. Die psychologische Interpretation Jungs versteht die Hoffnung auf eine 'Unsterblichkeit' als Chiffre für das erfüllte, ganze Leben, das sich anders als in der vorwegnehmenden Ahnung nicht fassen lässt.

c) Zusammenfassung: Der Sinn von Leiden und Tod

Jung ordnet das psycho-physische Leiden mit seiner unumgänglichen Konkretion, dem Tod, in verschiedene Sinnbezüge ein: Als drängender Schmerz körperlicher oder seelischer Art veranlasst es das Individuum, sein Dasein als Mensch als ganzes zu erleben und zu bejahen. Als gesellschaftlicher Störfaktor stößt es die Besinnung größerer Gruppen auf das Wesentliche im menschlichen Leben an. Als Tod verweist es auf den umfassenden Zusammenhang des Lebendigen, des Organischen bzw. alles Seienden, auf den unus mundus, der Raum und Zeit, Geist und Materie umgreift. Wenn Krankheit und Tod für Jung so in eine größere Einheit eingeordnet sind, so verlieren sie dadurch nichts von ihrem Entsetzen, ihrem abgründigen Schmerz.

Der Sinn löscht das Übel nicht aus. Zudem betont Jung die Eigenverantwortung des Menschen: Wird der Signalcharakter des Bösen nicht erkannt und genützt, so bleibt das Leiden destruktiv und sinnlos. Die Chance, im Leiden den Logos des Lebens zu erfahren, muss ergriffen werden. Genausowenig wie die Psychoanalyse Freuds verspricht die Analytische Psychologie Jungs die Erlösung von dem Bösen. Es ist vielmehr "das vornehmste Ziel der Psychotherapie, ... (dem Patienten) Festigkeit und philosophische Geduld im Ertragen des Leidens zu ermöglichen". (Anm. 514) Der Sinn des Leidens muss selbst erlitten werden.

III. Das Böse als Grundzug der Wirklichkeit

1. Der mythologische Zugang

Was ist der Grund des Bösen? Gibt es - über die Einsicht in einen Sinn des Übels hinaus - eine Annäherung an seine Ursache? Jung geht vom geprägten Menschen aus, der sich seine Überzeugungen gebildet und ein 'Weltbild' gefunden hat, das sich aus einem Koordinatensystem von Vorstellungen und Normen ergibt. In dieser Welt erlebt er das Übel: als innere Grenze und äußeren Widerstand, als physische und psychische Schwäche, die zu Leid, Krankheit, Tod führt. Er begegnet der Unmenschlichkeit und Grausamkeit der anderen und seiner selbst und stößt so auf die Tatsache der Schuld. Das Böse ist dem Menschen vorgegeben. Seine Realität drängt sich auf. Hier stellen sich Jung Fragen, die den psychologischen Horizont überschreiten. Was bedeutet es, dass wir das Böse als vorgegebene Realität erfahren? Welche Stellung nimmt das Böse in der Wirklichkeit ein?

Erscheint das Übel im menschlichen Bereich als Anlass und Motor der Selbstbesinnung, so lässt sich seine mögliche metapsychologische Dimension nur ahnen. Der Gegensatz als Logos des Lebens: diese Formel, die Jung im Anschluss an Heraklit erarbeitet, verweist auf einen Prozess, der leidvoll und gut zugleich ist.

Die Widersprüchlichkeit der notwendig-schrecklichen Entwicklung (des Bewussten aus dem Unbewussten, des Unterschiedenen aus dem Indifferenten, des Differenzierten aus dem Einfachen) scheint denkerisch nicht aufklärbar zu sein. Entsprechend seinem erkenntnistheoretischen Ansatz hält Jung eine eindeutige Lösung dieses Problems auch für ausgeschlossen. Doch muss und kann eine Antwort versucht werden, die dem Stand der Wissenschaft einer Epoche einerseits, ihrem spezifischen Sinnbedürfnis anderseits genügt.

Zu einer solchen Antwort (im Jungschen Sinn einem 'Mythos') will die Analytische Psychologie ihr Teil beisteuern. Jung entwickelt sogar selbst einem 'Mythos vom Sinn'. (Anm. 515) Im Gegensatz zu Freud, dem die Sinn und Halt vermittelnde Funktion seiner Theorie zwar bekannt, aber doch wohl weniger wichtig war, konzipiert Jung - wie schon dargelegt - seine Psychologie als umfassende, als 'mythische' Theorie.

Jung greift in seinem Werk vielfach auf Material aus der Religions- und Philosophiegeschichte zurück. Er verwendet es als Denkipuls, als Anstoß eigener Theoriebildung, als bestätigende Ergänzung ('Amplifikation') eigener Überlegungen und schließlich als Gegenstand psychologischer Deutungen. Auch und gerade diese historischen Konzeptionen sind für ihn im erwähnten Sinn Mythen, mit denen er sich auseinandersetzt und so seinen eigenen Ansatz zu klären und zu erweitern sucht. Wir werden im folgenden einige solcher 'Mythen' skizzieren und dabei fragen: Welche Elemente der historischen Entwürfe nimmt Jung auf, um seinen eigenen Ansatz zu explizieren? Welche Aspekte des unsagbaren Ganzen leuchten ihm bei der Begegnung mit fremden Modellen des Denkens bzw. der spekulativen Fantasie auf?

2. Mythologische Aspekte metaphysischer Theorien

a) Fragestellung

Dieser erste mythologische Zugang betrachtet einige metaphysische, im engeren Sinn auch ontologische Theorieelemente, die in Jungs Denken eingegangen sind bzw. dessen Hintergrund bilden.

Jung selbst ist aber kein Metaphysiker. Seine Denkbewegung ist induktiv, zur begrifflichen Fassung hin aphoristisch. Was wollen solche Formulierungen und Überlegungen also aussagen?

Das Problem des Bösen steht für Jung vor dem Hintergrund der Frage nach dem Verhältnis von Bewusstem und Unbewusstem. Den aus der Tradition (etwa bei Thomas von Aquin, Leibniz, dem frühen Kant) bekannten Versuch, die Möglichkeit des Bösen aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Endlichen zu begreifen, verwirft Jung aber heftig: Niemals kann ein Mangel (*privatio boni*) die Wurzel des Übels sein. Das Endliche ist nicht als solches zum Schlechten disponiert. Aber wie verhalten sich dann Bewusstsein und Unbewusstes zueinander, der Teil zum Ganzen, das Endliche zum Unendlichen?

b) Ich - Selbst - Totalität

Das Ich, als Zentrum des Bewusstseinsfeldes und Bezugspunkt des Erlebens und Handelns, nimmt in der Selbstbeobachtung seine Bedingtheit wahr. Es erfährt sich als einbezogen in eine größere Ganzheit, deren Mittelpunkt es aber nicht ist. Diese übergeordnete Größe nennt Jung das Selbst, welches "Subjekt meiner gesamten, also auch der unbewussten Psyche ist. In diesem Sinne wäre das Selbst eine (ideelle) Größe, die das Ich in sich begreift. (Anm. 516) So zeigt sich im veränderlichen Ich das vorgegebene Bleibende.

Erst die Einsicht des Ich in seine Abhängigkeit ermöglicht ihm den angemessenen Bezug zum Selbst und die Eingliederung in dessen umfassenden Kreis, die immer neu vollzogen werden muss. Es handelt sich dabei aber nicht um eine einlinige Abhängigkeit. Das Selbst ist zwar das Vorgängige und Begründende, aber die Institution des Ich (als Repräsentant des Bewusstseins) ist nicht zufällig. Dass sich das Bewusstsein aus dem Unbewussten -und ihm gegenüber - entwickelt hat, ist für Jung nicht nur im Rahmen der Anpassung des lebendigen Organismus an seine Umwelterfordernis zu verstehen; es ist ein metabiologisch notwendiger Vorgang.

Ebenso bewirkt die Integration des Ich in das Selbst nicht seine Auflösung: In der komplexen Einheit von Ich und Selbst bleibt vielmehr die Eigenständigkeit des Abhängigen bestehen, da beide Faktoren für sie erforderlich sind. (Anm. 517)

Das Ich ist damit diejenige Repräsentation des raum-zeitlich Konkreten, in welcher das Unbegrenzte begegnet, in welcher der dynamische Bezug von Endlichem und Unendlichem offenbar wird. Sie stehen in einem dialektischen Zusammenhang: Das Selbst begründet das Ich, aber es ist nicht ohne dieses, denn erst das Ich erweist die Existenz des Selbst. In der Selbsterfahrung fallen - potenziell - Erkennendes und Begründendes zusammen. (Anm. 518) Das Selbst ist dem Ich gegenüber das Unendliche. Aber ihre Beziehung ist nach Jung noch psychologisch aufzufassen; über ihre ontologische Bedeutung ist damit vorerst noch nichts ausgesagt. (Anm. 519) Doch stellt sich auch ihm die Frage nach dem Ort der Gesamtpsyché in der Wirklichkeit. Die 'Wirklichkeit' ist für Jung kein inhaltlich festlegbarer Begriff. Er fasst mit diesem Wort alle Phänomene zusammen, die dem Ich begegnen, die sich durch kraftgeladene Eigengesetzlichkeit auszeichnen. Ihre Realität ist dem Ich evident. In der Erfahrung der evidenten Realität treffen sich Psychisches und Außerpsychisches. Das Außerpsychische kann als psychoider Archetyp bezeichnet werden; ihm kommt nach Jung der Rang des kantischen 'Ding an sich' zu, das nur in seinen Wirkungen erfasst werden kann. (Anm. 520) Das Gesamt der Wirklichkeit, der "Urgrund alles empirischen Seins" ist der unus

mundus, das "Jenseits unserer Erfahrung" bzw. ihr "transzendente(r) Hintergrund". (Anm. 521) Der unus mundus stellt für Jung ein Postulat dar wie das Selbst: Wir brauchen diese Idee, um unsere Erfahrungen einzuordnen, um sie als vernünftige Erkenntnisse zu formulieren.

Von den apriorischen Ordnungsstrukturen des unus mundus zeugen die nach Jung allbekannten Synchronizitätsphänomene. In seiner Totalität sind Psychisches und Materielles verbunden. Er ist die letzte Dimension der Wirklichkeit; die Unendlichkeit, die Endliches mit einbegreift; das metaphysische Unbewusste, das Sein selbst, Gott. (Anm. 522)

Die Spannung von Totalität und Teil ist die äußerste, die metaphysische Formulierung für die Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit, wie die Psyche sie erfährt.

Diese Erfahrung schlägt sich in sprachlichen und künstlerischen Formulierungen nieder, die den Gegensatz zugleich darstellen und aufheben. Nach Aussage solcher Symbole sieht Jung den unus mundus vierfach gegliedert: Die eine Achse verläuft vom Endlichen zum Unendlichen, die andere vom Psychischen zum Materiellen. Im Prozess der Libido entfaltet er sich und wird menschlichem Begriff zugänglich.

c) Auswertung für Jungs Deutung des Bösen

Es gibt für Jung keine metaphysische Unvollkommenheit des Endlichen, die - gegenüber dem Unendlichen von geringerem (Seins-)Wert - als metaphysisches Malum zu verstehen wäre. Nicht die Begrenztheit ist der Grund des Bösen, da sie der notwendige Gegensatz zum Unbegrenzten ist. Weder Unendliches noch Endliches, weder Psyche noch Materie können je für sich böse sein. Aber in ihrer Ausfaltung, im Prozess der Libido, werden ihre inneren Gegensätze offenbar; es konstellieren sich Leiden und Schuld. (Anm. 523) Die Totalität differenziert sich, die Libido expliziert die Gegensätze. Ist also der Prozess der Entwicklung selbst die Wurzel des Übels, das in seinem Verlauf hervortritt?

Für Jung folgt aus der Einsicht in den leidvollen Zwang keine Lebensverneinung, wie sie etwa Schopenhauer vorschlägt. Die Bewegung des Werdens kann nicht anders denn gut sein: "Der höchste Sinn des Seins kann für mich nur darin bestehen, dass es ist und nicht darin, dass es nicht oder nicht mehr ist." (Anm. 524)

Die metaphysischen Überlegungen bekräftigen vielmehr Jungs fundamentale Voraussetzung, dass nichts von all dem, was die Psyche in sich selbst oder rückschließend aus ihren Symbolen erfährt, zufällig sein kann. Es

ist ausgeschlossen, dass menschliches Erleben zwar tief und eindrucksvoll, letztlich aber so oder auch anders und damit bedeutungslos sein könnte. Die Gegensätze, die überwältigend auftauchen, werden nur dann richtig erfasst, wenn man sie als 'notwendig' definiert, wenn sie ontologisch begründet sind, wenn die Erfahrung der Psyche auf das Sein selbst verweist.

Diesen Zusammenhang sagt Jung auch mit der Archetypen-Theorie aus: Die moralischen und logischen Gegensätze sind nur möglich, weil auch das Sein selbst gegensätzlich strukturiert ist.

3. Mythologische Aspekte theosophischer Theorien

a) Fragestellung

Metaphysische Überlegungen sind Jung wichtig; er selbst verwendet ontologisch bedeutsame Formulierungen. Ihn persönlich beschäftigt aber weit mehr der religiöse Aspekt der Gegensatzproblematik: weniger die Frage nach den Strukturen des Seins als diejenige nach den 'Prinzipien der Gottheit'. Gemäß Jungs Überzeugung kann der philosophische Mythos das Niveau der Frage nach dem Übel auch gar nicht erreichen; er bleibt letztlich abstrakt, losgelöst von den personalen Bedürfnissen dessen, der mit ihm arbeitet bzw. aus ihm lebt. Daher muss er ergänzt werden von anderen, vielleicht umfassenderen Mythen.

Dass Jungs eigene Betroffenheit vom Problem des Bösen sich so oft in religiöser Sprache niederschlägt, angelehnt an religionsphilosophische bzw. theosophische und kosmogonische Denkmodelle, mag nicht zuletzt durch seinen Lebensweg bedingt sein. Jung wächst als Sohn eines (Basler) Pfarrers auf; seine Entwicklung wird von der Erschütterung über das Leiden seines Vaters geprägt, der nach Jungs Ansicht an der Kluft zwischen dem Glauben an einen allguten Gott und den ungelösten Rätseln der christlichen Botschaft fast zerbricht. Die Auseinandersetzung mit dem Schicksal seines Vaters geht in Jungs Frage nach dem Geheimnis des Lebendigen ein: Sie stellt sich ihm zuerst als Frage nach der menschlichen Freiheit und nach der Rechtfertigung Gottes. Zeitlebens ist seine Arbeit an diesen Problemen auch ein verbissenes Ringen mit der Gottheit. (Anm. 525)

Die Ausgangsfrage, unter welcher Jung die (im weitesten Sinn) religionsphilosophischen Mythen betrachtet, lautet - zugespitzt auf die Ursache des Bösen -: Wodurch wird der (verhängnisvolle) Prozess der Libidobewegung in Gang gesetzt? Welches Motiv treibt ihn an, und zu welchem Ziel führt er hin?

b) Historischer Bezug: Böses in der Gottheit

Jung bezieht sich (s. o.) besonders auf Philosophen bzw. Denkströmungen, die vom Neuplatonismus bestimmt sind; hier findet er Erfahrungen verarbeitet, die seinen eigenen am nächsten kommen.

(1) Nikolaus Cusanus

Von Nikolaus Cusanus übernimmt Jung den Begriff der 'coincidentia oppositorum': In Gott fallen die Gegensätze zusammen. (Anm. 526) Die Unendlichkeit Gottes ist unscheidbarer und ununterscheidbarer Grund alles Seienden; sie birgt alles in sich und steht doch über allem; sie ist erfüllte Einheit, aus der die Vielheit der Welt sich entfaltet.

Zusätzlich gehen in Jungs Gedanken aber Elemente des gnostischen, des kabbalistischen und des idealistischen Mythos ein, wodurch sein Gottesbegriff entscheidend von dem des Cusaners abweicht.

(2) Kabbalistische Strömungen (Anm. 527)

Die verschiedenen kabbalistischen Denker, die wir hier zur Verdeutlichung von Jungs Ansatz heranziehen wollen, kommen - nach Scholem - in ihrer eindeutigen Stellungnahme zur Frage des Bösen überein: "Diese Frage wird von den jüdischen Philosophen im wesentlichen als Scheinproblem entlarvt, während sie für die Kabbalisten einen der großen Motoren ihres Denkens bildet." (Anm. 528)

Wie später Böhme (und im folgenden Schelling und Jung) versuchen die Kabbalisten, ihren monotheistischen Glauben so zu formulieren, dass darin auch die Erfahrung der furchtbaren Realität des Bösen zu Wort kommt. Neben der Meinung, das Böse sei eine potenzielle Realität, die erst durch das Handeln des Menschen aktualisiert werde, findet sich auch die Überzeugung vom Bösen "als eine(r) vom Menschen und seiner Tat unabhängigen Seinsweise". (Anm. 529) Die wichtigste Quelle für diese kabbalistische Auffassung ist der Sohar.

Der Sohar greift die Lehre von den 10 Sefirot Gottes auf: Gott der Schöpfer offenbart sich in verschiedenen Aspekten; in ihm sind sie eins, aber nach außen treten sie in unterschiedlicher Weise zu Tage. Bleiben sie in sich und mit ihrem Ursprung verbunden, so sind sie in Harmonie - trotz ihrer inneren Widersprüchlichkeiten: "Es bestehen aber in der sefirothischen Welt selber Spannungen, ... die uns als Gegensätze erscheinen, obwohl sie in jenem Verband der dynamischen Einheit Gottes ihre Stelle haben wie Töne in einer Melodie. In ihnen liegt der Urgrund für das, was den Kabbalisten als das Böse erscheint." (Anm. 530)

Nach dieser Auffassung gründet das Böse in dem Drang der Sefirot, sich in allen Seinsbereichen der Schöpfung zu verwirklichen. Dies gilt gerade auch für die vierte Sefira, Din (die Strenge, das Gericht), deren Kraft in der Welt übermächtig werden kann und so Zerstörerisches hervorbringt. Dieses Böse ist dann gleichsam ein Nebenprodukt des göttlichen Lebensprozesses, seine andere, dunkle Seite. (Anm. 531)

Dabei ist keineswegs Din als solche schlecht, sondern erst in ihrer Vereinzelung. Erst wenn die Sefirot sich entfalten, wenn Din sich Chessed (der Gnade, Liebe) - nach einer anderen Theorie: schon wenn Binah sich Chochmah (der Weisheit) (Anm. 532) - entgegensetzt, bewirkt sie Böses. Erst die Unterscheidung (Binah) offenbart das Auseinanderstrebende, die Spannungen im Lebensprozess der Gottheit. Wenn sie auch Übel mit sich bringt, ist die Entfaltung der Sefirot doch notwendig und gut; denn erst so entsteht die Welt, und die so differenzierten Kräfte Gottes erhalten dauernd alles Geschaffene. Weiter noch spekuliert die lurianische Kabbala über die Notwendigkeit des Schöpfungsaktes. Seine Voraussetzung ist die Selbstbeschränkung Gottes, der Zimzum. Damit die Schöpfung überhaupt Raum hat, "musste Gott in seinem Wesen einen Bezirk freigeben, aus dem er sich zurückzog, eine Art mystischen Urraum, in den er in der Schöpfung und Offenbarung hinaustreten konnte" (Anm. 533). En-Sof setzt die Schöpfung in einem Akt der Selbstnegation. Aber warum schafft es? In der Gottheit selbst wirkt schon Din, die richtende Gewalt: Das Ziel des Prozesses der Emanation ist die Ausscheidung der Kräfte des Strengen und Zornigen aus Gott: "Die fortschreitende 'Klärung' dieser dunklen Gewalten des 'Gerichts' ... ist der Sinn aller Veranstaltungen der Schöpfung ... Gerade die streng theistische Tendenz dieser Kabbala sieht das Böse also als ein notwendigerweise der Schöpfung inhaerierendes Moment, ohne welches die Schöpfung sogleich ihr spezifisches Sein verlieren und zum Sein des En-Sof zurückkehren würde ..." (Anm. 534)

Die Schöpfung entsteht aus dem Widerspruch in der Gottheit, in ihr verwirklicht sich die schreckliche Seite des Schöpfers; sie trägt gleichsam stellvertretend sein Böses. Schöpfer und Schöpfung gehören eng zusammen: Die Welt steht Gott eigenständig und abhängig zugleich gegenüber und ist gerade so sein Anderes.

(3) Böhme und Schelling

In der Linie der gnostisch-kabbalistischen Tradition nimmt für Jung die theosophische Spekulation Jakob Böhmes, von der auch Schelling beeinflusst ist, besondere Bedeutung an.

Böhme wusste von dem "Grund Gottes" als einem "Chaos, dass daraus Böses und Gutes urständet, als Licht und Finsternis, Leben und Tod, Freude und Leid, Seligkeit und Verdammnis". (Anm. 535)

Der Grund Gottes ist eigentlich ein "Ungrund", "nichts als eine Stille ohne Wesen, ... ohne Anfang und Ende, ... gleich einem Auge, denn er ist sein eigener Spiegel ..." (Anm. 536)

Auch Schelling spricht von dem Ungrund Gottes, dessen potenzielle Inhalte sich in der Weltschöpfung entfalten: Der Ungrund Gottes "ist vor allem Grund und vor allem Existierendes, also überhaupt vor aller Dualität". In ihm herrscht nicht die Identität, sondern die Indifferenz der Gegensätze des Realen und Idealen, der Finsternis und des Lichts. Die unbezogenen Prinzipien im Ungrund drängen aber zur Verwirklichung; sie müssen sich teilen "in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden ..." (Anm. 537)

Schelling sieht (wie Hegel) in der Entfaltung eine Entwicklung, die nicht nur Ausfaltung des Vorhandenen, sondern Fortschritt des Gesamten bedeutet: Wandlung Gottes.

Der späte Schelling betont und präzisiert: Gott ist zwar die Ursache des Bösen, insofern der schrankenlose Wille in seinem Ungrund lebt. Aber Gott ist nicht verantwortlich für das Böse, denn in ihm bleibt es gebändigt: "Das Herrseyn Gottes beruht eben auf dem Bösen, das er Herr ist zu setzen und nicht zu setzen. "

Was in Gott zwar vorhanden, aber doch in seine Macht eingebunden ist, tritt erst im Menschen ungehemmt zu Tage und offenbart sich als widerstrebendes Prinzip, als Bosheit. (Anm. 538)

c) Auswertung für Jungs Deutung des Bösen

Gut und Böse als ‚Prinzipien der Gottheit‘: Mit dieser Wendung umschreibt Jung die Einsicht, dass das Übel die Grenzen des Ich überschreitet, dass es mit dem Verweis auf menschliches Fehlverhalten bzw. Schwäche des Endlichen nicht zureichend erklärt ist.

Dass hier die religiöse, die theosophische Sprache gebraucht werden kann, zeigt die numinose Dimension des Umgreifenden auf. Über die ‚Archetypen‘ lassen sich sachlich begründete Hypothesen aufstellen, Gesetzmäßigkeiten aussagen. Aber damit ist das Phänomen nicht erschöpft; erst die religiöse Sprache findet Zugang zu seinem Charakter als Heiligem. Bei der Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen geht es für Jung gerade nicht um "la-

tente unpersönliche Kräfte und Potenzialitäten" (Anm. 539) sondern um die Konfrontation mit dem göttlichen Grund der Welt, der sich in seine Schöpfung hineinbegeben will und der - als Ursprung des Lichts - selbst nicht mehr Licht ist. Diese fordernde und erschütternde Erfahrung schlägt sich in den theosophischen Mythen nieder, die Jung betrachtet und übernimmt.

Gott ist die *coincidentia oppositorum*, der Zusammenfall der Gegensätze auch für Jung. Aber er übernimmt nur die Formulierung, nicht den Denkansatz des Cusaners: Dessen Gott ist vollendete Fülle; Jungs Gottheit (parallel seiner Konzeption vom Unbewussten, in welche das gnostisch-idealistische Modell der Entwicklung eingegangen ist) ist Urzustand, birgt ungeschiedene, widersprüchliche Möglichkeiten, die zur Entwicklung, zur Scheidung, zur schließlichen Einung drängen. Wie die Kabbalisten und Schelling nimmt Jung in der Gottheit die unlösbare Spannung wahr, aus der die realen Gegensätze werden 'wollen', um sich in einer endgültigen Synthese aufzuheben.

So begegnet (Jungs) Ijob einem wilden, noch vor-moralischen Gott, der die Schöpfung, schließlich den Menschen - den zweiten Ijob: Christus - 'braucht', um ein klares, gutes Antlitz zu gewinnen. Über die Konfrontation mit seinem Werk, das er sich gegenübergestellt hat, verändert sich Gott selbst; was anfangs als widergöttliches Prinzip erschienen war (Lucifer), erweist sich im Lauf des Prozesses als dessen Triebkraft, die Gott zur Vollständigkeit, zur Herrschaft über sich selbst verhilft. (Anm. 540) Jung greift die Gedanken von Böhme, den Kabbalisten und den Alchemisten auf: Das Dunkle in Gott, das sich in der nicht nur großartigen, sondern auch schrecklichen Erfahrung des Unbewussten ankündigt, darf nicht harmonisiert werden. Das übermenschliche Antlitz Gottes trägt auch unmenschliche Züge.

Wie alle mythischen Zugänge zur Einsicht in den Charakter des Umgreifenden verweigert auch der theosophische Mythos die Antwort gerade an der Stelle, wo er sie zu gewähren scheint: Wenn das Böse zum 'Ungrund' Gottes gehört, haben wir dann nicht sogar mehr als seine Erklärung, nämlich auch seine Rechtfertigung?

Aber was erklärt schließlich der Mythos? Er verlegt das Problem in 'Gott' zurück, in ein Numinosum, das dem christlichen Bewusstsein eher als ein Dämon erscheint denn als der 'Vater' Jesu von Nazaret. Der theosophische Mythos weist eine bestimmte Form der Fragestellung ab: Niemals ist es möglich, das Problem des Bösen - den Stachel des Gegensatzproblems allgemein - einfachhin zu erledigen. Wenn es sich um 'göttliche' Prinzipien handelt, so kann kein Mensch damit zu Ende kommen - die Frage nach der Wurzel des Übels ist mit menschlichen Hilfsmitteln eben nicht zu lösen.

Sowohl die Dogmatisierung (Missverstehen der theosophischen Mythen als Aussagen über das 'Wesen Gottes') als auch die Moralisierung des Problems (einem guten Gott steht der ethisch böse Mensch gegenüber) greifen dann zu kurz, sie entpuppen sich für Jung als Abwehrmechanismen gegen die wirklich erforderliche Auseinandersetzung, als Flucht vor der Erfahrung des Heiligen. (Anm. 541)

4. Mythologische Aspekte anthropogonischer Theorien

a) Fragestellung

Das Übel erscheint als Vorgegebenes und wird - als moralisch Böses - doch erst vom Menschen gesetzt. Es ist immer schon da und wird doch in jedem Vergehen neu. Wie lässt sich die widersprüchliche Erfahrung gleichzeitiger Freiheit und Determiniertheit einer Handlung verstehen, das Ineinander von Notwendigkeit und menschlicher Schuld?

Die jüdisch-christliche Tradition umschreibt diesen Sachverhalt mit dem Mythos vom Sündenfall.

Im deutschen Idealismus wird dieses Bild philosophisch aufgenommen: in der (außerempirischen) Vorzeit des Menschen geschah ein Ereignis, mit welchem das Böse entstand; erst dadurch wurde der Mensch zum Menschen. Der anthropogonische Mythos dieser Form verankert somit den leidenbringenden Gegensatz in der Konstitution des Menschen.

b) Historische Bezüge: die notwendige Ursünde und der Konflikt im Menschen

(1) Kant

Kant, von dessen erkenntnistheoretischem Ansatz sich Jung stark beeinflusst weiß, rekonstruiert in seiner Schrift 'Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte' (1786) die Situation des ersten Menschenpaares. Beide wurden vom "Instinkt, diese(r) Stimme Gottes, der alle Tiere gehorchen", geleitet. (Anm. 542) Doch besitzt schon der erste Mensch die Fähigkeit zur Vernunft; und diese ist es, die den "Ausgang des Menschen ... aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit" bewirkt (a. a. O. 92).

Das Charakteristikum der Vernunft sieht Kant an dieser Stelle in dem Vermögen, sich nicht nur ohne, sondern sogar gegen den 'Naturtrieb' zu betätigen und damit die durch den Instinkt gesetzten Schranken zu überschreiten und dem Menschen die Wahl seiner Lebensweise freizustellen. Der Preis solcher Freiheit ist freilich hoch: die Bedrohtheit des menschlichen Lebens.

"Dieser Schritt ist ... zugleich mit Entlassung ... aus dem Mutterschoße der Natur verbunden: eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich sehr gefährvoll ist, indem sie ihn (sc. den Menschen) aus dem harmlosen und sicheren Zu Stande der Kindespflege ... heraustrieb (...) und ihn in die weite Welt stieß, wo soviel Sorgen, Mühe und unbekannte Übel auf ihn warten" (a. a. O. 91 f.).

Der 'Sündenfall' besteht in der notwendigen Regung der Vernunft, die sich von der Natur befreit und dadurch implizit die Natur verneint. "Die Geschichte der Natur fängt vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk ..." Die Vernunft, die gegen die 'Natur' die Freiheit des Geistes realisiert, steht aber doch letztlich in deren Dienst, da sie auf die Bestimmung der Gattung Mensch, die Kultivierung, hinarbeitet: "Für das Individuum ... war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur ... war sie Gewinn" (a. a. O. 93).

Was für die Menschheit notwendig ist, bringt dem Individuum Leid; was die menschlichen Fähigkeiten entscheidend erweitert, ermöglicht auch das Böse. Dieser Doppelheit entspricht die doppelte Beurteilung des ein für alle Mal vergangenen Urzustandes. In ihrem eigenen Interesse liegt es, dass die Vernunft die Ausgangssituation abwertet, sie erlaubt es dem Menschen nicht, "in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurückzukehren, aus dem sie ihn gezogen hatte" (a. a. O. 92). Aber sie vermag gleichwohl nicht jene Sehnsucht nach dem - wie Herder es nennt - 'goldenen Zeitalter des Menschen' zu unterdrücken, die ihre Hoffnung und Erfüllung nicht aufgeben will. (Anm. 543)

(2) Schelling

Über das notwendige Böse denkt auch Schelling nach. In seiner Dissertation interpretiert Schelling die biblische Erzählung vom Sündenfall (Gen 3), aus dem er die moralischen und physischen Übel ableitet. Nicht im Ungehorsam gegenüber Gott bestand die 'Ursünde', sondern im ersten Gebrauch der Ratio.

Doch ist die Ursünde der erste unerlässliche Schritt aus der sensiblen in die intelligible Welt; ohne sie könnte der Mensch nie die angestrebte 'gute' Ordnung, die Herrschaft der Vernunft über die Sinne, verwirklichen. Der Sündenfall offenbart ein Übel, das im Urzustand prinzipiell schon angelegt war; erst nachdem es offenbar geworden ist, kann es überwunden werden. (Anm. 544)

(3) Freud

Von einer 'Erbsünde' spricht auch Freud. (Anm. 545) Sie geschah im Mord am Urvater, welche Tat die Entwicklung des Überichs - damit sowohl der Kultur als auch des Gewissens - begründet.

So ist für Freud die Konsequenz der Ursünde das spezifisch menschliche Selbstbewusstsein - das sich bei ihm zuerst als negatives, nämlich in der Selbstverurteilung (im Schuldgefühl) äußert. 'Erbsünde' ist auch hier die Formel für die gegensätzliche Erfahrung von Verwurzelung im Überpersönlichen (Determiniertheit) einerseits und persönlicher Verantwortung anderseits.

c) Auswertung für Jungs Deutung des Bösen

Auch Jung spricht von einer Urschuld, die in der Aktualisierung des Bewusstseins besteht, in der Realisierung der Fähigkeit zur gestaltenden Distanz zum Unbewussten. Sie ist dem Menschen vorgegeben und zugleich aufgegeben. Die Tendenz des unbewussten Prozesses der Natur ist es, ein Bewusstsein herauszudifferenzieren. Und doch muss das Bewusstsein sein eigenes Erwachen als Schuld empfinden: "Die Genesis stellt die Bewusstwerdung als eine Tabuverletzung dar, wie wenn durch Erkenntnis eine sakrosankte Grenze frevelhaft überschritten würde. Ich glaube, die Genesis hat Recht, insofern jeder Schritt zu einem größeren Bewusstsein eine Art prometheischer Schuld ist: durch die Erkenntnis wird gewissermaßen ein Feuerraub an den Göttern begangen ..." (Anm. 546)

Diese 'prometheische Schuld' bestimmt Jung im Anschluss an Kant: Sie besteht in der Entmachtung des Natürlich-Instinktiven, in der Isolierung des Individuums vom Kollektiv: "Das heißt, es wird etwas, was Eigentum der unbewussten Mächte war, aus diesem naturhaften Zusammenhang herausgerissen und der Willkür des Bewusstseins unterstellt ..." (Anm. 546) Der 'Neid der Götter' bezeichnet für Jung den Sog des Unbewussten, das dazu tendiert, seine eigenen Schöpfungen wieder zurückzuschlingen. So erscheint es zumindest dem Bewusstsein. Es erfährt diesen Sog in seiner eigenen Hinfälligkeit und Flüchtigkeit; es antwortet darauf nicht selten mit allen Kräften seiner Angst und Abwehr. (Anm. 547)

So eindeutig sich im homo sapiens die Tendenz zur Bewusstwerdung durchgesetzt hat, so labil ist sie bisher immer noch geblieben. Die regressive Sehnsucht bedroht unaufhörlich das individualisierte Bewusstsein. Am Ausgang der menschlichen Entwicklung - phylogenetisch und ontogenetisch - scheint die Trauer zu stehen: der Verzicht auf Geborgenheit, die Verlassenheit von stützendem Schutz. Die Sehnsucht nach dem mütterlich bergenden

Unbewussten begleitet das Leben als offenkundige oder unterschwellige Todesneigung: "Am Morgen des Lebens trennt sich der Sohn mit Schmerzen von der Mutter und dem heimatlichen Herde, um sich zu der ihm bestimmten Höhe emporzuringen, seinen schlimmsten Feind oft vor sich wähnend und ihn doch in sich tragend, jene gefährliche Sehnsucht nach dem eigenen Abgrund, nach dem Ertrinken in der eigenen Quelle, nach dem Hinabgezogenwerden in das Reich der Mütter. Sein Leben ist ein beständiges Ringen mit dem Ausgelöschtwerden, eine gewaltsame und vorübergehende Befreiung von der stets lauernnden Nacht. Dieser Tod ist kein äußerer Feind, sondern ein eigenes und inneres Sehnen nach der Stille ... Soll er leben, so muss er kämpfen und seine Sehnsucht nach rückwärts opfern ..." (Anm. 548) Was Freud als 'Inzestwunsch' und - mythologisch - als 'Todestrieb' diagnostiziert, erkennt Jung als Ausdruck dieser tiefen Sehnsucht nach dem mütterlichen Unbewussten. In der Jugendphase kann sie lebenshemmend wirken; den alternden Menschen treibt sie an, nach seinem transzendenten Ziel zu suchen, nach jener unio mystica, die sein Bedürfnis nach "der tiefen Ruhe eines gewußten Nichtseins" erfüllt, nach "dem hellsehenden Schläfe im Meere des Werdens und Vergehens". (Anm. 548)

Bewusstsein entsteht aus der Unterscheidung, aus dem Leiden am Konflikt. Das schwache Ich muss sowohl den Konflikt selbst als auch die Erkenntnis, die aus ihm entspringt, als böse erleben: Die Logosschlange ist giftig. Das Ich ist vorerst unsicher, ob es die Bewusstwerdung erträgt oder ob es an deren Folgen zerbricht. So ist für Jung wie für die deutschen Idealisten der 'Sündenfall' zur Menschwerdung notwendig, aber gleichzeitig leidbringend, schmerzlich, gefährlich.

Entsprechend übernimmt Jung auch das Ödipusmotiv Freuds: Die Urschuld, die Trennung des Vereinten, das Entstehen des Ich, symbolisiert sich im Bild des 'Mordes': als Zerstörung, Auflehnung, Abtrünnigkeit, Machtübergriff. Aber das individualisierte Bewusstsein hat auch teil an dem Schicksal des Gemordeten, es erfährt die Rache der Götter: als Verworfenwerden, Verstoßensein, Ungeborgenheit.

Der anthropogonische Mythos kreist um die innere Zerrissenheit, die besonders den Menschen der Neuzeit quält. Die leidvolle menschliche Situation wird in einer Ursprungserzählung gedeutet. Auf die Frage nach der Wurzel des Übels antwortet der Mythos indirekt: Der Trauer um die verlorene 'Mutter', die sich mit dem Erwachen des Selbstbewusstseins verknüpft, der Todesangst und Todessehnsucht, die das Erstarken der Vernunft begleitet, können wir nur entgehen, wenn wir unser Menschsein selbst aufgeben.

5. Jungs eigener Mythos

a) Die kosmische Bedeutung des Bewusstseins

Auf dem Hintergrund der skizzierten unterschiedlichen mythologischen Zugänge zu der metaphysischen Dimension des Übels entfaltet Jung seinen eigenen Mythos von der kosmischen Bedeutung des Bewusstseins.

Das Unbewusste lässt sich nach Jung als gerichtete Energie auf Selbstbewusstsein hin begreifen. Seine Inhalte drängen zur Entfaltung. (Anm. 549) Das Bewusstsein 'muss' dabei entstehen, weil das Seiende erst in der Erkenntnis 'objektiv' wird, Gestalt gewinnt; weil erst menschliches Denken das Sein vollendet. Jung entdeckt die Bedeutung der menschlichen Existenz: "Der Mensch, ich, gab der Welt in unsichtbarem Schöpferakt erst die Vollendung, das objektive Sein ... Der Mensch ist unerlässlich zur Vollendung der Schöpfung, ja, er ist der zweite Weltschöpfer selber, welcher der Welt erst das objektive Sein gibt, ohne das sie ungehört, ungesehen, lautlos fressend, gebärend, sterbend, köpfenickend durch hunderte von Jahrmillionen in der tiefsten Nacht des Nicht-Seins zu einem unbestimmten Ende hin ablaufen würde. Menschliches Bewusstsein erst hat objektives Sein und den Sinn geschaffen, und dadurch hat der Mensch seine im großen Seinsprozess unerlässliche Stellung gefunden ..." (Anm. 550)

Die Einsicht in die Funktion des menschlichen Bewusstseins vermittelt Sinnerfahrung. Sie erfüllt zusätzlich - wie Jung festhält - "das mythische Bedürfnis des westlichen Menschen" nach einem Ziel des Weltprozesses, einem Fortschritt der Geschichte. (Anm. 551)

Jung selbst weiß, dass Sinn keineswegs bloß "in den Objekten" ist, sondern "außen wie innen": Der Mensch ist in eine Bewegung einbezogen, die er entdecken und verstehen kann. Aber seine Erkenntnis ist doch zugleich schöpferisch: "Ohne das reflektierende Bewusstsein ist die Welt von gigantischer Sinnlosigkeit, denn der Mensch ist nach unserer Erfahrung das einzige Wesen, das 'Sinn' überhaupt feststellen kann." (Anm. 552) Aber wie entstand das Bewusstsein? Seine Entwicklung setzt Warmblütigkeit und Gehirndifferenzierung voraus. Beruhen diese nicht vielleicht auch auf synchronistischen Phänomenen? Drückt sich in der Phylogenese nicht vielleicht ein anordnender Faktor des Seins selbst aus? "Da die naturgesetzliche Wahrscheinlichkeit keinen Anhaltspunkt gibt zur Vermutung, dass aus Zufälligkeit allein höhere Synthesen, wie z. B. die Psyche, entstehen könnten, so brauchen wir die Hypothese eines latenten Sinns, um nicht nur die synchronistischen Phänomene, sondern auch die höheren Synthesen zu erklären." (Anm. 552)

Das Unbewusste 'will' offensichtlich bewusst werden; der Schöpfer 'braucht' sein Geschöpf, um seine Vollgestalt zu erreichen. Die Spannung im Unbewussten ist überzeitlich, aber nicht zeit-los; durch die Reflexion des erwachten Bewusstseins entsteht Geschichte und Kultur. (Anm. 553) Jung schließt an Schopenhauer an, für den im menschlichen Bewusstsein die Welt als Vorstellung existent wird. Im "Licht des Bewusstseins" gelangt das Unbewusste zu seiner Selbstanschauung. (Anm. 554) In der Individuation des einzelnen erleuchtet sich ein Stück des "finsteren Abgrundes der Urwelt". (Anm. 555) Die Inkarnation Gottes ist nicht abgeschlossen - das macht die Bedeutung des einzelnen Menschen aus, "jener infinitesimalen Einheit, von der eine Welt abhängt, jenes individuellen Wesens, in dem ... sogar Gott sein Ziel sucht". (Anm. 556) Das Individuum ist der Ort, wo sich die Gegensätze konkretisieren. Hier ist daher auch der Ort, wo sich - vielleicht - ihre Synthese vollziehen kann, da erst das Bewusstsein die Fähigkeit hat, steuernd in den unbewussten energetischen Prozess einzugreifen. Wohin führt die Entwicklungsgeschichte? Nicht absolute Bewusstheit, nicht völlige Selbstdurchsichtigkeit des Geistes ist für Jung der Endzustand, sondern die gestaltete, harmonische Einheit der Gegensätze, das *mysterium coniunctionis*. Sein Zielbild - soweit wir es überhaupt schon wahrnehmen können - ist das Selbst, in dem die Spaltung von Sein und Sinn aufgehoben ist. (Anm. 557)

Was kann Jungs Mythos für die Frage nach dem Übel bedeuten? Jungs Mythos will die traditionellen Antworten auf die Frage nach dem Bösen relativieren. Aber auch sein eigenes Ergebnis kann keine endgültige Sicherheit bieten: Im Bösen das Gute zu sehen, seine Notwendigkeit zu entdecken, stellt schließlich beide Begriffe in Frage. Im Sinnlosen Sinn zu finden heißt zugleich, den Sinn selbst unsinnig zu machen.

Gerade darin aber erfährt das Bewusstsein seine 'kosmogonische' Aufgabe: Es muss seinen neuen Weg in das Dickicht des Sinnlosen schlagen. Wenn es das offensichtlich Böse zu verstehen sucht, so trägt es sein Licht in das bisher Dunkle und hebt so vielleicht eine neue Welt herauf. Über diese schöpferische Bewältigung des Bösen kann der Prozess der Individuation verlaufen, an deren Ziel die Wandlung des Bewusstseins und des Unbewussten und beider Vereinigung steht. So bietet Jungs Mythos keine allgemein gültige Lösung des Problems, aber er weist eine Richtung, mit diesem umzugehen.

b) Zur Interpretation von Jungs Mythos

Jungs Mythos lässt sich geschichtsphilosophisch und strukturalistisch lesen. Geschichtsphilosophisch: Da die Entwicklung und Differenzierung des Bewusstseins in der Zeit geschieht, ist die Weltgeschichte grundsätzlich ein linearer Prozess. Das Spätere kann das Bessere sein, wenn es den Menschen einer Epoche gelingt, sich den äußeren und inneren Anforderungen offen zu halten. 'Fortschritt' bestünde dann in wachsender menschlicher Selbstständigkeit und Vollständigkeit, in mehr und mehr gelingender Integration der bewussten und unbewussten Kräfte. In mythischer Sprache: Die Natur treibt die Kultur hervor; Gott lenkt die Geschichte. In diesem Verstehensmodell stellt das Übel den Anlass, den Motor und den Ort der fortschreitenden Bewegung dar.

Strukturalistisch: Manche Aussagen Jungs legen eine strukturalistische Deutung nahe. Sind nicht die Archetypen, die Repräsentanten des unendlichen Unbewussten im Bewusstsein, die Eckpfeiler ewig wechselnder und gerade so ewig gleicher Strukturen? Kann das Bewusstsein mehr, als sich ihnen klug einordnen? Gibt es nicht ein "psychologisches Naturgesetz", das darin besteht, "dass das, was früher war, auch immer wieder sein wird"? (Anm. 558) Die Formen menschlichen Lebens und Erlebens sind nicht willkürlich. Werden wir nicht mitgerissen von den Wellen energetischer Abläufe? Die Auseinandersetzung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem endet nie mit einem 'Sieg' des Bewusstseins, sondern höchstens mit einer Kooperation beider, in der sich das Bewusstsein die Kraft des Unbewussten dienstbar macht und ein Gleichgewicht mit ihm erzielt. (Anm. 559)

Kann sich daher ein 'Fortschritt' überhaupt auf etwas anderes beziehen als auf die Korrektur eines Rückschritts? Erzielt gelungene Veränderung anderes als die Wieder-Herstellung des verlorenen Gleichgewichts? In mythischer Sprache: Die Kultur kehrt zur Natur zurück. Nach dieser Lesart von Jungs Mythos hätte das Böse lediglich Korrektur- und Signalfunktion, es zeigte den Verlust der 'Mitte' an. Lässt sich aber nicht auch die strukturalistische mit der geschichtsphilosophischen Deutung in Wechselbeziehung setzen?

Tatsächlich verändert das Bewusstsein die "ewigen Gesetze", und es ist auch fähig, die "naive Konkretisierung der Urbilder" zu unterbrechen. (Anm. 560) Die Libido selbst hält den Prozess offen, ist demnach die Chance des Fortschritts als Fort-Gehens von der Ursprungssituation. Je mehr sich das Bewusstsein der archetypischen Bewegung hingibt, desto klarer erfasst es die Planmöglichkeiten, die einerseits aus dem Unbewussten zur Realisierung vorgegeben, andererseits menschlich sinnvoll sind. Gerade die Bindung an das

Bleibende ermöglicht geschichtsmächtige Freiheit. In mythischer Sprache: Erst dann vollendet Kultur die Natur, wenn sie sich vollständig von ihr tragen lässt: (Anm. 561) "Das Unbewusste ist Natur ... und bedarf des menschlichen Geistes, um menschlichen Zwecken zu dienen. Die Natur ist eine unvergleichliche Führerin, wenn man weiß, wie man ihr zu folgen hat." (Anm. 562)

6. Exkurs: Der Mythos des östlichen Menschen

Der Mythos der Analytischen Psychologie C. G. Jungs ist nur eine von vielen verschiedenen möglichen Formen menschlichen Sinnwissens. Nach Jung entspricht er der spezifischen Situation des abendländischen Menschen. (Anm. 563) Die Relativität des eigenen Mythos wird erst in der Auseinandersetzung mit fremden Kulturen deutlich. Deren Erfahrungen und Überzeugungen vermögen die eigenen zu korrigieren und zu ergänzen. In diesem Zusammenhang gewinnt für Jung das asiatische Denken an Bedeutung. Besonders häufig überlegt er, "was Indien uns lehren kann". (Anm. 564)

Der 'normale' westliche Mensch versteht sich selbst von den Zielen seines (patriarchalisch orientierten) Bewusstseins her: Selbst- und Naturbeherrschung, Leistung, Geistigkeit stellen für ihn gültige Werte dar. Was mit diesen Idealen nicht vereinbar ist, erscheint ihm entsprechend als minderwertig: Gefühlsbezogenheit, Offenheit auch für die Kräfte des Unbewussten und der Fantasie, Rezeptivität, Sinnlichkeit und Körperbezogenheit. Anders der Inder (und wohl auch der Chinese). Der indische Mensch, wie Jung ihn idealtypisch skizziert, lebt noch nicht "in einem Narrenhaus von Abstraktionen": "Das Leben in Indien hat sich noch nicht in die Kappe des Kopfes zurückgezogen. Noch ist es der ganze Leib, der lebt ..." (Anm. 565) Der Inder vereint in sich harmonisch "den höchst kultivierten Geist und den Primitiven". Sein Gleichgewicht kann auch das Böse ertragen: "Es ist zwar ein irrationales Leben, voller Rohheit, Gräuel, Elend, Krankheit und Tod, jedoch irgendwie ganzheitlich, befriedigend und von unsagbarer emotionaler Schönheit ... Den Indern machen anscheinend unerträgliche Widersprüche nichts aus ... der Mensch ist nicht verantwortlich dafür ... Indisches Denken ist Verdichtung einer Vision und nicht ein beutegieriger Überfall in die noch uneroberten Bereiche der Natur ..." (Anm. 566)

Die Ursache dieser östlichen Ausgeglichenheit vermutet Jung in einer gleichmäßigeren Entwicklung der indischen Kultur. Im Gegensatz dazu ist die westliche Kultur durch Diskontinuität gekennzeichnet: "Unsere westliche Entwicklung von einem primitiven Stand aus wurde plötzlich unterbrochen durch das Eindringen einer Psychologie und Geistigkeit, die einer viel

höheren Kulturstufe zugehörten ... Ich nehme an, dass dieser Umstand dem westlichen Geist eine sonderbare Knickung verliehen hat. Unsere geistige Existenz wurde in etwas verwandelt, was sie noch nicht erreicht hatte und im Grunde noch nicht sein konnte. Und dies ließ sich nur bewerkstelligen durch eine Dissoziation zwischen dem bewussten Teil der Psyche und dem Unbewussten. Es war eine Befreiung des Bewusstseins von der Last der Irrationalität und Triebhaftigkeit, auf Kosten der Ganzheit des Individuums ..." (Anm. 567)

So steht der Selbstidentität des östlichen Menschen die Gebrochenheit des westlichen gegenüber.

Aus der Einsicht in diesen Unterschied leitet Jung seine konkreten psychohygienischen Forderungen ab: Die Selbstherrlichkeit und Überverantwortlichkeit des europäischen Bewusstseins ist fragwürdig. Nicht zusätzliche Distanzierung von ‚der Erde‘ und allem, was dieses Symbol umgreift, ist angezeigt, sondern die Rückbindung (re-ligio) an die eigenen Wurzeln, die Erinnerung an die eigenen Grenzen. Der westliche Mensch hat die Aufgabe, die Einheit von Bewusstsein und Unbewusstem, von Körper und Geist wieder zu finden: "Der westliche Mensch bedarf der Überlegenheit über die Natur außen und innen nicht. Er hat beides in beinahe teuflischer Vollendung. Was er aber nicht hat, ist die bewusste Anerkennung seiner Unterlegenheit unter die Natur um ihn und in ihm. Was er lernen sollte, ist, dass er nicht kann, wie er will. Lernt er das nicht, so wird seine eigene Natur ihn zerstören." (Anm. 568)

Der fremde Mythos löst den eigenen nicht auf, sondern hilft, ihn zu klären. Der Abstand von der eigenen Kultur schärft den Blick für deren Schwächen, aber auch für mögliche Wege zu ihrer Erneuerung.

IV. Das Böse als Herausforderung an den Menschen

Welche Stellung nehmen Ethik und Moral in Jungs Mythos ein?

1. Das Phänomen: die Moral

a) Ihre Berechtigung

Die ‚moralische Reaktion‘ ist für Jung eine Konstante der Psyche. (Anm. 569) Als "instinktives Regulativ des Handelns" erlaubt sie dem erwachenden Selbstbewusstsein, sich aus dem kollektiven Unbewussten zu lösen. Sie unterstützt die Distanzierung vom instinktiven Geschehen, und indem sie den

'unbrauchbaren' (dunklen, mütterlichen, triebhaften, destruktiven) Teil der Gegensatzpaare ausscheidet, stabilisiert sie die bewusste Identität. (Anm. 570) Entsprechend bestimmt Jung auch die Funktion der kollektiven Moral. Ihre Gesetze basieren auf langer Erfahrung, sie sind angehäuften Informationsmaterial für den Umgang der Menschen mit sich selbst, "späte, in Sätzen erstarrte Folgeerscheinungen des moralischen Verhaltens". (Anm. 571) Die Moral schlägt Formen der Bewältigung dessen vor, was den einzelnen oder die Gesellschaft gefährden könnte. Ihre Regeln gliedern das Individuum in das Kollektiv ein.

Moralisches Verhalten, wie Jung es definiert, ist einer der zweckmäßigen Mechanismen der Psyche. Es verläuft zuerst unbewusst: Gemäß den von den Eltern vorgezeichneten Linien trennt sich der Ich-Komplex vom Schatten; das 'Böse' wird verdrängt. Wenn sich das Individuum aus dem kollektiven Unbewussten löst, wird es zwangsläufig dem kollektiven Bewusstsein eingepasst. Es übernimmt nicht nur die herrschenden Ideale, sondern auch deren unbewussten Gegensatz.

Je stärker sich aber die kollektive Moral auf ein tatsächliches oder nur scheinbares Gut konzentriert, desto feindlicher konstituiert sich dessen Böses im Unbewussten. Je mehr dieses abgewehrt wird, desto hartnäckiger herrscht es - in Symptomen, die den reibungslosen gesellschaftlichen Betrieb stören, in Projektionen, die Leidenschaften und Kampf verursachen. Soweit Jung sich als psychologischen Forscher versteht, bewertet er solche Gesetzmäßigkeiten nicht. Warum soll denn nicht - trotz des hohen Preises, der dafür gezahlt werden muss - die Mehrzahl der Menschen in kollektiver Identität verbleiben? Genausowenig wie die psychogenetische Differenzierung lässt sich die Individuation berechnen und verordnen: "Die Natur ist eben aristokratisch ..." (Anm. 572) Nur wenige Menschen erreichen eine höhere Bewusstheit: "Die Menschheit ist in der großen Hauptsache noch in einem Kindheitszustand ... Weit aus die meisten bedürfen der Autorität, der Führung und des Gesetzes ..." (Anm. 573)

Das Stadium solchen Inbegriffenseins ist nicht in sich schlecht. Jede Entwicklungsstufe hat für Jung ihr Recht. (Anm. 574) Vielleicht bleibt es späteren Zeiten vorbehalten, die menschliche Entwicklung auf breiterer Ebene weiterzutreiben.

b) Ihre Übertretung

(1) Die Gebotsverletzung

Nach der Interpretation Jungs sind moralische Normen und Überzeugungen keineswegs überzeitlich, sondern jeweils bezogen auf den Entwicklungsstand einer bestimmten Epoche. Mit den geschichtlichen Veränderungen wandeln auch sie sich.

Dieser Wandel wird selten durch eine Anstrengung der Reflexion angestoßen - gerade die rationalen Kräfte des Ich tendieren ja zur Verfestigung ihrer Gestaltungen. Der Impuls zur Erneuerung der Moral geht meist vom konstelierten Unbewussten aus. Dessen energetisch aufgeladene Inhalte setzen sich dabei zuerst in einzelnen Menschen durch. Die Übertretung der Moral vollzieht sich unmittelbar - als Verletzung ihrer Gebote oder als Verlangen danach - oder mittelbar als seelische oder (psycho-)somatische Krankheit, die aus dem verdrängten Konflikt widerstreitender Strebungen entsteht. (Anm. 575) In den betroffenen Individuen empört sich der 'Drang zur Selbstverwirklichung' gegen die einengenden Normen des kollektiven Bewusstseins; sie sind gezwungen, sich mit sich selbst und mit der Gesellschaft auseinanderzusetzen.

Was sich so als Gebotsverletzung (im weitesten Sinn) darstellt, tritt als ein Signal auf, das die Fehleinstellung der geltenden Moral, ihre allzugroße Entfernung von der menschlichen 'Natur' anzeigt.

Das aus der Sicht der herrschenden Werte 'Böse' überwältigt diejenigen Menschen, die auf Grund ihrer psycho-physischen Konstitution mit den einseitigen gesellschaftlichen Überzeugungen nicht leben können. In den Augen des Kollektivs sind sie die Minderwertigen: die Verrückten, die Kranken, die Verbrecher ... Im Sinn der möglichen Selbstverwirklichung sind sie dagegen "eigentlich 'höhere' Menschen, die aber aus irgendwelchen Gründen zu lange auf einer primitiven Stufe geblieben sind." (Anm. 576) Die Übertretung löst die glatte Oberfläche des allgemein 'Selbstverständlichen' auf; sie enthüllt die bedrohliche Gegensatzstruktur des Lebens. Die 'Ausnahme' von der Regel beweist deren Brüchigkeit: Das Böse lässt sich nicht ausmerzen, es muss bearbeitet werden. (Anm. 577)

(2) Das Schuldgefühl

Die Bedeutung der Gebotsverletzung überschreitet immer den individuellen Bereich.

Zugleich stellt sie aber eine äußerst persönliche Erfahrung dar. Die Abweichung von der kollektiven Moral wird vom einzelnen - bei entsprechen-

der seelischer Disposition - als Schuld erlebt: Das begleitende Schuldgefühl kann er bewusst wahrnehmen, es kann sich aber auch - ihm unbewusst - in depressiven bzw. autodestruktiven Symptomen äußern. Das Schuldgefühl ist keine Leistung des Ich, es beruht nicht auf einer bewussten Stellungnahme zu einer Tat bzw. Einstellung. (Anm. 578) Es stellt vielmehr eine automatische Störungsanzeige des energetischen Gleichgewichts dar: Ein wesentlicher seelischer Faktor ist zu wenig berücksichtigt worden und 'rächt' sich nun durch unbewusste Überwertigkeit. Als rationales und individuell bezogenes Wertwissen spürt das Schuldgefühl dabei nicht nur den Mangel auf, sondern ahnt zugleich die erreichbare Vollständigkeit: "Die moralisch empfundene Minderwertigkeit zeigt immer an, dass das mangelnde Stück etwas ist, das eigentlich, dem Gefühl entsprechend, nicht mangeln sollte, oder, mit anderen Worten, bewusst sein könnte, wenn man sich die nötige Mühe dazu gäbe ... Wo immer das Minderwertigkeitsgefühl auftaucht, zeigt es auch an, dass nicht nur die Forderung zur Assimilation eines unbewussten Stückes vorhanden ist, sondern auch die Möglichkeit der Assimilation." (Anm. 579)

So meldet sich in der Erkenntnis von 'Schuld' die noch ausstehende individuelle Ganzheit, das Selbst: "Wenn das Gewissen ein Wissen ist, so ist nicht das empirische Subjekt der Wissende, sondern dieser stellt eine unbewusste Persönlichkeit dar, welche sich allem Anschein nach wie ein bewusstes Subjekt benimmt." (Anm. 580)

Jung erkennt den finalen Charakter des Schuldgefühls: Es enthüllt nicht nur die Lücken im moralischen Gefüge der Person - Strebungen, die der kollektiven Moral widersprechen - und die Schwächen des Ich, das sie bewältigen 'sollte'. Es verweist vor allem auch auf seinen noch unerkannten, größeren Horizont, auf die Potenzen der Entfaltung, die noch in ihm ruhen. Das 'Minderwertige' ist dann nicht mehr das Schlechte, sondern jener Anteil der Individualität, dem im bisherigen Leben zu wenig Wert zuerkannt worden war und den es verstärkt zu berücksichtigen gilt.

Das Schuldgefühl, das die Übertretung anzeigt, kann damit zum Anlass und zum Motor personaler Reifung werden. Es treibt dazu an, ein Selbstverständnis zu erschließen, das dem Anspruch des Lebens eher gerecht wird als das überkommene. Es ist nicht nur die Vorahnung des Neuen, des Ganzen, sondern selbst der Ort, wo dieses aufbricht. (Anm. 581) Der seelische Mechanismus kann somit menschlichen Sinn vermitteln und zur bewussten Entscheidung anstoßen: Die Problematik der Moral wird zum Anlass der Ethik. (Anm. 582)

2. Die Forderung: die Ethik

a) Ihr Anfang

(1) Die Realisierung des Schattens

«Die Individuation als Auseinandersetzung mit den Gegensätzen, als Umgang mit den Kräften des Bewusstseins und als Integration des (individuellen und kollektiven) Unbewussten beginnt mit der Schattenkonfrontation.

Dabei ist die intellektuelle Wahrnehmung des moralisch Bösen für Jung noch keine 'wirkliche', keine wirkende Erkenntnis. Solange die Schuld nur als dunkle Möglichkeit, noch nicht etwa als eigene Realität erkannt wird, ist sie für den Menschen noch außerhalb: Gegenstand, Entgegenstehendes, von dem das Ich sich absetzt; noch nicht überwältigende Erfahrung, Ich selbst. Die 'Realisierung des Schattens', die Jung fordert, meint nicht den absichtlich vollzogenen Normenverstoß. Um das Böse zu realisieren, muss man es so wenig 'ausleben', wie ein Körper seinen konkreten Schatten noch auf den Boden malen muss. In der Tat ist es längst 'real', ist es im Menschen anwesend, lebt in seinen (abgewehrten) Ängsten und Bedürfnissen, in seinen Symptomen und Widersprüchlichkeiten. Diese Realität muss er nur noch anerkennen, muss zugeben, dass das Andere ist. Das moralisch Böse ist - wie die metaphysische Endlichkeit - kein mehr oder weniger verzeihlicher Mangel auf dem Weg zur Vollkommenheit, sondern es gehört konstitutiv zum Menschen. Nicht: Ich habe Böses getan, sondern: Ich bin böse. (Anm. 583) Dieses Bekenntnis schafft die entscheidende Änderung: das endgültige Zerschlagen der Selbstherrlichkeit des Ich. Sein Schatten offenbart ihm die Grenze seiner Willkürfreiheit, in der es meinte, sein zu können, was es will. Wenn die Verleugnung des Schattens aufhört, geht das bisherige Ich unter; die Wandlung der Person beginnt.

(2) Historischer Bezug: Gnostische und kabbalistische Motive

Jung bezieht sich mehrfach auf den legendenumwobenen frühchristlichen Gnostiker Karpokrates, um seine Theorie von der Realisierung des Schattens zu amplifizieren.

Nach Irenäus (Adv. haer. I, 25, 4) lehnten die Karpokratianer moralische Bewertungen als 'Menschenmeinungen' ab und vertraten die Überzeugung, man werde so lange wiederverkörpert, bis man alles Notwendige durchlebt habe. Die "Erfüllung aller Lebensforderungen" (Anm. 584) geschieht durch die intensive Begegnung mit der Welt, wobei der Mensch diese zugleich aufnimmt und sich so von ihr befreit: "Nicht Abwendung vom empirischen So-

sein, sondern möglichst vollständige Erfahrung des Ich in seiner Spiegelung in den 'zehntausend Dingen' ist die Grundtendenz der peregrinatio." (Anm. 585) Vergleichbare Vorstellungen finden sich in der 'häretischen Kabbala' der Sabbatianer. (Anm. 586)

Das sabbatianische Denken radikalisiert die lurianische Theorie vom Tikkun - der Lehre von der Mitarbeit des Menschen an der Rückführung der Schechina und der Aufhebung des Exils - gemäß der Persönlichkeit und dem Lebenslauf des Messias Sabbatai Zwi: Beim ‚Bruch der Gefäße‘ am Anfang der Zeit und der Welt fiel auch die Seele des Messias in den Bereich der Finsternis; dort kämpft sie bis zu ihrer Restitution mit den Schlangen und Drachen des Bösen. Der 'Abfall' des Messias, seine Konversion zum Islam, beweist die Notwendigkeit der Apostasie: Um den Prozess des Tikkun zu vollenden, muss "der Messias in das Reich des Bösen und der Unreinheit herabsteigen, ... um die Funken von innen her aus ihrem Gefängnis herauszuholen". (Anm. 587)

Zwar scheint das - beispielhafte - Tun des Messias den Moralgeboten zu widersprechen; in Wirklichkeit kann es von ihnen aber gar nicht erfasst werden, da es jenseits ihres Gültigkeitsbereichs steht.

(3) Das Böse als Material des Guten

Entsprechend diesen gnostischen und kabbalistischen Ansätzen sieht auch Jung in der Zuwendung zum vollen (individuellen) Leben, in der Realisierung auch des Dunklen und Minderwertigen das heilende und heilvolle Tun: "Ich kann von nichts befreit werden, das ich nicht besitze ... Wirkliche Befreiung ist nur möglich, wenn ich das getan habe, was ich tun konnte, wenn ich mich völlig hingeeben und völlig Anteil genommen habe ... Ein Mensch, der nicht durch die Hölle seiner Leidenschaften gegangen ist, hat sie auch nie überwunden." (Anm. 588) Die Auseinandersetzung mit dem Bösen ist es, die den Zugang zum guten Ganzen eröffnet, zum Selbst. Das Böse wird dabei zum Material des werdenden Guten.

Niemals stellt das Böse allerdings selbst das Gute dar. Wie Jung immer wieder betont, bleiben die Gegensätze im menschlichen Bereich immer getrennt, ihre mögliche Einheit kann allenfalls geahnt bzw. postuliert werden. So bleiben auch Ich und Schatten voneinander unterschieden. Die Erkenntnis: Ich bin böse, ist für das Ich erst die Entdeckung seines - unaufhebbaren - Schattens, der Beginn der Auseinandersetzung mit ihm. Wenn sich das Ich - in einem zweiten Schritt - nicht von seiner eigenen Bosheit unterscheidet, ist der Schatten nicht angemessen realisiert. Seine unkontrollierte energetische Ladung kann das Ich selbst verschlingen: Erst "aus der Besiegung der

Kollektivpsyche ... ergibt sich der wahre Wert ... Wer sich daher mit der Kollektivpsyche identifiziert, ... der ist zwar auch beim Horte, den der Drache bewacht, aber höchst unfreiwillig und zu seinem eigenen größten Schaden." (Anm. 589) Das distanzierende und gestaltende Ich erst neutralisiert die Destruktivität des Schattens.

Für das Ich heißt das: Es begegnet dem Bösen - als dem anderen Teil von sich selbst und in sich selbst. Und doch ist das Böse Nicht-Ich. Der Schatten ist der Immer-Gegenwärtige, das Andere des Ich, aber nicht das Ich selbst. Damit gelangt das Ich zu der Erkenntnis, dass es nur ein einziger Komplex der Gesamtpsychen ist, die an allen Bestimmungen des Lebendigen teilhat, an dessen organischen, biologischen, psychischen Strukturen. Darin besteht die analytische Selbstdisziplin: die Konfrontation mit diesem allem zu wagen, ohne ihm zu verfallen, ohne sich selbst zu verlieren: Dies alles ist - und ich bin.

b) Ihr Bezug: der Anspruch des Ganzen

Die traditionelle Moral lehnt Jung weniger deshalb ab, weil sie repressiv ist, sondern weil sie auf einer unzulänglichen Definition des menschlichen Wesens basiert. Das Ideal der Vollkommenheit, das noch immer weithin das christlich-abendländische Selbstverständnis beherrscht, führt zur Starre, zu angstbestimmtem und lähmendem Perfektionismus, zur Unmenschlichkeit. Wenn Jung demgegenüber für die 'Vollständigkeit' plädiert, so möchte er damit zu größerer Offenheit gegenüber dem 'Leben' ermuntern, vor allem zu dessen nicht-rationalen Kräften, zur Wahrnehmung von Affekten und Emotionen, zur Akzeptierung von Träumen und Fantasien. (Anm. 590)

Erst solche Offenheit für die Vielfalt menschlichen Lebens legt den Grund für die eigentlich ethische Entscheidung. Ethische Haltung verwirklicht sich für Jung in der bewussten Zuwendung zum Anspruch der Wirklichkeit, wie er in der jeweiligen, sozial bestimmten und transzendent bezogenen Individualität wahrnehmbar wird.

Die Ethik der Analytischen Psychologie kennt wie jene der Psychoanalyse Freuds zuerst nur formale Werte. Ihr Bezug ist dabei die Ganzheit: "Leben, Aufbau und Integration stehen auf der Seite des Guten ..." (Anm. 591) Konkrete Anfragen lassen sich dann aber an den einzelnen Menschen stellen: Lässt er Entwicklung überhaupt zu, oder sträubt sich ein verhärtetes Ich gegen jegliche Form der Wandlung? Flieht er vor der Auseinandersetzung mit sich selbst in Krankheit und/oder Neurose, in Aktivismus, in (konstellierter) Schicksalsschläge? (Anm. 592)

Nach diesem Ansatz ist ethisch böse das Beharren auf einem einseitigen Standpunkt, die Weigerung gegen jede mögliche Korrektur der eigenen Einstellung, gegen jede Veränderung der Situation. Solche Einseitigkeit entfremdet den Menschen von sich selbst, von dem, was in ihm werden will; da er die inneren und äußeren Anforderungen nicht annehmen kann, lebt er eine letztlich illusionäre Existenz. Trägheit und Hochmut verhindern die notwendige Aktivität des Ich; es lässt sich treiben bzw. beharrt auf dem Erreichten. (Anm. 593)

Die Freiwilligkeit solcher Fehlhaltungen muss freilich im Einzelfall erst bewiesen werden. Oft haben in der Konstitution oder in der Lebensgeschichte gründende Faktoren das Ich derart geschwächt, dass es die geforderte Auseinandersetzung bzw. Integration nicht (mehr) leisten kann. Die Ursache einer schlimmen Situation zu bestimmen, heißt daher auch für Jung nicht, dem Betroffenen die moralische Schuld daran zuzuschieben. Vielmehr skizziert er einen Rahmen, der es erlaubt, den ‚Sinn‘ des Übels zu erkennen, es einzuordnen und zu verstehen - es zu verändern oder es zu ertragen. Die Ethik der Analytischen Psychologie setzt wie die der Psychoanalyse Verantwortlichkeit nicht so sehr voraus, sie leitet eher zu dieser hin.

c) Ihre Bedeutung

(1) Sittlichkeit als Erfüllung des Mythos

Gemäß Jungs Mythos von der kosmischen Bedeutung des Bewusstseins müssen die Gegensätze, die der menschlichen Existenz vorgegeben und aufgegeben sind, als 'moralisch' erfahren werden.

Die reflektierte moralische Reaktion, das ethische Verhalten, verbindet in sich rationales (Wert-) Urteil und 'subjektive Bezugnahme'; sie treibt an, sich aktiv-verändernd mit der Welt auseinanderzusetzen. Wie der Schmerz auf Änderung der körperlich unlustvollen Situation, so drängt das moralische Gefühl - positiv: als Bewusstsein einer Verpflichtung, negativ: als Schuldgefühl - zur Übernahme von Verantwortung, zur Rückbesinnung auf das Handeln, zur Suche nach 'richtigem' Verhalten. Insofern aber die Einzelpsyche Anteil hat an den kollektiven Dynamismen, trägt ihre sittliche Bemühung überindividuelle Bedeutung. Der Prozess der Individuation - der faszinierenden Erfahrung des psychischen Raumes bzw. der mühseligen Integration der eigenen Kräfte- verläuft nicht auf einen egozentrischen Selbstzweck hin. Jungs Mythos erkennt in der Entwicklung des einzelnen seine kosmische Aufgabe: die winzige, aber entscheidende Bewegung der gesamten Menschheit auf ihr Ziel hin.

(2) Historischer Bezug: theosophische Spekulationen

Das stellvertretende Handeln des Gerechten wird besonders in der (bereits erwähnten) lurianischen Kabbala gewürdigt. Die Gottheit selbst verlangt nach dem sittlichen Handeln des Menschen. "Der Prozess nämlich, in dem sich Gott in sich selbst zeugt, gebiert und entwickelt, gelangt nicht rein in Gott zum Abschluss. Es gibt Stücke des Restitutionsprozesses, die dem Menschen überantwortet sind ... Göttliches und menschliches Sein sind im Geschehen der Welt an bestimmten Punkten ineinander verschlungen ..." (Anm. 594) In der Kawwana, der mystischen Intention, stellt der Gläubige in sich die Einheit Gottes mit der exilierten Schechina wieder her. So arbeitet er aktiv mit an der Vollendung der Welt. (Anm. 595)

In der philosophisch orientierten theosophischen Spekulation Schellings nimmt die Sittlichkeit gleichfalls eine zentrale Stelle ein: Im Identitätssystem definiert Schelling den Menschen als das 'Zentrum' der Natur. Dabei schließt er an Spinozas Denkfigur von Gottes unendlicher intellektueller Liebe zu sich selbst an; diese Selbstbeziehung liegt auch dem kosmischen Prozess, der im Menschen gipfelt, zu Grunde: "Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existierende wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht." (Anm. 596)

Für den späten Schelling erfüllt sich diese ethische Aufgabe des Menschen in der Reflexion, die den Ort der menschlichen Vernunft zu fassen sucht. Vor aller Selbstsetzung erfährt sich das Ich als gegründetes. Die reflexive Klärung seiner metaphysischen Stellung ist ihm die Realisierung eines vorgezeichneten Weges: "Der Mensch ist die gewordene, die verwirklichte 'Reflexion' Gottes." Ohne es vorerst zu durchschauen, ist er "Vermittlung, in der sich Gott weiß". Mithilfe der konstruierenden Vernunft, die sich als solches Wissen erkennt, vollzieht der Mensch seinen Ursprung nach und führt damit die freie (,liebende') Vereinigung zwischen Gott und Mensch herbei. (Anm. 597)

(3) Gottgewollte Selbstverwirklichung

Auch für Jung ist es gerade das sittliche Bemühen des Individuums, welches den angestrebten Endzustand, die coniunctio oppositorum, mitherbeiführt. Der Impuls zur Selbsterfahrung, in deren Verlauf sich die Auseinandersetzung mit dem Bösen vollzieht, kommt dabei von außerhalb des Ich.

Er stößt dazu an, das allgemeine Problem durch eine individuelle Antwort darauf weiterzuführen. Insofern der Mensch die kollektiven Grundgegebenheiten berücksichtigt (re-ligio), erfüllt er den - im Mythos formulierten - Anspruch der Wirklichkeit. Dass er sein Leben bewusst erlebt, seine eigene Realität verantwortlich übernimmt und gestaltet, ist die wesentliche ethische Tat, mit welcher er seine 'kosmische Aufgabe' wahrnimmt. Seine Arbeit an sich selbst und der Welt wiederum setzt heilende transzendente Kräfte frei: Die Antwort auf Ijob ist Christus. (Anm. 598)

Daher kann der religiösen Erfahrung die Selbstverwirklichung als gottgefordert erscheinen: Vollendung des menschlichen Lebens als Aufgabe von und für Gott, der Ursprung aller Entwicklung ist, ihr Horizont und ihr Ziel.

d) Ihre Richtung: geschenkte Freiheit

Im unus mundus ist strukturierte Harmonie angelegt. Menschliches Bewusstsein aber hebt sie erst hervor; ethisches Handeln schafft Sinn. Die Elemente der ethischen Entscheidung - Berücksichtigung des Bewussten wie des Unbewussten, des Rationalen wie des Irrationalen - sind vorgegeben, ihr Inhalt aber wird vom Ich bestimmt. So sehr Jung anderweitig die Ratio relativiert, so klar hebt er ihre Bedeutung für die Gestaltung der ursprünglichen 'moralischen Reaktion' hervor. Mit seiner Fähigkeit, Zusammenhänge zu erkennen ('Denken') und sie auf die Erfordernisse einer Situation zu beziehen ('Gefühl'), entscheidet das Ich über die Impulse aus dem kollektiven Unbewussten. Es kann abwägen, was mit den - integrierten -instinktiven Kräften und den archetypischen Möglichkeiten geschieht, in welcher Form sie sich in der Gesamtperson ausprägen sollen. So erweist sich die "Vernunft als eine Instanz ethischer Entscheidung". (Anm. 599) Sie erlaubt dem Ich die Unterscheidung vom Unbewussten, was die Voraussetzung für die Eigentätigkeit des Bewusstseins darstellt. Als reflektierendes (vernünftiges) ist das Ich nicht mehr den Archetypen ausgeliefert, es ist nicht mehr Spielball der Triebe, sondern es kann sich zu ihnen verhalten, entsprechend den Anforderungen der Situation.

Insofern also ethische Tat den 'kosmischen' Prozess der Bewusstwerdung vorantreibt, öffnet sie den Weg zu größerer Freiheit.

Aber die Vernunft ist immer darauf angewiesen, dass die irrationalen Kräfte des Menschen in Bezug zur Wirklichkeit bleiben ('Empfindung') und die in dieser ruhenden Entwicklungsmöglichkeiten ahnen ('Intuition'). Freiheit kann nicht willkürlich werden; sie bleibt eingebunden in den Rahmen der 'Ganzheit'. Die ethische Entscheidung selbst gründet in der- vorbewussten - 'moralischen Reaktion'; sie kann nicht mehr, als den vielleicht schöpfe-

rischen Impuls, der sich so meldet, reflektieren, ins Bewusstsein heben und zu Wort kommen lassen.

Somit begegnen sich in der ethischen Tat die Gegensätze von Rationalem und Irrationalem, von bewusstem Plan und unbewusster Kraft, von Geist und Natur. Sie ist das Symbol der geschenkten Freiheit: " ... ein besonderer Fall dessen, was wir als 'transzendente Funktion' bezeichnen, nämlich eine Auseinandersetzung und Kooperation bewusster und unbewusster Faktoren, in religiöser Sprache ausgedrückt: der Vernunft und der Gnade." (Anm. 600)

3. Die Aufhebung des Problems des Bösen: die Liebe

Der Mythos von der kosmischen Bedeutung des Bewusstseins beantwortet die Frage nach dem Übel: Das Ich erfährt sich als eine Instanz, die Sinn findet, in der ethischen Entscheidung Sinn stiftet und die so zur Bewältigung des Bösen beitragen kann.

Der Mensch, der sich auf den Weg der Individuation gemacht hat, erkennt die Tatsache der anthropologischen Zerrissenheit, der Spaltung der Gegensätze und versteht sie als Aufruf zur Vereinigung des Getrennten. Er gibt die illusionäre und regressive Sehnsucht nach der 'Erlösung' von dem Bösen auf und unterwirft sich dem Leiden daran - in der Hoffnung, es gerade so zu wandeln.

In dieser Hoffnung äußert sich der Kern der ethischen Einstellung, wie Jung sie entwirft. Ihre Wurzel - die tiefste Voraussetzung von Jungs Konzept - besteht in einem grundsätzlichen Ja zum Menschen, zur Welt. Selbstverwirklichung ist gut- nicht aus anthropologischem Optimismus, der das Böse verharmlost, sondern weil nichts von dem, das ist, grundlos oder sinnlos sein kann: "Ich möchte weder von den Menschen befreit sein, noch von mir, noch von der Natur; denn das alles sind für mich unbeschreibliche Wunder. Die Natur, die Seele und das Leben erscheinen mir wie die entfaltete Gottheit, und was könnte ich mir mehr wünschen? Der höchste Sinn des Seins kann für mich nur darin bestehen, dass es ist und nicht darin, dass es nicht oder nicht mehr ist ..." (Anm. 601)

Jungs Denken entspringt einer mystischen (panentheistischen) Erfahrung: Die 'Ganzheit' ist nicht mehr hinterfragbar, sie ist "wie die entfaltete Gottheit"; ihr Wert ist evident. Diese Erfahrung lässt sich nicht in das 'Feld der Reflexion' einordnen, sie ist vielmehr der Ausgangspunkt von Jungs Wissenschaft und das Ziel seiner Therapie. (Anm. 602) Sie geht auch Jungs Mythos vom Sinn voraus.

'Böses in der Gottheit' - diese Formulierung umschreibt schließlich die Ahnung, dass das Übel von dem Guten zwar nicht ausgelöscht ist, dass es aber von ihm umgriffen wird; dass das Leben in sich 'gut' ist, gerade mit seinen Widersprüchen, seinen Schmerzen, seinen Bitterkeiten. Erst das Ja zum 'ganzen Leben' lässt den Blick auf das Leiden wagen, dem wir ausgeliefert sind; erst die Erfahrung des Lichtes ermöglicht die Konfrontation mit dem Unheil des Bösen und der Schuld. (Anm. 603)

Aus der grundsätzlichen Daseinsbejahung folgt für Jung das Staunen über die Eigenart der Welt, in der alles seinen Sinn, sein Recht und seine Schönheit besitzt. Vor diesem Hintergrund geschieht auch die verantwortliche Begegnung mit dem Bösen: in der Haltung einer Demut, die bereit ist, Sinn zu suchen und den unerhellbaren Unsinn zu ertragen.

Die Liebe zur Welt als Schöpfung, als 'entfalteter Gottheit', die sich für Jung in solcher Haltung niederschlägt, ist nicht mehr menschlich zu begründen. Aus dieser Liebe entspringt die Bewegung der Wirklichkeit selbst, sie bedingt die "creatio continua" (Anm. 604), die auf Erkenntnis hinzielt: "Eros ist ein kosmogonos, ein Schöpfer und Vater-Mutter aller Bewusstheit ... Wir sind im tiefsten Verstande die Opfer oder die Mittel und Instrumente der kosmogonischen 'Liebe'." (Anm. 605)

Weil der Mensch ein Aspekt des Ganzen ist, vermag er auch nie mehr als Aspekte davon zu begreifen; aber insofern er die Kraft der Wirklichkeit, die

Liebe, in sich erfährt, kann er das Ganze ahnen und bejahen. Schließlich ist für Jung der Eros selbst der Inbegriff des tragenden und ersehnten Ganzen, und seine letzte Bezeichnung ist der 'Gottesname'. Mit dieser Benennung versöhnt sich der Mensch mit sich selbst und mit der Welt, er bekennt sich zu dem Einen, in dem die Gegensätze, auch das Leiden und die Schuld, aufgehoben sind, und findet so zu seinem Grund: "Das ist ein Eingeständnis seiner Unterlegenheit, Unvollständigkeit und Abhängigkeit, zugleich aber auch ein Zeugnis für die Freiheit seiner Wahl zwischen Wahrheit und Irrtum." (Anm. 605)

Ertrag

1. Formale Struktur der Konzeptionen Freuds und Jungs zum Problem des Bösen

a) Der Ausgang vom erlebten Leiden

In ihrer wissenschaftlichen Fragestellung gehen Freud und Jung vom Menschen aus - wenn sie auch beide betroffen sind vom Leiden der Kreatur überhaupt. Sie bestimmen das Übel (Malum) zuerst als die spezifisch menschliche Grenzerfahrung des Schmerzes, der Angst, der Trauer und Verzweiflung, der Schuld. Das Leiden als Erfahrung bildet den Ausgangspunkt der Tiefenpsychologie, als unmittelbar einbrechendes Erleben, als qualvolle psychophysische Befindlichkeit. Freud und Jung wollen an jene Grenze der Selbstwahrnehmung zurückgehen, wo 'Leiden' entsteht, wo ein Mensch mit einer malignen inneren und äußeren Realität zusammenstößt. Freud und Jung bleiben dabei keine unbeteiligten Forscher. Ihre Überlegungen und Hypothesen basieren nicht auf abgegrenzten psychologischen Experimenten oder auf objektivierender Beobachtung. Als Gesprächspartner im analytischen Prozess ihrer Patienten gehen sie vielmehr selbst in das Feld des Leidens hinein, das sie untersuchen; sie setzen sich dem Schmerz und der Angst sowohl in ihrem eigenen Leben als auch im Mit-Leiden weitgehend aus.

Mit diesem Rückgang auf konkrete Erfahrung suspendiert die Tiefenpsychologie die eingeschliffenen kollektiven Erklärungsschemata für das Leiden. In der Erfahrung liegt die Chance der Kritik: Althergebrachte Deutungsmuster enthüllen sich als Schutzmauern gegen die Überwältigung durch das Leiden; die theoretische Verarbeitung des Schlimmen erweist sich als - notwendiger - Abwehrmechanismus.

Das erlittene Übel hat paradoxe Funktion. Es bricht die vielleicht allzu bekannten, vielleicht verhärteten Antworten auf das Problem des Bösen auf.

Für Freud und Jung lösen sich die klaren Linien der allgemeinen Meinung (soweit sie noch vorhanden waren) auf; 'Krankheit', 'Sünde', 'Schicksal' und 'Strafe' sind keine Sonderfälle des moralischen bzw. physischen Übels, sondern sind Namen für Grenzerfahrungen des Leidenden, Versuche, diese zu klassifizieren. Diese Erfahrungen lassen sich aber auch ganz anders verstehen: Die 'Krankheit' verweist auf einen (unbewältigten) Konflikt, in der 'Sünde' kündigt sich eine schöpferische Kraft an.

Insofern die Tiefenpsychologie Freuds und Jungs also neue Wege der Beschreibung des Übels einschlägt, öffnet sie damit auch zugleich neue Wege, es zu verstehen und mit ihm umzugehen.

b) Der Überstieg zu philosophischen Aussagen

Wenn sich für Freud und Jung das Malum so verwandelt, wenn die genauere Betrachtung seine paradoxe Funktion herauschälen kann bzw. seine Ursachen bloßlegt, so ist damit die psychologische Ebene bereits überschritten. Mehr oder weniger bewusst betreten beide Autoren den Bereich der Philosophie.

Sie beziehen immer wieder Aussagen über Wesen und Ziel (die 'Natur') des Menschen in ihre analytischen und therapeutischen Texte mit ein. Die tiefenpsychologische Untersuchung des Menschen führt nicht nur zu philosophisch relevanten Ergebnissen, sondern entwirft eine eigene philosophische Anthropologie.

Da menschliches Leben aber sich immer in bzw. in Bezug auf 'Welt' darstellt, begreift jede Aussage über den Menschen, über Sinn oder Unsinn seines Lebens zusätzlich eine Aussage über Sinn und Unsinn der 'Welt' mit ein. Die Erfahrung des Leides betrifft den Menschen in seinem Selbstverständnis; dieses aber kann er nicht losgelöst erhellen. Wenn das Böse die Sicherheit des Selbstverständnisses aufbricht, stellt es auch seine Welt-Anschauung in Frage, verursacht vielleicht einen Riss quer durch die 'Welt' selbst.

So lassen sich vielleicht die Grund- und Grenzerfahrungen des Menschen niemals nur beschreiben, sondern 'müssen' in einen strukturierenden Erklärungszusammenhang eingeordnet werden. Soweit noch ein Subjekt vorhanden ist, das nicht vom Übermaß des Leidens verschlungen ist, verlangt die Erfahrung des Übels nach Erklärung und Deutung: Aus der Klage wird für den Gläubigen die Anklage, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes (Theodizee); der 'Aufgeklärte' fragt nach den Ursachen seines Leidens, nach den wissenschaftlich feststellbaren Zusammenhängen und Gesetzmäßigkeiten.

Diese Ausweitung gilt auch entsprechend für die Tiefenpsychologie. Weder Freud noch Jung bleiben bei der Beschreibung von Erfahrung stehen, sondern sie bewegen sich zu einem - teils übernommenen, teils selbstentwickelten - weltanschaulichen Rahmen hin, der sich aus metaphysischen (ontologischen und kosmologischen) Elementen zusammensetzt.

So thematisiert Jung den Bezug des Ich zum Unbewussten, dessen Archetypen ihm die Strukturen nicht nur der Psyche sondern auch der Materie, des Seins selbst - des *unus mundus* - zu sein scheinen. Freud, der sich (zumindest in seinen frühen Phasen) auf die Erforschung und Behandlung des 'psychischen Apparates' beschränken wollte, gerät über den Gegensatz von Individuum und Gesellschaft zu jenem von Natur-Mensch und Kultur und stößt schließlich zu den antinomischen Grundkräften von Eros und Thanatos vor, deren anorganische Parallele die Prinzipien der *attractio* und der *repulsio* sind.

Damit erweitert sich bei beiden Autoren das biologisch-psychologische Konzept zum sozio-historischen und schließlich zum ontologischen. Dabei folgt die Mehrdimensionalität der tiefenpsychologischen Theorie selbst aus ihrem Ansatz in der Erfahrung.

c) Die Interpretation der Erfahrung

Die Tiefenpsychologie Freuds und Jungs will jedoch kein abgeschlossenes System erstellen, keine Erklärung der Gesamtwirklichkeit. Sie will vielmehr psychische Realität, Erfahrung, nachzeichnen. Die Psychoanalyse versteht sich so wenig wie die Analytische Psychologie als gültige Wahrheit bezüglich der Gesetze und Strukturen der Wirklichkeit, sondern als Meta-Sprache, als Sprache über Erfahrung und den Ausdruck von Erfahrung; schließlich als hermeneutischen Vorschlag: als Modell, Erfahrung und den Ausdruck von Erfahrung zu verstehen.

Entsprechend gebrauchen Freud und Jung, wo es um letzte Erfahrungen geht, metatheoretische Worte: Sie sprechen von 'Eros und Thanatos', von den 'Göttern' und 'Archetypen', sie verwenden 'Geschichten' der phylogenetischen bzw. ontogenetischen Menschwerdung (den platonischen Mythos, den Urhordenmythos, die Nachtmeerfahrt, den Individuationsweg u. a.). Neben die Ebene der definierten Beobachtungssprache, wo psychologische Begriffe und Definitionen werden brauchen können, und neben jene der Axiome tiefenpsychologischer Theoriebildung (wie Libido, Gegensatzspannung) tritt bei Freud und Jung noch eine andere, fundamentale: die der nicht mehr abgrenzend-bestimmenden, sondern vielmehr der bildhaft-benennenden Sprache.

Viel eindeutiger als Freud, der Mythologeme nur an den Grenzen seiner Theorie einsetzt, bewegt sich Jung in bildhafter und narrativer Sprache. Aber beide werden wegen der spekulativen Elemente ihres Konzepts angegriffen: Die Eros/Thanatos-Polarität Freuds, wie auch sein Urhordenmythos, ist bei den meisten seiner Anhänger umstritten; und Jungs Werk - mit der zentralen Hypothese des Selbst - wird von vielen Wissenschaftlern als quasireligiöse Heils-(Irr-)Lehre betrachtet. Aber lässt sich Erfahrung anders aussagen?

Mit der mythologischen Rede will die Tiefenpsychologie Erfahrung aufgreifen und auslegen; sie will sie 'zu Wort kommen' lassen, sie verstehen, begreifen. Aber sie will sie nicht auslöschen, sondern ihren Wert in die Theorie hinein aufheben. Die Grenzerfahrungen werden mithilfe der Grenzbegriffe zugleich interpretiert und bewahrt. (Anm. 606)

d) Die ethische Relevanz der Theorie

Betroffenheit fordert Handlung. Das vom Problem des Bösen angetriebene Denken kann sich nicht mithilfe einer ästhetischen Theorie distanzieren, es ist vielmehr an Veränderung, an Wandlung interessiert. Metapsychologie, die sich mit dem Leiden auseinandersetzt, fragt, wie sich mit dieser Grenzerfahrung und von ihr her leben lässt. Das neue Verständnis des Bösen, das die Psychoanalyse und die Analytische Psychologie eröffnen, befähigt und ermutigt dazu, sich der inneren und äußeren Realität auszusetzen. Dies geschieht implizit durch den Aufweis unheilvoller Konsequenzen, die aus dem Beharren im Status quo folgen müssten, und explizit in der therapeutischen Arbeit, die Entscheidungsbarrieren abräumt und Kräfte befreit. Die Entwürfe Freuds und Jungs führen an die ethische Entscheidung heran. Sie enthalten zudem in sich selbst Elemente einer erfahrungsgesättigten und praxisorientierten Ethik. Ob der einzelne diesem Vorschlag folgen kann - oder will -, bleibt aber sowohl bei Freud als auch bei Jung offen. Tiefenpsychologische Theorie kann die Möglichkeit der ethischen Entscheidung begründen, tiefenpsychologische Therapie sie vorbereiten; vorhersagbar oder erzwingbar ist sie nicht.

Die Tiefenpsychologie stößt damit an die Grenze der Freiheit, die sie selbst nicht mehr begreifen kann. Hier wird sie appellativ: Sie fordert zur Selbstwahrnehmung, zur Bearbeitung der eigenen Konflikte auf; sie schlägt Wege vor, das eigene Schicksal zu übernehmen und zu gestalten. Indem sie die vielfältigen Formen aufweist, wie Menschen sich gegenseitig beeinflussen können - helfend oder zerstörend -, erinnert sie an die Verantwortung, die jedem auferlegt ist - für sich selbst, für die Gesellschaft, für die Welt.

e) Theorie als Mythos

Die Theorien Freuds und Jungs, wie wir sie dargestellt haben, setzen sich aus sehr unterschiedlichen Elementen zusammen: Sie verwenden spezielle wissenschaftliche Axiome, sie stellen Zusammenhänge fest und definieren Hypothesen und Gesetze; sie beschreiben und benennen Erfahrung; schließlich bauen sie sich über allgemeinen 'weltanschaulichen' Voraussetzungen auf, enthalten selbst Wertungen und wollen zu persönlicher Stellungnahme anregen.

Von diesen verschiedenen Schichten lässt sich, wie wir versucht haben, ein tragender Rahmen abheben, ein grundlegender Sinnentwurf, der orientierende Funktionen hat. Dieser 'Mythos' strukturiert das Denken und leitet das Handeln, er liegt dem Urteil des jeweiligen Autors über wahr und falsch einerseits, über gut und böse andererseits zu Grunde. Er gründet in dessen spezifischer Erfahrung, seinem 'Weltgefühl', und bildet sie wiederum ab; er gliedert den Prozess des Lebens und gibt ihm Richtung. Freud und Jung waren sich beide (unterschiedlich deutlich) dessen bewusst, dass ihr Werk (als Bestandteil ihres Lebens) auf einem solchen Mythos ruht. Sie versuchten selbst - Freud weniger als Jung-, ihn zu erkennen und teilweise auch analytisch aufzuhellen - was freilich nie völlig möglich ist. Ehe wir die Grundkonzepte Freuds und Jungs einander gegenüberstellen, soll ihr Beitrag zum Problem des Bösen je für sich zusammengefasst werden.

2. Erfahrung und Deutung des Bösen bei Sigmund Freud

a) Das mühselige Leben

Von der Endgestalt des Denkens Freuds her gesehen, wird sein Verständnis des Bösen durchsichtig - aber auch die Spannung in seinem Entwurf. Die zersprungene, nur mehr mythologisch - d. h. für Freud: nur mit Hilfe des platonischen Mythos - fassbare Unio von Eros und Thanatos liegt schließlich der Unversöhnlichkeit von Natur und Kultur im Menschen zu Grunde. (Anm. 607) Ausgestoßen aus der Identität mit der Natur, aber unfähig, sich völlig mit den Interessen der Kultur zu identifizieren, ist der Mensch selbst die Manifestation jenes Grundkonflikts, der alles Organische durchzieht. In ihm kommt die Zerbrochenheit des Lebendigen zu Bewusstsein. Die Evolution, die Herausdifferenzierung des homo sapiens, gründet in dem 'Ringem' zwischen Lebens- und Todestrieben. Eros strebt nach größerem Zusammenschluss; er ist leibnah und gattungsbezogen. Thanatos dagegen erzwingt Trennung und Verzicht. Das Nein zum Triebhaften und Kollektiven isoliert das Individuum und bedingt damit schließlich auch seine Selbstständigkeit,

sein Denken, seine Individualität. So ist der Ur-Bruch der Ursprung der Menschwerdung und des Leidens: Menschsein wird aus der Spannung zwischen Eros und Thanatos geboren und mit der individuellen Todeserfahrung bezahlt.

Die 'Kultur' und ihr Repräsentant in der Psyche, das Überich, gehören konstitutiv zum Menschen; der Zwang zur Selbstbeschränkung ist der menschlichen Triebstruktur eingezeichnet.

Die Kultur ist für Freud selbst schon die Antwort auf ein vorgängiges Übel: auf die Diskrepanz zwischen den spezifisch menschlichen Wünschen und der feindlichen Realität, der Ananke, die Erfüllung und Trost verweigert. Die Welt ist un-menschlich; und die Kultur ist der Versuch, in einer äußeren Situation zu bestehen, in der die ursprünglichen Bedürfnisse nicht befriedigt werden. Die Kultur ist schließlich der Trieb als verneinter - Ausdruck eines Lebewesens, das sich selbst Gewalt antun muss, um zu überleben.

Welche Erfahrung liegt dieser Konzeption zu Grunde? Freud schildert diesen Ur-Bruch: Der Mensch, wie ihn der Gründer der Psychoanalyse beschreibt, findet sich bereits in der Situation der Spaltung, der Ungeborgenheit, des Konflikts zwischen unterschiedlichen Bedürfnissen und Strebungen vor. Freuds Mythos zeichnet die widersprüchliche Situation des Lebens, das sich - gleichsam unter Zwang - aus dem Nichts erhebt. Sein Negativ, seine andere Seite ist der 'Todestrieb': das Schlüsselwort für die Erfahrung, wie mühselig es ist zu leben. 'Leben' heißt für Freud vor allem: sich ständig aus dem Tod, aus dem Einflussbereich des Todestriebs herauszuwinden. Entsprechend besteht 'Gesundheit' darin, die allgegenwärtigen Krankheitsmöglichkeiten abzuwehren, und 'Normalität' darin, die unlösbaren Spannungen (wenigstens zeitweise) zu harmonisieren.

Freilich ahnt auch Freud die 'Ganzheit', die Einheit der dualistischen Grundkräfte. Je auf ihre Weise suchen Eros und Thanatos sie wiederzugewinnen. Aber diese ersehnte bzw. logisch vorausgesetzte Harmonie- für den Menschen erfahrbar als Identität und Integrität - ist doch nicht mehr als das Gegenbild der faktischen Zerrissenheit. Eine überzeugende Realität in der Gegenwart entspricht ihm nicht; es erscheint (rückprojiziert) als paradiesischer Zustand 'am Anfang', als embryonales Geborgensein vor der Geburt oder (in die Zukunft projiziert) als religiöse Erlösungsfantasie bzw. als ideologische Heilserwartung.

Damit ordnet sich Freud in die Reihe jener jüdischen Denker ein, die sich weigern, angesichts des offensichtlichen Unheils in der Welt an ein schon grundsätzlich zugesagtes Heil, an die zumindest anfanghaft begonnene Hei-

lung zu glauben. Die Versöhnung steht noch aus; Glück ist nur als Gehalt von Sehnsucht denkbar. (Anm. 608)

Für Freud ist es noch offen, ob sich die Menschwerdung 'lohnt', ob nicht der Preis der Befreiung von der Herrschaft des Lustprinzips und des Instinkts allzu hoch ist.

Gerade weil das unabwendbare - konstitutionelle - Elend des Menschen so tief ist, polemisiert Freud so heftig gegen das Leiden, das Menschen sich zusätzlich zufügen. Um Thanatos libidinös zu binden, um der Realität zu begegnen, bedarf es aller menschlichen Kraft. Die Anfrage und die Anklage der Psychoanalyse gilt einer Gesellschaft, die (als Handlanger des Überich) Triebbedürfnisse übermäßig unterdrückt und durch strukturelle Gewalt individuelle Aggressivität hervorruft und die auf solche Weise den malignen Grundkonflikt noch verschärft.

b) Die Rolle der Vernunft

An der grundsätzlichen Situation des Menschen lässt sich nichts ändern. Doch ist Freuds Theorie trotz ihrer resignativen Elemente nicht abgeschlossen. Die polare Triebdynamik (Eros und Thanatos) bleibt der menschlichen Existenz zwar unveränderlich vorgegeben, offen ist aber ihr Verhältnis zur Außenwelt. Wie lässt sich die 'Härte des Lebens' mildern? Gibt es eine Verbindung, eine Kooperation von Eros und Thanatos, welche die Realität verwandeln könnte - sie bearbeiten, verändern, oder auch annehmen? In der 'Vernunft' Freuds deutet sich die Möglichkeit einer solchen Vermittlung an. Im Logos der Wissenschaft treffen sich die Leidenschaft und die synthetische Kraft von Eros (Erkenntnisbedürfnis, Systematisierungskraft) und die Aggressivität von Thanatos (Distanzierungskraft, analytisches Denken). Dieser Logos, der vom Ich geformt und gehandhabt wird, ist schließlich auch fähig, die Stoßkraft des Leidens einzubringen in die Erforschung und Bewältigung der leidvollen menschlichen Situation. In einer so bestimmten Vernunft kann Eros beginnen, den Urbruch zu heilen; in ihr bekämpft Thanatos sich selbst.

Zumindest in seinem Spätwerk legt Freud damit eine Konzeption der Vernunft vor, die vom Vorwurf des Rationalismus nicht mehr betroffen wird. Die Psychoanalyse - für Freud das Paradigma der Wissenschaft - wird angetrieben von den Kräften des Leidens und der Leidenschaften; sie beschäftigt sich wiederum mit diesen, um sie fruchtbar zu machen für ein humaneres, besser erträgliches Leben.

Freud selbst hat diese Sicht einer nichtpositivistischen Wissenschaft nicht völlig ausgearbeitet. Daran hinderte ihn seine polemische Ausrichtung einerseits, sein anthropologischer Pessimismus andererseits. Er wollte keine Kompromisse schließen mit Denkströmungen, welche die konflikthafte Triebstruktur des Menschen nicht ernst genug zu nehmen schienen. Daher betont er vornehmlich die Aussichtslosigkeit der Situation und steht der Hoffnung auf tiefgreifende Änderungen zurückhaltend gegenüber. Vor diesem Hintergrund ist auch Freuds 'aufklärerisches' Interesse zu verstehen: Es kann sich ja gar nichts ändern, argumentiert Freud, solange sich das Ich noch für den 'Herrn' in der Psyche hält. So lange wird es (unbemerkt) getrieben vom Es und (unfreiwillig) gesteuert vom Überich. Dem Ich seine Abhängigkeit vor Augen zu führen, ist die erste Notwendigkeit. Im selben Zusammenhang steht auch Freuds Kritik an der herrschenden Moral: Nennt sie nicht eben dasjenige böse, was ihr nicht passt, was sie daher verdrängen und verleugnen möchte? Missachtet sie nicht die *conditio humana*? Freud bezweifelt, ob der Mensch überhaupt als zurechnungsfähig bezeichnet werden kann. Es ist schwer, die Ebene der Verantwortlichkeit zu erreichen - ein komplexes Feld gelungener Beziehungen und Erfahrungen ist dabei vorausgesetzt. Selten kann ein Mensch die Freiheit, auf die hin er (durch die sprachliche Struktur des Ich) angelegt ist, auch verwirklichen. Freud bringt aber seine Einwände gegen die Vernunft letztlich deshalb vor, damit sich ihre eigentliche Kraft entfalten kann, nachdem alle Fassaden vermeintlicher Selbstherrlichkeit abgerissen sind. Dass vernünftige Entscheidung möglich ist, dass ein Mensch verantwortlich ist und sein kann, beweist Freud dabei nicht zuletzt mit seinem eigenen Leben und Arbeiten. Das vernünftige Ich hat die Einsicht in die vorgängige Zerrissenheit des Lebendigen gewonnen; es hält ihr stand und kann sich daher auch aktiv mit ihr auseinandersetzen.

Im Licht solcher lebensorientierten Übernahme des Bösen stellt sich dann für Freud auch (wie später für Jung) die mögliche Funktion des konkreten Leidens heraus. Phylogenetisch wie ontogenetisch sind Unlust und Angst die Antriebskräfte der Evolution: Die Bedrohung durch die Außenwelt erzwingt die Höherdifferenzierung der Zelle bis hin zur Entwicklung des menschlichen Ich; im individuellen Leben lenkt der physische oder psychische Schmerz die Aufmerksamkeit auf einen Krankheitsherd oder eine Fehlentwicklung; schließlich bedarf der Prozess der analytischen Therapie, der zu Selbstbestimmung und Verantwortungsfähigkeit führen will, zu seinem Gelingen des antreibenden 'Leidensdruckes'.

Psychoanalytische Wissenschaft, die das Übel des heillosen Lebens erkennen und bewältigen möchte, setzt damit selbst die manifesten Formen des Bösen - den leidvollen Konflikt, den Schmerz, die Schuld - voraus.

c) Einsicht und Ergebung

Freuds Mythos von der Unheilssituation des Lebens, die es zu bestehen gilt, erschließt ein Stück Wirklichkeit, insofern er es überhaupt erst erkennbar macht. Damit leistet er einen wichtigen Beitrag zur psychischen Ökonomie. Er nimmt das Ohnmachtserlebnis des Menschen gegenüber der Welt zugleich mit seinem Gestaltungswillen auf und erlaubt damit ein Selbstverständnis, das Handlungsmöglichkeiten nicht nur begrenzt, sondern gerade auch befreit. Die formulierte Sinnlosigkeit des Lebens (der kaum beeinflussbare Kampf zwischen Eros und Thanatos) wird als Gesetzmäßigkeit zugänglich; das definierte Chaos (der Triebgrund der Welt) erhält Gestalt. Freuds Mythos gewährt eine Einsicht, die gegen die offenkundige Sinnlosigkeit standhält und gerade so neuen Sinn schafft.

Gestaltendes Verstehen ist das Kernelement jener Arbeit am Leiden, welche die Psychoanalyse (und im Anschluss an sie jede Tiefenpsychologie) auszeichnet. Freud entdeckt den immanenten Logos im scheinbar Unlogischen; er entwirft die psychologische Struktur.

Die Einsicht in ein Gesetz (das Verstehen eines Logos) hilft Freud schließlich auch dort, wo kein lebensimmanenter Sinn im Übel mehr gefunden werden kann: beim Tod. Dieser bleibt für die Psychoanalyse der gewaltsam und fremd Einbrechende, sein Dunkel wird von keinem Licht der Erkenntnis mehr verwandelt. Aber wo nicht mehr geforscht und gehandelt werden kann, bleibt doch eine realitätsgemäße - und damit wieder sinnvolle - Haltung: die unerschrockene Gelassenheit. Der Weise kann den Schmerz ertragen, den der Wissenschaftler nicht mehr bearbeiten kann.

Mit dieser letzten, schwierigsten Leistung ist das vernünftige Ich aufgefordert, Thanatos selbst zu überwinden: Es muss seinen Untergang 'verstehen', als notwendig erkennen - ohne dass es mit dieser Einsicht dem Drängen des Todestriebs folgen dürfte. Wenn die Annahme des Todesschicksals nicht von Thanatos verursacht ist, dann kann sie diesen selbst übergreifen. (Anm. 609)

Dieser Möglichkeit der Versöhnung des Menschen mit seinem todbestimmten Leben ist Freud selbst nicht mehr nachgegangen. Seinem praktischen Interesse liegt eine solche Untersuchung eher fern. Doch ist die Linie, die Jung dann ausführt (Tod als Hinweis auf die Ganzheit, als Bild und An-

lass der Wandlung), in Freuds theoretischer Auseinandersetzung und seinem persönlichen Umgang mit dem Problem des Leidens und des Todes angelegt.

Dies ist ein zentrales Beispiel dafür, dass Freuds Werk keine eindeutige Systematisierung zulässt. Es bildet selbst die Brüche ab, von denen es handelt.

In den gegensätzlichen, teils widersprüchlichen Aspekten der psychoanalytischen Theorie (die als szientistisch einerseits, als romantisch andererseits bezeichnet worden ist, als kultur-optimistisch und wieder resigniert, als aufklärerisch und wieder mythisch) spiegelt sich Freuds spannungsvolle eigene Erfahrung: dass es nicht nur 'nützlich' ist, zu forschen und zu therapieren, sich für die Bewältigung des Bösen einzusetzen, sondern dass dies auch metapsychologisch sinnvoll und anthropologisch begründbar ist; dass es aber andererseits illusorisch und gefährlich wäre, auf eine endgültige Lösung des Problems des Übels zu hoffen - ohne dass diese Selbstbescheidung die Arbeit daran aber überflüssig machen würde.

3. Erfahrung und Deutung des Bösen bei C. G. Jung

Jungs Gedanken sind nicht so griffig wie jene Freuds. Im Gegensatz zu Freud hat er auch selbst nicht versucht, seine zentralen Anschauungen kurz zusammenzufassen. Jede Deutung seines Werks entspricht daher einem Weg in ein Gelände, das auch ganz andere Zugänge erlaubt.

a) Die Mehrschichtigkeit des Bösen

Jung geht vom Problem des Leidens und der Schuld Erfahrung aus. Je nachdem, ob er das Gefühl, die wertende Funktion des Bewusstseins, einbegreift oder nicht, kommt er zu einem unterschiedlichen Ergebnis: Der distanzierte denkerische Ansatz bestimmt die Natur (d. i. das außermenschliche Sein, das auch den Menschen durchherrscht) als moralisch indifferent. Böses, vor allem im moralischen Sinn, entsteht erst mit dem diskriminierenden Bewusstsein.

Die Gegenaussage wird von der Beziehungsfunktion des Menschen getroffen, die an dem Vorgegebenen Bedeutung und Wert erfasst: Die Wurzeln des Bösen reichen ins Vormenschliche hinab, es manifestiert sich aber im Menschen und will von ihm ernst genommen und schließlich fruchtbar gemacht werden.

So liegt einerseits - und für Jung selbstverständlich - der Ort des Bösen im Ich; andererseits spricht Jung dem archetypischen Bereich als der transzen-

mentalen Ermöglichung des Menschlichen quasi-moralischen Charakter zu. Die ethische Dimension (menschliche Schuld) und die archetypische (böser Anteil der Gottheit) bilden für Jung die beiden gleichwertigen Pole in seiner Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen: Der Mensch ist nur vom Nicht-Menschlichen her verstehbar, aber dieses kann wiederum (schon rein sprachlich) nicht ohne ihn erfahren und begriffen werden.

Die Entdeckung des Archetypischen relativiert die vermeintliche Selbstständigkeit des Menschen und hebt seine kosmische Verwurzelung hervor. Andererseits wehrt der Hinweis auf die archetypische Dimension des Bösen alle Verharmlosung der menschlichen Bosheit ab: Je mehr die Analytische Psychologie die Relativität, die vielfältige Bedingtheit des Bösen erkennt, desto wichtiger ist es, an seiner Realität, seiner Gefährlichkeit und Unüberwindlichkeit festzuhalten.

Das Problem des Todes tritt bei Jung eher zurück. Vom Nicht-Menschlichen - sei es das Unbewusste, die Natur, die Gottheit - geht für ihn eine so große Faszination aus, dass der Tod an Schrecken verliert. Sein Stellenwert verlagert sich: Er ist für Jung nicht - wie doch wohl für Freud - eine qualitativ andere, extreme Form menschlichen Leidens. Als Grenzphänomen der Hinfälligkeit des Menschen wird er zu einem Symbol für die Endlichkeit des Endlichen. Er führt an die Grenzen der 'Ganzheit' heran; er stellt die Frage nach dem Verhältnis von Bewusstsein und Unbewusstem, Menschlichem und Nicht-Menschlichem, von Endlichem und Unendlichem.

b) Die Stellung des Denkens

Über die grundlegende Einheit und ihr Verhältnis zur Vielheit gibt es mannigfaltige Aussagen aus dem wissenschaftlichen und dem spekulativen Bereich. Jung greift auf philosophisches, theologisches und religionsgeschichtliches Wissen zurück und arbeitet es in seinen eigenen Entwurf ein. Grundsätzlich versteht er aber all diese Aussagen als Mythen, als Erfahrungssummen, formuliertes Sinnwissen, das wieder interpretiert werden muss. Dabei ist der mythologische Zugang begrenzt, weil er auch selbst wieder 'Mythos' ist; die symbolische Darstellung von Erfahrung ist begrifflich nicht einzuholen.

Die Dialektik von Rationalem und Irrationalem ist ein wesentliches Element des Jungschen Ansatzes. Dem Intellekt kommt im Verhältnis zur Wirklichkeit und in ihrem Verständnis nicht die einzige, auch nicht unbedingt die ausschlaggebende Stellung zu. Dabei legt es Jung nicht darauf an, den "Geist als Widersacher der Seele" anzuklagen. (Anm. 610) Die Ratio soll nicht zu dem Ziel entthront werden, dass danach das Irrationale ihren Platz einnehme.

Grundlegend ist für Jung - wie bei allen Gegensatzpaaren - der unerlässliche gegenseitige Bezug von Rationalem und Irrationalem aufeinander. Herrscht eine der zusammengehörigen psychischen Kräfte allein, so wird das Ganze gefährdet. Menschliche Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit darf sich nie ausschließlich über das Denken vollziehen, kann es freilich auch niemals ausschließen.

Das gilt auch für die wissenschaftliche Arbeit, besonders für die psychologische und die philosophische. Um dem Forschungsobjekt gerecht zu werden, müssen gerade hier alle Fähigkeiten des Menschen zusammenwirken. Je mehr eine Frage den ganzen Menschen angeht, sein Leben und Handeln betrifft, desto weniger genügt eine intellektuelle Antwort darauf. Dass das Denken gerade beim Problem des Bösen an seine Grenzen stößt, ist daher für Jung wohl verständlich. Nach Aussage der Mythen, die von einem 'Sündenfall' am Anfang der Menschheitsgeschichte wissen, ist das Bewusstsein dem Bösen gleichursprünglich. Mit der Reflexion über Art und Ursache des Bösen fragt die Vernunft also zugleich nach ihren eigenen Wurzeln. Jede Aussage über das Malum, die über eine Beschreibung oder eine Handlungsanweisung hinausgeht, stellt zugleich einen Vorstoß in den Grund der Menschwerdung selbst dar. Wenn das Denken sich so zu übersteigen sucht, gelangt es nach Jung notwendig in den Bereich des Symbols und des Mythos.

Das Problem des Bösen bildet den Stachel im Denken. Die mythendeutende, selbst wieder mythische Rede überschreitet den Rahmen der strengen, logisch durchsichtigen Wissenschaft und erhebt doch den Anspruch, nicht nur aus ihr herausgegangen zu sein, sondern sie auch in sich aufzuheben. Jung bemüht sich um eine Verbindung des Denkens mit anderen Modi der Weltbewältigung, ohne das Ergebnis solcher Vermittlung aus dem Kritikbereich des Denkens herauszunehmen.

Das Böse und der Mythos sind Gegen-Reden zur kollektiv gültigen Wert- und Denkwelt und deren Sprache; da sie nicht außerhalb dieser erfahren bzw. formuliert werden können, tendieren sie dazu, nicht nur das Verneinte zu übersteigen, sondern auch sich selbst mit diesem zusammen in eine größere Ganzheit aufzuheben. Damit liegt Jungs Stellungnahme zum Problem des Bösen auf der Linie seines Gesamtentwurfs: eines Modells der Wirklichkeit, die aus Gegensätzen besteht, welche nach ihrer Integration verlangen, nach Aufhebung im und durch den Menschen.

c) Die tragende Ganzheit

Jungs Überlegungen zielen immer wieder jenen Bereich der *unio* vor dem Bruch an, von dem Freud nur andeutungsweise spricht. Die Einheit der Gegensätze ist Jung ebenso wichtig wie der dynamische Aspekt des Psychischen, d. i. das energetische Gefälle der Libido zwischen den Gegensätzen. Die Ganzheit, in Symbolen vorweggenommen - wobei auch jeder Mythos Symbol ist -, stellt für Jung ein notwendiges Postulat dar: Sie ermöglicht Wahrnehmung des Unangemessenen, des Zerteilten und Beschränkten als des Bösen einerseits, den Entwurf von guten Alternativen und die Arbeit daran andererseits. Erst vor dem Hintergrund des geahnten Ganz-Anderen ist das Faktische verständlich und erträglich. In dieser Weise ist die Offenheit (auch) des psychischen Systems für das Umgreifende, das Transzendente, konstitutiv für die Analytische Psychologie.

Weil Jung das Ganze im Blick hat - das Ganze des menschlichen Lebens, das Ganze der Wirklichkeit -, verändert sich für ihn die Bedeutung des unaufhebbaren Elends. Er kann die leidenmachenden Gegensätze (Freuds *attractio* versus *repulsio*, *Eros* versus *Thanatos*) als Bestandteile eines fundamentalen Einen annehmen und gewinnt daher auch leichter als Freud Zugang zu der möglichen Fruchtbarkeit der Gegensatzspannungen bzw. zu der Signalfunktion des Bösen:

Die Hypothese einer größeren Einheit enthüllt im Schuldgefühl den (noch ungeklärten und unbewussten) Vorgriff auf das Selbst; sie erlaubt es, psycho-physisches Leiden als Anstoß individueller und kollektiver Selbstbesinnung zu erkennen. Verbleibt für Freud - vom Gesetz der Vergeblichkeit und Vergänglichkeit her gesehen - die Erfüllung des menschlichen Lebens immer hinter dem Horizont, so wird umgekehrt der Tod für Jung - aus der Ahnung des Umgreifenden heraus - zum Bild von Wandlung und Übergang schlechthin. Das Postulat der Ganzheit verhilft zu sinnvollerem Leben, es fordert aber zugleich die Bereitschaft zum Exodus aus dem Gewohnten, zur Ausrichtung auf das Zukünftige. (Anm. 611)

So stellt sich auch Jungs Mythos als Ausdruck einer bestimmten Welterfahrung, einer 'Stimmung' dar:

Der Mensch, wie Jung ihn sieht, stößt an den schmerzhaften Kanten des Bösen auf das Rätsel seines eigenen Daseins. In den Bildern des Mythos von der 'kosmischen Bedeutung des Bewusstseins' schlägt sich ehrfürchtiges Staunen nieder vor dem, was ist; zeigt sich aber auch der Wille, es zu begreifen. In die Freude über die eigene Kraft und das Bewusstsein der Verantwor-

tung mischt sich eine Spur von Trauer über den Verlust der Geborgenheit im All-Einen.

Menschlich leben heißt für Jung: Gestaltend in den Prozess der Wirklichkeit eingreifen - bis das Individuum schließlich wieder zurücktauchen darf in das Reich der Mutter (des Unbewussten, der Erde), woher es gekommen ist. Aus Jungs Mythos spricht ein hoffnungsvoller Gleichmut, der das Leiden, das Böse und den Unsinn kennt, ihm aber nicht das letzte Wort über die Welt und den Menschen zugestehen mag. (Anm. 612)

4. Konfrontation der Entwürfe von Freud und Jung

a) Ansatz und Zielrichtung

Freud und Jung gehen beide vom Bösen der herrschenden Moral aus und untersuchen es, um darin und dahinter die grundlegende Problematik der kulturellen Existenz des Menschen aufzudecken. Während Freud aber dem unverständlichen neurotischen Leiden besondere Aufmerksamkeit zuwendet, zeigt sich Jung besonders vom Problem der Schuld betroffen. Seine eigene Auseinandersetzung mit der moralischen Frage fließt stärker in sein Werk ein, was auch das Pathos mancher seiner Aussagen mitbedingen mag. Demgegenüber stellt Freuds persönliche Einstellung eher ein Korrektiv seiner theoretischen Texte dar, ihren hermeneutischen Schlüssel. Während Jung häufig vom 'Bösen' spricht und auch den traditionellen Inhalt des Wortes weitgehend festhält, vermeidet Freud dies. Er schreitet vom beobachteten Phänomen zu dessen Determinanten, vom Bösen zu den grundlegenden Konflikten fort und lehnt - abgesehen von einigen ironischen und polemischen Äußerungen - den moralischen Sprachgebrauch ab, da er ihn für irreführend hält.

Freud müht sich damit auch sprachlich um Eindeutigkeit und Abgrenzung. Gerade dieses Ziel hält Jung für unnötig und bei dem Problem des Bösen auch für unmöglich. Einer solchen Realität wird seiner Ansicht nach eher ein Ausdruck gerecht, der auch die 'Gefühls'-Reaktion - die Empörung darüber und das Leiden daran - mitschwingen lässt.

Diesem unterschiedlichen Ansatz entspricht die unterschiedliche Interessenrichtung der beiden Autoren: Freud analysiert zuerst die 'Herkunft' des Bösen, seine Entstehung aus Konflikten, die in der Triebdynamik wurzeln. Jung, der Freuds Arbeiten zwar voraussetzen, aber bewusst auch weiterführen will, sucht nach der möglichen Funktion des Bösen im Prozess des 'ganzen'. Somit wendet sich die Stellungnahme Freuds eher dem kausalen und

daher tragischen, diejenige Jungs eher dem finalen, daher ethischen Aspekt des Bösen zu, ohne dass der andere Pol jeweils fehlte.

b) Notwendigkeit und Möglichkeit der Ethik

Freud und Jung verstehen sich beide ursprünglich nicht als Ethiker. Aus psychologisch-psychiatrischem Interesse heraus wollen sie vielmehr zuerst das Verhalten und das Erleben der Menschen verstehen und erklären. Insofern ihre Forschungsergebnisse und Hypothesen aber anthropologische Konstanten aufdecken und interpretieren, haben sie auch ethische Relevanz. Freud und Jung sind von einem humanistischen Impuls getrieben. (Anm. 613) Bei ihren analytischen Untersuchungen stoßen sie auf destruktive Kräfte jenseits der Bewusstseinsgrenzen: auf die 'dunkle' Seite der Archetypen (Jung) bzw. auf den unerbittlich-verneinenden Thanatos und die 'asoziale' Seite des Eros (Freud). Schließlich erleben sie - in unterschiedlicher Situation und Einstellung, aber mit vergleichbarer Reaktion - die politische Tyrannei und den Weltkrieg (Freud den ersten, Jung bewusst nur den zweiten). Sie deuten die Gräuel als Sieg der Destrudo (Freud) bzw. als Einbruch des kollektiven Schattens (Jung). Auf dem Hintergrund dieses einschneidenden Erlebens appellieren beide verstärkt an die vernünftigen bzw. an die sittlichen Kräfte des Ich. Die konkrete Erfahrung des individuellen und kollektiven Bösen aktiviert die ethische Stoßkraft der tiefenpsychologischen Wissenschaft. Für Freud und für Jung sind dabei ethisches Bemühen, der Einsatz für humane Ziele nicht nur notwendig für das Überleben der Menschheit, sondern auch theoretisch möglich.

Bei Freud geht diese Überzeugung weniger aus seinem Werk als aus seiner Haltung hervor. Mit ethischen Fragen beschäftigt er sich selten. Er konzentriert sich stattdessen auf die Phänomenologie, die Ökonomie und Pathologie der Moral. Aber auch Freud deckt ein anfanghaftes Tun auf, in dem erwachsene Reife, Ich-Kräfte und ethisches Engagement schon anwesend sind. Die - auf den ersten Blick resignative - Auseinandersetzung mit den Abhängigkeiten und Einschränkungen des Ich wird ja selbst schon von einem Ich geleistet, das - und sei es in winzigem Ausmaß - unabhängig und verantwortlich (geworden) ist. Die Tatsache, dass es wissenschaftliche Psychoanalyse gibt, zeugt schließlich dafür, dass wir den mächtigen Trieben nicht ganz zu unserem Verderben ausgeliefert sind. Die Entscheidungskraft der Person, die Freud mehr voraussetzt als begründet, wird von Jung deutlich herausgestellt. Jung, der von einer eher 'moralischen' Definition des Bösen ausgeht, bringt auch mehr ausdrückliches Interesse für das ethische Problem auf. Er belegt das Phänomen des Über-Ich (der kulturell geforderten Selbstbeschränkung

des Triebes) mit einem anderen Wertakzent: Ethik ist nicht so sehr Ergebnis des letztlich unmenschlichen Kulturzwangs als vielmehr ursprünglich angelegtes Streben nach Selbstverwirklichung, mit der der Mensch seine kosmische Aufgabe erfüllt.

Dabei nährt sich die ethische Bemühung selbst schon aus dem Vorgriff auf ihr Gelingen. Mit Hegel und Kant weiß Jung, dass im Vernehmen des Sollens die Grenze zum Können grundsätzlich schon überschritten ist. Die Forderung, die aus dem Inneren, noch Ungelebten auftaucht und sich im Schuldgefühl manifestiert, ist selbst schon vom Ganzen bewegt. Das Malum als 'Paradox' verstehen zu können, ist schon eine erste Form der Integration seiner verborgenen Werte. Das Auftauchen des Schattens zeigt an, dass der Individuationsprozess bereits in Gang gekommen ist - die Schattenbegegnung ist die Negativverfahren des Selbst.

c) Die grundsätzliche Differenz

Freuds und Jungs Antworten auf das Problem des Bösen unterscheiden sich an einem (schon mehrfach gestreiften) zentralen Punkt: Beide sehen den 'Bruch' - den Konflikt im Menschen, die Zerrissenheit der Welt. Aber sie erfahren ihn anders, und sie ziehen unterschiedliche theoretische und praktische Konsequenzen daraus.

Grundlegend ist wohl eine ontologisch bedeutsame Differenz der beiden tiefenpsychologischen Konzeptionen: Für Freud ist das Sein letztlich unvereinbare Triebpolarität, Kampf der Gegensätze, Antagonismus. Demgegenüber hält Jung zwar auch an der prinzipiellen Gegensatzspannung fest; wichtiger ist ihm aber deren übergreifende Dynamik. Sein ist ihm Bezogenheit der Gegensätze aufeinander, ihre Wechselwirkung auf Integration hin. Diese fundamentale Differenz wirkt sich vielfältig im Werk der beiden Autoren aus.

(1) Bruch versus Ganzheit

Wo Freud mit Resignation antwortet - die freilich selbst wieder Sinnerfahrung gestattet -, entwirft Jung einen Weg zur Hoffnung. Freud stellt seine Arbeit als ein Nein gegen die Übermacht des Destruktiven im Menschen und in der Gesellschaft; Jung versteht die seine als einen jener Keime, die nicht nur geeignet, sondern auch kraftvoll genug sind, die Wirklichkeit zu verändern und 'das Ganze' zu schaffen. Freud entlarvt die Hoffnung auf etwas wie einen 'letzten Sinn' des menschlichen Lebens als Illusion; für Jung ist solch ein tragender Sinn die Voraussetzung seines Denkens. Für Freud ergibt sich die Einsicht, dass menschliches Glücksstreben zur Frustration verurteilt ist,

dass der bewusste Verzicht darauf die wirklich reife, realitätsgerechte Reaktion ist; Jung schöpft die Kraft zum 'opus' aus der Vorahnung des 'Ganzen', aus der Hoffnung auf eine Erfüllung, in der das Leiden aufgehoben ist. Weil die Psychoanalyse Freuds vom erfahrenen Bruch ausgeht, bleibt die unio außerhalb ihres Horizonts. Eros und Thanatos können so wenig vereint werden, wie es möglich ist, die Trennung des Hermaphroditen, des Urmenschen, in Mann und Frau rückgängig zu machen. Die Analytische Psychologie Jungs dagegen greift auf die Einheit vor dem Bruch zurück und sucht im Zerrissenen die Ansätze neuer Vereinigung. Entsprechend ist für Freud zwar das neurotische Leiden dem Verstehen zugänglich, nicht aber der Tod; Jung nimmt ihn dagegen in die coniunctio oppositorum der göttlichen Liebe hinein.

(2) Bestimmung der Realität

Methodisch gesehen, weigert sich Freud, mit seinen Aussagen über 'die Tatsachen' hinauszugehen (wobei er sich auf Kant bezieht). Und doch deutet und bewertet er selbst; sein eigener Ansatz erscheint ihm als der 'Richtige': Sisyphos, die Dekretierung der bewältigten Sinnlosigkeit. Auch Jung möchte sich - im Anschluss an Kant - auf 'die Empirie' beschränken. Doch geht seine Hermeneutik in eine andere Richtung: Als im Symbol anwesendes gehört auch das Erhoffte zur Wirklichkeit.

Wir stoßen hier auf eine grundsätzlich unterschiedliche Bestimmung dessen, was unter 'Realität' zu verstehen sei:

Für Jung ist Wirklichkeit zuerst und vor allem 'psychische Realität'. Über die 'äußere' will er nichts sagen. Die Psyche kann in der Erkenntnis ihre Grenzen nicht überschreiten, sie kann nur ihr eigenes inneres Reich abtasten. Aber schließlich lässt das Werk Jungs doch die Interpretation zu, dass die psychische Realität die äußere abbildet, dass beide einander entsprechen (Makrokosmos-Mikrokosmos-Modell), dass in den Fundamenten der Psyche die Prinzipien des Seins zum Vorschein kommen.

Gegen diesen als 'idealistisch' zu bezeichnenden Ansatz (das transzendente Ich entwirft die Welt aus sich) steht Freuds 'realistischer': (Anm. 614) Die äußere Welt, die bittere Ananke, besteht - daran gibt es nichts zu deuten. Was die Realität 'in sich' ist, kann der Mensch nicht erkennen; aber es steht doch fest, dass sie den menschlichen Bedürfnissen nicht entspricht.

(3) Glücksstreben und Heilserfahrung

Gemäß ihrem unterschiedlichen Wirklichkeitsbegriff ordnen die beiden Autoren dem Wunsch, dem Glücksstreben und der Heilserfahrung verschiedene Bedeutung zu.

Gelebte Antriebe, seelische Realitäten sind es jedes Mal. Aber für Freud gehen sie ins Leere, während Jung dieses Urteil ablehnt. Für Freud sind die Wunschbilder von Hoffnung und Sehnsucht 'Illusion'; er entdeckt ihre regressive Richtung, ihre infantile Abkunft. Für Jung dagegen sind sie psychische Fakten wie andere auch. Die Fantasie kompensiert und relativiert eine einseitige äußere Situation. In ihr kann sich eine andere, künftige Wirklichkeit ankündigen: Dass sie keinen Ort in der gegenwärtigen Welt (des Ich, des kollektiven Bewusstseins) hat, zeigt lediglich die Beschränktheit dieser Welt an. Die Realität ist weiter und größer als die Gegenwart, sie umfasst auch das Unbewusste, das Vergangene und Zukünftige, die außerrationalen Bereiche, wie sie in Kunst und Religion aufscheinen.

Auch Freud hält die Illusion nicht als solche für unsinnig: Besonders die religiöse Fantasie bietet unersetzlichen Trost und Halt in diesem elenden Leben. Er verwirft aber die Möglichkeit ihrer 'wissenschaftlichen' Bedeutung. Sie kann wohl Gegenstand psychoanalytischer Forschung sein, aber nicht selbst Schlüssel zur Erhellung und Bearbeitung der Wirklichkeit. Wenn die Illusion die Forschung und das Handeln leitet - so fürchtet Freud -, verfallen wir einer gefährlichen Form der Selbsttäuschung; wir halten für wahr, was zu schön ist, um wahr zu sein. Gerade darin aber sieht Jung das Vorurteil Freuds: Warum sollte das Schöne, der Inhalt unserer Sehnsucht, nicht wahr sein? Verweist unsere Hoffnung nicht - durch ihre Existenz - auf die mögliche Erfüllung?

So begegnet im unterschiedlichen Ansatz Freuds und Jungs die alte philosophische bzw. theologische Frage nach dem Stellenwert und der Aussagekraft des *desiderium naturale*. (Anm. 615) Während Jung das Vorhandensein des Erstrebten zumindest nicht ausschließen möchte, analysiert Freud das Streben selbst und spürt darin einen Anteil hybrider Realitätsverleugnung auf und die Weigerung, das menschliche Los zu übernehmen.

Wie oben ausgeführt, kennt dabei auch Freud die (theoretisch abgewiesene) Einheitserfahrung, das 'spinozistische' Weltgefühl. Er lebt und arbeitet selbst in der stützenden Überzeugung, dass die Natur als *natura naturans*, das Leben als solches sinnvoll sei, und dass es daher auch sinnvoll ist, für die "Erhaltung der Menschheit" zu arbeiten und "das Leben zu bestehen". (Anm. 616)

Aber gleichwohl bleibt bei Freud der Riss zwischen diesem Sinnwissen und der daraus folgenden 'Menschenliebe' einerseits und der Beschränkung auf das 'tatsächliche' anderseits. Dieser Widerspruch lässt sich nicht glätten.

(4) Beziehung zum Unbewussten

Der Grundunterschied im Ansatz Freuds und Jungs bestimmt vor allem auch die Einstellung der beiden zu demjenigen, was außerhalb der Reichweite des Ich und der verstehenden Vernunft bleibt: zu allem Irrationalen und Kindlichen, zum Dunkel des Unbewussten, zum Tod. Freud forscht letztlich, um das gefährdete Ich zu stärken; das Unbewusste erscheint ihm zeitlebens als gefährliches Terrain, das er beschreitet, um es wenigstens teilweise zu erforschen, zu nutzen und zu beherrschen. Jung wendet dem Unverständlichen und Jenseitigen sein Augenmerk weniger aus aufklärerisch-therapeutischem Erkenntnisinteresse zu als aus romantischer Faszination. Das Unbewusste ist wohl ein grausam-gefährlicher Abgrund, aber doch auch überlegener Schöpfungsboden, 'Matrix'; schließlich der Ort der Wiedergeburt des Menschlichen, Bezugspunkt der Individuation. Daher ist für Jung auch nicht - wie für Freud - die Bewusstheit das zwar unerreichbare, aber eindeutige Ziel des Menschen, sondern die Synthese von Bewusstem und Unbewusstem.

Folgerichtig zeichnet in praktisch-ethischer Hinsicht beide ernstes Verantwortungsbewusstsein aus; aber Freuds Haltung zeigt tragische, diejenige Jungs gelöste Züge. Freud trägt seine Resignation wahrhaftig und würdig; Jung erfährt das geheimnisvolle Leben als Schöpfung, deren tiefster Grund als 'Liebe Gottes' benannt werden kann.

d) Zur Deutung der Unterschiede

(1) Der Faktor der Polemik

Welchen Anteil die persönliche Gegnerschaft zwischen Freud und Jung an der Verschiedenheit ihrer Theorien hat, wird heute erst zu untersuchen begonnen. Möglicherweise hat die Enttäuschung der beiden Männer aneinander die sachliche Debatte in weit stärkerem Maße beeinflusst, als dies aus den Texten, je für sich genommen, hervorgeht.

Diese personbezogene, konkrete Polemik wird durch das unterschiedliche Erkenntnisinteresse, das die beiden Autoren bewegt, noch verschärft. Wie der Briefwechsel zwischen Freud und Jung zeigt, haben sich beide - aus Freude über den ersehnten gleich gesinnten Kollegen, bzw. den 'Vaterersatz' einerseits, den 'Kronprinz' andererseits - selbst lange Zeit über die tatsächlichen Differenzen zwischen ihnen hinweggetäuscht. Als Aufklärer wendet sich Freud gegen eine gesellschaftliche Einstellung, die ihm reaktionär und repressiv zu sein scheint; entsprechend wurde er für viele bald zum Vertreter bzw. zum Inbegriff eines scheinbar oberflächlichen Anarchismus, der alle 'Werte' des Menschen zerstört. Vor dem Hintergrund einer anderen Herkunft

und Umwelt bekämpft Jung die materialistisch-positivistischen Reduktionsversuche der menschlichen Psyche, die (wie er meint) in den vorherrschenden Wissenschaften vom Menschen, schließlich auch in der freudschen Psychoanalyse durchgeführt werden. Seine Gegner stören sich aber bald an dem Pathos, mit dem er von dem Reichtum und der Tiefe der 'Seele' spricht; sie klagen ihn gnostischer Tendenzen und mystizistischer Verschleierung der 'realen' Probleme an. Dass aber Freud und Jung verschiedene Gegner wahrnehmen, ist nicht nur auf die unterschiedliche historische oder nationale Situation zurückzuführen, sondern begründet sich aus den gegensätzlichen Persönlichkeiten selbst. Im Rahmen einer philosophisch, nicht tiefenpsychologisch ausgerichteten Arbeit sind hierzu freilich nur Andeutungen möglich.

(2) Freuds Erklärungsmodell

Sowohl Freud als auch Jung versuchen, ihre Differenzen mithilfe der von ihnen selbst entwickelten Theoriemodelle zu begreifen. Freud kennzeichnet den Unterschied zwischen sich und Jung als die gegensätzliche Struktur des hysterisch geprägten und des zwanghaften Menschen: " ... ich habe immer gefunden, dass etwas an meiner Person, meinen Worten und Ideen die Menschen wie fremd abstößt, während Ihnen die Herzen offen stehen. Wenn Sie sich als Gesunder zum hysterischen Typus rechnen, so muss ich den Typus 'Zwang' für mich in Anspruch nehmen, von dem jeder Teilhaber wie in einer für ihn abgeschlossenen Welt dahinlebt." (Anm. 617)

Mit der Selbstcharakterisierung als Zwangstypus unterstreicht Freud einige Eigentümlichkeiten seiner Erlebniswelt und seines Verhaltens, die wohl auch seine Werke prägen: Sein Bedürfnis nach gründlicher ('sauberer') wissenschaftlicher Arbeit, zu der - nach seiner Vorstellung - weder die 'Illusion', noch das 'Okkulte' gehören; seine Selbstbeschränkung auf das Detail (etwa: die Triebstruktur der Psyche), bei der das Ganze (die menschliche Person) notwendigerweise nicht berücksichtigt werden kann; seine grundsätzliche Ambivalenz den 'Objekten' gegenüber, die sich im unversöhnlichdualistischen Ansatz seiner Theorie niederschlägt; (Anm. 618) schließlich seine pessimistische Einstellung gegenüber möglicher 'besserer' Zukunft, diese zögernde Rückzugsbewegung angesichts erstrebter Veränderung.

Gibt es darüber hinaus einen Hinweis auf eine seelische Entsprechung zu dem vor allem vom späten Freud hervorgehobenen Ur-Bruch? Welche Bedeutung trägt Freuds lebenslang ungelöste Oralität für sein Werk (trotz der überaus schmerzhaften Krebserkrankung konnte er das Rauchen nicht aufgeben). Verbirgt sich hinter Freuds 'Zwanghaftigkeit' ein depressives Element?

Der 'Todestrieb' wäre dann zu interpretieren als Ausdruck eines - abgewehrten - regressiven Verlangens nach der Mutter, als Hypostasierung einer verzehrenden, unstillbaren Sehnsucht. (Anm. 619) So könnte die (mehrfach erwähnte) Spannung im Werk Freuds etwas von seinem individuellen 'Tribschicksal' darstellen: dem ungelösten Widerspruch zwischen dem entschlossenen, rationalen Gestaltungswillen einerseits und der zugleich leidenschaffenden, aber auch befruchtenden irrationalen Tendenz oder ('spinozistischen') Einheitserfahrung andererseits.

Mit dem Stichwort vom 'hysterischen Typus', das Freud im angeführten Zitat für Jung bereithält, fasst er dessen (für ihn) hervorstechende Charakterzüge, die ihn zur Zeit der Freundschaft stark anzogen, später (in ihrer negativen Ausprägung) entsprechend verärgerten: dessen überfließenden Ideenreichtum, der ihm den Entwurf neuer Forschungslinien (etwa in der Parapsychologie) ebenso erleichterte, wie die Aufgeschlossenheit gegenüber bisher unüblichen Methoden (vgl. die Verwendung des I Ging durch Jung) - mit der Gefahr einer gewissen Oberflächlichkeit und Kritiklosigkeit -; dessen Offenheit, die bei allen Differenzen das Gemeinsame erfasste, Gegensätze synthetisierte - mit der Gefahr der Überanpassung, der Anbiederung, des Verwischens wesentlicher Unterschiede -; dessen Streben nach Selbstständigkeit - mit der Gefahr des 'Rebellentums', der Auflehnung gegen einengende Autoritäten.

In Jungs Jugend spielt eine unter den klinischen Begriff der so genannten hysterischen Symptomatik fallende Konversionsneurose eine wichtige Rolle, ebenso die prägende Einsicht in grundsätzliche Persönlichkeitsspannungen, die integriert werden müssen. Liegt hier ein Ansatzpunkt für die theoretische Auseinandersetzung mit den 'Gegensätzen', die nach Jung der psychischen Dynamik, dem Leben, der Wirklichkeit zugrundeliegen? (Anm. 620)

Andererseits besitzt Jung - im Gegensatz zum 'Zweifler' Freud - eine "ungebrochene, intuitive Sicherheit", (Anm. 621) die ihm die Kraft gibt, sich auch dunkelsten menschlichen Erfahrungen auszusetzen, sich dem Ursprung des Menschen zuzuwenden, der tragend-verschlingenden 'Mutter'. Die Auseinandersetzung mit den individuellen und kollektiven Aspekten der Magna Mater war für Jung wohl auch nötig, um sein persönliches Schicksal zu bewältigen; (Anm. 622) er musste um die Distanz zu ihr ringen, um schließlich, befreit, zu ihr zurückkehren zu können. Entsprechend geschieht für Jung in der therapeutischen Analyse die Bewältigung der (konkreten oder symbolischen) Mutterbeziehung und darin die Rückbindung an sie, schöpferische coniunctio, Selbst-Werdung. Die Analytische Psychologie Jungs geht im umfassendsten Sinn dem Inzest-Thema und seinen Wurzeln nach, eine Pro-

blematik, die sich nach Auffassung der Psychoanalyse in der Hysterie (mit ihrer ödipalen Struktur) besonders ausgeprägt stellt.

(3) Jungs Erklärungsmodell

Nach der Trennung von Freud - und um diese zu bewältigen - arbeitet Jung das achtfache System der 'psychologischen Typen' aus (1921-JGW 6). Es soll dem Therapeuten diagnostische Hilfestellung leisten; es soll - darüber hinaus - die theoretischen Unterschiede der tiefenpsychologischen Schulen erklären.

Auch nach Jungs Modell verkörpern er und Freud verschiedene, sehr gegensätzliche Typen. Von sich selbst bekennt Jung: "Das Wissen um die Vorgänge des Hintergrundes hat meine Beziehung zur Welt schon früh vorgebildet ... Ich konnte mich nie aufhalten beim einmal Erreichten. Ich musste weiterreiten, um meine Vision einzuholen." (Anm. 623)

Hier deutet Jung an, dass er sich als (introvertierten) Intuitiven versteht, dem an der "Innenwelt" und ihrer Wahrheit liegt, der verborgene Strukturen, noch uneingelöste Möglichkeiten entdecken will. Er ist von der Evidenz dieses Inneren, der "Wirklichkeit der Seele" überwältigt. Er fühlt sich gleichsam gezwungen, den Weg des Suchens weiterzugehen. Dabei erkennt Jung wohl die Problematik, die diesem Typus, folglich auch ihm selbst, beigegeben ist: Zu einem "Träumer" und "Seher" zu werden, als "weiser Halbnarr" belacht; ein "Prediger", dem die verständnislose Umwelt schließlich als "Wüste" vorkommen muss, und der - von seinem "Dämon" getrieben - in Gefahr ist, die konkrete Gegenwart zu überspringen, den realen menschlichen Partner zu vernachlässigen. (Anm. 624)

Ist nicht die 'energetisch vorwärts drängende Libido' Jungs zugleich ein Bild für sein eigenes, in Widersprüchen und über Gegensatzbewegungen sich wandelndes Wesen? Stellt sich nicht in Jungs Mythos der Griff nach potenziellem Sinn, nach gestaltbarer Zukunft dar, wie er - gemäß diesem Schema - für den Intuitiven 'typisch' ist?

Freud dagegen wird von Jung als rationaler Typ eingeschätzt, dessen (extravertierte) Gefühlsfunktion am besten differenziert sei. Damit hebt Jung hervor, dass Freud sich persönlich und sachlich am 'Objekt' orientiert: Freud möchte sich selbst ausblenden, um der wissenschaftlichen Frage, an der er arbeitet, gerecht zu werden; er spürt - eine therapeutisch unerlässliche Fähigkeit -, was in einer Situation gut und passend ist. Als 'Realität' erlebt er zuerst die Außenwelt; wo Jung die Wurzel des menschlichen Leidens in der Gegensätzlichkeit der Gottheit erlebt, begegnet Freud die Zweideutigkeit des

Lebens außerhalb, in der bitteren Ananke. (Anm. 625) Jungs Abwendung von Freud hat diagnostische Folgen: Nun kritisiert er die Psychoanalyse als neurotisches System, (Anm. 626) das heißt typologisch: als Ausdruck vor allem der minderwertigen Funktion Freuds, als Versuch, mit einem 'negativistischen' Denken ('nichts als') die Übermacht der Objekte für das Subjekt zu mindern. Die Einführung des Todestribs im Spätwerk Freuds, die nur wenige Nachfolger überzeugen konnte, erscheint im Modell Jungs als die theoretische Ausgestaltung von Einfällen obsedierender Natur, mit welchen das archaische, introvertierte Denken archetypische Inhalte ins Bewusstsein zwingt. Freuds Zuwendung zum Objekt rächt sich so durch (unbewusste) Aufwertung des Subjektiven: Die Konzeption des Unbewussten, das in der Psychoanalyse 'nur wünschen' kann, ist nach Jung die Abbildung der Eigenbedürfnisse des Extravertierten, die - als verdrängte - an Gewicht und an Maßlosigkeit zunehmen. (Anm. 627)

5. Folgerung: Aspekte einer Antwort auf das Problem des Bösen

Versuchen wir, die allgemeinen Gesichtspunkte zur Frage des Bösen zusammenzustellen, die sich aus dessen Erfahrung und Deutung bei Freud und Jung bzw. aus der Konfrontation der Entwürfe beider Autoren ergeben. Dabei lassen sich verschiedene Aspekte einer Antwort herausarbeiten; jeder scheint in sich notwendig zu sein und bedarf doch zugleich eines Gegenpols, der ihn bestimmt und begrenzt. Sie sind in unterschiedlicher Ausprägung bei beiden Autoren vorhanden. (Anm. 628)

a) Außen und Innen

Die tiefenpsychologische Betrachtung gelangt zur Unterscheidung zwischen dem Bösen, das von außen zustößt (vonseiten der Mitmenschen, der Gesellschaft, der äußeren Natur), und jenem, das im Innenbereich der Person und der Psyche begegnet. Entsprechend der individuellen Eigenart werden Menschen die Symptomatik und die Ursachen des Bösen verschieden wahrnehmen, bewerten und bekämpfen: Die einen leiden mehr unter der menschlichen Grausamkeit, unter der Brutalität gesellschaftlicher und zwischenstaatlicher Gewalt; die anderen fragen mehr nach den kulturellen und anthropologischen Bedingungen, die individuelles und kollektives Böses ermöglichen, nach den metapsychologischen Fundamenten der menschlichen Existenz. Aber ohne den jeweiligen anderen Pol werden beide Sichtweisen einseitig.

Auch die Tiefenpsychologie (jeder Richtung) muss sich fragen, ob sie der konkreten, äußeren Lebenswelt genügend Gewicht beimisst, oder ob sie in Gefahr ist, einer Innerlichkeit zu verfallen, für die gesellschaftliches Geschehen zur 'Äußerlichkeit', zum Zweitrangigen gegenüber dem individuellen Prozess wird. (Anm. 629)

Wie aber die Introversion solipsistisch werden kann, so ist es andererseits möglich, dass die extravertierte Haltung, die sich um technisch-praktische Einsicht und um politisch relevantes Handeln bemüht, in eine Geschäftigkeit ausartet, deren Interesse an der Außenwelt eine Flucht vor dem (belastenden) inneren Problem darstellt und deren Aktivitäten zum Ersatz der notwendigen persönlichen Wandlung werden.

b) Verändern und Ertragen

Das Böse als Paradox, wie die Tiefenpsychologie Freuds und Jungs es herausarbeitet, stößt die betroffenen leidenden Menschen auf die Vorläufigkeit dessen, was sie sind und was sie erreicht haben: Das moralische Böse offenbart unseren Abstand von dem, was wir (ethisch) erstreben; das physische Übel enthüllt die Zerbrechlichkeit unserer psycho-physischen Konstitution, die Labilität unseres Lebens; das 'metaphysische' schließlich, die Einsicht in die unaufhebbare Problematik der (unserer) Welt, stellt uns die letzte Zerbrochenheit der Existenz vor Augen, die Hinfälligkeit unserer Hoffnungen auf Glück und Erfüllung, die unerfüllt bleiben oder zu scheitern scheinen. Das Böse offenbart, dass wir unterwegs sind: zur Wahrheit, zum Glück, zum Guten. Dadurch zwingt es, immer wieder Sicherungen aufzugeben, abgeschlossene Systeme zu öffnen.

Je nach der Einschätzung der Situation, je nach dem Rahmen der Interpretation schwankt die Reaktion auf das Böse: zwischen dem Kampf dagegen und der Anpassung daran, zwischen Veränderungswille und Bereitschaft zum Ertragen.

Der Wille zur Veränderung (wenn er nicht aktivistische Verleugnung des Schlimmen ist) entspringt der Stoßkraft des Leidens und nährt sich aus der Hoffnung auf ein mögliches, zukünftiges Besseres. Er erhebt Protest gegen das Faktische, er weigert sich, die 'Tatsachen' als endgültig, als notwendig anzuerkennen. Er gebraucht die Theorie und die Wissenschaft als Instrument; die Einsicht in Zusammenhänge erlaubt ihm die Unterbrechung bisher automatischer gesellschaftlicher bzw. naturgesetzlicher Abläufe.

Wo der Veränderungswille aber seine Grenzen überschreitet (gegenüber dem, was noch nicht oder nie zu beeinflussen ist), wird er selbst zum Zwang und schlägt schließlich in Resignation oder in Destruktion um.

Sein Korrektiv ist die Bereitschaft, anzunehmen und zu ertragen, was nicht menschlicher Steuerung unterliegt. Die Fügung ins Unvermeidliche kann Weisheit sein und dem Leben Würde verleihen, wie besonders das Beispiel Freuds zeigt. Diese Gelassenheit angesichts des Scheiterns hat mit dem 'dionysischen Pessimismus' Nietzsches die Heiterkeit des überschießenden 'Dennoch' gemeinsam. Sie besitzt die Freiheit eines Humors, der auch angesichts des Bösen die Kraft behält, das vorhandene Gute zu sehen, zu fördern und zu genießen. Die Bereitschaft zum Ertragen bejaht das Faktische um seiner selbst willen; sie verzichtet - psychoanalytisch formuliert - auf das infantile Verlangen nach schrankenloser Befriedigung und nimmt doch zugleich (wie vor allem Jung es vorführt) die dem Wunsch nach Erfüllung und Glück innewohnende Lebenskraft auf. Sie anerkennt die menschlichen Grenzen und sucht die gegebenen Möglichkeiten auszuschöpfen.

Freilich kann der Aufweis der Glücksmöglichkeiten im Unglück genau so hohl werden wie der Wille nach Veränderung um jeden Preis; die Bereitschaft zum Ertragen kann sich mit einer repressiven Ideologie verbinden, die behauptet: was ist, muss sein. Sie bedarf daher selbst wieder des kritischen Gegenparts, des Protestes, der in der Haltung der 'Annahme' den möglichen Anteil von Konformismus und Bequemlichkeit aufspürt.

c) Schuld und Schicksal

Aus dem zweiten Gegensatzpaar geht ein drittes hervor: die Bewertung des Bösen als Schuld oder als Schicksal bzw. als personaler Akt oder als grundlegender Zustand. (Anm. 630)

So wenig wie die vorhergehenden lassen sich diese beiden Aspekte voneinander lösen oder aufeinander reduzieren. Gerade die Entwürfe Freuds und Jungs zeigen, dass zur menschlichen Selbst- und Welterfahrung beide Dimensionen der Erfahrung des Übels gehören. Der tiefenpsychologische Beitrag zum Problem des Bösen verweist auf religionsphilosophische bzw. kosmologische und theologische Überlegungen einerseits, auf ethische andererseits: das Elend der Welt und des Menschseins ist vorgegeben und muss doch vom Menschen verantwortet, will von ihm bewältigt werden.

Freud und Jung verdeutlichen je auf ihre Weise diesen komplexen Sachverhalt an der Symbolik der 'Menschwerdung': Als Inhalt des Erlebens entsteht das Malum erst mit dem Menschen. Die Wurzel von Kultur, Leiden und

Anmerkungen

1. Zu diesem hermeneutischen Ansatz vgl. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 261. 352 ff.

2. Der Begriff der ERFAHRUNG, der in dieser Arbeit verwendet wird, grenzt sich ab gegen Abstraktion und distanziert-objektivierende Beobachtung. Erfahrung meint hier nicht Kunstfertigkeit, Erfahren-sein-in... (wie bei Aristoteles und In der Scholastik); meint auch nicht eine Methode der Gewinnung von Erkenntnissen ('Experiment' wie bei Fr. Bacon, Galilei); auch nicht die (empiristische) Wahrnehmung, die dem Urteil vorgegeben ist. Erfahrung wird hier im Anschluss an die Lebensphilosophie verstanden als die unmittelbare Gewissheit einer Situation (bzw. eines Phänomens) und ihrer Bedeutung, ihres Wertes. Sie ist (noch) nicht reflektiert, aber auch nicht 'rein gegeben', insofern die psycho-physische Struktur wie ein bio-soziologischer Filter wirkt, der die Art der Erfahrung mitbestimmt. Erfahrung ist die Anwesenheit der Realität des Erfahrenen im Bewusstsein (vgl. z. B. Kants "übersinnliche Erfahrung des Faktums der reinen Vernunft", die Evidenz des Anspruches des Sittengesetzes), die reflektiert und integriert werden muss. (Vgl. zu dieser Definition F. Kambartel, 'Erfahrung', *HistWörtPhil* 2, 1972, 609-617).

Parallel zu diesem Begriff der Erfahrung steht jener des 'Erlebens': In der Erfahrung er-lebt das Lebendige sich selbst, taucht der Sinnzusammenhang der Realität im Bewusstsein auf. Nach Dilthey ist Erfahrung eine Kategorie des Subjekts, in der das Leben sich selbst begegnet (vgl. Heideggers 'Existential'). Anders als im Begriff des Erlebens schwingt aber In jenem der Erfahrung das Moment des Plötzlichen, Überraschenden mit; des Unerwarteten, das den Strom des Lebens unterbricht, das nach Aufmerksamkeit, Beteiligung, vernünftiger Interpretation verlangt (vgl. dazu K. Cramer. 'Erleben, Erlebnis'; *HistWörtPhil* 2, 1972, 702-711; Bollnow, Dilthey, 19 ff).

3 In seiner 'Theodizee' (1710) setzt sich Leibniz mit dem Problem des Bösen auseinander. Er versucht, eine Synthese zu finden, die sowohl die Allmacht und Allgüte Gottes berücksichtigt als auch an der Selbstverantwortlichkeit des Menschen festzuhalten erlaubt. Zur Unterscheidung der verschiedenen Formen des Übels (Malum) vgl. Theodizee I, 21.

4. Der Begriff der 'Weltanschauung' wurde in der Lebensphilosophie W. Diltheys entwickelt: Im Bemühen, die verschiedenen Gestalten von Philosophie zu verstehen, stößt Dilthey auf das 'Lebensgefühl', das dem Denken vorausliegt. Jeder Lebensbezug eines Menschen begreift bereits ein Lebensverständnis ein; jedes Individuum hat am Horizont des Lebens teil und stellt

diese Teilhabe in der 'Stimmung' dar. Stimmungen und Lebensgefühle erlauben es, die Wirklichkeit zu erfassen, in ihnen wird "das menschliche Leben seiner selbst ... inne" (O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 19 f). Die (vorerst nicht reflexive) Auslegung der Stimmung und des Lebensgefühls geschieht nach Dilthey in der Weltanschauung. Diese beantwortet auch die 'Lebensrätsel'; sie liefert die Kriterien zur Beurteilung des Daseins, sie weist Wege zum sittlichen Handeln. Ihre Struktur "ist ein Zusammenhang, in welchem auf der Grundlage eines Weltbildes die Fragen nach Bedeutung und Sinn der Welt entschieden und hieraus Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet werden" (W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Ges.Schr. VIII*, Leipzig/Berlin 1931, 82). Zur Kritik des Begriffs der Weltanschauung bzw. zum Entwurf einer Weltanschauungstypologie vgl. O. Marquardt, *Weltanschauungstypologie*, in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 107-121.

Bei aller Problematik des Begriffs der Weltanschauung erscheint es uns sinnvoll, ihn weiter zu verwenden, um den tragenden Rahmen von Wert- und Sinnvorstellungen, der eine Theorie prägt, von deren inhaltlichen Elementen abzusetzen. Zum parallelen Begriff 'Sinnwissen' vgl. P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, bes. 53. 57. 128. In neuerer Zeit hat R. Specht versucht, diesen Sachverhalt durch die Unterscheidung von 'S-Welt' und 'Erklärungs-kontext' herauszuarbeiten (R. Specht, *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 11 ff. 21 ff). Gemäß unserer eigenen hermeneutischen Perspektive, die in der Wirkungsgeschichte der Tiefenpsychologie steht, bezeichnen wir dieses Sinnwissen gelegentlich als 'Mythos'. Zu unserem eigenen Begriff des 'Mythos' vgl. unten, CG. Jung B/I,2.

5. Im folgenden sollen nur einige auch für das Verständnis unserer Autoren wesentliche Aspekte der Problemgeschichte skizziert werden. Ausführliche Darstellungen finden sich in: F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 Bde; Ch. Werner, *Le problème du Mal*; A.-D. Sertillanges, *Le problème du Mal. Histoire, Solution*.

6. So steht auch etwa für I. Kant die Urschuld (als Erfahrungsursprung der anderen Formen des Übels) Im Vordergrund; das moralisch Böse ist das 'Böse' schlechthin.

Vgl. zu diesem Ansatz bes. K. Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant*, in: *Reichenschaft und Ausblick*, München 1961, 90-114; O. Platenius, *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen*, Diss. Erlangen 1928; J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person*, 220 ff.

7. Eine geraffte Darlegung der christlichen Theorie (Augustinus - Thomas von Aquin) findet sich bei L. Scheffczyk, Der Ursprung des Bösen Im Lichte der kath. Glaubensaussagen, in: Realität und Wirksamkeit des Bösen, StKAB 34 (1965) 91-119, Vgl. auch den Artikel 'Schuld' von J. Splett in: HbphilGrundbgr III, 1974, 1277-1288.

8. Auf die vom Neuplatonismus beeinflussten Strömungen werden wir im Zusammenhang der Interpretation C. G. Jungs häufiger zurückkommen. Als Hintergrundliteratur zu Schelling ist hier besonders zu erwähnen: E. Benz, Schelling. Werden und Wirken seines Denkens, Zürich 1955; W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955.

9. Von einer Wende von der Theodizee zur 'Anthropodizee' spricht H. J. Sandkühler im Anschluss an H. Blumenberg (vgl. ders., Art. 'Anthropodizee', in: HistWörtPhil I, 1971, 360-362). - Dass die Betonung der menschlichen Autonomie auch und gerade im Dienst der Theodizee stehen kann, beweist O. Marquard für den deutschen Idealismus (vgl. Idealismus und Theodizee, In: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 52-60).

10. Wir wollen mit der Begrenzung auf Freud und Jung den Rang anderer psychoanalytischer Forscher der ersten Generation bzw. späterer Gründer tiefenpsychologischer Schulen keineswegs schmälern. Zumindest Im europäischen Bereich haben aber In der tiefenpsychologischen Forschung und Lehre von den ursprünglichen Strömungen nur die Richtungen Freuds und Jungs breitere Wirkung gehabt. (Die auf Alfred Adler zurückgehende Neoanalyse, die in der Bundesrepublik Deutschland heute sehr einflussreich ist, wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg von Harald Schultz-Hencke gegründet.)

Festzuhalten ist auch, dass wir nicht die methodischen Aspekte (therapeutische Effizienz) berücksichtigen wollen, sondern uns auf die Eigenständigkeit des grundlegenden Weltbildes beziehen, das uns bei Freud und Jung am deutlichsten ausgeprägt zu sein scheint. (Vgl. dazu D. Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart.)

11. C. G. Jung, Briefe 1906-1945, 286, vom 19. 12.36 (an A.A. Roback).
22

12. Diese Bestimmung der 'Richtigkeit' eines Entwurfs kann in Bezug zu gewissen Diskussionen in der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie gesetzt werden:

In Korrektur des Carnapschen Falsifikationsprinzips, angeregt durch T. S. Kuhns Theorie der 'revolutionären' Entwicklung wissenschaftlicher Model-

le, formuliert I. Lakatos ein Wahrheitskriterium, das sich im Verlauf eines Forschungsprogramms bewährt. An die Hypothese bzw. den Denkentwurf wird die Frage gestellt: Ist dieses Modell geeignet, Probleme zu lösen, oder verlangt es dauernd zusätzliche Theorien? Die grundsätzlichen ('metaphysischen') Ansätze einer Theorie sind nicht endgültig entscheidbar; sie müssen korrigiert und verändert werden, wenn ihre Tragfähigkeit versagt. (vgl. dazu H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, 121-144).

13. Ohne es zu wissen und zu wollen, nähert sich Jung hier einem zentralen Gedankengang von Hegel an: "Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, wenn er In der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgendetwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt" (G. W. F. Hegel, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes (Ausgabe suhrkamp Theorie), Frankfurt 1970, 36).

14. Aus einem Gespräch mit Ludwig Binswanger, zit. in: L. Binswanger, Erinnerungen an Sigmund Freud, 98. (Zu Freuds polemischem Ansatz vgl. ausführlicher unter B/I, 2).

15. W. Schulz, Philosophie in einer veränderten Welt, 368 (vgl. zu diesen Hinweisen allgemein: Schulz, 'Vergeistigung und Verleiblichung', a. a. O. 336-467).

16. Diese Formulierung und These findet sich im Titel einer unveröff. Habil.-Schrift von O. Marquard (Münster/Westf. 1963); vgl. J.W. Hüllen, Die philosophischen Relationen der Komplexen Psychologie C. G. Jungs, Diss. Münster 1966, 10 (in der Folge zitiert: Hüllen, Relationen).

17. Verstehende Psychologie u. Psychoanalyse: Psyche 18 (1964/65) 15-32, 29.

18. Freud an L. Andreas-Salomé, 30. 7. 15 (SF-LAS, Briefwechsel, 323).

19. Aus einem Brief Freuds an Oskar Pfister vom 16.2.29 (SF-OPF, Briefe, 139 0).

20. FGW VII, 137 Freud spricht von der Sünde. Vgl. auch FGW IX, 91: Das 'Tabu' bezieht sich auf sexuelle und sozial unerlaubte Wünsche. (Im Unterschied zu C. G. Jungs Gesammelten Werken werden die Freuds mit FGW bezeichnet.)

21. Freud an Pfister am 25.11.28 (SF-OPF, Briefe, 136).

22. Diese Dreiteilung z.B. FGW XIII, 412.

23. FGW XVII, 29.

24. FGW XIII, 228.

25. FGW XI, 148. Vgl. FGW XIV, 64.

Vgl. dazu FGW IV, 25: "In einer Gesellschaft fällt das Wort 'Tout comprendre c'est tout pardonner'. Ich bemerke dazu, dass der erste Teil des Satzes genügt; das 'Pardonnieren' sei eine Überhebung, man überlasse das Gott und den Geistlichen..."

26. FGW IV, 228, im Original teilweise gesperrt. Erläuterungen und Diskussionen zum Begriff der Projektion in Psychologie und Psychoanalyse in: J. Laplanche, J.-B. Pontalis, Vokabular der Psychoanalyse, 2/339-408. Der Kerninhalt des Begriffs: "Es handelt sich Immer darum, etwas nach außen zu werfen, was in sich selbst zu erkennen oder zu sein, man sich weigert" (a. a. O. 406; im folgenden zitiert als: Laplanche-Pontalis, Vokabular).

27. FGW X, 350: "Was keines Menschen Seele begehrt, braucht man nicht zu verbieten..."

28. FGW XII, 9.

29. FGW X, 332.

30. FGW VII, 154.

31. FGW VII, 166; 'Überguter' von Freud hervorgehoben.

32. H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, 27: "Das Schicksal der menschlichen Freiheit und des menschlichen Glücks wird im Kampf der Triebe ausgefochten und entschieden..., an dem Soma und Seele, Natur und Kultur teilnehmen." Vgl. den Abriss der Triebtheorie, a. a. O. 27 ff (dort auch angegebene Literatur).

33. FGW XII, 326. P. C. Kuiper verweist auf den bei Freud und Dilthey analogen Triebbegriff als Verbindung von Bios und Psyche (in: Diltheys Psychologie und ihre Beziehung zur Psychoanalyse; Psyche 19 [1965] 241-249).

34. Vgl. dazu v.a. FGW XIII, 229-233; FGW XV, 101 ff; D. Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, 165 ff (Im folgenden zitiert als: Wyss, Schulen).

35. Die Ausdrucksweise 'Ich-Triebe' ist später als die vom 'Ich'. Freud scheint die logischen Schwierigkeiten nicht erkannt zu haben, die sich aus der Gleichsetzung von Trieb und Instanz ergeben. So die Kritik von Wyss, a. O. 62 f; 368 f.

36. Vgl. FGW I, 334; FGW V, 118: "Wir haben uns den Begriff der Libido festgelegt als einer quantitativ veränderlichen Kraft, welche Vorgänge und Umsetzungen auf dem Gebiete der Sexualerregungen messen könnte. Diese Libido sondern wir von der Energie, die den seelischen Prozessen allgemein unterzulegen ist, mit Beziehung auf ihren besonderen Ursprung, und verleihen ihr so auch einen qualitativen Charakter. In der Sonderung von libidinöser und anderer psychischer Energie (sic!) drücken wir die Voraussetzung aus, dass sich die Sexualvorgänge durch einen besonderen Chemismus (sic!) von den Ernährungsvorgängen unterscheiden." Eine Deutung dieses Widerspruchs versucht J. Laplanche, Leben und Tod in der Psychoanalyse, Kap. 4. Siehe auch Stichwort 'Libido' in Laplanche-Pontalis, Vokabular 1/284-286.

37. Vgl. FGW XIV, 63.

38. FGW XV, 102.

39. FGW X, 139. Freuds Narzissmustheorie hat Fragen aufgeworfen, die zu fruchtbaren Forschungsansätzen bei seinen Schülern führten. (Problematisch erschien besonders das Verhältnis des 'Libidoreservoirs' zum Ich bzw. von Narzissmus und primärer Objektliebe.) Zur heutigen Narzissmusdebatte vgl. besonders die Arbeiten von H. Kohut, Narzissmus, Empathie und die Fragmentierung des Selbst: WzM 29 (1977) 49-68; ders., Formen und Umformungen des Narzissmus: Psyche 20 (1966), 561-587; ders., Die psychoanalytische Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen: Psyche 23 (1969) 321-348; ders., Narzissmus, Frankfurt 1975. Allgemeines: Laplanche-Pontalis, Vokabular 1/317-320. Das heutige Verständnis des 'Narzissmus' wirft erhellendes Licht auf einige 'spinozistische' Charakterzüge bei Freud selbst.

40. FGW XIII, 231.

41. FGW XIII, 232.

42. FGW XI, 428 ff; vgl. in Anm. 23: "libidinöse und andere psychische Energie".

43. Manche Autoren entdecken hier eine Zwischenstufe in der Entwicklung der Libidotheorie: "Der dritte, in der Literatur meist übersehene Schritt war, die aggressiven Tendenzen als wesensmäßige Bestandteile den Ichtrieben zuzuschreiben. Die Darstellung dieser Annahmen findet sich in den letzten Abschnitten der Abhandlung über 'Triebe und Tribschicksale' und gründet sich auf die Diskussion der Beziehung von Liebe und Hass, die dazu führte, den Hass als eine nicht-libidinöse Ichreaktion anzusehen" (E. Bibring, Zur Entwicklung und Problematik der Triebtheorie: Imago 22 (1936) 147 ff, zit. bei Wyss, Schulen, 166).

44. Freud selbst verwendet keinen eigenen Terminus für die 'Energie des Destruktionstriebes' (FGW XVII, 72). Der Vorschlag von Edoardo Weiss, von 'Destrudo' zu sprechen, hat sich weitgehend durchgesetzt, im Gegensatz zu Federns 'Mortido' (Ed. Weiss, Todestrieb und Masochismus: Imago XXI/1935, 393-411).

Wir verwenden im folgenden 'Destrudo' für den Aggressionsaspekt des Todestribs, 'Thanatos' für seinen kosmisch-mythischen Charakter (vgl. E. Jones, Leben und Werk Sigmund Freuds, Bd. III, 324).

P. Roazen, Sigmund Freud und sein Kreis, 225, weist darauf hin, dass Freud selbst nicht oder nur ungern von 'Thanatos' sprach, weil der Terminus von Stekel aufgebracht worden war, der sich schließlich von Freud abwandte.

45 Vgl. E. Bibring, zit. bei Wyss, Schulen, 167.

46 L. Binswanger, Freuds Auffassung des Menschen, In: Ausgew. Vorträge und Aufsätze, Bd. 2, 170.

47 FGW XVIII, 427. Freud selbst sieht hier die Notwendigkeit, die Lehre vom Es durch die vom Ich zu ergänzen. Die Ausfaltung des bereits vorliegenden Ansatzes Freuds geschieht in der amerikan. psychoanalytischen Ich-Psychologie (Hartmann/Kris/Löwenstein).

48 A. Freud, Das Ich und seine Abwehrmechanismen, 7 f.

49 Die Unterscheidung des Ansatzes der 'Theorie' der Psychoanalyse von jenem ihrer 'Therapie', der wir uns hier anschließen, hat sich in der Freud-Forschung weitgehend durchgesetzt (vgl. die Arbeiten von Bally, Binswanger, Scharfenberg, Wiesenhütter, u. a.). Sie wurzelt in der Differenz von Freud als Schriftsteller (und Haupt der frühen psychoanalytischen Bewegung) einerseits und Freud als (forschendem) Therapeut bzw. als Mensch andererseits; vgl. dazu die ausführliche und einfühlsame Untersuchung von P. Roazen, Sigmund Freud und sein Kreis (bes. 40 ff).

50 SF, Entwurf einer Psychologie (in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse), 320. Freud spricht hier zwar vom Bewusstsein ("die subjektive Seite eines Teils der physischen Vorgänge im Neuronensystem, nämlich der Wahrnehmungsvorgänge"), während er den Begriff des 'Ich' erst später einführt ("Das Ich ist also zu definieren als die Gesamtheit der jeweiligen (Psi) Besetzungen, in denen sich ein bleibender von einem wechselnden Bestandteil sondert", a. a. O. 330), doch scheint es mir im Rahmen dieser Untersuchung legitim, etwas schematisch zu parallelisieren. Dass Psyche, Ich und Bewusstsein schon hier nicht ineins gesetzt werden, geht ohne weiteres hervor.

51 Vgl. das Ziel des 'Entwurfs' ("Es ist die Absicht dieses Entwurfs, eine naturwissenschaftliche Psychologie zu liefern, d. h. psychische Vorgänge darzustellen als quantitativ bestimmte Zusammenhänge aufzeigbarer materieller Teile und sie damit anschaulich und widerspruchsfrei zu machen..." a. a. O. 305) mit der späteren Selbstkorrektur: "Es ist ein unerschütterliches Resultat der Forschung, dass die seelische Tätigkeit an die Funktion des Gehirns gebunden ist, wie an kein anderes Organ... Aber alle Versuche, von da aus eine Lokalisation der seelischen Vorgänge zu erraten, alle Bemühungen, die Vorstellung in Nervenzellen aufgespeichert zu denken und die Erregung auf Nervenfasern wandern zu lassen, sind gründlich gescheitert..." (FGW X, 273). Vgl. auch die Einführung der Herausgeber zum 'Entwurf' (a.a.O. 299 ff).

52 FGW XIII, 252

53 FGW XVII, 84, Vgl. Laplanche, Leben und Tod in der Psychoanalyse, 93, (im folgenden zitiert als: Laplanche, Leben und Tod).

54 Diese Aufzählung nach FGW VIII, 232 ff.

55. FGW XV, 82.

56. FGW XIII, 254. A. M. Becker (Zur Gliederung des Überich, in: Entfaltung der Psychoanalyse.

Das Wirken Sigmund Freuds in der Gegenwart) unterscheidet im Überich:

- 1) Idealformation (Wertideen)
- 2) Selbstbeobachtung (Melde-system)
- 3) Ich-Beherrschung (Verhaltensregelung)
- 4) Gewissen (Integration und Koordination, Stellungnahme).

57. Vgl. FGW I, 12: Erst in der Hypnose zeigt sich der volle Umfang des Bewusstseins, das Im 'Wachen' völlig eingeengt ist.

58. FGW II/III, 617.

59. FGW XIII, 244 f.

60. Also bleibt es "richtig, dass alles Verdrängte usw ist, aber nicht alles usw ist auch verdrängt". Das Verdrängte ist gewissermaßen ein doppelt unbewusstes: Es muss- wie auch immer- einmal bewusst gewesen sein (FGW XIII, 244).

61. Freud selbst gibt an, den Begriff 'Es' von G. Groddeck (Das Buch vom Es) übernommen zu haben: "Groddeck ist wohl dem Beispiel Nietzsches gefolgt, bei dem dieser grammatikalische Ausdruck für das Unpersönliche und sozusagen Naturnotwendige in unserem Wesen durchaus gebräuchlich ist" (FGW XIII, 251, Anm. 2).

62. FGW XIII, 251: "Das Ich ist vom Es nicht scharf getrennt, es fließt nach unten hin mit Ihm zusammen." Auch das Überich, der Funktion nach zwar der Gegenspieler des Es, gehört eher zu diesem als zum Ich; Es hat sich aus dem Es entwickelt und ragt in es hinein. Seine Zuordnung zum Ich zeigt, dass Freud der Stufe der Kultur hier Eigenbedeutung zumisst, auch wenn sie sich aus der 'Natur' entwickelt hat.

63. FGW XIII, 245; vgl. FGW XV, 76. Ansätze einer veränderten Bewertung des Ich beim späten Freud können hier nur angedeutet werden: Aus den spezifischen Verhaltensweisen der Individuen folgerte Freud vorsichtig, "...dass das einzelne Ich von vornherein mit individuellen Dispositionen und Tendenzen ausgestattet ist, deren Art und Bedingtheit wir freilich nicht angeben können" (FGW XVI, 86).

In die gleiche Richtung (stärkere Autonomie des Ich bzw. seiner kognitiven Funktionen) weist seine Überlegung einer möglichen Vererbung von Ich-Erfahrungen in Es-Strukturen (vgl. FGW XIII, 267). Und ist nicht die Existenz des Überich selbst ein Hinweis auf die Einflussmöglichkeiten des bewussten Erlebens?

65. Vgl. FGW XI 147 f: "Bei dem Bösen im Menschen verweilen wir nur darum mit stärkerem Nachdruck, weil die anderen es verleugnen, wodurch das menschliche Seelenleben zwar nicht besser, aber unverständlicher wird." Entsprechend vgl. Lou Andreas-Salome, In der Schule bei Freud, S. 43. Zum Konfliktcharakter der Psyche vgl. J. Scharfenberg, Sigmund Freud, 80: "Statt isolierter Organe rückt allmählich der Mensch als ganzer wieder in den Mittelpunkt, und zwar samt seinen Manifestationen."

Vgl. auch L. Binswanger, Erinnerungen an Sigmund Freud, 86 f; H. Nagera, Psychoanalytische Grundbegriffe, 413-426 (im folgenden zitiert als: Nagera, Grundbegriffe).

Die Betrachtung des Menschen als Konfliktwesen hat sich in der Psychologie weitgehend durchgesetzt, vgl. H. R. Lücken, Der Mensch, das konfliktträchtige Wesen.

66. Nicht die Tatsache des Ich-Aufbaus ist Sache der Erziehung (vgl. FGW V, 78), sondern ihre Art und Geschwindigkeit.

67. FGW V, 83 (im Original teilweise gesperrt). Vgl. Laplanche, Leben und Tod, 18 u. 39.

68. Weitere Differenzierungen sind von Karl Abraham ausgegangen (ders., Selected Papers on

Psychoanalysis, zit. bei Wyss, Schulen, 99). Freud weist darauf hin und zitiert auch (FGW V, 99, Anm. 1) den Titel von 'Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido'. Deshalb erscheint es mir legitim, die Ergebnisse von K. A. miteinzubeziehen.

69. FGW X, 232 (im Original teilweise hervorgehoben).

70. FGW V, 82. Nicht das Trinken des Säuglings ist dabei 'sexuell', sondern sein Lutschen an der Brust. Vgl. auch FGW XIII, 221; Laplanche, Leben und Tod, 28, 33 f.

71. FGW XIV, 424; Vgl. FGW V, 98 f.

72. FGW X, 229.

73. FGW V, 99.

74. FGW XV, 105. Zusammenfassungen von Freud selbst in FGW V, 86 ff, 99; FGW XI, 335; FGW XV, 105 ff u.ö.. Vgl. Stichwort 'Sadismus', Laplanche-Pontalis, Vokabular 1, 447 f; Stichwort 'analsadistische Stufe', a.a.O. 1/62 ff.

75. FGW V, 99.

76. FGW V, 88, Anm. 1; Freud bezieht sich auf eine Untersuchung von L. Andreas-Salome. "Das kleine Wesen muss bei diesem Anlasse zuerst die seinen Triebregungen feindliche Umwelt ahnen, sein eigenes Wesen von diesem Fremden sondern lernen und dann die erste 'Verdrängung' an seinen Lustmöglichkeiten vollziehen."

77. Vgl. die Ausführungen von E. H. Erikson in 'Identität und Lebenszyklus' (Diagramm S. 60, 78 f): Er fasst schärfer als Freud die Notwendigkeit

der Phasen für die positiven Möglichkeiten der erwachsenen Persönlichkeit ins Auge. Auf der oralen Phase muss sich das 'Urvertrauen' entwickeln, die 'Autonomie' kommt der analen Phase zu, 'Initiative' schließlich der phallischen; vgl. auch Riemann, Grundformen der Angst.

78. FGW XIII, 294 f.

79. Brief an Fliess vom 15. 10.97: "Wenn das so ist, so versteht man die packende Macht des Königs Ödipus trotz aller Einwendungen, die der Verstand gegen die Fatumsvoraussetzung erhebt ... die griechische Sage greift einen Zwang auf, den jeder anerkennt, weil er dessen Existenz in sich verspürt hat..." (zit. in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 193). Was bedeutet es, dass ein Kernelement der PsA auf einem Evidenzerlebnis Freuds beruht? Wir werden darauf unten (im Ertrag) zurückkommen.

80. Vgl. FGW XV, 69 ff. Im folgenden wird nur die Entwicklung des Jungen skizziert, wie die PsA sie sieht. Diejenige des Mädchens ist schwieriger und umstritten. .

81. FGW XIII, 116. Zur 'Allmacht der Gedanken' vgl. das entsprechende Kapitel in 'Totem und Tabu', FGW IX, 106 ff.

82. FGW XIII, 398.

83. Vgl. FGW XIII, 339. Notwendige Ergänzungen zu diesem Thema wären die Ausführungen über den 'vollständigen Ödipuskomplex' (FGW XIII, 261ff), die Mutteridentifizierung und Homosexualität (FGW XIII, 119 f), den entsprechenden Vorgang beim Mädchen (vgl. FGW XV, 118 ff).

84. Vgl. dazu FGW XI, 337 f; FGW V, 75.

85. Vgl. FGW VII, 19 ff (Zur sexuellen Aufklärung der Kinder); Bezeichnung 'polymorph-pervers', FGW V, 91 f.

86. FGW VIII, 413.

87. FGW XI, 352. Vgl. a. a. O. 365; FGW VIII, 234 f.

88. FGW VIII, 443. Vgl. Nagern, Grundbegriffe, 427-434.

89. FGW XI, 353. Zum Beispiel geschieht bei der Hysterie eine Verdrängung der vollendeten Genitalentwicklung mit gleichzeitiger Rückkehr zu den ursprünglichen Triebobjekten; bei der Zwangsneurose regredieren sowohl Libidoentwicklung als auch -ziele (a. a. O. 355). Bei der dritten Form, der Ichregression (a. a. O. 370) wird das Real-Ich gegen das Lust-Ich rückgetauscht. Dies dürfte hauptsächlich für Psychosen gelten; vgl. Nagera, Grundbegriffe, 436-441.

90. FGW VIII, 443.

91. Vgl. FGW XI, 360, Diagramm 376. Vgl. auch Freuds Brief vom 1. 10. 11 (SF, Briefe, 299 f).

92. FGW XI, 365. Von der dritten Möglichkeit, der reifen Bewältigung durch Verurteilung, sehen wir in diesem Zusammenhang ab; sie setzt voraus, dass die 'bösen' Inhalte zumindest teilweise zugelassen werden. Dazu unten, 5 c.

93. FGW X, 363 (im Original teilweise gesperrt). Dass die innere Versagung aus 'realen äußeren Hindernissen' hervorgegangen sei, verweist auf die phylogenetische Herkunft der Norminstanz. Freud trennt das Überich als Erziehungsinternalisation nicht von den vererbten kollektiven Spuren.

94. FGW V, 65

95 FGW VIII, 451.

96 Alle Zitate FGW XIV, 146.

97. FGW XVI, 20.

98. FGW XIII, 283; Überich als 'Reinkultur des Todestrieb' vgl. FGW XV, 22; zum 'normalen Gewissen' vgl. FGW XIV, 482 f.

Zur ganzen Frage: E. Spengler, Das Gewissen bei Freud und Jung.

99. Ihre Voraussetzung ist hierbei - wie bei jedem psychischen Vorgehen - die "Annahme eines durchgehenden psychischen Determinismus" (FGW IV, 267, 282), ihr Grundprinzip: "Die wahrgenommenen Phänomene müssen in unserer Auffassung gegen die nur angenommenen Strebungen zurücktreten" (FGW XI, 62).

100. FGW XI, 142. Vgl. FGW II / III, 139 ff.

101. FGW XI, 143.

102. FGW II / III, 554. Das kurzfristige Zusammentreffen dieser drei Regressionsformen bringt den Traum in die Nähe der Psychose: FGW XVII, 97.

103. FGW II / III, 289.

104. Freud notiert: "Man darf ganz allgemein erstaunt sein, dass der Wahrheitsdrang der Menschen so viel stärker ist, als man ihn für gewöhnlich einschätzt. Vielleicht ist es übrigens eine Folge meiner Beschäftigung mit der Psychoanalyse, dass ich kaum mehr lügen kann. So oft ich eine Entstellung versuche, unterliege ich einer Irrung oder anderen Fehlleistungen, durch die sich meine Unaufrichtigkeit verrät" (FGW IV, 247).

105. "Indem wir den Feind klein, niedrig, verächtlich, komisch machen, schaffen wir uns auf einem Umwege den Genuss seiner Überwindung ..." (FGW VI, 112). - Zum tendenziösen Witz rechnet Freud neben dem obszönen und feindseligen auch den zynischen und den skeptischen. Gemeinsam ist ihnen die Wendung gegen Autorität und Moral; sie stehen nicht nur im Dienst individueller Lustmöglichkeiten, sondern tendieren auch nach Befreiung gesellschaftlicher Minderheiten (vgl. etwa die 'Judenwitze', die Freud anführt).

106. FGW II / III, 613 (im Original z.T. gesperrt). Vgl. auch FGW XV, 106.

107. FGW II / III, 609.

108. FGW VIII, 413. Dies gilt auch für den Ödipuskomplex, vgl. FGW XI, 349.

109. Freud an Abraham 3.6. 12: "...trage ich Bedenken, den König so scharf als Neurotiker hinzustellen, was mit seiner außerordentlichen Energie und Leistung scharf kontrastiert, da wir mit dem Begriff, der wissenschaftlich ungenau geworden ist, gerade die Vorstellung des Gehemmten verbinden" (SF - KA, Briefe, 121).

110. FGW X, 331. Vgl. Ricoeur, Interpretation, 116.

111. FGW X, 333. Unter 'Kultur' ist dabei "die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen" zu verstehen, "in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt" (FGW XIV, 448). Vgl. FGW XIV, 326: kein begrifflicher Unterschied zwischen 'Kultur' und 'Zivilisation'.

112. FGW XV, 118. Wie sich im Einzelnen das Ich entwickelt "von der Triebwahrnehmung zur Triebbeherrschung", welche "nur dadurch erreicht (wird), dass die Triebrepräsentanz in einen ... Zusammenhang aufgenommen wird" (FGW XV, 83), so kann Kulturfortschritt nur durch Bändigung bzw. Einordnung des Triebanspruchs geschehen. Vgl. FGW XVI, 3 (Gewinnung des Feuers) und vor allem 'Der Mann Moses und die monotheistische Religion', wo Freud exemplarisch die "Übertragung von der Individual- in die Massenpsychologie" vorführt (FGW XVI, 198).

113. FGW XIV, 483.

114. FGW XIV, 467. Auch die Familiengemeinschaft tendiert dazu, sich abzuschließen (a. a. O. 462).

115. FGW XIV, 455.

116. Zum Begriff der ‚Natur‘ bei Freud vgl. die Ausführungen unten, Freud/B. I, 2 b.

117. FGW VII, 152.

118. FGW XV, 118. Hier ist bereits die Theorieentwicklung Eros vs. Thanatos vorausgesetzt.

119. FGW XIV, 471 (Im Original kursiv).

120. FGW X, 350.

121. FGW X, 329.

122. FGW XV, 73.

123. Mit der Verwendung des Urhordenmythos versucht Freud, ein reales Ereignis als Begründung der allgemein-menschlichen Struktur einzusetzen. In ähnlicher Weise hatte Freud anfangs die Entstehung der Neurose auf eine reale Verführungsszene zurückgeführt (vgl. FGW I, 337 ff; die Fassung von 1886 wird im Zusatz von 1924 korrigiert). Vgl. dazu bes. Ricoeur, Interpretation, 196 ff (Die genetischen Wege der Interpretation).

124. Ricoeur, Interpretation, 209.

125. Scharfenberg, Sigmund Freud, 145.

126. FGW XIV, 448 f und 444.

127. FGW XIV, 458 ff; Zitat 460.

128. Vgl. FGW XIV, 336 f.

129. SF, Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 306.

130. FGW VIII, 235 f.

131. FGW XIII, 44 f. Auf den Eros, der "im Verein mit" der Verdrängung wirkt, ist noch zurückzukommen (a.a.O. 45).

132. "Unsere Auffassung war von Anfang eine dualistische ...", betont Freud (polemisch) gegen Jungs "monistische" (FGW XIII, 57).- Zur Begrifflichkeit dieses Kapitels vgl. oben Anm. 41; zusätzlich die Stichwörter in Laplanche-Pontalis, Vokabular: 'Thanatos' und 'Todestribe' (2/494-505), 'Eros' (1/143 ff), 'Lebenstribe' (1/280 ff) sowie 'Nirwanaprinzip' (1/33 f). Vgl. ferner Ricoeur, Interpretation, 289 ff.

133. SF, Aus den Anfängen, 305: "Es ist dies das Prinzip der Neuronen-Trägheit; es besagt, dass Neuronen sich der Quantität zu entledigen trachten." Das Konstanzprinzip wird auf der 'spekulativen' Ebene zum 'Nirwanaprin-

zip' (nach einem Ausdruck von Barbara Low) FGW XIII, 60. - Wyss (Schulen, 44) weist darauf hin, dass hier Herbarts Einfluss zur Geltung kommt.

134. FGW XIII, 38 und 40 (im Original gesperrt).

135. FGW XVII, 71.

136. FGW X, 23 f: Das Nein gegen das (unlustpendende) Dasein wird später zum Hass gegen den menschlichen Partner.

137. FGW XVII, 72: "... wenn sich diese in einer Weise geändert hat, für die die von der Art erworbenen Anpassungen nicht zureichen."

138. Vgl. auch Ricoeur, Interpretation, 300. FGW XIII, 372 f: Wie das Realitätsprinzip die Geltung des Lustprinzips sichert, so ist das Lustprinzip eine 'Modifikation' des Nirwanaprinzips; vgl. Laplanche, Leben und Tod, 172.

139. Laplanche, Leben und Tod, 14.

140. FGW XIV, 482.

141. FGW XIV, 465.

142. FGW XVI, 20.

143. FGW XVII, 71.

144. FGW XIII, 43: "Gibt es wirklich, abgesehen von den Sexualtrieben, keine anderen Triebe als solche, die einen früheren Zustand wiederherstellen wollen ...?" (Antwort fällt negativ aus).

145. FGW XIII, 63 (Freud bezieht sich auf Platons Symposion und den Mythos der ursprünglichen Bigeschlechtlichkeit). Vorsichtiger formuliert Freud in FGW XVII, 71: "Für den Eros (oder Liebestrieb) können wir eine solche Anwendung (sc. Rückkehr zu einem früheren Zustand) nicht durchführen,"

146. FGW XIII, 39 und 40. Auf den letzten Gedanken werden wir im Zusammenhang mit Freuds 'Mythos' zurückkommen.

147. Laplanche, Leben und Tod, 14.

148. So weiß Freud um die "biologische und psychologische Notwendigkeit des Leidens für die Ökonomie des Menschenlebens" (FGW X, 325) - und nicht nur für dieses!

149. Brief vom 30.7. 15 (SF, Briefe 1873-1939, 324).

150. FGW XIV, 432 (und folgende).

151. FGW XIV, 431; vgl. 347. - Auf die (notwendige) Einseitigkeit des psa Ansatzes - gerade auch beim Problem der Religion - weist Freud selbst

hin. Freud strebt gerade keine umfassende Erklärung an: "Meine Arbeit ist ein gutes Beispiel von strenger Isolierung des Anteils, den die psycho-analytische Betrachtung zur Lösung des religiösen Problems leisten kann" (FGW XIV 345). Zum Problem freudscher Religionskritik vgl. allgemein J. Scharfenberg, Sigmund Freud.

152. FGW XIV, 340.

153. FGW XIV, 341.

154. Zum Ganzen vgl. FGW XIV, 353 (Def. 'Illusion'); 358 f, 365 ff.

155. Vgl. Freuds Überlegungen zu Liebesgebot, FGW XIV, 469.

156. Vgl. dazu bes. die Untersuchung von Becker, Zur Gliederung des Überich, in: Entfaltung der Psychoanalyse, 93-113, der die entsprechenden Fehlentwicklungen darlegt: zu frühe Internalisierung repressiver Normen, unvollständige Internalisierung bzw. Internalisierung alternierender, widerstreitender Wertmuster.

157. Scharfenberg, Sigmund Freud, 53; mit Hinweis auf FGW XV, 197, vgl. FGW XIV, 379.

158. FGW XVII, 29; vgl. Lepenies-Nolte, Kritik der Anthropologie, 58.

159. FGW XIV, 360.

160. FGW VIII, 67.

161. FGW VIII, 236.

162. FGW XV, 170 f.

163. FGW XIV, 373; 379.

164. Das wissenschaftliche Interesse leitet sich unter anderem vom 'Bemächtigungstrieb' ab (FWG VIII, 430), außerdem verweist es auf die infantile Sexual-Forschung (FGW V, 95).

165. L. Binswanger, Erinnerungen an Sigmund Freud, 19 f.

166. SF-OPf, Briefe, 13 (vom 9. 2.09). Freilich muss man diese brieflichen Aussagen Freuds im Licht seiner positiven Bindung an Pfister interpretieren. Aber daraus folgt nur, dass Freuds Meinung kein dogmatischer Block war, sondern dass er in der Praxis, gegenüber dem konkreten Partner, sehr wohl differenzierte.

167. FGW XIV, 380; vgl. 376.

168. SF - LAS, Briefe, 22 f (25.11. 14). „... Mein geheimer Beschluss war: da wir die gegenwärtige höchste Kultur nur mit einer enormen Heuchelei behaftet sehen, so taugen wir organisch nicht für diese Kultur..."(a. a. O.).

169. Brief an Pfister vom 7.2. 30 (SF-OPf, Briefe, 144).

170. FGW XIV, 371 ff, Zitat 377. Als Einwand gegen die marxistische Revolution hielt Freud aber eher daran fest, dass die konkreten Gesellschaftsformen keinen allzu großen Einfluss auf die Strukturen haben: FGW XV, 193 ff.

171. FGW XIV, 37.

172. FGW XVI, 74.

173. FGW XIV, 55; vgl. FGW XVI, 71; FGW XIV, 107.

174. FGW XVI, 237; FGW XIV, 356 f.

175. Th. Mann, Freud und die Zukunft (Th. M., Ges. Werke XV, 587).

176. FGW II / III, 625 (Möglichkeit der Verantwortung für die eigenen Träume - nicht für deren Primitivität, sondern für den Umgang damit).

177. So schreibt Freud an Pfister (6.4. 22): "Um ganz wahrhaft sein zu können, darf man ja nicht so lebensfreudig sein wie Sie. Etwas Erbauung - aedificatio - wollen Sie ja doch dabei herauschlagen. Zur grimmigen Götterzweiheit ... (Logos und Ananke) bekehrt man sich gewiss erst im Alter ..." (SF - OPf, Briefe, 89).

178. Zumindest im Alter, durch seine vieljährige Krebskrankheit zermürbt, hatte Freud selbst sehr mit Depressionen zu kämpfen; vgl. Brief an Arnold Zweig v. 13.2. 35 (SF - AZ, Briefwechsel, 112).

179. SF, Brief vom 9.12. 28 (Briefe, 398).

180. P. Roazen, Sigmund Freud und sein Kreis, 11 f.

181. Laplanche, Leben und Tod, 12.

182. Diese Formulierung verwendet Habermas in 'Erkenntnis und Interesse' (Überschrift S. 300).

183. Vgl. Scharfenberg, Paul Tillich und der geistige Horizont des gegenwärtigen Verhältnisses von Psychoanalyse und Religion: WzM 24 (1972) 121-125, 121 f. Vgl. auch: Riesman, Freud und die Psychoanalyse, 7.

184. J. B. Pontalis, Nach Freud, 12; vgl. a.a.O. 112 ff mit Bezug auf Untersuchungen von Merleau-Ponty. Von dieser Tatsache her versteht Pontalis die Schwierigkeiten, die Ergebnisse der psychoanalytischen Forschung der Philosophie zu vermitteln: "Insofern die vom Gesprächspartner, und sei es mit

den besten Absichten, gestellten Fragen stets unangemessen erscheinen (da aus allen Gewissheiten gespeist und in Begriffen verankert, deren mangelnde Fixierung man gerade erkannt hat), antwortet man, schreibt man ein Buch, so gut man es vermag, und mit einer Zurückhaltung, die irritiert".(a.a.0.15) Gleichwohl ist er überzeugt, dass der Vermittlungsversuch unternommen werden muss - ohne dass die PsA ihre Extremformulierungen und ihre Paradoxien aufgeben darf; die psa Entdeckung ist zu wichtig, das Nichtverstehen des Phänomens des Unbewussten zu leidvoll ... (a.a.0. 16 f).

185. Vgl. die Zusammenfassung von G. Wehr (in: C. G. Jung, 24): "Noch im Jahre 1910 meinte ein Geheimer Medizinalrat ... feststellen zu müssen: 'Freuds Theorien gehen die Wissenschaft nichts an, sie sind vielmehr eine Angelegenheit der Polizei ...'"

186. Vgl. die Briefe an W. Fliess, z. B. v. 21.12. 99 (SF, Aus den Anfängen, 263); bzw. später Freuds wiederholte Mahnungen an Jung, "dem Widerstand, dem Sie wie ich begegnen, keine besondere Bedeutung und nicht so viel Wirkung auf Ihre Publikationen einzuräumen. Die großen Herren in der Psychiatrie bedeuten doch sehr wenig; die Zukunft gehört uns und unseren Anschauungen, und die Jugend nimmt - wahrscheinlich allerorten - lebhaft für uns Partei" (Brief an C. G. Jung vom 1.1. 1907, SF - CGJ, Briefwechsel, 19).

Die Fähigkeit, sich gegen die herrschende Meinung zu stellen, brachte Freud selbst mit seinem Judentum in Verbindung (FGW XVII, 52). Es mag auch seine soziale Situation mitspielen, worauf Bally hinweist (Mensch und Welt in der Auffassung S. Fs., in: Freud in der Gegenwart, 238); vgl. auch P. Demetz, Kafka, Freud, Husserl. Probleme einer Generation: Z. f. Rel. u. Geistesgesch. 7 (1955) 59-69.

187. Zu dieser These vgl. J. Scharfenberg, Sigmund Freud, 40 ff. Die mangelnde hermeneutische Einordnung sowohl der Kritiker als auch des Kritisierten macht E. Wiesenhütters als Textsammlung wichtiges Buch (Freud und seine Kritiker) so unbefriedigend.

188. Brief an Abraham - gegen Jung - vom 2.4.14 (SF - KA, Briefe, 165). Vgl. zu diesen Urteilen Freuds 1. Teil - A, bes. 5) a).

189. Metaphysik als 'Missbrauch des Denkens': Brief an W. Aichelis vom 30.1.27 (SF, Briefe, 389); vgl. aber den respektierenden (wenn auch ironischen) Brief an Pfister vom 7. 2. 30 (SF - OPf, Briefe, 145).

190. Brief vom 25. 5.16 (SF - LAS, Briefe, 50).

191. Brief an Oskar Pfister vom 25. 7.22 (SF - OPf, Briefe, 91). Pfister, der selbst (als Pfarrer) an dem 'Höheren' interessiert war, konnte Freuds Polemik annehmen. Er war davon überzeugt, dass gerade die reduktive Analyse dem Aufbau der Person dienen könne; vgl. Pfisters Brief vom 5.9.30 (SF - OPf, Briefe, 149); zur 'Einseitigkeit' vgl. FGW XIV, 36.

192. Lepenies-Nolte, Kritik der Anthropologie, 32 f. Die systematischen Beziehungen zwischen Freud und Schelling arbeitet Odo Marquard heraus: Vgl. seinen Aufsatz 'Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapie in der Philosophie des 19. Jahrhunderts', in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 85-106. Marquard zeichnet die 'Wende zur Natur' nach, die sich nach der Einsicht in die Ohnmacht der Vernunft vollzieht. Ästhetik (Schelling) und Therapie (Freud) versuchen je auf ihre Weise, die überwältigende Natur - zugleich als befreiende und vernichtende erlebt - zu 'zähmen'. Damit wäre die Psychoanalyse kein Gegensatz, sondern ein 'Zustand' der Transzendentalphilosophie. Diese Deutung ist ein Zugang zu Freuds gegensätzlicher Haltung gegenüber der Natur.

193. Vgl. FGW XVI, 34. Es handelte sich um den Aufsatz eines Schweizer Theologen Tobler (Binswanger, Mein Weg zu Freud, 227, Anm. 28). Dazu Scharfenberg, Sigmund Freud, 42 f: "In der Tat scheinen einige der Grundgedanken dieses Aufsatzes für immer mit Freuds Denk-Kategorien verschmolzen worden zu sein, so seine Vorliebe für 'analytisches Denken', und seine Abneigung gegen die 'Synthese', seine lebenslange aufrichtige Liebe zur 'Wissenschaft' und sein Hass gegen jeden 'Mystizismus', schließlich sein warmes Eintreten dafür, keine Seelenkraft im Leben und in der Wissenschaft zu 'verdrängen'."

194. Brief an Jung vom 11.12.11 (SF - CGJ, Briefwechsel, 523).

195. Scharfenberg, Sigmund Freud, 41 ff, arbeitet die Beziehungen zwischen naturwissenschaftlichem und philosophischem Interesse bei Freud heraus. Vgl. E. Jones, SF, Leben und Werk III, 135; Schur, SF, Leben und Sterben, 41; Wyss, Schulen 43 ff (Freuds Lehrer und deren Einfluss auf sein Werk).

196. FGW VIII, 197. Dass Freud sich in Leonardo (zumindest was diesen erwähnten Punkt betrifft) selbst wieder erkennt, zeigen seine Schlusssätze in diesem Aufsatz: "Wir zeigen alle noch zu wenig Respekt vor der Natur... Jedes von uns Menschenleben entspricht einem der ungezählten Experimente, in denen diese ragioni (sc. Ursachen, nach einem Leonardo-Zitat) der Natur sich in die Erfahrung drängen" (a.a.O. 210 f).

197. L. Binswanger, *Mein Weg zu Freud*, 220 f. Der Stufenbau des einen Lebens ist ein Gedanke, der schon in der aristotelischen Philosophie beheimatet ist. Vgl. Landmann, *De homine*, 84 ff.

198. FGW II/III, 541: "Für die Unvollkommenheiten dieser und aller ähnlichen Bilder um Entschuldigung zu bitten, halte ich für überflüssig. Diese Gleichnisse sollen uns nur bei einem Versuch unterstützen, der es unternimmt, uns die Komplikationen der psychischen Leistung verständlich zu machen ..."

Weil er diesen Zugang Freuds nicht versteht, lehnt F. Seifert (*Tiefenpsychologie*, 23 f) es ab, Freud als 'Psychologen' zu bezeichnen: Für ihn sei letztlich "das Seelische in ontologischer Hinsicht nur ein Grenzfall des Biologischen ..."

Freud selbst wehrt sich gegen eine zu ausschließlich biologische Betrachtung im Brief an Jung vom 30.11.11 (SF - CGJ, Briefwechsel, 519).

199. Fassen wir die verschiedenen Aspekte der Natur bei Freud noch einmal zusammen:

1. Im kantischen Sinn das Manipulierbare, Untersuchbare, dem untersuchenden Geist grundsätzlich Entgegenstehende (Subjekt-Objekt).

2. Kritischer Gegenbegriff zur Kultur; das Notwendige, Prinzipielle, Genetische. Kultur und Geschichte gehen aus dieser Natur hervor, sind ohne sie nicht begreifbar, weisen auf sie zurück (Natur als hermeneutischer Begriff).

3. (Späte Theorie) Metaphysischer Naturbegriff (vgl. L. Binswanger): Natur als der Raum, die Basis des Geschehens, aber auch Zusammenfassung von dessen grundsätzlichen Kräften. Logos und Ananke sind die Koordinaten, die der Mensch in ihr sieht. Sie ist "großartig, grausam, unerbittlich" (FGW XIV, 337).

200. Freud abfällig über die Philosophie in einem Brief an Eitington; zit. in E. Jones, SF, *Leben und Werk I*, 170.

201. FGW XIV, 32. Freuds ambivalentes Verhältnis zu seinem Beruf ist oft beschrieben worden; vgl. zusammenfassend Scharfenberg, *Sigmund Freud*, 46; O. Mannoni, *Freud*, 16 f.

202. FGW X, 205

203. Diesen Terminus prägte die berühmt gewordene Patientin Breuers, Anna O. (Bertha Pappenheim), deren Fall Anlass war zur Abfassung der 'Studien über Hysterie' (jetzt in FGW I); vgl. FGW VIII, 7.

204. In seiner Selbstdarstellung beschreibt Freud seine Suche nach einer effektiven Methode (FGW XIV, 39 f).

Manchmal möchte es scheinen, als ob Freud so sehr von dem Gedanken an eine zuverlässige Methode besetzt gewesen sei, dass die lebendige Individualität seiner Patienten für ihn an Bedeutung verloren hätte: Vgl. den Brief an Jung vom 29.11.08, wo er die 'Methode' der 'Mutter' gleichsetzt, die "höher einzuschätzen sei als die einzelnen mit ihr gewonnenen Resultate" (SF - CGJ, Briefwechsel, 203); vgl. auch Freuds Ärger über die Abreise einer Kranken: "Sie hat zwar recht, denn sie ist jenseits jeder therapeutischen Chance, aber sie bleibt verpflichtet, sich der Wissenschaft zu opfern" (Brief v. 17.12.11, a.a.O. 524). Wiesenhütter (Freud und seine Kritiker, 5) zitiert Freuds Abwehr gegen Gebattel, der ihn lobte (Freud rücke den Menschen in den Mittelpunkt seines Fragens): "Er (sc. Freud über sich selbst) benutze den Menschen, um an ihm seinen Forscherdrang betätigen und Geld verdienen zu können." Im Gegensatz zu Wiesenhütter, der hier Freuds 'Menschenverachtung' wittert, hören wir in dieser Absage Freuds Selbstbescheidung - er wusste, wie viel Unheil ein unkontrolliertes 'Helfen-Wollen' (als Eigenübertragung des Therapeuten) in der Analyse anrichten kann. Vgl. in diesem Sinn Freuds Brief an Jung vom 25.1.09 (SF- CGJ, Briefwechsel, 224): "Ich sage mir oft zur Beschwichtigung des Bewussten: Nur nicht heilen wollen (ergänze: sondern) lernen und Geld erwerben! Das sind die brauchbarsten bewussten Zielvorstellungen."

205. FGW XIV, 160,

206. FGW XIII, 288.

207. Brief an Marie Bonaparte vom 13.8.37 (SF, Briefe, 452).

208. Laplanche, Leben und Tod, 15.

209. FGW XIII, 288 f.

210. FGW XIII, 288; vgl. FGW XIV, 160. - Zum Ganzen vgl. J. E. Meyer, Tod und Neurose. Er versteht die Todesangst als den "basalen Vorgang", von dem sich die anderen Ängste ableiten (12). Er verweist auf Melanie Klein und ihre These: "Äußere Gefahren werden im Lichte von Inneren Gefahren erlebt und dadurch als solche intensiviert" (a.a.O. 16).

211. Beide Zitate FGW XII, 255.

212. Vgl. den Brief Freuds an Pfister vom 6.4.22 (SF - OPf, Briefe, 89).

213. Freud an Jones, 3.5.12 (zit. in M. Schur, SF. Leben und Sterben, 480 und 656).

214. FGW IX, 114 („Ananke' in griechischen Buchstaben); vgl. FGW X, 347 f (Geburt der Forschung und Psychologie aus dem Gefühlskonflikt beim Tod geliebter Personen).

215. Zur These vom ‚verdrängten Tod' vgl. (stellvertretend für eine Fülle von Literatur): Ph. Aries, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland.

216. M. Schur, SF. Leben und Sterben, 168.

217. Brief vom 5.8.27 (zit. bei M. Schur, a. a. O. 478 und 655).

218. FGW VIII, 114.

219. Freud bemerkte einmal im kleinen Kreis, dass vollkommenes Glück nur dem absoluten Narziss beschieden sei, der keinerlei Abhängigkeiten kennt" (nach H. Deutsch, Freud on his Pupils, zit. P. Roazen, Politik und Gesellschaft bei Sigmund Freud, 294).

220. FGW I, 312.

221. Freud ist nicht unmittelbar von Rousseau beeinflusst. Vgl. aber seine Verehrung für den Rousseau-Anhänger Romain Rolland: FGW XIV, 422, 553; FGW XVI, 250.

222. Rousseau übernimmt und verwandelt die ‚Bienenfabel' Mandevilles (1670-1733), The Fable of the Bees or private Vices public Benefits (London 1714). Danach ist für die Gesellschaft nötig, was individuell als Laster erkannt wird, nämlich die Formen des Erwerbstriebs. Vgl. zum Thema: M. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, FfM 1959; u. K. Weigands Einleitung zu Rousseaus 'Schriften zur Kulturkritik', Hamburg² 1971.

223. J.-J. Rousseau, Emil oder über die Erziehung, Paderborn³ 1963, 18.

224. Für Freuds eher optimistische Einstellung spricht der Schluss von ‚Das Unbehagen in der Kultur' (FGW XIV, 185); etwa auch seine Ablehnung der 'Psychosynthese' (FGW XII, 185), aus der Überzeugung heraus, dass das psychische System sich schon selbst ordnet, wenn man nur die neurotischen Blockaden rückgängig macht. (Dieser Ansatz wird eine der wichtigsten Voraussetzungen des Jungschen Werkes.)

225. H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, 138.

226. H. Marcuse, a.a.O. 231 f.

227. A.a.O. 333.

228. Freud schließt an Hobbes an, FGW XVI, 471. Zur Beziehung und Abgrenzung zwischen Freud und Hobbes vgl. auch Riesman, Freud und die Psychoanalyse, 69 f.

229. Lepenies/Nolte, Kritik der Anthropologie, 43 (in Parallele zu Freud formuliert).

230. Darstellung und Zitate aus Th. Hobbes, Grundzüge der Philosophie III: Lehre vom Bürger (De Cive), zit. nach Meiner, Hamburg 1949, Vorwort.

231. FGW XIV, 456.

232. Hobbes, Lehre vom Bürger, Beginn der Widmung, a.a.O. Vgl. die Verwendung dieses Satzes bei Spinoza (Ethik IV, Ls. 35, Folgesatz 2, Anmerkung). Spinoza zitiert nur den ersten Teil des Satzes (gleichsam als Sprichwort).

233. FGW XIV, 471. - Hobbes schien zu hoffen, dass ein Appell an den (rationalen) Eigennutz die menschliche Aggression hemmen könnte; Freud sieht deren irrationale Faktoren.

234. Vgl. dazu G. Brandell, Sigmund Freud, Kind seiner Zeit; Scharfenberg, Sigmund Freud, 41 ff.

Freud selbst gibt Fliess gegenüber zu: "So bleibt man immer ein Kind seiner Zeit, auch in dem, was man für sein eigenstes hält" (Brief vom 5.11.1897; Aus den Anfängen, 197).

235. Th. W. Adorno, Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftskritik: Psyche 6 (1952/53) 1-18, 5.

236. Th. W. Adorno, a. a. O. 14, 17 f. - Vgl. dagegen die Einschätzung Erich Fromms: "Freud war ein liberaler Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft", kein radikaler, insofern er die Destruktivität letztlich in den Menschen, nicht in die Gesellschaft, verlegt (Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse, 84, 89).

237. Auch Ernst Bloch kritisiert in Freud den bürgerlichen Denker. Im 'Prinzip Hoffnung' sieht er die Psychoanalyse als Symbol für den Niedergang, die Hoffnungslosigkeit der bürgerlichen Klasse. Die innere Widersprüchlichkeit des psychoanalytischen Menschen erscheint ihm als Signal dafür, dass die Zeit für die notwendige Veränderung der Strukturen überreif ist (E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 2 Bde., Frankfurt 1959, Vorwort, 62 ff). Zu Bloch vgl. die Überlegungen von G. Knapp, Der antimetaphysische Mensch, 227.

238. Lepenies-Nolte, Kritik der Anthropologie, 39.

239. FGW XIII, 398: "Der Ödipuskomplex bot dem Kinde zwei Möglichkeiten der Befriedigung, eine aktive und eine passive. Es konnte sich in

männlicher Weise an die Stelle des Vaters setzen, wobei der Vater bald als Hindernis empfunden wurde, oder es wollte die Mutter ersetzen und sich vom Vater lieben lassen, wobei die Mutter überflüssig wurde." (Hervorhebung von mir.)

240. FGW XI, 429.

241. FGW XII, 8; vgl. FGW VII, 27, FGW IX, 154.

242. Vgl. FGW X, 268; FGW XVI, 204; FGW XIII, 266 f; FGW XVII, 69.

243. Freud in einem Brief an Marie Bonaparte über seine eigene Tierliebe (vom 6.12. 36, SF, Briefe, 427).

244. FGW XIV, 482.

245. Das Ich kristallisiert sich, wie oben beschrieben wurde, erst nach und nach über die Konfrontation mit der als versagend erlebten Außenwelt (Nicht-Ich) heraus. Für eine seiner wichtigsten Funktionen, das Urteil, hat Freud die Rolle des Negativen detaillierter beschrieben ('Die Verneinung', FGW XIV): Versuchte das ursprüngliche "Lust-Ich", das "Schlechte, das dem Ich Fremde, das Außenbefindliche" schlichtweg zu identifizieren (a.a.O. 13), so sieht es sich doch schließlich gezwungen, diesen Entwurf zu korrigieren. Der Weg dazu führt über die Verneinung als "eine Art, das Verdrängte zur Kenntnis zu nehmen" (a.a.O. 12). Das Widerstrebende der Außenwelt wird durch die Verneinung ins Ich selbst aufgenommen; der äußere Gegensatz wird als innerer aufgerichtet. Als Synthese dieses Konflikts ergibt sich die Verurteilung, der "intellektuelle Ersatz der Verdrängung", die von Freud an anderer Stelle als deren reife Form in der psychoanalytischen Kur angestrebt wird (vgl. FGW XVI, 71; FGW XI, 304; FGW VIII, 57).

246. "Kennzeichnend für unseren gegenwärtigen Zustand ist es, dass unsere Empfindungen uns sagen, in keinem dieser Tierstaaten und in keiner der dort dem Einzelwesen zugeteilten Rollen würden wir uns glücklich schätzen" (FGW XIV, 482).

247. FGW XI, 429.

248. Biologische Ursachen des Überich sind: die lebensgeschichtlich zu kurze Schwangerschaft; die lange Abhängigkeit des Menschenkindes von seinen Eltern, der zweizeitige Anlass des Sexuallebens (das Freud übrigens wieder auf 'äußere Einflüsse' zurückführt (FGW XVII, 75, A. 1): "Ein Überich ist überall dort anzunehmen, wo es wie beim Menschen eine längere Zeit kindlicher Abhängigkeit gegeben hat" (FGW XVII, 69).

249. Vgl. G. Knapp, *Der antimetaphysische Mensch*, 209 ff; Ricoeur, *Interpretation*, 503 f.

250. Wie im darstellenden Teil (s. o., 4 d) schon bemerkt, ist Freuds Theorie bezüglich des Eros nicht eindeutig: Eros ist einerseits "die große Ausnahme des Konstanzprinzips" (Ricoeur, *Interpretation*, 328), steht aber selbst wieder im Dienst von Thanatos (FGW XIII, 63). Die Spannung mag darin liegen, dass der Begriff "Eros" bei Freud auf einer anderen (mythischen) Ebene liegt als derjenige der (psychologisch-empirischen) 'Sexualität', Freud aber auch im Spätwerk beide nicht scharf trennt.

251. FGW XI, 429.

252. FGW XIV, 482: "Beim Urmenschen mag ein neuer Vorstoß der Libido ein neuerliches Sträuben des Destruktionstriebes angefacht haben."

253. FGW XIV, 499.

254. So betont Plotin: "Man empört sich über das Unrecht unter den Menschen nur deshalb, weil man verlangt, der Mensch müsse im All in der höchsten Ehre stehen, weil kein Wesen weiser sei als er" (Schriften Bd. V, *Von der Vorsehung*, Nr. 47, 8, 8 f; Meiner, Hamburg 1960, 63). Vgl. auch Leibniz, *Theodizee* III, 262. Besonders Spinoza hebt hervor, "dass die Natur sich keinen Zweck gesetzt hat" und dass die Menschen daher hinnehmen müssen, dass "unter so vielem Nützlichen in der Natur" eben auch "eine Menge Schädliches" für die Menschen ist (*Ethik*, Anhang zu Teil I, Meiner, Hamburg 1967, 39 ff).

255. Auf die Beziehung zwischen Tiefenpsychologie und Existenzphilosophie weist J. Meinertz hin (vgl. die Titel in der Bibliografie). Der gemeinsame zeitgeschichtliche Hintergrund: Verlust der Orientierung über die eigenen Möglichkeiten und Ziele, destruktive Energie (in den Weltkriegen) gegenüber konstruktiver Energie (im technischen Fortschritt), die schwer miteinander zu vereinbaren sind.

256. A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1959. Vgl. auch die Verwendung des Sisyphos-Mythos in J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, München 1971.

257. Zum Begriff des 'Mythos' (als Weltentwurf, Sinnwissen), wie wir ihn hier verwenden, siehe oben, Einführung, Anm. 4.

258. Ricoeur, *Interpretation*, 335.

259. M. Schur, *SF. Leben und Sterben*, 396.

260. FGW XIV, 478 f.

261. Vgl. den Brief Freuds an Felix Deutsch (zit. bei M. Schur, SF. Leben und Sterben, 425, Im Original englisch): Er bezieht sich auf die Situation, als er - unter demütigenden äußeren Umständen - zum ersten Mal von seinem Carcinom erfuhr: "Ich habe mich stets an jede Art von Realität anpassen ... können - aber allein gelassen mit meiner subjektiven Unsicherheit, ohne ... die Stütze der Ananke, der unerbittlichen, unausweichlichen Notwendigkeit, musste ich zum ... unwürdigen Schauspiel für andere werden."

262. FGW XIII, 47.

263. Spinoza, Ethik V, Ls. 6, a.a.O. 270.

264. FGW XIII, 65.

265. Vgl. dazu das gleich lautende Buch von K. Lorenz sowie das polemische Buch von A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse, München 1967.

266. FGW XVI, 226.

267. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern-München, 7-1966. Einen Abriss der Stadien von Schelers philosophischer Anthropologie bietet J. Möller, Zum Thema Menschsein, 10 ff.

268. Die Stellung Schelers zur PsA ist nicht eindeutig. Er hatte Kontakt zu ihr über die Beziehung zu Lou Andreas-Salomé. Sie schreibt über ihn: "Seine Philosophie wird anziehend durch ihren durchsichtigen Charakter als Selbstanalyse und Selbstheilung, aber sie wird auch brüchig dadurch" (In der Schule bei Freud, 137). Das mag die Überlegung berechtigen, welchen Anteil Schelers eigene Problematik an seiner teilweise sehr harten Kritik an der PsA trägt. In seiner mittleren Periode (Wesen und Formen der Sympathie) wandte sich Scheler gegen den Ansatz der PsA, die Liebe als Entwicklungsprodukt bzw. als Komplex zu interpretieren. Die PsA übersehe die grundsätzlich andere Qualität geistiger (sublimierter) Liebe. (An diese Kritik schließt auch Jung an.) Die PsA beachte nicht die Intentionen und die Wertrichtung der Triebe, die zu deren Bestimmung notwendig seien. Die freudsche Theorie sei einseitig, sie reduziere, wo qualitativ unterschiedliche Phänomene vorlägen (Zusammenfassung der Kritik Schelers bei E. Wiesenhütter, Freud und seine Kritiker, 165-171). Der mittlere Scheler gehört zu jenen Kritikern Freuds, die dessen notwendig einseitigen Ansatz nicht verstanden haben; seine Korrekturen treffen Freud nicht, verweisen aber darauf, dass die psA Betrachtungsweise ergänzt werden kann und muss.

269. Wir lassen hier die Überlegung vorerst außer Acht, inwiefern das Ich nicht auch bei Freud von der 'ganz anderen' Kraft gegenüber dem Leben, dem 'Nein' des Thanatos, bestimmt sein kann (siehe dazu unten IV, 2 c).

270. FGW XV, 86.

271. Zum ‚Ich als Subjekt‘ vgl. den Hinweis Kants: "Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt ..." (zit. nach Landmann, De Homine, 280).

272. Gemäß seinem Ansatz ist die Unabhängigkeit des Ich (vgl. FGW II/III, 607) für Freud natürlich immer mit einem ‚aber‘ verbunden. Die geglückte Sublimierung (zu der auch die Freiheit des Denkens gerechnet werden kann) ist seiner Meinung nach so selten, dass er noch nicht einmal einen eigenen Terminus dafür geprägt hat; sie überschneidet sich mit der ‚Reaktionsbildung‘ und der ‚Verdrängung‘ (vgl. auch ‚Sublimierung‘ in Laplanche / Pontalis 2/478 ff; zur Kritik vgl. Wyss, Schulen, 63 f, 121 f).

273. Vgl. dazu die Interpretation von L. Binswanger, Freuds Auffassung des Menschen, 173, 179 ff.

274. Brief vom 8.7.15 (SF, Briefe, 321).

275. Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, 14 (Meiner, Hamburg 1956, 21).

276. Leibniz, Monadologie, 38 (a.a.O. 47).

277. Spinoza, Ethik V, Ls. 30 (Meiner, Hamburg 1955, 286), vgl. auch Ethik V, Ls. 15 und 24.

278. Spinoza, Ethik V, Ls. 36 und Folgesatz (a. a.O. 289). Die Parallelisierung von Leibniz und Spinoza, wie wir sie hier vornehmen, findet sich in derselben Weise bei Schelling (Münchener Vorlesungen, Hrsg. A. Drews, Leipzig 1902, 49 f).

279. Spinoza, Ethik IV, Ls. 59 (a.a.O. 240). Dass die Gottheit im Menschen wirkt, ist Gemeingut aller Mystik und findet sich besonders im neuplatonischen Traditionsstrom. Die für Spinoza spezifische Verbindung von Mystik und Wissenschaftsglaube scheint mir dem Ansatz Freuds aber am nächsten zu kommen.

280. Brief an Romain Rolland vom 29.1.26 (FGW XIV, 553).

281. FGW X, 354 f. Daher muss die Wissenschaft daran arbeiten, dass das Leben ‚erträglich‘ wird.

282. Zur leidenschaftslosen Ethik vgl. die vernunftgemäße, nicht affektbestimmte Ethik bei Spinoza: Ethik IV, Ls. 59, Beweis; weiter IV, Ls. 63, Beweis zum Folgesatz.

283. So etwas wie einen 'Todestrieb' lehnt Spinoza ab in Ethik IV, Ls. 20, Anmerkung (Frage des Suizids): "Dass aber der Mensch infolge der Notwendigkeit seiner Natur danach streben sollte, nicht zu existieren ..., ist ebenso unmöglich, als dass aus Nichts Etwas werde ..." (a.a.O. 207). Vgl. Ethik III, Ls. 4.

284. Ricoeur, Interpretation, 321. Auch Spinoza kennt das Getriebensein von Affekten (Ethik IV, Ls. 4), die Determination von unerkannten ("unbewussten") Triebmotiven (Ethik III, Ls. 2, Beweis).

285. Auch für Kant liegt das ethisch Böse nicht im Inhaltlichen: nicht in der Sinnlichkeit, noch in der Vernunft, sondern in deren Ordnung, in der Ausrichtung der Gesamtperson (Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Meiner, Hamburg 1956, 30).

286. Formulierung von Kant (a.a.O. 51). Auch für Kant ist der Hang zum Bösen nicht "zu vertilgen", sondern nur "zu überwiegen" (a.a.O. 39).

287. Brief vom 7.6.15, zit. bei E. Jones, SF. Leben und Werk II, 219 (im Original teilweise hervorgehoben).

288. Brief an Romain Rolland vom 19.1.30 (SF, Briefe, 410 f).

289. Deshalb wurde Freud bereits von Pfister als 'moderner Aufklärer' etikettiert. Vgl. Brief Pfisters vom 24.11.27 (SF - OPf, Briefwechsel, 123). Freud primär als Aufklärer und Rationalist zu verstehen, ist bis heute ein verbreiteter Interpretationszugang (vgl. auch Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, 674), dem wir uns nicht anschließen.

290. Spinoza, Ethik V, Ls. 3 (a.a.O. 267).

291. Leibniz, Theodizee III, 265 (Meiner, Hamburg 1968, 303).

292. FGW XVII, 151 (Aphorismus aus dem Nachlass). Die 'archaischen Erbschaften' werden erwähnt: FGW XVI, 86.

293. FGW XV, 185. Die 'Religion' ist so gefährlich, weil sie die vereinigende und integrierende Vernunft (auch 'Intellekt', 'wissenschaftlicher Geist' genannt) unterdrückt (a.a.O.).

294. Vgl. Ricoeur, Interpretation, 294.

295. Vgl. Ricoeur, Interpretation, 332-346.

296. Camus, Der Mythos von Sisyphos, a.a.O. 45 ff, Zitat 53.

297. Lou Andreas-Salomé, In der Schule bei Freud, 45. Vgl. auch D. v. Uslar, Die Welt als Ort des Menschen, 308.

298. Vgl. Spinoza, Ethik IV, Ls. 18, Anm.; IV, Ls. 50; IV, Ls. 37, Anm.; dazu den bereits zitierten Brief Freuds an Putnam (Briefe, 321): "Wenn ich mich frage, warum ich immer gestrebt habe, ehrlich, für die Anderen schonungsbereit und womöglich gütig zu sein, und warum ich es nicht aufgegeben, als ich merkte, dass man dadurch zu Schaden kommt ..."

Das gilt freilich so nur für den alten Freud und nur für den privaten Bereich; was seine Schöpfung, die Psychoanalyse betrifft, konnte Freud sehr hart sein: vgl. Federns Brief an seine Frau vom 19.7.19, zit. in Roazen, Brudertier, 157; vgl. a.a.O. 102 und 185.

299. Spinoza, Ethik II, Ls. 49, Anm. (zit. a.a.O. 106).

300. Brief an Eittington über Anton von Freund (zit. in: M. Schur, SF. Leben und Sterben, 379 und 651).

301. Alles bei Freud gibt uns zu verstehen, dass die wahre, aktive, persönliche Ergebung in die Notwendigkeit das große Werk des Lebens ist, und dass es nicht mehr ästhetischer Natur ist" (Ricoeur, Interpretation, 343 f).

302. C. G. Jung lebte von 1875 bis 1961. Seine Freundschaft mit Freud begann 1906 und endete 1912 (vgl. die Dokumentation Freud - C. G. Jung, Briefwechsel). Eine sehr abgewogene Darstellung der Beziehung und des Konflikts zwischen Freud und Jung bietet Roazen, Sigmund Freud und sein Kreis, 227-293. Zusätzliche Informationen und (boshafte) Interpretationen bei P. J. Stern, C. G. Jung, 83-121.

In Abhebung der Ges. Werke Freuds (FGW) werden die Schriften Jungs - soweit sie schon in den Ges. Werken vorliegen - mit JGW zitiert.

303. CGJ, Erinnerungen, Träume, Gedanken, (hrsg. A. Jaffé), 204 f. Jungs Autobiografie stammt nur teilweise von ihm selbst, hauptsächlich ist sie von seiner Schülerin und Sekretärin Aniela Jaffé nach Gesprächen mit ihm formuliert. Sie ist nicht in die Reihe der JGW aufgenommen. Da hier aber Jungs Gedanken authentisch wiedergegeben sind, werde ich mich auf sie beziehen wie auf die offiziellen Texte.

304. CGJ, Brief an J.H. van der Hoop vom 14.1.46 (Briefe II, 9).

305. Jungs Selbstbezug auf neuplatonische Denker: vgl. JGW 5, 50 (A. 41); JGW 10, 243. 589; JGW 11, 203 u.ö. Vgl. dazu auch J. Hüllen, Relationen, 40 ff; Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie 4, 125 f. (mit Zit. Jungs).

Vielleicht wehrt sich Jung deshalb so sehr gegen die idealistische Philosophie: es ist die unterschiedliche Richtung der Interpretation bei weitgehend identischem geistigen Hintergrund, die - abgesehen von persönlichen Miss-

verständnissen - Jungs Polemik hervorruft. Zu Jungs Kritik am Idealismus - besonders dem Hegels, vgl. Brief an F. Rychlak vom 27.4.59 (Briefe III, 246 f.): "Aristoteles hat mich nie besonders interessiert, ebenso wenig Hegel, der nach meiner unmaßgeblichen Meinung nicht einmal ein echter Philosoph, sondern ein missratener Psychologe war. Seine Sprache, die ebenso unmöglich ist wie die seines Blutsbruders Heidegger, zeigt, dass seine Philosophie ein hochrationalisiertes und reich ausgestaltetes Bekenntnis seines Unbewussten ist ..."

Obwohl er in den Folgezeiten einen Einfluss Hegels auf sich bestreitet, stellt er die "auffallende Übereinstimmung zwischen gewissen Sätzen der hegelschen Philosophie und meinen Feststellungen über das kollektive Unbewusste" fest.

306. Vgl. JGW 10, 179 f. Zur Debatte zwischen Tiefenpsychologie und Theologie, in die wir in dieser Arbeit nicht eintreten können, vgl. J. W. Heisig, Jung und die Theologie, eine bibliografische Abhandlung: Analytische Psychologie 7 (1977), 177-220.

Zum ‚Gnosisverdacht‘ Jungs selbst vgl. Beck, Das Böse, 14; G. Wehr, C.G. Jung und Rudolf Steiner, 216 ff.

307. "Der Ausdruck 'Gotteswelt', der für gewisse Ohren sentimentalisch klingt, hatte für mich keineswegs diesen Charakter. Zur 'Gotteswelt' gehörte alles 'Übermenschliche', blendendes Licht, Finsternis des Abgrunds, die kalte Apathie des Grenzenlosen in Zeit und Raum und das unheimlich Groteske der irrationalen Zufallswelt. 'Gott' war für mich alles, nur nicht erbaulich" (CGJ, Erinnerungen, 77). Die Doppelgesichtigkeit 'Gottes' ist eine der tiefsten Erfahrungen Jungs. Demgegenüber bleibt die 'Menschenwelt' abstrakt - auch wenn Jung gelegentlich behaupten kann, das 'Geheimnis der Persönlichkeit' habe ihn am meisten angezogen (a.a.O. 210. Vgl. auch M. L. von Franz, C. G. Jung, 36 f.).

308. Zu seiner eigenen gegensätzlichen Persönlichkeit vgl. das Bekenntnis im Brief an Ungenannt vom 4.1.29 (Briefe I, 85).

Die Gegensatzthematik in Jungs Werk wird im interpretatorischen Teil (I, 1) nochmals aufgegriffen.

309. Vgl. Beck, Das Böse, 25 f, M.-L. von Franz, Die alchemistische Mikrokosmos-Makrokosmos-Idee im Lichte der Jungschen Psychologie, in: Symbolon I, Basel 1960, 27-38.

310. JGW 11, 371. Mit diesem häufig wiederkehrenden Satz formuliert Jung eine seiner Voraussetzungen.

311. JGW II, 517.

312. JGW 9/II, 13.

313. JGW 11, 597. Freuds 'Unbewusstes' wird durch Jungs Kritik nur begrenzt getroffen. Weder Jung noch seine unmittelbaren Schüler haben die Spättheorie Freuds adäquat berücksichtigt, wonach das Es nur teilweise durch 'Verdrängtes' definiert ist.

314. JGW 11, 579.

315. Statt von Trieb spricht Jung auch von Stoff, Materie, Natur, womit er bewusst ein im abendländischen Denken (seit Aristoteles) beheimatetes Gegensatzpaar aufgreift. Vgl. JGW 11, 192.

316. JGW 8, 61.

317. JGW 8, 59 ff; Zitat 63 f. Vgl. JGW 8, 87: Die 'Weltanschauung' als der geistige Aspekt des Triebes.

318. JGW 5, 291.

319. JGW 8, 57. Vgl. dazu Jacobi. Psychologie, 92 f; auch JGW 8, 237.

320. JGW 9/1, 115. 'Struktur' als das Vorgegebene, die Materie, die 'Mutter'; 'Energie' als das Wandelnde, das Bewegende, der 'Vater'.

321. Als Monografie vgl. dazu JGW 6, Die psychologischen Typen. Vgl. auch Jacobi, Psychologie, 35 ff; Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie 4, 14 ff,

322. Vgl. Jacobi, Psychologie, 77 ff. Ich beschränke mich in diesem Zusammenhang darauf, die Bezogenheit der Psyche zur 'inneren' und zur 'äußeren' Welt zu skizzieren.

323. JGW 11, 192 (im Original teilweise hervorgehoben).

324. JGW 8, 328.

325. JGW 9/II, 29.

326. JGW 8, 241. Vgl. a.a.O. 338: "Wenn das Unbewusste dem Bewusstsein tatsächlich überlegen wäre, so wäre schlechterdings nicht einzusehen, ... warum überhaupt je in der Phylogenese das Bewusstseinsphänomen als Notwendigkeit entstanden wäre." Diese gegenseitige Zuordnung wird von vielen Jung-Kritikern übersehen. Demgegenüber hält Jung daran fest, dass (in der praktischen Analyse) das Ich und seine Werte nicht zerstört werden dürfen: vgl. JGW 8, 335; JGW 11, 283 ff, 493 f; JGW 16, 165 f. u.ö.

327. Def. des Ich: JGW 9/II, 12; zu Animus und Anima vgl. JGW 7, 207 ff; JGW 9/II, 20 ff. Dazu die Monografie von E. Jung, Animus und Anima (1967); dies., Die Anima als Naturwesen (1955).

328. Schlegel, Grundriss, 111 ff, fasst die Bedeutungsmöglichkeiten des ‚Archetypus‘ bei Jung zusammen; Universalität von Gestalten und Ideen; Numinoses; Aktualisierung einer allgemeinmenschlichen Anlage; Anlass und Vorlage instinktiver Tätigkeit; Eigenheit der Hirnstruktur; Kantsche Kategorie; platonische Idee; virtuelles Bild der Welt, auf das hin der Mensch angelegt ist.

329. Formulierung bei Jacobi, Psychologie, 176 ff.

330. JGW 9/II, 31. Zur Projektion vgl. JGW 6, 500 f; Jacobi, Psychologie, 141 ff. Stärker als Freud hebt Jung die Chancen hervor, die in diesem psychischen Mechanismus verborgen sind.

331. JGW 16, 255.

332. JGW 10, 154.

333. JGW 8, 333 f. Der Begriff der ‚Ganzheit‘ war zuerst in Adlers Psychologie beheimatet, ebenso die teleologische Betrachtungsweise; vgl. dazu Roazen, Sigmund Freud und sein Kreis, 211.

334. JGW 11, 90.

335. JGW 14/I, 117.

336. JGW 7, 203 und 10, 374; vgl. JGW II, 104 u. ö. Gegen diesen ‚Trieb‘ wehrt sich Freud in FGW XIII, 44 f.

337. JGW 11, 355; vgl. CGJ, Briefe I, 242 u.ö.

338. Vgl. JGW 8, 103. Berücksichtigt man die kompensatorische Funktion des Unbewussten, so ist Regulation noch immer möglich (JGW 16, 162 f); es kommt schließlich auf die Einstellung des Bewusstseins an (JGW 8, 329).

339. JGW 9/I, 184.

340. "Es ist, als ob das Unbewusste zwei Hände hätte, wovon die eine immer das Gegenteil der anderen tut" (JGW 9/I, 256).

341. JGW 9/I, 41. (Jung spricht vor allem vom Gesetz des Gegensatzes.) Vgl. JGW 11, 373.

342. Zur Synchronizität vgl. JGW 8, 475 ff; M.-L. von Franz, C. G. Jung, Kap. 12; A. Jaffé. Der Mythos vom Sinn, 14.

343. Vgl. dazu Jacobi, Komplex, 86 f; 131 f. Nach Jung stellt sich die erahnte Ganzheit v. a. in Mandalasymbolen dar, vgl. Jacobi, Psychologie, 209 f; Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie 4, 275.

344. CGJ, Erinnerungen, 170: "Inzest und Perversitäten waren für mich keine bemerkenswerten Neuigkeiten und keiner besonderen Erklärung wert. Sie gehörten mit der Kriminalität zu jenem schwarzen Niederschlag, der mir den Geschmack am Leben verdarb, indem er mir die Hässlichkeit und Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz nur zu deutlich vor Augen führte."

345. JGW 16, 205; vgl. L. Philp, Jung and the problem of Evil, 209 ff.

346. Zu den Aspekten der Jungschen Kulturbeurteilung vgl. etwa JGW 4, 329 f. (noch in Übereinstimmung mit der freudschen Kulturkritik); JGW 14/I, 199; JGW 7, 20.

347. JGW 8, 56.

348. JGW 16, 9; vgl. JGW 7, 21.

Zur Frage der ‚Pflichtenkollisionen‘ siehe die Zusammenfassung von Beck, Das Böse, 52 ff.

349. Vgl. Jungs Brief an Philp: "... the terms 'good' and 'bad' ... are merely emphatic expressions of an emotional, negative reaction in their colloquial or everyday use" (Philp, Jung and the problem of Evil, 211). Jung wehrt sich gegen Philps 'Denk'-Zugang, a.a.O. 255. Die Forderung nach terminologischer Klarheit' (die etwa von Beck, a.a.O. 53, im Interesse der Moralthnologen gestellt wird), kann er nicht erfüllen.

350. JGW 16, 63. Die Stufen der Behandlung werden von Jung gelegentlich angegeben als: Bekenntnis, Aufklärung, Erziehung, Verwandlung. Nur die letzte entspricht dem Ziel der Analyse. "So fördernd ein mit mehreren geteiltes Geheimnis ist, so zerstörend wirkt ein nur persönliches Geheimnis. Es wirkt wie eine Schuld, die den unglücklichen Besitzer von der Gemeinschaft mit anderen Menschen abschneidet" (a.a.O. 60).

351. JGW 10, 154.

352. JGW 9/I, 63.

353. JGW 9/I, 282; vgl. JGW 11, 184: "... psychische wie somatische Störungen sind 'Übel' und als Krankheiten moralisch sowohl wie physisch". Die Aufhebung des Unterschiedes zwischen ‚malum morale‘ und ‚malum physicum‘, die durch die Psychoanalyse Freuds vollzogen wurde, wird durch Jung bestätigt und reflektiert.

354. JGW 16, 87.

355. Vgl. JGW 7, 191: "Individualismus ist ein absichtliches Hervorheben und Betonen der vermeintlichen Eigenart im Gegensatz zu kollektiven Rücksichten und Verpflichtungen. Individuation aber bedeutet geradezu eine bessere und völligere Erfüllung der kollektiven Bestimmungen des Menschen, indem eine genügende Berücksichtigung der Eigenart des Individuums eine bessere soziale Leistung erhoffen lässt ..."

356. Zur Empirie des Individuationsprozesses, in: CGJ, Gestaltungen des Unbewussten, 163.

357. JGW 6, 84 f. ("Das Barbarische liegt in der Einseitigkeit..."); zu Jungs Frontstellung gegen das Machtstreben - s. E. auch Freuds- vgl. JGW 14/II, 16; Briefe I, 436 u. ö.; Jaffé. Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung, 109.

358. Im Anschluss an Rudin unterscheidet Beck (Das Böse, 5) zwischen vorpersonalem oder naturhaft Bösem und moralisch oder ethisch Bösem bei Jung. Diese Systematisierung ist nur dann brauchbar, wenn der Zusammenhang dieser verschiedenen Formen des Bösen herausgearbeitet wird, wenn klar wird (wie es mir bei Beck nicht völlig gelungen scheint), dass Jung nicht unlogisch oder verschwommen o. dgl. ist, sondern dass sein Sprachgebrauch, von ihm aus gesehen, so sein muss.

359. Vgl. den Abriss der Entwicklung in 'Die Lebenswende', JGW 8, 444 f. und 237; JGW 14/II, 85 f.

360. Brief an Victor White vom 30.4.30 (Briefe II, 272).

361. JGW 11, 214.

362. JGW 9/II, 57.

363. Vgl. Brief vom 7.8.44 an Jürgen Fierz (Briefe I, 427).

364. JGW 6, 287; zum Hässlichen vgl. a.a.O. 312.

365. JGW 6, 90 (gegen Schillers Griechensehnsucht); vgl. a.a.O. 376 und 385.

366. Zur Mehrdeutigkeit der Begriffe 'Objekt' und 'Subjekt' bei Jung vgl. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie 4, 17 ff, bs. 21.

367. JGW 11, 669 f. (Im Original teilweise hervorgehoben). Jung betont dazu: "Meine Beschäftigung mit der Frage von gut und böse hat nichts mit Metaphysik zu tun. Für mich handelt es sich um ein Problem der Psychologie" (an V. White vom 31.12.49, Briefe II, 169). Wir kommen im interpretatorischen Teil darauf zurück (s. u. B/II).

368. Brief an Rev. C. H. George vom 8. 1.48 (Briefe 11, 105 f.).

369. Zum folgenden vgl. JGW 11, 131 ff. Eine umfassende Monografie zum Thema ist die Untersuchung von H. Unterste, Die Quaternität bei CG. Jung; vgl. auch Beck, Das Böse, 81 ff.

370. Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (1942); Antwort auf Hiob (1952); beide Schriften in JGW 11. Zum folgenden vgl. a.a.O. 143ff.

371. Das heißt mythologisch: Seinen 'Bruder' Luzifer erkennen, Satan als die 'andere Seite Gottes' annehmen; vgl. zusätzlich den Brief an Erich Neumann vom 5.1. 52 (Briefe II, 241).

372. JGW 11, 69.

373. JGW 11, 447: "... aller Gegensatz ist Gottes, darum muss sich der Mensch damit belasten, und indem er es tut, hat Gott mit seiner Gegensätzlichkeit von ihm Besitz ergriffen, d. h. sich inkarniert. Der Mensch wird erfüllt vom göttlichen Konflikt."

374. Dies ist Jungs ‚Mythos‘, auf den wir im interpretatorischen Teil ausführlich eingehen.

375. Vom energetischen Standpunkt aus beschreibt Beck die Relativität des Bösen (vgl., Beck, Das Böse, 20 ff).

376. JGW 9/1, 177.

377. Vgl. JGW 7, 21; JGW 8, 119.

378. JGW 6, 197; vgl. JGW 5, 501 ff. (Das Opfer).

379. JGW 14/I, 137; vgl. JGW 8, 38 (über die inferiore Funktion).

380. So kann selbst eine so typisch 'böse' Haltung wie die des Egoismus für einen Menschen sinnvoll und gut werden. "So elend dieser Zustand ist, so nützlich ist er auch, denn darin allein kann der Kranke sich selbst erkennen ..." (JGW 11, 370).

381. Brief an Erich Neumann vom 5.1.33 (Briefe II, 242).

382. JGW 11, 671: Ein Mensch „muss vielleicht das Böse und seine Macht erleben und erdulden, weil er nur so sein Pharisäertum andern Menschen gegenüber endlich aufgeben kann ..."

383. JGW 9/I, 231. Zur Enantiodromie vgl. auch JGW 7, 81.

384. JGW 7, 202.

385. JGW 17, 209 und 210.

386. JGW 6, 262.

387. Brief an Ungenannt vom 5.2.32 (Briefe I, 131); vgl. JGW 11,424; JGW 12, 189 (Das vorwärts treibende "Erleiden der Mangelhaftigkeit"); JGW 6, 91.

388. Vgl. CGJ, Erinnerungen, 280. Siehe dazu unten (B IV, 2).

389. CGJ, Erinnerungen 331. "Aus diesem Grund muss ein bestimmter - oder besser ein unbestimmter - Betrag an Dunkelheit zugelassen werden..." (Brief vom 8.1.48 an Rev. C. H. George, Briefe II, 106 f.).

390. JGW 11, 370.

391. JGW 4, 272.

392. JGW 9/I, 405; vgl. auch Brief vom 10.4. 54 an V. White (Briefe II, 390).

393. CGJ, Erinnerungen, 66.

394. Brief an E. Henley (Briefe II, 32). - Wir gehen hier nicht auf die Debatte ein, ob und inwiefern Jung dem Nationalsozialismus nahe gestanden hat. Vgl. zu dieser Frage A. Jaffé, Aus Leben und Werk von C. G. Jung, Kap. 4, 85-104; Roazen (im Kap. über Jung), Sigmund Freud und sein Kreis, 227-293.

395. JGW 9/II, 63. Ob Jung die Theorie von der "privatio boni" völlig verstanden hat, soll hier nicht diskutiert werden. Zu dieser Frage vgl. den verstreuten Briefwechsel Jungs mit (seinem zeitweiligen Freund) Victor White, bzw. mit Philp. Beck, Das Böse, 22 f, stellt das Problem vor dem Hintergrund der energetischen Sichtweise Jungs dar.

396. Brief an V. White vom 31.12.49 (Briefe II, 169); 'mé on' im Original in griechischen Buchstaben.

397. JGW 4, 370; vgl. JGW 7, 76.

398. JGW 7, 153.

399. JGW 14/I, 282.

400. Vgl. JGW 5, 98 f. (Ablehnung der 'Massenpsyche' und Bedeutung der Religion).

401. Vgl. auch Beck, Das Böse, 32 ff.

402. Brief an Ungenannt vom 20.5.40 (Briefe I, 355).

403. JGW 6, 368.

404. JGW 9/I, 37.

405. JGW 14/II, 218.

406. Vgl. JGW 6, 202; Brief an Ungenannt vom 23.11.32 (Briefe I, 145); JGW 15, 119 u.ö.; auch Jacobi, Komplex, 178 f.

407. JGW 7, 261.

408. Vgl. dazu Wyss, Schulen, 236. Zum Begriff der 'Verdrängung' bei Jung siehe JGW 5, 82 ff.

409. H. L. Philp (Jung an the problem of Evil, 101 f.) weist darauf hin, dass schon Walter Hilton (14. Jahrhundert) die Bezeichnung 'Schatten' für dasjenige verwendet, was bei vertiefter Selbsterkenntnis begegnet. Zum Wort selbst, das typisch für Jungs Sprache ist, vgl. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie 4, 72 f.

Wir werden im interpretatorischen Teil (IV, 2 a) nochmals auf den Schatten zurückkommen.

410. Die Persona ist die (teilweise notwendige) Identifizierung mit den Norm- und Rollenanforderungen, denen sich das erwachsene Individuum konfrontiert sieht. Vgl. Schlegel, a.a.O. 86 ff; Wyss, Schulen, 237f; Blomeyer, Aspekte der Persona: Analytische Psychologie 5 (1974) 17-29.

411. JGW 7, 168. Zum 'Kollektivschatten' stehe a.a.O. 164.

412. Die 'allgemeine Menschennatur' meint das Gesamt der Archetypen, das kollektive Unbewusste. Dieser Begriff ist bei Jung kulturgeschichtlich und historisch ausgerichtet und insofern offen: Das kollektive Unbewusste umfasst, was 'menschennmöglich' war und ist - was noch kommen wird, kann das Bewusstsein nicht wissen.

413. JGW 11, 81 f.

414. JGW 11, 86; vgl. JGW 14/I, 161.

415. JGW 7, 51 (im Original teilweise hervorgehoben).

416. JGW 11, 85. So ist beispielsweise die inferiore Funktion, die sich mit dem Schatten kontaminiert, nicht ihrem Wesen, sondern lediglich ihrer Ausbildung nach der differenzierten entgegengesetzt.

417. Im Vergleich zur Anima ist der Schatten zwar ichtnäher, und daher prinzipiell leichter zu integrieren; insofern er sich aber mit dem kollektiven Unbewussten verbindet, ist er gefährlich wie dieses, wenn man ihn nicht anerkennt.

418. JGW 12, 90. Vgl. schon JGW 3, 86 (Über die Psychologie der Dementia praecox, 1907). Das Wissen um die Autonomie der Komplexe hat Jung beibehalten.

419. JGW 11, 321.

420. JGW 7, 200. Jung fährt fort: "... gegen dessen Integration sich die im übrigen fein organisierte Persönlichkeit verzweifelt sträubt."

421. Zu diesem Vergleich siehe JGW 10, 44.

422. Vgl. dazu JGW 5, 454 ff; JGW 16, 231.

423. JGW 10, 92 f.

424. JGW 12, 40; 12, 142.

425. Zu den Begriffen ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ bei Jung vgl. JGW 14/I, 96: "Wenn wir NATUR in höherem Sinne als den Gesamtbegriff alles Erscheinenden fassen, so ist ihr einer Aspekt das Physische, ihr anderer aber das Pneumatische. Seit alters ist ersteres das Weibliche, letzteres das Männliche. Ziel des ersteren ist EINIGUNG, Ziel des letzteren, aber UNTERSCHIEDUNG." Vgl. auch die entwicklungspsychologische Überlegung von E. Neumann, Zur Psychologie des Weiblichen, 11 ff.

426. JGW 9/I, 110.

427. Zu diesen gegensätzlichen Aspekten vgl. JGW 8,444 einerseits mit JGW 9/I,110; JGW 4, 365; Briefe II, 108 f. andererseits.

428. Vgl. JGW 6, 173; JGW 7, 24.

429. JGW 8, 212. 'Wille' ist als dieser freie Libidobetrag definiert.

430. JGW 6, 235. Bei Jung ist so (unter dem Einfluss seines Mitarbeiters L. Binswanger?) ausgeführt, was bei Freud angelegt ist: die Freiheit, sich zu sich selbst zu verhalten.

431. JGW 7, 28 f. Die 'Moral' ist hier das 'ethische Gefühl', die Werterfahrung: spüren, was hier und jetzt 'gut' und 'richtig' ist.

432. JGW 16, 161 f. Polemisch gegen Freud fährt Jung fort: "Die Ammenmärchen vom fürchterlichen Urmenschen zusammen mit der Idee vom infantil-pervers-kriminellen Unbewussten haben es vermocht, das Naturding, welches das Unbewusste eigentlich ist, als ein gefährliches Monstrum erscheinen zu lassen... Das Unbewusste ist kein Ungeheuer, sondern ein moralisch, ästhetisch und intellektuell indifferentes Naturwesen, das nur dann gefährlich ist, wenn unsere bewusste Einstellung dazu hoffnungslos unrichtig ist." Vgl. auch JGW 15, 58 f.

433. JGW 6, 228.

434. Brief an Victor White vom 24.11.53(Briefe II, 354).

435. Beide Zitate JGW 14/II, 335.

436. JGW 4, 105.

437. JGW 11, 359. Jung bezieht sich auf eine alte gnostische Überzeugung, wonach es eine spezifische, aus dem liebenden und hoffenden Glauben entstehende Erkenntnis gebe. Vgl. so den (115.) Vers im Philippusevangelium: "Die Landwirtschaft der Welt (besteht) durch vier Dinge. Man erntet sie in die Vorratskammern durch Wasser und Erde und Wind und Licht. Und die Landwirtschaft Gottes (besteht) ebenso auch durch vier: durch Glauben und Hoffnung und Liebe und Erkenntnis. Unsere Erde ist der Glaube, in dem wir Wurzel fassen. Das Wasser ist die Hoffnung, durch sie ernähren (wir uns). Der Wind ist die Liebe, durch ihn wachsen wir. Das Licht aber ist die Erkenntnis, durch sie r(eifen) wir" (zit. nach Gnosis II, Koptische Quellen, hrsg. M. Krause-K. Rudolph, Zürich/Stuttgart 1971, 139).

438. JGW 14/II, 245.

439. Vgl. JGW 7, 201 f: Auch die Analyse muss schließlich zur Wertung führen. Vgl. auch JGW 4, 75: "Es muss immer wieder aufs neue wiederholt werden, dass das praktische und theoretische Verständnis der analytischen Psychologie eine Funktion der analytischen Selbsterkenntnis ist" (Im Original teilweise gesperrt).

440. Vgl. Jungs Brief an einen Strafgefangenen vom 23.11.45 (Briefe I, 485). Das Überich ist für Jung auch ein Signal des noch-unbewußten Selbst, vgl. JGW 11, 285. - Zur 'moralischen Begabung' siehe oben Anm. 431.

441. Christus als Selbstsymbol: vgl. JGW 9/II, 46 ff; JGW 12, 21 ff. Dazu auch Beck, Das Böse, § 7, 90 ff. (Das 'Böse' in den Gestalten des 'Widersachers').

442. JGW 14/I, 43.

443. Zu diesen Aspekten der Alchemie vgl. JGW 9/II, Kap. IX-XIII; JGW 14/I, 202; JGW 14/II, 85.

444. JGW 14/II, 217.

445. JGW 12, Anm. 121 zu S. 438f.

446. JGW 5, 99.

447. JGW 14/II, 60.

448. JGW 11, 91; vgl. JGW 14/II, 335.

449. JGW 7, 28 (Schrift von 1912).

450. JGW 10, 112. Die "Übereinstimmung mit den natürlichen Gesetzen" wird nur von einem "barbarischen Bewusstsein" als "unethischer Naturalismus" empfunden (JGW 6, 228 f.).

451. Brief an Victor White vom 10.4. 54 (Briefe II, 391).

452. Brief an Victor White vom 24.11.53 (Briefe II, 354).

453. JGW 11, 504. Vgl. JGW 17, 96.

454. Vgl. entsprechende Aussagen in CGJ, Erinnerungen, 10, 255 u.ö. Auch Jungs Kritiker H. H. Balmer nennt Jung einen Ergriffenen, meint dies aber im abwertenden Sinn des Distanzlosen, Kritiklosen. Dieser Deutung schließen wir uns hier nicht an. (Die Archetypentheorie von C. G. Jung, eine Kritik, 102 ff; Eigentherapie eines Besessenen, a.a.O. 115ff. Zu Balmer vgl. die Gegenkritik von W. v. Schlippenbach, Replik auf Balmers Kritik an der Archetypentheorie; Diplomthesis C.-G.-Jung-Institut Zürich 1975).

455. JGW 11, 660.

456. JGW 8, 240, Anm. 119. Jungs Naturverständnis hat viel mit jenem Freuds gemein, aber sein Werk lässt eindeutiger seine Faszination durchschimmern, als Freud sich das zugestehen konnte.

457. JGW 14/I, 215. Parallelisierung mit dem weltschöpferischen Prinzip Carus' und Ed. von Hartmanns: JGW 11, 92.

458. JGW 11, 94. Unter 'Naturtatsachen' zählt Jung hier hintereinander auf; Neigungen, Gewohnheiten, Vorurteile, Ressentiments, Gott (!).

459. Jung betont dies gegen Freuds Kulturtheorie JGW 11, 282, Anm. 14: "Wenn tatsächlich nichts anderes hinter dem Menschen stünde als eine kollektive Wertnorm einerseits und die Naturtriebe andererseits, so wäre jede Durchbrechung der moralischen Norm nichts als eine Auflehnung des Instinktwesens... Diese Ansicht vergisst den schöpferischen Trieb, der sich zwar wie ein Instinkt verhalten kann, dagegen aber eine fast ausschließlich auf die Species Homo sapiens beschränkte Seltenheit der Natur ist." Die gleichsam spielerische Freiheit der Natur symbolisiert sich für Jung im Zukunftscharakter des Kind-Archetyps (vgl. JGW 9/I, 178 f.). Zur ganzen Frage vgl. V. Kast, Kreativität in der Psychologie von C. G. Jung, Diss. Zürich 1974.

460. JGW 5, 530.

461. JGW 11,13. Die Situation des angesprochenen Individuums bestimmt, ob Jung eher die Weisheit des Unbewussten (vgl. JGW 11, 175;

11,44) hervorhebt oder die Notwendigkeit, es zu steuern (vgl. Brief an Unge-
nannt vom 10.5.40, Briefe I, 355 f.).

462. JGW 11, 173, Anm. 9.

463. Brief an F. Rychlak vom 27.4.59 (Briefe III, 246). Vgl. JGW 8, 198,
wo Jung den (von ihm bevorzugten) Ansatz Kants in die Systeme von Hegel
einerseits und Schelling andererseits auseinander brechen sieht. Gute - psy-
chologische - Mitte scheint ihm danach wieder der Ansatz von Carus.

464. JGW 6, 457 f.

465. JGW 6, 469.

466. Jung setzt hier eine Verengung des Logos-Begriffs voraus, wie sie
nur für manche Bereiche der Philosophie seit der Aufklärung gilt - nicht etwa
für Kant, auf den er sich ja auch häufig bezieht. Vgl. dazu Art. 'Denken' von
F. Koppa, in: HistWörtPhil 2, 1972, 60-104.

467. JGW 16, 83.

468. JGW 9/I,48: "Die Grundprinzipien, die (archai) des Unbewussten
sind wegen ihres Beziehungsreichtums unbeschreibbar, trotz ihrer Erkenn-
barkeit. Das intellektuelle Urteil sucht natürlich immer ihre Eindeutigkeit
festzustellen und gerät damit am Wesentlichen vorbei, denn, was vor allem
als das einzige ihrer Natur Entsprechende festzustellen ist, das ist ihre Viel-
deutigkeit, ihre fast unabsehbare Beziehungsfülle, welche jede eindeutige
Formulierung verunmöglicht." Dass Jung, wie auch aus diesem Zitat hervor-
geht, sehr eindeutige Feststellungen über die Archetypen macht, die über die
'reine Empirie' hinausgehen (dass sie 'hinter' der Erscheinung stehen; dass
sie sich entsprechend ändern; dass sie sich mit Emotionen verknüpfen ...), ist
vielfach kritisch bemerkt worden, vgl. z.B. Hüllen, Die philosophischen Re-
lationen, 134 ff.

469. JGW 11, 53.

470. Vgl. Brief vom 28.2.43 an Arnold Künzli (Briefe I, 410), JGW 16,
85.

471. JGW 6, 105, 335.

472. CGJ, Erinnerungen, 330: "...Diese 'Theorie' ist aber eine meinem Le-
ben zugehörige Existenzform, sie stellt eine Lebensweise dar, die mir so nö-
tig ist wie Essen und Trinken."

473. JGW 8, 429 (im Original teilweise hervorgehoben), v. Franz, C. G.
Jung, 53, weist darauf hin, dass Jung sich bewusst von seiner ‚Nr. 2‘ abge-
setzt habe, dass er "gerade nicht ein ‚Verkünder des inneren Lichtreiches‘ ge-

worden ist, sondern in abgesetzter Form die Innenwelt als autonomes Phänomen sui generis zu beschreiben sich bemühte".

Die praktische Behandlung muss die Akzente anders setzen, da Gesundheit eine ganzheitliche, gegebenenfalls religiöse Erfahrung voraussetzt (JGW 11, 362). Daher auch die etwas missverständlichen Worte J. Jacobis: "Die Jungsche Psychotherapie ... ist ein ‚Heilsweg‘ im doppelten Sinn des Wortes" (Jacobi, Psychologie, 90). Kritisch dazu Wyss, Schulen, 399 f.

474. JGW 8, 433.

475. Zu diesem Terminus vgl. Bollnow, Die philosophische Anthropologie, 26 ff. ("Was lernen wir aus diesen Schöpfungen über ihren Schöpfer?", a.a.O. 29); ders., Dilthey, 167 ff, 219.

476. C. G. Jung - F. Riklin, Diagnostische Assoziationsstudien, 2 Bde, Leipzig 1911.

477. JGW 11, 359 (im Original teilweise hervorgehoben).

478. Vgl. dazu Hüllen, Relationen, 42 f. Von seinen 'Arbeitshypothesen' und 'Hilfsbegriffen' spricht Jung in seiner 'Antwort an Martin Buber' (JGW 11, 660). Im selben Text weist er aber auch darauf hin, dass es sich bei der Analytischen Psychologie um kein beliebiges Modell handelt, die Wirklichkeit des Seelischen zu fassen: "Die so genannten 'Mächte des Unbewussten' sind keine willkürlich zu manipulierenden, intellektuellen Begriffe, sondern gefährliche Gegner, die in der Ökonomie der Persönlichkeit mitunter furchtbare Verwüstungen anrichten können" (a.a.O. 659).

479. JGW 9/I, 356, Anm. 149.

480. JGW 11, 318. Selbst das Bemühen, einen anderen zu 'verstehen', kann einem zerstörerischen Machtwillen entspringen: "Der Kern des Individuums ist ein Mysterium des Lebens, welches erlischt, wenn es ‚begriffen‘ wird" (Brief an Schmid-Guisan vom 6.2.15, Briefe I, 53 - gegen ‚freudsche Reduktionen‘).

481. Vgl. dazu A. Jaffé, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung, 152.

482. JGW 9/I, 356, Anm. 149.

479. JGW 9/I, 356, Anm. 149.

480. JGW 11, 318. Selbst das Bemühen, einen anderen zu 'verstehen', kann einem zerstörerischen Machtwillen entspringen: "Der Kern des Individuums ist ein Mysterium des Lebens, welches erlischt, wenn es ‚begriffen‘

wird" (Brief an Schmid-Guisan vom 6.2.15, Briefe I, 53 - gegen ‚freudsche Reduktionen‘).

481. Vgl. dazu A. Jaffé, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung, 152.

482. JGW 9/I, 356, Anm. 149.

483. JGW 11, 238; Jung stellt in diesem Zitat den Mythos der religiösen Aussage gegenüber, verwendet also einen engeren Begriff des Mythos. Normalerweise fallen alle religiösen und philosophischen Aussagen unter seinen Begriff des Mythos. Vgl. JGW 9/I, 15 ff. und 168.

484. Vgl. JGW 14/II, A. 145 zu S. 40 (Mythos u. Traum); JGW 5, 395; CGJ, Erinnerungen, 307, 314. Jung unterscheidet drei verschiedene Formen des 'Wissens': Das 'Wissen' des Unbewussten (als ein "Wissen in der Ewigkeit"), das mythische Wissen (das vom Bewusstsein aufgenommene und gestaltete Wissen des Ubw) und das begrenzte und umschreibbare Wissen innerhalb der (Natur-)Wissenschaften.

485. Der Mythos ist die tragende Selbst-Verständlichkeit eines Individuums bzw. einer Kollektivität, er vermittelt zwischen den 'ewigen Wahrheiten' der Psyche, den Instinkten und Archetypen und der konkreten, raum-zeitlich gebundenen Individualität; vgl. JGW 5, 13.

486. JGW 9/I, 169; JGW 8, 78.

487. Von hier her begründet sich der Versuch der Jungschen Psychologie, Religionssysteme, Märchen, Geheimwissenschaften wie die Alchemie auf ihre treibende Frage hin zu untersuchen, vgl. Jacobi, Komplex, 135 f.

488. JGW 9/I, 174. Jung fährt fort: "Man träumt bestenfalls den Mythos weiter und gibt ihm moderne Gestalt."

489. JGW 6, 271 f. Für die Analytische Psychologie gilt entsprechend, dass sie sich als Mythos erkennen muss: "Sie ist Bewusstwerdung des psychischen Prozesses, aber in tieferem Sinne keine Erklärung desselben, indem alle Erklärung des Psychischen nichts anderes sein kann als eben der Lebensprozess des Psychischen selbst. Sie muss sich als Wissenschaft aufheben, und gerade darin erreicht sie ihr wissenschaftliches Ziel" (JGW 8, 255).

490. Für Schopenhauer besteht (gegen Kant - bezüglich des Denkens) der Primat der Anschauung; Nietzsche betont den fundamentalen vorgängigen Willen; Ed.v. Hartmann sieht eine unbewusste Vorbereitung des Denkens (erst das Ergebnis taucht im Bewusstsein auf)- Vgl. Foppa, a.a.O. 95 f.

491. CGJ, Erinnerungen, 375 (Brief an einen jungen Gelehrten, 1952). Beispiel eines schillernden Begriffes ist der 'Schatten'; vgl. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie 4, 72 ff. Kritisch gegen Jungs esoterische Sprache (entgegen seinem ursprünglichen Anliegen) wendet sich Wyss, Schulen, 399 f.

492. CGJ, Erinnerungen 353, (Originalzitat Jung); "Wenn nun die energetische Auffassung der Psyche zu Recht besteht, sind Aussagen, welche die durch die Polarität gesetzte Grenze zu überschreiten suchen - also z. B. Aussagen über eine metaphysische Wirklichkeit - nur noch als Paradoxa möglich ..."

Zum Begriff des Paradox vgl. auch K. Schäfer, 'Paradox', in: Hbch-philGrundbegr II, 1973, 1051-1059.

493. CGJ, Erinnerungen, 200. Theoretisches dazu JGW 8, 3. 27 ff.

494. Nach der Formulierung des Maturitätsaufsatzes, FGW X, 205.

495. CGJ, Erinnerungen, 239. Der notwendige Überstieg von der Psychologie zur Philosophie ist formuliert JGW 8, 247.

496. CGJ, Erinnerungen, 74.

497. CGJ, Erinnerungen, 115 f. Wo Freud notgedrungen zur Psychologie-Psychiatrie kommt, steuert Jung sie bewusst an.

Beide Männer verbindet aber, dass sie erst im mittleren Erwachsenenalter (um 40 - Freud mit der Traumdeutung, Jung nach der Trennung von Freud) zu ihrem eigenen, zentralen Forschungsbereich vorgedrungen sind.

498. Ich bin nicht der Meinung (wie Wehr, C.G. Jung und Rudolf Steiner, 152), dass Jungs Insistieren auf der 'Empirie' aus seinem ärztlichen Interesse hervorgeht, dazu betont er doch zu stark sein Erkenntnisbedürfnis. Die Betonung der 'Empirie' meint vielmehr den Bezugspunkt der Theorie, ihren 'Wert'. In derselben Richtung, aber polemisch-kritisierend deutet H. H. Balmer, Die Archetypentheorie von C.G. Jung, 47.

499. Vgl. Def. 'Enantiodromie', JGW 6, 465 ff; JGW 8, 58 u.ö. Zum ganzen siehe Art. 'Gegensatz' im HistWörtPhil 3, 1974, W. Beierwaltes: 105-117, A. Menne/Red. 117-119.

500. Zu Heraklit vgl. E. Howald, Die Anfänge der abendländ. Philosophie. Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker, übers. von M. Grünwald, Zürich 1949; H. Quiring, Heraklit. Worte tönen durch Jahrtausende, Berlin 1959.

501. Zit. nach Diels/Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1951/6, B 67, 165.

502. Zit. nach Quiring, a.a.O. F 27, 96.

503. Diels/Kranz, a.a.O. B 102, 173.

504. Vgl. Billicsich, Übel I, 61 f, 122; II, 29 f. Vgl. Leibniz, Theodizee I, 9.

505. CGJ, Erinnerungen 249. Das 'Ganze' ist nicht nur das Ganze der individuellen Person, sondern - auf einer neuen Ebene - das des Menschheitsverbandes.

506. CGJ, Erinnerungen 74; vgl. auch die Einleitung zu Billicsichs umfanglichem Werk über das Übel, bzw. a.a O. III, 110. (Die psychologische Ermöglichung für diesen Tatbestand sieht Jung in der unbewussten Identität des Betroffenen mit dem Kindlichen und Tierhaften, vgl. Erinnerungen, 108.)

507. Vgl. dazu die leidenschaftlichen Ausführungen von J. Améry: "Der Schmerz... (ist) die denkbar höchste Steigerung unserer Körperlichkeit" (Jenseits von Schuld und Sühne, München 1966, 60 ff.).

508. CGJ, Erinnerungen, 302; vgl. JGW 8, 461 ff. (Seele und Tod).

509. CGJ, Erinnerungen, 317.

510. Vgl. dazu J. Hillman, Selbstmord und seelische Wandlung. Eine Auseinandersetzung; bes. 42 ff.

511. Schopenhauer, Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod, in: Werke (hrsg. A. Hübscher, Wiesbaden 1947), Bd. 7, Parerga und Paralipomena 2, 284-300; Zitat 286 f. Grundsätzliches zu Schopenhauer bei W. Schub, Philosophie, 399-407.

512. Schopenhauer, a.a.O. 289.

513. Schopenhauer, a.a.O. 290, 296.

514. JGW 16, 87. Im Anschluss an Jung arbeiten A. Ribi (Depression: Krankheit oder Segen?, 54-73) und M. Jacoby (Sinn und Unsinn des Leidens, 36-53 (beide Aufsätze in: Leiden. Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich 1976) den Unterschied zwischen 'überflüssigem' (v.a. neurotischem) Leiden und notwendigem Leiden heraus: "... die Alternative zu krank (ist) nicht gesund oder normal, sondern belastungsfähig oder heil"; nicht die Depression ist die Krankheit - sie entspricht dem lebens-eigentümlichen Rhythmus - sondern das Zerbrechen daran (Ribi, 64 f.). Nach völligem Glück zu

verlangen, ist Leben aus dem "Paradiesesmythos" heraus, der fragwürdig (geworden) ist (Jacoby, 40 ff.).

515. Formulierung nach dem Titel der Studien von A. Joffé, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung, Zürich/Stuttgart 1967.

516. JGW 6, 471.

517. Die Worte 'Einheit' und 'Eigenständigkeit' bezeichnen den Sachverhalt nur oberflächlich. Mit dem dynamisch-dialektischen Bezug der Faktoren des Endlichen und Unendlichen, wie er hier vorliegt, beschäftigt sich ausführlich Hegel, Wiss. der Logik I. Die affirmative Unendlichkeit und der Übergang, Frankfurt 1971 (suhrkamp Theorie), 156-171. Bei aller Aversion gegenüber Hegel hat Jung die "auffällige Übereinstimmung" mit ihm bemerkt (vgl. Anm. 3 zu 2. Teil/A). Es ist daher legitim, zumindest ansatzweise einige Parallelen anzuführen.

518. JGW 6, 513. Das Selbst ist 'Postulat', d.h. wir brauchen diese Hypothese, um die 'Tiefenerfahrung' des Ich zu verstehen.

519. Gegen eine vorschnelle Vereinnahmung seiner Überlegungen durch die Biologie einerseits, die Metaphysik andererseits wehrt sich Jung: JGW 8, 18, 78 f.

520. Vgl. Hüllen, Relationen, 224 f. (esse in anima), 159 ff. Zur Beziehung zwischen 'Wahrheit' und 'Evidenz' siehe J. Möller, Wahrheit als Problem, München/Freiburg 1971, 56 (Descartes), 75 (Schopenhauer), (Dilthey und Husserl) 92.

521. Den Terminus ‚unus mundus‘ übernimmt Jung von dem Alchemisten Dorneus, der darunter die (potenzielle) Welt des ersten Schöpfungstages verstand, die vor aller Entzweiung gewesen sei (JGW 14/II, 313, 316 ff.).

522. Das metaphysische Unbewusste, das Jung anzielt, und über das er (als Psychologe) doch nichts sagen möchte, entspräche dem ‚Willen‘ Schopenhauers; vgl. Hüllen, Relationen, 107 ff. (Beziehung zu Fichte, Schelling, Schopenhauer, Carus); vgl. zur Frage der Benennung noch Joffé, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung, 45 ff.

Zum Begriff des 'Unendlichen' vgl. besonders Hegels Überlegungen: Gegenüber dem Schlecht-Unendlichen, als der einfachen Negation des Endlichen, und dem in Wechselbestimmung zum Endlichen stehenden 'einseitigen Unendlichen' (Hegel, Logik I, a.a.O. 149), bestimmt Hegel das 'wahrhaft Unendliche' als Prozess, in dem sich Endliches und Unendliches aufheben. Beide sind Bestimmungen im je-Anderen. So ist ihre 'Einheit' kein äußerliches Zusammensein, "sondern jedes ist an ihm selber diese Einheit, und

dies nur als Aufheben seiner selbst". Endliches und Unendliches stehen sich ja nicht als "ein Dasein" einerseits und "ein Dasein oder Ansichsein jenseits des Daseins" andererseits gegenüber, sondern sie sind jedes "diese Bewegung, zu sich durch seine Negation zurückzukehren; sie sind nur als Vermittlung in sich, und das Affirmative beider enthält die Negation beider und ist die Negation der Negation ..." (a.a.O. 162). Das Unendliche, als 'Einheit' von Endlichem und Unendlichem (welche beide Begriffe doppelsinnig sind, a.a.O. 163: Das 'Unendliche' ist der Gegensatz des Endlichen und das Umgreifende beider) ist somit Sein - als Begründung - und Dasein - als Bestimmung (a.a.O. 164).

523. Vgl. nochmals Hegel, a.a.O. 170: "Die Antwort auf die Frage, wie das Unendliche endlich werde, ist somit diese, dass es nicht ein Unendliches gibt, was vorerst unendlich ist, und das nachher erst endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nötig habe, sondern es ist für sich selbst schon ebenso sehr endlich als unendlich."

524. CGJ, Erinnerungen, 280 (dazu auch unten, IV/3). Anders Schopenhauer, Über den Selbstmord (WW VI, 325 ff.).

525. Vgl. CGJ, Erinnerungen, 42 ff. (das Münster-Erlebnis), 46 ff., 216 ff. "Gott ist nicht menschlich, dachte ich. Das ist Seine Größe, dass nichts Menschliches an ihn heranreicht. Er ist gütig und furchtbar, beides ... Man klammert sich einseitig an Seine Liebe und Güte, damit man nicht dem Versucher und Vernichter ver falle. Das hat Jesus auch bemerkt und darum gelehrt: ‚Führe uns nicht in Versuchung‘ " (a.a.O. 61). Dazu die leidenschaftliche Untersuchung 'Antwort auf Hiob', JGW 11, 385 ff.

Jung hält immer daran fest, dass er Psychologe ist, und dass sich seine Aussagen nicht auf Gott, sondern auf das Gottesbild der Seele beziehen. Für ihn selbst tragen sie gleichwohl tiefere Bedeutung.

526. Cusanus nimmt hier die (neu)platonische Tradition auf (bs. Dionysius Areopagita, Eriugena); vgl. den bereits zit. Artikel 'Gegensatz', in. Hist-WörtPhil II, 105 ff. Für Cusanus sind Gegensätze zur Erkenntnis nötig (vgl. De Beryllo, XXXVI), aber Gott umgreift sie, wie in der Linie der größte und der kleinste Winkel einbegriffen sind (a.a.O. XI). Die Erfahrung Gottes setzt menschliche Freiheit voraus; (vgl. De visione Dei VII); aber die Erkenntnis des Verstandes kann keine Aussagen darüber machen.

Jaspers (Nikolaus Cusanus, München 1968, 24) bemerkt zur Methode des Cusaners: "Die coincidentia oppositorum ist eine Form des Nichtwissens. Sie brüskiert den Verstand, der sie als für ihn absurd verwirft. Sie fordert ein anderes Denken, das zwar in jedem Schritt sich des Verstandes als Mit-

tel bedient, das aber der Verstand als solcher nicht mehr versteht. Sie setzt den Entschluss voraus, aus einer ursprünglich anderen Erfahrung als es die sinnliche und rationale ist, diese neue Erfahrung in logisch-alogischer, in sich disziplinierter, methodischer Weise zur Klarheit zu bringen und damit sie selbst, im Denken sie erzeugend, immer reicher zu entfalten." - Dies kann entsprechend auf Jungs Vorgehen bezogen werden.

527. Die Kabbala entstand im 12./13. Jahrhundert in Südfrankreich (Provence) und in Nordspanien (Gerona); ihr erstes großes Dokument ist das Buch Bahir (ca. 1180), ihr wichtigstes Buch der Sohar (ca. 1270 verfasst). Breitenwirkung erlangt sie im Palästina des 16. Jahrhunderts; abgesehen von ihren Nachwirkungen im Chassidismus (vornehmlich in Polen) geht sie mit dem Messias Sabbatai Zwei im 17. Jahrhundert unter. Für Jung ist die Kabbala- wie die Alchemie- eine wichtige Ergänzung zum einseitigen philosophischen Bewusstsein des jüdisch-christlichen Mittelalters. Er erwähnt sie recht häufig (vgl. bes. JGW 12, 240 f. 352, A. 35 u.ö.), ohne sich aber so systematisch mit ihr auseinanderzusetzen, wie er das mit der Alchemie versucht hat. Da Jung in seiner eigenen Erfahrung aber gerade an die jüdische (alttestamentliche) Tradition anschließt (vgl. seine Auseinandersetzung mit Jahwe in 'Antwort auf Hiob'), scheint es mir sinnvoll, auch die Kabbala zur Verdeutlichung von Jungs Mythos heranzuziehen. (Zur Darstellung der kabbalistischen Traditionen stützen wir uns auf die Untersuchungen von Gershom Scholem; vgl. dazu die Angaben in der Bibliografie.)

528. Scholem (6), 133, vgl. Scholem (7), 52.

529. Scholem (7), 58 ff. Zitat 66.

530. Scholem (7), 54. Ausführlich zum Sohar, Scholem (2); (5), 171-266. Näheres zu den Sefirot, Scholem (7), Kap. 1; (4), II, 2 ff.; II, 5; IV b.

531. Scholem (7), 66 ff., (über Josef Gikatilla).

532. Dieser Gedanke findet sich vor dem Sohar bei Isaak Kohen aus Soria, +ca. 1260 in Kastilien (Scholem (4), 258 ff.); vgl. (7), 55.

533. Scholem (5), 286. Die lurianische Kabbala geht aus von Isaak Luria (1534-1572); ihr Zentrum war Palästina. Ihre geistige Bedingung war das Leid des spanischen Exils, das nach Erklärung verlangte. Ihre systematische Darstellung fand sie bei Chajim Vital (1543-1620) und Israel Sarug (+ ca. 1600); vgl. dazu Scholem (5), 267-314.

534. Scholem (7), 78. Die 'Ambivalenz' des En-Sof wird genauer dargestellt von Nathan von Gaza (dem Propheten des Messias Sabbatai Zwi). In seinem 1671 entstandenen 'Buch der Schöpfung' führt er aus: In Gott bren-

nen von Anfang an zwei Lichter, das gedanken-lose (ohne Form, selbstische) und das gedanken-volle (Form). Nur das letztere veranstaltet den Zimzum. Im frei werdenden Urraum bleibt das gedankenlose; es wehrt sich gegen die Schöpfung und wird so - nachträglich - böse (Scholem (7), 79 ff.).

Dieser Gedanke findet sich - beispielsweise - entsprechend bei Schelling (Stuttgarter Privatvorlesungen, WW 4, 325 f.); vgl. auch JGW 11, 490: "Gott will Mensch werden, aber nicht ganz."

535. G. Wehr, Jakob Böhme, Hamburg 1971, 78 (Zit. aus J. Böhme, Clavis, WW 9). Bezüge zur 'christlichen Kabbala' (Oetingers) arbeitet heraus: E. Benz, Die Christliche Kabbala, Zürich - Stuttgart 1958.

536. G. Wehr, a.a.O. 82 (Zit. aus J. Böhme, Von der Menschwerdung II, 18, WW 4). Zu den 'Nachwirkungen' Böhmes vgl. Wehr, a.a.O. 118 ff.

537. J. G. W. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Werke (Hrsg. M. Schröter), München 1927, 4. Hauptband, 298 f. und 300.

538. Schelling, Philosophie der Offenbarung, a.a.O., 6. Hauptband, 2. Teil, 639 f., Zitat 644. Zur gesamten Entwicklung von Schellings Denken über das Böse vgl. St. Portmann, Das Böse. Die Ohnmacht der Vernunft.

539. So setzt Beck Jung gegen Schelling ab (Das Böse, 108). Zur Gegenüberstellung von Jung und Schelling vgl. auch K. Lüthi, Gott und das Böse.

540. Die 'Entwicklung' Gottes (bzw. des menschlichen Gottesbildes) ist in 'Antwort auf Hiob' dargestellt. Jung kommt zum Schluss: "Der Sieg des Unterlegenen und Vergewaltigten ist einleuchtend: Hiob stand moralisch höher als Jahwe. Das Geschöpf hatte in dieser Beziehung seinen Schöpfer überholt." Dies ändert Jahwe selbst: "Er erhebt sich über seinen früheren primitiven Bewusstseinszustand ... Weil sein Geschöpf ihn überholt hat, muss er sich erneuern" (JGW 11, 434 f.; letzter Satz kursiv). Vgl. Erinnerungen, 224. Zu Lucifer vgl. JGW 11, 213; der Inkarnationsprozess geht bis in die Materie, nicht nur bis in den Menschen: JGW 12, 351 f., entsprechend JGW 14/I, 42; JGW 14/II, 217: "Der Stein ist mehr als eine 'Inkarnation Gottes'. Er ist eine Konkretisierung, eine Stoffwerdung, die bis in den anorganischen, dunkelsten Bereich der Materie hinunter reicht oder geradezu daraus entsteht und zwar aus jenem Teile der Schöpfung, der sich in Widerspruch zum Schöpfer gesetzt hat ..."; vgl. auch JGW 14/I, 186.

541. Vgl. JGW 11, 46. Jung legt Rudolf Ottos Bestimmung des Heiligen als des "tremendum et fascinosum" zu Grunde (vgl. R. Otto, Das Heilige.

Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917).

542. I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*; zit. nach WW in 6 Bänden, hrsg. W. Weischedel, Darmstadt 1964, 83-102. Vgl. zum Folgenden auch E. Lämmerzahl, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus. Der 'christlichen' Kritik Lämmerzahls (v.a. an Kant) schließen wir uns nicht an.*

Zum ganzen Kapitel vgl. auch P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit*, Göttingen 1962, 28-48 (Der Übergang von der Essenz zur Existenz und das Symbol des ‚Falls‘).

543. Der Sehnsucht erscheint 'golden', was die Vernunft - um ihres Bestandes willen - abqualifizieren muss.

E. Lämmerzahl zitiert Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit', a.a.O. 29 f.; Kants Kritik daran: *Mutmaßlicher Anfang*, 100 f.

544. In Schellings Erstlingsschrift kommt der theogonische Aspekt des Sündenfalls noch nicht explizit zur Sprache, zeichnet sich aber in dem Gegeneinander von Natur - Notwendigkeit und Geist - Freiheit bereits ab. Wie oben bemerkt, fundiert Schelling später die menschliche Geschichte theosophisch bzw. ontologisch: Ausgehend vom absoluten Bewusstsein, ergibt sich ihm der Gleich-Ursprung des Endlichen und des Bösen. Die anfängliche Einheit von Denken und Sein spaltet sich und ermöglicht damit erst die Objekte und die Erkenntnis. Diese scheinbare Willkür des Geistes ist nötig, um das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein zu entwickeln, denn "Selbstbewusstsein ist... der letzte Sinn des Auseinandertretens und der Wiedervereinigung des Absoluten ..." (Portmann, a.a.O. 32). Zum 'Fall' bei Schelling, a.a.O. 22 f., 57 ff.; vgl. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln 1955, 257.

545. Vgl. FGW X, 345; XI, 184 f.; XVI, 182.

546. Beide Zitate JGW 7, A. 1 zu 171 f.; vgl. auch JGW 8, 182 ('Sündenfall' und 'Engelsturz'). Wie für Kant, so ist auch für Jung der Intellekt eine 'Erfindung' der Natur wider die Natur: JGW 11, 531.

547. JGW 8, 128.

548. Beide Zitate JGW 5, 454.

549. "Alles, was im Unbewussten ist, will Ereignis werden" (CGJ, *Erinnerungen*, 10 [Original Jung]). Das Unbewusste ist bei Jung allerdings nicht als 'Wille' zu charakterisieren; es ist potenzielles Gerichtetsein, das vom Bewusstsein gesteuert wird: JGW 7, 254.

550. CGJ, Erinnerungen, 259 f. Vgl. auch A. Jaffé, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung, letztes Kapitel: Sinn als Mythos vom Bewusstsein.

551. CGJ, Erinnerungen, 319.

552. Beide Zitate aus einem Brief an einen Kollegen (1959), zit.: CGJ, Erinnerungen, 276 f.

553. JGW 8, 136.

554. JGW 5, 258. Jung spricht hier von der "suchenden Sehnsucht des Unbewussten, das jenes ungestillte und selten stillbare Verlangen nach dem Licht des Bewusstseins hat"(a.a.O.). Vgl. dazu Schopenhauers Überlegungen: "Der Wille, der bis hierher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zu Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der komplizierten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetsten erwachsen würde" (Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtl. Werke 2, Wiesbaden 1949, 179). Dazu siehe auch JGW 14/I, 117, wo Jung Schopenhauer explizit aufnimmt.

555. JGW 8, 253. Der Mensch ist das letzte 'Experiment der Natur': JGW 8, 429.

556. JGW 10, 336. Das legitimiert auch das therapeutische Interesse am Einzelmenschen, den ungeheuren Aufwand einer Analyse.

557. CGJ, Erinnerungen, 283, über Buddha und nochmals Schopenhauer. - Beim Kind, beim Primitiven und beim Tier gibt es so etwas wie eine 'unbewusste Ganzheit'(vgl. JGW 8, 251 f., 256, A. 127); da die destruktiven Anteile der Archetypen nicht kontrolliert werden können, ist sie für den zivilisierten Europäer aber ethisch nicht zu verantworten.

558. JGW 7, 256. Zur 'Klugheit' vgl. a.a.O. 259.

559. Einem gewalttätig 'siegreichen' Bewusstsein träte das Unbewusste als feindlich-böses gegenüber: JGW 7, 249 ff.

560. JGW 7, 256: "Ich weiß nicht, ob es wünschenswert ist, dass das Bewusstsein die ewigen Gesetze alteriert, ich weiß nur, dass es sie bisweilen alteriert." Vgl. zur Reflexion: "Damit tritt an die Stelle der Zwangsläufigkeit eine gewisse Freiheit..."(JGW 8, 136). Diese Potenz des Bewusstseins übersieht E. Bloch in seiner Kritik an Jung (Prinzip Hoffnung I, Frankfurt 1959, 70 f.).

561. Jung nähert sich damit der (von Kant abgelehnten) Position Rousseaus an. Nach Rousseau bringt die Kultur die menschliche Gattung zu ihrer Bestimmung. Nur solange diese Aufgabe noch nicht gelöst ist, besteht ein Kampf zwischen Kultur und Natur. Ihr Gegensatz hebt sich schließlich in der vollkommenen Kunst auf: "Während bei R. die Kultur mithilfe der Vernunft wieder in die Natur zurückstrebt, wird bei Kant die Natur durch die Vernunft so völlig überwunden, dass die Vernunft schließlich allein herrscht und dadurch zum natürlichen Leben der Menschen wird" (Lämmerzahl, 35 f.).

562. Brief an Ungenannt vom 20. 5.40 (Briefe I, 355). Vgl. A. Jaffé, Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung, 161. Die energetische Betrachtung relativiert die Rede vom ‚Plan‘ des Unbewussten. In der ideologischen Sprechweise drückt das Bewusstsein seinen Entwurf von sich selbst aus (vgl. etwa JGW 7, 203, 252). Dies übersieht die auf N. Hartmann aufbauende Kritik Spenglers (Das Gewissen bei Freud und Jung, 86) an Jung.

563. Vgl. CGJ, Erinnerungen, 319 f. Anlässlich seiner Überlegungen zur Verschiedenheit der Theorien („Mythen“) von Adler und Freud bemerkt Jung, "... dass Betrachtungsweisen fundamentalen psychologischen Einstellungen entsprechen, die offenbar mit den Bedingungen des Objektes zusammenfallen, infolgedessen sind ihre Gesichtspunkte auch praktisch anwendbar" (JGW 8, 24).

Freilich liegt gerade diese an Kant orientierte Hermeneutik (der letztlich unerkennbaren Wirklichkeit wird von der menschlichen Vernunft eine Ordnung eingeschrieben) selbst wieder auf der Linie des 'abendländischen Mythos'.

564. So der Titel eines Aufsatzes, JGW 10, 272 ff.

565. JGW 10, 566 f.

566. JGW 10, 578 f. Das ist freilich auch seine Grenze (vgl. CGJ, Erinnerungen, 279).

567. JGW 10, 577 f.; vgl. JGW 11, 575 ('Spaltung des westlichen Geistes').

568. JGW 11, 577; vgl. JGW 10, 542 f.; CGJ, Erinnerungen, 280.

569. JGW 10, 487. Die Bewertung des Handelns nach den Kriterien von gut und böse (verwandt der Zuordnung ‚Lust - Unlust‘) ist kein Spezifikum der menschlichen Psyche: JGW 10, 485. Die ‚moralische Reaktion‘ kann als psychische Basis, als phylogenetische Voraussetzung der menschlich-sittlichen Reaktion, die Kant das 'moralische Gefühl' nennt, verstanden werden

(vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft I, 1; Meiner, Hamburg 1956, 27).

570. JGW 7, 28 f.; vgl. JGW 7, 164: "Die Verdrängung der Kollektivpsyche" und der 'bösen' Anteile der Archetypen ist "einfach eine Notwendigkeit der Persönlichkeitsentwicklung."

571. JGW 10, 482.

572. JGW 7, 163. ‚Natur‘ hier als *natura naturans*.

573. JGW 7, 262; zur Legitimität der Moral vgl. auch JGW 8, 278.

574. Das Recht und die Notwendigkeit einer jeden Reifungsstufe hebt auch H. Barz hervor (Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, 135 f.). Diese Einsicht gehört zur 'Offenheit' der analytisch-psychologischen Betrachtung.

575. Die Psyche scheint keinen Unterschied zu machen zwischen dem bewussten Wollen und der Tendenz unbewusster bzw. verdrängter Strebungen (vgl. JGW 11, 82; Neurose als 'Ersatz für legitimes Leiden'). Die Einseitigkeit des kollektiven Bewusstseins kann sich nach Jung auch so rächen, dass ganze Nationen von dem unterdrückten Gegensatz überschwemmt werden; vgl. das Beispiel des Nationalsozialismus (JGW 8, 250 ff.).

576. JGW 7, 203: "Ihre Natur ertrug es auf die Dauer nicht, in einer für sie unnatürlichen Dumpfheit zu verharren. Infolge der Enge ihres Bewusstseins und der Beschränktheit ihres ... Lebens ersparte sie Energie, die sich unbewusst allmählich aufstaute und schließlich in Form einer mehr oder weniger akuten Neurose explodierte."

577. Vgl. JGW 7, 215. Dass die Gesellschaft repressiv ist, sieht Jung also wie Freud. Beide treffen sich in der Kulturkritik, aber auch hier handelt es sich um den Schnittpunkt zweier Linien, die sonst völlig unterschiedlich verlaufen:

Mit Freud hält Jung daran fest, dass die Neurose sich über dem pathogenen Konflikt aufbaut, welcher "zwar wohl ein persönliches Moment ist, aber zugleich auch ein im Individuum offenbar werdender Konflikt der Menschheit, denn das Uneinssein mit sich selbst ist überhaupt ein Kennzeichen des Kulturmenschen". Die Interessen von Natur (Trieb) und Kultur (Geist) vertragen sich nicht, daher muss es auch eine 'sexuelle Frage' geben. (JGW 7, 20 f. Diese Schrift entstand 1912 f. und wurde von Jung mehrfach überarbeitet, wobei sich die Veränderung seiner Gedanken deutlich zeigt. Vgl. Die Psychologie der unbewussten Prozesse, JGW 7, 267-291, und: Über die Psychologie des Unbewussten, JGW 7, 1-130.)

Soweit geht Jung mit Freud einig. Gegen Freud hebt er aber an der Kultur wesentlich das ordnende und stabilisierende Element hervor: "Bekanntlich besteht der Kulturprozess in einer fortschreitenden Bändigung des Animalischen im Menschen ..." (a.a.O.). Wenn Kultur destruktiv wird, so, weil sie ihre Ordnungsfunktion überschärft, damit selbst zu einem Hemmnis der (wie für Freud: notwendigen) Wandlung der Natur wird. Dabei werden keineswegs immer die Triebe unterdrückt, "sondern vielfach sind es auch neue Ideen, die aus dem Unbewussten zum Tageslicht drängen ..." (a.a.O.).

Die Problematik der Kultur besteht nicht so sehr in ihrem grundsätzlichen Gegensatz zur Natur, sondern in ihrer Tendenz zur Verfestigung. Jung hält weniger einen unausgleichbaren (Thanatos-bestimmten) Dualismus für wahrscheinlich, sondern eine Gegensatzspannung, die fruchtbar gemacht werden muss: "Zu viel Tier entstellt den Kulturmenschen, zu viel Kultur schafft kranke Tiere..." (a.a.O. 30).

578. JGW 10, 476 f.

579. JGW 7, 149. Jung schließt sich damit der Überzeugung Kants an: "Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können ..." (Die Religion ... I, Allgemeine Anmerkungen, a.a.O. 49).

580. JGW 10, 477.

581. Das moralische Minderwertigkeitsgefühl rührt dabei nicht etwa her vom Zusammenstoß mit dem allgemeinen, in gewissem Sinn arbiträren Moralgesetz, sondern vom Konflikt mit dem eigenen Selbst ... Es sind in letzter Linie die moralischen Qualitäten eines Menschen, welche ihn, sei es durch die Erkenntnis der Notwendigkeit, sei es indirekt durch eine qualvolle Neurose zwingen, sein unbewusstes Selbst zu assimilieren ..." (JGW 7, 149). Vgl. JGW 7, 216: Die Gegensätze sind aufeinander bezogen und suchen deshalb die Einigung. "Man hat ein Gefühl von dem, was sein sollte und was sein könnte. Von dieser Ahnung abzuweichen bedeutet Abweg, Irrtum und Krankheit."

582. Die Unterscheidung von instinktiv vollzogener 'Moral' und aus bewusster Entscheidung hervorgehender 'Ethik' schlägt Jung in JGW 10, 493 vor, hält sie allerdings selbst nicht immer durch.

583. In der Bestimmung des dialektischen Verhältnisses zwischen Ich und Schatten zeigt sich wieder deutlich die Nähe Jungs zu Hegel; vgl. Beck, Das Böse, 110 ff.

584. JGW 11, 84; vgl. C. Andresen, Gnosis I, Zürich 1969, 51 f.

585. JGW 14/I, 234.

586. Zum Sabbatianismus (der sich an die lurianische Kabbala anschließt) vgl. Scholem (5), 315-355. Scholem selbst setzt das 'Evangelium des Antimonismus' des Theoretikers der Sabatianer, J. Frank (1726-1790) in Beziehung zu den Lehren der Karpokratianer (a.a.O. 347); für ihn gründen solche Theorien in der Erfahrung des Selbstwiderspruchs (Marranentum); a.a.O. 355.

587. Scholem (5), 341. Vgl. Scholem (7), 82: Die Wesenheit des Messias stammt aus dem 'gedankenlosen', dem schöpferungsverneinenden Anteil Gottes, deshalb ist sie auch befähigt, die Wiederversöhnung zwischen Gott und dem Verlorenen einzuleiten.

588. CGJ, Erinnerungen, 280.

589. JGW 7, 186.

590. Siehe dazu oben, Darstellung (A - 5. a). Wie die Lebensphilosophie verwendet Jung 'Leben' als Kampfbegriff, vgl. Bollnow, Lebensphilosophie, 4.

591. E. Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik, 128. "Die ethische Wertung ... ist funktionell bezogen auf die Ganzheit" (a.a.O.).

592. JGW 7, 327: "Am Schlusse ist es unfehlbar die moralische Tatsache, welche zwischen Gesundheit und Krankheit entscheidet."

Zum ethisch Bösen und der Schuld vgl. die Zusammenfassung bei Beck, Das Böse, 65 f.

593. Mit dieser Definition des ethisch Bösen weist Jung eine deutliche Nähe zum Dt. Idealismus auf. So fasst Fichte das Wesen der Sünde in die Begriffe von Trägheit und Hochmut. Für den frühen Fichte ist das Böse die Trägheit, welche die Selbstdistanzierung verhindert, und so den Menschen von der Erfüllung seiner Bestimmung abhält (Sittenlehre 1798, vgl. WW IV, 202, 315, 150). Schließlich konkretisiert sich für Fichte die Trägheit in der Selbstsucht, in der sich das menschliche Ich gegen die Einsicht in seine Abhängigkeit von Gott wehrt (IV, 363). Dazu Billicsich II, 209 f.; 263 ff.; Lämmerzahl, 58 ff.; vgl. R. Mehlich, J. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Zu anderem Ergebnis kommt F. J. Kaune, Selbstverwirklichung. Eine Konfrontation der Psychologie C.G. Jungs mit der Ethik, München/Basel 1963. Er kritisiert Jung ausgehend von "philosophischen Prinzipien jeglicher Ethik überhaupt" (8), wobei er sich an Fichte orientiert. Er vermisst bei Jung die Untersuchung des 'Worumwillen' der Sitt-

lichkeit (12). Da Kaune Jungs 'Ganzheit' als inner-psychische interpretiert (120), fehlt s. E. der 'wahre' ethische Aspekt.

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass dieser Vorwurf nicht trifft: Die verschiedenen 'mythischen' Zugänge zur Ganzheit zielen auf ihre (unaussagbare) meta-psychische Qualität hin; das Ich als 'kosmisch' Bedeutsames schafft in der ethischen Tat Wirklichkeit (fälschlich Kaune 106, der in der 'psychischen Natur' das 'Bestimmende' für Jung vermutet). Oft merkt Kaune nicht, dass der konstruierte Gegensatz zu Jung hinfällig ist (vgl. etwa 145 f., bzgl. des Auslebens des Bösen). Dass "das Ich im Grunde Freiheit ist", könnte Jung allerdings nicht verstehen; hier liegen aber auch unterschiedliche Begriffe vor.

Als Therapeut ist Jung wie Freud weniger an der Freiheit interessiert als daran, welche Vorbedingungen sie hat, bzw. wie man diese (ggf. lebensgeschichtlich nachträglich) herstellen kann. Dass Selbstverwirklichung ethische Aufgabe ist, steht für ihn fest.

594. Scholem (5), 300.

595. Scholem (7) untersucht die verschiedenen Formen dieser Mitarbeit (Der Gerechte, a.a.O. 83-134). Der Übergang vom theosophischen zum psychologischen Denken deutet sich in einer Formulierung des Rabbi Bär von Meseritz an (um 1770). Nach dieser Aussage lassen sich Wesen und Funktion des chassidischen Frommen dahingehend bestimmen, "dass die Zaddikim Gott, wenn man so sagen darf, zu ihrem Unbewussten machen" (zit. a.a.O. 134).

596. Schelling, Philosophie und Religion (1804), a.a.O. 4. Hauptband, 53.

597. W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, 257. Wenn es die Bestimmung des Menschen ist, die absolute Reflexion mit der Immanenz zu vermitteln, so erklärt sich für Schelling von daher auch schließlich der 'Fall' des Menschen: "... um sich als Wissen Gottes zu wissen, muss der Mensch sich selbst reflektieren, von Gott entfernen, damit er seinen Bezug zu Gott erkenne" (Schulz, a.a.O.).

598. Die Antwort auf Hiobs Leid und Arbeit daran ist die Erscheinung der Barmherzigkeit Gottes

in der Gestalt Christi (JGW 11, 420 u. 438).

599. JGW 11, 85. Zur Vernunft (Ratio) gehören Denken und Fühlen.

600. JGW 10, 494. Zur 'transzendenten Funktion' vgl. den gleichnamigen Artikel in JGW 8, 75-104; Definition 'Symbol' JGW 6, 522 f.

601. CGJ, Erinnerungen, 280.

602. CGJ, Erinnerungen (Originalzitat Jung), 355. Das Ziel der Analyse ist für Jung die Erfahrung der Beziehung zwischen Ich und Selbst, der Individualität und dem Ganzen. Daher legitimiert sich auch die an Fantasien („Aktive Imagination“) und Träumen ausgerichtete Methode Jungs: In der Fantasie nimmt die Therapie das individuell mögliche Leben vorweg, bildet es ab und ermutigt zu ihm.

603. Jungs lebensbejahender Ansatz wird von Hermann Hesse im 'Siddharta' (1922) aufgenommen und dichterisch ausgestaltet. (Hesse hatte bei Jung analytische Sitzungen im Februar und Mai 1921 und trug selbst im 'Psychologischen Club' in Zürich vor. Vgl. Materialien zu Hermann Hesses 'Siddharta', Frankfurt/Main 1975, Tagebuchaufzeichnung vom 17.2.21, a.a.O. 16ff.; Zeittafel a.a.O., 38).

604. JGW 8, 576: Die synchronistischen Phänomene, die vielleicht ein ursacheloses Angeordnetsein anzeigen, sind "als Schöpfungsakte anzusprechen im Sinne einer creatio continua..."

605. Beide Zitate CGJ, Erinnerungen, 356. 'Liebe' definiert Jung: "Ich setze dieses Wort in Anführungszeichen um anzudeuten, dass ich damit nicht bloß ein Begehren, Vorziehen, Begünstigen, Wünschen und ähnliches meine, sondern ein dem Einzelwesen überlegenes Ganzes, Einiges und Ungeteiltes ..."

Jungs Nähe zu Spinozas amor ist hier eindeutig; er spricht aus, was Freud impliziert.

606. Vergleichbare Namen wären beispielsweise: die 'Sünde' und der 'Tod' bei Paulus; das 'Dionysische' bei Nietzsche, die 'Sorge' bei Heidegger ...

607. FGW XIII, 62 f.

608. Freuds ambivalente Beziehung zu seinem Judentum untersucht Scharfenberg, Sigmund Freud, 58 ff; vgl. auch Roazen, SF und sein Kreis, 44 ff. Freud steht am erwähnten Punkt in einer Reihe mit den Autoren der hebräischen Bibel (Erwartung des Messias) und gegenwärtigen Denkern wie Th. W. Adorno, E. Bloch, Max Horkheimer (vgl. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970).

609. Vgl. dazu Ricoeur, Interpretation, 344. Eine Folge der einsichtigen Ergebung (als Versöhnung des Menschen mit seinem Schicksal) ist der Humor. Vgl. Jungs Antwort auf einen nicht erhaltenen Brief von Freud: "Sie haben sehr recht, dass Sie den Humor als die einzig anständige Reaktion auf

das Unvermeidliche preisen" (Brief vom 8.11.07, SF - CGJ, Briefwechsel, 107). Vgl. auch FGW XIV, 381 ff.

610. Zur Abgrenzung zwischen Jung und Klages vgl. Hüllen, Relationen, 34 ff.

611. M. Jacoby, Sinn und Unsinn des Leidens, weist darauf hin, dass das Selbst in der Jungschen Psychologie - als Postulat - die archetypisch-sinnstiftende Funktion einer Paradiesesvorstellung einnimmt, und daher auch wieder kritisiert werden muss (in: Leiden, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, 40 ff.). Die Unvollständigkeit der Vorstellung vom Selbst erwähnt Jung, JGW 10, 367 ('Schatten des Selbst').

612. Vgl. dazu V. Kast, Das Problem der Erkenntnis bei Jung und Leibniz, 138.

613. Freud und Jung beziehen sich beide auf Goethe als ihren geistigen (Jung auch als seinen leiblichen) Ahnen, was diesen humanistischen Impuls spezifiziert: der Mensch, eingegliedert in die Ordnung bzw. in die tragende Bewegung der Natur. Vgl. dazu Stern, C. G. Jung, 14 ff.; Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens, 102 ff.

614. 'Idealistisch' und 'realistisch' hier idealtypisch zur Kennzeichnung von Tendenzen. 'Idealistisches' Gedankengut haben beide; die Verbindungsstelle ist Schelling (System des transzendentalen Idealismus: Das philosophierende Ich erkennt seine Geschichte und seine Welt als selbstgestaltete.)

Vgl. dazu auch O. Marquard, der die Nähe zwischen Freud und Schelling herausarbeitet, in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 83-106: Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.

615. Dazu vgl. Art. Desiderium naturale von P. Engelhardt, in HistWPhil 2, 1972, 118-130. - Der Aufweis der Möglichkeit des Ersehnten aus der Tatsache des Sehnsens setzt das aristotelische Kosmosmodell voraus (Bewegungszusammenhang des Kosmos) bzw. das ontologische Argument Anselms von Canterbury (das Absolute hat sich selbst je schon so mitgeteilt, dass es erstrebt werden kann). Tatsächlich liegt - wie gezeigt - Jungs Denken dieser Ansatz zu Grunde: das Selbst ist das Finalprinzip der Individuations-Bewegung. Jungs 'Trieb zur Selbst-Verwirklichung' entspricht der Deutung des d.n. durch Thomas v. Aquin (d.n. als Ausrichtung eines jeden, gemäß seiner Natur, auf sein Ziel hin).

616. SF, Briefe, 379; FGW X, 354 f.

617. Brief vom 2.7.1907, SF - CGJ, Briefwechsel, 91.

618. Vgl. Roazen, SF und sein Kreis, 266, im Anschluss an E. Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud II, 494 f.; III, 359 f.

619. Dies ist die Richtung der Deutung Max Schurs. Vgl. dazu die Rezension: M. Schur, SF. Leben und Sterben, von U. Riebet, in: Analytische Psychologie 7 (1976) 93 ff.

Dazu stimmt auch die (erwähnte) Abwehr Freuds gegenüber allem Irrationalen; vgl. Roazen, SF und sein Kreis, 64, 207, 266 f, 416 f.

620. Vgl. CGJ, Erinnerungen, 31 ff. (über seine Schuljahre); Stern, C. G. Jung, 8, 28 ff. Dass solche Schematisierung in der Gefahr der Einseitigkeit ist, wenn sie nicht weiter differenziert wird, zeigt die Tatsache, dass auch Freud unter psychosomatischen (also ‚hysterischen‘) Symptomen gelitten hat, vgl. die wiederkehrenden Klagen in seinen Briefen an Fliess (in: Aus den Anfängen der Psychoanalyse).

621. H. A. Wyss, Die Revolution des Bewusstseins. Sigmund Freud, C. G. Jung und die Gegenwart, 176.

622. Vgl. Stern, CG. Jung, 20 ff.

623. CGJ, Erinnerungen, 358 f. (Originaltext Jungs).

624. Zitate aus JGW 6, 436 ff. Dazu passt Jungs gelegentliche Schroffheit und Unbezogenheit (Stern, 142), seine Betonung der Innenwelt gegenüber der Außenwelt (Stern, 14 ff., 133). - P. J. Sterns abschätzige Beurteilung der Einstellung Jungs (seiner Erfahrung als ‚quasi-schizophren‘, seiner Theorie als ‚Selbstheilungsversuch‘) ist die - nach der Jungschen Typologie zu erwartende - Abwertung des introvertierten Standpunkts durch den Extravertierten!

Jungs kritischer Selbsteinschätzung entspricht die heftige Charakterisierung, die Freud nach der Trennung vornimmt: "... der brutale, heilige Jung ..." (Brief vom 26. 7.14, SF - KA, Briefwechsel, 180). Zu Jungs typol. Einordnung vgl. auch Jaffé, Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung, 118.

625. Auch dies ist 'typgemäß', vgl. JGW 6, 181.

626. JGW 4, 387.

627. Vgl. JGW 6, 366. Dem entspricht Freuds Selbstwahrnehmung, er arbeite 'intuitiv' (vgl. Brief vom 17.12.11, SF - CGJ, Briefwechsel, 523), und dass Ideen (wie vor allem der Todestrieb) 'Macht' über ihn gewinnen könnten, vgl. FGW XIV, 479.

628. Die Konzeptionen von Freud und Jung sind einander zeitlich nahe und sachlich verwandt. Auch wenn beide Autoren nach ihrem Bruch es nicht

immer wahrhaben wollten, so waren sie sich doch grundsätzlich dessen bewusst, dass sie sich (und sei es polemisch) aufeinander bezogen bzw. gegenseitig ergänzten. Vgl. etwa die frühen Ansätze in SF - CGJ, Briefwechsel: 139 (SF, Allgemeines); 186 (CGJ, Neurosen- und Psychosenforschung); 323 ff. (zur Frage der Religion). Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses der Theorien zueinander wende ich mich gegen die These J. W. Hüllens, der in der Analytischen Psychologie C. G. Jungs die Psychoanalyse Freuds aufgehoben sieht. (Jungs Psychologie sei "Sachwalterin der Tiefenpsychologie, zugleich aber auch ... die Überwinderin der Psychoanalyse..." Hüllens, Relationen 12). Sicher stimmt es, dass die Analytische Psychologie die Psychoanalyse öffnet und überschreitet, aber sie setzt sie gleichzeitig als eigenständiges Gegenüber voraus.

Die Forschung und Ausbildung der Tiefenpsychologen ist längst dazu übergegangen, zwar den 'eigenen' Schwerpunkt zu behalten, aber die jeweils 'andere Seite' sehr ernst zu nehmen. Roazen (SF und sein Kreis, 211) bemerkt zu Recht: "Die Ketzerei von damals ist zur Orthodoxie von heute geworden."

629. Auch Freud, der Kultur und Gesellschaft (deutlicher noch als Jung) kritisch ernst nehmen wollte, bekommt das soziologische Phänomen 'Gesellschaft' nicht in den Blick - vgl. seine Analysen in: Massenpsychologie und Ich-Analyse, FGW XIII, 71 ff. Seine Gesellschaftskritik bleibt bei aller Präzision abstrakt. Vgl. dazu H. J. Thilo, Das Menschenbild in der Psychoanalyse Sigmund Freuds (WzM 29 (1977), 88-102), 94.

630. Vgl. dazu auch Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse, 164 ff.

631. CGJ, Erinnerungen, 360 (Originalzitat Jung): "Die Welt ... ist roh und grausam und zugleich von göttlicher Schönheit. Es ist Temperamentssache zu glauben, was überwiegt: die Sinnlosigkeit oder der Sinn ... Ich habe die ängstliche Hoffnung, der Sinn werde überwiegen und die Schlacht gewinnen." Vgl. auch Brief an Helene Kiener vom 15. 5. 55 (Briefe II, 491).

632. So fasst O. Marquard pointiert seine Gedanken über die Notwendigkeit eines irgendwie gearteten geschichtsphilosophischen Konzepts zusammen (Idealismus und Theodizee, 56; in: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 52-65). Zur ganzen Frage vgl. ders., a.a.O. 13-33; das Konzept von Levi-Strauss, dem unsere These entspricht, erwähnt Marquard a.a.O. 142 ff, bes. A. 168.

Literaturverzeichnis

Abraham, K., Psychoanalytische Studien. Gesammelte Werke in zwei Bänden, hrsg. und eingeleitet von J. Cremerius, Frankfurt 1969 u. 1971

Adorno, Th. W., Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftskritik: Psyche 6 (1952/53) 1-18

Alexander, P., Spinoza und die Psychoanalyse, Chronicon Spinozanum V, Haag 1927

Améry, J., Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, München 1966

Andreas-Salomé, L., In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres (1912/13), hrsg. E. Pfeiffer, München 1965

Apel, K.-O. u. a., Hermeneutik u. Ideologiekritik, Frankfurt 1970

Ariès, Ph., Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1976

Balint, M., Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung, Stuttgart 1970

Bally, G., Mensch und Welt in der Auffassung Sigmund Freuds, in: Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie Bd. 6, hrsg. Th. W. Adorno und W. Dirks, Frankfurt 1957, 229-251

Balmer, H., Die Archetypentheorie von C. G. Jung. Eine Kritik, Berlin 1972

Barnes, H. E., Neo-Platonism and Analyt. Psychology: Philos. Review 54 (1945) 558-577

Barz, H., Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Stuttgart 1973

Beck, H., Deutung des Bösen. Eine philosophiegeschichtliche und geschichtsphilosophische Erörterung, in: Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit (Festgabe für J. B. Lotz), hrsg. J. de Vries u. W. Brugger, Frankfurt 1973, 135-150

Beck, I., Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik, München 1976 (im Text abgekürzt: Beck, Das Böse)

Becker, A. M., Zur Gliederung des Überichs, in: Entfaltung der Psychoanalyse. Das Wirken Sigmund Freuds in der Gegenwart, hrsg. A. Mitscherlich, Stuttgart 1956, 93-113

Bennett, E. A., C.G. Jung. Einblicke in Leben und Werk, Stuttgart 1963

Berger, P. L., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973

Bernfeld, S., Reich, W. u. a., Psychoanalyse und Marxismus. Dokumentation einer Kontroverse, mit einer Einleitung von H. J. Sandkühler, Frankfurt 1970

Billicsich, F., Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, 3 Bände, Wien 1952 ff. (im Text abgekürzt: Billicsich, Übel)

Binswanger, L, Erinnerungen an Sigmund Freud, Bern 1956

- ders., Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie, in: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. I, Zur phänomenologischen Anthropologie, Bern 1961

- ders., Mein Weg zu Freud, in: Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie Bd. 6, hrsg. Th. W. Adorno und W. Dirks, Frankfurt 1957, 202-227

Bloch, W., Polarität. Ihre Bedeutung für die Philosophie der modernen Physik, Biologie und Psychologie, Berlin 1972

Blomeyer, R., Aspekte der Persona: Analytische Psychologie 5 (1974) 17-29

- ders., Symbole: Einstellungen - Definitionen - Wirkungen: Analytische Psychologie 7 (1976) 1-19

Blumenberg, H., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966. Vgl. dazu die Rezension von L. Oeing-Hanhoff: Philos. Jahrbuch 76 (1968/69) 428-439

Bollnow, O. F., Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart ² 1955

- ders., Die Lebensphilosophie, Berlin 1958

- ders., Die philosoph. Anthropologie und ihre method. Prinzipien, in: Philosophische Anthropologie heute, hrsg. R. v. Rocek u. O. Schatz, München 1972, 19-36

- ders., Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen, Stuttgart 1970

- ders., Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt, 2., erw. Aufl. 1943
- Bonhoeffer, Th., Zum Problem der Weltanschauung in der Auseinandersetzung zwischen Freud und Pfister: Wege zum Menschen 26 (1974) 63-68
- Boss, M., Über Herkunft und Wesen des tiefenpsychologischen Archetypus-Begriffs: Psyche 6 (1952/53), 584-597
- Bräutigam, W., Anthropologie der Neurose, in: Neue Anthropologie 6, hrsg. H.G. Gadamer u. P. Vogler, Stuttgart 1974, 114-137
- Brandell, G., Sigmund Freud - Kind seiner Zeit, München 1976
- Brenner, Ch., Der psychoanalytische Begriff der Aggression: Psyche 25 (1971) 417-432
- Brun, R., Über Freuds Hypothese vom Todestrieb: Psyche 7 (1953/54) 81-111
- Camus, A., Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1959
- Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bände, Tübingen 1953
- Charon, J., Der Tod im abendländischen Denken, Stuttgart 1968
- Demetz, P., Kafka, Freud, Husserl: Problem einer Generation: Ztschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 7 (1955) 59-69
- Denker, R., Aufklärung über Aggression, Stuttgart ³ 1971
- Dimitrow, Ch. T., Arthur Schopenhauer und Sigmund Freud: Ztschr. für psychosomatische Medizin 17 (1971) 68-83
- Dörries, H., Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus, Tübingen 1925
- Doolittle, H., Tribute to Freud (With unpublished letters by Freud to the author), mit einem Vorwort von M. Moore, New York 1956
- Erikson, E. M., Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966
- Evans, R. J., Conversation with C. G. Jung and Reactions from E. Jones, Zürich 1967
- Feyerabend, P., Von der beschränkten Gültigkeit methodologischer Regeln: Neue Hefte für Philosophie, Göttingen 1972, 124-171
- Fierz, H. K., Klinik und Analytische Psychologie, Stuttgart 1963

von Franz, M.-L., Die alchemistische Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee im Lichte der Jungschen Psychologie, in: Symbolon I, Basel 1960, 27-38

- dies., C. G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit, Frauenfeld 1972

- dies., Shadow and Evil in Fairy Tales, Zürich 1974

Freud, A., Das Ich und die Abwehrmechanismen, München o. J. (Kindler-Tb)

Freud, S., Gesammelte Werke; Bd. I-XVIII, chronol. geordnet. Unter Mitwirkung von M. Bonaparte hrsg. von A. Freud, Frankfurt 1940 ff. (im Text zitiert: FGW)

- ders., Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an W. Fliess - Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902, hrsg. E. Kris, A. Freud, M. Bonaparte, Frankfurt 1950

- ders., Briefe 1873-1939, hrsg. E. und L. Freud, Frankfurt, 2., erweiterte Auflage 1967 (im Text zitiert: SF, Briefe)

- ders., Abraham, K., Briefe 1907-1926, hrsg. H. C. Abraham und E. L. Freud, Frankfurt 1965 (im Text zitiert: SF - KA, Briefe)

- ders., Andreas-Salomé, L., Briefwechsel, hrsg. E. Pfeiffer, Frankfurt 1966 (im Text zitiert: SF - LAS, Briefwechsel)

- ders., Jung, C. G., Briefwechsel, hrsg. W. McGuire und W. Sauerländer, Frankfurt 1974 (im Text zitiert: SF - CGJ, Briefwechsel)

- ders., Pfister, O., Briefe 1909-1939, hrsg. E. L. Freud u. H. Meng, Frankfurt 1963 (im Text zitiert: SF - OPf, Briefe)

- ders., Weiss, E., Briefe zur psychoanalytischen Praxis. Mit den Erinnerungen eines Pioniers der Psychoanalyse. Vorbem. u. Einl. von M. Grotjahr, Frankfurt 1974 (im Text zitiert: SF - EW, Briefe)

- ders., Zweig, A., Briefwechsel, hrsg. L. Freud, Frankfurt 1968 (im Text zitiert: SF - AZ, Briefwechsel)

Frey-Rohn, L., Von Freud zu Jung, Olten - Freiburg 1969

Fromm, E., Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse. Das Menschenbild Sigmund Freuds, in: Philosophische Anthropologie heute, hrsg. R. v. Rocek u. O. Schatz, München 1972, 84-102

- ders., Psychoanalyse und Ethik, Stuttgart 1954; vgl. dazu die Rezension von F. Riefstahl: Psyche 9 (1955/56) 721-724

- ders., Psychoanalyse und Religion, Zürich 1966

- Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode, Tübingen ²1965
- Giegerich, W., Ontogeny = Phylogeny? A Fundamental Critique of Erich Neumann's Analytical Psychology, in: Spring 1975, New York 1975, 110-129
- Görres, A., Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse, München 1958
- Grütter, E., Psychoanalytische Bemerkungen zur Jung'schen Heilmethode: Psyche 13 (1959/60) 536-553
- Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968
- Häberlin, P., Das Böse. Ursprung und Bedeutung, München 1960
- Haecker, Th., Schöpfer und Schöpfung, München ²1949
- Häfner, H., Schulterleben und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie, Stuttgart 1956
- Harsch, H., Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, Heidelberg 1965
- Hartmann, H., Psychoanalyse und moralische Werte, Stuttgart 1973
- Heimbrock, H. G., Spinoza und die neuere Religionspsychologie: Wege zum Menschen 29 (1977) 79-88
- Herwig, H. J., Therapie der Menschheit, München 1969
- Hochheimer, W., Die Psychotherapie von C.G. Jung: Psyche 11 (1957/58) 561-639 (als Buch, erweitert, Stuttgart 1966)
- Horkheimer, M., Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970
- ders., Adorno, Th. W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1969
- Hüllen, J. W., Die philosophischen Relationen der Komplexen Psychologie C. G. Jungs; Diss., Münster 1966 (im Text zitiert: Hüllen, Relationen)
- Hummel, G., Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche. Zum Gespräch zwischen Theologie und analytischer Psychologie, Darmstadt 1972
- Jacobi, J., Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs, Zürich 1975 (im Text zitiert: Jacobi, Komplex)
- dies., Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk mit einem Geleitwort von C.G. Jung, Olten 6/1972

- dies., Versuch einer Abgrenzung der wichtigsten Konzeptionen C. G. Jungs von denen Sigmund Freuds. Eine Darstellung: *Psyche* 9 (1955/56) 261-278

Jacoby, M., Der Mythos vom verlorenen Paradies - heute: *Analytische Psychologie* 7 (1976) 36-47

- ders., Sinn und Unsinn des Leidens, in: *Leiden* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut), Zürich 1976, 36-53

Jaffé, A., *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, Stuttgart 1968

- dies., *Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung*, Stuttgart 1967

Jappe, G., *Über Wort und Sprache in der Psychoanalyse*, Frankfurt 1971

Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962

- ders., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 6, 1971

- ders., *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1961

- ders., *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München 1952

- ders., *Von der Wahrheit*, München 1958

Jones, E., *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, 3 Bde: I. Die Entwicklung der Persönlichkeit und die großen Entdeckungen, 1856-1900; II. Jahre der Reife, 1901-1919; III. Die letzte Phase, 1920-1939, Stuttgart 1960 u. 1962

Jung, C. G., *Gesammelte Werke*. 18 Bde (in Anlehnung an die engl. Gesamtausgabe *Collected Works*, Bollingen Series XX, New York und London), Olten 1958 ff. Bisher sind erschienen die Bände 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9/I, 9/II, 10, 11, 12, 14/I, 14/II, 15, 16, 17 (im Text zitiert: JGW)

- ders., *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, hrsg. A. Jaffé, Olten 1972 (im Text zitiert: CGJ, *Erinnerungen*)

- ders., *Über Grundlagen der Analytischen Psychologie. Die Tavistock Lectures*, übers. H. Binswanger, Zürich 1969

- ders., *Symbolik des Geistes. Studien über psych. Phänomenologie. Mit einem Beitrag von R. Schärf*, Zürich 1953

- ders., *Briefe*. 3 Bde: Bd. 1, Briefe 1906-1945; Bd. 2, Briefe 1946-1955; Bd. 3, Briefe 1956-1961, hrsg. A. Jaffé in Zusammenarbeit mit G. Adler, Olten 1972 (im Text zitiert: CGJ, *Briefe*)

- ders., Kerenyi, K., Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich 1951
- ders., Riklin, F., Diagnostische Assoziationsstudien, 2 Bde, Leipzig 1911
- ders., Wilhelm, R., Das Geheimnis der goldenen Blüte, Zürich 1929
- Jung, E., Animus und Anima, Zürich 1967
- Kast, V., Kreativität in der Psychologie von C. G. Jung; Diss., Zürich 1972
- dies., Das Problem der Erkenntnis bei Jung und Leibniz; Dipl.-Thesis des C. G. Jung-Institutes, Zürich 1970
- Keller, W., Philosophische Anthropologie - Psychologie - Transzendenz; in: Neue Anthropologie 6, hrsg. H. G. Gadamer u. P. Vogler, Stuttgart 1974, 3-43
- Kellner, K., Jungs Philosophie auf der Grundlage seiner Tiefenpsychologie; Diss., Erlangen 1937
- Knapp, G., Der antimetaphysische Mensch. Marx - Darwin - Freud, Stuttgart 1973
- Kohut, H., Narzissmus, Empathie und die Fragmentierung des Selbst: Wege zum Menschen 29 (1977) 49-68
- Kuiper, P. C., Diltheys Psychologie und ihre Beziehung zur Psychoanalyse: Psyche 19 (1965) 241-249
- ders., Verstehende Psychologie und Psychoanalyse: Psyche 18 (1964/65) 15-32
- Kunz, H., Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse Sigmund Freuds, in: Neue Anthropologie 6, hrsg. H. G. Gadamer u. P. Vogler, Stuttgart 1974, 44-113
- Lämmerzahl, E., Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1934
- Landmann, M., De Homine. Der Mensch im Spiegel seiner Gedanken, Freiburg 1962
- ders., Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1955
- Laplanche, J., Leben und Tod in der Psychoanalyse, Olten 1974 (im Text zitiert: Laplanche, Leben und Tod)

- ders., Pontalis, J.-B., Das Vokabular der Psychoanalyse, 2 Bde, Frankfurt 1973 (im Text zitiert: Laplanche-Pontalis, Vokabular)

Lepenies, W., Nolte, H., Kritik der Anthropologie, München 1971

Lévi-Strauss, C, Strukturele Anthropologie, Frankfurt 1967

Loch, W., Zur Entstehung aggressiv-destruktiver Reaktionsbereitschaft: *Psyche* 24 (1970) 241-259

Lorenzer, A., Über den Gegenstand der Psychoanalyse, oder: Sprache und Interaktion, Frankfurt 1973

- ders., Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt 1970

- ders., Wittgensteins Sprachspiele in der Psychoanalyse: *Psyche* 28 (1974) 833-852

Lückert, H. R., Der Mensch, das konfliktträchtige Wesen. Das Konzept vom Menschen in der gegenwärtigen Psychologie, München 1972

Lüthi, K., Gott und das Böse, Zürich 1961

Macintyre, A. C, Das Unbewusste. Eine Begriffsanalyse, Frankfurt 1968.

Mann, Th., Freud und die Zukunft, in: ders., Ges. Werke 15, Stockholm 1948, 561-588

Manonni, O., Freud, Hamburg 1971

Marcuse, H., Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1969

- ders., Das Veralten der Psychoanalyse, in: ders., Kultur und Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt 1968, 85 ff.

Mehlich, R., J. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Mit einer Einführung von C. G. Jung, Zürich 1935

Meinertz, J., Psychotherapie als Wissenschaft, Stuttgart² 1952; vgl. dazu die Rezension von H. Richter: *Psyche* 8 (1954/55) 24-32

- ders., Die Tiefenpsychologie in ihren Bezügen zu wesentlichen Strömungen der gegenwärtigen geistigen Atmosphäre: *Psyche* 11 (1957/58) 473-504

Meng, H., Sigmund Freud in Gespräch, Begegnung und Werk: *Psyche* 10 (1956/57) 517-528

Mentzos, St., Psychoanalyse - Hermeneutik oder Erfahrungswissenschaft?: *Psyche* 27 (1973) 832-849

- Meyer, J. E., Tod und Neurose, Göttingen 1973
- Mitscherlich, A., Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit. Das Bild des Menschen in der Psychotherapie, Hamburg² 1948
- ders., Der Kampf um die Erinnerung, München 1975
 - ders., Krankheit als Konflikt, 2 Bde, Frankfurt 1966 u. 1969
- Möller, J., Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Mainz 1967
- ders., Wahrheit als Problem, München 1971
- Müller-Pozzi, H., Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, München 1975
- Nagera, H., Psychoanalytische Grundbegriffe, Frankfurt 1974 (im Text zitiert: Nagera, Grundbegriffe)
- Neumann, E., Zur Psychologie des Weiblichen, München o. J. (Kindler-Tb)
- ders., Tiefenpsychologie und neue Ethik, München 1964
 - ders., Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, München o. J. (Kindler-Tb)
- Oeing-Hanhoff, L., Die Philosophie und das Phänomen des Bösen, in: Realität und Wirksamkeit des Bösen, StKAB 34, Würzburg 1965, 37-68
- Odajnik, C. G. Jung und die Politik, München 1975
- Peukert, H., Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976; vgl. dazu die Rezension von K. Schäfer: Orientierung 60 (1976) 179-182
- Panikkar, R., Verstehen als Überzeugtsein, in: Neue Anthropologie 7, hrsg. H. G. Gadamer u. P. Vogler, Stuttgart 1975, 132-167
- Pfister, O., Karl Jaspers als Sigmund Freuds Widersacher: Psyche 6 (1952/53) 241-275
- Philp, H. L., Jung and the problem of Evil, London 1958
- Plack, A., Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, München 1967
- Pontalis, J.-B., Nach Freud, Frankfurt 1968

Quispel, G., C. G. Jung und die Gnosis, in: Eranos-Jb, Zürich 1968, 277-298

Rapaport, D., Die Struktur der psychoanalytischen Theorie. Versuch einer Systematik, Stuttgart 1961

Ribi, A., Depression, Krankheit oder Segen? in: Leiden (Studien aus dem C. G. Junginstitut 1976) 54-73

Ricoeur, P., Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1965 (im Text zitiert: Ricoeur, Interpretation)

- ders., Der Konflikt der Interpretationen, 2 Bde: Bd. 1, Hermeneutik und Strukturalismus; Bd. 2, Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1973 f.

- ders., Phänomenologie der Schuld, 2 Bde: Bd. 1, Die Fehlbarkeit des Menschen; Bd. 2, Symbolik des Bösen, München 1971; vgl. dazu die Rezension von J. Rütsche, Freud in der französ. Philosophie: Phil. Jahrbuch 78 (1971) 401-422

Riemann, F., Grundformen der Angst und die Antinomien des Lebens, München 1961

Riesman, D., Freud und die Psychoanalyse, Frankfurt 1965

Roazen, P., Brudertier. Sigmund Freud und Viktor Tausk. Die Geschichte eines tragischen Konflikts, Hamburg 1973

- ders., Politik und Gesellschaft bei Sigmund Freud, Frankfurt 1971

- ders., Sigmund Freud und sein Kreis. Eine biografische Geschichte der Psychoanalyse, Bergisch Gladbach 1976

Rosenkötter, L., Über Kriterien der Wissenschaftlichkeit in der Psychoanalyse: Psyche 23 (1969) 161-169

Scharfenberg, J., Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben; Göttingen 1968 (im Text zitiert: Scharfenberg, Sigmund Freud)

Scheler, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, München '1966

Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. IV: Die Polarität der Psyche und ihre Integration. Eine kritische Darstellung der Psychologie von C. G. Jung, München 1973

Schlippenbach, W. v., Replik auf Balmers Kritik an der Archetypentheorie von C. G. Jung; Dipl.-Thesis des C. G. Jung-Institutes, Zürich 1975

Scholem, G.,

(1) Kabbala; Jerusalem 1974; (2) Die Geheimnisse der Schöpfung, Frankfurt 1971 ;

(3) Das Buch Bahir, Darmstadt 1970; (4) Ursprünge und Anfänge der Kabbala, Berlin 1962;

(5) Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt 1967; (6) Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt 1973; (7) Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Zürich 1962

(im Text zitiert nach dieser Nummerierung)

Schulz, W., Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972

- ders., Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955

Schur, M., Sigmund Freud. Leben und Sterben, Frankfurt 1973

Schwartländer, J., Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968

Seidmann, P., Freuds Glaube: Volkshochschule 2 (1968) 3-37

- ders., Der Weg der Tiefenpsychologie in geistesgeschichtlicher Perspektive, Zürich 1969

Seifert, F., Seele und Bewusstsein, München 1962

- ders., Tiefenpsychologie. Die Entwicklung der Lehre vom Unbewussten, Düsseldorf 1955

Sertillanges, A.-D., Le problème du Mal. Histoire, Solution, Paris 1948

Sonnemann, U., Hegel und Freud: Psyche 24 (1970) 208-218

Spengler, E., Das Gewissen bei Freud und Jung. Mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung; Diss., Zürich 1964

Stern, P. J., C.G. Jung. Prophet des Unbewussten. Eine Biografie, München 1977

Storr, A.G., C.G. Jung, München 1974

Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich XIII: Das Böse; mit Beiträgen von L. Frey-Rohn, M.-L. von Franz, K. Löwith, K. Kerényi, V. Maag, G. Wiedengren u. a., Zürich 1961

Tellenbach, H., Die Begründung psychiatrischer Erfahrung und psychiatrischer Methoden in philosophischen Konzeptionen vom Wesen des Menschen, in: Neue Anthropologie 6, hrsg. H. G. Gadamer u. P. Vogler, Stuttgart 1974, 138-181

Tenzler, J., Imagination und Religion. Zum Grundaspekt von C. G. Jungs ‚Komplexer Psychologie‘; Diss., Münster 1971

Thilo, H.-J., Das Menschenbild in der Psychoanalyse Sigmund Freuds: Wege zum Menschen 29 (1977) 88-102

Tillich, P. Symbol und Wirklichkeit, Göttingen 1962

Unterste, H., Die Quaternität bei C. G. Jung; Diss., München 1972; als Buch erschienen unter dem Titel: Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. G. Jung, Düsseldorf 1977

Urban, B., Zur Entwicklung und Entstehung des freudschen Gottesbegriffs: Wege zum Menschen 24 (1972) 375 ff.

- ders., Freud und Plato: Wege zum Menschen 22 (1970) 378 ff.

von Uslar, D., Die Welt als Ort des Menschen (Spinoza, Leibniz, Schelling, Heidegger), in: Neue Anthropologie 7, hrsg. H. G. Gadamer u. P. Vogler, Stuttgart 1975, 305-329

Waelder, R., Die Grundlagen der Psychoanalyse, Bern 1963

- ders., Freud und die Geschichte der Wissenschaft: Psyche 11 (1957/58) 210-219

Walder, P., Mensch und Welt bei C.G. Jung, Zürich 1953

Wehr, G., C.G. Jung, Hamburg 1969

- ders., C.G. Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse, Stuttgart 1972

Werner, Ch., Le Problème du Mal, Lausanne 1944

White, V., Gott und das Unbewusste, Zürich 1956

Wickes, F. G., Von der Inneren Welt des Menschen. Mit einem Vorwort von C. G. Jung, Zürich 1959

Wiesenhütter, E., Freud und seine Kritiker, Darmstadt 1974

Wolff, T., Studien zu C. G. Jungs Psychologie, Zürich 1959

Wucherer-Huldenfeld, A., Zur Genealogie der Moral bei Sigmund Freud: Ztschr. Für klin. Psychologie und Psychotherapie 22 (1974) 132-146

Wyss, D., Marx und Freud, Göttingen 1968

- ders., Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 1970 (im Text zitiert: Wyss, Schulen)

Wyss, H. A., Die Revolution des Bewusstseins. Sigmund Freud, C. G. Jung und die Gegenwart, in: Symbolon 7, Basel 1971

Zacharias, G., Das Böse. Dokumente und Interpretationen, München 1972

Zielen, W., Todessymbolik in der heutigen Zeit: Analytische Psychologie 7 (1976) 64-69

Zusätzliche Literaturhinweise finden sich in den Anmerkungen.