

Das Menschenbild der Psychotherapie von CG Jung*

Von Ernst Spengler

Aspekte der praktischen Therapie

Das Bild, das wir uns vom Menschsein machen, gibt unserem Erkennen und Handeln entscheidende Impulse. In der Psychotherapie ist dies am Beispiel der therapeutischen Einstellung gegenüber Menschen mit gestörten oder krankhaften Seinsweisen besonders deutlich erkennbar. Kranksein oder Gestörtsein setzt eine Vorstellung von Gesundsein bzw. gelingendem Sein voraus. Was als krank gilt, hängt ab von sich wandelnden Auffassungen über den Menschen in jeweiligen Epochen und Kulturen. Über lange Zeiträume wurde man krank infolge Besessenheit durch böse Geister, Dämonen, man wurde verhext, hatte ein Tabu verletzt, man hatte gesündigt und wurde von Gott mit Krankheit geschlagen, man hat sich angesteckt mit Bakterien, Viren oder hat einen Gendefekt usw. – je nach Zeitraum und Ort, in dem man lebt. Das Wiedergesunden wird entsprechend angestrebt durch Beschwörung, Magie, Reinigung, Reue und Busse, durch Wunder, durch Medikamente, Impfstoffe, chirurgische Eingriffe usw. Ob ich, um ein aktuelles Beispiel anzusprechen, den Menschen als eine Art defekten Apparat sehe, der nach wissenschaftlich eruierten Interventionen gleichsam nach Manual zu „reparieren“ ist, damit er in der Gesellschaft wieder „funktioniert“, oder ob ich ihn als grundsätzlich gleichgestellte Persönlichkeit betrachte, die ich auf dem Weg zur Entfaltung der Individualität begleite und das Mass der gesellschaftlichen Einordnung letztlich ihm überlasse, hat weitgehend andersartige therapeutische „Methoden“ zur Folge. Um die Frage nach dem Menschenbild der Jungschen Psychotherapie zu beantworten, kann nach dem eben Dargestellten zunächst die Aufmerksamkeit auf einige Grundzüge dieser therapeutischen Einstellung gerichtet werden.

In einem Aufsatz von 1935 hat Jung geäußert, dass Psychotherapie nicht eine einfache und eindeutige Methode sei, sondern dass sie in gewissem Sinne ein *dialektisches Verfahren* ist, nämlich ein Zwiegespräch oder eine Auseinandersetzung zwischen zwei Personen. Es sind zwei psychische Systeme, die miteinander in eine Wechselwirkung treten. Daher ist Psychotherapie nicht eine „Methode, die irgend jemand zur Erreichung eines gewollten Effektes in stereotyper Weise anwenden könnte“ (Jung 1958, § 1). Da die Individualität der Menschen unendlich variabel ist, wäre Psychologie als Wissenschaft unmöglich. Insofern die Individualität aber nur relativ ist, nämlich komplementär zur Konformität oder Gleichartigkeit der Menschen, sind doch allgemein gültige Aussagen, dh wissenschaftliche Feststellungen möglich. Diese können sich aber nur auf jene Teile des psychischen Systems beziehen, welche konform bzw vergleichbar und daher statistisch erfassbar sind, nicht aber auf das Individuelle, dh das Einmalige eines Systems.

Für die Praxis ergibt sich, dass der Therapeut nur gültig über die gegenüberstehende Persönlichkeit aussagen kann, insofern sie allgemeiner oder wenigstens relativ allgemeiner Mensch ist. Da aber alles Lebendige immer nur in individueller Form vorkommt, muss der Therapeut vorsichtigerweise von Besserwissen, Autorität und von allem Einwirkenwollen absehen und ein dialektisches Verfahren einschlagen, das in

einem Vergleichen der wechselseitigen Befunde besteht. Jung erläutert dazu bestimmte (auch therapeutische) Haltungen, die sich in zwei Grundsätze fassen lassen. 1. Das Individuelle bedeutet nichts gegenüber dem Allgemeinen, und 2. Das Allgemeine bedeutet nichts gegenüber dem Individuellen. Verhält sich der Therapeut gemäss Grundsatz 1, so wird er eine Suggestivtherapie betreiben, welche zwar gewisse Erfolge am „allgemeinen“ Menschensein beanspruchen kann, aber dem Individuellen an ihm nicht gerecht wird. Landläufige Erziehung und die Betonung kollektiver Normen widerspiegeln meist den Grundsatz 1; beim Grundsatz 2 wird das Individuelle gegenüber dem Kollektiven überbewertet. Das mag bei sozial überangepassten Menschen als Korrektur durchaus sinnvoll sein, kann aber andererseits zur Förderung eines gewissen Eigenbrötler-tums führen¹.

Um solche Beeinflussungen zu vermeiden, legt Jung Wert auf eine völlig unpräjudi-zierte Haltung des Therapeuten. Dieser soll nicht mehr das handelnde Subjekt sein (wie zB der Körpermediziner), sondern ein Miterlebender eines individuellen Entwicklungsprozesses (Jung 1958, § 7). Er soll grundsätzlich die *Natur walten lassen* und es vermeiden, den Patienten mit seinen eigenen philosophischen, sozialen, politischen oder religiösen Voraussetzungen zu beeinflussen (Jung 1958, § 42). Es ist, wie Jung schreibt, Freud die Erkenntnis zu verdanken, dass auch der Analytiker Komplexe und somit blinde Flecke hat, so dass seine Haltung den Analysanden an der Gesundung hindern kann. „Ein Psychotherapeut ..., der selber neurotisch ist, wird unfehlbar seine eigene Neurose am Patienten behandeln“ (Jung 1958, § 23). Daraus ergibt sich für Jung die Forderung, dass auch der *Therapeut selber analysiert sein müsse*, indem er „als Fragender wie als Antwortender in Beziehung zu einem andern psychischen System tritt, und zwar nicht mehr als Übergeordneter, Wissender, Richter und Ratgeber, sondern als ein Miterlebender, der ebenso sehr im dialektischen Prozess sich befindet, wie der nunmehr sogenannte Patient“ (Jung 1958, § 8).

Für die dialektische Natur des therapeutischen Geschehens zeugt auch die mehrfache Deutbarkeit symbolischer Inhalte. Jung hat die analytisch-reduktive und die synthetisch-hermeneutische unterschieden. Die sogenannte infantile Fixierung an die Elternimago, eine reiche Quelle symbolischer Inhalte, kann analytisch-reduktiv so gedeutet werden, dass das Interesse („Libido“) regressiv auf infantiles Reminiszenzmaterial zurückströmt und dort fixiert bleibt. Die synthetisch-hermeneutische Auslegung sieht da entwicklungsfähige Persönlichkeitsteile, welche sich in infantilem Zustand, gleichsam noch im Mutterschoss, befinden. In der Praxis macht es einen enormen Unterschied, ob etwas regressiv oder progressiv gedeutet wird. Beide Deutungen können richtig sein, aber im

¹ Aus psychodynamischer Sicht kann psychisches Kranksein als Versagen und Leiden des „Ichs“ gegenüber äusseren und inneren Beschränkungen und Forderungen gesehen werden, was die Frage der Verantwortlichkeit stellt. Jung bemerkt hierzu: „Der Mensch muss nach zwei Seiten angepasst sein, einmal an das äussere Leben – Beruf, Familie, Sozietät – und sodann an die vitalen Erfordernisse der eigenen Natur. Vernachlässigung der einen oder der andern kann zur Krankheit führen. Obschon jeder Mensch, dessen Unangepasstheit einen höheren Grad erreicht, krank wird und dann auch schliesslich im äusseren Leben versagt, so sind doch nicht alle darum krank geworden, weil sie etwa den Forderungen des äusseren Daseins nicht gewachsen gewesen wären, sondern vielmehr, weil sie es nicht verstanden haben, mit Hilfe ihrer äusseren Angepasstheit auch ihrer persönlichsten und intimsten Entwicklung zum richtigen Durchbruch zu verhelfen“ (Jung 1972, § 172). Es gibt aber auch andere Krankheitswurzeln (genetische, epidemische, Unfälle, Katastrophen, Krieg usw), für die der Einzelne kaum die Verantwortung trägt.

konkreten Fall muss das Passende herausgefunden werden. Die Zustimmung des Patienten, etwa in einem Aha-Erlebnis, ist dabei als Validitätskriterium hilfreich.

Die heilende Wirkung einer Psychotherapie hängt für Jung einerseits von der *Übertragung*² und andererseits von der Überzeugungskraft des Therapeuten ab (Jung 1958, § 10). Daraus resultiert, dass einerseits die Beziehung Therapeut-Patient eine dialektische ist, andererseits bedarf es bei der Vielschichtigkeit und Mannigfaltigkeit des menschlichen Wesens auch der verschiedensten Standpunkte und Methoden. Insofern „Heilung“ die Verwandlung eines Kranken in einen Gesunden ist, bedeutet Heilung Veränderung. Wo es möglich ist, soll man den Kranken therapeutisch verändern³. Wo aber ein Patient einsieht, dass Heilung durch Veränderung ein zu grosses Opfer an Persönlichkeit bedeuten würde, kann und soll der Arzt auf Veränderung bzw Heilenwollen verzichten. Er muss entweder die Behandlung ablehnen oder sich zum dialektischen Verfahren bequemen. Er wird „den individuellen Heilungsweg offen lassen, und dann wird die Heilung keine Veränderung der Persönlichkeit herbeiführen, sondern es wird ein Prozess sein, den man als *Individuation* bezeichnet, dh der Patient wird zu dem, was er eigentlich ist⁴. Er wird, schlimmstenfalls, seine Neurose mit in Kauf nehmen, weil er den Sinn seiner Krankheit verstanden hat. Mehr als ein Kranker hat mir gestanden, dass er gelernt habe, seinen neurotischen Symptomen dankbar zu sein, denn sie hätten ihm stets wie ein Barometer angezeigt, wann und wo er von seinem individuellen Weg abgewichen sei, oder wann und wo er wichtige Dinge unbewusst gelassen habe“ (Jung 1958 § 11).

Wenn in einer Behandlung das Ziel gesetzt wurde, eine neurotische Entwicklung wieder auf natürliche Bahnen zu lenken, so genügt Jung der klinische Standpunkt allein nicht, da er dem Wesen der Neurose nicht gerecht wird. Sie ist nämlich mehr ein *psycho-soziales Phänomen*⁵ als eine Krankheit im strikten Sinn. „Um einen seiner eigentlichen Persönlichkeit weitgehend unbewussten Menschen so weit zu erziehen, dass er bewusst seinen für ihn richtigen Weg einschlägt und zugleich seine soziale Verantwortlichkeit klar erkennt, bedarf es ... einer umständlichen und zeitraubenden Prozedur ... In dem Masse ..., in dem die eigentümliche Persönlichkeit des Kranken zur Geltung kommt, kann dieser auch mehr zur Mitarbeit herangezogen werden“ (Jung 1958, § 43).

Jung formuliert, es scheine ihm, „als ob der Lebensdrang, der sich im Aufbau und in der individuellen Gestaltung eines Menschen ausdrückt, im Unbewussten einen Prozess erzeugt oder ein solcher ist, der bei seinem partiellen Bewusstwerden sich als fugenartige Bilderfolge darstellt“ (Jung 1958, § 13). Es sind dies *Fantasien*, die der Mensch nicht gewollt ausheckt, sondern die ihm einfallen und die zuweilen auch obsiedierend

² Jung hat in der praktischen Analyse festgestellt, dass unbewusste Inhalte zunächst als auf reale Personen oder Verhältnisse projiziert in Erscheinung treten, also auf diese „übertragen“ werden. Davon ist oft auch der Therapeut betroffen. Der „Rückzug“ dieser Projektionen und die Einsicht, dass es sich dabei um eigene Gefühle usw handelt, ist entscheidend für die psychische Gesundheit (Jung 1958, § 353-401, Bash 1988, S 10-24).

³ Daraus ist ersichtlich, dass Jungsche Psychotherapie trotz grundsätzlicher Ausrichtung auf die Selbstheilungskräfte im Menschen (Stichwort: „Geschehenlassen“) im Einzelfall auch offen ist für aktivsymptomzentrierte Behandlungsformen, insbesondere wenn ein Symptom stark behindernde Auswirkungen hat wie etwa eine Tunnelangst bei Autofahrern.

⁴ Vgl die Ausführungen zur Individuation weiter unten

⁵ Heute spricht man von soziopsychosomatischem Feld

sein können. Phänomenologisch handelt es sich zB um Angstvorstellungen im Dunkeln, Grössenideen, spontane Malereien usw. Besonders anschaulich treten sie in Träumen auf; in Traumserien gar als Bilder- bzw Handlungsfolgen, welche die Kontinuität des unbewussten Bilderstromes überraschend deutlich erkennen lassen: diese zeigt sich in der Wiederholung sogenannter *Motive*. Anhand des in einer Serie von 26 Träumen aufgetretenen Motivs *Wasser* erläutert Jung, wie solche Motive statistisch festgestellt werden können und wie man durch Vergleichen zu einer Deutung eines Motivs gelangt. So bedeute das Meer einen Sammel- und Ursprungsort alles seelischen Lebens, also das sogenannte kollektive Unbewusste. Das fließende Wasser habe etwa die Bedeutung von Lebensstrom und Energiegefälle. Es handelt sich letztlich um *symbolische Urbilder*, über denen sich der menschliche Geist aufgebaut und differenziert hat (Jung 1958, § 14f). Diese Urbilder, die Jung auch *archetypische Bilder* nennt, sind nicht eindeutig zu definieren, da jede begriffliche Abgrenzung sie ihres umfänglichen Wesens beraubt. Es sind keine wissenschaftliche Begriffe, von denen Eindeutigkeit gefordert werden kann, sondern höchst allgemeine Uranschauungen des primitiven Geistes⁶.

Beim Prozess der Individuation produziert die psychische Entwicklung zunächst meist etwas, das wie die alte Fabelwelt aussieht. Es scheint, also ob der individuelle Weg erst eine Regression in die geistige Entwicklungsgeschichte vollzöge, ähnlich wie bei manchen psychotischen Erkrankungen, wo mythologische Inhalte nicht selten das Individuum ergreifen. Jeder therapeutische Eingriff kann daher gelegentlich auf eine latente Psychose treffen und diese in ein florides Stadium überführen. Gefährlich kann es werden, „wenn die mythologische Schicht der Psyche freigelegt wird, denn diese Inhalte üben in der Regel eine erstaunliche Faszination auf den Patienten aus, eine Wirkung, welche den gewaltigen Einfluss mythischer Vorstellungen auf die Menschheit begreiflich macht“ (Jung 1958, § 18). Der Gesundungsprozess scheint diese archaisch-psychischen Kräfte in einer Art „reculer pour mieux sauter“ zu seinen Zwecken zu mobilisieren. Die mythischen Vorstellungen mit ihrer eigentümlichen Symbolik bewirken, wie die therapeutische Erfahrung⁷ inzwischen über Jahrzehnte belegen kann, über ihre bewusste Kenntnissnahme und das Verstehen ihres Sinnes eine Sammlung und Integration der seelischen Kräfte, welche allmählich eine *neue Ordnung und psychische Stabilität* bewirken; dies nehmen wir als *Gesundung* wahr. Die Arbeit, die der Patient leistet, führt somit durch die fortschreitende Assimilation der auftretenden Inhalte des Unbewussten zur Integration seiner Persönlichkeit und damit zur Aufhebung der neurotischen Dissoziation, deren Grund in der Diskrepanz zwischen der bewussten Einstellung und den unbewussten seelischen Tendenzen lag. In vielen Schöpfungsmythen, wo aus dem Kampf mit Chaosmächten ein neuer Kosmos entsteht und gefestigt wird, sind ähnliche *kollektive* seelische Prozesse zu sehen, etwa im altbabylonischen „Enuma Elisch“. Die Religionen veranschaulichen seit je seelische Prozesse und haben schon immer „psychotherapeutisch“, nämlich im Sinne von Heil und Heilung, auf die Menschen eingewirkt.

⁶ Urbilder und typische Verläufe von mythischen Überlieferungen können inzwischen in allgemeine Strukturformeln transkribiert werden, was wissenschaftliches Vergleichen erleichtert (Bischof 1998).

⁷ Beispiele hierfür, auch aus der Anwendung Jungscher Therapie im stationären psychiatrischen Bereich, finden sich zB bei Fierz 1963 und Fierz 1982.

Das dialektische Verfahren ist zwar in jenen Fällen nicht indiziert, wo es keinen Sinn macht, eine individuelle Entwicklung über die Bedürfnisse oder Fähigkeiten des Patienten hinaus zu fördern; dennoch muss der Therapeut über viele Kenntnisse verfügen, die in einem psychiatrischen oder psychologischen Fachstudium kaum vermittelt werden. „Man kann das Wesen der Seele nicht aus den Prinzipien anderer Wissenschaften ableiten, sonst vergewaltigt man die eigentümliche Natur des Psychischen. Es lässt sich weder mit dem Gehirn, noch mit Hormonen, noch mit irgendeinem bekannten Instinkte identifizieren, sondern es muss ... als ein Phänomen sui generis anerkannt werden. Die Phänomenologie der Seele erschöpft sich darum nicht mit naturwissenschaftlich erfassbaren Tatsachen, sondern begreift auch das Problem des menschlichen Geistes, welcher der Vater aller Wissenschaft ist, in sich“ (Jung 1958, § 22).

Die im Rahmen der hier zur Diskussion stehenden Thematik notgedrungen stark gerafften Ausführungen zur praktischen Psychotherapie nach C.G. Jung haben bereits wesentliche Aspekte des Bildes vom Menschen erkennen lassen, welches der therapeutischen Tätigkeit zugrunde liegt. Es geht einerseits darum, Menschen durch gezielte Erziehung und Beeinflussung zu einer verbesserten Anpassung an die Lebensumstände zu bringen. Andererseits aber geht es darum, im Laufe des konkreten menschlichen Seins dessen Individualität in einem bewussten Differenzierungsprozess herauszuformen, nämlich durch die „Assimilierung der Inhalte des persönlichen und des kollektiven Unbewussten“ (Jung 1964, § 221 ff, Jacobi 1959, S 159). Dies ermöglicht das Herausbilden einer erweiterten echten Persönlichkeit, die Jung im Sinne des Gesamtumfangs aller psychischen Phänomene und der Ganzheit als „Selbst“ bezeichnet hat⁸. Dabei möchte ich unterscheiden zwischen einem „Selbst“ als *Potentialität*, umfassend die persönlich-individuellen wie die allgemeinmenschlichen Entfaltungsmöglichkeiten, und einem „Selbst“ als deontologischem *Zielgehalt* der Individuation (griechisch deomai = sollen). Während das erste „gegeben“ ist als das, was wir mitbekommen haben, ist das zweite im Laufe des menschlichen Seins durchaus veränderbar. Es bildet sich günstigenfalls im Verlauf der Auseinandersetzung des Bewusstseins mit den aus dem ursprünglichen Potential sich eröffnenden und in den lebensgeschichtlichen Verstrickungen mit der Umwelt resultierenden Seinswegen heran. Das Wissen um die individuellen Eigenarten und die sich daraus ergebenden Möglichkeiten ist somit ins konkrete Leben umzusetzen; dies ist naturgegebene *Aufgabe*, wie noch darzulegen sein wird. Wenn dies einigermaßen gelingt, kann diese Umsetzung als *Individuationsprozess*⁹ bezeichnet werden.

Es dürfte aufgefallen sein, dass Jung immer wieder gegensätzliche Aussagen macht, auch zur Therapie, wobei er kaum je ein Entweder-Oder postuliert, sondern immer wieder ein Sowohl-Als-Auch, und es ist, je nach Situation und deren Beurteilung, einmal dies, einmal jenes angezeigt. Die Jungsche Psychotherapie ist „ein Heilsweg im doppelten Sinn des Wortes“, nämlich eine Behandlungsmethode für psychische Störungen und Krankheiten sowie ein Weg, den Menschen zu seinem individuellen „Heil“ zu führen, „zu jener Erkenntnis und zu jener Vollendung der eigenen Person, die seit jeher Zweck und Ziel alles geistgerichteten Strebens war“ (Jacobi 1959, S 89).

⁸ Zur Phänomenologie des Selbst vgl Jung 1976b, § 43-67

⁹ Hierzu hat Jung empirische Untersuchungen veröffentlicht (Jung 1976a, § 525-626, Jung 1972c, § 45-331)

Denkwerkzeuge

Gegensätzlichkeit ist ein fundamentales Charakteristikum des menschlichen Seins. Alles erscheint stets in Gegensätzen: männlich-weiblich, hell-dunkel, gesund-krank, gut-böse usw. Jung sieht die *Psyche als ein sich selbst regulierendes System*, welche das *Gleichgewicht* (Homöostase) zwischen den Gegensätzen sucht. Schwankungen im Gleichgewicht sind normal; einseitige Entwicklungen und Fixierungen mit einem Gegensatzpol¹⁰, können zu psychischen oder psychosomatischen Störungen führen, die oft auch die sozialen Beziehungen belasten. *Krankheit* erscheint so als Ausdruck eines *festgefahrenen Ungleichgewichtszustandes* im Individuum, in welchem die *Selbstregulation nicht mehr spielt* (Schlegel 2004, S 40), weil lebensbehindernde Einseitigkeiten nicht mehr kompensiert werden können und auch nicht durch die *transzendente Funktion*¹¹ (*coincidentia oppositorum*) ein neues Gleichgewicht gefunden werden kann. Der die innere Zerrissenheit heilende Ausgleich gelingt nur, wenn ein die Gegensätze *vereinigendes Symbol* sich konstellierte und dieses Veränderungsangebot vom Bewusstsein übernommen wird. Jung spricht in physikalischen Metaphern, indem er das Modell der Entropie zwischen Energiepotentialen für die psychische „Energie“¹² übernimmt, welche zwischen Bewusstsein und dem „Unbewussten“ – einem aus Gründen der Nichtabgrenzbarkeit arbeitshypothetischen Begriff (Jung 1958, § 356), der nicht hypostasiert werden darf¹³ – Spannung bzw. Ausgleich bewirkt. Polarität ist ferner auch Vorbedingung allen *Erkennens* (Spengler 1979, Anmerkung 6).

¹⁰ Ein religionshistorisches Beispiel ist die Identifikation mit dem Guten: das die Gegensätze noch in sich enthaltende (antinomische) Gottesbild des Alten Testaments, wo Jahwe einen segensreichen Bund mit seinem Volk eingeht, es andererseits aber mit seinen zerstörerischen Zornanfällen heimsucht, wandelt sich im Mittelalter zu jenem des *Summum bonum*, zum Bild des nur guten Gottes, den der Mensch imitieren soll (Spengler 1979, S 249 ff). Das so abgespaltene Böse wird in Satan personifiziert und bekämpft: Teufelsaustreibungen und Hexenverfolgungen sind die Folge.

¹¹ Als transzendente Funktion bezeichnet Jung das Auftreten eines vereinigenden Symbols, wodurch ein Übergang von der bisherigen bewussten Einstellung in eine neue möglich wird (Jung 1967, § 131-193, Jung 1960, § 174, 908).

¹² Jung verwendet den Terminus „Energie“, weil es trotz der Unmessbarkeit psychischer Vorgänge nicht gelingt, die Tatsache wahrnehmbarer, durch die Psyche bewirkter Veränderungen anders denn als energetisches Geschehen zu begreifen. Die Psychologie drückt mit dem Energiebegriff die Wirksamkeit (*energeia*) der Seele aus, benützt aber dazu keine mathematisch-physikalische Formel, sondern nur deren Analogie. Jung stellt eine geistig verwandte Anschauung in den Begriffen „Mana“, „numen“ und „Libido“ fest, die sich vom physikalischen Energiebegriff dadurch unterscheidet, „dass sie nicht *quantitativ*, sondern *hauptsächlich qualitativ* ist. An die Stelle der exakten Messung von Quantitäten tritt in der Psychologie eine schätzungsweise Bestimmung von Intensitäten, wozu die Gefühlsfunktion (Wertung) benützt wird. Letztere vertritt in der Psychologie die Stelle des Messens in der Physik“ (Jung 1967, § 441). Andererseits kann im *Assoziationsexperiment* die Gefühlsintensität, die durch ein Reizwort ausgelöst wird, wenigstens indirekt durch Messung der Reaktionszeit erfasst werden (Jung 1979, Meier 1968, S 83 ff).

¹³ Der Begriff des „Unbewussten“ ist längst eingebürgert und in der therapeutischen Praxis nützlich. Er entstand jedoch als Gegensatz zum Begriff des Bewusstseins in der Bewusstseinspsychologie des 19. Jahrhunderts, welche sich auf die Analyse von bewusstem Denken stützte. Menschliches Bewusstsein umfasst aber mehr; so ein implizites Selbstnensein seiner Vollzüge, nicht aber unbedingt eine voll aktualisierte Offenbarkeit und Selbstgegenwärtigkeit seiner gesamten Fundierung, Bedingtheit und inneren Struktur. Es ist ein Wissen um das „Dass“ des jeweiligen Erlebens, jedoch nicht um sein „Wie“. Diese „mikropsychischen“ Gegebenheiten sind zwar nicht explizit bewusst, aber auch nicht einfach unbewusst; sie sind implizit bewusst und können in einem besonderen Akt, in dem das Bewusstsein sich gleichsam selber zum „Gegenstand“ nimmt, erfasst werden. (Spengler 1964, S 89 f). Jung hat diese Problematik gesehen und den Begriff des „Unbewussten“ daher nur als heuristischen gelten lassen. Mit

Jungs Erkenntnistheorie hält sich zunächst an die Unterscheidung Kants zwischen dem apriorischen „Ding an sich“ und seinen Erscheinungen. So unterscheidet er zwischen den unanschaulichen „Archetypen an sich“ und den zB in Träumen, Mythen, Märchen, aber auch in Kunst, Literatur, Religion erscheinenden „archetypischen Bildern“ bzw Verhaltensabläufen (Patterns of behaviour), die somit *erlebt* werden¹⁴. Der Physiker Wolfgang Pauli, der mit Jung in intensivem Briefwechsel stand, sah den Archetypusbegriff als *Entsprechung zum Wahrscheinlichkeitsbegriff* in der Mathematik, was Jung bestätigt: „Tatsächlich stellt der Archetypus nichts anderes dar als die Wahrscheinlichkeit des psychischen Geschehens. Er ist gewissermassen das bildlich vorweggenommene Resultat einer psychischen Statistik“ (Pauli, Jung 1992, S 72, Brief Jungs vom 13. Januar 1951).

Die erkenntnistheoretische Position Jungs veränderte sich, aus früheren Ansätzen heraus, gegen sein Lebensende hin. Die Schilderung eines Afrika-Erlebnisses von 1925 in seinem Erinnerungsbuch (Jaffé 1962, S 259 f) belegt Jungs *konstruktivistische* Sicht. Die „Welt“ „ist“ nicht unabhängig vom menschlichen Bewusstsein, sondern alles Seiende muss von mir denkend-wahrnehmend vollzogen (Jung sagt „erschaffen“) werden, und damit wird es unvermeidlicherweise auch *von meiner Weise des Erkennens mitkonstituiert*, die wiederum durch meine lebensgeschichtlichen Voraussetzungen und Bedingtheiten, die augenblickliche Gestimmtheit und meine Interessen beeinflusst wird.

seinem Vorschlag einer *Intensitätsskala* des Bewusstseins (Jung 1967, § 385) bestätigt er den Unterschied zwischen „ich tue“ und „ich bin mir bewusst, was ich tue“, und relativiert dann den Gegensatz von Bewusstsein und Unbewusstsein als „Helligkeitsgrade“.

Inzwischen hat die moderne *Hirnforschung* eine Rehabilitation des „Unbewussten“ vollzogen; ein Vergleich der neurobiologischen Sicht mit Freuds Theorie stellt „Ähnlichkeiten“ fest (Roth 2001, S 371 ff). Jedem Bewusstseinszustand liegt ein bestimmter Hirnzustand bzw -prozess zugrunde, auch wenn eine strenge Korrelation zwischen Bewusstseinszuständen und Gehirnzuständen mit den heutigen Methoden kaum festzustellen ist (Roth 2001, S 188-231). Bewusst werden nur jene Vorgänge, die mit einer Aktivität des assoziativen Cortex verbunden sind; entsprechend sind alle Vorgänge unbewusst, die im Gehirn stattfinden, während und solange die assoziative Gehirnrinde nicht aktiv ist (zB im Koma). Allerdings ist die letztere nicht der alleinige „Produzent“ von Bewusstsein, wohl aber das geeignete Substrat. „Ohne die Einwirkung der neuromodulatorischen Systeme, der limbischen Systeme und insbesondere der Hippocampusformation, die ihrerseits unbewusst arbeiten, könnte im assoziativen Cortex kein Bewusstsein entstehen“ (Roth 2001, S 229). Bewusste Vorgänge wie etwa geistige Arbeit verbrauchen relativ viel Stoffwechselenergie; das explizite Bewusstseinssystem wird als besonderes Werkzeug des Gehirns eingesetzt, wenn neuartige kognitiv oder motorisch schwierige und bedeutungsvolle Probleme zu lösen sind. Es ist aber langsam, fehleranfällig und energieaufwendig. Je automatisierter eine Funktion abläuft, desto schneller, effektiver und energie günstiger ist sie. So gesehen wäre es günstiger, weniger bewusst zu sein, und das Bewusstsein nur im Notfall einzusetzen. Da der Mensch aber immer wieder vor neuen, komplizierten Problemen steht, ist es ratsam, bewusst zu bleiben. Der Vorteil, die sofortige Handlungsbereitschaft, wiegt die Nachteile offensichtlich auf. – In diesem Zusammenhang sei an Jungs Erfahrung erinnert, dass der Individuationsprozess (als ein bewusster Differenzierungsprozess) ein *opus contra naturam* sei, indem der Mensch den Anstrengungen des Bewusstwerdens oft lange ausweicht.

¹⁴ Es ist hier nicht möglich, den komplexen Archetypusbegriff (Jung 1967, § 397 ff, Jung 1976a, § 1-86) kritisch zu würdigen. Man könnte auf Grund der umfangreichen Jungschen Darstellungen *fünf Funktionen* des „Archetypus“ unterscheiden: eine ontische, eine energetische, eine prägende, eine noetische und eine „zeugende“ Funktion (Spengler 1964, S 39-47). Überdies kann Jung leicht missverstanden werden, als ob der Mensch wegen der Wirkung der Archetypen von diesen determiniert wäre. Vor allem in den frühen Werken war Jung fasziniert von den Wirkungen des „Unbewussten“; später betonte er den entscheidenden Einfluss der bewussten Entscheidung (durch das „Ich“), die auch anders lauten kann als das unbewusste „Angebot“. In einer philosophisch-anthropologischen Sicht wäre somit den Einflüssen der Archetypen das Erfordernis des „Selbstseins“ gegenüberzustellen (Spengler 2001, S 15-23).

Jung spricht bereits bei der Präsentation seiner *Typenlehre* von der „persönlichen Gleichung“ (Jung 1960, § 8), welche meine Wahrnehmung individuell beeinflusst. Am Beispiel etwa eines Baumes kann aufgezeigt werden, welche unterschiedliche Bedeutungen ihm zukommen können (Spengler 2001, S 112 f). Dabei ist es grundsätzlich nicht möglich, sogenannte „subjektive“ Faktoren beim Erkennen zu „eliminieren“, um so eine „objektive“, und damit „wissenschaftliche“ Sicht von „Welt“ zu gewinnen, wie dies der Mainstream auch der gegenwärtigen Wissenschaftscommunity noch fordert (Spengler 2001, Kapitel IV Wissenschaftlichkeit im Wandel). Damit sei nicht in Abrede gestellt, dass es eine „Welt“ unabhängig vom Menschen gibt, doch kann darüber nichts ausgesagt werden, ohne dass diese vom jeweiligen menschlichen Bewusstsein *gedeutet*¹⁵ wird. „Objektive“ Erkenntnis ist, wie die philosophisch-anthropologische Analyse der spezifischen menschlichen Seinsweise aufzeigt, *grundsätzlich nicht möglich* (Spengler 2001, S 15-23). Das einzige „Rationalitätskriterium“, das als allgemeingültig für eine Wissenschaft gelten kann, ist nichts anderes als „die intersubjektive Akzeptierbarkeit, der praktisch oder diskursiv erzielbare Konsens über die Wahrheit jener Aussagen, die sich aus ihrer Theorie ableiten lassen“ (Schlosser 1993, S 21).

Jung hat diesen erkenntnistheoretischen Standpunkt aus seiner Sicht so umschrieben: „Psychisches Sein ist ... die einzige Kategorie des Seins, von dem wir unmittelbar Kenntnis haben, weil nichts bekannt sein kann, wenn es nicht als psychisches Bild erscheint“ (Jung 1963, § 769). Verdeutlicht wird dies etwa bei der Diskussion der Frage einer Transzendenz Gottes, wo Jung einschränkend festhält, „dass alles, was von ‚Gott‘ ausgesagt wird, menschliche Aussage, dh psychisch ist. Das Bild, das wir von Gott haben, ist doch nie ‚losgelöst‘ vom Menschen“ (Jung 1963, S 661). Auch jede Aussage der Physik oder der Hirnforschung ist letztlich genauso eine Bedeutungsgebung des Menschen wie jede andere Wahrnehmung. Jung formuliert: „Alle Wissenschaft ... ist Funktion der Seele, und alle Erkenntnis wurzelt in ihr“ (Jung 1967, § 357).

Kausal- und Finalnexus

Eine der stärksten Triebfedern der Naturwissenschaften war die Suche nach allgemein gültigen Naturgesetzen. Als Beispiele solcher „universaler“ Gesetze kann man die Bewegungsgesetze Newtons betrachten. Sie sind kausal-deterministisch: Kennt man die Ausgangsbedingungen, dann ist die Bewegung vorhersagbar. Das Kausalprinzip besagt: „Nichts geschieht ohne Ursache“; es führt auf eine Determination durch erste Ursachen zurück, indem es davon ausgeht, dass alle künftigen Zustände eines geschlossenen Systems durch dessen Anfangsbedingungen bestimmt sind. Und ferner gilt: „Gleiche Ursachen zeitigen gleiche Wirkungen“. Unter idealisierten Bedingungen (zB für die Umlaufbahnen von Erde und Mond von den Einflüssen der Gezeiten absehend) liessen sich Newtons Gleichungen für ein Zweikörpersystem exakt lösen. Sobald man aber die Bahnen für drei oder mehr Körper berechnen wollte, musste man sich mit Näherungen behelfen. Die ausschliessliche Gültigkeit des Kausalitätsprinzips wurde ferner in der Quantenmechanik abgelöst vom Prinzip der statistischen Wahrscheinlichkeit. „Identisch

¹⁵ Den Begriff „Konstruktivismus“ halte ich insofern für unglücklich, als er suggeriert, der Mensch „mache“, „konstruiere“ (lateinisch *construere*: aufschichten, errichten) die „Welt“. Diese ist aber selbstverständlich schon „gegeben“; wir werden ja in sie hineingeboren. Aber damit sie „ist“, braucht es ein genügend entwickeltes Bewusstsein, dem sie bewusst wird, das „Welt“ „haben“ kann. Konstruieren heisst somit nur: Bedeutung geben, sich über etwas als etwas bewusst werden.

gleiche Anfangsbestimmungen führen nicht immer zu identisch gleichem Erfolg, sondern bloss zur gleichen Erfolgsstatistik. Gesetzmässigkeiten sind daher nur statistischer Natur oder Wahrscheinlichkeiten“ (Schrödinger 1932). Fazit: die Welt des mikroskopisch Kleinen kann grundsätzlich nur statistisch und unbestimmt beschrieben werden, und nicht „exakt“. Der Physiker James Jeans stellt fest, das kausal-deterministische Weltbild beruhe „auf unzulässigen Vereinfachungen, indem das Weltgeschehen denkerisch in getrennte Vorgänge zerteilt wird und diese Vorgänge wiederum zu Paaren gebündelt werden, so dass ein jeder Vorgang die Ursache der folgenden Wirkung wäre und gleichzeitig die Wirkung der vorhergehenden Ursache. Für diese Denkweise gibt es aber keine wissenschaftliche Rechtfertigung“ (Jeans 1951, S 145).

Inzwischen ist im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine weitere Korrektur am kausalistischen Weltbild der klassischen Physik erfolgt mit der sogenannten „*Chaostheorie*“, beruhend auf nichtlinearen Gleichungen. Sie bedeutet auch das Ende des zuvor herrschenden *Reduktionismus* (Briggs/Peat 1997). Komplexe Systeme wie etwa Wetterverläufe sind so empfindlich, dass schon winzige Details sie beeinflussen; in ihnen ist die Möglichkeit von unvorhersehbaren Entwicklungen, von „Chaos“, verborgen. „Die Naturwissenschaften haben sich ... von einer Konzeption der objektiven Realität befreit, die glaubte, das Neue und Mannigfaltige im Namen eines unwandelbaren Gesetzes leugnen zu müssen. ... Dadurch sind sie *offen* geworden für das Unerwartete, das sie nicht länger zum Resultat einer unvollkommenen Erkenntnis oder einer unzureichenden Kontrolle erklären“ (Prigogine/Stengers 1990, S 284).

Zu Lebzeiten Jungs gab es diese neue Sicht der Natur noch nicht, in der die Welt nicht von unwandelbaren Gesetzen, aber auch nicht vom blossen Zufall bestimmt wird. „Die Gesetze der Physik ... beschreiben die Möglichkeit von Ereignissen, reduzieren aber das aktuelle individuelle Ereignis nicht auf eine ableitbare, vorhersagbare Konsequenz“ (Prigogine/Stengers 1993, S 315 ff). Doch hat Jung schon früh gespürt, dass in den Wissenschaften vom Lebendigen die Kausalität ein zu enges Korsett bildet, weil Lebensvorgänge nicht allein kausal zu verstehen sind. Er stellte fest, dass im menschlichen Leben eine gewisse Zielstrebigkeit oder Zweckgerichtetheit eine ebenso bedeutende Rolle spielt. Er bezeichnete dies als den *finalen* Aspekt der Psyche.

Während Freud sich einer ausschliesslich reduktiven Methode bediente, benützte Jung eine reduktive und eine prospektive, mit der Betonung auf der zweiten. Jolande Jacobi schreibt: „Freud suchte nach den *causae efficientes*, den Ursachen der späteren psychischen Störung. Adler betrachtet und bearbeitet die Ausgangssituation im Sinne einer *causa finalis*, und beide sehen die Triebe als *causae materiales* an. Jung hingegen, obwohl natürlich auch er die *causae materiales* mit einbezieht und ebenfalls die *causae finales* als Ausgangs- und Zielpunkt nimmt, fügt etwas weiteres und höchst Bedeutsames hinzu mit den *causae formales*, also jenen formenden Kräften, welche vor allem durch die *Symbole* als Mittler zwischen Unbewusstem und Bewusstsein bzw zwischen allen psychischen Gegensatzpaaren repräsentiert werden“ (Jacobi 1959, S 99).

Jungs Psychotherapie behält das finale Ergebnis der Analyse im Auge und betrachtet die Symbole aus dem Unbewussten als Impulse, welche eine mögliche Richtung der künftigen Entwicklung anzeigen. Er räumt ein, dass er sich damit in einen Spannungs-

zustand gegenüber jenem Wissenschaftsstandpunkt befindet, der sich ganz auf das Kausalitätsprinzip stützt.

Jung betont, dass es unmöglich sei, das Leben eines Erwachsenen allein als kausal bedingte Folgen eines kindlichen Lust- oder Machtstrebens anzusehen. Diese Streben müssten beim Kind *symbolisch* verstanden werden. Er legt dar, „dass das kausal wirksame anfängliche Sexualinteresse nur uneigentlich nach einem unmittelbaren Sexualziel strebt, sondern vielmehr nach einer Entwicklung des Denkens, sonst wäre die Lösung des Konfliktes nur durch Gewährung eines Sexualzieles und nicht durch die Vermittlung einer intellektuellen Auffassung erreichbar“ (Jung 1972, S 14). Jung hält es daher für nicht berechtigt, den Ödipuskomplex als eine determinierende Ursache aufzufassen, sondern sieht dessen Phänomene als Symptome für die Schwierigkeiten der kindlichen Bewusstseinsentwicklung. Insbesondere soll der sogenannte „Inzestwunsch“ nicht wörtlich aufgefasst werden. Er stehe vielmehr symbolisch für die Tendenzen zur Regression in die als konfliktlos erlebte mütterliche Sphäre des einstigen intra-uterinen Zustandes angesichts der anstehenden Notwendigkeit, sich wieder ein Stück aus der Mutteridentifikation zu lösen und offen zu werden für die Integration väterlich-männlicher Seinsmöglichkeiten. „Die finale Auffassung versteht die Ursachen als Mittel zum Zweck. Ein einfaches Beispiel ist die Frage der Regression: Kausal ist die Regression bedingt zB durch die ‚Fixierung an die Mutter‘; final aber regrediert die Libido zur ‚Imago‘ der Mutter, um dort die Erinnerungsassoziationen aufzufinden, über welche die Entwicklung, beispielweise aus einem sexuellen System in ein geistiges System, erfolgen kann“ (Jung 1967, § 43).

Es ist wissenschaftshistorisch erstaunlich, wie lange das Denkwerkzeug Kausalität angewendet wurde, ohne dass seine *Schwächen* kritisch aufgedeckt worden sind. Im üblichen Kausalitätsbegriff der Naturwissenschaften werden Kausalität und Determinismus als *identisch* gesehen. Dies ist aber nicht so. Innerhalb eines Geschehnisganzen sind nämlich auch jene Faktoren als kausal anzusehen, die für es nur mittelbar oder partikulär, hinsichtlich seiner Gestaltung oder seines Verlaufs, eine mitbestimmende Funktion haben. Es müssen somit auch jene Momente als kausal gelten, die zum Beispiel nur *Anlass* sind, auf den hin ein Geschehen eintritt, oder die zur Situation gehören, auf die das Geschehen die Antwort bildet. Sie sind „begründende“ Faktoren, indem dann *das* geschieht, *was* geschieht, oder indem es *so* geschieht, *wie* es geschieht. Mit der Identifikation von Ursache und Effekt in der nur deterministischen Kausalität nimmt man das Hervorgebrachte schon in die Ursache hinein und macht sie damit zur Potenz, zur Anlage, betrachtet sie als einen Entwicklungskeim, der seine Bestimmung und seinen Zweck in sich trage. Paradoxerweise unterschiebt man so dem Hervorbringen einer Wirkung ein Finalverhältnis. Damit wird aber die Wirkung zu einer Art Entwicklung oder Ausformung eines schon Vorbestehenden.

Zudem wird der Kausalnexus *unproduktiv* gemacht, indem die Ursache als bereits auf eine bestimmte Wirkung hin angelegt scheint. Eine solche „Erklärung“ ist tautologisch, denn man „erklärt“ ja die Wirkung aus der Vorwegnahme des Bewirkten in der Ursache. Im Grunde aber kann der eigentliche Kernpunkt der Kausalabhängigkeit gar nicht erklärt werden. Es wäre ein spekulatives Denken, das durchaus das Hervorbringen selbst begreifen will; das tautologische Resultat zeugt dafür. – Diese für das traditio-

nelle Wissenschaftsverständnis frappanten Einsichten verdanken wir der subtilen Analyse des kausalen Denkens durch *Nicolai Hartmann* (Hartmann 1926, 1951).

Auch die Kategorialanalyse des Finalnexus bringt Überraschendes zutage. Dieser wird gemeinhin einfach als Umkehrung des Kausalnexus verstanden, was ein Irrtum ist. Nach dieser Ansicht hätten beide die selbe zeitlich-lineare Struktur, doch „stiesse“ beim einen die bewegende Kraft von hinten, beim andern „zöge“ sie von vorn. Aber das Spätere kann nicht auf das Frühere „wirken“, weil es noch gar nicht da ist, wenn jenes eintritt; oder umgekehrt, weil das Frühere nicht mehr da ist, wenn das Spätere eintritt. Der Grund dafür ist die Irreversibilität des Zeitflusses¹⁶.

Wenn ein Späteres auf ein Früheres einwirken sollte, setzt dies voraus, dass es auf irgendeine Art vor seiner Verwirklichung „vorbesteht“; dies ist aber nur denkbar, wenn es bei diesem Vorbestehen von anderer Seinsweise ist als das Reale, zu dem es ja erst werden soll. Es müsste also inhaltlich, aber als ein Unreales, vorweggenommen und zum Gegenwärtigen gemacht werden, ohne jedoch in dieser Gegenwart schon real zu werden. Solches ist nur möglich in einem *Bewusstsein*, denn nur dieses hat die Freiheit, etwas noch Unreales voraus denken oder vorstellen zu können. Das Vorweggenommene hat dann die Seinsweise eines nur *in mente*, dort aber tatsächlich vor seinem Realwerden Bestehenden. Es ist die Seinsweise des Gedankens, der Absicht, des gesetzten Zweckes.

Im Finalnexus sind nach Hartmann *drei Akte* zu unterscheiden: 1. Setzung des Zweckes im Bewusstsein, mit Überspringung des Zeitflusses, als Antizipation eines künftig zu Realisierenden; 2. Selektion der Mittel vom gesetzten Zweck her im Bewusstsein (rückläufige Determination); 3. Realisierung des Zweckes durch die Reihe der seligierten Mittel in einem realen, zeitlich rechtläufigen Prozess. Es ist somit ein wesentlich komplizierterer Nexus als ein Kausalzusammenhang und keinesfalls dessen Umkehrung. Der 1. und der 2. Akt spielen nur mental; sie sind möglich dank der Bewegungsfreiheit, welche das Bewusstsein bezüglich der Anschauungszeit hat; es braucht dafür keine „Zeitmaschinen“ der Science Fiction. In der Realzeit kann sich kein Mensch und kein Ding frei bewegen; alles ist an seine Zeitstelle gebunden. Der dritte Akt, die Realisierung des Zwecks, läuft in der Realzeit als *reiner Kausalprozess*; in ihm bewirken die Mittel der Reihe nach den Zweck. Die Mittel bilden eine Kausalreihe, die sich von gewöhnlichen Kausalreihen dadurch unterscheiden, dass in ihr die einzelnen Glieder der Reihe nach eben daraufhin ausgewählt worden sind, um den gewünschten Effekt hervorzubringen. In einer gewöhnlichen Kausalreihe besteht nämlich insofern eine *Offenheit*, als die einwirkenden Kausalglieder nicht im Hinblick auf eine bestimmte Wirkung hin ausgewählt sind; vielmehr bleibt die Kausalreihe offen für das Hinzutreten neuer Glieder, wodurch die Wirkung anders ausfällt. Die Gesamtwirkung ist im Kausalnexus weder vorbestimmt noch beabsichtigt. Sie kommt so, wie sie ausfällt, nur zustande, weil der Ursachenkomplex gerade so und nicht anders ist. Der Kausalnexus

¹⁶ Die Bewegungsgesetze Newtons sind bezüglich der Zeit reversibel, weil die Zeit aus den linearen Gleichungen herausfällt. Für Einstein war die im Alltag sichtbare Irreversibilität der Zeit eine „Illusion“, die nur als „Erscheinung“ existiere (Prigogine/Stengers 1990, S 286). Doch in der Thermodynamik (Verbrennungsprozesse, Umwandlung von Wärme- in Bewegungsenergie), also bei komplexen Systemen, erwies sich die Zeit als irreversibel. Die Wissenschaften vom Leben erkennen die Lebensvorgänge als zeitlich gerichtet und unumkehrbar. Für das menschliche Sein stellt sich die Frage nach der Zeit im Bewusstsein (Keller 1974, S 9-32).

ist also überformbar, und gerade darauf beruht die Möglichkeit, ihn auch zwecktätig zu lenken, wie beim Finalnexus beschrieben. Damit erhält er eine neue Richtung; er hat somit keine Obergrenze der Determiniertheit, denn seine Ursachenkomplexe sind nie geschlossen. Kausalprozesse sind daher unbegrenzt, im Gegensatz zu den Finalprozessen, die einen Anfang und ein Ende haben. Der Finalprozess läuft nie von selbst; er setzt einen Vollzieher voraus, einen Urheber, ein bewusstes Wesen¹⁷.

Die Finalanalyse gibt nun auch einen tragfähigen Boden, von dem aus die Valenz des Kausalitätsbegriffes bei Freud und des Kausalitäts- und des Finalitätsbegriffs bei Jung beurteilt werden können. Wir beschränken uns auf die Determinationsformen des psychischen Bereiches.

Freud – dies ist hinlänglich bekannt – liess für die Erfassung psychischer Vorgänge allein das Kausalitätsprinzip gelten, und zwar ist es das Kausalitätsprinzip der Naturwissenschaften um 1900, bei dem nach dem alten *causa aequat effectum* die Ursache schon dem Effekt gleichgesetzt wird. Es handelt sich somit um jenen zu eng gefassten und unproduktiven Kausalitätsbegriff, der einer kritischen Prüfung nicht mehr standhält. Weder dieser inadäquate noch der im Sinne Hartmanns revidierte Kausalitätsbegriff könnte aber die menschlichen Akte der Zielstrebigkeit und Zwecktätigkeit verständlich werden lassen. Daher fehlt bei Freud jene Kategorie, die das Setzen von Zwecken und die Selektion der entsprechenden Mittel zu erfassen ermöglicht, nämlich die Finalität.

Jungs Kausalitätsbegriff ist grundsätzlich noch der selbe wie jener von Freud. Doch hat Jung das Ungenügen dieses Kausalitätsbegriffes für die Erfassung psychischer Phänomene festgestellt. Er nahm diese Einsicht aber nicht zum Anlass einer Revision des Begriffes selbst, sondern stellte ihm bloss als Ergänzung den Finalitätsbegriff zur Seite, um auch den zwecktätigen Vorgängen der Psyche gerecht zu werden. Wenn Jung einschränkt: „Ich spreche absichtlich von final, um eine Konfusion mit dem Begriff des ‚Teleologischen‘ zu vermeiden. Mit Finalität möchte ich bloss die immanente psychologische Zielstrebigkeit bezeichnen. Statt ‚Zielstrebigkeit‘ liesse sich auch sagen: ‚Zwecksinn‘“ (Jung 1967, § 456), so scheint er sich damit offenbar von einer illegitimen Verallgemeinerung des teleologischen Denkens zu distanzieren. So weit ist Jungs Auffassung der Finalität valid, auch wenn man sich im klaren sein muss, dass Jung die Finalität einfach als Umkehrung der Kausalität auffasste, was sich in der Analyse des Kausal- und des Finalnexus als unzutreffend erweist. Andererseits ist Jung erfrischend

¹⁷ Deshalb kann es keine „Naturfinalität“ geben, ausser man glaube an eine „Weltvernunft“, welche die Rolle des Aktvollziehers übernehme. Dennoch gibt es in der Natur, vor allem in der organischen, eine Fülle von Vorgängen, die dem Finalgeschehen zum Verwechseln ähnlich sehen, indem sie so verlaufen, „als ob“ ein Bewusstsein sie lenke. Auf Grund der Analyse des Finalnexus ist aber klar, dass dies keine Finalprozesse sind. Hartmann nimmt an, dass es im Bereich des Organischen weitere Determinationsformen gibt, die in ihrer Komplexität zwischen dem Kausal- und dem Finalnexus stehen, nämlich die *Zentraldetermination* und die *Ganzheitsdetermination*. Jene Determinationsform, die vom Anlagesystem der Keimzelle aus den Entwicklungsgang des Individuums bestimmt, nennt Hartmann den *nexus organicus*. Trotz Genanalyse, Keimzellenforschung und erfolgreichen Klonvorgängen weiss man auch heute noch wenig darüber. Hat der Organismus seine eigenen Determinationsformen, so braucht man weder den hier unpassenden Finalnexus zu bemühen noch den zwar überall vorhandenen, aber nicht zureichenden Kausalnexus über seine Tragkraft hinaus zu strapazieren. Wenn Genforscher etwa glauben, ein „Gen für kriminelles Verhalten“ gefunden zu haben, wird der Kausalnexus ziemlich strapaziert.

skeptisch, wenn er feststellt: „Die Idee der Kausalität ist eine vollkommen magische Idee. Wir nehmen an, eine Sache habe als *causa prima* die Fähigkeit, nachfolgende Ereignisse zu bewirken. Beim finalen Grund nehmen wir etwas Entsprechendes an: dass er nämlich imstande sei, eine Folge von Ereignissen anzuziehen, deren Resultat, Ziel und Endzweck er sei. Das ist eine reine Annahme, die lediglich zeigt, wie unser Verstand mit einer Ereignisfolge umgeht“ (Jung 1986, S 29). Hier deckt sich Jungs Standpunkt mit dem bereits zitierten des Physikers James Jeans (Jeans 1951), und auch er stellt fest, wir betrachteten eine Folge von Ereignissen als fest miteinander verknüpft, obwohl es sich gar nicht zwingend um eine feste Verknüpfung handeln müsse. Damit zeigt sich, dass Jung die grundsätzliche Offenheit des Kausalnexus, wie sie uns Hartmann aufgezeigt hat, durchaus gesehen hat. Jung hielt den streng deterministischen Kausalitätsbegriff für unbefriedigend. Dies dürfte einer der Gründe gewesen sein, weshalb Jung die Fülle der Vorgänge, insbesondere der psychischen, nicht einfach nur als kausal oder final bedingt sehen mochte, sondern nach *weiteren Erkenntnisprinzipien* Ausschau hielt.

Synchronizität

Im Jahr 1950 veröffentlichte Jung eine Arbeit mit dem Titel „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge“ (Jung 1967, § 816-958). Darin stellt er eingangs fest, dass das naturwissenschaftliche Weltbild sich insofern verändert habe, als die Gültigkeit der sogenannten Naturgesetze nur noch statistischer Art ist. Ferner ziele die naturwissenschaftliche Fragestellung auf regelmässig vorkommende und reproduzierbare Ereignisse. Damit fallen einmalige oder seltene Ereignisse ausser Betracht. Überdies auferlege das Experiment der Natur vom Beobachter gesetzte einschränkende Bedingungen, unter anderem durch die vom Menschen gestellten Fragen. Jede „Antwort der Natur“ sei daher *von den Fragen mitbestimmt*, und daraus ergebe sich, dass die *resultierende Erkenntnis nur eine psychologisch präjudizierte Teilsicht* sein kann, die zum Beispiel alle Aspekte, die statistisch nicht erfassbar sind, beiseite lässt. Jung hat damit schon 1950 vorweggenommen, was etwa Prigogine/Stengers erst in den neunziger Jahren wieder betonen (Prigogine/Stengers 1990, 1993).

In der erwähnten Arbeit beschäftigt sich Jung zunächst mit dem *Zufall*, der innerhalb der Erfahrung ebenso weit erscheint wie jener der Gesetzmässigkeiten. Man setzt gewöhnlich voraus, dass Zufälle kausal erklärbar wären, konnte man nur die ganze Kette ihrer Voraussetzungen. Wenn aber das Kausalitätsprinzip ohnehin nicht durchgehend gültig sein kann, muss auch bei den Zufällen ein Restbestand bleiben, der akausal bleibt.

Den entscheidenden Beweis für das Vorhandensein akausaler Ereignisverknüpfungen sieht Jung in den Experimenten von Rhine, bei denen Versuchspersonen Symbole auf Karten zu erraten versuchten, die in einem getrennten Raum vom Experimentator einzeln aufgedeckt wurden (Rhine 1950, S 164-168). Nach 800 Versuchen jeder Versuchsperson ergab sich eine durchschnittliche Trefferquote, die 1,5 mal grösser war als die statistische Wahrscheinlichkeit; auch über grössere Entfernungen wurde diese übertroffen. Man nennt solche unerklärbaren Wahrnehmungen „Extra-Sensory Perception“ (ESP), aussersinnliche Wahrnehmung (Rhine 1934). Daraus, dass die Entfernung keinen Effekt zeitigt, schliesst Jung, es könne sich beim Trefferresultat nicht um eine

Energiewirkung handeln, sonst müsste sich die Trefferzahl proportional mit dem Quadrat der Entfernung vermindern. Auch die Zeit scheint nicht prohibitiv zu wirken, denn auch das Erraten einer erst in der Zukunft aufzudeckenden Kartenserie wies eine die Wahrscheinlichkeit übersteigende Trefferzahl auf. Jung resümiert: „Das Resultat der Zeitexperimente weist auf eine psychische Relativität der Zeit hin, indem es sich um Wahrnehmungen handelt, die noch gar nicht eingetreten sind. In derartigen Fällen scheint der Zeitfaktor ausgeschaltet zu sein, und zwar durch eine psychische Funktion oder besser durch einen psychischen Zustand, der auch den Raumfaktor zu eliminieren vermag. Wenn wir schon bei den Raumexperimenten konstatieren mussten, dass die Energie mit der Distanz keine Verminderung erfährt, so wird es bei den Zeitexperimenten vollends unmöglich, an irgendein energetisches Verhältnis zwischen der Wahrnehmung und dem zukünftigen Ereignis überhaupt auch nur zu denken. Man muss daher von vornherein auf alle energetischen Erklärungsweisen verzichten, was so viel heisst, als dass Ereignisse dieser Art nicht unter dem Gesichtswinkel der Kausalität betrachtet werden können, denn Kausalität setzt die Existenz von Raum und Zeit voraus, indem aller Beobachtung in letzter Linie bewegte Körper zugrunde liegen“ (Jung 1967, § 836).

Es handelt sich also nicht um Ursache und Effekt, sondern um ein Zusammenfallen in der Zeit, eine Art von Gleichzeitigkeit. Um dieses Merkmals willen hat Jung den Ausdruck *Synchronizität* gewählt, um damit einen hypothetischen Erklärungsfaktor zu bezeichnen, welcher der Kausalität ebenbürtig gegenübersteht. Im Unterschied zur Synchronität, welche die blosser Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse darstellt, bezeichnet Jung mit Synchronizität eine zeitliche Koinzidenz zweier oder mehrerer nicht kausal aufeinander bezogener Ereignisse, welche *von gleichem oder ähnlichem Sinngehalt* sind.

Mit Bezug auf die Rhineschen Versuche folgert Jung: „... es scheint, als ob Raum und Zeit in einem Zusammenhang mit psychischen Bedingungen stünden oder als ob sie an und für sich gar nicht existierten und nur durch das Bewusstsein ‚gesetzt‘ wären. Raum und Zeit sind ... erst im Laufe der geistigen Entwicklung zu ‚festen‘ Begriffen geworden, und zwar durch Einführung der Messung. An sich bestehen Raum und Zeit aus *Nichts*. Sie gehen als hypostasierte Begriffe erst aus der diskriminierenden Tätigkeit des Bewusstseins hervor und bilden die für die Beschreibung des Verhaltens bewegter Körper unerlässlichen Koordinaten. *Sie sind daher wesentlich psychischen Ursprungs ...* Sind aber Raum und Zeit durch die Verstandesnotwendigkeiten des Beobachters erzeugte, anscheinende Eigenschaften bewegter Körper, dann ist ihre Relativierung durch eine psychische Bedingung auf alle Fälle kein Wunder mehr, sondern liegt im Bereiche der Möglichkeit. Diese Möglichkeit tritt ... dann ein, wenn die Psyche nicht äussere Körper, sondern *sich selbst* beobachtet. Das ist ... bei den Rhineschen Experimenten der Fall: die Antwort der Versuchsperson erfolgt nicht aus der Anschauung der physischen Karten, sondern aus reiner Imagination, aus Einfällen ...“ (Jung 1967, § 840). In dieser Fantasietätigkeit manifestiert sich die Struktur des kollektiven Unbewussten; diese wird gebildet aus den ausschlaggebenden Faktoren der unbewussten Psyche, die Jung *Archetypen* nennt.

Bei Begriffen wie Archetypus, Komplex, Selbst usw ist darauf zu achten, dass sie *nicht hypostasiert* werden dürfen. Sie bezeichnen nicht Kräfte oder Wirkungen, die vom menschlichen Sein unabhängig wären. Es sind eindeutig psychoimmanente Vorgänge. Aber weil wir archetypische Abläufe so *erleben*, als ob sie von Kräften *ausserhalb* des Menschen bewirkt würden, also von „Gottheiten“ zum Beispiel, reden manche Jungianer so, als ob die Archetypen eigenständige Subjekte wären, zum Beispiel wenn von der „anordnenden Funktion des Archetypus“ gesprochen wird. Die vermeintliche Transzendenz ist aber keine ontische, sondern nur eine solche bezüglich des Bewusstseins. Archetypisches Geschehen wird eben häufig als „fremd“, ungewollt erlebt. Dabei ist die *emotionale Ergriffenheit*, die bis zum Gefühl des Überwältigtseins gesteigert sein kann, die auffälligste Eigenheit¹⁸.

Affekte oder Emotionen sind meist von einem partiellen *Abaissement du niveau mental*, also von einer Bewusstseinsbeeinträchtigung begleitet, so dass in solchen Zuständen nicht das Bewusstsein dominiert, sondern die unbewussten Seelenstrukturen, die archetypischen Seinsweisen. Mit diesen können Synchronizitätsphänomene verbunden sein. So berichtet Jung eine Begebenheit aus seiner Praxis, wo sich eine Patientin für ihn als psychologisch unzugänglich erwies. Sie erzählte gerade einen Traum, in welchem ihr jemand einen goldenen Skarabäus (Schmuckstück in Käferform) geschenkt hatte. In diesem Moment flog ein Insekt gegen die Fensterscheibe; Jung liess es durchs Fenster herein, fing es und sah, dass es ein grüngoldener Rosenkäfer war. Er überreichte ihn der Patientin mit den Worten: „Hier ist ihr Skarabäus!“ Dieses verblüffende Ereignis erschütterte sie, und das Eis ihres intellektuellen Widerstandes war gebrochen (Jung 1967, § 972). – Die sinnvolle Koinzidenz, kausal nicht erklärbar, vermochte ein dominantes Bewusstsein emotional dermassen zu erschüttern, dass sie zum Anlass einer heilsamen Neuorientierung im Sinne einer Wiederzulassung urtümlicher Verhaltensmuster wurde, hier wohl des ungläubigen Staunens und des Überraschtseins von einer unerwarteten Evidenz.

Auch bei den Rhineschen Experimenten spielt die Emotionalität eine Rolle: Wenn nämlich Versuchspersonen etwas offensichtlich Unmögliches anstreben sollen, das Erraten der an einem andern Ort aufgedeckten Kartensymbole, so sind sie mit der Möglichkeit eines höchst unwahrscheinlichen, aber doch nicht ganz auszuschliessenden Wunders konfrontiert, was die meisten in eine affektive Spannung versetzt. Dadurch ist das Bewusstsein wahrscheinlich etwas beeinträchtigt, so dass die Fantasietätigkeit in Form von Ahnungen, Intuitionen oder wie immer man diese urtümlichen Erkenntnisweisen nennt, sich stärker manifestieren kann.

Mitte der Fünfzigerjahre des 20. Jahrhunderts veröffentlichte der „Beobachter“, eine Schweizer Zeitschrift, eine Artikelserie über Wahrträume, sinnvolle Zufälle, Vorahnungen und Geister, und die Leserschaft wurde nach ähnlichen Erlebnissen gefragt. Es trafen rund 1200 Briefe mit der Schilderung von über 1500 Ereignissen ein. Die Redaktion, überfordert angesichts dieser immensen Zahl von Antworten, sandte das

¹⁸ Ein Beispiel zur Veranschaulichung: die Bekehrung des Saulus zu Paulus wurde laut Überlieferung durch ein Ergriffensein von einem numinosen Erlebnis – den Anruf der Stimme: Saulus, warum verfolgst du mich? – ausgelöst, und die Stimme wird als jene Jahwes, also die einer Gottheit, gedeutet.

ganze Material an CG Jung. Mit Rücksicht auf sein Alter übergab er die Bearbeitung Aniela Jaffé, welche im Jahr 1958 eine psychologische Deutung des Materials unter dem Titel „Geistererscheinungen und Vorzeichen“ veröffentlichte (Jaffé 1958). Im Vorwort schreibt Jung, unser wissenschaftliches Zeitalter wolle immer wissen, ob solche Dinge „wahr“ seien, obwohl die Frage, wie ein solcher Wahrheitsbeweis beschaffen sein müsste, offen bleibe. Es gehe vielmehr darum zu fragen: Was ist der wirkliche Grund, dass immer wieder die selben alten Geschichten erlebt und erzählt werden, ohne im geringsten an Prestige einzubüssen? Die Wundergeschichten seien nicht abzutun, weil sie nicht in das Schema unserer aktuellen Weltanschauung passen, sondern als *psychische Tatsachen* zu nehmen, ähnlich wie bei den Mythen, wo man die Wahrheitsfrage längst beiseite gelassen habe. Es gehe darum, sich nach dem psychischen Warum und Wozu zu fragen: Wer erlebt einen Spuk, und unter welchen Voraussetzungen? Was bedeutet der Spuk, der Wahrtraum, wenn man ihn inhaltlich, das heisst als *Symbol* betrachtet? Und Jaffé schreibt im Nachwort, Ziel ihrer Arbeit sei es gewesen, einen Weg zu skizzieren, der an das Wesen der sogenannten okkulten Phänomene heranführt. Es sei der Weg einer auf der Jungschen Psychologie des Unbewussten aufbauenden *Deutung* der Phänomene. Das Ergebnis sei das Hervortreten einer *Sinnhaftigkeit* der Erscheinungen.

Jung nennt in seiner Arbeit über die Synchronizität auch das altchinesische *I Ging*, das ebenfalls auf der Koinzidenz eines äusseren Vorgangs mit einer psychischen Situation zu beruhen scheint, ferner nimmt er Bezug auf ein astrologisches Experiment, und er verweist anhand einiger historischer Autoren auf Vorläufer der Synchronizitätshypothese. Er kommt zum Schluss, in solchen Fälle scheine ein „a priori bestehendes, kausal nicht zu erklärendes Wissen um einen zur betreffenden Zeit unwissbaren Tatbestand vorzuliegen. „Das Synchronizitätsphänomen besteht also aus zwei Faktoren: 1. *Ein unbewusstes Bild kommt direkt (wörtlich) oder indirekt (symbolisiert oder angedeutet) zum Bewusstsein als Traum, Einfall oder Ahnung.* 2. *Mit diesem Inhalt koinzidiert ein objektiver Tatbestand.* Man kann sich gleichermassen über das eine wie das andere wundern. Wie kommt das unbewusste Bild zustande, oder wie die Koinzidenz? Ich verstehe nur zu gut, warum man es vorzieht, die Tatsächlichkeit solcher Dinge in Zweifel zu ziehen.“ (Jung 1967, § 858).

Jung gibt weitere Beispiele. Er mutmasst, auf *organischer* Stufe könnte „die biologische Morphogenese unter dem Gesichtswinkel des synchronistischen Faktors betrachtet werden“; man könnte die Form trotz ihrer Bindung an die Materie als eine der lebenden Materie „übergeordnete Kontinuität“ auffassen. Ferner erwähnt Jung als ein *ursacheloses Phänomen* den *Zerfall des Radiums*. Nach James Jeans stellt sich der radioaktive Zerfall als eine Wirkung ohne Ursache dar, was den Gedanken nahe lege, dass die letzten Gesetze der Natur nicht kausal seien. Die Halbwertszeit erscheine als ein ursacheloses Angeordnetsein, unter welchen Begriff auch die Synchronizität falle (Jung 1967, § 949, Jeans 1951, S 177).

Die folgenden Ausführungen Jungs belegen eine erstaunlich moderne Sicht des Erkennens. „Kein ernsthafter Naturforscher wird behaupten, dass das Wesen des durch Beobachtung feststellbaren Seienden oder die Natur des Beobachtenden, nämlich der Psyche, ein Bekanntes und Erkanntes wären. Wenn die Schlussfolgerungen der Natur-

wissenschaftlich einem einheitlichen Begriffe des Seins nähern, dem die Aspekte von Raum und Zeit einerseits und von Kausalität und Synchronizität andererseits eignen, ... so scheint sich hier die Möglichkeit zu zeigen, die Inkommensurabilität zwischen Beobachtetem und Beobachtendem zu eliminieren. Sollte dies der Fall sein, so würde sich daraus eine Einheit des Seins ergeben, die durch eine neue Begriffssprache ausgedrückt werden müsste, nämlich durch eine ‚neutrale Sprache‘, wie Wolfgang Pauli einmal trefflich formulierte“ (Jung 1967, § 950).

Synchronizität bezeichnet also den zeitlichen und sinngemässen Parallelismus von psychischen und psychophysischen Ereignissen, welche unsere bisherige Erkenntnis nicht auf ein gemeinsames Prinzip reduzieren konnte. Aus den intensiven Diskussionen mit dem Physiker Wolfgang Pauli über diese Prinzipienfrage folgert Jung, es sei notwendig, neben Raum, Zeit und Kausalität eine Kategorie einzuführen, „welche nicht nur die Charakterisierung der Synchronizitätsphänomene als eine besondere Klasse von Naturereignissen ermöglicht, sondern auch das Kontingente als ein einerseits Allgemeines, seit jeher Vorhandenes, andererseits als die Summe vieler sich in der Zeit ereignender individueller Schöpfungsakte begreift“ (Jung 1967, § 958).

Insofern es sich bei Erkenntnisprinzipien um geistige Werkzeuge handelt, gehört auch die *Hermeneutik* (griechisch *hermeneuein*: aussagen, auslegen, verstehen von Sinnzusammenhängen) als Methode des Auslegens, Interpretierens, Deutens dazu (Gadamer 1960). Wir werden sehen, dass das Bedeutunggeben, das Stiften von Bedeutung, solche individuelle Schöpfungsakte sind.

Wandlungen des Menschenbilds

Zur Erörterung des Menschenbildes der Jungschen Psychologie und Psychotherapie gehört auch das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Zwar besteht zwischen diesen keine echte Polarität, da die Gemeinschaft kein eigenständiges Sein hat, sondern eine Akkumulation von seienden Individuen ist. Dennoch ist der Mensch als *Zoon politikon* schon von Geburt an intensiv in soziale Beziehungen eingebettet. Mit grosser Wahrscheinlichkeit verdankt er seine eminente Stellung unter den Lebewesen, insbesondere seine Weltoffenheit und Instinktenthundenheit, seiner „physiologischen Frühgeburt“ (Portmann 1951). Im „extrauterinen Frühjahr“, also in quasi noch fötalem Zustand, ist der Mensch bereits dem kommunikativen „Sog“ seiner Bezugspersonen und seiner Umgebungswelt ausgesetzt. Gefühlszuwendung, Kontakterleben, Sprache und sich rasch entfaltender Weltbezug wirken in dieser noch plastisch-formbaren Phase auf das junge Sein ein und bewirken dessen Offenbleiben und Unfixiertheit bezüglich Prägungen, wie sie im Tierreich vorherrschen¹⁹.

Blickt man in der *Phylogenese* der Menschheit auf die psychische Entwicklung zurück, so ist davon auszugehen, dass das Ichbewusstsein des Einzelnen bis in historische Zeiten noch wenig ausgebildet war; umso stärker war der Einfluss mythischer Kollektivvorstellungen (Jung 1974, § 104-147, Jung 1976a § 456-488). Animismus, Totem und Tabu, Magie und Beschwörungswesen prägen die frühen religiösen Vorstellungen, die noch kaum von den weltlichen zu unterscheiden sind. Projektion

¹⁹ Zur Entwicklung des Menschen in der frühen Kindheit gibt es eine unabsehbare Literatur. Auch die moderne Hirnforschung steuert seit kurzem ihre Erkenntnisse hierzu bei (Roth 2001, S 324-352).

prägt die Beziehungen zur Umwelt und zu den Gottheiten. Erst im Laufe der Zeiten emanzipiert sich das menschliche Bewusstsein und differenziert sich. Herrschte, um ein Beispiel zu geben, im alten Mesopotamien bis zur Bronzezeit gemäss einer Inschrift vom Jahr 2350 vor Christus noch das Matriarchat mit Stadtgöttinnen wie Antum, Ninlil oder Ishtar, so kommt mit dem Eindringen von Nomadenvölkern im Reich Akkad das Patriarchat auf, und männliche Gottheiten wie Enlil, Anu, Sin und Schamasch dominieren (Beltz 1977, S 7). Ähnliches geschieht bei der Durchdringung des Kulturlandes sesshafter Bauern Kanaans durch Nomadenstämme Israels ab etwa 1300 vor Christus. Deren Gott Jahwe verkörpert die Macht des als männlich empfundenen *Geistes*, was sich darin zeigt, dass Jahwe die Welt und den Menschen allein aus Geisteskraft („Es werde!“) erschafft (Genesis 1). Er tritt in feindliche Konkurrenz zu den älteren Religionen, bei welchen die Schöpfung aus dem Geschlechtsakt eines Götterpaares (Beispiel Geb und Nut im Alten Ägypten) entsprang. Deutlicher kann der Machtdrang und die Erstarkung des Bewusstseins als welterschöpfende Kraft gegenüber dem leiblich-biologischen Prinzip kaum symbolisiert werden.

Insofern das Menschenbild im Abendland bis zur Zeit der Aufklärung vom christlichen bzw alttestamentarischen Gottesbild geprägt war (Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, Genesis 1, 27), wirkten sich auch die Veränderungen im Gottesbild auf die Sicht und die Forderungen an den Menschen aus. Jungs Religionspsychologie (Jung 1963, Spengler 1979) hat hier Entscheidendes freigelegt, etwa zur ethischen Frage von Gut und Böse, zur Ergänzungsbedürftigkeit des Gottesbildes hinsichtlich des Weiblichen oder zum Phänomen der Wandlung der Ganzheitsvorstellung von der Trinität zur Quaternität. Von einem wissenschaftlichen psychologischen Standpunkt aus ist dies natürlich umgekehrt zu sehen: die Veränderungen des menschlichen Bewusstseins ziehen Wandlungen des Gottesbildes nach sich. So hat die katholische Kirche beispielsweise mit der späten Erhebung Marias in den Himmel an die Seite der Trinität durch Pius XII. im Jahr 1950 einer bereits seit Jahrhunderten dauernden Volksgläubigkeit entsprochen und sich so einer Ergänzung des rein männlichen Gottesbildes durch das Weibliche angenähert.

In Jungs Sicht ist es folgerichtig, dass die *Gesellschaft sich nur verändert, wenn sich die Einzelnen neu einstellen*; denn die Gesellschaft ist ein Gebilde aus Einzelnen, und nur diese sind Lebensträger. Die Erziehung und Schulung in Kindheit und Jugend sind primär auf Anpassung und Einordnung in bestehende Sozialstrukturen ausgerichtet; die breite Förderung individueller Neigungen und Talente ist eine späte Erscheinung in relativ wohlhabenden Gesellschaftsformen. Auch die Entfaltung der Individualität ist ein modernes Postulat, das erst mit der Verbreitung tiefenpsychologischer Erkenntnisse einhergeht. Hier kommt der Jungschen Psychologie und Psychotherapie ein wesentliches Verdienst zu, weil sie die Phänomene des Individualisierungsstrebens²⁰ eingehend erforscht und dargestellt hat.

In den Beziehungen zur Mitwelt spielt die *Typologie* (Jung 1960) eine wichtige Rolle. Jung unterscheidet zwei Einstellungstypen: die Extraversion und die Introversion. Sie

²⁰ Individuation ist als psychischer Entfaltungs- und Reifungsprozess in Analogie zum Wachstums- und Alterungsprozess des Körpers zu sehen. Insofern ist er ein natürliches Phänomen. Er kann aber durch Analyse bzw Psychotherapie bewusst gefördert werden.

bezeichnen den vorwiegenden Reaktionshabitus bezüglich der „Objekte“ der äusseren und der inneren Welt. Die Extraversion ist eher weltbezogen, die Introversion eher selbstbezogen²¹. Hinzu kommen vier Grundfunktionen, die in den Gegensätzen Denken/Fühlen sowie Empfinden/Intuieren beschrieben werden²². Durch Kombination der Einstellungs- und der Funktionstypen ergeben sich acht mögliche Haupttypen menschlicher Verhaltensweisen. Das Individuum neigt dazu, eine Funktion bevorzugt zu gebrauchen, so dass „dominante“ und „minderwertig“ ausgeprägte Funktionen resultieren. Auch hier stellt sich das Problem der Einseitigkeit bzw. des nötigen Ausgleichs. Jung hat dem Typenproblem in der Geistesgeschichte umfangreiche Untersuchungen gewidmet, zum Beispiel dem Universalienstreit in der Antike und in der Scholastik oder dem Abendmahlstreit zwischen Luther und Zwingli. Auch in der Psychopathologie spielt die Typologie eine Rolle, aber auch ganz alltäglich bei Eheproblemen auf Grund der Partnerwahl der Menschen²³.

Jung hat die Anfänge seiner Psychotherapie in der *Psychiatrie* (am „Burghölzli“ in Zürich, das zu jener Zeit von Eugen Bleuler geleitet wurde) entwickelt. Seine Arbeiten mit dem *Assoziationsexperiment* (Jung 1979, Meier 1968, S 83 ff), führten zum Konzept der *gefühlbetonten Komplexe* und zur Diskussion, weshalb die einen bewusst werden und andere nicht (Jung 1967, § 19). Komplexe sind normale psychische Wirkfaktoren und nicht zum vornherein pathologisch. Auch das „Ich“ gehört bei Jung zu den Komplexen, doch können unbewusste Komplexe sich *störend* auswirken (Vergessen, Versprecher usw) bis hin zu „Besessenheiten“. Die Arbeit mit Psychosen, insbesondere deren schizophrene Formen, lenkten Jungs Aufmerksamkeit auf jene psychischen Inhalte, die in Wahngedanken auftreten, und für die er parallele Vorstellungen in kollektiven Mythen fand (Jung 1967, § 317 f). In den Jahren 1913 bis 1916, nach dem Ende der Freundschaft mit Freud (Spengler 1974), erforschte Jung in einer Art „Katabasis“ (Abstieg) intensiv seine eigene Psyche. Das „Material“, dem er begegnete und das er sorgfältig dokumentierte²⁴, bezeichnet Jung als den „Urstoff“ für sein Lebenswerk: seine „gesamte spätere Tätigkeit bestand darin, das auszuarbeiten, was in jenen Jahren aus dem Unbewussten aufgebrochen war“ (Jaffé 1962, S 203). Man könnte diese Zeit daher Jungs „schöpferische Krise“²⁵ nennen.

Jung hat verschiedene *typische Symbole* der individuellen menschlichen Entwicklung festgestellt, beschrieben und in das Konzept des Individuationsprozesses eingeordnet,

²¹ Jungs Einstellungstypen haben ihr literarisches Vorbild in Spittellers Erstlingswerk „Prometheus und Epimetheus“ (Spitteler 1920).

²² Es fällt auf, dass Jung entgegen der klassischen psychologischen Trias Denken, Fühlen, Wollen eine Vierheit benützt, in der aber das Wollen fehlt. Der Grund für letzteres liegt in Jungs energetischer Sicht: der Wille ergibt sich aus dem Betrag an psychischer „Energie“, der dem Ich zur Umsetzung seiner Intentionen zur Verfügung steht (Jung 1960, § 921).

²³ Auf Grund der Jungschen Typenlehre sind auch *Typentests* geschaffen worden (Gray/Wheelwright, Myers/Briggs). Zu deren Validität besteht eine umfangreiche Literatur (Meier 1975, S 151-154). Ebenso gibt es Untersuchungen zur Jungschen Typologie im Rorschachtest (Bash 1988, S 136-197).

²⁴ Jung hielt diese Inhalte zunächst im „Schwarzen Buch“ fest und übertrug sie später in gotischer Schrift und mit selbstgemalten Illustrationen ins „Rote Buch“ (Jaffé 1962, S 191). Das Rote Buch ist 2009 als Faksimile von der Stiftung der Werke von CG Jung veröffentlicht worden.

²⁵ Ellenberger nannte sie „schöpferische Krankheit“ (Ellenberger 1973, S 900); da aber Jungs äusseres Leben mit Familie, Praxis und Militärdienst normal weiterging, ist „schöpferische Krise“ angebrachter (Frey-Wehrli 1977, S 715).

wobei die Reihenfolge ihres Auftretens nicht generell festgelegt (und somit auch nicht vorhersagbar) ist, sondern sich nach dem individuellen Stand der psychischen Entwicklung einmal so, einmal anders ergibt. Häufig drängt sich zunächst eine Auseinandersetzung mit den sogenannten *Schattenseiten*²⁶ auf (dies können Verhaltensmöglichkeiten sein, die bisher nicht gelebt wurden, oder aber vom Bewusstsein als inkompatibel abgelehnte Möglichkeiten, die dann meist auf andere Menschen projiziert werden). Hier stellt sich oft das Problem von Gut und Böse und erfordert eine Auseinandersetzung mit diesem Gegensatz²⁷. Auch das Auftreten der „Seelenbilder“ „*Animus*“ und „*Anima*“ ist zB in Träumen sehr häufig. Entsprechend der aus der täglichen Praxis gewonnenen Auffassung, dass im „Unbewussten“ sich Inhalte konstellieren, welche auf Grund eines natürlichen Strebens nach Ausgleich und Ganzheit die bewusste Einstellung *kompensieren* (Jung 1967, § 132), erscheint das Unbewusste der Frau als männlich (Animus), jenes des Mannes als weiblich (Anima). Im Verlauf eines Individuationsprozesses sind diese Verhaltensmöglichkeiten in die bewusste Lebensführung einzubeziehen²⁸. Unter dem Terminus „*Persona*“ fasst Jung die habituelle Verhaltensweise des Menschen gegenüber seiner Mitwelt zusammen. Sie bildet sich aus Gründen der (teils notwendigen) Anpassung oder Bequemlichkeit, ist aber nicht mit der Individualität identisch, auch wenn sie oft einem vorgefassten Idealbild entspricht, das als „Fassade“ zur Schau getragen wird²⁹.

Sind diese Aspekte der Psyche in der analytischen Arbeit bewusst durchgearbeitet worden, ist schon ein Stück Erkenntniserweiterung und Persönlichkeitsbereicherung erreicht. Die praktische Erfahrung zeigt, dass dann weitere Symbole auftreten, die zu neuer Auseinandersetzung veranlassen: „... wenn das Bewusstsein aktiv teilnimmt und jede Stufe des Prozesses miterlebt und wenigstens ahnungsweise versteht, so setzt das nächste Bild jeweils auf der dadurch gewonnenen höheren Stufe an, und so entsteht Zielrichtung“ (Jung 1964, § 386). Es erscheint nun das archetypische Bild des „*Alten Weisen*“ als Personifikation des geistigen Prinzips bzw der „*Grossen Mutter*“, Sinnbild der stofflichen Natur. Diese „*Mana-Persönlichkeiten*“ (Jung 1964, § 374 ff) üben eine grosse Faszination auf das Ichbewusstsein aus, so dass es leicht zu einer Identifizierung

²⁶ Die „dunkle Seite“ des Menschen wird auch als „alter ego“ bezeichnet. Als literarische Veranschaulichungen mögen der „Steppenwolf“ (Hesse 1930) oder „Dr Jekyll and Mr Hyde“ (Stevenson 1886) gelten.

²⁷ Dabei ist auch die Funktion des *Gewissens* von grosser Tragweite (Spengler 1964, S 30-70). Die heteronome (bei Jung „moralische“) Form des Gewissens entspricht dem Überich bei Freud, besteht also aus verinnerlichten Kollektivnormen; die autonome (bei Jung „ethische“) Form entspringt der Auseinandersetzung mit den Symbolen des unbewussten Persönlichkeitskerns. Gelegentlich kann es zur sogenannten *Pflichtenkollision* zwischen diesen beiden Gesichtspunkten kommen. In philosophisch-anthropologischer Sicht erweist sich das autonome Gewissen als Kundgabe eines Anspruchs, der das faktische Sosein am Ziel der optimalen Seinsmöglichkeit misst (Spengler 1964, S 114).

²⁸ Auch wenn eine genaue Definition von männlich und weiblich im psychischen Bereich nicht möglich scheint, haben entsprechende Vorstellungen eine Jahrhunderte alte Tradition. Als Beispiele seien genannt Dantes „Beatrice“ als inspirierende Muse oder die Darstellung einer „Animabesessenheit“ in „Imago“ (Spitteler 1945). Das sich in vielen menschlichen Leben ereignende Phänomen „Liebe auf den ersten Blick“ ist in dieser Sicht als Anima- bzw Animusprojektion zu erkennen.

²⁹ Mit *Persona* wird in der Antike die *Maske* des Schauspielers bezeichnet, durch die er seinen Rollenpart hindurchtönen (*personare*) lässt. Jung sieht in der „*Persona*“ eine Stück Kollektivpsyche, das nicht individuell ist, sondern bloss eine gespielte Rolle (Jung 1964, S 311f). Viele zwischenmenschliche Alltagsprobleme können aus dem Verhältnis zwischen Ich, *Persona* und Aussenwelt beschrieben werden (Jacobi 1959, S 38 ff).

und damit zu einer Inflation kommt. Werden ihre Inhalte aber bewusst gemacht, ohne dass man von ihrer überheblich machenden Wirkung ergriffen wird, so öffnet sich durch die Verbindung bisher unbewussten Materials mit dem Bewusstsein eine neue „Mitte“, die Jung das „*Selbst*“ genannt hat.

Mit diesem Begriff, der wiederum nicht hypostasiert werden darf, bezeichnet Jung den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen; es umfasst somit die bewussten wie die unbewussten Anteile. Das „Selbst“ erscheint empirisch in Träumen, Mythen und Märchen in der Figur der „übergeordneten Persönlichkeit“ (König, Held, Gottheit usw), als Ganzheitssymbol (Kugel, Kreis, Quadrat usw), als *complexio oppositorum* (yang und yin, Faust und Mephisto usw). Oft treten auch Wandlungs- sowie Geburtssymbole³⁰ auf. Diese Symbole besitzen eine erhebliche *Numinosität* (zB das Mandala) und nehmen entsprechend der Bedeutsamkeit ihres Inhalts und ihrer numinosen Wirkung eine zentrale Stellung unter den archetypischen Vorstellungen ein. Wenn bewusstwerdende Symbole von *Gefühlserfahrungen* begleitet sind, wirken sie stärker auf das „Ich“ ein als eine bloss intellektuelle Kenntnisnahme. Sie evozieren ein umfassendes emotional-kognitives Erleben, das die Persönlichkeit ergreift, zuweilen erschüttert und so Veränderungen der vorherrschenden Einstellung des Bewusstseins bewirkt. Im Rückblick erscheinen solche Erfahrungen als *sinnvoll*, und sie erwecken den Eindruck, als ob in der „Tiefe“ des Menschen ein zielsicheres „Wissen“ mittels der Hervorbringung von passenden Symbolen eine Veränderung der bewussten Einstellung im Hinblick auf eine Optimierung der Persönlichkeit bewirken „wolle“. Es ist manchmal erstaunlich, wie Träume oder spontan gemachte Zeichnungen über die sich darin zeigenden Symbole *therapeutische Wirkung* erzielen.

Die therapeutische „*Methode*“ Jungs besteht somit zu einem wesentlichen Anteil darin, die *natürliche schöpferische Quelle der Symbolbildung freizulegen und ihre Heilwirkung zu nutzen*. Beim Patienten bewirkt die konkrete persönliche Erfahrung solcher Wirkungen überdies die *Bildung eines starken Vertrauens in die eigenen seelischen Ressourcen*. Dies gibt seiner Persönlichkeit einen „inneren Halt“, mit dem die weiteren Fälligkeiten und Probleme des Lebens besser bewältigt werden können. Gerade in den Fällen, da das frühkindliche „Urvertrauen“ (Erikson 1957) nicht oder nicht genügend ausgebildet werden konnte, was die weitere Entfaltung der Persönlichkeit zuweilen stark beeinträchtigt bis hin zu ernsthaften psychischen Störungen, kann die Erfahrung der Wirkungen zB eines Symbols der „Grossen Mutter“³¹ einen heilenden Effekt haben.

Die bewusste Berücksichtigung solcher Phänomene und ihre Einbeziehung in die Lebensgestaltung ermöglicht eine Vereinigung gegensätzlicher Bereiche der Psyche, was Jung als ein Ziel der seelischen Entfaltung postuliert. Dieses Ziel der Ganzheit und

³⁰ Man wird zB im Traum von einer Schlange gebissen; das nötigt zur Auseinandersetzung mit den „animalischen“ Impulsen, ohne sich damit zu identifizieren und ohne „davonzulaufen“. Das erste würde einem hemmungslosen Ausleben der „Triebhaftigkeit“ entsprechen, ein Davonlaufen eher ihrer Verdrängung. Notwendig ist aber ihre Bewusstwerdung und Akzeptierung als eigene Seinsmöglichkeiten, was meist eine Spannung zum bewusst geführten Leben bedeutet, die ausgehalten werden muss, bis sich eine neue psychische Ordnung, ein neues Gleichgewicht ergibt, das sich etwa im Symbol eines Neugeborenen ausdrücken kann (Jacobi 1959, S 192 f).

³¹ Die Symbole der „Grossen Mutter“ sind vielfältig (Jung 1976a, § 148-198); sie sind auch in den antiken Kulturen der *Magna Mater* im Mittelmeerraum und in Vorderasien wie in der christlichen Marienverehrung repräsentiert.

Vollständigkeit³² kann wohl nie endgültig erreicht werden; es muss genügen, „auf dem Weg“ zu sein. Die hier nur äusserst gerafft beschriebene Integrationsarbeit als Prozess der *bewussten Differenzierung* (Jung 1920, § 825) zur Erweiterung der Persönlichkeit erfolgt in einer schrittweisen Annäherung an die Inhalte und Funktionen der psychischen Gesamtheit und in der Anerkennung ihrer Wirkung auf das Ich. Sie führt dazu, „sich selber als das zu erkennen, was man von Natur aus *ist*, im Gegensatz zu dem, was man sein möchte“ (Jacobi 1959, S 199). Jung formuliert dies so: „Werde zu dem, was du immer schon gewesen bist, nämlich zu jener Ganzheit, die wir durch die Umstände einer zivilisierten, bewussten Existenz eingebüsst haben; eine Ganzheit, die wir waren, aber nicht wussten“ (Jung 1974, § 722).

Freud umschreibt das *Ziel der Therapie* mit der Wiederherstellung der Arbeits-, Genuss- und Liebesfähigkeit, zu erreichen durch Bewusstwerdung. Das Abklingen von Symptomen bzw deren Verschwinden ist gleichsam ein Nebenprodukt der Aufarbeitung unbewusster Strebungen. Dies gilt auch für Jung; darüber hinaus geht es aber um ein weiteres Ziel, das allerdings meist nicht schon im Stadium einer akuten psychischen Störung oder Erkrankung anvisiert werden kann. Es ist die letztlich nicht inhaltlich, sondern nur formal umschreibbare *Selbstverwirklichung* eines Menschen, das Erkennen der jeweils in einem Individuum angelegten Seinsmöglichkeiten und das Streben nach deren optimaler Erfüllung (auch unter ethischen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten). Der von Jung dafür gewählte Terminus *Individuation* ist ein psychodynamischer Begriff; er beschreibt einen Lebensvorgang, eine Entwicklung über längere Zeit, wobei immer wieder ein psychischer Gleichgewichtszustand erstrebt werden muss.

Jung schrieb im Jahr 1932, unter seinen Patienten im Alter von über 35 Jahren sei „nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre“ (Jung 1963, § 509)³³. Religionen sind gleichsam Leitmodelle für die Lebensführung der Menschen; im abendländischen Denken, das vom Christentum geprägt ist, gilt als solches die *imitatio christi*, dh Christus gilt als Vorbild für die Lebensführung, für das christliche Menschenbild. Jungs Religionspsychologie bewegt sich aber nicht auf der theologischen Ebene des Glaubens, sondern untersucht die religiösen Phänomene empirisch, auf der Ebene der psychischen *Erfahrung*, welche von Menschen gemacht wird (Spengler 1979). Es handelt sich um die „innere Erfahrung“, nämlich die Bewusstwerdung von psychischen Inhalten. So kann Jung sagen: „Ich *glaube* nicht an einen persönlichen Gott, aber ich kenne eine sehr persönliche Kraft, deren Wirkung kein Widerstand entgegengesetzt werden kann. Ich nenne sie ‚Gott‘. Ich benutze diesen Ausdruck, denn seit urvordenklichen Zeiten steht er für solche ... Erfahrungen“ (Jung 1972b, Brief Jungs vom 25. Oktober 1955 an Palmer Hilty). Gottheiten wie Zeus, Eros,

³² Jung setzt bewusst das Ziel *Vollständigkeit* (Jung 1972c, § 208) und nicht Vollkommenheit im Sinne der antiken *entelechia* oder *perfectio*. Das Ziel der Individuation ist auch nicht das „wahre Glück“ (*eudaimonia*), denn sie führt nicht zu einem Zustand, in dem es kein Leiden mehr gäbe. Leiden und Konflikte sind natürliche Phänomene, die zum Leben gehören. So erzeugt der Verzicht auf den Vollzug von Streben Leiden, etwa wenn das Habenwollen aus moralischer Einsicht, dass ein Gegenstand jemand anderem gehört, bewusst unterdrückt wird, aber das macht nicht krank, im Gegensatz zur Verdrängung, die solches Leiden vermeiden will und damit ein neurotisches Ersatzleiden bewirkt, ein „Leiden am Uneigentlichen“.

³³ Das hat mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun (Jung 1963, § 509).

Athene, Wotan, Kali usw sind relativ einfach als Projektionen psychischer Kräfte erkennbar³⁴. Eine weitergehende Beschäftigung mit Jungs Religionspsychologie ist hier nicht möglich; im Zusammenhang mit der Individuation sind aber Parallelen unverkennbar: „Die Religion als eine sorgsame Beobachtung und Inbetrachtziehung ... unkontrollierbarer Faktoren ist eine dem Menschen eigentümliche instinktive Haltung, deren Manifestationen sich durch die ganze Geistesgeschichte verfolgen lassen. Sie dient offensichtlich dem Zwecke der Erhaltung des psychischen Gleichgewichtes ...“ (Jung 1974, § 512).

Das menschliche Leben verläuft zudem *zeitlich unumkehrbar* in einer Richtung, von der Zeugung und Geburt über das Wachstum zur Reife und von da über die Alterung zum Tod³⁵. Grundsätzlich gilt dies ebenso für den psychischen Bereich. Die von jedem erfahrbare Tatsache, dass das menschliche Sein auf eine Entwicklung hin angelegt ist, bildet auf der psychischen Ebene auch die Basis für das Streben nach Selbstverwirklichung. Das *Movens* hierfür bezeichne ich mit dem Begriff der *Expansivität* des Lebens (Keller 1963, Spengler 2001, S 117 ff). Dieser Begriff löst jenen der „Triebe“ ab und umfasst im Gegensatz dazu auch die geistigen Phänomene. Mit dem aus der Tierbiologie übernommenen Triebbegriff ist das Verständnis des spezifisch menschlichen Seins nicht möglich. Die Triebtheorien sind ein Beispiel dafür, wie die Sicht (Theoria) menschlicher Seinsweisen durch das Überstülpen von Vorstellungshüllen, die in nichtmenschlichen Bereichen erkenntnisfördernd sein mögen, verstellt wird³⁶. Dies gilt auch für andere naturwissenschaftlich-technizistische Modelle (Spengler 1964, S 98 ff).

Jeder Forscher ist vom Zeitgeist seiner Schaffensperiode beeinflusst, insbesondere von den gerade vorherrschenden wissenschaftlichen Paradigmen. So denkt auch Jung oft in physikalistischen Modellen, etwa wenn er von den Archetypen als „Energie-Transformatoren“ spricht, auch wenn er sich der blossen Analogie bewusst ist und keineswegs meint, es sei so. Er betrachtete seine Psychologie anfangs als naturwissenschaftliche Disziplin³⁷, doch konnte ihn, wie bereits aufgezeigt, die Einengung auf das Kausalprinzip nicht befriedigen, weshalb er die Finalität und die Synchronizität zum Verständnis des Psychischen herbeizog. Auch gegenüber den Begriffen äusserte er sich ambivalent. Er war überzeugt, dass die Seele nie voll mit Begriffen erfasst werden könne; neben dem Begriff sollten das *Symbol* und das *Bild* (im Sinne von schöpferischer Vorstellung) als Vermittler von Erkenntnis beachtet werden (Jung 1967, § 356).

³⁴ Im alttestamentarischen Jahwe sind ua schöpferische, schützende, richtende, rächende psychische Faktoren repräsentiert; das neutestamentarische Gottesbild enthält liebende, erlösende, aber etwa in der Johannesapokalypse wieder chaosbekämpfende und strafend-zerstörerische Züge; als „*summum bonum*“ verkörpert das christliche Gottesbild auch das „absolut Gute“, womit das Böse, das gegenüber Hiob noch zum Gottesbild gehört (Jung 1963, § 553-758), aus diesem abgespalten wird.

³⁵ Es kann hier auf das grosse Feld der *Entwicklungspsychologie* bloss hingewiesen werden. Sie befasst sich mit typischen Lebensphasen und den Fälligkeiten, die vom Individuum jeweils bewältigt werden müssen, um in der nächsten Phase zufriedenstellend weiterzukommen.

³⁶ Ein auf einer Trieblehre aufbauendes Menschenbild hat grösste Mühe, die geistigen, kulturellen und künstlerischen Phänomene des Menschseins adäquat zu verstehen. Freud musste hierzu die Konstruktion der „Sublimation“ errichten, die selbst ihn nicht zu befriedigen vermochte (Spengler 2001, S 163 f).

³⁷ „Ich glaubte, Naturwissenschaft im besten Sinne zu betreiben, Tatsachen festzustellen, zu beobachten, zu klassifizieren, kausale und funktionelle Zusammenhänge zu beschreiben, um zum Schlusse zu entdecken, dass ich mich in einem Netzwerk von Überlegungen verfangen hatte, welche weit über alle Naturwissenschaft hinaus in das Gebiet der Philosophie, der Theologie, der vergleichenden Religionswissenschaft und der Geistesgeschichte überhaupt reichen“ (Jung 1967, § 421).

Nicht nur Begriffe und Modellvorstellungen beeinflussen unsere Art des Erkennens; auch die *Sprache* bestimmt es, insbesondere ihr grammatikalischer Aufbau. Vor allem im Deutschen ist der traditionelle Duktus dem Subjekt-Objekt-Denken verhaftet und führt in erkenntnistheoretische Sackgassen. Jung hat von der Möglichkeit gesprochen, die Spaltung zwischen Beobachtendem und Beobachtetem zu eliminieren; dies entspräche einer Einheit des Seins, die – wie bereits erwähnt – durch eine neue Begriffssprache auszudrücken wäre, eine „neutrale Sprache“. Ich meine, dass dies inzwischen möglich geworden ist in der *philosophischen Anthropologie* (Keller 1971), die überdies eine weitere notwendige Forderung erfüllt, die an die Basis jeder Psychologie und Psychotherapie zu stellen ist: das Erfordernis ihrer *ontologischen Fundierung*, dh ihrer Begründung aus dem menschlichen Sein (Keller 1974, S 217-229).

Als Menschenbild bezeichnen wir die Theorie über das Wesen und die Verläufe des menschlichen Seins. Das ist noch nicht lange so. Während vieler Jahrhunderte definierte sich das abendländische Bild des Menschen, wie bereits erwähnt, auf Grund des Vergleichs mit dem Gottesbild. Mit der Entwicklung der Wissenschaften, insbesondere der Biologie im Gefolge des Darwinismus, definierte sich der Mensch aus dem Vergleich mit tierischem Sein: einerseits galt er so als „Mängelwesen“, andererseits schien er mit Besonderheiten ausgestattet wie dem aufrechten Gang, dem Feuer- und Werkzeuggebrauch, der Sprache uam, wobei manches infolge neuer Forschungsergebnisse nicht mehr als spezifisch menschlich gilt (Spengler 2001, S 13 f).

Die Forderung, das psychologisch-psychotherapeutische Menschenbild ontologisch zu fundieren heisst, die Seinsweisen des Menschen von ihrer optimalen Ausformung bis zu den behinderten, defizienten Formen des Gestörtseins endlich adäquat zu erfassen, nämlich nicht mehr aus Fremdem, sondern aus dem menschlichen „Seinsgesetz“ selber. Es würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen, dies hier in der notwendigen Ausführlichkeit zu tun; es kann nur summarisch angedeutet werden mit dem Hinweis auf die Quellen.

Keller geht aus vom Begriff des „Selbstseins“. Dies ist die spezifisch menschliche Seinsweise im Unterschied zu allem andern Seienden (Keller 1974, S 37). Selbstsein bezeichnet die banale, unempathische alltägliche Geschehensform und elementare Gangstruktur von Sein, und diesen Begriff des Selbstseins nennen wir den *ontologischen*³⁸. Wenn Selbstsein etwas Letztes, eine grundsätzliche, irreduzible Seinsweise ist, so muss sie im menschlichen Sein selbst gründen. Dieses ist kein „Ding“, sonst wäre es bloss ein Seiendes und nicht ein Sein³⁹.

Das Verhältnis zwischen Sein und Seiendem entspricht in der formalen Präzision der Ontologie gerade nicht der cartesianischen Spaltung in Subjekt und Objekt, sondern es handelt sich um ein dialektisches Urverhältnis. Unter Seiendem sind die Gegenstände unseres Erkennens gemeint, also die „Welt“ mit allem, was in ihr ist. Sein hingegen

³⁸ Im Gegensatz zum banalen Selbstsein steht der *deontologische* Selbstseinsbegriff (griechisch *deomai* heisst sollen). Dieser bedeutet eine Aufgabe, ein Sollen auf ein Ziel hin. Die beiden Begriffe stehen im menschlichen Leben in engem Zusammenhang. Selbstsein im höchsten Sinn als Aufgabe bildet die Sinnerfüllung des normalen, alltäglichen Selbstseins, gründet aber auf diesem. Der Nachweis der Möglichkeit, der Notwendigkeit und der Wirklichkeit von Selbstsein ist im Original nachzuvollziehen (Keller 1974, S 33-59)

³⁹ Die Unterscheidung von Sein und Seiendem wird als ontologische Differenz bezeichnet.

bezeichnet schlicht das Faktum, dass Seiendes „ist“; es hat keinen Artikel, weil es nicht als Substantiv gemeint ist, sondern als Akt, Vollzug. Sein setzt damit etwas voraus, dem das Seiende, Gegebene offenbar werden kann, ein Verhalten also, das offen ist für das Erscheinende. Dem entspricht menschliches Sein im verbalen Sinn. Denn alles Seiende ist ausnahmslos von mir gedacht; erst mein Vollzugsakt lässt Seiendes als seiend erscheinen. Sein von Seiendem gibt es nur in diesem dialektischen Verhältnis, und seine Wirklichkeit ist die des Menschen. Der Mensch aber ist beides: Sein und Seiendes. Er *ist* (hier transitiv gemeint im Sinne eines Vollverbs) sein eigenes Sein, zugleich ist er ein Seiendes, das sein eigens Sein zu vollziehen hat und zudem der Vollzug des Seienden der Welt ist. Sein von Seiendem ist stets vom menschlichen Sein konstituiert, immer von uns gemeintes Sein. So umschliesst der Begriff Sein das eigene Gedachtsein im menschlichen Sein. Damit ist die Subjektivität alles Seinsdenkens gleichsam „verrechnet“, und diese „Subjektivität“, in ihrer Unumgänglichkeit (denn wir *können* nicht „objektiv“ erkennen), wird gerade zum Pfeiler in der Dialektik des nun umfassenden Seinsbegriffs, der sich als ein Urverhältnis von einander bedingenden Relaten darstellt. Sein schliesst somit schon immer die Existenz dieses Verhältnisses zu sich ein.

Selbstsein als spezifische Form des menschlichen Seins ist also ein Seiendes unter anderem Seiendem, zB sachhaftem, pflanzlichem oder animalischem. Es ist, was besonders in seinem Leibsein offensichtlich wird, in dieses gebunden und wie jenes bestimmt, aber es vollzieht im Gegensatz zu diesem anderen Seienden sein eigenes Sein⁴⁰. Im Selbstvollzug konstituiert und vollzieht es zugleich das Seiende der Welt in dessen Seinssinn. Das Seiende der Welt ist so untrennbar im menschlichen Sein eingebunden. Die Existenz eines derartig strukturierten Selbstseins erweist sich als ursprüngliche Notwendigkeit aus dem Wesen des Seins schlechthin. Es muss auf sich selbst bezogen sein, weil es kein „Ausserhalb“ gibt. Und schliesslich ist es wirklich als seiner selbst bewusstes menschliches Wesen.

Das massgebliche Konstituens menschlichen Seins ist somit seine Selbsthaftigkeit. Stets bin ich es selber, der in meiner Welt existiert und ihre Bedeutungen stiftet. Ich bin es selber, der erkennt, strebt, sich ängstigt oder freut. Derart auf sich selber hin in Anspruch genommen, wird menschliches Sein aber auch sich selber zum Anliegen, zur Aufgabe im Hinblick auf ein je eigentlicheres Selbstsein. Hier kommt die Idee eines optimalen Selbstseins im deontologischen Sinne (vgl. Fussnote 38) als Richtmass ins Spiel. So untersteht es Idealen, kann es Gewissen haben, Pflichten empfinden, Werte erfüllen. Nur dieser Seinsweise eignet Bewusstsein, als intentionales Gegenstandswissen und als Selbstinnesein bis zum Wissen um und Reflektieren dieses Selbstseins. Trotz dieser sehr verkürzten Darstellung lässt sich erahnen, welche Bedeutung Selbstsein für unser Bild des Menschen hat, und dass damit für die Erfassung der sogenannten Psychodynamik – die wir nun als Seinsdynamik erkennen – endlich eine adäquate theoretische Sicht zur Verfügung steht. Adäquat ist sie, weil sie sich direkt aus dem menschlichen Sein und seiner dialektischen Struktur und Logik ergibt.

⁴⁰ Ein Stein „hat“ keine Welt, er vollzieht keine Deutungsleistung. Auch eine menschliche Leiche „ist“ nicht mehr im Sinne ihres Seins zu Lebzeiten; sie vollzieht kein Selbstsein und keine Bedeutungen von Welt; sie ist nur noch als sachhaft Seiendes, das erst wir Lebenden als solches zu erkennen imstande sind.

Selbstsein geschieht dem Menschen nicht einfach, zB aus Trieb- oder Instinktgebundenheit, sondern er ist es selber und hat es zu sein. Dazu gehört als Grenzfall, dass es darauf angelegt ist, sich optimal zu realisieren, sich im Sinne seiner Möglichkeiten zu vollziehen (auch wenn dies nicht erreicht werden kann). Dies ist der deontologische Zielgehalt des Selbstverwirklichungsstrebens auf der anthropologischen Betrachtungsebene. Ihm entspricht auf der erlebnismässigen oder psychologischen Ebene das konkrete Selbstwertstreben. Dieses ist ausschliesslich und spezifisch menschlich.

Es ist hier aus Raumgründen nicht möglich, Kellers Sicht der *vier Elementarformen der Expansivität* (Habenwollen, Dominanzstreben, Kontaktstreben, Betätigungsstreben), die auch im Tierreich festzustellen sind, und des diese vier im menschlichen Sein durchdringenden und überformenden *fünften Strebens, des Selbstverwirklichungsstrebens*, darzustellen (Keller 1963). Diese Streben sind funktionell zu verstehen, denn ihre Ziele sind nicht Sachen oder Dinge, sondern sie erstreben Zustände, Erfüllungen oder Betätigungen des Lebewesens. Damit entfallen theoriebedingte Konstruktionen über die „Wandlungen der Libido“. Der Hunger strebt nicht nach Nahrung, sondern nach Sättigung, die Sexualität zielt nicht auf ein „Sexualobjekt“, sondern auf sexuelle Betätigung und Befriedigung. Was einst als „Besitztrieb“ beschrieben wurde, zeigt sich nun im Habenwollen als stets gleichbleibende Kategorie in den verschiedenen Entwicklungsstufen des Lebens und richtet sich phasengemäss auf jeweils neue Inhalte. So will der Säugling die Brust „haben“, das Kleinkind sein Spielzeug oder die Gutenachtgeschichte. Beim Erwachsenen stehen andere Inhalte im Vordergrund, etwa Sachbesitz, Geld, aber auch Wissen, die er haben will. Auf dieser Grundlage kann das ganze Spektrum von tierischem und menschlichem Verhalten erfasst werden, insbesondere auch die *geistigen* Leistungen (Spengler 2001, S 150 ff), die „gleichberechtigt“ neben den elementaren Lebensäusserungen erscheinen bzw diese beim Menschen in entscheidendem Masse durchdringen und bestimmen; sie brauchen nicht mehr verfälschend als Epiphänomen eines Triebes „erklärt“ zu werden. Mit der Beschreibung von gehemmtten und von enthemmtten Formen der Expansivität werden auch wichtige Störungsbilder des menschlichen Seins ohne komplizierte theoretische Konstrukte einsichtig.

Ausblick

Unsere Darstellung hat versucht, das Menschenbild der Psychotherapie CG Jungs anhand seiner Sicht der Psychotherapie, insbesondere der therapeutischen Einstellung, dann aber auch seiner Sicht der Entwicklung der Menschheit von frühesten Anfängen bis heute sowie jener der individuellen Entwicklung des Einzelnen im Rahmen seines genetischen Potentials und der je eigenen lebensgeschichtlichen Ausgestaltungen unter dem Einfluss von bewusstwerdenden Symbolbildungen, deutlich werden zu lassen.

Bezüglich der Psychotherapie ist festzuhalten, dass im Unterschied zu einigen andern Richtungen Therapeut und Patient grundsätzlich gleichberechtigte Partner sind; die Heilung psychogener Krankheiten ist dank der selbstregulativen Kräfte im Menschen in ihm selbst zu suchen und zu fördern. *Weder die Bewusstwerdung noch die „Integration“ der bisher unbewussten Inhalte können an den Therapeuten oder an eine Methode delegiert werden; es ist grundsätzlich die natürliche Aufgabe des Menschen, das psychische Gleichgewicht im eigenen Sein zu finden.* Das schliesst nicht aus, dass in

bestimmten Situationen auch einmal gezielt vom Therapeuten eingegriffen wird. Da dieser Prozess immer individuell abläuft, kann er nicht „nach Manual“ abgewickelt und der Verlauf auch nie konkret vorausgesagt werden, auch wenn gewisse Grundmuster aus der Erfahrung bekannt sind und als „typische“ (statistisch wahrscheinliche) erwartet werden können. Die bisherigen Forschungsarbeiten zur Analytischen Psychotherapie haben die *Wirksamkeit* dieses Konzepts belegt⁴¹.

Ein Menschenbild als „Theorie“ (Sichtweise) muss sich zwangsläufig auf Allgemeines beschränken, wenn diese den Kriterien der gängigen Auffassung von Wissenschaftlichkeit genügen soll. Jede Individualität fällt damit gleichsam durch den Hilfsraster der statistischen Anforderungen (Mess- bzw Zählbarkeit) für generell gelten sollende Erkenntnisse. Alle einmaligen Ereignisse, die im menschlichen Leben einen wichtigen Anteil am Erleben ausmachen, erscheinen mangels statistischer Relevanz als scheinbar unwichtig. *Die Frage, welche neue Art von Wissenschaft nötig sei, um den Phänomenen des menschlichen Seins angemessen zu sein, ist somit berechtigt* (Spengler 2001, S 65). So ist das Festhalten am Erfordernis einer „objektiven“ Erkenntnis und an der hierfür nötigen „Eliminierung subjektiver Einflüsse“ von einem ontologisch fundierten erkenntnistheoretischen Standpunkt aus nicht mehr aufrechtzuerhalten, weil das menschliche Sein als Konstituante seiner jeweiligen Welt gerade nicht eliminierbar ist⁴². Wer es dennoch tut, verfälscht das Erkennen um methodischer Dogmen willen.

So wie das menschliche Sein grundsätzlich offen ist, bleibt auch das Menschenbild undeterminiert, dh veränderbar. Bei der Diskussion über den Kausalitätsbegriff hat sich gezeigt, dass echte Kausalität offen ist für hinzutretende Bedingungen, welche den Verlauf eines Geschehens ändern können. Im menschlichen Bereich ebenso wichtig ist die Finalität als Grundlage aller Intentionalität, alles zielgerichteten Handelns.

Insofern Jung noch in den Kategorien Kants argumentiert, sind seine Aussagen zeitgebunden und müssten modifiziert werden; da Jung aber auch konstruktivistische erkenntnistheoretische Ansätze entwickelt hat, bedeutet diese Modifikation keinen Bruch, sondern eine Weiterentwicklung seiner eigenen Ideen. Ich habe andernorts versucht darzustellen, dass die Psychotherapie Jungs relativ gut auf den Grundlagen der philosophischen Anthropologie verankert werden kann (Spengler 2001, S 179)⁴³, weil es wesentliche Übereinstimmungen gibt, vor allem bezüglich der zentralen Einsicht,

⁴¹ Zu verweisen ist auf den Forschungsbericht der „Praxisstudie Analytische Langzeittherapie“ PAL (Mattanza et al 2003); ferner auf die auf Grund von Krankenkassendaten gemachte Studie „Langzeitanalysen zeigen Langzeitwirkung“ (Keller et al 1996).

⁴² Zu einer analogen Auffassung gelangt Hell, der die Vernachlässigung der „Erstperson-Perspektive“ in den Naturwissenschaften zugunsten der „Drittperson-Perspektive“ als inadäquate wissenschaftliche Haltung kritisiert (Hell 2003, S 126). Auch die Wissenschaftstheoretikerin Nowotny hält den „Anspruch eines privilegierten, objektiven Zugangs zur Wirklichkeit“, den diese Wissenschaften erheben, für fragwürdig (Nowotny 1999, S 23). Habermas fordert ebenfalls die „kritische Auflösung des Objektivismus, nämlich des objektivistischen Selbstverständnisses der Wissenschaften, das den Anteil subjektiver Tätigkeit an den präformierten Gegenständen möglicher Erkenntnis unterschlägt“ (Habermas 1973, S 261).

⁴³ Es gibt immer wieder Stimmen, die meinen, an Jungs Theorie und Praxis dürfe nichts verändert werden. Abgesehen davon, dass Jung selber keine Dogmenbildung wollte (er war anfänglich schon skeptisch hinsichtlich der Errichtung eines Ausbildungsinstituts für seine Psychologie), verändern sich die Welt und unsere Sicht von ihr unablässig, und Jung selber hat seine Sichtweisen immer wieder neu gefasst.

dass das *menschliche Sein aus sich selber die Aufgabe hat, sich strebend zu verwirklichen*. Dass hierbei eine *natürliche Kreativität*, zB bei der Symbolbildung, äusserst hilfreich ist, gehört zu den wichtigsten Erkenntnissen, die Jung hinterlassen hat, und dass im Erleben und Ausgestalten dieser schöpferischen Kräfte *Sinn* erfahren wird, hilft wiederum bei der Bewältigung der unvermeidlichen Konflikte und Probleme des Lebens. Die Erfahrung und bewusste Verarbeitung der inneren Leitsymbole wirkt stabilisierend, stärkt das Selbstwertgefühl und hat eminent therapeutische Wirkung. Jung hat diese zentralen Phänomene des Menschseins und ihre Auswirkungen in einer weiten Sicht, die individuelle und kollektive Entwicklungen aus allen Zeiten und Gesellschaftsformen vergleichend einbezieht, in einem umfangreichen Werk dargestellt. Die Phänomene sind evident und als solche, in individuellen Varianten, auch heute und künftig wieder erlebbar. Ihre wissenschaftliche Deutung und Einordnung in eine Theorie wird immer Gegenstand von Kritik und Neufassung sein. Hinsichtlich des Menschenbildes erweist sich die Psychotherapie Jungs nach unseren Darlegungen als ungebrochen aktuell, weil Jung in mancher Hinsicht den Wissenschaftsauffassungen seiner Zeit voraus war.

** Diese Arbeit ist publiziert in „Integrative Therapie“, Zeitschrift für vergleichende Psychotherapie und Methodenintegration Nr. 3/2005, Junfermann, Paderborn; ferner in Petzold H (Hg) “Die Menschenbilder in der Psychotherapie“, Krammer Wien 2012*

Literaturverweise

- Bash Kenower (1988), Die Analytische Psychologie im Umfeld der Wissenschaften, Huber Bern
- Beltz Walter (1977), Gott und die Götter, Biblische Mythologie, Claassen Düsseldorf
- Bischof Norbert (1998), Das Kraftfeld der Mythen, Piper München, Zürich
- Briggs John / Peat David (1997), Die Entdeckung des Chaos, Bechtermünz Augsburg
- Ellenberger Henry F. (1973) Die Entdeckung des Unbewussten, Huber Bern
- Erikson, Erik H (1957), Kindheit und Gesellschaft, Pan Zürich
- Fierz Heinrich K (1963), Klinik und Analytische Psychologie, Rascher Zürich
- (1982) Die Psychologie C G Jungs und die Psychiatrie, Daimon Einsiedeln
- Frey-Wehrlin, C Toni (1977), Die Analytische (Komplexe) Psychologie Jungs, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts Bd 3, Kindler Zürich
- Gadamer Hans-Georg (1960), Wahrheit und Methode, 1975⁴
- Habermas Jürgen (1973), Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp Frankfurt a M
- Hell Daniel (2003), Seelenhunger. Der fühlende Mensch und die Wissenschaften vom Leben, Huber Bern
- Hesse Hermann (1930), Der Steppenwolf, Manesse Zürich
- Jacobi Jolande (1959), Die Psychologie von C G Jung, Rascher Zürich
- Jaffé Aniela (1958), Geistererscheinungen und Vorzeichen, Walter, Olten 1978²
- (1962), Erinnerungen, Träume, Gedanken von C G Jung, Rascher Zürich
- Jeans James (1951), Physik und Philosophie, Rascher Zürich
- Jung Carl Gustav (1958), Praxis der Psychotherapie, Ges Werke 16, Rascher Zürich
- (1960), Psychologische Typen (1921, 1950), GW 6
- (1963), Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, GW 11
- (1964), Zwei Schriften über Analytische Psychologie, GW 7
- (1967), Die Dynamik des Unbewussten, GW 8
- (1972a), Über die Entwicklung der Persönlichkeit, GW 17, Walter Olten
- (1972b), Briefe 1946 - 1955, Bd 2, Walter Olten
- (1972c), Psychologie und Alchemie, GW 12
- (1974), Zivilisation im Übergang, GW 10
- (1976a), Die Archetypen und das kollektive Unbewusste (1934), GW 9 I
- (1976b), Aion (1951) GW 9 II
- (1979), Experimentelle Untersuchungen (1904, 1906), GW 2
- (1986), Fragen und Antworten am Oxford-Kongress 1938, in: C G Jung im Gespräch, Hrsg Hinshaw Robert, Fischli Lela, Daimon Einsiedeln
- (2009), Das Rote Buch, Patmos Düsseldorf
- Keller Wilhelm (1963), Das Selbstwertstreben, Reinhardt Basel
- (1971), Einführung in die philosophische Anthropologie, Francke München
- (1974), Dasein und Freiheit, Francke Bern
- Keller Wolfram et al (1996), Langzeitanalysen zeigen Langzeitwirkung: Ergebnisse einer empirischen Untersuchung zur Effektivität der (jungianischen) Psychoanalyse. Abt. Psychosomatik und Psychotherapie im Univ. Klinikum Benjamin Franklin, Freie Universität Berlin

Mattanza Guido et al (2003), Zur Wirksamkeit Analytischer Psychotherapien, eine Forschung der Schweiz. Gesellschaft für Analyt. Psychologie und des C G Jung-Instituts Zürich in Kooperation mit der Praxisstudie Analytische Langzeittherapie PAL

Meier Carl Alfons (1968), Die Empirie des Unbewussten, Rascher Zürich

– (1975) Bewusstsein, Walter Olten

Nowotny Helga (2003), Es ist so. Es könnte auch anders sein, Suhrkamp Frankfurt a M

Pauli Wolfgang, Jung Carl Gustav (1992), Briefwechsel 1932-1958, Springer Berlin

Portmann Adolf (1951), Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (1944), Schwabe Basel

Prigogine Ilya, Stengers Isabelle (1990), Dialog mit der Natur, Piper München 1993⁷

– (1993), Das Paradox der Zeit, Piper München

Rhine Joseph (1934), Extra-Sensory Perception, Boston Society for Psychic Research V, Boston

– (1950), An Introduction to the Work of Extra-Sensory Perception, in: Transactions of the New York Academie of Sciences, series II, XII, New York

Schlegel Mario (2004), Die therapeutische Arbeit am Sinn, Weg zur Stärkung der selbstheilenden Kräfte am Beispiel der Analytischen Psychologie von C G Jung, Psychotherapie Forum Vol 12 No 1 2004, Springer Wien

Schlosser Gerhard (1993), Einheit der Welt und Einheitswissenschaft, Grundlegung einer Allgemeinen Systemtheorie, Vieweg Braunschweig/Wiesbaden

Schrödinger Ernst (1932), Über Indeterminismus in der Physik, Barth Leipzig

Spengler Ernst (1964), Das Gewissen bei Freud und Jung. Mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung (Dissertation), Juris Zürich

– (1974), Eine Freundschaft und ihr unrühmliches Ende, Neue Zürcher Zeitung Nr. 396, 27. August 1974, S 27

– (1979), C G Jungs Religionspsychologie, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd 15, Kindler Zürich

– (2001) Psychotherapie und das Bild vom Menschen. Ontologie, Erkenntnistheorie und wissenschaftliche „Objektivität“, Daimon, Einsiedeln

Spitteler Carl (1920), Prometheus und Epimetheus (1881), Diederichs Jena

– (1945), Imago (1906), Artemis Zürich

Stevenson Robert Louis (1886), The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde, deutsch: Der seltsame Fall des Dr. Jekyll und Mr. Hyde, Ullstein Berlin (1968)