

**DIE KULTURELLE BEDEUTUNG
DER
KOMPLEXEN PSYCHOLOGIE**

DIE KULTURELLE BEDEUTUNG DER KOMPLEXEN PSYCHOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VOM
PSYCHOLOGISCHEN CLUB ZÜRICH

MIT EINEM PORTRÄT UND 5 TAFELN



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1935

ISBN-13:978-3-642-93845-0 e-ISBN-13:978-3-642-94245-7
DOI: 10.1007/978-3-642-94245-7

ALLE RECHTE, INSBESONDERE DAS DER UBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN

COPYRIGHT 1935 BY JULIUS SPRINGER IN BERLIN
SOFTCOVER REPRINT OF THE HARDCOVER 1ST EDITION 1935



Festschrift zum 60. Geburtstag

von

C. G. JUNG.

„Als ich fünfzehn Jahre war, ging mein Sinn aufs Lernen,
mit dreißig stand ich aufrecht,
mit vierzig hatte ich keine Ungewißheit mehr,
mit fünfzig kannte ich des Himmels Fügung,
mit sechzig war mein Ohr bereitwillig,
mit siebzig kann ich dem folgen, was mein Herz begehrt, ohne das
Maß zu übertreten.“

CONFUCIUS,
Lun Yü II,4.

C. G. JUNG zum 60. Geburtstag.

Verehrter Herr Professor!

Der Psychologische Club Zürich möchte Ihnen mit dieser Festgabe seinen tiefen Dank ausdrücken. Das Buch entspricht dem Wunsche, Ihnen ein Kleines von dem zurückzugeben, was Sie uns in so reichem Maße seit Jahren schenken, und stellt gewissermaßen einen Spiegel dar, der die Ausstrahlung Ihres Geistes auffängt und in mannigfaltiger Weise zu Ihnen zurückbringt.

Der Psychologische Club Zürich verdankt Ihnen nicht nur die Idee seiner Gründung, sondern auch seine innere Führung. Sie haben im Jahre 1916 die Anregung gemacht, ihn ins Leben zu rufen, um denjenigen, welchen die Komplexe Psychologie menschliche und geistige Bereicherung bedeutet, Gelegenheit zu geben, die Erkenntnis auch in die Tat umzusetzen und die psychologische Einstellung in der menschlichen Beziehung wirklich anzuwenden. Das andere Ziel der Clubgründung war die Pflege psychologischer Wissenschaft. Das entspricht den zwei Seiten der Komplexen Psychologie: der Erfahrung und der Erkenntnis des Psychischen. Sie selber haben als Erster diese Prinzipien angewendet, indem Sie dem Club nicht als Vorsitzender, sondern als einfaches Mitglied angehören, und indem Sie ihm die Früchte Ihrer Erfahrung unermüdlich und in den verschiedensten Formen darbieten.

Der Psychologische Club Zürich hat versucht — mit aller Unzulänglichkeit und allen Ab- und Umwegen, die der konkreten Wirklichkeit anhaften — sein Ziel im Auge zu behalten. Wenn ihm auch vieles dabei mißlungen ist, hat er sich doch als notwendig und lebendig bewährt. Er vermehrt stetig seine Mitglieder- und Gästezahl, und es sind ihm an anderen Orten ähnliche Gründungen nachgefolgt. Ebenso erweitert sich sein geistiger Umkreis, indem eine Reihe bedeutender Menschen ihre Wissenschaft in ihm vertreten und sich in Ihrer Atmosphäre verstanden fühlen. Es sind diejenigen Wissenschaften, zu deren tieferem Verständnis Ihre Psychologie die Brücke baut, und von denen auch Sie wiederum Anregung empfangen. Der Erste, der Sie und uns auf diese Weise bereicherte, war Ihr verstorbener Freund RICHARD WILHELM.

Mit der Zeit fanden auch die Clubmitglieder selber den Mut, mit ihrem bescheideneren Können Ihre Ideen auf ihren eigenen Gebieten fruchtbar zu machen und sich damit nicht nur als Nehmende, sondern auch als Gebende zu beweisen.

Indem der Psychologische Club Zürich so der Rahmen ist, in welchem ein lebendiger Gedankenaustausch stattfinden kann, wird es ihm möglich, seiner Dankesschuld an Sie einigermaßen Ausdruck zu geben. Aus dieser Absicht heraus ist auch dieses Buch entstanden. Wir wissen, daß ein

bloßes Gefeiertwerden Ihnen nichts sagt. Aber Ihr 60. Geburtstag erscheint uns als eine willkommene Gelegenheit, Ihnen selber vor Augen zu führen, was Ihre große Arbeit einem weiten Kreise bedeutet.

Das Buch ist zugleich ein getreues Abbild der Interessen und der Einstellung unseres Clubs. Es umfaßt Gegenstände weit auseinanderliegender Wissenschaftsgebiete, heterogene weltanschauliche Standpunkte und Angehörige verschiedener Nationalitäten. Die Mitarbeiter sind mit Freude unserer Aufforderung gefolgt, Ihnen ihren Dank für alle Bereicherung und Förderung auszusprechen. Mögen Sie daraus einen Eindruck erhalten, als welch starkes und kulturell verpflichtendes Ferment die Komplexe Psychologie wirkt. Denn wie groß auch die Unterschiede der Individualität, des Arbeitsfeldes und der Überzeugungen seien, so verbindet sie doch im letzten Grunde die eine Tatsache der lebendigen Psyche, deren vielfältige Auswirkungen und deren immerdauernde Gesetze Sie dem Verständnis unserer Zeit erschlossen haben.

Wenn Sie, als der scharfsichtigste Beurteiler, an unserem Buche Gefallen finden, so ist einer seiner Hauptzwecke erfüllt. Wir möchten uns aber auch an alle diejenigen wenden, die sich von Ihren Forschungen und Erfahrungen angesprochen fühlen. Darum erschien eine grundsätzliche und systematische Einführung in Ihre wichtigsten Ideen als Notwendigkeit und bildet den I. Teil des Buches. Der II. Teil umfaßt allgemein wissenschaftliche Gebiete, die mit der Komplexen Psychologie in Verbindung und Wechselwirkung stehen. Der III. Teil enthält die Anwendung psychologischer Erkenntnisse auf verschiedene kulturelle und menschliche Probleme. Der IV. Teil endlich hat Ihre Persönlichkeit zum Mittelpunkt — oder vielmehr einige Aspekte davon, die formuliert werden können.

Wir hoffen, daß wir damit nicht gegen Ihre große Bescheidenheit sich selber gegenüber verstoßen. Aber wie die Treue zum eigenen Wesen die bedeutendste Aufgabe ist, die Sie vor den Menschen hinstellen, so ist Ihre Individualität der lebendige Träger Ihrer Ideen, und darum sind Sie das geistige Zentrum unseres Clubs. Wir sind uns tief bewußt, welchen Wert wir daran besitzen, und können unseren Wunsch für den heutigen Tag darum nicht besser aussprechen als durch die Hoffnung: Mögen Sie keine bloßen Nachläufer finden, sondern mögen alle, die von Ihnen berührt sind, im eigenen Herzen und aus eigenen Kräften das verwirklichen, was Sie den Menschen vermitteln.

Am 26. Juli 1935.

DER PSYCHOLOGISCHE CLUB ZÜRICH.

Inhaltsverzeichnis.

C. G. JUNG zum 60. Geburtstag	Seite IV
---	-------------

I.

Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie.

Von TONI WOLFF.

1. Methodologie	1
2. Struktur	51
3. Der psychologische Energiebegriff	123
4. Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie	155

II.

Kulturwissenschaften.

Die Geschichte vom indischen König mit dem Leichnam. Von HEINRICH ZIMMER	171
Chinesische Kontemplationen:	
1. Zu RICHARD WILHELMS Gedächtnis. DIE REDAKTION	195
2. Das Wasser als mythisches Ereignis chinesischen Lebens. Von ERWIN ROUSSELLE	209
Remarques sur l'initiation des medicine men. Par L. LÉVY-BRUHL	214
Die indo-arische Lehre vom Selbste im Vergleich mit KANTS Lehre vom intelligiblen Subjekt. Von J. W. HAUER	220
Ideendialektik und Lebensdialektik. Das Gegensatzproblem bei HEGEL und bei JUNG. Von FR. SEIFERT	237
Analytische Psychologie und Religionsforschung. Von ADOLF KELLER	271
Die Analytische Psychologie als Weg zum Verständnis der Mystik. Von IVAR ALM	298
Selbstbesinnung. Eine philosophische Meditation. Von B. WYSCHESLAVZEFF	314
Betrachtungen über die Symbolik der Pyramiden. Von HANS H. BAUMANN	327
Moderne Physik — Moderne Psychologie. Von C. A. MEIER	349

III.

Psychologie.

Analytical Psychology and Poetry. By LEONARD BACON	365
Analytical Psychology and the Art of Teaching. By WILLARD H. DURHAM	370
Analytical Psychology and the English Mind. By H. G. BAYNES	377
La psychologie de l'inconscient et l'esprit français. Par Y. LE LAY	398
Die Institution als ordnendes Prinzip. Von G. R. HEYER	416
Über die psychologischen Grenzen der dramatischen Gestaltung. Von H. E. FIERZ	434
Frauen als Weckerinnen seelischen Lebens. Von LINDA FIERZ	462
Vom Werdegang des inneren Menschen. Von IDA BIANCHI	493

IV.

Persönlichkeit.

C. G. JUNG in seiner Handschrift. Von GERTRUD GILLI	509
Streiflichter über C. G. JUNGS Geburts-Horoskop. Von ALICE VON MORAWITZ-CADIO	516
Ein paar Jugenderinnerungen. Von ALBERT OERI	524

Inhaltsverzeichnis.

VII

	Seite
Individuation, Schuld und Entscheidung. Über die Grenzen der Psychologie.	
Von HANS TRÜB.	529
Bildnis der Persönlichkeit im Rahmen des gegenseitigen Sich Kennenlernens.	
Von EMIL MEDTNER	556
Lebenslauf	617
Schriften von C. G. JUNG	619
Mitarbeiter	625

Tafeln.

Porträt. Bleistiftzeichnung, 1934. Von BARBARA HANNAH	Titelbild
Tafel I. Lebendmaske, Steinguß, 1915. (Aufnahme A. Trüb & Cie., Aarau) vor S. 169	
Tafel II. Bildnisskizze in Kreide und Tusche, 1935. Von FRANZ REDERER. (Aufnahme Ernst Linck, Zürich)	vor S. 363
Tafel III. Lebendmaske, Steinguß, 1915. (Aufnahme A. Trüb & Cie., Aarau)	vor S. 507
Tafel IV. Handschrift von C. G. JUNG	nach S. 512
Tafel V. Handschrift von C. G. JUNG	vor S. 513

I.
**Einführung in die Grundlagen der Komplexen
Psychologie.**

Von
TONI WOLFF.

	Seite
1. Methodologie	5
2. Struktur	51
3. Der psychologische Energiebegriff	123
4. Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie	155

Bei einem neuen und schwierigen Gebiete, wie es die Komplexe Psychologie notwendigerweise bedeutet, ist wohl eine methodologische Untersuchung und ein systematischer Überblick am Platze und dient so zugleich der Festschrift für C. G. JUNG als Einleitung. Es soll nicht mehr als ein Versuch sein, den geistigen Raum von JUNGS Ideen einigermaßen hervorzuheben und abzugrenzen.

Eine abschließende Darstellung des Werkes eines lebendigen und schöpferischen Geistes wäre von vornherein unmöglich. Wenn sich aber eine Forschungsarbeit über eine Zeitspanne von mehr als 30 Jahren erstreckt, so ergeben sich immerhin Resultate, die sich trotz allem Wandel und allem Aufgeschlossensein für neue Erkenntnisse an der Wirklichkeit bewährt haben und damit zu Grundlagen für die Empirie wie für die Systematik der neuen Disziplin geworden sind.

Ein Versuch der Darstellung der Prinzipien der Komplexen Psychologie ist, auch abgesehen von aller persönlichen Unzulänglichkeit, an sich zur Unvollständigkeit verurteilt, und zwar aus mannigfachen Gründen. Einmal liegt es an JUNGS geistiger Eigenart selbst. Er ist in erster Linie und temperamentmäßig Empiriker; die Theorie ist ihm aus der praktischen Arbeit hervorgewachsen und hat sich an ihr entwickelt und erweitert. Das apriorische Aufstellen von Systemen oder die antizipierende Spekulation stände nicht nur im völligen Widerspruch zu seinem wissenschaftlichen Gewissen, sondern trübte auch den weiten und vorurteilslosen Blick, mit dem er als Arzt den mannigfaltigen und seltsamen Wegen der seelischen Natur zu folgen vermag und der es ihm eben gerade ermöglicht, das Wesen der Psyche zu erkennen.

Sodann verweigert sich aber auch der Gegenstand der Komplexen Psychologie, nämlich die Psyche selbst, einer theoretischen Darstellung. Das Psychische kann in intellektueller Sprache überhaupt nicht adäquat wiedergegeben werden. Dies hat es mit jeder *Erfahrung* gemein. Es kommt aber hinzu, daß sein eigentlicher Ausdruck nicht die rationale Sprache des Bewußtseins ist, sondern die dunkle und vieldeutige Bildersprache, die zu verstehen gerade unserer Zeit besonders schwer fällt.

Ein dritter Grund der Unzulänglichkeit dieses Versuches ist darin zu sehen, daß die psychologische Theorie JUNGS nur das eine Korrelat und mit dem anderen unzertrennlich verbunden ist, nämlich mit ihrer praktischen Anwendung und Auswirkung. Um die Komplexe Psychologie in allen ihren Aspekten darzustellen, müßte nicht nur die vollständige Kasuistik einer psychologischen Analyse wiedergegeben werden, sondern es müßten auch ausführliche Lebensbeschreibungen einzelner Menschen eingeschlossen sein. Dies ist schon aus dem Grunde unmöglich, weil jede Analyse und jedes Leben auch individuell verläuft.

Und, viertens bietet eine Schwierigkeit für die Darstellung die Vielfältigkeit der Aspekte, die in der Komplexen Psychologie zur Anwendung kommen. Um diese Schwierigkeit einigermaßen zu bewältigen, wurde versucht, in vier Kapiteln je besondere Aspekte hervorzuheben. Es war aber dabei nicht zu vermeiden, daß die verschiedenen Teile ineinander übergreifen. So muß sich z. B. der methodologische Abschnitt stellenweise auf die Struktur beziehen, wie auch der Überblick über die Struktur der Psyche nicht ohne methodologische Gesichtspunkte auskommen kann. Die größte Schwierigkeit in dieser Hinsicht bietet der psychologische Energiebegriff. Die energetischen Relationen sind zwar der psychischen Struktur inhärent. Jedoch ist klar, daß sie nur einem besonderen theoretischen Standpunkt evident werden und aus diesem Grunde in das erste Kapitel gehörten. Das ist aber wiederum nicht möglich, weil zum Verständnis des psychologischen Energiebegriffes die spezifischen psychischen Dynamismen vorausgesetzt werden müssen. Es wurde dem Energiebegriff daher ein eigener Abschnitt gewidmet, was sich überdies aus seiner fundamentalen Wichtigkeit in der JUNGschen Konzeption der Psyche rechtfertigt. Das letzte Kapitel versucht einige Hinweise zu geben auf die Bedeutung, welche die Komplexe Psychologie für die Lebensproblematik des heutigen Kulturmenschen besitzt.

Wenn man all dieser Schwierigkeiten bei der Exposition der Ideen eingedenk ist und ferner dabei beständig im Auge behält, daß die Theorie bei JUNG nie um ihrer selbst willen aufgestellt wird, so dürften diese Ausführungen als Wegleitung ihren Zweck erfüllen und auch insofern gerechtfertigt sein, als es sowohl der Komplexen Psychologie als wissenschaftlicher Disziplin entspricht, das empirische Material in einer theoretischen Anschauung zu sichten und zusammenzufassen, wie auch JUNGs geistigem Temperament mit seiner zwiefachen Eigenschaft als Arzt und Forscher, die ihn zum Psychologen prädestiniert.

1. Methodologie.

Die nachfolgende Untersuchung möchte zu einer Einstellung hinführen, die HEISENBERG für eine andere Disziplin mit den Worten beschreibt¹:

„Der Übergang der exakten Naturwissenschaften von dem erforschten zu einem neuen Erfahrungsgebiet wird sich nie so vollziehen, daß etwa die bisher bekannten Gesetze einfach auf die neuen Erfahrungen anzuwenden wären. Vielmehr wird ein wirklich neuartiger Erfahrungsbereich stets dazu führen, daß sich ein neues System wissenschaftlicher Begriffe und Gesetze herausbildet, die zwar nicht weniger rational analysierbar, aber grundsätzlich anders als die früheren sind. Diese Einsicht kann uns von dem früher nicht immer vermiedenen Fehler bewahren, neue Erfahrungsbereiche in ein altes, ihnen unangemessenes Begriffsgerüst einzwängen zu wollen. Daher wird es auch umgekehrt leichter sein, Denkweisen, die im Gegensatz zum Erkenntnisideal der klassischen Naturwissenschaft entstanden sind, in einen umfassenden und doch einheitlichen und logisch ausgearbeiteten Begriff von Wissenschaft einzufügen. Der Versuch, nun voreilig die verschiedenen Bereiche der menschlichen Erkenntnis zu verknüpfen mit dem Hinweis darauf, daß ihre Verschiedenheit vielleicht nicht mehr zu Schwierigkeiten führen werde, hätte allerdings ebensowenig die Kraft zu einer echten Vereinheitlichung des geistigen Lebens, wie seinerzeit die Verallgemeinerung der rationalen Naturwissenschaft zum rationalen Weltbild. Aber wie jene Verallgemeinerung gleichwohl fruchtbar wurde, indem sie dem Denken auf vielen Gebieten neue Wege zeigte, werden wir auch heute der Zukunft den besten Dienst erweisen, wenn wir den neu gewonnenen Denkformen wenigstens die Wege ebnen und sie nicht um ihrer ungewohnten Schwierigkeiten willen bekämpfen. Vielleicht ist es nicht zu kühn, zu hoffen, daß dann ein Schritt in der Richtung auf die in den letzten Jahrzehnten so gefährdete Einheit des wissenschaftlichen Weltbildes hin getan werden kann.“

¹ Wandlungen der Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jüngster Zeit. In: Die Naturwissenschaften, Okt. 1934, H. 40. Berlin: Julius Springer.

Die Psychologie nimmt in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung unter den Wissenschaften ein. Sie unterscheidet sich darin von allen anderen empirischen Disziplinen, daß ihr Gegenstand, die Psyche, zugleich auch die subjektive Voraussetzung der Erkenntnis ist, gleichviel, ob der Forscher am anderen oder an sich selber beobachtet. Daher liegt denn auch die einzige Garantie für wirkliche Objektivität in JUNGs Forderung einer Kritik der subjektiven Voraussetzung in bezug auf die psychologische und weltanschauliche Prämisse des Forschenden. Ist sich dieser aber seiner persönlichen Gleichung bewußt und verleiht er seinem Objekt die Würde der *Autonomie*, d. h. reduziert er die Psyche weder auf eine Begleiterscheinung physiologischer Vorgänge oder „Triebe“, noch auf ein bloßes Akzidens irgendwelcher „geistiger“ oder gar soziologischer Faktoren, sondern versteht er sie aus ihrer eigenen Realität, so ist die „subjektive Voraussetzung“ prinzipiell nicht verschieden von derjenigen irgendeiner anderen Disziplin: „Die Wissenschaften bedürfen eines ‚a priori‘ oder eines Vor-Urteils, dessen sie sich bei der Abgrenzung der Wirklichkeiten gegeneinander bedienen können, d. h. sie brauchen ein Prinzip der Auswahl, mit Rücksicht auf welches sie im gegebenen Stoffe, wie man sich ausdrückt, das Wesentliche vom Unwesentlichen scheiden¹.“

Ein weiteres a priori, dessen man sich bei der „Abgrenzung der Wirklichkeit“ der Psychologie bewußt zu sein hat, ist ihre durch ihren Stoff gegebene Mittel- oder besser Sonderstellung zwischen Natur- und Kulturwissenschaft. Die Psyche hat sowohl eine allgemeine wie eine individuelle Seite, und der paradoxe Aspekt ist ein essentielles Charakteristikum ihres Wesens. JUNG sagt darüber folgendes prinzipiell Wichtige²:

„Der Konflikt zwischen Natur und Geist ist ein Abbild des paradoxen seelischen Wesens: es hat einen physischen und einen geistigen Aspekt, der wie ein Widerspruch erscheint, weil wir das Wesen des Seelischen in letzter Linie nicht verstehen. Der Konflikt zwischen physischem und geistigem Aspekt beweist nur, daß das Psychische ein in letzter Linie unfaßbares Etwas ist. Zweifellos ist es unsere einzige unmittelbare Erfahrung. Alles, was ich erlebe, ist psychisch. Alles, was wir je wissen können, besteht aus psychischem Stoff. Psyche ist das allerrealste Wesen, weil es das einzig Unmittelbare ist. Auf diese Realität kann sich der Psychologe berufen, nämlich auf die Realität des Psychischen. Wenn ich meinen Begriff von Realität auf die Psyche verschiebe, wo er einzig wirklich am Platze ist, so hört damit auch der Konflikt zwischen Natur und Geist als Erklärungsgründen auf. Sie werden zu bloßen Herkunftsbeziehungen für die psychischen Inhalte, die sich in mein Bewußtsein drängen.“

*

¹ HEINRICH RICKERT: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr 1926.

² JUNG: Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie. In: Wirklichkeit der Seele. Zürich: Rascher & Cie. 1934.

Es dürfte nötig sein, hier zu erklären, wie sich der Begriff „*Komplexe Psychologie*“ zu dem bisher öfter verwendeten „*Analytische Psychologie*“ verhält. Die Bezeichnung „Analytische Psychologie“ wurde von JUNG und der auf ihn gegründeten Zürcher Schule aufgestellt, als sie sich im Jahre 1913 von der FREUDSchen Psychoanalyse trennten, deren internationaler Vereinigung JUNG bis dahin vorgestanden hatte.

Unter „Analytischer Psychologie“ versteht man deshalb seither ganz allgemein die JUNGSche Psychologie. „Analytisch“ darum, weil die psychologische Gesamtanschauung das analytische Verfahren, d. h. das Miteinbeziehen des Unbewußten im Gegensatz zur reinen Bewußtseinspsychologie voraussetzt, im Gegensatz zur Psychoanalyse aber auch nicht die *Seele* analysiert.

In neuerer Zeit verwendet JUNG meist den Terminus „Komplexe Psychologie“, und zwar im besonderen, wenn er vom Gesamtgebiet seiner Psychologie unter *theoretischen* Gesichtspunkten spricht.

Die Bezeichnung „Analytische Psychologie“ hingegen ist dann am Platze, wenn vom praktischen Verfahren der psychologischen Analyse die Rede ist¹. Es ist nicht unwichtig, die beiden Begriffe auseinanderzuhalten und es ergibt sich demnach auch, weshalb die vorliegenden methodologischen und theoretischen Ausführungen den Terminus „Komplexe Psychologie“ über den allgemeiner bekannten und darum auch in diesem Buche meist verwendeten „Analytische Psychologie“ stellen.

*

Psychologie ist die Wissenschaft der *psychischen Ereignisse*, d. h. der psychischen Vorgänge und Inhalte und ihrer Zusammenhänge. Der paradoxale Aspekt ihrer Materie, oder GOETHISCH ausgedrückt der „Koexistenz des Entzweiten“, wird notwendigerweise auch zum Charakteristikum einer Psychologie, die Erfahrungswissenschaft ist. Und zwar in mehrfacher Weise: Weil die Psyche von *allgemeinem und individuellem* Wesen, naturhaft sowohl wie geistig ist, so hat sich die Psychologie, nach RICKERTS Definition, der generalisierenden wie der individualisierenden Methode zu bedienen. Aber mehr als das. Die Komplexe Psychologie besitzt zwei praktisch getrennte, theoretisch jedoch aufeinander bezogene Verfahren: die *psychologische Analyse des Individuums* und die *wissenschaftliche Theorie*, also die Anwendung der psychologischen Erkenntnisse auf das individuell Gegebene und die aus der Empirie gewonnenen allgemeingültigen psychologischen Prinzipien.

Das *psychologische Erkennen* ist eine Kategorie für sich. Es ist ein synthetisches Urteil und hat zur Voraussetzung die Kenntnis der Methode

¹ „Wer analytische Behandlung treibt, glaubt damit implizite an den Sinn und Wert der Bewußtmachung, wodurch bisher unbewußte Persönlichkeitsteile der bewußten Wahl und Kritik unterstellt werden. Dadurch wird der Patient vor Probleme gestellt und zu bewußtem Urteil und bewußter Entscheidung angeregt. Das bedeutet aber nichts Geringeres als eine direkte Provokation der ethischen Funktion, womit auch das Ganze der Persönlichkeit auf den Plan gerufen wird.“ JUNG: Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse. In: Wirklichkeit der Seele.

und Struktur der Komplexen Psychologie sowie die psychologische Selbstkritik des Erkennenden.

Die Anwendung der psychologischen Urteilkraft besteht in der Bewertung von psychologischen Zusammenhängen und in der Vornahme psychologischer Sinnggebung. Das psychologische Erkennen verfährt sowohl *kritisch* wie *konstruktiv*. Zum Beispiel erschließt die psychologische *Kritik* die individuellen unbewußten Motivationen, die Subjektivität von Projektionsvorgängen, die archetypische Grundlage spezifischer persönlich erscheinender Reaktionen. Sie vermittelt ferner die Erkenntnis des Einstellungs- und Funktionstypus und dessen Problematik, die Unterscheidung von persönlichen und unpersönlichen, dem Ich oder dem Objektiv-Psychischen zugehörigen Inhalten. Für den *konstruktiven* Aspekt wären als Beispiele zu nennen: die psychologische Kausalverbindung der Elemente eines unbewußten Bildgefüges oder einer Bilderreihe (das Element *b* z. B. eines Traumes resultiert als psychologische Konsequenz aus dem vorausgegangenen Element *a*); weiter die psychologische Sinndeutung unbewußter Gebilde und Symbole. Und zwar können diese individueller oder kollektiver Natur sein, eben entstanden oder von geschichtlichem Alter, oder von mythologischer oder primitiver Gestalt.

*

Zur kategorialen Voraussetzung hat die Komplexe Psychologie die *komplementäre Korrelation von Bewußtsein und Unbewußtem*. Bewußtsein und Unbewußtes sind die beiden Seiten oder Aspekte der Psyche und bilden ein heterogenes Kontinuum im Sinne RICKERTS¹. JUNG beschreibt die Tatsache folgendermaßen:

„Unser Bewußtsein drückt eben die menschliche Totalität nicht aus, sondern es ist und bleibt ein Teil². — Von unserem äußerlichen Standpunkt gesehen, erscheint uns das Seelische wesentlich als Abbild äußerer Vorgänge, durch diese nicht nur veranlaßt, sondern ursächlich erschaffen. So erscheint es uns auch zunächst, als ob das Unbewußte nur von außen und vom Bewußtsein her zu erklären wäre. Wie Sie wissen, hat FREUDS Psychologie diesen Versuch gemacht. Diese Unternehmung könnte aber nur dann wirklichen Erfolg haben, wenn das Unbewußte tatsächlich etwas wäre, das erst durch das individuelle Dasein und Bewußtsein entstünde. Das Unbewußte ist aber immer schon vorher da, denn es ist die seit Urzeiten vererbte Funktionsbereitschaft. Das Bewußtsein ist ein spägeborener Nachkomme der

¹ RICKERT versteht den Begriff des Kontinuums nicht als zeitliche, sondern als *wesensgemäße* Kontinuität: „Jedes räumlich ausgedehnte oder eine Zeitstrecke erfüllende Gebilde trägt diesen Charakter der *Stetigkeit*. Das können wir kurz als Satz der Kontinuität alles Wirklichen bezeichnen.“ Heterogen ist die Realität, weil kein Ding oder Vorgang dem anderen vollkommen gleicht, sondern ein besonderes, eigenartiges, *individuelles* Gepräge zeigt. Die Wirklichkeit ist ein *qualitatives* heterogenes Kontinuum, und die empirischen Disziplinen haben den Sinn, diese *empirische* Wirklichkeit zu erfassen. — Im Gegensatz dazu erfaßt die mathematische Physik die Welt der reinen *Quantitäten* und sieht die Wirklichkeit dadurch als ein *homogenes* Kontinuum oder auch, indem sie darin begriffliche Einschnitte macht, als ein *Diskretum*, wodurch die stets qualitative Realität zur *mathematischen* Quantität wird. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr 1926.

² Geist und Leben. In: Seelenprobleme der Gegenwart. Zürich: Rascher & Cie. 1931.

unbewußten Seele. Es wäre wohl verkehrt, das Leben der Ahnen aus dem späten Epigonen zu erklären, daher ist es auch meines Erachtens verfehlt, das Unbewußte als in kausaler Abhängigkeit vom Bewußtsein zu betrachten¹."

Das *Bewußtsein* ist

„die Bezogenheit psychischer Inhalte auf das Ich, soweit sie als solche vom Ich empfunden wird. Beziehungen zum Ich, soweit sie von diesem nicht als solche empfunden werden, sind unbewußt. Das Bewußtsein ist die Funktion oder Tätigkeit, welche die Beziehung psychischer Inhalte zum Ich unterhält. Bewußtsein ist nicht identisch mit Psyche, indem Psyche die Gesamtheit aller psychischen Inhalte darstellt, welche nicht notwendigerweise alle mit dem Ich direkt verbunden, d. h. dermaßen auf das Ich bezogen sind, daß ihnen die Qualität der Bewußtheit zukäme²."

„Das Ich ist ein Komplex von Vorstellungen, der mir das Zentrum meines Bewußtseinsfeldes ausmacht und mir von hoher Kontinuität und Identität mit sich selber zu sein scheint. Ich spreche daher auch von Ich-Komplex. Der Ich-Komplex ist ein *Inhalt* des Bewußtseins sowohl, wie eine *Bedingung* des Bewußtseins, denn bewußt ist mir ein psychisches Element, insofern es auf den Ich-Komplex bezogen ist. Insofern aber das Ich nur das Zentrum meines Bewußtseinsfeldes ist, ist es nicht identisch mit dem Ganzen meiner Psyche, sondern bloß ein Komplex unter anderen Komplexen. Ich unterscheide daher zwischen dem Ich und dem Selbst, insofern das Ich nur das Subjekt meines Bewußtseins, das Selbst aber das Subjekt meiner gesamten, also auch der unbewußten Psyche ist. In diesem Sinne wäre das Selbst eine (ideelle) Größe, die das Ich in sich begreift³."

Der Begriff des *Unbewußten* ist deshalb ein Grenzbegriff, ein *Noumenon* in dem Sinne, als ein nicht mit dem Ich verknüpfter psychischer Inhalt, sobald er im Bewußtsein *erscheint*, nicht mehr unbewußt ist. Da er aber trotz des Bewußtwerdens die spezifische Ausdrucksform der unbewußten Psyche beibehält, ist es notwendig, die Unterscheidung nicht aufzuheben, um so mehr, als unbewußte psychische Inhalte durch das bloße Bewußtmachen auch funktionell und sinngemäß vom Bewußtsein nicht assimiliert sind.

Streng genommen sollte man zwischen unbewußten *Vorgängen* und *Inhalten* unterscheiden. Die unbewußten Vorgänge sind nur indirekt erschließbar; die unbewußten psychischen Inhalte dagegen können, unter gewissen Voraussetzungen, direkt wahrgenommen werden⁴.

Diese Unterscheidung zwischen Vorgängen und Inhalten ist aber praktisch schwer durchführbar. Einigt man sich daher darauf, den Unterschied zwischen der bewußten und der unbewußten Psyche in ihrer verschiedenartigen Funktions- und Ausdrucksweise zu sehen, so sind die beiden Seiten ihres Wesens damit charakterisiert und die terminologische Ungenauigkeit wird nebensächlich. Diese Begründung der Begriffsbildung von Bewußtsein und Unbewußtem ist um so berechtigter, als die Komplexe Psychologie als oberstes Prinzip die dynamische Anschauung der Psyche

¹ Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie.

² JUNG: Psychologische Typen. Definition 7. Zürich: Rascher & Cie. 1921.

³ Psychologische Typen. Definition 26.

⁴ Das heißt selbstverständlich nicht, daß damit auszumachen wäre, wie sie an und für sich im Zustande des völligen Unbewußtseins beschaffen seien. Ihre Bewußtwerdung, auch schon in Form des Traumes, ist eine gewisse Annäherung an das Bewußtsein und dessen Bedingungen der Wahrnehmung. Das „Ding an sich“ ist wie überall unerkennbar. Jedoch ist die Phänomenologie „unbewußter“ Inhalte von derjenigen der bewußten dermaßen verschieden, daß ihre Herkunft aus der objektiven Psyche unter allen Umständen deutlich wird.

setzt. Damit ist ausgedrückt einerseits, daß alle psychischen Vorgänge, auch wenn sie im Bewußtsein isoliert erscheinen, sich strukturell aufeinander beziehen, ähnlich wie die einzelnen körperlichen Systeme untereinander zum Ganzen des lebenden Organismus koordiniert sind. Und andererseits, daß die Psyche nicht einen statischen, sondern einen dynamischen Charakter aufweist, dem man daher nur vermittels einer energetischen Auffassung gerecht werden kann.

Eine weitere kritische Unterscheidung in bezug auf die Terminologie muß in der Verwendung der Begriffe *persönliches* und *unpersönliches Unbewußtes* gemacht werden. Der gleiche Unterschied gilt auch für das Bewußtsein, nur sind wir dessen nicht immer gewahr. Streng genommen müßte aber auch hier von persönlichem und unpersönlichem Bewußtsein gesprochen werden oder, psychologisch ausgedrückt, von Ichbewußtsein und von allgemeinem Bewußtsein. Das allgemeine Bewußtsein entspricht dem jeweiligen Zeitgeist, also den in einer Epoche herrschenden allgemeingültigen Ideen und Werten. Das Ichbewußtsein hat daran teil, ist aber nicht damit identisch, insofern es aus typologischen oder Persönlichkeitsdifferenzen davon abweicht.

Dasselbe ist beim Unbewußten der Fall. Das *persönliche Unbewußte* besteht aus demjenigen Teil der Psyche, der strukturell dem psychologischen Ich zugehört, aus Gründen des Vergessens oder der Inkompatibilität aber unbewußt bleibt und in der Folge ganz assimiliert werden muß. Das unpersönliche oder *kollektive Unbewußte* ist zunächst immer und natürlicherweise unbewußt, wird zwar durch seine Bewußtmachung in die Gesamtpersönlichkeit teilweise *integriert*, kann aber vom Ich nicht *assimiliert* werden und steht daher zu ihm im Verhältnis des (psychischen) Objektes. Daher wird das kollektive Unbewußte, wenn das Bewußtsein in Relation zu ihm steht, auch als das *Objektiv-Psychische* bezeichnet. Mit dem Begriff des Objektiv-Psychischen ist zugleich die Anschauung der *Realität* und der *Autonomie* des Psychischen gegeben.

In einer methodologischen Studie kann auf die — praktisch höchst wichtige — Unterscheidung zwischen persönlichem und kollektivem Unbewußten nicht weiter eingegangen werden. Es dürfte aber so viel deutlich geworden sein, daß die *Methode* der Komplexen Psychologie in engster Verbindung steht mit der Gesamtanschauung von der *Struktur* der Psyche. Da diese letztere in einem besonderen Kapitel dargestellt wird, bleibt nun die Aufgabe, die erstere zu beschreiben. Es wird sich dabei zeigen, weshalb die methodologische Untersuchung der Darstellung der Theorie vorangestellt werden muß.

*

Eine letzte und prinzipiell höchst wichtige Voraussetzung der psychologischen Disziplin besteht darin, daß ihr Gegenstand einzig vermittels ihrer *Methode* als *autonome Realität*¹ erkannt werden kann. Das unterscheidet sie grundsätzlich von allen anderen Wissenschaften. Gewiß

¹ Zum Begriff der *Autonomie* vgl. RICKERT (Allgemeine Grundlegung der Philosophie): „Die Autonomie wird gewöhnlich als spezifisch *ethischer* Begriff angesehen. Doch gerade das sollte gezeigt werden, daß sie auch ein *allgemeines*

erheben sich sowohl die Natur wie die Geschichte nur vermittelt wissenschaftlicher Prinzipien zu wissenschaftlichen Objekten. Beide Gegenstände sind aber auch dem naiven Verstande unmittelbar gegeben und zugänglich und besitzen auch ohne erkenntniskritische und methodologische Voraussetzungen die Qualität der Wirklichkeit. Nicht so die Realität der Psyche. Gewiß ist ihre *Wirksamkeit* für das naive Gemüt etwas durchaus Reales, ja dasjenige Wirkende, das es am allermeisten beeindruckt und beschäftigt, wie man an Primitiven und an Kindern beobachten kann.

Der Primitive hat eine lebendige, halb energetische, halb substantielle *Anschauung* von der Seele als eines geisterhaften Hauchwesens, des „subtle body“ aller Dinge. Er spricht mit ihr als seinem „Daimonion“; sie ist ein spürbar Gegenwärtiges, die Quelle alles Lebens und aller „übernatürlichen“ Vorgänge. Daher ist es für ihn von größter Wichtigkeit, was mit seiner Seele passiert, er ist — wegen seines noch mangelhaft zentrierten Bewußtseins — beständig von Seelenverlust bedroht und sucht sich darum vor magischen, d. h. unbewußten Beeinflussungen zu schützen, wie auch auf seine eigene und die Seele Anderer einzuwirken.

Die primitive Anschauung des Psychischen als einer objektiven realen Macht ist indessen, obwohl psychologisch äußerst zutreffend, die Formulierung einer archetypischen Erfahrung und kein erkenntniskritischer Standpunkt. Das erkennende Bewußtsein, das zwischen subjektiven und objektiven Tatsachen unterscheidet und auch das scheinbar äußere Objekt gegebenenfalls als psychologischen Faktor zu sehen vermag, ist noch nicht ausgebildet und kann daher zwar eine psychische Wirklichkeit wahrnehmen, aber keine psychologische Realität *denken*.

philosophisches Prinzip enthält. Frei in der *vollen* positiven Bedeutung des Wortes ist der Sinn jedes Subjektaktes, der nicht nur ursachlos ist, auch nicht nur Werte überhaupt wertet, sondern der einen Wert um seiner Geltung willen, also autonom anerkennt, so daß von Freiheit in *dreifacher* Hinsicht gesprochen werden kann: als Ursachlosigkeit, als ‚Akt‘ der Wertung und als Autonomie. Von welcher Art der autonom gewertete Wert seinem *Inhalt* nach ist, kommt dabei noch nicht in Betracht. Lediglich die ursachlos wertende Anerkennung des Wertes um des Wertes willen steht in Frage.“

Zum Begriff der *Realität* vgl. EDDINGTON (The Nature of the Physical World, University Press, Cambridge 1929): „Das konkret Substantielle hat so ausgesprochen die führende Rolle auf der Bühne der Erfahrung innegehabt, daß im gewöhnlichen Sprachgebrauch *konkret* und *real* beinahe zu Synonymen geworden sind. Man ersuche irgendeinen Menschen, der kein Philosoph und kein Mystiker ist, etwas typisch Reales zu bezeichnen, und er wird sicher ein konkretes Ding wählen. Man stelle ihm die Frage, ob die Zeit real sei; er wird wahrscheinlich mit einiger Zögerung sich dafür entschließen, daß sie als real zu gelten habe, aber er hat dabei ein inneres Gefühl, daß die Frage irgendwie unpassend sei und daß er einem unrechtmäßigen Kreuzverhör unterzogen werde. — Die modernen wissenschaftlichen Theorien haben den allgemeinen Sprachgebrauch verlassen, der das Reale mit dem Konkreten identifiziert. Ich glaube, wir dürften sagen, die Zeit sei typischer für die physikalische Realität, als die Materie es ist, weil sie freier ist von jenen metaphysischen Assoziationen, welche die Physik ausschließt. Es wäre unerlaubt, zu sagen, wenn wir schon so weit gegangen sind, könne die Physik auch zugeben, daß die Realität etwas Geistiges sei. Wir müssen vorsichtiger sein. Aber wir sind bei der Annäherung an diese Fragen nicht länger versucht, die Einstellung zu haben, daß alles, das der Konkretheit ermangelt, sich deswegen selbst verurteile.“

Da der primitive Geist seiner selbst noch unbewußt ist und sich im Zustande der „*participation mystique*“ (nach LÉVY-BRUHLs Ausdruck), d. h. in psychischer Identität mit der Umgebung und mit dem kollektiven Unbewußten befindet, wird das wirkende Seelische nicht als subjektiver Faktor im psychologischen Sinne erkannt, sondern projiziert und mythologisiert und so als Tätigkeit äußerer Mächte verstanden.

Insoweit als wir uns einer Sache unbewußt sind, projizieren und dogmatisieren wir sie ebenfalls; der Unterschied zum primitiven und kindlichen Geiste besteht nur darin, daß wir unsere Projektionen etwas aufgeklärter rationalisieren. Wir verlegen z. B. unbewußte psychische Vorgänge und Inhalte nicht mehr in die Natur, da wir diese erkenntniskritisch längst aller magischen Wirksamkeit entkleidet haben. Wir sehen aber die wirkenden Faktoren mit Vorliebe im Nebenmenschen, in Institutionen, in Klassen, Parteien und Nationen und ebenso in Ideen, Überzeugungen und Programmen. Dies alles machen wir vorbehaltlos für unsere positiven und negativen Reaktionen verantwortlich und versprechen uns von seiner Güte oder Bösartigkeit das Heil oder das Unheil.

Wir sind uns des subjektiven Faktors als *psychischer* Realität deshalb unbewußt, weil die Psychologie als Erfahrungswissenschaft jungen Datums ist und vor noch nicht allzulanger Zeit erst angefangen hat, sich von ihren wissenschaftlichen Eltern, der Philosophie und der Naturwissenschaft, abzulösen. Erst mit diesem Selbständigwerden hat sie ihre Autonomie gefunden und damit auch ihre eigene Methode ausgebildet. Und deshalb können wir nur vermittels des *psychologischen Standpunktes* die Psyche in ihrer Eigentätigkeit erkennen. Erkennen heißt: einen Gegenstand sowohl von anderen unterscheiden, also abgrenzen von dem, was er nicht ist, wie auch ihn in seiner spezifischen sinngemäßen Funktion und Struktur aus ihm selber erklären. Nur die spezifische, dem Gegenstand angemessene *Methode* erschließt uns seine spezifische Natur.

Die Psychologie befindet sich dabei zunächst in einem großen Nachteil gegenüber anderen Disziplinen, wie z. B. Natur- und Geschichtswissenschaft. Der Gegenstand der einen ist räumlich, derjenige der anderen zeitlich und beide sind erkenntniskritisch vom erkennenden Subjekt distanziert. Die Psyche dagegen ist nicht in diesem Sinne mittelbares Objekt, sondern erscheint an und im Subjekt selbst. Wir müssen daher für die psychologische Erkenntniskritik den Grundsatz übernehmen, den RICKERT¹ als Prärogative der Philosophie erklärt, und als heterologisches Prinzip bezeichnet, um

„zu verstehen, inwiefern auch das *Unmittelbare* zu erkennen sei. Ein universales Denken muß sowohl das Objekt als auch das Subjekt erkennen, also, wie wir in üblicher Terminologie sagen werden, beide zum ‚Gegenstand‘ der Erkenntnis im weitesten Sinne des Wortes machen. Das erkennende Subjekt ist insofern nicht rein ‚kontemplativ‘ im Sinne eines bloß anschauenden Subjektes. Es wertet im weitesten Sinne dieses Wortes, indem es bejaht oder verneint, auch, ja gerade beim Erkennen. Ein rein formales Subjekt, das in keiner Weise Stellung nimmt, wäre noch kein erkennendes Subjekt.“

Das Subjekt wird daher von RICKERT die „*Synthesis des Erkennens*“ genannt.

¹ Grundprobleme der Philosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr 1934.

Die Psychologie macht gewiß nicht den Anspruch, ein „universales Denken“ zu sein. Aber *mutatis mutandis* verstanden ist sie auf ihrem Gebiete vor eine ähnliche Aufgabe gestellt, wie KANT sie für die Erkenntnis überhaupt erfüllt hat, nämlich die Grundlagen ihres spezifischen Erkennens und die daraus resultierenden Methoden aufzuzeigen.

Indem die Komplexe Psychologie zwischen dem psychologischen Ich (Ego) und dem Objektiv-Psychischen unterscheidet, setzt sie die erkenntnis-kritische Relation zwischen dem erkennenden Subjekt im *philosophischen Sinne* und dem zu erkennenden Gegenstande.

Im *psychologischen Sinne* ist das Totale Psychische (das Selbst), also das Ego mit Einschluß des Objektiv-Psychischen, *Subjekt*, weshalb die Integrierung des Unbewußten im Verlaufe der Zeit notwendig wird, d. h. das Ich muß eine Beziehung dazu herstellen. Diese Beziehung setzt sich zusammen aus Daten des Bewußtseins und des Unbewußten und wird transzendente Funktion genannt¹.

Das unparteiische Kriterium, von dem aus eine Kritik des Ich wie auch eine Relation zum Objektiv-Psychischen überhaupt unternommen werden kann, besteht aus zwei Kategorien, einer objektiv und einer subjektiv gegebenen.

Die *objektiv* gegebene Kategorie ist die komplexe psychologische Methode, und die *subjektiv* gegebene ist das Unbewußte des Individuums, bzw. die Stellungnahme des Ich zu den unbewußten Faktoren. Der wichtigste *regulative* unbewußte Faktor ist der *Traum*.

„Wir dürfen eines nicht vergessen: Fast die Hälfte unseres Lebens spielt sich in einem mehr oder weniger unbewußten Zustand ab. Die spezifische Bewußtseins-äußerung des Unbewußten ist das Träumen. Wie die Seele eine Tagesseite, das Bewußtsein hat, so hat sie auch eine Nachtseite, das unbewußte psychische Funktionieren, das man auch als traumhaftes Phantasieren auffassen könnte. Ebenso sehr wie das Bewußtsein in die Nacht hinüberspielt, ragt auch das Unbewußte in unser Tagelben. Wie es nun auch im Bewußtsein nicht nur Wünsche und Befürchtungen, sondern noch unendlich viele andere Dinge gibt, so besteht auch die allergrößte Wahrscheinlichkeit dafür, daß unsere Traumseele über einen ähnlichen, vielleicht sogar noch viel größeren Reichtum an Inhalts- und Lebensmöglichkeiten verfügt als das Bewußtsein, dessen essentielle Natur Konzentration, Einschränkung und Ausschließlichkeit ist. Tatsächlich sind Träume unparteiische, der Willkür des Bewußtseins entzogene, spontane Produkte der unbewußten Seele. Sie sind reine Natur und deshalb von unverfälschter, natürlicher Wahrheit, daher wie nichts anderes geeignet, uns dann eine dem menschlichen Grundwesen entsprechende Haltung wiederzugeben, wenn sich unser Bewußtsein zu weit von seiner Grundlage entfernt und in einer Unmöglichkeit festgefahren hat. Die Beschäftigung mit den Träumen ist eine Art von Selbstbesinnung. Wobei nicht das Ichbewußtsein sich auf sich selbst besinnt, sondern es beschäftigt sich mit der objektiven Gegebenheit des Traumes als einer Mitteilung oder Botschaft der unbewußten, alleinigen Menschheitsseele. Man besinnt sich auf das Selbst, aber nicht auf das Ich, nämlich auf jenes fremde Selbst, das uns ureigen, ja unser Stamm ist, aus dem das Ich einst wuchs. Es ist uns fremd, weil wir durch die Verirrung des Bewußtseins uns ihm entfremdeten. Die Seele als selbstregulierendes System ist balanciert wie das Leben des Körpers. Für alle exzessiven Vorgänge treten sofort und zwangsläufig Kompensationen ein. Das Zuwenig hier erzeugt ein Zuviel dort. So ist auch das Verhältnis zwischen Bewußt und Unbewußt ein kompensatorisches. Immer können wir mit Nutzen in der praktischen Traumdeutung die Frage aufwerfen: Welche

¹ Siehe 2. Kapitel.

bewußte Einstellung wird durch den Traum kompensiert? Deshalb ist jeder Traum Informations- und Kontrollorgan beim Aufbau der Persönlichkeit¹.“

Die *objektiv* gegebene Kategorie der psychologischen Kritik und Integrierung, die komplexe psychologische *Methode* also, ist das Instrument, vermittels dessen die Seele als selbstregulierendes System erst als solches erkannt werden kann. Die Methode liefert die Prinzipien und den Standpunkt dafür, *psychische Wirklichkeit* psychologisch zu erkennen und zu bewerten und sie in ihrer *Eigentätigkeit* aufzuzeigen.

„Die Idee der psychischen Realität² könnte man wohl als die allerwesentlichste Errungenschaft moderner Psychologie bezeichnen, wenn sie als solche anerkannt wäre. Diese Formel allein erlaubt es, die mannigfaltigen seelischen Erscheinungen in ihrer Eigenart zu würdigen. Versuchen wir, tiefer in diesen Begriff einzudringen, so erscheint es uns, als ob gewisse Inhalte oder Bilder von einer sogenannten physischen Umwelt, zu der auch mein Körper gehört, herrührten, andere kommen aus einer sogenannten geistigen Quelle, die von den physischen Dingen verschieden zu sein scheint, aber sie sind deshalb nicht minder real. Immer, wenn der menschliche Verstand eine Aussage machen will über etwas, das er im letzten Grunde nicht erfaßt hat und nicht erfassen kann, muß er es in seine Gegensätze auseinanderreißen, um es einigermaßen erkennen zu können³.“

*

Bei der Untersuchung eines neuen Gebietes oder Verfahrens ist es gegeben, ein außer ihm liegendes „Bezugssystem“ zu Hilfe zu nehmen, d. h. eine schon bekannte Größe als Ausgangs- oder Vergleichspunkt zu wählen, von dem aus über die Brücke der Analogie das Unbekanntere dem Bewußtsein angenähert werden kann. Als solches Bezugssystem scheint sich am besten die Methodenlehre von RICKERT⁴ zu eignen, allerdings ohne seine Auffassung des „psychischen Seins“ als richtig anzuerkennen zu können, das „in der Zeit verläuft und sinnfrei ist und daher auf die

¹ und ² Wirklichkeit der Seele.

³ Merkwürdigerweise besteht in bezug auf die paradoxe Aussage über das Forschungsobjekt eine erkenntniskritische Parallele mit derjenigen Wissenschaft, die ihrem Gegenstande nach der Psychologie am entgegengesetztesten ist, nämlich mit der theoretischen Physik. „Das Licht sieht, von einer Seite betrachtet, durchaus wie Wellen, von einer anderen aber ganz wie kleinste Teilchen aus — ungefähr wie ein Kamm einmal als eine Reihe von Spitzen und einmal als fester Stab erscheint, je nach der Richtung, aus der man ihn erblickt. Eine teilweise Analogie liefert uns der Wellengang des Meeres. Wir können das Wasser des Meeres entweder von einem statistischen oder von einem individuellen Standpunkt aus betrachten. Statistisch besteht es aus Wellen, aber individuell aus Molekülen. Und auf gleiche Weise zeigt das Licht, statistisch gesehen, viele Eigenschaften von Wellen, individuell gesehen, von Korpuskeln. — Wir werden sehen, daß für Elektronen und Protonen ein genau komplementäres Bild existiert. Danach verhalten sich Elektronen und Protonen wie Korpuskel, wenn sie sich frei durch den Raum bewegen, und wie Wellen, wenn sie auf Materie stoßen. — Es gibt eine vollständige *mathematische* Theorie, aus welcher hervorgeht, daß das Partikelbild und das Wellenbild zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben physikalischen Realität sind.“

(Sir JAMES JEANS: Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis, übersetzt von HELENE WEYL und LOTHAR NORDHEIM. Stuttgart-Berlin: Deutsche Verlagsanstalt 1934.)

Das methodologisch Wichtige liegt darin, daß das abendländische Bewußtsein imstande ist, Erkenntnisse paradoxaler Natur zu bilden und — muß die Psychologie hinzufügen — seelisch auszuhalten.

⁴ Siehe besonders: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.

Seite des Physischen gehört“. Auch müssen wir dabei stets im Auge behalten, daß weder die Begriffe „Kultur“ bzw. „Geschichte“ und „Natur“, noch die beiden ihnen entsprechenden Methoden, also das „individualisierende“ und das „generalisierende“ Verfahren wörtlich im RICKERTSchen Sinne übernommen werden können, sondern in das Psychologische zu transponieren sind, indem wir uns unseres Ausgangspunktes erinnern, daß die Psychologie ein Sondergebiet zwischen der natur- und der kulturwissenschaftlichen Disziplin ist und damit eine Wissenschaft sui generis mit einer eigenen Methode. Und ebenfalls dürfen wir nicht vergessen, daß die Psyche von paradoxem Wesen ist und ihre Inhalte und Vorgänge sowohl „naturhafter wie geistiger Herkunft sind“. Diese Paradoxie erfordert einen Standpunkt, der die Psyche weder auf biologisch-materialistische Triebkräfte reduziert, noch sie als ungeläutertes Anhängsel des „Geistes“ erklärt, sondern ihre autonome Realität anerkennt. Die Psyche ist zudem an die Grundlagen unseres bewußten Erkennens nicht verhaftet, indem sie weder räumliche Ausdehnung hat, noch ausschließlich an zeitliche Abfolge gebunden ist¹. Sie manifestiert sich in einer ihr eigenen Dimension, welche eine solche der *Intensität* genannt werden kann.

RICKERT begründet seine, auf die beiden Begriffe *Natur* und *Kultur* gegründete Methodologie des *verallgemeinernden* und des *individualisierenden* Verfahrens folgendermaßen²:

„Die erstrebenswerte Einheit der Wissenschaften darf unter keinen Umständen methodologische Einförmigkeit bedeuten. Mit ihr wäre viel verloren und nichts gewonnen. Sie wäre eine Einseitigkeit der schlimmsten Art. Die Welt in ihrer Totalität, die das gemeinsame Objekt aller Wissenschaften ist, stellt sich uns anschaulich als eine unübersehbare Mannigfaltigkeit dar, und dieser können die Wissenschaften nur gerecht werden, wenn sie ihre Objekte, die ja in Begriffen sich niemals so wiedergeben lassen, wie sie uns unmittelbar anschaulich gegeben sind, unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, sich also eine Mannigfaltigkeit von Zielen setzen und die zu ihrer Erreichung notwendigen verschiedenen Methoden ausbilden. Eine Mannigfaltigkeit des Inhaltes genügt dieser universalen Forderung nicht. Uns interessieren die Dinge auch unter formal verschiedenen Gesichtspunkten, und der wichtigste logische Unterschied ist nun in der Tat der, daß die Objekte zum Teil als *Gattungsexemplare*, zum Teil in ihrer *Individualität* in Betracht kommen. Die Wissenschaften müssen also aus Gründen, die bestehen bleiben, solange Kultur etwas anderes ist als Natur, zum Teil *generalisierend*, zum Teil *individualisierend* verfahren. Sonst werden sie der Mannigfaltigkeit des gegebenen Weltinhaltes nicht gerecht.

Es gibt auf der einen Seite Wissenschaften, die nach dem Allgemeinen oder absolut Allgemeinen für ihr Gebiet streben, und auf der anderen Seite stehen solche Disziplinen, die das Individuellste oder das absolut Individuelle zu erfassen suchen.“

Dieser Gegensatz ist aber kein absoluter.

„Ich habe ausführlich gezeigt, daß die Begriffe des Allgemeinen und des Besonderen bei ihrer Ausgestaltung in den Wissenschaften sich als relativ erweisen, und daß nur bei sorgfältiger Berücksichtigung dieser Relativität die tatsächliche methodologische Mannigfaltigkeit der Einzeldisziplinen sich logisch verstehen läßt.“

¹ Siehe JUNG: Seele und Tod. In: Wirklichkeit der Seele. Vgl. auch J.W. DUNNE: An Experiment with Time. London: Black 1929.

² Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen: J. C. B. Mohr 1929.

RICKERT betont immer wieder, es sei nicht seine Ansicht, „die Naturwissenschaften haben es nur mit Gesetzen, die Geschichtswissenschaften dagegen nur mit dem schlechthin Einmaligen zu tun. — Ich spreche vielmehr von einer generalisierenden und einer individualisierenden *Methode*. Ich beschränke mich auf die Darlegung der beiden Extreme, zwischen denen in gewisser Hinsicht fast alle empirische Wissenschaft in der Mitte liegt, und ich muß zur Klarlegung der Unterschiede begrifflich trennen, was in Wirklichkeit eng miteinander verknüpft ist.“

„Ich habe, um zwei rein logische und¹ deshalb rein formale Begriffe von Natur und Geschichte zu gewinnen, mit denen nicht zwei verschiedene Realitäten, sondern dieselbe Wirklichkeit unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten gemeint ist, das logische Fundamentalproblem einer Gliederung der Wissenschaften nach ihren Methoden zu formulieren versucht: Auf der einen Seite stehen die Naturwissenschaften. Das Wort Natur charakterisiert sie sowohl mit Rücksicht auf ihren Gegenstand als auch mit Rücksicht auf ihre Methode. Sie sehen in ihren Objekten ein von jeder Wertbeziehung freies Sein und Geschehen², und ihr Interesse ist darauf gerichtet, die allgemeinen begrifflichen Verhältnisse, wenn möglich die Gesetze kennenzulernen, welche für dieses Sein und Geschehen gelten.

Auf der anderen Seite stehen die historischen Kulturwissenschaften. Wir müssen zwei Ausdrücke wählen, die den beiden Bedeutungen des Wortes Natur entsprechen. Als Kulturwissenschaften handeln sie von den auf die allgemeinen Kulturwerte bezogenen und daher als sinnvoll verständlichen Objekten, und als historische Wissenschaften stellen sie deren einmalige Entwicklung in ihrer Besonderheit und Individualität dar, wobei der Umstand, daß es Kulturvorgänge sind, ihrer historischen Methode zugleich das Prinzip der Begriffsbildung liefert; denn wesentlich ist für sie nur das, was als Sinnträger in seiner individuellen Eigenart für den leitenden Kulturwert Bedeutung hat. Sie wählen daher individualisierend als „Kultur“ etwas ganz anderes aus der Wirklichkeit heraus, als die Naturwissenschaften es tun, wenn sie dieselbe Wirklichkeit generalisierend als ‚Natur‘ betrachten, da in den meisten Fällen die Bedeutung eines Kulturvorganges gerade auf der Eigenart beruht, die ihn von anderen unterscheidet, während umgekehrt das, was ihm mit anderen gemeinsam ist, also sein naturwissenschaftliches Wesen ausmacht, der historischen Kulturwissenschaft unwesentlich ist.

Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere.“

In den „Grundproblemen der Philosophie“ sagt er:

„Natur kommt von nasci. Der Ausdruck bezeichnet das Gewachsene, das ohne unser Zutun von selbst entsteht, und das wir seinem Wachstum überlassen. Dann bleibt es rein ‚natürlich‘. Kultur dagegen ist der Inbegriff dessen, was wir ‚pflegen‘. Das Wort colere ist hier der Ursprung. Wahrscheinlich dürfen wir dabei etymologisch vor allem an den Ackerbau denken. Kulturpflanzen sind im Gegensatz zu Naturpflanzen die, welche der Mensch nicht frei wachsen läßt, sondern pflegt. Den Unterschied können wir verallgemeinern und so zu umfassenden Begriffen der Natur und Kultur kommen.“

Den „für die Methodenlehre maßgebenden Begriff der Natur“ definiert RICKERT nach KANT als das Dasein der Dinge, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“. Damit ist für RICKERT auch der „allgemeinste Begriff der Naturwissenschaft für absehbare Zeit endgültig festgelegt. Die Natur erkennen heißt unter dieser Voraussetzung, aus allgemeinen

¹ Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.

² Die naturwissenschaftliche *Methode* ist natürlich, im Gegensatz zu ihren *Objekten*, nicht ohne Wertbeziehung, denn sie sucht den Wahrheitswert, wie RICKERT im weiteren ausführt.

Elementen allgemeine Begriffe bilden und, wenn möglich, unbedingt allgemeine Urteile über die Wirklichkeit fällen, d. h. Begriffe von Naturgesetzen entdecken, deren logisches Wesen es einschließt, daß sie nichts von dem enthalten, was sich nur an diesem oder jenem einmaligen individuellen Vorgang findet.

Insofern muß man sagen, daß die Wirklichkeit in ihrer Besonderheit und Individualität die Grenze für jede naturwissenschaftliche Begriffsbildung ist. Aus allen diesen Gründen können wir die naturwissenschaftliche Methode generalisierend nennen, um damit den formalen Begriff der Natur hervortreten zu lassen. Naturerkenntnis generalisiert. Darin besteht ihr logisches Wesen.“

Das leitende Prinzip, auf das RICKERT den Begriff der Kulturwissenschaft gründet, definiert er folgendermaßen:

„Es gibt Wissenschaften, die nicht auf die Aufstellung von Naturgesetzen, ja überhaupt nicht nur auf die Bildung allgemeiner Begriffe gerichtet sind, und das sind die historischen Wissenschaften im weitesten Sinne des Wortes. Sie wollen die Wirklichkeit, die niemals allgemein, sondern stets individuell ist, in ihrer Individualität darstellen, und sobald diese in Betracht kommt, muß der naturwissenschaftliche Begriff versagen, weil seine Bedeutung gerade darauf beruht, daß das Individuelle durch ihn als ‚unwesentlich‘ ausgeschieden wird.

Den Gegensatz zum logischen Begriff der Natur als des Daseins der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, kann nur ein ebenfalls logischer Begriff bilden. Dieser aber ist, wie ich glaube, der Begriff der Geschichte im weitesten Sinne des Wortes, d. h. der Begriff des einmaligen Geschehens in seiner Besonderheit und Individualität, der zum Begriff des allgemeinen Gesetzes in einem formalen Gegensatz steht, und wir werden daher von einem Unterschied der naturwissenschaftlichen und der historischen Methode reden müssen. Die Gliederung nämlich ist gerechtfertigt, wenn, wie ich glaube, sich zeigen läßt, daß eben derselbe Begriff der Kultur, als der einer sinn- und wertbehafteten Wirklichkeit, zugleich auch das Prinzip der historischen oder der individualisierenden Begriffsbildung bestimmt. Für die historische Begriffsbildung liefert der Begriff der Kultur also das Prinzip zur Auswahl des Wesentlichen aus der Wirklichkeit ebenso, wie der Begriff der Natur als der Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine dies für die Naturwissenschaften tut. Durch die Werte, die an der Kultur haften, und durch die Beziehung auf sie wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität als eines realen Trägers von Sinngebilden erst konstituiert. Wer von ‚Geschichte‘ schlechtweg redet, meint immer den einmaligen individuellen Verlauf einer Sache, und gerade in der Philosophie ist es üblich, das Historische als das Besondere der Natur als dem Allgemeinen gegenüberzustellen.“

Die geschichtliche oder kulturwissenschaftliche Methode ist also das individualisierende Verfahren, wobei

„eine bestimmte einmalige Reihe von Wirklichkeiten so aufgefaßt wird, daß die Besonderheit und Individualität jeder einzelnen zum Ausdruck kommt und das in die Darstellung aufgenommen wird, was nirgends noch einmal war. Nicht das allgemeine Naturgesetz oder der allgemeine Begriff, für den jedes Besondere nur ein ‚Fall‘ unter beliebig vielen anderen ist, sondern der Kulturwert ist das geschichtlich ‚Allgemeine‘, und der kann nur an dem Einmaligen und Individuellen allmählich zum Ausdruck kommen, d. h. sich mit Wirklichkeiten so verbinden, daß diese dadurch zu Kulturgütern werden. Beziehe ich also eine individuelle Wirklichkeit auf einen allgemeinen Wert, so wird sie dadurch nicht zum Gattungsexemplar eines allgemeinen Begriffes, sondern sie bleibt in ihrer Individualität bedeutsam als individueller Träger eines individuellen Sinngebildes. Die Kulturbedeutung eines Objektes beruht nämlich, soweit es als Ganzes in Betracht kommt, nicht auf dem, was ihm mit anderen Wirklichkeiten gemeinsam ist, sondern gerade auf dem, was es von anderen unterscheidet, und daher muß die Wirklichkeit, die wir mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu den Kulturwerten als deren realen Träger betrachten, auch auf das Besondere und Individuelle hin angesehen werden.

Ja, die Kulturbedeutung eines Vorganges wächst häufig in demselben Maße, je ausschließlicher mit seiner individuellen Gestaltung der betreffende Kulturwert oder das verstehbare Sinngebilde verknüpft ist. In einer Geschichte der Religion, des Staates, der Wissenschaft, der Kunst, kann das einmalige Individuum nie ‚unwesentlich‘ sein. Hier gehen die Impulse zur Schöpfung neuer Kulturgüter fast immer von einzelnen Persönlichkeiten aus.“

Die individualisierende oder wertbezogene Methode setzt also als oberstes Kriterium die Idee der *Persönlichkeit*.

„Die Kulturvorgänge werden wirklich nicht nur mit Rücksicht auf einen Wert, sondern zugleich auch immer mit Rücksicht auf ein psychisches Wesen¹, das sie wertet, betrachtet werden müssen, weil Werte nur von psychischen Wesen gewertet werden.“ —

wobei das Wie des Wertens selbstverständlich ausschlaggebend ist. In „Grundprobleme der Philosophie“ sagt RICKERT darüber:

„Kultur, die mehr als bloßes Mittel² ist, setzt für ihre Entstehung wie auch für ihren Bestand Menschen voraus mit einem besonderen Verhalten. Nicht daß der Mensch lebt, sondern wie er sein Leben gestaltet, ist für die Kultur wesentlich.“

In den „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ definiert RICKERT die Begriffe Individuum und Individualität mit Worten, die sich mit der Formulierung der Komplexen Psychologie sehr nahe berühren.

„Worin besteht also die ‚Einheit‘ der historischen Begriffe, wenn die Zusammengehörigkeit der Begriffselemente nicht wie bei einem naturwissenschaftlichen Begriff darauf beruht, daß er allgemein für alle ihm untergeordneten Exemplare gilt? Um diese Frage zu beantworten, denken wir wieder an den umfassenden Begriff des Historischen, d. h. den Begriff des realen Individuums überhaupt, und zwar heben wir jetzt hervor, daß das Wort nicht nur die Bedeutung hat, die wir bisher allein berücksichtigt haben, nämlich des Einmaligen, Besonderen und Einzigartigen, sondern zugleich die des Unteilbaren.“

Der Begriff der Unteilbarkeit weist auf eine Einheit hin, die logisches Interesse erweckt. Deshalb liegt die Frage nahe: ist es vielleicht mehr als Zufall, daß mit dem Worte ‚Individuum‘ zwei Bedeutungen verbunden sind, die der Einheit einer Mannigfaltigkeit im Sinne einer Zusammengehörigkeit einerseits und die der Einzigartigkeit andererseits? Wir suchen zuerst ganz allgemein festzustellen, ob der Begriff der Unteilbarkeit sich mit dem der Einzigartigkeit so verbinden kann, daß die Einzigartigkeit den Grund oder die Voraussetzung der Unteilbarkeit bildet. — Zwar kann man nicht leugnen, daß jedes individuelle Seelenleben sich faktisch fortwährend verändert, d. h. gewisse Bestandteile verliert und durch andere Bestandteile bereichert. Aber man wird trotzdem meinen, diese Teilbarkeit und Veränderung habe eine Grenze, und der eigentliche individuelle ‚Kern‘ einer Seele bilde stets ein einheitliches Ganzes, einen notwendigen Zusammenhang, der von dem Zusammenhang körperlicher Wirklichkeiten prinzipiell verschieden sei. Die psychische Individualität wäre danach gewissermaßen als das unteilbare Zentrum der Seele aufzufassen, und nur an der Peripherie spielten sich Prozesse der Veränderung ab. Hier wäre dann die Einzigartigkeit wirklich mit der Unteilbarkeit verbunden, und auf eine Persönlichkeit paßte das Wort Individuum in seinen beiden Bedeutungen.“

Damit hat RICKERT uns eine Basis geliefert, von der aus wir den Versuch einer methodologischen Studie der Prinzipien der Komplexen Psychologie wagen können. Indessen müssen wir uns dabei bewußt bleiben, daß in der Psychologie immer und ausschließlich eine psychologische

¹ Mit „psychischem Wesen“ ist hier natürlich nicht die Psyche gemeint, sondern das psychologische Subjekt.

² D. h. also wohl mehr als bloße Zivilisation.

Begriffsbildung gilt. Der Begriff Natur meint also in der Psychologie nicht denselben Gegenstand oder dieselben Eigenschaften, auf die sich die Naturwissenschaften beziehen. Natur im psychologischen Sinne ist das der *Psyche* eigentümliche Wesen, d. h. der *psychische* Stoff, wie er erscheint ohne den Eingriff und die Bearbeitung durch das Bewußtsein.

Dem RICKERTSchen Begriff Geschichte entspricht in der Psychologie ungefähr der Begriff des Bewußtseins. Und den Begriff Kultur verwendet die Komplexe Psychologie dort, wo eine bewußte Korrelation zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten hergestellt ist. Die Korrelation zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten ist stets vorhanden, aber, solange das Bewußtsein sich nicht damit auseinandersetzt, eine bloß *natürliche* Gegebenheit.

Eine strenge Durchführung der Analogie würde aber in Unmöglichkeiten ausarten. Es handelt sich, wie dies auch die Absicht der RICKERTSchen Ausführungen ist, nicht um die Gegenstände, sondern um die *Methode*, also um das generalisierende und das individualisierende Verfahren.

*

Die Komplexe Psychologie ist sowohl ihrem *Stoff* als ihrer *Methode* nach von komplexer Gestalt. Der Gegenstand der meisten anderen Disziplinen ist von einfachem und eindeutigem Wesen, so daß er erkenntnistheoretisch ohne weiteres dem einen oder dem anderen der von RICKERT definierten Gebiete eingeordnet werden kann und demzufolge zu seiner Erforschung nur der einen daraus resultierenden Methode bedarf.

Die Komplexe Psychologie ist ferner nicht nur ein erkenntnistheoretisches Problem, sondern naturgemäß in ebensolchem Maße auch ein eminent praktisches. Denn alles, was Psyche ist, geht uns selber ganz unmittelbar an. Indessen wird, wer die Wahrheit sucht und wer die Urerfahrung des Psychischen machen will, eine Tatsache nicht wegrationalisieren, weil sie ein unbequemes intellektuelles oder moralisches Problem enthält. Und in der Tat ist die Komplexität der Psyche ein Faktum, das nur derjenige nicht zugeben wird, der entweder als Nachzügler des Aufklärungszeitalters an das Dogma glaubt: Psyche gleich Bewußtsein, oder der andere, der im Gegensatz dazu als weltanschaulicher Darwinist das Psychische auf biologische Triebe oder ökonomische „Kampf-ums-Dasein“-Bedingungen reduziert. In beiden Fällen entspricht dem einfachen Erklärungsgrund auch eine eindeutige Methode, die mit dem Verfahren des „Nichts — Als“ ihren Gegenstand zum bloßen Anhängsel des Verstandes oder der Instinkte macht. Auch wird die Gefahr, daß von den Unverständigen eine Wahrheit verzerrt oder mißbraucht werden kann, nie von der Erkenntnis abhalten. KANTS Kritik der Vernunft und die blutige Dämonie der französischen Revolution standen, im Zwischenraum von wenigen Jahren, im Zeichen der Verehrung für das gleiche oberste Prinzip. Wird man die Vernunft für die Unvernunft verantwortlich machen?

Die geschichtlichen Ereignisse, besonders diejenigen im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts, als die christlichen Nationen, die sich zu

der Religion der Liebe bekennen, den ungeheuerlichsten aller Kriege entfesselten, haben seither den aufklärerischen Glauben an den Absolutismus der menschlichen ratio ins Wanken gebracht, und man ist daher heute, bewußt und unbewußt beeinflusst vom Aufschwung der natur- und sozial-ökonomischen Wissenschaften, bis in die hintersten weltanschaulichen Ecken vom Gegenteil, nämlich von der Suprematie der Instinkte beeindruckt.

Hat sich, außer NIETZSCHE, jemand, der nicht Psychologe ist, schon einmal überlegt, daß die Menschheit in der Regel diejenige Religion oder weltanschauliche Überzeugung hat, deren sie als Kompensation zu ihrer bewußten Einstellung bedarf, vorausgesetzt natürlich, daß es sich um keine Reaktion aus Ressentiment handelt? Und zwar aus dem Grunde, weil eine Religion oder Weltanschauung nicht mit dem Verstande ausgedacht und somit bloße Ideologie ist, sondern selbsttätig aus dem Unbewußten heraus wächst und erst viel später einer dogmatischen oder anderen Rationalisierung unterworfen wird. Konsequenterweise müssen wir diese Fragestellung auch auf eine Psychologie anwenden, welche zum erstenmal in der abendländischen Geistesgeschichte die Autonomie und Realität der Psyche als wissenschaftliches Prinzip aufstellt. Die Antwort darauf ist unschwer einzusehen: die autonome Tätigkeit des Psychischen, das sich unserem zweckmäßig interessierten westlichen Bewußtsein allerdings meist nur in der uneigentlichen Form der Psychoneurose aufzudrängen vermag, ist die naturgemäße Kompensation für unsere industrialisierte, technokratisierte, materialistische, versportlichte und verpolitisierte extravertierte Einstellung. Das autarkische Bewußtsein, der persönliche Wille auf der einen, die biologische und soziologische Bedingtheit auf der anderen Seite sind Thesis und Antithesis einer Antinomie, welche die Kultur verzerrt und das Individuum zerreißt.

Es ist eine der wesentlichsten psychologischen Tatsachen, daß ein Konflikt nie durch eine Identifizierung weder mit der Thesis noch mit der Antithesis gelöst werden kann, weil der gegensätzliche Faktor dabei nicht aufgehoben, sondern nur unterdrückt wird. Die Lösung aus der Entzweiung ist nicht ein Entweder-oder, sondern ein Sowohl-als-auch, was aber nicht einem Kompromiß und einer Verwischung der Gegensätze gleichkommt, sondern ein durchaus neues Gebilde hervorbringt, das zwar an beiden Gegenseiten Anteil hat, aber „einen mittleren Grund bildet, auf dem sich die Gegensätze vereinigen können und das sich zu ihnen kompensatorisch verhält“¹.

Die Psyche in ihrer Komplexität von gegensätzlichen Aspekten ist die Erfahrungsgrundlage, welche die Spaltung in antinomische Prinzipien auf einem „mittleren Grund“ aufhebt. Indem das Psychische weder dem rationalen noch dem instinktiven Erklärungsprinzip subsumiert werden kann, sondern ein autonomes und unteilbares Drittes ist, entsteht ein neues Bewußtseinszentrum, von dem aus die Gegensätze relativ werden.

Ihrem Gegenstand entsprechend ist auch die Psychologie eine Disziplin, die sich weder nur der naturwissenschaftlich verallgemeinernden noch der

¹ Psychologische Typen, Definition 51.

kulturwissenschaftlich individualisierenden Methode allein verschreiben kann, sondern eine komplexe Methode verwendet, die je nachdem beide Verfahren benützt und durch diese Verbindung ein eigenes Prinzip bildet. Ein wichtiges Kriterium davon ist allerdings, daß die Methode nicht nur theoretisch erlernt werden kann, sondern wiederum ihres Gegenstückes, der praktischen Erfahrung bedarf, und zwar nicht nur der Erfahrung am Anderen, sondern auch am eigenen Ich. Aus eben diesem Grunde der spezifischen Einheit von Empirie und Theorie als Voraussetzung der psychologischen Methode ist übrigens auch die individuelle Darstellungsweise und Stilart in JUNGS Werken zu verstehen, in welcher Anschaulichkeit und Abstraktion ein untrennbares Kontinuum bilden, eine Besonderheit, die weder dem Geschmack der reinen Theoretiker, noch dem der Ästheteten zusagt, aber die einzig konforme ist, wenn der Gegenstand nicht vergewaltigt werden soll.

Die Komplexität der Psyche, die in ihrem eigentlichen Umfang hier nur skelettartig angedeutet ist, erfordert also eine ebenso komplexe Methode, die allerdings nur von einem solchen Forscher geschaffen werden konnte, „dessen Ohr bereitwillig war“.

*

In unserem Bewußtsein aber erscheint das Wesen der Psyche als von paradoxaler Art und in einer Mannigfaltigkeit von gegensätzlichen Aspekten, die immer auch Korrelate sind. Diese können vom materialen Gesichtspunkt aus kurz definiert werden als *produktive* und *rezeptive* Aktivität, *bewußte* und *unbewußte* Aktivität, *allgemeines* und *individuelles* Wesen, und Bildung *wirklichkeitsbezogener* und *symbolischer* Produkte. Unter den formalen Aspekt der Gegensatzpaare fallen der *rationale* und der *irrationale*, der *naturhafte* und der *geistige*, der *extensive* und der *intensive*, (d. h. die Orientierung der Psyche auf die Daten der objektiven Außenwelt und auf die subjektiven Gegebenheiten des psychischen Wesens selbst) und der *dynamische Ablauf*, der den gegensätzlichen Charakter eo ipso in sich einschließt. In Wirklichkeit überschneiden sich die materialen und formalen Aspekte beständig, da Stoff nur als geformte Gestalt in Erscheinung tritt.

Dem paradoxalen Aspekt des Stoffes entsprechen mehrere antinomische Verfahren, deren sich die Psychologie zu einem adäquaten Verständnis ihres Objektes *konstruktiv* bedienen muß. Die psychologische Methode, die als solche ein *einheitliches* Prinzip ist, setzt sich logisch aus den folgenden vier Arten von Prozedere zusammen: 1. theoretisches Erkennen und praktisches Vorgehen; 2. reduktive und synthetische Deutung; 3. realistische und symbolische Interpretation (Erklärung auf der Objekt- und auf der Subjektstufe), d. h. Bewertung der psychischen Inhalte als tatsächliche oder sinnbildliche in ihrer Relation zu den Daten der Außenwelt und zu denjenigen der Psyche selber. Und schließlich ist ein Prinzip für sich der energetische Standpunkt, der die psychischen Faktoren und Funktionen als Energiebewegungen auffaßt — eine Anschauung, die sowohl den Begriff des synchronen wie denjenigen des chronologischen Ablaufs subsumiert.

*

Um eine gewisse Übersicht über die Mannigfaltigkeit des psychologischen Vorgehens zu erhalten, soll nun versucht werden, die RICKERTSCHE Unterscheidung der naturwissenschaftlichen und der kulturwissenschaftlichen Methode auf die Komplexe Psychologie anzuwenden, da sie den beiden Herkunftsbeziehungen oder Aspekten der psychischen Inhalte tatsächlich weitgehend gerecht wird¹.

Das naturwissenschaftlich verallgemeinernde Verfahren ist dann am Platze, wenn es sich erstens um allgemeine psychische Elemente oder *Aspekte des Individuums* handelt, und zweitens, wenn allgemeingültige *Gebilde* und *Funktionen* der Psyche untersucht werden. Statt allgemein wird in der Komplexen Psychologie der Begriff *kollektiv* verwendet. Er bedeutet „alle diejenigen psychischen Inhalte, die nicht einem, sondern vielen Individuen zugleich eigentümlich sind“². Der kollektive Aspekt der Psyche kann bewußter oder unbewußter Natur sein.

Das *verallgemeinernde* Verfahren beschäftigt sich in der Psychologie *des Bewußtseins* vor allem mit der Typologie, d. h. mit denjenigen psychologischen Funktionen, die das Niveau der Allgemeingültigkeit erreicht haben. Der typologische Gesichtspunkt ist ein formaler und kein materialer, da er die Beschaffenheit und nicht die Inhalte der psychologischen Grundfunktionen untersucht. Ebenso fällt unter das verallgemeinernde Verfahren die weitere Unterscheidung der psychologischen Einstellung als Extraversion und Introversion.

Instinkte und Triebe sind selbstverständlich ebenfalls kollektiver Art und grenzen außerdem, insofern sie mit physiologischen Vorgängen zusammenhängen, auch material an das Gebiet der Natur.

Das *kollektive Unbewußte* ist sowohl inhaltlich als formal allgemeingültig, da die Archetypen nicht aus der persönlichen Erfahrung des Individuums stammen, sondern

„einen Niederschlag und damit eine typische Grundform eines immer wiederkehrenden seelischen Erlebens“ abbilden, der „durch Verdichtung unzähliger einander ähnlicher Vorgänge entstanden ist“³.

Der psychologische Energiebegriff — Energie hier definiert als „Intensität des psychischen Vorganges, dessen psychologischer Wert“ — wird analog dem physikalischen Energiebegriff verwendet und untersucht psychologische Zusammenhänge unter energetischen Relationen. (Der Wert

¹ In: Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie (Zbl. Psychother. 1935, H. 2) formuliert JUNG die Korrelation der Antinomie Individuell-Allgemein innerhalb der psychologischen Analyse folgendermaßen: „Wäre die Individualität eine totale Besonderung, d. h. wäre ein Individuum totaliter verschieden von jedem anderen Individuum, so wäre Psychologie als Wissenschaft unmöglich, d. h. sie bestünde aus einem unauflösbaren Chaos subjektiver Meinungen. Da aber die Individualität nur relativ ist, d. h. nur komplementär zur Konformität oder Gleichartigkeit der Menschen ist, so sind allgemeingültige Aussagen, d. h. wissenschaftliche Feststellungen möglich. Diese Aussagen aber können sich dementsprechend nur auf jene Teile des psychischen Systems beziehen, welche konform, d. h. vergleichbar und daher statistisch erfaßbar sind, nicht aber auf das Individuelle, d. h. Einmalige eines Systems.“

² Psychologische Typen, Definition 9.

³ Psychologische Typen, Definition 8.

ist daher selbstverständlich nicht als moralische, intellektuelle, ästhetische oder andere *Bewertung* zu verstehen.) An dem psychologischen Energiebegriff wird das verallgemeinernde Verfahren wohl am deutlichsten sichtbar. Nichtsdestoweniger erfolgt gerade am energetischen Standpunkt, und konform dem ihm inhärenten Prinzip des enantiodromischen Ablaufs, die Umkehrung der naturwissenschaftlichen Methode in die individualisierende mit Notwendigkeit. Ein psychischer Vorgang, auch wenn energetisch betrachtet, ist insofern *psychologisch* nicht wertindifferent, als es von vitaler Bedeutung sein kann, ob der Prozeß als Progression oder als Regression erkannt wird, und ebenso, ob das andere Richtungsprinzip, dasjenige der Extraversion und Introversion, in Betracht gezogen werde.

Hiermit ist die „Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ erreicht, da es sich um eine „Wirklichkeit in ihrer Besonderheit und Individualität“ handelt — sei diese nun ein Individuum, eine Gruppe oder ein Kulturvorgang — und es kommt nunmehr das individualisierende (und wertbezogene) Verfahren in Betracht.

Als Voraussetzung dafür ist es notwendig, den psychologischen Begriff der *Individualität* zu definieren.

Die Individualität des Individuums ist ohne Frage eine apriorische psychische Gegebenheit; ja ihre bewußte Verwirklichung (Individuation) ist die vornehmste Aufgabe der praktischen Anwendung der Komplexen Psychologie. JUNG definiert die Individualität folgendermaßen¹:

„Individuum ist Einzelwesen; das psychologische Individuum ist charakterisiert durch seine eigenartige und in gewisser Hinsicht einmalige Psychologie. Die Eigenart der individuellen Psyche erscheint weniger an ihren Elementen als vielmehr an ihren komplexen Gebilden, d. h. an deren eigenartiger und einzigartiger Gruppierung und Kombination. Das (psychologische) Individuum oder die psychologische Individualität existiert unbewußt a priori, bewußt aber nur insoweit, als ein Bewußtsein der Eigenart vorhanden ist, d. h. insoweit eine bewußte Verschiedenheit von anderen Individuen vorhanden ist. Es bedarf eines bewußten Differenzierungsprozesses, der Individuation, um die Individualität bewußt zu machen, d. h. sie aus der Identität mit dem Objekt herauszuheben. Die Identität der Individualität mit dem Objekt ist gleichbedeutend mit ihrem Unbewußtsein. Ist die Individualität unbewußt, so ist kein psychologisches Individuum vorhanden, sondern bloß eine Kollektivpsychologie des Bewußtseins.“

Um dem Mißverständnis des Individualismus vorzubeugen, sei auch die Definition der Individuation zitiert²:

„Da das Individuum nicht nur Einzelwesen ist, sondern auch kollektive Beziehung zu seiner Existenz voraussetzt, so führt der Prozeß der Individuation nicht in die Vereinzelung, sondern in einen intensiveren und allgemeineren Kollektivzusammenhang.“

Die Individuation kann unter keinen Umständen das einzige Ziel der psychologischen Erziehung sein. Bevor die Individuation zum Ziele genommen werden kann, muß das Erziehungsziel der Anpassung an das zur Existenz notwendige Minimum von Kollektivnormen erreicht sein: eine Pflanze, die zur größtmöglichen Entfaltung ihrer Eigentümlichkeit gebracht werden soll, muß zu allererst in dem Boden, in den sie gepflanzt ist, auch wachsen können. Die Individuation befindet sich immer mehr oder weniger im Gegensatz zur Kollektivnorm, denn sie ist Abscheidung und Differenzierung vom Allgemeinen und Herausbildung des Besonderen,

¹ Psychologische Typen, Definition 32.

² Psychologische Typen, Definition 31.

jedoch nicht einer gesuchten Besonderheit, sondern einer Besonderheit, die a priori schon in der Anlage begründet ist. Der Gegensatz zur Kollektivnorm ist aber nur ein scheinbarer, indem bei genauerer Betrachtung der individuelle Standpunkt nicht gegensätzlich zur Kollektivnorm, sondern nur anders orientiert ist. Der individuelle Weg kann auch gar nicht eigentlich im Gegensatz zur Kollektivnorm sein, weil der Gegensatz zu letzterer nur eine entgegengesetzte Norm sein könnte. Der individuelle Weg ist aber niemals eine Norm. Eine Norm entsteht aus der Gesamtheit individueller Wege und hat nur dann eine Existenzberechtigung und eine lebensfördernde Wirkung, wenn individuelle Wege, die sich von Zeit zu Zeit an einer Norm orientieren wollen, überhaupt vorhanden sind. Eine Norm dient zu nichts, wenn sie absolute Geltung hat. Ein wirklicher Konflikt mit der Kollektivnorm entsteht nur dann, wenn ein individueller Weg zur Norm erhoben wird, was die eigentliche Absicht des extremen *Individualismus* ist. Diese Absicht ist natürlich pathologisch und durchaus lebenswiderig. Sie hat demgemäß nichts mit *Individuation* zu tun, wiewohl letztere zwar den individuellen Nebenweg einschlägt, eben deshalb auch die Norm braucht zur Orientierung der Gesellschaft gegenüber und zur Herstellung des lebensnotwendigen Zusammenhanges der Individuen in der Sozietät. Die Individuation führt daher zu einer natürlichen Wertschätzung der Kollektivnormen, während einer ausschließlich kollektiven Lebensorientierung die Norm in zunehmendem Maße überflüssig wird, wodurch die eigentliche Moralität zugrunde geht. Je stärker die kollektive Normierung des Menschen, desto größer ist seine individuelle Immoralität. Die Individuation fällt zusammen mit der Entwicklung des Bewußtseins aus dem ursprünglichen Identitätszustand. Die Individuation bedeutet daher eine Erweiterung der Sphäre des Bewußtseins und des bewußten psychologischen Lebens.“

Die Individualität ist also ein Wert, der nicht nur das Subjekt angeht, sondern sie hat, wie alle Erweiterung des Bewußtseins, auch objektive Bedeutung und Gültigkeit.

Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß bei dem Begriff und Prozeß der Individuation¹ das *individualisierende* Verfahren in erster Linie in Anwendung kommt. Jedoch wird dabei auch die generalisierende Methode notwendig, da es sich bei der Bewußtwerdung der Individualität ja eben um die Unterscheidung und unter Umständen um die Entgegensetzung von Allgemeinem und Besonderem handelt.

Indessen ist das individualisierende Verfahren auch bei den meisten übrigen psychischen Faktoren und Funktionen unerläßlich und das notwendige Korrelat zum verallgemeinernden Gesichtspunkt.

Betrachten wir z. B. die *bewußte psychologische Einstellung* eines Menschen — die cum grano salis seit seiner Jugend bis ins reife Alter die gleiche sein kann — unter dem Gesichtspunkt des Dominierens der superioren Funktion. Nehmen wir an, diese Funktion sei ein differenzierter Intellekt — der als Form mit der allmählichen Erweiterung der Denkinhalte nicht identisch ist — so steht die Denkfunktion unter den allgemeinen Denkgesetzen. Insofern das Individuum sich mit seiner superioren Funktion identifiziert, kann es nur nach der verallgemeinernden Methode richtig verstanden werden. Insofern es aber noch andere Funktionen besitzt, deren Bewußtmachung eben gerade die Notwendigkeit dieses besonderen psychologischen Momentes wäre, ist wiederum nur die individualisierende Methode imstande, die psychologische Gesamteinstellung und damit das individuelle Problem dieses Menschen in diesem Augenblick

¹ Siehe 2. Kapitel.

richtig zu sehen. Ebenso verhält es sich mit allen denjenigen psychischen Phänomenen, die zwar durch lange Zeit, vielleicht durch Jahre hindurch, den gleichen formalen Aspekt bieten können, in ihrer individuellen Bedeutung aber je nach dem Alter, der augenblicklichen Problematik und anderen Konstellationen einen durchaus verschiedenen Sinn haben. Z. B. kann das gleiche Symptom einen Menschen ein halbes Leben lang quälen, und doch muß es als „Sinngelbilde“ ganz anders verstanden werden, je nachdem es in bezug auf die jugendliche oder reife psychologische Problematik gewertet wird, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch, ob er sich dessen nun bewußt ist oder nicht, eo ipso immer die Psychologie seines aktuellen Lebensalters und die damit entsprechenden Aufgaben hat.

Das individualisierende Prinzip ist selbstverständlich auch auf das *Unbewußte* anzuwenden, vor allem auf die Träume. Der Traum ist ein höchst kompliziertes Gebilde, das sich aus bewußten und unbewußten Daten zusammensetzt und funktionsgemäß immer die ganz spezifische *aktuelle* psychologische Situation des Träumers kommentiert. Zu seinem Material verwendet der Traum — von bestimmten Ausnahmen abgesehen — sowohl reine Phantasiebilder wie auch Inhalte des persönlichsten bewußten Lebens und Denkens. Ein Traum kann darum nie aus sich selber verstanden werden, d. h. ohne die ganz genaue Kenntnis der individuellen Problematik des Träumers, wie diese andererseits eine so subtile sein kann, daß ihre Formulierung wiederum nur mit Hilfe des Traumes gelingt. Die *kompensatorische Funktion* des Unbewußten ermöglicht es dann, aus der unvoreingenommenen Betrachtung des Traumbildes einen Rückschluß zu ziehen auf die in diesem Moment zu diesem gegebenen Problem fehlenden psychologischen Nuancen der Einstellung — allerdings auch nur dort, wo der Träumer mit seiner Psychologie weitgehend vertraut ist.

Traumsymbole sind daher nicht nur nie eindeutig und ein für alle Male feststehend, sondern der gleiche Traum hat auch je nach Alter und äußerer und innerer Lebenssituation eine ganz verschiedene Bedeutung. Ein Interpretationsverfahren, das nach vorgefaßten Meinungen schablonenhaft den „Sinn“ der Träume entziffern will, tötet nicht nur die regulierende Funktion des Unbewußten ab, indem es rationalistisch verallgemeinert und reduziert, sondern es entwertet auch die Funktion des Bewußtseins und nivelliert die Individualität. Das kann zu einer richtigen Gefahr werden; denn es ist absolut wesentlich, daß z. B. das junge Individuum sein Bewußtsein entwickelt und sich aus der primären Identität mit dem Unbewußten löst, wie umgekehrt der reife Mensch sich von der nur bewußten Einstellung unterscheiden und das Unbewußte einbeziehen muß.

*

Aus allen diesen Gründen geht auch hervor, warum die ausschließliche Anwendung des *kausalistischen Erklärungsprinzips* in der Psychologie versagt, denn es führt auf die Determination durch erste Ursachen zurück und übersieht die lebendige Dynamik des psychischen Lebens ebenso

wie den individuellen Wert des Individuums und des aktuellen psychologischen Momentes. Es ist daher zu mechanistisch und zu reduktiv.

Die ausschließliche oder vorwiegende Anwendung des Kausalitätsprinzipes ist in *keiner* kulturwissenschaftlichen Disziplin am Platze¹, am allerwenigsten aber in der Psychologie. Das Kausalitätsprinzip ist ein *ausschließlich naturwissenschaftlicher* Begriff, der aussagt, daß alle künftigen Zustände eines geschlossenen Systems durch dessen Anfangsbedingungen bestimmt sind. Mit anderen Worten:

„alle Vorgänge in einem System verlaufen dann ‚kausal‘, wenn behauptet werden kann, durch den beobachtbaren Zustand des Systems zu einer Zeit t ist der beobachtbare Zustand zu einer späteren Zeit t' eindeutig bestimmt.“²

Wir brauchen uns hier nicht damit zu beschäftigen, daß die ausschließliche Gültigkeit des Kausalitätsprinzipes durch die moderne Physik in Frage gestellt (HEISENBERGS Unbestimmtheitsrelation) und durch das Prinzip der „statistischen Wahrscheinlichkeit“ wenn nicht ersetzt, so doch durchbrochen ist³. Erkenntnistheoretische Überlegungen, die darauf basieren, vergessen allzu leicht, daß die Unbestimmtheitsrelation nur *für den Bereich der mikrophysikalischen Natur* gilt. FREUD allerdings führt das Kausalitätsprinzip logisch konsequent durch. Denn, indem nach seiner Auffassung der Ödipuskomplex am Anfang alles psychischen und soziologischen Lebens steht, können alle späteren psychischen Vorgänge und Erlebnisse mit mathematischer Genauigkeit vorausgesehen und daher auch nach dem logischen System ohne Berücksichtigung irgendwelcher individueller Momente, also auch der Individualität des zu erforschenden Individuums, rein schematisch erklärt werden. Da der Anfangszustand t der Ödipuskomplex ist, so sind die späteren Zustände t' eindeutig durch ihn bestimmt, d. h. also aus ihm hervorgegangen und enthalten daher logischerweise wiederum den Ödipuskomplex in irgendeiner Abwandlung.

Wir haben also bei der individualisierenden Methode als zweiten Wertbegriff, neben dem obersten Begriff der Individualität, im Individuum selber den Begriff des *individuellen psychologischen Momentes* festzustellen⁴.

¹ RICKERT scheidet die in der Naturwissenschaft geltenden Kausalgesetze als ein auf das Quantitative beschränktes Prinzip von den individuellen historischen Kausalzusammenhängen, d. h. Geschehnisreihen in ihrer einmaligen Tatsächlichkeit. In diesen enthält die Wirkung immer etwas Neues, während Naturgesetze eben durch Abstraktion aus diesen individuellen Kausalzusammenhängen gewonnen werden. Der Entstehung von Neuem in der Geschichte wird daher nur der Begriff der *Kausalungleichheit* gerecht, während die Naturwissenschaft von diesem Neuen absehen und erklären kann: *causa aequat effectum*.

² P. JORDAN: Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie. In: Die Naturwissenschaft 20. Jg., H. 45, 4. 11. 1932.

³ Undeterminiertheit bedeutet in der Atomphysik: „Identisch gleiche Anfangsbedingungen führen nicht immer zu identisch gleichem Erfolg, sondern bloß zur gleichen Erfolgsstatistik. Gesetzmäßigkeiten sind daher nur statistischer Natur oder Wahrscheinlichkeiten.“ Zit. nach SCHROEDINGER: Über Indeterminismus in der Physik. Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1932.

⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen von PLANCK (Das Prinzip der Erhaltung der Energie. Leipzig: J. B. Teubner 1913): „Man glaubte früher, daß alles Geschehen in der Natur, der geistigen wie der physischen, seinen Grund und seine ausreichende Erklärung findet nicht allein in gleichzeitig wirkenden Umständen, sondern daß

Beide Begriffe sind zu erklären aus der *produktiven Aktivität der Psyche*. Die Psyche ist ursachelos und aus sich selber bedingt, womit selbstverständlich nicht ausgeschlossen ist, daß die psychischen Prozesse und Gebilde nicht *genetisch* betrachtet werden können.

*

Es bleibt nun noch übrig, die individualisierende Methode auch in bezug auf solche psychischen Gebilde und Inhalte aufzuzeigen, die, obwohl von allgemeiner Natur und Ausdrucksform, trotzdem nicht mit dem verallgemeinernden Verfahren allein adäquat bewertet werden können. Es zeigt sich dabei, daß auch der *Wertbegriff* innerhalb einer psychologischen Disziplin selbstverständlich aus den *psychologischen Gegebenheiten* hervorgeht, wenn er auch unter Umständen mit den Wertkategorien anderer Gebiete zusammenfallen kann. Andererseits wird gerade infolge dieser Tatsachen schließlich noch die Abgrenzung der psychologischen Methode gegenüber anderen Verfahren hervorzuheben sein.

Obschon wir „im Grunde genommen dermaßen in psychische Bilder eingehüllt sind, daß wir zum Wesen der Dinge außer uns überhaupt nicht vordringen können“¹, müssen wir in einer methodologischen Untersuchung zu unterscheiden versuchen zwischen den psychischen Produkten und Vorgängen als Stoff im materialen Sinne und zwischen dem Stoff derjenigen Bewußtseinsinhalte, die aus dem rein psychischen Dasein so weit differenziert sind, daß sie zu feststehenden Werten und Begriffen wurden. Das hindert aber nicht, daß auch sie einer psychologischen Betrachtung zugänglich sein können.

Die Psyche, das „allerrealste Wesen“, kann gewiß ebensowenig wie irgendein anderes Objekt an sich erkannt werden, sondern nur aus ihren Wirkungen und aus ihren geformten Manifestationen und Produkten. Als „Ding an sich“ ist sie ein ebenso „unfaßbares Etwas“ wie jedes andere, ja insofern noch viel mehr, als wir in bezug auf ihre Erfahbarkeit und Erfäßbarkeit eben erst anfangen, uns einigermaßen zu orientieren. Die abendländische Kultur jedenfalls hat von jeher, und seit der Reformation ganz besonders, nur die extravertierten Erkenntnisgrundlagen, nämlich „Sinnlichkeit und Verstand“ ausgebildet. In bezug auf den „inneren Sinn“ aber ist sie, trotz Psychoanalyse, Parapsychologie und Okkultismus, über die KANTISCHE Bewertung, d. h. Unterwertung, in Wirklichkeit nicht hinausgekommen. Dies ist wiederum psychologisch ganz verständlich; denn es handelt sich bei einer Neuorientierung nie um das Erkennen allein, sondern zugleich und zunächst um eine *Einstellungsänderung*, die in diesem Falle

im allgemeinen sowohl Vergangenes wie auch Zukünftiges (Teleologie) direkt mitbestimmend in den Gang der Dinge eingreift und so das Kausalitätsgesetz beeinflußt. Die moderne Naturwissenschaft — und darin beruht gerade der mächtige Vorsprung, den sie vor der antiken voraus hat — hat diesen Glauben zerstört, sie nimmt an, daß in letzter Linie der *gegenwärtige Zustand*: das, was gerade augenblicklich in der gesamten Welt vorgeht, die vollständig bestimmende Ursache dessen bildet, was im nächsten Moment eintreten wird, daß also in der fortlaufenden Kette der Veränderungen jedes Glied durch das unmittelbar vorhergehende selbständig und in seinem ganzen Umfang bedingt ist.“

¹ Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie.

allen okzidental Instinkten aufs tiefste widerstrebt. Es wird daher vielleicht erst einer späteren Zeit vorbehalten sein, die Weiterführung des KANTISCHEN Weges durch C. G. JUNG in bezug auf den „inneren Sinn“ ausreichend zu bewerten.

Da das individuelle Objekt der Psychologie der einzelne Mensch ist, sei es nun dessen allgemeiner oder besonderer Aspekt, so ist es klar, daß die individualisierende Methode neben der verallgemeinernden auch dort das notwendige Gegenstück ist, wo es sich um psychische Inhalte und Gebilde allgemeiner Natur handelt. Inwiefern dies die Psychologie des Bewußtseins erfordert, ist schon an der Problematik der typologischen Einstellung erwähnt worden. Mithin bleiben also noch die Produkte des kollektiven Unbewußten in dieser Hinsicht zu untersuchen. Der allgemeine Charakter der Archetypen ist evident. Indessen ist damit die psychologische Fragestellung nur zur Hälfte gegeben; denn jedesmal ist es ein bestimmtes Individuum oder eine besondere kulturelle Gruppe oder Epoche, in denen ein urtümliches Bild oder ein Symbol Gestalt annimmt. Mit anderen Worten: das unbewußte Bild kann nur dann adäquat verstanden werden, wenn jeweils auch die es voraussetzende spezifische Bewußtseinslage berücksichtigt wird. Gerade bei der *symbolischen Interpretationsmethode* sind das verallgemeinernde und das individualisierende Verfahren eine untrennbare Einheit. Das verallgemeinernde Verfahren ist ein vergleichendes, indem die kulturgeschichtlichen Parallelen, die gerade diesem besonderen Symbol entsprechen, aufgezeigt werden. Damit ist aber das Symbol nur entweder mythologisch oder historisch gewertet und seine mehr oder weniger große allgemein-kulturgeschichtliche Bedeutung und Gültigkeit bewiesen. Warum das Unbewußte es gerade in diesem Moment und für dieses Individuum konstellierte, ist dadurch noch nicht erklärt. Die vergleichende Symbolik bringt das einzelne Symbol dem Verständnis so weit entgegen, als sie es in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang stellt. Damit ist es zwar dem bewußten Begreifen nähergebracht, aber noch nicht der totalen psychologischen Integrierung.

Ebensowenig ist das Symbol mit dieser Parallelisierung psychologisch verstanden, was aber eine *conditio sine qua non* der Integrierung ist. Das Symbol muß also übersetzt werden in eine psychologische Sprache und Bedeutung für dieses Individuum in diesem individuellen Moment, oder, wenn es sich um historische Symbole handelt, für diese besondere Epoche und korrelative Differenziertheit dieses kulturgeschichtlichen Bewußtseins. Das Verfahren im einzelnen aufzuzeigen, ist wohl unnötig, da die psychologische Bedeutung und Interpretation der Symbole ja ein Hauptgegenstand von JUNGS Forschungsarbeit ist und daher in seinen Werken studiert werden kann.

Dabei ist es allerdings von Wichtigkeit, ein Element zu berücksichtigen, das wiederum einen integrierenden Bestandteil der Komplexen Psychologie bildet, ja das Element ist, an dem sich ihre besondere Stellung und Methode am deutlichsten zeigen. Dieses Element ist die symbolbildende Funktion im heutigen Individuum. (Absichtlich heißt es nicht des Individuums, da sie keineswegs vom bewußten Wollen abhängt, andererseits auch nicht

allein vom Unbewußten produziert wird, sondern den — moralischen und erkenntnishaften — Konflikt der Gegensätze voraussetzt und daher nicht nur die unbewußte Produktivität, sondern auch die unbedingte Stellungnahme des Bewußtseins zur Voraussetzung hat.) Ein Symbol ist dann psychologisch verstanden, wenn es nicht nur kultur-, religions- und philosophiegeschichtlich usw. *vergleichend* aufgefaßt wird, obschon diese Arbeit den unerläßlichen verallgemeinernden Teil seiner Verstehbarkeit bildet. Der zweite Teil aber besteht darin, daß seine individuelle Bedeutung für dieses Individuum in diesem individuellen Moment *psychologisch* aufgezeigt wird. Mit anderen Worten: das Symbol muß als ein solches psychisches Gebilde verstanden werden, das für das Individuum in diesem Moment vitale Bedeutung hat, indem es den allgemeinen und den individuellen Aspekt, sowie überhaupt alle Gegensatzpaare der Psyche gleichermaßen enthält und infolgedessen gleichzeitig das Objekt und das Instrument bildet, mittels dessen die psychische Energie ein neues Gefälle findet, was praktisch einer Neuorientierung und Erweiterung des Bewußtseins gleichkommt.

Um wenigstens ein Beispiel zu geben: dem Symbol der Wiedergeburt, ob es nun als primitiver Initiationsritus, als Taufe in der urchristlichen Bedeutung oder in einem entsprechenden symbolischen Bild eines modernen Individuums vorkommt, liegt immer die Uridee der seelischen Verwandlung zugrunde. Jedoch der Weg, wie diese erreicht wird, ist je nach der historischen und individuellen Bewußtseinslage ein anderer, und darum muß das Symbol einerseits kollektiv, andererseits aber individuell gewertet werden.

Auch Symbole von mehr oder weniger kollektiver Gültigkeit sind wohl immer individuellen Ursprungs, d. h. entstehen ursprünglich im einzelnen Individuum, gehen aber in ihrer Bedeutung über das Ich hinaus, entweder in subjektiver oder in objektiver Hinsicht. In subjektiver Hinsicht bedeutet dies, daß mit der Gestaltung des Symbols nicht mehr das Ich die psychologische Suprematie besitzt, sondern die *symbolische Gestalt*. In objektiver Hinsicht ist es so zu verstehen, daß ein gleiches oder ähnliches Symbol in verschiedenen Individuen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten *genuin*, d. h. ohne Beeinflussung, zustande kommt.

Ist ein Symbol von historisch größerem Alter, so wird es mit der Zeit seinen reinen Symbolcharakter verlieren. Das heißt, es wird vom Bewußtsein allmählich völlig assimiliert und absorbiert. Es wird zum Dogma, zum System oder zum Begriff; seine ursprüngliche psychologische Wirkung schwächt sich ab und seine Bedeutung wird nachträglich von rationalen Erklärungen abhängig gemacht. Gleichzeitig wird es kritisch-historischen Untersuchungen unterworfen. Wir können z. B. vergleichend historisch verstehen und uns rückblickend einfühlen, was für die ersten Jahrhunderte das Symbol Christus oder das Kreuz bedeutet hat. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß Christus heute für viele Menschen lediglich noch eine besonders eindrucksvolle geschichtliche Person und das Kreuz das ebenfalls geschichtlich bedingte Instrument seines Todes ist.

Die psychologische Methode kann indessen die ursprüngliche Bedeutung und den eigentlichen psychologischen Sinn eines historischen Symbols

wieder erschließen. Seine aktuelle Wirksamkeit kann ihm natürlich nicht zurückgegeben werden. Indem es aber als totaler *psychischer* Ausdruck eines Individuums oder einer Epoche betrachtet wird, kann das in ihm erscheinende unbewußte Leben rekonstruiert werden. Damit wird es einer umfassenderen Bewertung zugänglich, als sie der Geschichtswissenschaft möglich ist. Es wird z. B. ersichtlich, inwieweit ein Symbol eine kompensatorische Äußerung der Mentalität ist, die es hervorbringt. Und weiter ist das Symbol öfter wie ein unbewußtes Programm mit mehreren Schichten, die sich sukzessive entfalten. Die barbarische und in höchstem Maße unsoziale ausgehende Antike brauchte z. B. als führendes Symbol die Idee der sich selbst opfernden Liebe und der Gotteskindschaft aller Menschen. Indessen finden sich schon in der Gnosis andere Deutungen. Für Paulus ist der Christus das Symbol dessen, was empirisch-psychologisch die bewußte Einstellung zum Selbst genannt würde. In der mittelalterlichen Mystik wird die Linie der *inneren* Erfahrung des Symbols weitergeführt, so in Meister ECKEHARTs Lehre vom „Sohn“ als demjenigen Teile, mit dem die Seele Gott gleich ist, daher es bei ihm heißt: „Es ist ein höherer Stand, daß Gott in der Seele ist, denn daß die Seele in Gott ist“. Dasselbe meint Nikolaus Cusanus mit der Bezeichnung des Menschen als „deus humanatus“, zu dem Gott sagt: „sis tus tuus, et ego ero tuus.“ Eine moderne Auffassung, die das Symbol des Selbst nicht mehr in einer gegebenen Gestalt zu sehen vermag, würde in Christus das Vorbild eines Menschen sehen, der seine individuelle Bestimmung auf sich genommen hat¹.

In „Wandlungen und Symbole der Libido“ hat JUNG, ausgehend von analogem empirischem unbewußtem Material, eine Anzahl der wichtigsten mythologischen und religionsgeschichtlichen Motive in ihrer psychologischen Bedeutung untersucht. In ähnlicher Weise erschließt die Komplexen Psychologie auch andere, dem modernen Verständnis ferner liegende Vorstellungen, wie diejenigen der Primitiven oder des Aberglaubens, und die symbolischen Bilder der Astrologie und Alchemie — ja wir können heute, wo ihre konkretistische Deutung uns nichts mehr sagt, überhaupt nur einen Sinn in jenen eigenartigen Gebilden finden, wenn wir sie als Ausdruck des unbewußten Psychischen verstehen, wodurch nicht nur ihre Bedeutung, sondern auch ihre seltsame Ausdrucksform einleuchtend und konsequent erscheint.

Mit dem Gebiet des historisch gewordenen Symbols betreten wir aber das Problem der Abgrenzung der psychologischen von anderen wissenschaftlichen Methoden. Was über die psychologische Bewertung des Symbols gesagt wurde, gilt in gleicher Weise von der psychologischen Betrachtungsweise irgendeines anderen kulturwissenschaftlichen Objektes. Insofern alles, was den Menschen angeht und vom Menschen erlebt, geschaffen und verstanden wurde, in letzter Linie auf das psychische Wesen als Substrat zurückgeht, haben alle Kulturgüter auch einen psychologischen Aspekt, d. h. sie können entweder nach ihren ursprünglichen

¹ Siehe JUNG: Vom Werden der Persönlichkeit. In: Wirklichkeit der Seele.

psychologischen Bedingungen oder auf ihre historische oder aktuelle psychologische Wirkung und Bedeutung hin untersucht werden. In psychischer und psychologischer Hinsicht ist der Mensch, die menschliche Psyche, „das Maß aller Dinge“ — was die Sinnggebung und Bewertung durch einen anderen Standpunkt nicht aus-, sondern einschließt, indem das Psychische, logisch gesehen, nur die eine Hälfte der Welt ist. Die andere Hälfte ist die Welt von „Sinnlichkeit und Verstand“ mit ihren rationalen Normen und Werten.

*

Es ist hier nicht der Ort, die psychologische Methode in bezug auf außerpsychologische Gegenstände im einzelnen zu beschreiben; jedoch bleibt noch die Aufgabe, ihre Grenzen festzustellen. Diese Aufgabe ist um so notwendiger, als häufig von „Psychologismus“ die Rede ist, womit ein illegitimes Vorgehen der Psychologie über ihre Grenzen hinaus gemeint ist, mit dem sie Gebiete und Objekte „psychologisch“ deutet, die sich diesem Verfahren entziehen und wodurch eine Relativierung und Subjektivierung dieser Objekte entsteht.

Zweifellos besteht der Vorwurf dort zu Recht, wo entweder tatsächlich psychologisiert und der Gegenstand damit seines eigentlichen Wesens beraubt wird, oder wo von einem Spezialgebiet der Psychologie, wie z. B. der Psychopathologie her allgemeingültige Normen und Gesetze aufgestellt werden, die nur für dieses Spezialgebiet Geltung haben — wie es auch umgekehrt nicht angeht, die pathologische Psyche als grundsätzlich verschieden von der normalen zu sehen. Ebenso vergeht sich die Psychologie dann, wenn sie ihre „subjektive Voraussetzung“ nicht einer psychologischen Kritik unterwirft und infolgedessen ihr Objekt durch die subjektive Brille von Temperament, Weltanschauung und was immer für subjektive Gegebenheiten ansieht, ohne sich dessen bewußt zu sein, und damit das Objekt vergewaltigt. Von „Psychologismus“ wird auch besonders gern gesprochen, wenn es sich um künstlerische, philosophische oder religiöse Probleme handelt, die auf ihre psychologische Bedeutsamkeit hin untersucht werden. Tatsächlich hat unsere Epoche mit ihrem extremen Relativismus in dieser Hinsicht viel verbrochen, es sei nur an den Begriff des „ideologischen Überbaus“ von MARX oder an die „Sublimierung der verdrängten Triebe“ von FREUD erinnert, womit restlos alle Kulturgüter erklärt, d. h. auf ihre „eigentliche Ursache“ hin reduziert werden sollen.

Gerade der Komplexen Psychologie dürfte aber der Vorwurf des Psychologismus am wenigsten gemacht werden und wird auch kaum durch die weit verbreitete historische Unrichtigkeit entschuldigt, JUNG „komme von FREUD her“. Wahr ist, daß JUNG — als damals einziger unter den Akademikern — die relative Wahrheit von FREUDs Entdeckungen als verpflichtend anerkannte und sich deshalb, wenn auch von Anfang an mit ausdrücklicher Reserve, dafür einsetzte und FREUDs Namen ganz eigentlich in der wissenschaftlichen Welt bekannt machte. Hält man sich aber JUNGs eigenen wissenschaftlichen Weg vom Beginne an vor Augen, der schon in seiner allerersten Untersuchung¹ sichtbar ist und dann vor

¹ Siehe den Lebenslauf.

allem in der von ihm entdeckten Komplexlehre¹ deutlich wird, bei der die FREUDSchen Entdeckungen erst nachträglich berücksichtigt werden konnten, so dürfte ein für alle Male die Inkommensurabilität der beiden Forscher und ihr durchaus verschiedener Ausgangspunkt feststehen.

Das Mißverständnis des Psychologismus entstammt wohl in letzter Linie der unklaren philosophischen Lage unserer Zeit. Es gibt nicht wenige philosophische Systeme, die in ihren erkenntnistheoretischen Grundanschauungen den KANTischen Standpunkt unberücksichtigt lassen. Diese Tatsache ist wohl dadurch zu erklären, daß sich das geistige Weltbild seit der Blütezeit der Aufklärung in größtem Maße verändert hat, mit anderen Worten, die darauffolgenden inneren und äußeren Erlebnisse und Erkenntnisse haben das menschliche Bewußtsein dermaßen affiziert, daß sich die neue geistige Situation notwendigerweise auch in der Philosophie abspiegelt. Das 20. Jahrhundert hat ihr seinen Stempel des Intuitionismus und Irrationalismus aufgedrückt, eine — psychologisch gesehen — absolut konsequente Haltung. Irrationale Vorgänge, wie der Weltkrieg, der Bolschewismus, die nationalen Revolutionen usw. sind das äußere Abbild der entsprechenden psychischen Umwälzungen², und rein intuitive Philosopheme erscheinen als die einzigen, die dem Geschehen adäquat sind. In inhaltlicher Hinsicht ist es deshalb unvermeidlich, daß die Philosophie von diesen Ereignissen durchdrungen ist und sich mit ihnen auseinandersetzt. Auch genügen die Feststellungen KANTS tatsächlich nicht allein, um dieser Aufgabe gewachsen zu sein. Indessen könnte man von der Philosophie, die doch den Anspruch macht, eine „Ganzheitswissenschaft“ zu sein, erwarten, sie sei sich bewußt, daß sie sich entweder starr an den KANTischen Gesichtspunkt anklammert und keine andere

¹ Siehe das Verzeichnis der Schriften am Schluß dieses Buches.

² „Die gigantischen Katastrophen, die uns bedrohen, sind keine Elementarereignisse physischer oder biologischer Natur, sondern psychische Ereignisse. Uns bedrohen in schreckenerregendem Maße Kriege und Revolutionen, die nichts anderes sind als psychische Epidemien. Jederzeit können einige Millionen Menschen von einem Wahn befallen werden, und dann haben wir wieder einen Weltkrieg oder eine verheerende Revolution. Anstatt wilden Tieren, stürzenden Felsen, überflutenden Gewässern ausgesetzt zu sein, ist der Mensch jetzt seinen seelischen Elementarergewalten ausgesetzt. Das Psychische ist eine Großmacht, die alle Mächte der Erde um ein Vielfaches übersteigt.“

Wenn wir die Menschheitsgeschichte betrachten, so sehen wir nur die alleräußerste Oberfläche der Ereignisse, und diese verzerrt im trüben Spiegel der Tradition. Was aber eigentlich geschehen ist, das entzieht sich dem forschenden Blick des Historikers, denn das eigentliche geschichtliche Geschehen ist tief verborgen, von allen gelebt und von niemand beachtet. Es ist privatestes, subjektivstes, seelisches Erleben und Leben. Kriege, Dynastien, soziale Umwälzungen, Eroberungen, Religionen sind die alloberflächlichsten Symptome einer geheimen seelischen Grundhaltung des Einzelnen, ihm selber unbewußt und darum von keinem Geschichtsschreiber überliefert. Die großen Ereignisse der Weltgeschichte sind, im Grunde genommen, von tiefster Belanglosigkeit. Wesentlich ist in letzter Linie nur das subjektive Leben des Einzelnen. Dieses allein macht Geschichte, in ihm allein finden alle großen Wandlungen zuerst statt, und alle Zukunft und alle Weltgeschichte stammen als ungeheure Summation doch zuletzt aus diesen verborgenen Quellen des Einzelnen. Wir sind in unserem privatesten und subjektivsten Leben nicht nur die Erleider, sondern auch die Macher einer Zeit. Unsere Zeit — das sind wir!“ Wirklichkeit der Seele, Abb. 8 und 2.

Möglichkeit daneben gelten läßt, oder aber, daß sie sich erkenntnistheoretisch hinter KANT zurückbegibt und an der durch ihn nicht berührten Anschauung der Romantik anknüpft, die allerdings eine mehr intuitive und Gefühlsphilosophie war. Wenn sich daher die Philosophie, statt wie die Kantianer auf den Intellekt und die Empfindung abzustellen, ganz der Intuition verschreibt, so kann keine andere als eine ebenso einseitige Theorie der Weltanschauung entstehen; denn die Intuition ist nur eine der vier psychologischen Grundfunktionen und zur Erkenntnis der Tatsachenwelt sowohl wie der erkenntnistheoretischen Grundlagen nicht eben geeignet, da sie nur *Möglichkeiten*, aber keine Gegebenheiten „schaut“. Die heutige philosophische Situation kann wohl eigentlich wiederum nur psychologisch verstanden werden, denn es ist sicherlich der allgemeinen extravertierten Einstellung zuzuschreiben, daß das Objekt und die Art und Weise des Erlebnisses wichtiger genommen werden als die Kritik des erkennenden Subjektes.

Daß bei dieser Einstellung, die „subjektive Voraussetzung“ unkritisch hinzunehmen und dadurch tatsächlich Subjektivierungen zu begehen — eine Einstellung, die nicht nur auf die Philosophie beschränkt ist, sondern auch andere Disziplinen ergriffen hat —, ein allgemeines Mißtrauen gegenüber den Erkenntnismethoden vorherrscht, ist begreiflich. Ebenso begreiflich ist, daß es sich der Psychologie gegenüber besonders breit macht, nicht nur aus den oben angeführten berechtigten Gründen, sondern auch darum, weil in der Psychologie auch das „subjektive Vorurteil“ des Publikums weitgehend mitspricht. Denn Psychologie ist das Gebiet, das jedermann persönlich angeht.

„Vor allem meint jeder, daß Psychologie das sei, was er am besten kenne — Psychologie ist doch immer seine Psychologie, und die kennt nur er, und zugleich ist seine Psychologie doch die Psychologie überhaupt. Man setzt instinktiv voraus, daß die eigene seelische Beschaffenheit zugleich eine allgemeine sei, und daß jedermann im wesentlichen so sei, wie jeder andere, bzw. wie man selber ist!.“

Die Vorurteile und Mißverständnisse richten sich daher besonders gegen gewisse seelische Tabubezirke, denen man eine psychologische Betrachtung verwehren will, in der Annahme, es sei damit eine „Nichts-Als“-Klassifizierung gegeben. So in der psychologischen Typologie, wo man sich heftig dagegen sträubt, „nur ein introvertierter oder ein extravertierter Typus zu sein“, meist noch in der Meinung, das eine sei besser als das andere. Ebenso heftig sind die Reaktionen, wenn es sich um die Anwendung psychologischer Gesichtspunkte auf die Kunst oder den Künstler handelt, welch' letzterer doch sicherlich auch seine besondere Psychologie hat, wie man auch das Kunstwerk unter anderem psychologisch betrachten kann, genau, wie es kunst- oder kulturgeschichtlichen Untersuchungen unterworfen wird. Es dürfte auch kaum bezweifelt werden, daß der Vorgang der künstlerischen Produktion seinen spezifisch psychologischen Aspekt hat, der sich von schöpferischen Prozessen auf anderen Gebieten unterscheidet. Aus irgendeinem unerfindlichen Grunde setzt man aber voraus, es sei mit einer psychologischen Betrachtung auch

¹ JUNG: Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart. In: Wirklichkeit der Seele.

eine Bewertung des künstlerischen Werkes oder Schaffens gegeben — eine erkenntnistheoretische Unklarheit, die Psychologie mit Ästhetik wechselt.

Das echte Kunstwerk hat außer dem ästhetischen Wert Sinn und *Bedeutung*, es ist ein *Symbol*, das der Epoche etwas sagen will. Es ist aus dem kollektiven Unbewußten des Künstlers entstanden und geht daher nicht nur das Künstlerische, sondern das Menschliche an¹. „L'art pour l'art“ ist ein Standpunkt, der, historisch gesehen, eine Episode von kürzester Dauer war, ein — vielleicht notwendiges — Mißverständnis, ein Symptom der gleichen ungeheuren Spezialisierung, der unsere Zeit infolge ihrer technischen Errungenschaften zum Opfer gefallen ist. Kunst ist ein geistiger Ausdruck wie irgendeiner und daher auch eine Mitteilung oder Botschaft an die *Seele*.

Ein anderer Bezirk, bei dem man sich gegen „Übergriffe“ der Psychologie wehren zu müssen glaubt, ist der religiöse. Gewiß braucht es des feinsten Taktgefühls und der subtilsten „Finger für Nuancen“, um hier keine Mißgriffe zu begehen, und die FREUDSche Psychologie hat die Abwehrreaktionen des Publikums gerade auf diesem Gebiete zu einem guten Teil auf ihrem Gewissen. Jedoch warum sollte, bei klarer Überlegung, das „religiöse Bewußtsein“ von der psychologischen Betrachtung ausgeschlossen werden? Diese Annahme beruht auf zwei Gründen. Erstens ist diejenige Religionsform, der man geschichtlich angehört, die apriorische Voraussetzung der Kultur des Individuums, ob es sich dessen bewußt sei oder nicht. Man ist also von vornherein identisch damit und deshalb Partei. Zweitens aber können beim Publikum die religionsgeschichtlichen und völkerkundlichen Kenntnisse nicht vorausgesetzt werden, deren es bedarf, um die Tatsache zu verstehen, daß die *religiöse Funktion* eine der primärsten psychischen Gegebenheiten ist, ja man könnte sagen: diejenige Gegebenheit, welche offensichtlich eine *conditio sine qua non* des menschlichen Bewußtseins ist. Wieso Bewußtsein entsteht, ist nicht zu erklären. Aber die Tatsache bleibt, daß wir, sobald wir entwicklungsgeschichtlich vom Menschen sprechen können im Gegensatz zum Tier, auch Bewußtsein antreffen, und dieses Bewußtsein ist überwiegend von religiösen Vorstellungen determiniert. Alle Beobachtungen und Forschungen bei Primitiven haben zum Ergebnis, daß ihre Psychologie und ihr alltägliches Leben beherrscht sind von Erlebnissen und Anschauungen religiöser Natur, in einem weit höheren Maße, als wir es aus unserer eigenen Erfahrung nachfühlen können. Insofern nun der Primitive eine Psychologie hat, die wir mehr oder weniger als die ursprüngliche menschliche Psychologie überhaupt ansehen müssen, sowohl in phylogenetischer wie in ontogenetischer Hinsicht, können wir aus ihr auch Schlüsse ziehen auf unsere eigene primäre Beschaffenheit, und wir finden dann — ob im Bewußtsein oder im Unbewußten bleibt sich theoretisch gleich —, daß die religiöse Funktion diejenige Funktion ist, welche das Selbstbewußtsein als das Bewußt-

¹ Siehe JUNG: Über die Beziehungen der Analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk. In: Seelenprobleme der Gegenwart.

sein vom Menschlichen in Beziehung bzw. Unterscheidung setzt zu trans-subjektiven Faktoren, die *psychisch erfahren* werden. Diese ichtranszendenten, als „außermenschlich“ wahrgenommenen Faktoren sind beim Primitiven zunächst nicht bewertet als über- und untermenschliche, sondern nur in bezug auf ihre Wirkung auf das Subjekt, nämlich inwiefern sie dieses im positiven oder im negativen Sinne als das „ganz Andere“ affizieren. Am bekanntesten ist in dieser Hinsicht wohl der Manabegriff der Melanesier¹, der das Außerordentlich-Wirksame bezeichnet und eine energetische Anschauung ist. Dazu kommen dann die Qualitäten von „gut und böse“, insofern es von vitaler Bedeutung ist, ob das Individuum, sei es nun Mensch, Tier, Pflanze oder Sache, durch Mana gefördert oder geschädigt wird, und ob ein Plus oder Minus von Mana vorhanden ist.

Die religiöse oder — wenn man diesen Begriff vorzieht — numinose Erfahrung als einer primären und allgemeinen psychischen Gegebenheit steht mithin fest². Ihre Anschauungsformen aber verändern sich selbstverständlich, wie diejenigen anderer psychischer Erfahrungen, mit der fortschreitenden Differenzierung des Bewußtseins, und wir können uns erkenntnistheoretisch nur mit diesen *Anschauungsformen* befassen. Was das numinose Objekt *an sich* sei, können wir ebensowenig jemals wissen, wie das An-sich irgendeines anderen Objektes, ja insofern noch viel weniger, als wir mit dem Bewußtsein niemals etwas erfassen können, was umfassender oder schlechthin anders ist als unser Bewußtsein³. Wir

¹ JUNG: Über die Energetik der Seele. Zürich: Rascher & Cie. 1928. S. auch RUDOLF OTTO: Das Heilige, 1. Aufl. Breslau 1917. OTTO sagt: „Mit einer fast bewundernswert zu nennenden Energie und Kunst verschließt man die Augen vor dem ganz Spezifischen des religiösen Erlebens auch in seinen primitivsten Äußerungen. Bewundernswert, oder doch erstaunlich: denn wenn überhaupt auf einem Gebiete menschlichen Erlebens etwas diesem Gebiete Spezifisches und so nur in ihm Vorkommendes zu bemerken ist, so auf dem religiösen.“

² In: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge (Zürich: Rascher & Cie. 1932) schreibt JUNG: „Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, d. h. jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verlorene hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession und Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat.“

³ „Das religiös Mysteriöse ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das ‚Ganz andere‘, das aus der Sphäre des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum ‚Heimlichen‘ schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende, das darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende.“ (R. OTTO: l. c.)

Es könnte hierzu auch eine erkenntnistheoretische Erklärung des hl. Bernhard angeführt werden: „Wenn die geweihte und durch die Betrachtung entrückte Seele plötzlich vom göttlichen Licht wie von einem Blitz getroffen wird, so entstehen Bilder und Vorstellungen von untergeordneten, menschlichen Dingen in ihr, die sich auf die ihr offenbar gewordene Wahrheit beziehen und die als Schutz und Schleier dienen, um den Glanz dieser Wahrheit zu mildern, um sie erträglich zu machen, damit der, der ihr Träger wurde, sie auch anderen mitzuteilen vermag.“ (Zitiert aus ERNST HELLO: Heiligengestalten. Leipzig: Jakob Hegner 1934.)

Der Protestantismus seinerseits begründete das Erkenntnisproblem moralisch. CALVIN sagt: „Denn die Erkenntnis Gottes, wie sie jetzt bleibt (d. h. nach dem

können aber seine Wirkungen erkennen und aus diesen Wirkungen auch auf seine psychische Gegebenheit schließen. Da diese Wirkungen spezifischer Natur sind, ergibt sich, daß das Numinose eine spezifische Erfahrungskategorie ist. R. OTTO definiert sie folgendermaßen:

„Das Heilige im vollen Sinne des Wortes ist für uns also eine zusammengesetzte Kategorie. Die sie zusammensetzenden Momente sind ihre rationalen und ihre irrationalen Bestandteile. Nach beiden Momenten aber ist sie — das ist allem Sensualismus und allem Evolutionismus gegenüber in aller Strenge zu behaupten — eine Kategorie rein a priori.“

Die Komplexe Psychologie — und dies sei grundsätzlich ein für allemal festgestellt — kann und will sich nur befassen mit dem „esse in anima“ der Erfahrung, nicht nur der religiösen Erfahrung, sondern der Erfahrung überhaupt. Theologische, metaphysische, überhaupt irgendwelche anderen als psychologische Begründungen und Bewertungen liegen außerhalb ihrer Kompetenz.

Der Vorwurf also, die Komplexe Psychologie „psychologisiere“ das numinose Objekt und erkläre es als rein subjektivistisches Element, entsteht wiederum aus einer erkenntnistheoretischen Unklarheit und aus fälschlich gezogenen metaphysischen Schlüssen. Gewiß ist die religiöse Erfahrung erkenntniskritisch eine immanente, insofern diese Bestimmung sich an die KANTISCHE hält: „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen.“ (Kritik der reinen Vernunft.)

Will man aber die Begriffe Immanenz und Transzendenz psychologisch und nicht erkenntnistheoretisch gebrauchen, und verbindet man mit ihnen dann keine metaphysische Bewertung, so müßte man sagen, die numinose Erfahrung sei eine das Ich transzendierende.

Um Begriffsverwirrungen zu vermeiden, ist es besser, in der Psychologie keine philosophischen Bestimmungen zu verwenden, weshalb die Komplexe Psychologie auch genötigt ist, ihre eigene Terminologie zu schaffen. Psychologisch richtiger und erkenntniskritisch bescheidener ist es daher, von religiöser Funktion zu sprechen und ihr Objekt in Anbetracht dessen, daß es rein formal ein Noumenon, „also bloß ein Grenzbegriff ist, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken“, als autonomen Faktor zu bezeichnen und als Objektiv-Psychisches, als seelisches Nicht-Ich. Also eine psychische Gegebenheit jenseits des — subjektiven — Ichbewußtseins, welche vom Ichbewußtsein nicht beherrscht und kontrolliert werden kann, sondern die aus ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit und Wesensart auf das Ich einwirkt.

Sündenfall), ist nichts anderes als die furchtbare Quelle des Götzendienstes und allen Aberglaubens. — Niemand war, der nicht Gottes Majestät in seine Vernunft einschließen wollte und sich einen solchen Gott machen, wie es seinem Fassungsvermögen entsprach. Nachdem sie einen solchen Gott gebildet hatten, war alle Erkenntnis des wahren Gottes ausgeschlossen: sie haben sich einen selbstgemachten, neuen Gott, an Stelle des wahren Gottes ein Gespenst fabriziert.“ (Zitiert aus PETER BARTH: Das Problem der natürlichen Theologie bei CALVIN. In: Theolog. Existenz heute, H. 18. München: Chr. Kaiser 1935.)

„Die Auffassung Gottes als eines autonomen psychischen Inhaltes macht Gott zu einem moralischen Problem — und das ist zugestandenermaßen sehr un bequem. Aber wenn diese Problematik nicht existiert, so ist auch Gott nicht wirklich, denn dann greift er nirgends in unser Leben ein¹.“

Ein zweiter und ebenso wesentlicher Grund zu psychologischen Mißverständnissen liegt aber gerade darin, daß die Idee der *psychischen Realität* nicht gesehen wird. Ein Objekt ist für uns dann real, wenn es in den Bereich der Natur oder des Geistes gehört, also entweder physische oder metaphysische Existenz hat. Daß *psychische* Tatsachen ebenso real, d. h. wirksam und damit existent sind, geht uns darum nicht ein, weil wir den „inneren Sinn“ nicht entwickelt haben und seelische Wirklichkeiten deshalb, wo sie uns begegnen, mit einer „Nichts-Als“-Erklärung wegrationalisieren.

Die *Anschauungsformen*, als das Gefäß, in welchem das Objektiv-Psychische vom Ich aufgenommen wird, sind teils von der „apriorischen Kategorie“ des autonomen Faktors selbst gegeben in der urtümlichen Wahrnehmung der Archetypen, teils sind sie, jedenfalls beim Kulturmenschen, von dessen spezifischer Bewußtseinsdifferenzierung und den in einer Epoche herrschenden Vorstellungen bestimmt. Aus diesen beiden Gründen erklärt sich einerseits die Gleichartigkeit, andererseits die Verschiedenheit dieser Anschauungs- und Erfahrungsformen.

Ebenso erklärt sich aus der zweiten Herkunftsbezeichnung die Tatsache, daß die abendländische Mentalität, soweit sie die Kategorie des Numinosen nicht mehr in der christlichen Anschauungsform erlebt, in zwei Lager gespalten ist. Auf der einen Seite steht der Agnostizismus, der „das ganz Spezifische des religiösen Erlebens“ überhaupt leugnet und daher sein geschichtliches Vorhandensein nach irgendeinem reduktiven Prinzip hinwegrationalisiert. Einem solchen durchaus „aufgeklärten“ Bewußtsein gegenüber kann sich dann der autonome Faktor nicht anders als in uneigentlicher Form, z. B. als Neurose, aufdrängen. Das andere Lager könnte man als Okkultismus bezeichnen und darunter alles das einbe greifen, was zwar in echtem Verlangen, aber in verworrenem Geisteszustand nach denjenigen Anschauungsformen greift, die entweder in fremden Kulturgebieten sich als unzweifelhaft echt erwiesen haben, wie z. B. in den östlichen, oder dann nach solchen, die durch eine relativ große Anzahl ihrer Anhänger ihren Wert beweisen.

Die besten unter den modernen Menschen können sich aber weder mit dem einen noch mit dem anderen begnügen.

„Sobald nämlich äußerlich eine ideelle und rituelle Form existiert, in der alle Strebungen und Hoffnungen der Seele aufgenommen und ausgedrückt sind, also z. B. eine lebendige Religionsform, dann liegt die Seele außen, und es gibt kein Seelenproblem, wie es dann auch kein Unbewußtes in unserem Sinne gibt. Die Entdeckung der Psychologie war daher folgerichtigerweise ganz den letzten Jahrzehnten vorbehalten, trotzdem frühere Jahrhunderte Introspektion und Intelligenz genug besaßen, um psychologische Tatsachen erkennen zu können. — Es brauchte

¹ JUNG: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Zürich: Rascher & Cie. (früher Reichl Darmstadt) 1928.

die seelische Not unserer Zeit, um uns zur Entdeckung der Psychologie zu veranlassen. Früher waren die seelischen Tatsachen natürlich auch vorhanden, aber sie drängten sich nicht auf und niemand achtete ihrer. Es ging ohne sie. Heute geht es nicht mehr ohne die Seele. — Das moderne Bewußtsein perhorresziert den Glauben und darum auch die darauf basierten Religionen. Es läßt sie bloß gelten, insofern ihr Erkenntnisgehalt mit erfahrbaren Hintergrundphänomenen anscheinend übereinstimmt. Es will wissen, d. h. Urerfahrung haben — daher es alle Voraussetzung ablehnt und zugleich sich aller vorhandenen Voraussetzungen bedient, so der bekannten Religionen und der eigentlichen Wissenschaft. — Das Zeitalter will die Seele selber erfahren¹.“

*

Die Seele aber, und damit auch alle ihre Erscheinungsformen, kann nicht mit einer Funktion allein erfahren werden, daher weder nur das Gefühl als Glaube dafür genügt, noch der Intellekt als bloßes Wissen um historische Parallelen und logische Beziehungen, noch die Intuition als bloße Ahnung von Erlebnismöglichkeiten, noch die Empfindung allein, da sie aus sich selber die Erfahrung nicht verstehen kann. Auf dem Gebiet der numinosen Kategorie, wie in allen psychischen Gebieten und Phänomenen, muß die psychologische Methode auch ihrer psychologisch bedingten Komplexität entsprechend verfahren, mit anderen Worten: sie hat alle vier psychologischen Grundfunktionen einzuschließen, um ihren Objekten in jeder Hinsicht gerecht zu werden — eine Forderung, die freilich den Individuationsprozeß im Psychologen voraussetzt, oder wenigstens zur Bedingung macht:

„Die vierte Stufe der Analytischen Psychologie² verlangt also Rückanwendung des jeweilig geglaubten Systems auf den Arzt selber, und zwar mit derselben Schonungslosigkeit, Konsequenz und Ausdauer, die der Arzt dem Patienten gegenüber an den Tag legt. Ich möchte hervorheben, daß die neueste Entwicklung der Analytischen Psychologie an die große Frage der irrationalen Faktoren der menschlichen Persönlichkeiten herankommt und die Persönlichkeit des Arztes selber als Heilfaktor oder dessen Gegenteil in den Vordergrund stellt, womit seine eigene Wandlung, nämlich die Selbsterziehung des Erziehers gefordert ist. Die neueste Wendung führt dazu, daß die ethische Einstellung des Arztes zum unvermeidlichen Problem wird. Die mit dieser Frage unlösbar verknüpfte Selbstkritik und Selbsterforschung wird eine ganz andere Auffassung der Seele als die bisherige, bloß biologische, nötig machen, denn die Seele des Menschen ist schlechterdings nicht nur ein Objekt der naturwissenschaftlich orientierten Medizin, sie ist nicht nur der Kranke, sondern auch der Arzt, nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt, nicht nur eine Gehirnfunktion, sondern die absolute Bedingung unserer Bewußtheit.

Hier wird, was früher medizinische Behandlungsmethode war, Methode der Selbsterziehung, und damit weitet sich der Horizont unserer Psychologie plötzlich ins Ungeahnte. Den Ausschlag gibt nicht mehr das ärztliche Diplom, sondern die menschliche Qualität. Diese Wendung ist bedeutsam, denn sie stellt das gesamte Rüstzeug der seelenärztlichen Kunst, das sich in beständiger Übung am Kranken entwickelt, verfeinert und systematisiert hat, in den Dienst der Selbsterziehung, der Selbstvervollkommnung, und damit zersprengt die Analytische Psychologie die Fesseln, welche sie bisher an das Konsultationszimmer des Arztes verhafteten. Sie schreitet über sich selbst hinaus und tritt in jene große Lücke, welche bisher der seelische Nachteil der abendländischen gegenüber den östlichen Kulturen

¹ JUNG: Das Seelenproblem des modernen Menschen. In: Seelenprobleme der Gegenwart.

² D. h. die Stufe der Verwandlung.

war. Wir kannten nur seelische Unterwerfung und Bändigung, aber keine methodische Entwicklung der Seele und ihrer Funktionen¹."

Die praktische Seite der Komplexen Psychologie als Erfahrungswissenschaft hat sich also auch mit dem Problem der ethischen Werte zu befassen — ein vierter Punkt, an welchem das Mißverständnis des Subjektivismus öfter gemacht wird. Wie leicht zu ersehen ist, entsteht es aus der mangelnden Unterscheidung von Individuation und Individualismus, und aus dem abendländischen Vorurteil, es sei ungesund, ja unmoralisch, „sich mit sich selber zu beschäftigen“. Die Arbeit an sich selber ist indessen kein letztes Ziel, sondern ein Mittel, und die Erkenntnis des *Ich* ist nur eine Stufe im Prozeß der Individuation, deren Sinn der Konnex mit der psychischen Totalität ist.

Die seelische Totalität wird das *Selbst* genannt. Sie ist als Gesamtheit bewußtseinstranszendent, da das Ich psychologisch von kleinerem Umfang ist als die totalen psychischen Gegebenheiten, und das Kleinere das Größere nicht umfassen kann. Der Individuationsprozeß ist die schrittweise Annäherung an die Inhalte und Funktionen der psychischen Gesamtheit und die Anerkennung ihrer Wirkung auf das Ego. Das Selbst an sich kann nicht erfaßt werden, sein Wesen und seine Wirkungen bilden sich aber in symbolischer Anschauung im Bewußtsein ab². Dadurch wird das Ego verwandelt und der psychischen Totalität eingereiht. Das verwandelte Ich ist die bewußte Individualität, die empirische Erscheinungsform des Selbst. Das Selbst reguliert als psychologisch ichtranszendenter Faktor das Leben des Individuums und zwingt es zur Individuation.

Die selbstregulierende Funktion der Psyche, die das Individuum ins Gleichgewicht setzt mit den totalen psychischen Gegebenheiten, kann psychologisch nicht weiter erklärt werden. Sie ist eine Erfahrungstatsache und kann erschlossen werden aus den kompensatorischen Inhalten des Unbewußten und aus denjenigen Vorgängen und Bildern, die zum Individuationsprozeß gehören und zur Zentrierung der Persönlichkeit tendieren³.

¹ JUNG: Die Probleme der modernen Psychotherapie. In: Seelenprobleme der Gegenwart. Siehe auch: Vom Werden der Persönlichkeit. In: Wirklichkeit der Seele.

² Siehe WILHELM u. JUNG: Das Geheimnis der goldenen Blüte. München: Dornverlag 1929.

³ Introspektiven Wahrnehmungen war aber die Erfahrung einer hinter dem Bewußtsein liegenden psychischen Kraft oder Quellstätte, ein „Koinzidenzpunkt aller geistigen Komponenten der Persönlichkeit“, bekannt, wenn auch schwer ausdrückbar. So spricht z. B. die abendländische Mystik vom „Seelengrund“ als dem Ort, und von der „Synteresis“ als der Funktion dieses Begebnisses. Die Bilder, die versuchen, dieses Erlebnis wiederzugeben, berühren sich in mancher Hinsicht mit Symbolen, wie sie die empirische Erfahrung des bewußten Individuationsprozesses hervorbringt. Das Symbol des Kreises und des unbewegten Zentrums oder Punktes findet sich besonders bei Meister Eckehart: Die peripherischen seelisch-geistigen Vermögen tendieren nach dem Zentrum hin, in dem sie Eines werden. Der Punkt, das unbewegte Zentrum ist die „Vermögentlichkeit der Dreifaltigkeit, und also wird die Seele geeinigt an den unbeweglichen Punkt“. — In den symbolischen Zeichnungen, die im modernen Individuationsprozeß entstehen, ist das Zentrum immer der Ausgangspunkt von vier Prinzipien, entsprechend den vier psychologischen Grundfunktionen oder mit anderen Worten der psychischen Totalität.

Die Relation zur seelischen Totalität, die mit der bewußten Einbeziehung des Objektiv-Psychischen hergestellt wird, enthält folglich auch psychologisch objektive Wertkategorien. Das Ego ist das Subjektive und psychologisch Willkürliche, das nach persönlichen Zweckbestimmungen urteilt. Das Objektiv-Psychische kompensiert die Zweckgerichtetheit des Ichbewußtseins und bewirkt dadurch, daß das Individuum zunächst sich selber erkennt als das, was es von Natur aus ist, im Gegensatz zu dem, was es sein möchte. Die Unterwerfung unter den Prozeß der Individuation schließt als Bedingung sowohl die Forderung absoluter Aufrichtigkeit sich selber gegenüber ein wie auch die psychologische Erkenntnis und Bewertung der nun erscheinenden Inhalte und Vorgänge, und als selbstverständliche Konsequenz die praktische Stellungnahme dazu — eine ethische wie gedankliche Aufgabe von nicht zu unterschätzender Größe.

„Man kann nichts ändern, das man nicht annimmt. Verurteilung befreit nicht, sie unterdrückt. In Wirklichkeit bedeutet das Annehmen der Schattenseite der menschlichen Natur etwas, das ans Unmögliche streift. Man bedenke, was es heißt, die Daseinsberechtigung des Unvernünftigen, des Sinnlosen und des Bösen anzuerkennen! Das will aber der moderne Mensch; er will mit dem leben, was er ist; er will das kennen, was er ist, und darum wirft er die Historie zur Seite.

Das klingt vielleicht sehr einfach. Das Einfache aber ist immer das Schwierigste. In Wirklichkeit ist nämlich das Einfachsein höchste Kunst, und so ist das Sichselbst-annehmen der Inbegriff des moralischen Problems und der Kern einer ganzen Weltanschauung¹.“

Zur Selbsterkenntnis gehört unter anderem auch die Einsicht in die *Projektion* psychischer Inhalte. Alle zur eigenen Psychologie gehörenden Inhalte, deren man sich unbewußt ist, erscheinen als Eigenschaften des Objektes und man urteilt und handelt infolgedessen am Objekt anstatt an sich selbst. Die Erkenntnis des Funktionstypus, das Bewußtmachen des Schattens, der Anima usw. ist infolgedessen eine moralische Leistung, welche die Beziehung des Individuums zu sich selber, wie diejenige zum Objekt klärt und von Illusionen und anderen subjektiven Beimischungen und Verwirrungen reinigt. Ein weiterer wesentlicher Schritt auf dem Wege der Individuation ist die Erkenntnis von *Introjektionen*, d. h. der Identifikation des Ego mit objektiv-psychischen Inhalten, wodurch diese subjektiviert werden und eine Inflation des Ich entsteht. Wenn das kollektive Unbewußte aktiviert ist, identifiziert sich das Ich ohne genügende Selbsterkenntnis mit den archetypischen Figuren und wird dadurch in ihnen aufgelöst, wie es z. B. NIETZSCHE mit der Figur des Zarathustra ergangen ist. Denn das kollektive Unbewußte ist das allgemeine, überall gleiche psychische Funktionieren, von dem das Subjekt sich unterscheiden muß, soll das psychologische Ichbewußtsein bewahrt bleiben. Da die kollektiv-psychischen Inhalte an energetischer Intensität dem Ego zum mindesten gleich-, wenn nicht überwertig sind, so können sie ihm nicht

Bei Thomas von Aquino ist die Synteresis ein „habitus naturalis“, ein natürliches Organ, das als Funktion die Aufnahme des „instinctus divinus“ hat — (eine Anschauung übrigens, die nach KARL BARTH essentiell gegensätzlich zum reformatorischen Standpunkt wäre). (Zitiert nach JOSEPH BERNHART: Die philosophische Mystik des Mittelalters. München: Ernst Reinhardt 1922.)

¹ Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge.

subsumiert, sondern müssen *objektiviert* werden. Damit entsteht eine *Beziehung* zwischen dem Ich und dem Objektiv-Psychischen, deren Resultat die bewußte Individualität ergibt.

Es wird kaum je festzustellen sein, warum Selbsterkenntnis notwendig ist und warum Projektionen und Introjektionen einem psychologischen Tabu unterstehen. Wir können zwar an ihren Folgeerscheinungen verstehen, weswegen sie moralisch und biologisch unzulässig sind; denn bei der Projektion wird mit der Zeit die Beziehung zum menschlichen Objekt zerstört, und bei der Introjektion das psychologische Ichbewußtsein. Beide Faktoren sind aber zum Leben unerlässlich. Selbsterkenntnis, d. h. die psychologische Erkenntnis und Unterscheidung der verschiedenen Faktoren der seelischen Totalität: des Ich, des Schattens, der archetypischen Figuren, des Symbols des Selbst — gehören offenbar zum Geheimnis des menschlichen Bewußtseins und damit der Menschwerdung. Jedenfalls finden wir das Problem der Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich schon bei den Primitiven als absolut vitale Angelegenheit. Die östlichen Kulturen sind auf dieser Entwicklungslinie bis zur höchsten Differenzierung fortgeschritten — gewiß mit Vernachlässigung anderer Werte, die uns Abendländern unentbehrlich sind.

Aber es scheint, als ob auch uns westlichen Menschen mehr Selbstbesinnung notwendig sei. Die Komplexe Psychologie entstand, weil sich die seelischen Tatsachen als solche Geltung erzwangen in genuiner, dem Ichbewußtsein noch nicht assimilierter Form. Darum gibt es auch, von der Totalität der Psyche aus gesehen, eine im höchsten Maß verpflichtende und unerbittliche psychologische Ethik, die mit den vitalsten Lebensgesetzen identisch ist. Wir dürfen aber an dieser Stelle hinzufügen, daß die Realität und Totalität der Seele dem Westen nicht so bald zum Bewußtsein gekommen wäre, hätte sich in C. G. JUNG nicht der Vermittler dafür gefunden, der mit dem besten Einsatz des Geistes und der unbedingten menschlichen Verantwortlichkeit ihr Wesen erkannte und es dem Denken und dem Leben des abendländischen Menschen erschloß.

Die durch die Komplexe Psychologie gesetzten Wertkategorien sind selbstverständlich nicht zu verwechseln mit dem Ethos überhaupt. Das Ethos dürfte sich „immer von selbst verstehen“. Die psychologischen Wertbegriffe beziehen sich auf Einsichten über *Inhalte* und *Gegebenheiten*, mit denen sich das Ethos als *Funktion* auseinanderzusetzen hat.

„Das ethische Problem ist für einen moralischen Menschen eine leidenschaftliche Frage, die in den tiefsten Triebvorgängen wie in seinen idealsten Aspirationen wurzelt. Für ihn ist das Problem erschütternd wirklich. Kein Wunder daher, wenn auch die Tiefen seiner Natur darauf antworten¹.“

Das Ethos ist die unerlässliche Basis und Instanz der Auseinandersetzung des Bewußtseins mit dem Unbewußten. Ein inhärenter Mangel der ethischen Funktion verunmöglicht eine integrale Assimilierung des Unbewußten. Das Resultat ist ein Sich-fallen-lassen — entweder in die Un- oder Amoralität, oder in die Psychose. Die Beziehung zum

¹ Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

Unbewußten bedeutet nicht eine Umkehrung der Werte, sondern eine bewußte Durchdringung der bisherigen Wertkategorien mit den neu erschlossenen. Das Wegwerfen der bisherigen Werte wäre Anarchismus und führte zur Barbarei.

Zur Kultur gehören das bewußte Ethos und das Gefühl für historische Kontinuität. Es ist daher ein gutes Stück geschichtlichen Bewußtseins nötig, um zu erkennen, weshalb die gegebenen Werte unter Umständen nicht mehr genügen. Erst wenn man weiß, wie sie entstanden sind und was sie einmal bedeutet haben, kann man einen Schritt darüber hinaus wagen. Dazu ist es aber notwendig, ganz genau zu wissen, wo man steht und was man tut, denn nur so kann das Nächste an das Bisherige angeschlossen werden.

*

Zusammenfassend wäre zu sagen, daß die Komplexe Psychologie eine Erfahrungswissenschaft ist, auf welche die philosophische Bestimmung des Realismus zutreffen dürfte. Damit ist natürlich nicht ihr Material gemeint — Empirie gründet sich selbstverständlich auf tatsächlich Gegebenes —, sondern die weltanschauliche Voraussetzung ihrer Methode. Sie sieht den Menschen und dessen psychische Vorgänge und Produkte als das, was sie sind, und nicht als das, was sie sein sollten oder sein könnten. Diese Voraussetzung ist keine Selbstverständlichkeit — wenigstens nicht in unserer abendländischen Kultur. Sie trifft daher auch bei jedem, den Psychologen inbegriffen, zunächst auf instinktive Widerstände.

Realismus hat mit materialistischer oder biologistischer Betrachtungsweise nicht das geringste zu tun. Der realistische Standpunkt bedeutet, die Dinge so zu sehen, wie sie von Natur aus sind. Die menschliche Natur, in ihrem weitesten Verstande genommen, ist das Psychische und schließt als Selbstverständlichkeit alles das ein, was zum Begriff des menschlichen Wesens gehört, also alles Instinktive sowohl wie alle höchste geistige und ethische Leistung des Bewußtseins, wie auch das Objektiv-Psychische, das als autonomer Faktor in die Subjektivität des Individuums eingreift und von diesem unter irgendeiner Anschauungsform integriert werden muß.

Die Methode der Komplexen Psychologie ist sodann auch eine *phänomenologische*¹, indem die psychischen Erscheinungsformen in ihrem So- und-nicht-anders-Sein gewertet werden. Mit anderen Worten, das psychische Gebilde wird nicht auf einen hinter und außer ihm liegenden Sinn bezogen, der sich nur aus irgendwelchen Mißverständnissen oder Unzulänglichkeiten der bewußten Einstellung nicht eigentlich auszudrücken vermag. Diese letztere Auffassung ist z. B. durchgängig diejenige der FREUDSchen und ADLERSchen Richtungen, in denen aus einer vorgefaßten Idee heraus alle psychischen Erscheinungen auf ihre sog. eigentliche Bedeutung hin analysiert werden, auf Grund der Meinung, die psychischen Inhalte seien mit dem Bewußtsein inkompatibel und daher aus

¹ Phänomenologisch ist hier natürlich nicht im Sinne der modernen Philosophie verstanden, sondern als Bewertung der psychischen Phänomene vom psychologischen Standpunkt aus.

Verdrängung oder als Kompensation von Minderwertigkeitsgefühlen nur in entstellter Weise ausdrückbar. Damit wird die Erscheinungsform zu einem bloßen Zeichen, das an Hand eines ein für allemal gültigen Schlüssels gedeutet werden kann.

Die Komplexe Psychologie nimmt die *Phänomene* ernst; auch dann, wenn in letzter Linie von einem uneigentlichen Ausdruck gesprochen werden muß, wie dies z. B. bei einem neurotischen Symptom der Fall ist. Vom *Ganzen der Psyche* aus gesehen, ist das neurotische Symptom insofern ein uneigentlicher Ausdruck, als es als Stauungsphänomen der psychischen Energie für das Leben des Individuums lediglich hindernd oder sogar zerstörend wirkt. Vom *Ich* und vom *individuellen psychologischen Moment* aus gewertet, ist es aber eine Tatsache, die weder mit dem Willen noch mit irgendeiner intellektuellen Deutung hinweggeräumt werden kann, da es energetisch wirksam in das Leben eingreift. Die in ihm investierte Energie kann daher nur vermöge einer *Einstellungsänderung* einer adäquateren Verwendung zugeführt werden, was nur dann möglich ist, wenn das störende Faktum als im jetzigen Moment psychologisch bedeutsam und dem Individuum zugehörig anerkannt wird. Damit ist nicht eine Deutung des Symptoms als psychische Allegorie gemeint, mit welcher die Form des Symptoms zugleich auf seinen eigentlichen Sinn hinweisen würde. Die Anerkennung besteht im Gegenteil in der Annahme des irrationalen Un- oder Widersinnes als wesentlicher Indikation dafür, daß die gegenwärtige psychologische Einstellung einen vitalen Mangel aufweist.

Der phänomenologische Standpunkt ist weiter von ausschlaggebender Bedeutung in der Bewertung der eigentlichen geformten Produkte des Unbewußten, also der Träume und Phantasien. Das Gebilde selber ist auch sein Sinn, der allerdings nur vermittels einer besonderen konstruktiven Deutungsmethode erschlossen werden kann. Die bildhafte Erscheinungsform meint aber immer sich selber und nichts anderes, auch wenn alle dazu gehörenden bewußten Materialien eingehend berücksichtigt werden. Das Psychische drückt durch eben diese Gestalt etwas aus, das man gewissermaßen als Anschauung eines unbewußten Standpunktes bezeichnen muß. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß die Komplexe Psychologie der Phantasie oder Einbildungskraft eine hervorragende Bedeutung zuschreibt, indem das spezifisch Psychische nur vermittels der Phantasietätigkeit ins Bewußtsein gelangt.

Die Phantasie ist keine differenzierte Funktion im Sinne der vier psychologischen Grundfunktionen. Sie liegt vielmehr den differenzierten Funktionen zugrunde, indem sich diese aus den imaginativen Perzeptionen und Vorstellungen des urtümlichen Geistes abstrahiert haben. Die Imagination ist eine spontane Tätigkeit, die Psychisches reproduziert und die jederzeit operieren kann. Sie ist z. B. im Traume tätig, kann aber auch in Form von Phantasien aktiver oder passiver Natur direkt ins Bewußtsein gelangen. Sie verbindet sich besonders mit dem Material der typologisch inferioren Funktionen¹ und affiziert diese unter Umständen

¹ Siehe 2. Kapitel.

auch formal weitgehend. Mit anderen Worten, die inferioren Funktionen sind nicht differenziert von phantastischen Beimischungen; subjektive und objektiv-psychische Inhalte sind in ihnen kontaminiert.

Das Objektiv-Psychische wird vorwiegend mit der Phantasietätigkeit wahrgenommen. Die Phantasietätigkeit ist also zugleich die Ausdrucksform des Psychischen wie auch die Grundlage für seine Erfassung¹.

Es dürfte darum nicht überflüssig sein, zum Abschluß dieser methodologischen Studie noch ein Wort zu sagen über die phänomenologische Auffassung und Bewertung der Archetypen und des Symbols, als einiger der wichtigsten der von der Komplexen Psychologie aufgestellten neuen Anschauungen.

*

Die *Archetypen* sind typische Formen der *psychischen Auffassung* und das Korrelat der Instinkte, der typischen Formen des *Handelns*. Sie sind charakterisiert durch gleichmäßige und regelmäßige Arten der Anschauung, wie der Instinkt die gleichmäßige und regelmäßige Art des Reagierens ist. Beide sind nicht durch persönliche Erfahrung erworben und ihr Ablauf bleibt in der Regel unbewußt. Die Summe der Instinkte und der Archetypen der Anschauung bilden das kollektive Unbewußte. Die Archetypen könnten auch als Selbstabbildung des Instinktes bezeichnet werden.

„Die Inhalte des kollektiven Unbewußten² sind nicht Erwerbungen der Individualexistenz, sondern sind angeborene geistige Formen und Instinkte. Obschon das Kind keine angeborenen Vorstellungen hat, so hat es doch ein hochentwickeltes Gehirn mit ganz bestimmten Funktionsmöglichkeiten. Dieses Gehirn ist von den Ahnen vererbt. Es ist der Niederschlag der Nervenfunktion der ganzen Aszendenz. Das Kind bringt somit ein Organ ins Leben mit, das bereit ist, mindestens so zu funktionieren, wie es zu allen Zeiten funktioniert hat. In diesem Gehirn liegen die Instinkte präformiert und ebenso alle Urbilder, auf deren Grundlage die Menschen stets gedacht haben, also der ganze Reichtum an mythologischen Motiven.“

„Das menschliche Bewußtsein³ enthält die ganze vererbte Lebens- und Funktionsform der Ahnenreihe, so daß bei jedem Kinde eine angepaßte psychische Funktionsbereitschaft schon vor allem Bewußtsein vorhanden ist. Auch im erwachsenen, bewußten Leben ist diese instinktive Funktion beständig vorhanden und tätig. In ihr sind alle Funktionen der bewußten Psyche vorgebildet und vorhanden. Nur in einer Hinsicht besteht ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen dem bewußten und dem unbewußten Funktionieren der Psyche. Während das Bewußtsein zwar intensiv und konzentriert ist, ist es bloß ephemere und auf unmittelbare Gegenwart und auf Nächstes eingestellt, auch verfügt es natürlicherweise nur über ein individuelles Erfahrungsmaterial, das sich über wenige Jahrzehnte erstreckt. Ganz anders das Unbewußte! Dieses ist zwar nicht konzentriert und intensiv, sondern dämmerhaft bis dunkel, es ist äußerst extensiv und kann die heterogensten Elemente in

¹ „Die Imagination ist die reproduktive oder schöpferische Tätigkeit des Geistes überhaupt, ohne ein besonderes Vermögen zu sein, denn sie kann sich in allen Grundformen des psychischen Geschehens abspielen, im Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren. Die Phantasie als imaginative Tätigkeit ist für mich einfach der unmittelbare Ausdruck der psychischen Lebenstätigkeit, der psychischen Energie, die dem Bewußtsein nicht anders als in Form von Bildern oder Inhalten gegeben ist. Das Phantasieren als imaginative Tätigkeit ist identisch mit dem Ablauf des psychischen Energieprozesses.“ — Psychologische Typen, Definition 44.

² JUNG: Instinkt und Unbewußtes. In: Über die Energetik der Seele.

³ Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie.

paradoxester Weise nebeneinander stellen, verfügt jedoch neben einer unbestimmten Menge unterschwelliger Wahrnehmungen über den ungeheuren Schatz der Niederschläge aller Ahnenleben, welche durch ihr bloßes Dasein zur Differenzierung der Spezies beigetragen haben.“

„Der Archetypus ist eine *symbolische Formel*¹, welche überall da in Funktion tritt, wo entweder noch keine bewußten Begriffe vorhanden, oder solche aus inneren oder äußeren Gründen überhaupt nicht möglich sind. Die Inhalte des kollektiven Unbewußten sind im Bewußtsein als ausgesprochene Neigungen und Auffassungen vertreten. Sie werden vom Individuum in der Regel als vom Objekt bedingt aufgefaßt — fälschlicherweise, im Grunde genommen —, denn sie entstammen der unbewußten Struktur der Psyche und werden durch die Objekteinwirkung nur ausgelöst. Diese subjektiven Neigungen und Auffassungen sind stärker als der Objekteinfluß, ihr psychischer Wert ist höher, so daß sie sich allen Eindrücken superponieren.“

Die Archetypen sind die — ohne analytische Erschließung immer unbewußt bleibenden — Motivationen derjenigen bewußten Vorgänge, deren energetischer Wert das persönlich adäquate Verhalten des Individuums übersteigt. Sie sind also z. B. die Grundlagen allzu intensiver Affekte, unkontrollierbarer Denk- und Phantasievorgänge, autonomer Komplexe und psychotischer Inhalte. Im erkenntnistheoretischen Sinne sind sie transzendental, ähnlich wie die Anschauung von Raum und Zeit es für die Erfahrung der Außenwelt sind. In gleicher Weise sind die archetypischen Vorstellungen der Erfahrung vorhergehend, also leere Formen, und werden nur durch besondere Bedingungen konstelligiert, d. h. ausgelöst und mit Inhalt gefüllt. Sie sind mithin das psychische a priori gewisser Erfahrungen und Ideen, werden aber ohne das Instrument der psychologischen Kritik als persönliche Faktoren mißverstanden.

Die Komplexe Psychologie hat die unmittelbaren archetypischen Anschauungsformen als psychische Gegebenheiten zum ersten Male erschlossen. Bis dahin finden sie sich — und zwar auch schon bei den Primitiven — nur in projizierter und vom Bewußtsein überarbeiteter Form vor². Einzig in der Psychose treten archetypische Anschauungen unverhüllt auf. Im normalen Fall wird aber ihre Existenz und Wirksamkeit nur einem durch den Individuationsprozeß erweiterten Bewußtsein evident, das die bis anhin latenten oder auf das Objekt projizierten und rationalisierten kollektiv-unbewußten Inhalte als zum Subjekt gehörende erkennt und sich dafür verantwortlich macht, d. h. sie psychologisch objektiviert, wobei das Ich sich als das Einmalige den Archetypen als dem Allgemeinen entgegensetzen muß³.

*

¹ Psychologische Typen, S. 540.

² JUNG: Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: Eranosjahrbuch 1934. Rheinverlag 1935.

³ JUNG nannte die Archetypen zuerst, in Anlehnung an einen Ausspruch JAKOB BURCKHARDTS, *urtümliche Bilder* (Wandlungen und Symbole der Libido) und bezeichnete sie später als *Dominanten des kollektiven Unbewußten* (Die Psychologie der unbewußten Prozesse, jetzt: Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben). Den Ausdruck *Archetypus* entnimmt er von St. Augustin, der damit die Ideen bezeichnet „*quae ipsae formatae non sunt; quae in divina intelligentia continentur*“.

Die Idee der Urbilder findet sich in der neuplatonischen und scholastischen Metaphysik unter verschiedenen analogen Bezeichnungen, wie Urtypen, Exempla,

Die Methode der *psychologischen* Symbolforschung und *Symboldeutung* ist von einer Komplexität, welche als Desideratum das gesamte Rüstzeug der vergleichenden Symbolik einerseits und gründliche Kenntnis und Erfahrung der Psychologie und Problematik des modernen Individuums andererseits umfaßt. Ein wirkliches Symbol kann niemals im Augenblick seiner Entstehung völlig verstanden werden, sonst ist es kein Symbol, sondern ein Zeichen, das sich ebensogut oder besser in der Sprache des Bewußtseins ausdrücken ließe. Das lebendige Symbol stellt für kürzere oder längere Zeit immer einen bewußt nur teilweise assimilierbaren *gesamt-psychischen* Inhalt oder Vorgang dar, der dem Bewußtsein psychologisch überlegen ist und deshalb auf dieses einwirkt. Es hat teils rationalen, teils irrationalen Charakter. Das Bewußtsein ist infolge der Wirksamkeit des Symbols gezwungen, sich mit ihm auseinanderzusetzen, wodurch das Symbol allmählich verstanden und damit vom Bewußtsein schließlich assimiliert wird. Damit verliert dieses Symbol seine Wirksamkeit und das Bewußtsein hat für eine Zeitlang wieder die psychologische Suprematie erlangt.

Psychologische Symboldeutung ist daher das Vorgehen, ein Symbol annähernd in die Sprache des Bewußtseins zu übersetzen. Würde dieser Versuch nicht unternommen, so bliebe das Symbol als isolierter Faktor vom Ich abgetrennt, wodurch die Gefahr einer Persönlichkeitsspaltung einträte, indem das Ichbewußtsein in seiner einseitigen Einstellung verharrte und sich damit weiter und weiter von dem neu aktivierten psychischen Inhalt entfernte, wodurch dieser regressiv immer unverständlichere Formen annähme. Die Assimilierung des Bewußtseins an das Symbol und des Symbols an das Ich hat aber den Sinn der Bewußtseinerweiterung einerseits, und des erneuerten Konnexes mit den allgemein menschlichen Gesetzmäßigkeiten andererseits.

Paradigmata, Universalia usw. In der Mystik begegnen wir ihr bei Meister Eckehart, der den „Sohn“ (das Verbum) den „mundus archetypus“ nennt. Bei Nikolaus Cusanus ist Gott die Urbild-Welt, die mundus archetypus heißt.

In der islamischen Philosophie des Mittelalters spielen die „Archetypen“ ebenfalls eine beträchtliche Rolle. In ihren platonischen Systemen gibt es einen Logos-Demiurg, der die Archetypen in sich birgt. Mit der Vorstellung der Archetypen ist diejenige des kosmischen Idealmenschen verbunden, der mit dem Plotinischen Nous verwandt ist. Für jeden Typus des Seins stellt er aus sich einen entsprechenden Typus — als Archetypus — dar. Er ist der Archetypus aller erschaffenen Dinge, indem er sie nach den typenhaften Anlagen in seinem Wesen denkt. Seine Gedanken verdichten sich sodann zu Phantasiegebilden (Phantasmata), welche sich hierauf zu den Dingen der physischen Welt konkretisieren. Der kosmische Idealmensch selbst ist der Raum-Zeitlichkeit enthoben, und Dasein ist für ihn nichts anderes als Phantasievorstellung. Phantasie ist das Leben des schaffenden Geistes. Das Phantasiebild ist das Mittelglied, die schöpferische Zwischenwelt zwischen dem Unausgedehnten, Überraumzeitlichen und der Körperwelt und wird darum die „erste Materie“ des Kosmos genannt, denn es stellt die Grundlage dar, aus der sich die Körperwelt aufbaut. (Zitiert nach MAX HORTEN: Die Philosophie des Islam. München: Ernst Reinhardt 1924.)

Es dürfte nicht schwer fallen, diese Vorstellungen aus dem Kosmologischen ins Psychologische zu übersetzen, wobei die Funktion der Phantasie in den islamischen Kosmogonien besonders beachtenswert ist. HORTEN weist übrigens die Einflüsse der persischen und indischen Erkenntnislehre nach.

Das Heranziehen vergleichenden Materials aus der Symbolik zum Verständnis eines individuell entstandenen Symbols ist notwendig, weil nur auf diese Weise seine allgemeine, wenn auch historische Bedeutung verstanden wird. Indem mythologische und religionshistorische Parallelen gezogen werden —, also die verallgemeinernde Methode angewendet wird —, wird es aus einem isolierten Faktum zu einem allgemein menschheitsgeschichtlichen. Dadurch wird es aus der Unverständlichkeit teilweise erlöst und kann zunächst intellektuell assimiliert werden.

Zu einer völligen *psychologischen* Assimilierung — soweit diese im Augenblick überhaupt möglich ist — gehört aber nicht nur die Erfassung durch *eine* Funktion, sondern die bestmögliche *totale* Integrierung. Diese kann nur dadurch geschehen, daß individualisierend nach der psychologischen Bedeutung des Symbols für dieses Individuum in diesem Zeitpunkt gesucht wird. Dazu ist einmal eine ausreichende Orientierung über die bewußte psychologische Situation des Individuums notwendig, und sodann eine Übersetzung des Symbols in psychologische Sprache, d. h. sein Verständnis in bezug auf das Leben und Denken dieses Individuums in diesem Moment. Ferner ist wiederum von ausschlaggebender Bedeutung die Phänomenologie der symbolischen Gestalt, ihre Erscheinung oder Darstellung in eben dieser Form und diesem Konnex, da nur daraus ihre psychologische Bewertung abgeleitet werden kann. Alle unbewußten Inhalte sind ambivalenter Natur, und es ist daher für die bewußte Integrierung wesentlich, ob es sich um vorwiegend positive oder negative Faktoren handelt. Auch negative Faktoren sind Tatsächlichkeiten, die integriert werden müssen; für die bewußte Einstellung aber ist es alles andere als gleichgültig, ob sie als solche erkannt oder aber in etwas Positiveres umrationalisiert werden. Das Symbol einer Schlange z. B. kann an sich beides bedeuten. Aus der sorgfältigen Überprüfung der Bewußtseinsituation und ebenso aus dem ganzen Zusammenhang, in dem das Bild in Erscheinung tritt, wird aber deutlich, ob es sich, wie in manchen Märchen und Mythen und beim Primitiven, der mit „seiner Schlange“ spricht und sich so mit seiner „Buschseele“, seinem Unbewußten in Beziehung setzt, um die „weiße Schlange“ handelt, welche die Weisheit der Natur, d. h. das instinktive Wissen des Unbewußten verkörpert, das dem Leben förderlich ist, — oder aber um die Schlange in ihrem gewöhnlichen unheimlichen und gefährlichen Aspekt, vor dem Mensch und Tier eine angeborene instinktive Angst empfinden¹. Wird im ganzen Konnex des Symbols dieser negative Aspekt deutlich, so handelt es sich auch psychologisch um etwas wirklich Angsterregendes, unter Umständen Gefährliches, das in der psychologischen Situation des betreffenden Individuums nachgewiesen werden muß. Es kann sich dabei um innerpsychische Faktoren handeln oder um eine körperliche oder äußere Gefahr, deren man sich aber in jedem Fall nicht genügend bewußt ist, weshalb das Unbewußte diese optimistische Einstellung durch ein Angstsymbol kompensiert. Angst ist die archetypische Reaktion auf Gefahr. Die Gefahr kann eine

¹ Energetisch ausgedrückt: ob die Schlange ein Symbol der progressiven oder der regressiven Energiebewegung sei.

subtile psychische sein, eine Art innerer Katastrophe, wovon die Primitiven allerdings mehr wissen als wir; ist ihnen doch ein Seelenverlust oder Besessenheit und Verzauberung, also psychische Desintegration, eine dermaßen wichtige Angelegenheit, daß sie in beständiger Furcht vor diesen „Perils of the Soul“ leben und, ist das Unglück wirklich eingetreten, sich sofort bei der zuständigen Autorität, dem Medizinmann, den notwendigen magischen, d. h. psychischen Heilmitteln und Praktiken unterwerfen.

Es ist natürlich dabei zu berücksichtigen, daß die primitive Psychologie ein sehr lose integriertes Bewußtsein aufweist, da subjektiv Psychisches und äußeres Objekt sich in völliger „magischer“ Partizipation befinden und das Ichbewußtsein noch sehr schwach entwickelt ist, weshalb es allen Einwirkungen preisgegeben ist.

In unserer heutigen abendländischen Psychologie ist das Gegenteil der Fall. Wir besitzen ein äußerst festes, ja starres Ichbewußtsein, das aber dermaßen vom psychischen Hintergrund differenziert ist, daß es sich damit auch von den allgemein-menschlichen Grundtatsachen und Lebensgesetzen immer mehr entfernt hat. Die Komplexe Psychologie sieht ihre Bedeutung darin, den Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein und dem Totalen Psychischen wieder herzustellen. Den Menschen „heilen“ heißt, ihn wieder ganz zu machen, ihm die Totalität des menschlichen Wesens zum Bewußtsein zu bringen — eine Aufgabe, die in kollektiven Kulturepochen den Heilsreligionen zufiel, die aber heute, in konsequentem Zuendeführen der vom Protestantismus begonnenen Entwicklungslinie, offensichtlich vom Einzelnen und im Einzelnen gelöst werden muß.

Damit wird das Symbol zum psychischen Ereignis. Es ist das Abbild oder die Selbstdarstellung der gegenwärtigen psychologischen Gesamtsituation des Individuums und enthält keimhaft die daraus resultierenden psychischen Vorgänge zugleich mit deren Sinnggebung. Das echte Symbol ist Phänomen und Idee in einem — Idee in ihrer ursprünglichen Bedeutung als wirksames Bild verstanden. Im Individuationsprozeß handelt es sich daher in erster Linie nicht um das Deuten des Symbols, sondern um seine Darstellung und Gestaltung. Dadurch wird es nicht nur von der superioren Funktion assimiliert, sondern als ganze Gestalt von der Gesamtpersönlichkeit integriert und ist umgekehrt auch das Instrument für die sukzessive Bewußtwerdung der Gesamtpersönlichkeit. Das Symbol als psychologisch reale Gestalt verstanden ist die Form, in welcher die Realität des Psychischen ihren eigentlichen Ausdruck hat.

Bei der Bewertung des Symbols, wie bei allen psychischen Manifestationen — seien sie nun bewußter oder unbewußter Natur, handle es sich um persönliche Probleme oder um Allgemeingültiges, um subjektive Vorgänge oder objektive Inhalte, um bloße Symptome oder um einen wirklichen Konflikt oder um was auch immer — ist das *Prinzip des individuellen psychologischen Momentes* immer das Ausschlaggebende. Es handelt sich immer um das Bewußtwerden des Jetzt und Hier — aus dem einfachen Grunde, weil das psychologisch Vergangene in der Gegenwart aufgehoben ist, das Zukünftige aber aus ihr resultieren wird. Darum hat das Individuum die Psychologie seines Lebensalters und seiner Epoche, und willkürliche ichhafte Abweichungen davon verstoßen gegen das natürliche

Lebensgesetz. Auch diese Auffassung ist ein realistisches Prinzip — eine weltanschauliche, subjektive Voraussetzung der Komplexen Psychologie, wenn man will. Objektives Erforschen der Psyche zwingt aber zu diesem Standpunkt, soll das deutliche Eingreifen psychischer Faktoren nicht wegrationalisiert, sondern als regulierende Natur und als Voraussetzung bewußten und differenzierten Lebens in der individuellen Existenz anerkannt werden.

*

Die psychologische Urteilskraft ist bis zu einem gewissen Grade erlernbar. In der vorliegenden Studie wird versucht, die ihr zugrundeliegende Methode und Theorie in groben Umrissen darzustellen. Als zweites Prinzip ihrer Ausübung ist ihre Rückanwendung auf den Psychologen selber notwendige Vorbedingung. Nur wer sich selbst kritisch und illusionslos anschauen kann, wird einen wirklich objektiven, von persönlichen Vorurteilen freien Standpunkt gewinnen, und nur wer die Komplexität seiner eigenen Psyche bewußt erfahren hat, wird von der Realität des Psychischen überzeugt sein. Als drittes Erfordernis käme hinzu: eine gute Dosis gesunden Menschenverstandes, eine wiedergewonnene höhere Art von Naivität, ein gänzlich dogmenfreier, aufgeschlossener Blick für das psychische Phänomen auch in seiner banalsten oder bizarrsten Form. Und schließlich ist die psychologische Urteilskraft auch der Ausdruck einer spezifischen Begabung, die wiederum ein komplexes Gebilde ist von hereditärer Bestimmung, persönlichen Lebensbedingungen und -erfahrungen und dem Schöpferischen der Psyche selbst.

Zum Schluß dieses Kapitels müßte die Frage gestellt und beantwortet werden: Ist die Komplexe psychologische Methode nun eine bloße Synthetisierung des verallgemeinernden und des individualisierenden Verfahrens, und wird je nach der Indikation bald das eine und bald das andere verwendet? Oder aber, wenn sie eine autonome Methode sui generis ist: Worin besteht ihr „Prinzip zur Auswahl des Wesentlichen“, welches ist der spezifische psychologische Wertmaßstab, der sie sowohl von der naturwissenschaftlichen wie von der geschichtlich-kulturwissenschaftlichen Betrachtung unterscheidet?

Ich möchte mich nicht unterfangen, diese Frage zu beantworten. Das Aufzeigen einzelner methodologischer Probleme der Komplexen Psychologie kommt zwar, obwohl nur teilweise, einer indirekten Antwort gleich, wie auch der Versuch, die Methode als eine *komplexe* darzustellen, ein Hinweis darauf ist, daß es sich nicht um eine bloße beabsichtigte Synthese der Methoden anderer Disziplinen handelt.

Die Methode ist durch ihren Gegenstand gegeben. Der Gegenstand aber entzieht sich in seiner Totalität einer nur intellektuellen Darstellung. Diese Tatsache hat die Psyche mit dem Leben gemein, das sowohl erlebt werden muß, wie auch das Nachdenken über seinen Sinn verlangt. Weder bloßes Leben, noch bloßes Nachdenken über das Leben vermittelt die Erfahrung des Ganzen.

Ebenso hat die Psyche eine Seite, die eine wissenschaftliche Theorie ihrer Inhalte und Vorgänge ermöglicht, und eine andere, die in ihren spontanen Äußerungen erfahren werden muß, um ihr Wesen zu verstehen.. Diese Seite aber entzieht sich einer methodischen Abgrenzung.

Die Erfassung der psychischen Realität und der Blick für den sinnvollen, lebensfördernden oder -hemmenden Ausdruck ist in letzter Linie eine undefinierbare individuelle Qualität, die einem schöpferischen Gestalten gleichkommt.

Auf eines kann aber hingewiesen werden. Die komplexe psychologische Methode ist eine Frage der *Einstellung*, sowohl einer wissenschaftlichen Einstellung wie einer Einstellung zum Leben — einer Einstellung, welche die totalen psychischen Gegebenheiten einbezieht. Das Psychische hat seine eigene spezifische Substanz, und daher hat die Komplexe Psychologie ihren spezifischen Standort und ihre eigene Begriffs- und Symbolsprache. Das Wesen ihres Gegenstandes wie die Prinzipien ihrer Methode als Erster erkannt zu haben, ist aber wohl der schöpferische Ausdruck von JUNGS Persönlichkeit.

Zu unserem Ausgangspunkt zurückkehrend, wo dem Allgemeinen das Individuelle gegenübergestellt wurde, darf auch das Einmalige und Unwiederholbare von JUNGS psychologischem Geiste hervorgehoben werden, der von der Geschichte des menschlichen Bewußtseins vor die Aufgabe gestellt wurde: *quaero quod impossibile*, nachdem die Seele in derjenigen des „*credo quia impossibile*“ nicht mehr völlig enthalten war.

2. Struktur.

„Das wissenschaftliche Denken setzt die Ganzheit der vorwissenschaftlichen Erfahrung und Begriffsbildung voraus, und ergänzt, verschärft und korrigiert das vorwissenschaftliche Weltbild, indem es gleichzeitig einerseits zu neuen, komplexen Begriffsbildungen vorwärtsschreitet, andererseits rückwärtsschreitend die grundlegenden Begriffe immer eingehender analysiert.“

P. JORDAN,

Über den positivistischen Begriff der Wirklichkeit. In: Die Naturwissenschaften 1934, H. 29.

Das oberste Prinzip, die zentrale Idee der Komplexen Psychologie: die psychische Totalität, findet sich als Anschauung schon in den frühesten Arbeiten JUNGS, wenn sie auch erst später begrifflich formuliert wurde.

Die psychische Totalität umfaßt die beiden Korrelate des Bewußtseins und des Unbewußten, die zueinander *komplementär* sind. Aus der praktischen Erfahrung ergibt sich, daß das Bewußtsein nicht identisch ist mit dem psychischen Leben als Ganzem; dieses enthält im Gegenteil weite, mit dem Ichbewußtsein nicht verbundene Bezirke. Wenn man ein allumfassendes Bewußtsein annähme, das keine psychischen Phänomene übersehen würde, so gäbe es theoretisch kein Unbewußtes¹. Das Bewußtsein ist aber gerichtet und differenziert, indem es aus dem totalen psychischen Material eine Auswahl trifft, und es ist deshalb unvermeidlich, daß eine große Anzahl psychischer Tatsachen nicht wahrgenommen werden. Diese Tatsachen bilden das Unbewußte.

Das Bewußtsein und das Unbewußte unterscheiden sich voneinander sowohl in ihrer Struktur, wie auch in ihrer Funktion und Ausdrucksform. Das *Bewußtsein* ist — in unserer westlichen Kultur — diejenige Seite der Psyche, die auf die Anpassung an die äußere Wirklichkeit hin eingestellt ist. Zu diesem Zweck werden bestimmte psychologische Funktionen vom gesamtpsychischen Hintergrund unterschieden und als Teile ausgesondert (differenziert). Zur Anpassung an die äußere Realität müssen subjektive Faktoren beiseite gelassen und objektive, allgemeingültige Werte entwickelt werden, bzw. ist eine Anpassung an objektive Werte notwendig. Dies gilt sowohl in Hinsicht auf psychische Inhalte wie auch in bezug auf die Ausdrucksform des Bewußtseins. Die bewußte Sprache ist daher eine rationale, den allgemeingültigen Begriffen und Vorstellungen adäquate.

Das Bewußtsein hat durch sein Gerichtetsein und seine Differenziertheit notwendigerweise eine gewisse Einseitigkeit zur Folge, die sich von der psychischen Totalität entfernt und damit mehr oder weniger das Gleichgewicht verletzt. Das Unbewußte *kompensiert* das mangelnde Gleichgewicht, indem es diejenigen psychischen Tatsachen konstatiert, welche

¹ Diese Überlegung könnte durch folgende Worte von KANT veranschaulicht werden: „Daß das Feld unserer Sinnesanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt sind, ob wir gleich unbezweifelt schließen können, daß wir sie haben, d. i. dunkeler Vorstellungen, im Menschen (und so auch in Tieren) unermeßlich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemüts nur wenige Stellen illuminiert sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen: denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht!, so würde auch ohne Zutun des Mindesten gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen... So ist das Feld dunkeler Vorstellungen das größte im Menschen.“ (Anthropologie, § 5.)

die Balance und der Zusammenhang mit dem Ganzen der Psyche im gegebenen Moment erfordert.

Da das Bewußtsein des westlichen Kulturmenschen besonders einseitig nach außen orientiert ist, so wird den innerpsychischen Phänomenen nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt, und die kompensatorische Funktion des Unbewußten enthält darum gerade jene Inhalte, welche die Struktur und Gesetzmäßigkeit der Psyche selbst darstellen. Es wäre deshalb nicht zuviel gesagt, daß streng genommen nur die moderne abendländische Psyche in Bewußtsein und Unbewußtes auseinanderfalle. Andere Kulturen, besonders die östlichen, konzentrieren sich instinktiv auf die *psychischen* Ereignisse, und ihr Bewußtsein ist daher auf die Wahrnehmung und Differenzierung der innerpsychischen Phänomene aufgebaut. Sie erreichen darin jene Bewußtheit und Objektivität, die der westliche Geist in der Erforschung und Beherrschung der Außenwelt besitzt — allerdings auf Kosten dessen, was unsere bewußten Werte ausmacht (rationale Wissenschaft, Technik, Hygiene, soziale Fürsorge, Organisation usw.). Das heutige Bemühen des Ostens um eine objektive und unpersönliche Erfassung der Außenwelt bildet die Parallele zu den psychologischen Bemühungen des Westens in bezug auf das Innere. Da die fundamentalen psychischen Tatsachen und Gesetze bei allen Menschen die gleichen sind, ist es nicht erstaunlich, daß die Phänomenologie des westlichen Unbewußten weitgehend mit den Selbstabbildungen der Psyche übereinstimmt, wie sie der östliche Kulturkreis und auch die primitive Mentalität aufweisen.

Das moderne differenzierte Bewußtsein weiß in der Regel nicht um die Eigentätigkeit der Seele und besitzt keine Auffassungsformen dafür. Deshalb wird das *Objektiv-Psychische* nicht in die Gesamteinstellung einbezogen und bleibt unbewußt. Unbewußtes und Psychisches sind für die moderne abendländische Kultur Synonyme. Dies ist wohl ein geschichtliches Novum. Denn wohin wir sonst auch blicken, immer ist die psychische Totalität, sind besonders die Bewußtseinshintergründe keineswegs unbewußt, sondern in symbolischer Gestalt greifbar vorhanden und ist die richtige Einstellung dazu eine zentrale Angelegenheit des Menschen. Die eigentlichen Formen der Anschaulichkeit und ideellen Erfassung des Psychischen bilden die religiösen Symbole, und die Religionssysteme sind die Institutionen, welche die Autonomie und Totalität der seelischen Wirklichkeit verwalten, insbesondere desjenigen Aspektes, der im täglichen bewußten Anpassungsprozeß und „Kampf ums Dasein“ und in allem, was das Mittelalter die „Frau Welt“ nannte, nicht genügend berücksichtigt werden kann. Sie sind darum „Heilsreligionen“, weil sie das Individuum auf symbolische Weise mit seiner Ganzheit in Beziehung setzen. Insofern aber eine Religionsform keine absolute Gültigkeit mehr besitzt — entweder weil sie der fortgeschrittenen Bewußtseinsdifferenzierung nicht mehr genügt und daher nicht alle bewußten Komponenten umfaßt, oder weil sie nur allgemeingültig ist und darum der Eigenart des Individuums nicht Rechnung trägt —, vermag sie die ganze Komplexität der Psyche nicht mehr symbolisch auszudrücken, und ihre „*gratia medicinalis*“ (AUGUSTIN) ist unwirksam geworden. Der Mensch ist damit von der Totalität der

Lebensvorgänge abgeschnitten und daher in Bewußtsein und Psychisches gespalten, und aus diesem Grunde hat er ein Unbewußtes¹.

Das *Unbewußte* oder *Psychische* hat als Inhalt nicht genügend realisiertes Material in bezug auf die Einstellung des Individuums zur Außenwelt und ganz besonders in bezug auf seine Einstellung zu den Gesamtgegebenheiten der psychischen Struktur und Dynamik. Die Beziehung zum Unbewußten hat darum die Funktion der Anpassung an die Gesetzmäßigkeiten der Psyche selbst und dient somit der Wiederherstellung des Gleichgewichts und einer Anpassung an die psychische Totalität².

Die Ausdrucksform des Psychischen ist die irrationale, prä- oder translogische des urtümlichen Geistes. Es ist die bildhafte Sprache der *Imagination*, die auch bei einer späteren Bewußtmachung ihren eigentümlichen Charakter beibehält, bis es durch allmähliche Assimilierung gelingt, die Inhalte dem Bewußtsein einzugliedern und damit auch in eine rationale Sprache zu übersetzen. Eine Eigentümlichkeit des psychischen Ausdrucks ist z. B. die, daß Inhalte und Vorgänge plastisch dargestellt sind durch Figuren oder Ereignisse. Gedanken und Gefühle erscheinen personifiziert in Gestalten, die reden und handeln. Stimmungen werden durch Landschaftsbilder ausgedrückt, Instinkte durch Tiere usw. Diese bildhaften oder symbolischen Erscheinungen sind je nachdem der *persönlichen* Erfahrung des Individuums entnommen oder spontane Reproduktionen des allem Bewußtsein zugrunde liegenden archetypischen Vorstellens und als solche von *allgemeinem* Charakter. Sie unterscheiden sich aber prinzipiell, auch wenn ihnen gleiche oder ähnliche Motive zugrunde liegen, von geformten kulturgeschichtlichen wie auch künstlerischen Darstellungen dadurch, daß sie vom Bewußtsein nicht überarbeitet und deshalb weder ästhetisch noch ideell differenziert sind. Sie haben ferner nur für das Individuum Geltung, das sie erlebt und gestaltet.

Praktisch ist das Unbewußte allerdings vom Bewußtsein nicht völlig abgetrennt. Da es energiebesetzt und damit wirksam ist, begleitet es das Bewußtsein und greift unter Umständen in dessen Ablauf ein. Solange das Bewußtsein indessen der Auffassungsformen ermangelt, um das Psychische einzubeziehen, kann sich dieses nur indirekt und uneigentlich durchsetzen in Form nutzloser oder unverstandener Phantasien, gefühls-

¹ Es gab indessen immer Menschen, deren individuelle psychische Erfahrung einer bestehenden (dogmatischen) Weltanschauung nicht konform war. Mystische Naturen erfaßten und gestalteten den Seelenhintergrund mit einem erweiterten religiösen Bewußtsein. Andere wieder drückten ihn in einer scheinbar konventionellen, für die Eingeweihten aber tief symbolischen Sprache aus, wie nach LUIGI VALLI (Die Geheimsprache Dantes und der Fedeli d'Amore. Europ. Rev. 6, H. 2, 1930.) Dante und die Dichter der *rosa mystica*. Auch die überaus dunkle und teilweise übereinstimmende, teilweise individuell variierende Allegorie und Symbolik der Alchemisten scheint ein Versuch zu sein, die psychischen Vorgänge und Wandlungsprozesse darzustellen.

Es dürfte u. a. an unserer größeren Bewußtseinsdifferenzierung liegen, daß wir die Unbefangenheit gegenüber der Imagination als innerer Wahrnehmungsform verloren haben.

² GOETHE sagt zu RIEMER (5. 8. 1810): „Der Mensch kann nicht lange im bewußten Zustande oder im Bewußtsein verharren; er muß sich wieder ins Unbewußtsein flüchten, denn darin lebt seine Wurzel.“

betonter Komplexe, neurotischer oder psychotischer Symptome. Einzig im Traume kann es sich unbehindert ausdrücken.

Eine Psychologie, die der Totalität der Psyche gerecht werden will, hat daher das Bewußtsein wie das Unbewußte in gleichem Maße zu berücksichtigen und sich vor allem um die Prinzipien ihrer Korrelation zu bemühen.

Für eine kurze systematische Darstellung der wichtigsten Anschauungen der Komplexen Psychologie über das Bewußtsein und das Unbewußte, sowie über ihre funktionelle Komplementarität scheint mir folgendes Schema am geeignetsten:

Die Psychologie und Struktur des Bewußtseins.

Die Psychologie und Phänomenologie des Unbewußten.

Der Individuationsprozeß.

Der psychologische Energiebegriff,

der indessen eine gesonderte Behandlung erfordert.

Die Psychologie des Bewußtseins.

Die Bewußtseinsinhalte sind in all ihrer Mannigfaltigkeit in einer Weise gruppiert, die auf eine psychische Ordnung oder Strukturbeschaffenheit des Individuums schließen läßt. Diese Struktur wiederum hat typische Gestalt, d. h. es lassen sich generelle Formen des Verhaltens erkennen, die bestimmten Gruppen von Individuen eigen sind¹. Dieses Verhalten betrifft die *psychologische Einstellung*, die Art der Reaktion auf die Inhalte der Außen- und Innenwelt, soweit sie ins Bewußtsein gelangen, und ferner diejenige *psychologische Funktion*, mittels derer die bewußte Anpassung an die Realität geleistet wird, also die spezifische Erfassung und Formung des Erlebnismaterials.

Die typische *Einstellung* bedeutet

„eine Bereitschaft der Psyche, in einer gewissen Richtung zu agieren oder zu reagieren. Eingestellt sein heißt: für etwas Bestimmtes bereit sein, auch wenn dieses Bestimmte unbewußt ist. Die Bereitschaft besteht immer darin, daß eine gewisse subjektive Konstellation, eine bestimmte Kombination von psychischen Faktoren oder Inhalten vorhanden ist, welche entweder das Handeln in dieser oder jener Richtung determinieren oder einen äußeren Reiz in dieser oder jener bestimmten Weise auffassen wird. Es findet daher eine Auswahl oder ein Urteil statt, welches Nichtzugehöriges ausschließt².“

Die typische *Einstellung* bestimmt also das Ganze aller (bewußten) Inhalte in *psychologischer* Richtung. Sie ist nicht identisch mit anderen, z. B. charakterologischen oder moralischen Wertkategorien oder mit Klassifizierungen nach Berufs- oder Begabungstypen.

Unter *psychologischer Funktion* versteht JUNG „eine gewisse, unter verschiedenen Umständen sich prinzipiell gleichbleibende psychische Tätigkeitsform³“. Die *Form* der einzelnen Funktionen ist von deren *Inhalten* unabhängig. Es handelt sich also z. B. beim Fühlen nicht darum, worüber, sondern daß das Gefühl in Funktion tritt und ferner, daß beim Gefühlstypus die Fühlfunktion die ausschlaggebende Rolle in den meisten bewußten Lebenslagen und Entscheidungen innehat.

¹ Psychologische Typen.

² Psychologische Typen, Definition 17.

³ Psychologische Typen, Definition 23.

Die Morphologie des Bewußtseins ergibt daher eine psychologische Typologie, d. h. einen kritischen Erkenntnisapparat zur Sichtung und Bewertung des Erfahrungsmaterials. Die Typologie hat nicht die Absicht, eine restlose Klassifizierung der Menschen zu geben, was sie schon darum nicht könnte, weil der psychologische Einstellungstypus zwar von relativ großer Dauer, ja offenbar dem Individuum angeboren und daher gewissermaßen seine bleibende Natur ist; andererseits aber bedeutet er keineswegs ein starres Schema. Der Einstellungstypus ist nur die allgemeine Grundlage des psychischen Habitus; er ist aber ferner charakterisiert durch das Vorherrschen einer bestimmten psychologischen Funktion. Da es nicht eine, sondern mehrere *psychologische Grundfunktionen* gibt, die anlagegemäß in jedem Individuum vorhanden sind, so ergibt sich im Verlaufe des Lebens die Notwendigkeit, auch die übrigen Funktionen zu entwickeln, wodurch die typologische Problematik einen dynamischen Charakter annimmt.

Der psychologische Typus charakterisiert naturgemäß einen bestimmten generellen Habitus, jedoch sind innerhalb des Typischen spezifische Modifikationen selbstverständlich, die z. B. gegeben sind durch das soziale, ethische oder geistige Niveau. Das heißt mit anderen Worten: die Einstellung und die dominierende Funktion besitzen ihre charakteristischen psychologischen Merkmale; die Auswahl und die Begrenztheit oder Mannigfaltigkeit ihrer Objekte sind jedoch an empirische Bedingungen gebunden. Ein introvertierter Denktypus von der Art eines KANT wird sich mit anderen Gegenständen abgeben und sich in einer anderen intellektuellen Sphäre bewegen, als z. B. derselbe Einstellungs- und Funktionstypus, wenn er ein einfacher Mann aus dem Volke ist. Beiden gemeinsam ist aber die introvertierte Haltung und die Auseinandersetzung mit der äußeren Realität in Form des vorherrschenden intellektuellen Begreifens vor anderen Funktionen.

In bezug auf die *typische* Psychologie der Einstellung und der differenzierten Funktionen ändern aber diese Modifikationen nichts. Und ebenso ist auch die gesetzmäßige Abfolge der verschiedenen Funktionen im Individuum eine typische. Welche Funktion auch jeweils die Suprematie besitze, immer ist die zu ihr gegensätzliche unbewußt und daher undifferenziert, und sind die dazwischenliegenden Funktionen zwar mehr oder weniger bewußt und entwickelt, aber nie dominierend. Und ebenso ist die Haltung des Unbewußten und damit der inferioren Funktion immer gegensätzlich zur bewußten Einstellung.

Infolge dieser Gesetzmäßigkeit ergibt sich im Verlauf des Lebens eine dynamische Abfolge, d. h. eine typische Reihenfolge in der sukzessiven Assimilierung der weniger bewußten Funktionen. Die psychologische Typologie ist also kein starres System, sondern enthält im Gegenteil die Voraussetzung für den Individuationsprozeß.

Die Erkenntnis seiner typologischen Psychologie und Problematik bedeutet für das Individuum eine Kritik seiner bewußten Einstellung. Das Ego identifiziert sich eo ipso mit den *superioren* Funktionen und mit dem Einstellungshabitus und mit ihren entsprechenden Werten. Alles, was sich außerhalb dieses Rahmens psychisch ereignet, wird als

Mißverständnis betrachtet und ist aus Unachtsamkeit oder Irrtum bloß passiert, oder das Verhalten des Objektes ist schuld an diesen Reaktionen, und darum werden sie den Kriterien der superioren Funktionen unterworfen. Die Identifizierung des Ego mit den superioren Funktionen ist somit ein willkürlicher Ausschnitt aus dem gesamtpsychischen Verhalten und wird als *Persona* bezeichnet. Die *Persona*-Einstellung ist eine Art Maske oder Rolle und entspricht den kollektiv gültigen Normen des jeweiligen Zeitgeistes. Mit der Bewußtmachung des Einstellungs- und Funktions-typus kann sowohl dessen Stärke wie dessen Begrenztheit bewertet und damit die Existenz und Problematik der übrigen Funktionen und des gegensätzlichen Einstellungsmechanismus anerkannt werden.

Dieses Problem ist in der Regel ein Problem des reiferen Alters. In der Jugend wird die Anpassung an die Realität vermittels der stärksten Funktion geleistet, die im Laufe der Jahre weitgehend differenziert wird. Zunehmend machen sich aber die Ansprüche der übrigen Funktionen bemerkbar, entweder durch äußere oder durch innere Gründe veranlaßt, oder durch beides zugleich. Das Individuum sieht sich in einer Situation, die es mit der bisherigen einseitigen Einstellung und mit der *meistdifferenzierten* Funktion allein nicht bewältigen kann. Ebenso gut könnte man auch sagen, die bisher vernachlässigten und nunmehr energetisch wirksamen Funktionen drängen sich dem Bewußtsein auf und führen das Individuum in Lebenslagen, die eine andere, d. h. umfassendere Orientierung als die bisherige notwendig machen.

Dieses beinahe mathematisch abstrakt scheinende Abfolgeschema der verschiedenen psychologischen Funktionen ist in Wirklichkeit ein dynamischer Prozeß, der alle Einzelheiten des Lebens ergreift und als Neuorientierung eine große geistige und moralische Leistung bedeutet. Vor allem die Assimilierung der bisher *unbewußten inferioren* Funktion führt zu einem Konflikt von äußerster Intensität, da die Prinzipien der superioren und der inferioren Funktion im Gegensatz zueinander stehen. Der Konflikt ist noch dadurch verstärkt, daß die inferiore Funktion mit den Inhalten des kollektiven Unbewußten kontaminiert ist, wodurch das Ego aufgelöst zu werden droht. Wie die superiore Funktion von allgemeiner Gültigkeit in bezug auf die bestehenden Werte ist, so ist die inferiore Funktion mit den allgemeinen, zeitlosen Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur, so wie sie immer ist und immer war, identisch. Das Problem der Assimilierung, bzw. der Auseinandersetzung mit der inferioren Funktion ist daher der erste Schritt zum Individuationsprozeß.

Die Typologie hebt zunächst die psychologischen Grundformen der Einstellung hervor. Die Einstellung ist eine Art von psychischem Anpassungsapparat, mit dem ein Individuum bewußt und unbewußt auf die Anforderungen des Lebens reagiert und sich mit ihnen auseinandersetzt. Der Einstellungstypus charakterisiert die psychologische Haltung und energetische Richtung des Bewußtseins. Da unser Bewußtsein überhaupt auf die objektive Außenwelt eingestellt ist, so wird die *Richtung* der psychischen Energie, d. h. die direkte oder indirekte Beziehung des Individuums zur Außenwelt vom *Objekt* her bestimmt.

Objekt ist in unserer westlichen Psychologie der Sammelbegriff für Inhalte der empirischen oder geistigen Um- und Außenwelt. *Subjekt* dagegen bezeichnet das psychologische Individuum mit Einschluß der objektiv-psychischen Innenwelt. Das Subjekt ist also nicht identisch mit dem Ich. Dieses letztere ist der zum Teil willentliche, zum Teil unwillkürliche Dirigent und Träger der Einstellung und ihrer spezifischen Richtung.

Es gibt generell *zwei Einstellungstypen*, den extravertierten und den introvertierten. Beim ersteren fließt die psychische Energie direkt und unmittelbar dem äußeren Objekt zu; die introvertierte Haltung hingegen ist durch eine mittelbare, im letzten Grunde von subjektiven Faktoren bestimmte Beziehungnahme gekennzeichnet.

Es ist an dieser Stelle unmöglich, mehr als ein skizzenhaftes Schema der typologischen Problematik zu zeichnen. Um es auszufüllen, brauchte es eingehender kasuistischer Darstellungen. Es muß aber gerade bei der Erwähnung der psychologischen Typen der größte Nachdruck auf den autonomen *psychologischen* Gesichtspunkt gelegt werden. Der psychologische Typus, der sich aus der dominierenden Einstellung und Funktion ergibt, ist die Manifestation einer *Strukturkategorie* des Bewußtseins und abstrahiert von spezifischen Inhalten und charakterologischen Eigentümlichkeiten¹. Mit diesen ist sie natürlicherweise verknüpft, bzw. sie bilden den Stoff, der durch die Struktur in typischer Form gestaltet wird. Die Typologie kann also als eine psychologische Morphologie des Bewußtseins bezeichnet werden. Der psychologische Typus ist sozusagen das Gerüst oder Skelett, das die spezifische Haltung gegenüber dem Stoff der Erlebnis-inhalte präjudiziert und modifiziert².

Beim extravertierten Einstellungstypus ist das *Objekt* von energetisch höherem Wert als das Subjekt. Das Objekt ist das psychologisch Wichtige. Der Extravertierte strebt nach einem positiven Kontakt mit ihm und ist in seinen Motivationen vom Objekt bedingt. Seinen Urteilsbildungen, Wahrnehmungen, Gefühlen und Handlungen liegen äußere Faktoren als bestimmend zugrunde. Er denkt z. B. mit Begriffen, die möglichst weitgehend gelten und hat diejenigen Gefühle, die den besten Erwartungen einer Situation entsprechen. Eine Sache wird dann als richtig angenommen, wenn sie von vielen oder kompetenten Leuten unterstützt und gutgeheißen ist. Er tut die Dinge, die angepaßt sind und nicht aus dem Rahmen der Gesellschaft fallen, in der er sich befindet. Es ist ihm wesentlich, daß er sich für seine eigenen Ideen auf anerkannte — lebende oder historische — Autoritäten berufen kann.

Der Kontakt des Extravertierten mit dem Objekt ist spontan, und es wird aller Wert darauf gelegt, daß er durch nichts gestört werde. Das

¹ Der typologische *Strukturunterschied* oder -gegensatz wird dort am besten sichtbar, wo sich zwei Individuen von verschiedenem Typus mit dem gleichen Objekt befassen. Siehe dazu besonders Kapitel I der Psychologischen Typen.

² „Die Bestimmung des Reaktionshabitus muß insofern ins Schwarze treffen, als dieser Habitus gewissermaßen die *zentrale Umschaltstelle* ist, von der aus, einerseits, das äußere Handeln reguliert, und andererseits die spezifische Erfahrung geformt wird.“ JUNG: Psychologische Typologie. In: Seelenprobleme der Gegenwart.

Subjekt paßt sich daher dem Objekt weitgehend an und sucht sich möglichst in Einklang mit ihm zu setzen. Aus diesem Grunde wird alles nicht dafür Passende, vor allem die subjektiven Faktoren, aber auch alles zu Ungewohnte, Unerhörte und nicht allgemein Gültige ausgeschaltet, übersehen und zurückgedrängt, was deshalb für eine lange Zeit möglich ist, weil die subjektiven Faktoren eine schwache Energiebesetzung haben. Sie existieren sozusagen nicht, sie werden negativ bewertet, denn alles Positive liegt in der Beziehung zum Objekt. Die subjektiven Faktoren bleiben daher relativ unbewußt, was zu der Gefahr führt, daß der Extravertierte viel mehr Objektbeziehungen hat, als er bewältigen kann, wodurch schließlich nicht nur eine gewisse Oberflächlichkeit der Objektbeziehungen entsteht, sondern auch ein Verschwimmen oder Verschwinden des Subjekts als Persönlichkeit in den Objekten. Dieser extreme Zustand führt in eine Gegensatzspannung zu den unbewußten Faktoren, die zur gegebenen Zeit automatisch ins Bewußtsein einbrechen werden.

Die Einstellung des *Unbewußten* ist an sich gegensätzlich zur bewußten. Das Unbewußte des Extravertierten ist introvertiert, allerdings, wegen der Unbewußtheit, in undifferenzierter und zwang- oder triebhafter Form. Wenn darum das unbewußte Gegenstück durchbricht, so setzen sich die subjektiven Faktoren mit Gewalt durch. Damit wird aus dem positiv bezogenen, mit aller Welt in Einklang stehenden Menschen zeitweise oder endgültig ein egozentrisches, kritisierendes, nörgelndes Individuum, das von Mißtrauen erfüllt ist und bei allem und jedem die persönlichsten Motive vermutet. Es fühlt sich verkannt und isoliert und wittert überall Feindschaft. Der automatische Übergang von der bewußten zur gegensätzlichen unbewußten Haltung ist häufig daran zu erkennen, daß die eigenen negativen Seiten am Objekt — und zwar in der Regel am Objekt von introvertiertem Typus — festgestellt, bzw. auf dieses projiziert werden, was selbstverständlich zu höchst unliebsamen, ungerechten und fruchtlosen Auseinandersetzungen führt.

Beim introvertierten Einstellungstypus ist alles gerade umgekehrt. Die *subjektiven Faktoren* sind das energetisch Wirksamere, und daher ist das Subjekt das psychologisch Wichtige. Die Haltung des Introvertierten dem Objekt gegenüber erscheint darum als eine zögernde, wenn nicht gar ablehnende. Es ist, wie wenn er befürchtete, vom Objekt zuviel beeinflußt zu werden. Er ist daher leicht versucht, das Objekt und dessen Wirkung zu entkräften, indem er ihm seine subjektiven Gegebenheiten aufdrängt — entweder durch entsprechende Auffassungen über das Objekt oder durch tatsächliches Beherrschen. Auf jeden Fall setzt er sich auf dem Weg der subjektiven Erfassung zum Objekt in Beziehung und der Kontakt mit diesem ist ein indirekter. Alles Gewicht und aller Wert liegt bei den subjektiven Faktoren. Das Objekt kommt nur in Betracht, insofern es diese auslöst. Der Akzent liegt vielmehr bei den Gedanken, die man über etwas hat, bei den subjektiven Gefühlen und Wahrnehmungen, die das Objekt verursacht. Die subjektiven Faktoren brauchen nicht mit dem Objekt übereinzustimmen, müssen aber subjektiv gültig und zwingend, d. h. in Übereinstimmung mit den für das Subjekt

gültigen Werten sein. Bei einem normalen, d. h. angepaßten Introvertierten sind diese Werte natürlich nicht verschieden von den allgemeingültigen Werten, er kommt aber auf einem anderen Wege zu ihrer Anerkennung als der Extravertierte. Eine Sache ist nicht dann wahr, wenn alle Welt daran glaubt, sondern erst, wenn sie außerdem durch eigene Überlegungen und Wertungen als gültig erkannt wird. Die subjektiven Faktoren sind *nicht* identisch mit dem *Ich*, sondern stammen in letzter Linie aus dem kollektiven Unbewußten, das man das innere Objekt nennen kann. Da sich der Introvertierte in der Regel über die wirklichen psychischen Hintergründe seiner Einstellung keine Rechenschaft geben kann, weiß er nicht, wodurch er eigentlich bewirkt wird und kann daher die subjektiven Faktoren leicht mit dem Ich verwechseln. Seine Einstellung erhält ihre relative Festigkeit und Sicherheit gegenüber Objekteinflüssen aus der energetischen Spannungsstärke des Bewußtseins hintergrundes. Der Introvertierte kann deswegen auch leichter einen gewissen Grad von Isolierung aushalten, denn wenn auch „eine Welt gegen ihn ist“, so ist dies nur die äußere Objektwelt, die sowieso für ihn energetisch die geringere Bedeutung aufweist. In Wirklichkeit ist er, ohne es zu wissen, in der inneren Objektwelt enthalten und dadurch mit dem allgemein Menschlichen ebenso verbunden, wie der Extravertierte außen. Allerdings besteht für ihn dieselbe Gefahr der Auflösung darin, wie umgekehrt für den Extravertierten in der Außenwelt, was wiederum leicht zur Überbetonung des Ichkomplexes führt. Mit seiner Absperrung gegen die äußeren Objekteinflüsse gerät der Introvertierte ebenfalls in eine extreme Position, wodurch die Spannung zu den gegensätzlichen, unbewußt gehaltenen Objektfaktoren immer stärker wird, bis sie schließlich das Übergewicht erlangten.

Bricht beim introvertierten Typus die gegensätzliche *unbewusste* Einstellung enantiodynamisch durch, so wird er gewissermaßen zu einem inferioren Extravertierten. Das äußere Objekt wird dann für ihn überwertig. Jedoch entsteht keine objektive Erfassung und Beziehungnahme zu ihm, sondern es wird überschwemmt mit Projektionen von subjektivem Material und ganz besonders mit Inhalten des kollektiven Unbewußten, wodurch es eine Art von magischer Bedeutung erhält. Eine humoristische Darstellung dieses Zustandes ist in F. TH. VISCHERS „Auch Einer“ gegeben. Die magische Qualität haftet dort allerdings nur den Dingen an; sie erstreckt sich aber ebensogut und häufiger auf Menschen, wodurch eine Art von „*participation mystique*“ (LÉVY-BRUHL) mit ihnen entsteht, da sie dann das Unbewußte des Introvertierten verkörpern. Natürlich entsteht ein solcher Zustand besonders oft in Liebes- und Haßbeziehungen, da ein intensiver Affekt an sich schon den Projektionsmechanismus erleichtert.

Der Einstellungshabitus des Bewußtseins bewährt sich im Leben so lange, bis das Individuum in eine Situation gerät, wo seine Einseitigkeit ihm eine völlige Anpassung verunmöglicht. Sehr oft besteht diese Situation darin, daß der Betreffende in einer vitalen Beziehung steht zu einem Objekt von entgegengesetztem Typus. Die Gegensätze prallen dann aufeinander, man versteht sich nicht oder nicht mehr, man gibt alle Schuld dem Anderen, weil er diejenigen Eigenschaften besitzt, die man bei sich

nicht sieht und nicht entwickelt hat, und die darum in minderwertiger Form vorhanden sind. Oft ist daher der Typengegensatz der eigentliche psychologische Grund von Eheproblemen, Schwierigkeiten zwischen Eltern und Kindern, Reibereien in freundschaftlichen oder beruflichen Beziehungen, ja sogar sozialer und politischer Differenzen. Alles, dessen man in der eigenen Psyche unbewußt ist, erscheint auf das Objekt projiziert, und solange man den projizierten Inhalt nicht bei sich selber erkennt, wird das Objekt zum Sündenbock gemacht. Die moralische Aufgabe wäre, den gegensätzlichen Einstellungshabitus bei sich selber zu realisieren, denn er ist strukturell immer vorhanden. Durch seine *bewußte* Annahme und Entwicklung würde das Individuum nicht nur selber ins Gleichgewicht kommen, sondern auch das Objekt besser verstehen.

Jede Einseitigkeit der Einstellung, sobald sie extrem wird, hat schon ihre Kompensation im Unbewußten, die sich dem Bewußtsein immer mehr aufdrängt in Form der Aktivierung und Intensivierung des Gegenprinzipes. Das unbewußte Gegenprinzip wird zunächst, als nicht im Einklang mit der habituellen Einstellung stehend und aus Mangel an Auffassungsformen für seine Assimilierung, zu unterdrücken versucht. Damit aber verstärkt sich seine Projektion auf das Objekt. Der Extravertierte wird sich dann dem Objekt noch mehr angleichen und über sich selbst völlig unbewußt werden, zugleich aber unbewußterweise seine unrealisierten subjektiven Tendenzen durch das Objekt zu verwirklichen suchen und es mithin zu egoistischen Zwecken mißbrauchen. Der Introvertierte hingegen wird das Objekt nun wirklich fürchten und es darum möglichst zu entwerten suchen, um sein bedrohtes Ich zu retten. Gleichzeitig aber verfällt er unbewußt der Wirkung des Objekts so sehr, daß seine scheinbar subjektiven und von ihm selber bestimmten Ideen und Handlungen im Grunde ganz im Hinblick auf das Objekt geschehen. Damit ist der *Circulus vitiosus* geschlossen.

Das unbewußte Gegenprinzip wird energetisch immer wirksamer. Kann es vom Bewußtsein nicht als Kompensation verstanden und einbezogen werden, so wird es durch die Abspaltung autonom und bricht schließlich durch. Damit wird das Individuum in einem automatischen Ablauf hineingerissen und mit ihm identisch. Es tritt ein enantiotropischer Prozeß ein, d. h. die bisherige bewußte typologische Haltung wird in ihr inferiores Gegenteil verkehrt, was einem psychischen Chaos und gänzlicher innerer Desorientierung gleichkommt.

Der psychologische Ausweg daraus kann nur gefunden werden durch die Erkenntnis der nunmehr konstellierten psychologischen *Funktionen*, ebenso wie die *bewußte* Assimilierung des unbewußten Gegenprinzipes und damit die relative Vermeidung der Gefahr der Enantiotropie gebunden ist an die Problematik der superioren und inferioren Funktionen des Individuums.

Der *Einstellungstypus*, der die allgemeine Grundform des extravertierten und introvertierten Habitus bezeichnet, ist strukturell ferner charakterisiert und kompliziert durch das Vorwiegen einer bestimmten psychologischen Funktion. JUNG unterscheidet vier psychologische

Grundfunktionen: das Denken, das Fühlen, die Empfindung und die Intuition. Die Funktionen werden unterschieden nach ihrer höchstentwickelten bewußten Differenziertheit.

Das *Denken* (der Intellekt) ist die Funktion, welche vermittelt begrifflicher Zusammenhänge und logischer Schlußfolgerungen erkennt und beurteilt, was das Objekt ist. Das *Fühlen* ist die Funktion der emotionalen Werterteilung; es beurteilt, was ein Objekt für das Gemüt wert ist, d. h. ob ich ein Objekt als positiv oder als negativ im weitesten Sinne bewerte, ob es also nicht nur nach subjektiven, sondern auch nach objektiv gültigen Gefühlswerten anzunehmen oder abzulehnen sei. Die *Empfindung* nimmt die tatsächlichen Gegebenheiten wahr; sie sagt aus, daß etwas ist, sie ist die bewußte Perzeption des Vorkommenden. Die *Intuition* ist die unbewußte Perzeption, d. h. Wahrnehmung auf unbewußtem Wege oder von unbewußten Inhalten und Vorgängen; sie „gibt ein“, was ein Objekt einmal war oder was aus ihm werden könnte, sie ahnt die ungefähr in einer Situation liegenden latenten Möglichkeiten.

Die vier Grundfunktionen stehen unter sich im Verhältnis von *vier Gegensatzpaaren*. Denken und Fühlen sind *rationale*, Empfindung und Intuition *irrationale* Funktionen. Denken und Fühlen bringen beide ein logisches *Urteil* hervor; das eine nach Gründen der intellektuellen, das andere nach Gründen der emotionalen Vernünftigkeit. Empfindung und Intuition dagegen sind beides bloße *Wahrnehmung* ohne Bewertung und Sinnggebung; die erste nimmt das schlechthin Gegebene, die konkrete Realität wahr, die so und nicht oder nie anders ist¹, die andere die möglichen Hintergründe einer Situation, eines Menschen usw. und stützt sich darauf, auch wenn die Möglichkeiten keineswegs Wirklichkeiten werden.

Ferner stehen unter sich Denken und Fühlen, und Empfindung und Intuition in einem prinzipiell noch wichtigeren Gegensatze. Wenn man über den begrifflichen Zusammenhang einer Sache nachdenkt, so kann man sie nicht zugleich nach ihren Gefühlswerten beurteilen. Wenn man das schlechthin Gegebene wahrnimmt, so kann man nicht zugleich auch seine latenten Möglichkeiten sehen, und umgekehrt.

Jeder Mensch besitzt der Anlage nach alle vier Grundfunktionen. Da der Anpassungsprozeß aber eine bestimmte Richtung verlangt, so kann man sich nicht nach vier verschiedenen Punkten gleichzeitig orientieren, um so weniger, als diese auch wiederum unter sich im Gegensatze stehen. Es ist daher beim Kulturmenschen in der Regel so, daß er eine der vier Grundfunktionen, allem Anschein nach diejenige, die anlagegemäß die meiste Intensität besitzt, mehr als die anderen entwickelt. Die Entwicklung der einen Funktion geschieht in Form ihrer *Differenzierung*. Differenzierung der Hauptfunktion bedeutet ihre Unterscheidung von, ihr Herausheben aus den übrigen Funktionen, das Ausscheiden von ihr nicht zugehörigen Bestandteilen. Immer mehr werden die spezifischen Qualitäten der betreffenden Hauptfunktion betont und herausgearbeitet, sie wird zur *dominierenden* Anpassungsfunktion, sie gibt der bewußten Einstellung

¹ Die Empfindung als psychologische Funktion ist natürlich nicht auf bloße Sinnesperzeptionen beschränkt, sondern nimmt auch die psychologischen, intellektuellen, moralischen, ästhetischen usw. Tatsächlichkeiten wahr.

Richtung und Qualität. Sie kann je nach Absicht und Willen verwendet werden oder nicht. Die übrigen Funktionen dagegen werden von einem bestimmenden Eingreifen ausgeschlossen. Die differenzierte Funktion ist somit in jeder Beziehung die superiore Funktion¹.

Die superiore Funktion folgt immer dem extravertierten oder introvertierten Einstellungshabitus des Individuums. Der psychologische Typus ist daher nicht nur charakterisiert als extravertierter oder introvertierter, sondern als extravertierter oder introvertierter Denk-, Fühl-, Empfindungs- oder intuitiver Typus. Es gibt mithin theoretisch acht psychologische Typen, die aber in Wirklichkeit nicht nur oft schwer zu bestimmen sind, sondern auch nicht immer in reiner Form vorkommen, da die superiore Funktion öfter mit der an zweiter Stelle stehenden Hilfs- oder Auxiliärfunktion tingiert ist, bzw. eine Verbindung mit ihr eingeht.

Die Auxiliärfunktion ist ebenfalls relativ differenziert und gerichtet, also von den noch übrigen zwei Funktionen unterschieden. Sie ist aber *nicht bestimmend*, sondern folgt der Führung der superioren Funktion. Welche Funktion sich der dominierenden Funktion *beiorndnet*, ist bedingt von der Grundstruktur des Individuums und damit von der psychologischen Gesetzmäßigkeit der Abfolge. Einer rationalen Hauptfunktion kann eine irrationale Funktion als sekundäre beigeesellt sein, nie aber die zur superioren Funktion prinzipiell gegensätzliche.

Es kann indessen Fälle geben, wo die Haupt- und die sekundäre Funktion ungefähr gleich ausschlaggebend sind und so kooperieren, daß ein gemischter Typus entsteht, z. B. der spekulative Denker, der Gefühlstypus mit starkem Einschlag von Empfindung, der emotionale Intuitive oder der intellektuelle Empfindungstypus (der Empiriker oder wissenschaftliche Pragmatiker). In jedem Fall aber ist die *Einstellung* extravertiert oder introvertiert. Ein *reiner* introvertierter Denktypus wäre z. B. KANT, während NIETZSCHE wohl in seinen frühen Werken ein intellektueller wie intuitiver introvertierter Typus ist; später hingegen, besonders im „Zarathustra“, erscheint die introvertierte Intuition dem Denken weitaus übergeordnet.

Die beiden übrigen Funktionen sind bei weitem nicht so differenziert. Sie haben zwar unter Umständen energetisch eine starke Intensität und drängen sich daher dem Bewußtsein störend auf. Als *Funktionen* aber sind sie nicht unterschieden und daher in primitivem Zustand. Sie sind nicht nur *miteinander* vermischt, sondern — und ganz besonders die vierte Funktion — auch mit den Inhalten des persönlichen und kollektiven Unbewußten kontaminiert. Sie enthalten daher konkretistische und phantastische Beimischungen und entsprechen außerdem einer Stufe, die hinter oder unter dem Niveau der superioren Funktionen liegt; sie sind infantiler oder primitiver. Sie werden aus allen diesen Gründen inferiore Funktionen genannt.

Die beiden undifferenzierten oder inferioren Funktionen, besonders die vierte, sind weiter dadurch gekennzeichnet, daß sie vom Willen nicht kontrolliert werden können; sie haben autonomen Charakter, ihr Operieren ist *willkürlich*, sie funktionieren nicht im richtigen Moment, z. B. gerade

¹ Zur Empirie des Funktionstypus siehe Psychologische Typen, Kapitel X.

dann nicht, wenn man sie nötig hätte; sie drängen sich dagegen auf, wenn die Situation dafür nicht passend ist. Sie sind nicht mit dem Ichbewußtsein verknüpft, sondern wirken als Fremdkörper aus dem Unbewußten. Ihre Kontaminierung mit dem kollektiven Unbewußten bedingt außerdem, daß sie typologisch von der zum Bewußtsein entgegengesetzten Einstellung beherrscht werden. Ist das Bewußtsein extravertiert, so folgen die inferioren Funktionen dem introvertierten Mechanismus und umgekehrt. Um daher von den inferioren Funktionen und der damit implizierten gegensätzlichen Einstellung nicht überschwemmt zu werden, ist es notwendig, von der superioren Funktion zur Auxiliärfunktion überzugehen und dann sukzessive die dritte und die vierte Funktion sowohl voneinander wie auch von der Umklammerung mit kollektiv-unbewußtem Material zu unterscheiden, was natürlich nur mit stärkstem Einsatz der superioren, die bewußte Realität festhaltenden Funktionen gelingt.

Die Beziehung der vier Grundfunktionen unter sich ergibt eine gesetzmäßige Ordnung in der Struktur der individuellen Psychologie. Die zueinander im Gegensatz stehenden Funktionen verbinden sich nie zur superioren und zur Auxiliärfunktion. Ist also z. B. das Gefühl die superioren Funktion, so wird entweder die Empfindung oder die Intuition zur Auxiliärfunktion, nie aber das Denken, das dann die inferioren Funktion ist. Ebenso wie die beiden rationalen Funktionen schließen sich die irrationalen Funktionen als differenzierte Funktionen gegenseitig aus. Ein Empfindungstypus kann als Auxiliärfunktion entweder das Gefühl oder das Denken haben, nie aber die Intuition, die in diesem Fall die inferioren Funktion bildet, wie umgekehrt die Empfindung diese Stelle einnimmt, wenn die Intuition im Bewußtsein führend ist. Die rationalen sowohl wie die irrationalen Funktionen stehen also unter sich in einem völligen Gegensatz.

Diese Gegensätzlichkeit der Funktionen und der bewußten und unbewußten Einstellung konstellierte sich im Individuum in der Regel erst gegen die zweite Lebenshälfte, ja sie ist gerade das Problem, womit sich eine Veränderung der Psychologie in diesem Lebensabschnitt ankündigt. Die erste Lebenshälfte ist dadurch gekennzeichnet, daß die Aufgaben in bezug auf die äußere Wirklichkeit bewältigt werden müssen, wozu es der Differenzierung und Isolierung derjenigen Funktionen bedarf, die sich individuell am besten dafür eignen. Mit der Assimilierung und relativen Differenzierung der bisher unbewußten und darum inferioren Funktionen wird eine Orientierung nach Innen notwendig, deren Aufgabe die Entwicklung der Gesamtpersönlichkeit und die Beziehung zur *psychischen* Realität bildet.

Die Problematik der typologischen Gegensätzlichkeit ist sehr häufig — bei tüchtigen und der Außenwelt angepaßten Menschen in der Regel — der eigentliche, wenn auch unbewußte Grund einer Neurose, und damit auch das Problem, das in solchen Fällen in der psychologischen Analyse am Anfang die größte Rolle spielt. Es besteht in der Aufgabe, dem Individuum die Methoden zu vermitteln, mit deren Hilfe es imstande ist, seinen psychologischen Typus und die Einseitigkeit der differenzierten typologischen Einstellung zu erkennen und die dazu kompensatorische unbewußte Seite in Form der inferioren Funktionen zu assimilieren und zu entwickeln.

Nicht selten kommt es auch vor, daß jemand — gewöhnlich bedingt durch direkte oder indirekte Einflüsse der frühen Umgebung — nicht seinen ihm entsprechenden Typus lebt und eine Einstellung und Funktion ausbildet, die ihm nicht gemäß ist und deshalb seiner bestmöglichen Anpassung und Entfaltung hindernd im Wege steht. Die unmittelbare Aufgabe für das Individuum besteht dann darin, seinen eigentlichen Typus zu erkennen und zu differenzieren; das heißt mit anderen Worten, ihm gemäß zu leben. In einem solchen Falle verschiebt sich naturgemäß die Kompensation der bewußten Einstellung durch das Aufnehmen der Gegenseite auf eine spätere Zeit, d. h. so lange, bis das Individuum diejenigen Aufgaben in der äußeren Realität gelöst hat, die seiner superioren Funktion entsprechen. Der Schritt von der bewußten zur unbewußten Einstellung kann nicht willkürlich getan werden, die Gesetzmäßigkeit der Abfolge der Funktionen ist eine autonome, und zudem kann der Abstieg in die unbewußte Gegenseite nur dann gewagt werden, wenn das Bewußtsein in der Wirklichkeit fest verankert ist.

Der psychologische Einstellungs- und Funktionstypus spielt in der Struktur des Bewußtseins eine so ausschlaggebende Rolle, daß es erstaunlich scheint, wenn er vom Individuum selbst nicht erkannt wird. Dies ist aber nicht nur dann der Fall, wenn ein falscher Typus gelebt wird, sondern es ist das Normale. Auch bei der individuellen psychologischen Forschung ist es bei weitem nicht selbstverständlich, daß der typologische Habitus sogleich erkannt wird. Er ist im Gegenteil meist erst an einer minutiösen Kenntnis aller individuellen Aktionen und Reaktionen ungefähr abzugrenzen, und auch dann muß es sich noch herausstellen, ob die Hypothese sich bewähre.

Abgesehen von den gemischten Typen und denjenigen Individuen, die einer ihnen nicht gemäßen Einstellung oder Funktion folgen, liegt für die Erkenntnis des typologischen Habitus und aller daraus sich ergebenden Einsichten und Schwierigkeiten eine weitere Komplikation in solchen Naturen, die strukturell in einer stärkeren Beziehung zum Unbewußten stehen, als es gewöhnlich der Fall ist, also z. B. bei schöpferischen und künstlerischen Individuen. Hier ist der psychologische Typus öfter deswegen schwer festzustellen, weil die schöpferische Gestaltungskraft oder die künstlerische Produktivität immer in einem besonderen Kontakt mit dem Unbewußten steht und daher von der Psychologie des Bewußtseins nur mehr oder weniger affiziert ist. Es kann auch vorkommen, daß z. B. ein Künstler als Mensch dem extravertierten und als Produzierender dem introvertierten Typus zuzurechnen ist und umgekehrt. Ebenso ist die schöpferische Funktion nicht beziehbar auf die vier psychologischen Grundfunktionen, sondern eine Kategorie für sich. Sie wird daher von der typologischen Struktur nur relativ beeinflußt. Bei SCHILLER ist z. B. seine Psychologie als vorwiegend introvertierter Denker in seinen Gestaltungen sichtbar, während bei einer essentiell dichterischen Natur wie GOETHE schwer nachzuweisen wäre, welche psychologische Funktion bei dem schöpferischen Prozeß vorherrscht. Daß GOETHE hingegen als Mensch ein extravertierter Typus war, dürfte klar sein, und ebenso, daß in seiner Jugend mehr die Gefühls- und in seinem Alter die Denkfunktion

vorherrschte (soweit er, bei seiner späteren Verslossenheit, überhaupt Einblick in seine Psychologie gewährt) — übrigens ein Umkehrungsprozeß, der nicht nach der üblichen Abfolge verläuft und wohl wiederum nur durch die essentiell künstlerische Natur GOETHEs erklärt werden kann.

Die extravertierte und introvertierte energetische Richtung äußert sich abgesehen vom Einstellungshabitus auch in *Phasen* oder Zuständen. Diese brauchen aber nicht identisch zu sein mit dem enantiotropischen Ablauf des unbewußten Gegenprinzipes. Auch wenn dieses relativ assimiliert ist, kann ein zu der bewußten Haltung wiederum gegensätzlicher Zustand sich allmählich vorbereiten, den das Bewußtsein dann aufnehmen und begleiten muß. Vor einer wichtigen Entscheidung, in einer Schwierigkeit oder in einem Konflikt, während der Inkubation und Ausgestaltung eines schöpferischen Vorganges steht die psychische Energie dem Bewußtsein nicht restlos zur Verfügung, sondern ist introvertiert, d. h. im Unbewußten eingeschlossen. Sie ist dort mit bestimmten Inhalten beschäftigt, die aber erst nach einiger Zeit aktiviert werden und ins Bewußtsein gelangen. Sie werden auch dann noch die Elemente ihrer Herkunft an sich tragen und phantastischer Natur sein; es bedarf daher eines bewußten Extraversionsvorganges, um sie in eine dem Bewußtsein adäquate Sprache zu übersetzen.

Ebenso kann sich aus einer, dem Bewußtsein nur mehr oder weniger sichtbaren Motivation eine extravertierte Phase entwickeln, die nicht gerade durch das Gefühl „seid umschlungen, Millionen“ gekennzeichnet zu sein braucht, sondern sich auch unter Umständen in einer für Außenstehende oder sogar für das Individuum selber überraschenden Aktivität rationaler Natur manifestiert. Historisch ist z. B. als eine extravertierte Phase der abendländischen Geschichte die Epoche der Entdeckungen und der Renaissance zu betrachten, in der sich die Expansion über neue Kontinente und auf die bisher nicht berücksichtigte Natur überhaupt erstreckte.

Die Psychologie des Unbewußten.

Die Psychologie des Unbewußten kann phänomenologisch in vier Gruppen eingeteilt werden:

das *Symptom* und der *Komplex*,
 der *Traum*,
 die *Phantasien*,
 das *Symbol*.

Die Funktion des Unbewußten innerhalb der psychischen Totalität ist die Kompensation der bewußten Einstellung. In dem Maße, als das Bewußtsein gerichtet, zielstrebig und zweckmäßig ist und dies zur Erfüllung der Anpassung nach Außen auch sein muß, kann vom Unbewußten ebenfalls eine Richtung und Zweckmäßigkeit ausgesagt werden. Diese ist auf die Anpassung nach Innen orientiert und hat, indem sie so den Ausgleich zum Bewußtsein und seinen äußeren Zielen herstellt, die Anpassung an die totale psychische Struktur des Individuums zum Ziele.

Die psychische Totalität scheint sich einer Funktion zu bedienen, die jede Einseitigkeit reguliert und, wenn immer notwendig, das Potential zur anderen Seite wieder herstellt, damit der energetische Ablauf des Lebensprozesses keinen Stillstand erleide.

Inhaltlich zeigt das Unbewußte zwei Kategorien: eine persönliche und eine unpersönliche. Das persönliche Unbewußte besteht aus allen denjenigen Inhalten, die einmal bewußt waren und vergessen sind. Ferner aber auch aus solchen, die bewußt sein könnten, es aber aus irgendeinem Grunde nicht werden — sei es, weil man sich nicht die Mühe dazu nimmt, oder daß sie mit der bewußten Einstellung inkompatibel sind, oder weil sie nicht die genügende energetische Intensität besitzen, um in das Bewußtsein vorzudringen. In jedem Fall aber sind es Inhalte, die zu der persönlichen Psychologie des Individuums gehören und deren Assimilierung erst dessen ganze Persönlichkeit ausmachen würde. Bleiben sie zu lange unbewußt, dann findet die in ihnen investierte Energie keinen adäquaten Ausdruck und bildet statt dessen neurotische Symptome. Das Mittel zur Bewußtmachung der persönlichen unbewußten Inhalte ist vor allem der *Traum*.

Das unpersönliche oder kollektive Unbewußte besteht aus Inhalten, die nicht im Bereich der persönlichen Erfahrung des Individuums liegen. Sie können daher nicht jederzeit bewußt gemacht werden, sondern sind nur konstelliert, wenn eine besondere Lebenslage es bedingt. Sie regulieren nicht das persönliche Verhalten des Individuums, d. h. seine Einstellung zu sich selber als ganzer Persönlichkeit, z. B. über die typologische Begrenzung hinaus. Die Inhalte des kollektiven Unbewußten enthalten vielmehr die Reaktionen des Individuums als menschliches Wesen überhaupt in Situationen, die abgesehen von jeder Art von Differenzierung allgemein-menschlicher Natur sind. Also z. B. Angst, Furcht, Schrecken, Gefahr, Konfrontierung mit einer unüberwindlichen Schwierigkeit, Kampf gegen eine Übermacht, die Beziehung zwischen den Geschlechtern, zu väterlichen und mütterlichen Gestalten, zum Kind, Haß und Liebe, die Macht des hellen (guten) und des dunklen (bösen) Prinzipes, die Wirkung des Dämonischen, des Numinosen, Geburt, Tod usw.¹. In allen solchen Situationen reagiert die Psyche nicht nur an der Oberfläche in individueller Weise, sondern auch typisch, d. h. einfach menschlich überhaupt.

Die Inhalte des kollektiven Unbewußten sind Abbildungen dieser allgemeinen strukturellen Reaktion der Psyche und entsprechen daher einem Funktionsapparat, der die kollektiven, überall vorhandenen Gesetzmäßigkeiten der *psychischen Natur* zum Ausdruck bringt, so wie sie allen Menschen zugrunde liegen, abgesehen von historischer oder anderer Differenzierung. Sie sind „Bereitschaftssysteme, die zugleich Bild und Emotion sind“, *Abbilder* von instinktiven, d. h. *psychisch* notwendigen,

¹ In: Wandlungen und Symbole der Libido sind eine Reihe der wichtigsten kollektiv-psychischen Situationen beschrieben. Hauptmotive und -figuren sind z. B. der Kampf mit dem Drachen, die Nachtmeerfahrt, die schwer erreichbare Kostbarkeit, Tod und Wiedergeburt, der Held, die hilfreichen Tiere, der Zauberer und die Hexe, die Verwandlung.

einer Situation entsprechenden Reaktionen und werden daher Archetypen genannt. Diese Reaktionen sind weder angelernt, noch überhaupt erlernbar, sondern — wie die oft höchst komplizierten Instinkthandlungen der Tiere — als angeborene Anlage und Bereitschaft a priori in der psychischen Struktur vorhanden und daher jederzeit, sobald die Situation es erfordert, imstande, ohne Mithilfe des Bewußtseins und ohne notwendigerweise selber ins Bewußtsein zu gelangen, ein adäquates Verhalten herbeizuführen. Das Verhalten kann allerdings, von außen gesehen, als höchst inadäquat erscheinen. Durch Bewußtmachung der wirklichen *psychologischen* Situation oder der Situation, wie sie vom Unbewußten aus beurteilt wird, kann es aber als entsprechend verstanden werden.

Die Archetypen sind somit die psychische Anschauung des Instinktes oder die Selbstabbildung des Instinktes in der Psyche und von ebensolcher Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit wie er¹. Daher sind auch die Motive der archetypischen Bilder einander überall ähnlich. Die archetypischen Phantasien im heutigen Individuum entsprechen denn auch den typischen mythologischen Motiven und den „représentations collectives“ (LÉVY-BRUHL) der Primitiven. Sie stellen allgemein-menschliche Situationen und typische psychische Auffassungen und Reaktionen in bezug auf sie dar. Psychische Auffassungen sind nicht rationale oder sonstwie bewußte Vorstellungen, sondern Auffassungen der *Phantasie* als der Sprache des primitiven Geistes und damit, für uns, des kollektiven Unbewußten. Das archetypische Phantasiebild entspricht einem Bewußtseinszustand, in welchem nicht die *realistische* Erfassung des Objektes zur Geltung kommt, sondern seine Wirkung auf die Psyche. Das archetypische Bild ist also ein *psychisches Abbild* des Objektes wie auch das Abbild psychischer Vorgänge selbst.

Auf die Konstellierung des kollektiven Unbewußten weisen Träume hin, die Motive mythologischer oder sonstwie allgemein menschheitsgeschichtlicher Symbolik enthalten. Ferner muß aus spezifischen intensiven Reaktionen geschlossen werden, daß nicht nur das Ego, sondern die kollektive psychische Schicht affiziert ist. *Erschlossen* werden aber ihre Phänomene erst durch eine Konzentration des Bewußtseins auf die charakteristische Wirksamkeit, und zugänglich sind uns ihre Inhalte nur in der Sprache der Imagination. Sie stellen sich daher dem Bewußtsein dar als *Phantasien* kollektiv-psychischer Natur.

Alles, was unbewußt ist, ist immer projiziert, d. h. es erscheint als Eigenschaft oder Verhalten des Objektes, und erst durch einen Akt der Selbsterkenntnis werden die entsprechenden Inhalte dem Subjekt integriert und damit vom Objekt abgelöst und als *psychische* Phänomene erkannt.

Die Bewußtmachung des Unbewußten entspricht mithin einer Erweiterung und Differenzierung des Bewußtseins. Das Unbewußte ist erkenntnistheoretisch einfach das noch nicht Bewußte, über das man,

¹ Siehe: Instinkt und Unbewußtes. In: Energetik der Seele.

solange es nicht die genügende energetische Intensität besitzt, um wahrgenommen zu werden, nichts aussagen kann. Der Begriff Unbewußtes ist analog der KANTischen Definition des „Dings an sich“ zu verstehen, nämlich als vorerst lediglich negativer Grenzbezug. Er gibt die Grenzen des Bewußtseins an und sagt über die Inhalte nichts aus. Es ist aus diesem Grunde auch nicht möglich, die Inhalte des Unbewußten zu verstehen und zu integrieren, ohne sie in Beziehung zum Bewußtsein zu bringen.

Je nach der Einstellung des Bewußtseins zum Unbewußten kann sich dieses adäquat oder inadäquat ausdrücken. Die Integrierung des Unbewußten durch das Bewußtsein hat wiederum eine Wirkung auf das Unbewußte zur Folge, die seine „Sprache“ oder Ausdrucksform entscheidend beeinflusst. Die *phänomenologische* Gruppierung des Unbewußten ist deshalb zugleich auch eine *funktionelle*. Man kann sie kurz folgendermaßen charakterisieren:

das *Symptom* und den *Komplex* als *Infraktion* (das Unbewußte dringt in uneigentlicher Form in eine extreme Bewußtseinslage ein),

den *Traum* als *kompensatorische Interpolation* (die mangelhafte bewußte Einstellung wird vom Unbewußten auszugleichen versucht),

die *Phantasie*, im besonderen die archetypische Phantasie, als *Kooperation* des Unbewußten und des Bewußtseins (das Bewußtsein begleitet den unbewußten Ablauf),

das *Symbol* als *Integration* (als Produkt der Verbindung von Bewußtsein und Unbewußtem).

Das neurotische Symptom kann sich rein psychisch oder als psychogenes Körpersymptom manifestieren. Es tritt dann auf, wenn das Bewußtsein sich gegen das Unbewußte absperrt, d. h. gewisse Tatsachen, die bewußt sein könnten, nicht zugibt¹. Es kann aber auch eintreten, wenn eine radikale Einstellungsänderung notwendig wird, die man mit den zur Verfügung stehenden Mitteln nicht bewältigen kann, d. h. wenn eine völlige Integrierung des Unbewußten die Aufgabe wäre. Das Symptom ist sozusagen ein Alarmsignal, das anzeigt, daß etwas Wesentliches in der bewußten Einstellung nicht stimmt oder ungenügend ist, und daß also eine Bewußtseinsweiterung stattfinden sollte. In welcher Weise dies aber zu geschehen hätte, kann aus dem Symptom nicht erschlossen werden, sondern nur durch die Träume als der eigentlichen Sprache des Unbewußten. Das Symptom ist ein *uneigentlicher* Ausdruck und nur energetisch zu verstehen als Stauungsphänomen des psychischen Energieablaufs. Die mangelhafte oder einseitige Orientierung des Bewußtseins ist das Hindernis, das dem natürlichen Gefälle im Wege steht. Der natürliche Energieablauf geht zu den unbewußten Inhalten als dem neuen Potential, und setzt sich, wenn diese Tatsache nicht realisiert wird, in Symptome um. Jede krankhafte Manifestation des Unbewußten hat ihre Ursache in einer ungenügenden bewußten Einstellung. Es kann allerdings Fälle geben, wo diese in einem sozusagen organischen Unvermögen liegt,

¹ Siehe: Die Struktur der Seele. In: Seelenprobleme der Gegenwart, S. 154.

z. B. dann, wenn die nötige Intelligenz¹ oder die moralische Funktion² des Individuums von Natur aus nicht vorhanden ist, um psychische Tatsachen adäquat zu erfassen.

Auch die autonomen Komplexe³ sind Störungsfaktoren, mit denen der unbewußte Ablauf in den bewußten einbricht. Sie entsprechen ebenfalls einem bestimmten psychischen Energiebetrag, der dem Bewußtsein nicht zur Verfügung steht, bzw. sich ihm entzogen hat. Im Unterschied zum Symptom ist die Wirkung des Komplexes aber nicht nur eine Lähmung der bewußten Intentionen, sondern auch seine Phänomenologie ist eine andere. Der Komplex äußert sich nicht nur in einem blinden Widerstand gegen die bewußte Absicht, sondern in Widerständen von ganz bestimmtem Charakter. Er benimmt sich wie eine fremde Persönlichkeit, oder besser Teilpersönlichkeit, deren Psychologie und Verhalten dem des Bewußtseins widerspricht, im Wege steht, es durchkreuzt, kurz sich gebärdet wie ein selbständiges Wesen mit eigenen Absichten. Komplexe sind abgesprengte Teilpsychen, vom Bewußtsein dissoziierte Persönlichkeitsteile, psychische Inhalte von deutlich umrissener Gruppierung, die sich vom Bewußtsein abgetrennt haben und „ein Sonderdasein in der dunklen Sphäre der Seele führen, von wo sie jederzeit bewußte Leistungen hemmen oder fördern können“⁴.

Das Symptom enthält einen Energiebetrag, d. h. psychische Inhalte, welche der bewußten Persönlichkeit assimiliert werden sollten. Im Komplex hingegen ist das autonome Psychische tätig und der Komplexinhalt ist daher nicht notwendigerweise ein Bestandteil des Ego und kann darum auch nicht einfach durch Bewußtmachung aufgelöst werden. Ein Komplex entsteht „aus dem Zusammenstoß einer Anpassungsforderung mit der besonderen und hinsichtlich der Forderung ungeeigneten Beschaffenheit des Individuums“⁵. Das will aber nicht besagen, daß sich darin notwendigerweise eine Minderwertigkeit manifestiere, sondern nur,

„daß Unvereintes, Unassimilierbares, Konflikthafes besteht, ein Hindernis vielleicht, aber auch ein Anreiz zu größeren Anstrengungen, und damit vielleicht sogar eine neue Erfolgsmöglichkeit. Komplexe sind daher in diesem Sinne geradezu Brennpunkte oder Knotenpunkte des seelischen Lebens, die man gar nicht missen möchte, ja, die gar nicht fehlen dürfen, weil sonst die seelische Aktivität zu einem fatalen Stillstand käme. Aber sie bezeichnen das Unerledigte im Individuum, den Ort, wo es zum mindesten vorderhand eine Niederlage erlitten, wo es etwas nicht verwinden oder überwinden kann, also unzweifelhaft die schwache Stelle in jeglicher Bedeutung des Wortes“⁶.

Ein Komplex entsteht also aus einem Konflikt und enthält und verursacht einen Konflikt, dessen Tragweite dem Individuum nicht genügend bewußt ist oder bewußt sein kann. Jedermann hat z. B. einen „Elternkomplex“. D. h. das Unbewußte bleibt in dem Alter, in dem das Individuum sich bewußt von den Eltern ablöst und ein selbständiges Leben beginnt,

¹ Siehe JUNG: Analytische Psychologie und Erziehung, S. 49. Kampmann 1924.

² Siehe: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Kapitel II.

³ JUNG: Allgemeines zur Komplextheorie. Kultur- und staatswissenschaftliche Schriften der Eidgen. Techn. Hochschule. Aarau: Sauerländer 1934.

^{4, 5, 6} Psychologische Typologie.

an ihren Abbildern, ihren *Imagines* haften. Die Abbilder summieren die psychischen Wirkungen, die aus dem Zusammentreffen der Psychologie der Eltern mit derjenigen des Kindes entstehen. Diese Wirkungen sind aber nur zum Teil bewußt und werden darum auf die Eltern projiziert. Durch das Unbewußtbleiben assoziieren sich die *Imagines* mit kollektiv-unbewußtem Material, nämlich mit den *archetypischen Bildern* von Vater und Mutter, also mit der strukturellen psychischen Urerfahrung der Eltern-Kindbeziehung. Da der Archetypus eine große energetische Intensität besitzt, setzt er sich gegen die individuelle Absicht und persönliche Reife und Selbständigkeit des Individuums durch. Das bedeutet aber nicht, daß dieses „infantil“ bleibe und alle menschlichen Beziehungen unter dem Vater-Mutterschema erlebe, sondern nur, daß ihm seine totale psychische Energie nicht zur Verfügung stehe und daß sich komplexhafte Störungen bemerkbar machen. Der „Elternkomplex“ wird daher nicht durch Einsicht „aufgelöst“, sondern die darin investierte Energie muß einer anderen Verwendung zugeführt werden, was ebenfalls nicht willkürlich geschehen kann, sondern sich aus der *symbolischen* Bedeutung des betreffenden Archetypus ergibt¹. Die *aktuelle Bedeutung* eines Komplexes, d. h. die Aufgabe, die er dem Individuum stellt, wird daher nur durch die Traumanalyse erschlossen. Die Komplexe treten in den Träumen in personifizierter Form auf.

Das *Vorhandensein* aber und die *Phänomenologie* der autonomen Komplexe kann durch das *Assoziationsexperiment* direkt festgestellt werden. Mit diesem von JUNG ausgearbeiteten Verfahren² gelang ihm auch die Entdeckung der „gefühlbetonten Komplexe“³, wie er sie damals nannte. Die verschiedenen Reaktionsfehler, welche der Versuchsperson während des Experimentes passieren, ergeben die Psychologie der Komplexe, also ihre Charakteristik und Intensität und das Vorherrschen des Hauptkomplexes vor anderen.

Da aus der Verarbeitung der „Komplexmerkmale“ die willkürlich und unwillkürlich abgespaltenen psychischen Inhalte sichtbar werden, wird das Assoziationsexperiment auch in der Kriminalistik erfolgreich verwendet⁴, wobei sich unter Umständen nicht nur die Diagnose des Tatbestandes aus den Komplexreaktionen der Versuchsperson ergibt, sondern auch die psychologische Motivation, welche die Tat veranlaßte.

Autonome psychische Komplexe erscheinen, wie alles Unbewußte, projiziert auf die Umgebung, und zwar nicht nur auf die menschliche, sondern auch auf die gegenständliche. Wird dann ihre Wirksamkeit in irgendeiner Weise evident, so erscheint sie als Agens einer äußeren, unter

¹ Siehe: Seele und Erde. In: Seelenprobleme der Gegenwart.

² Diagnostische Assoziationsstudien, 2. Aufl., Bd. 1 u. 2. Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1911.

³ Der Komplexbegriff ist eine der frühesten Entdeckungen JUNGS, zu einer Zeit, bevor er mit FREUDS Ideen bekannt war. FREUD hat den Komplexbegriff später von JUNG übernommen.

⁴ JUNG: Die psychologische Diagnose des Tatbestandes. Halle: Carl Marhold 1906.

Umständen aber unsichtbaren Macht. Das autonome Wesen der abgespaltenen Inhalte benimmt sich wie ein Kobold oder Dämon. Komplexe sind deshalb eine der Veranlassungen okkultur Phänomene und wohl die befriedigendste Erklärung für Geistererscheinungen¹. Geistererscheinungen sind für den Primitiven ein normales Phänomen, da für ihn das belebte Abbild (die Imago) eines Verstorbenen ebenso real und darum selbstverständlich ist wie wirkliche Personen. Neben den Geistern der Verstorbenen gibt es eine andere Kategorie von Geistern, die dämonischer Natur sind. An der Psychologie des Primitiven ist auch der Unterschied zwischen Komplexen persönlicher und unpersönlicher Natur zu studieren. Seine „Seele“ ist ein Komplex, der normalerweise mit seiner persönlichen Psychologie assoziiert sein sollte, während „Geister“ zum numinosen Bezirk gehören und daher gefürchtet und mit allen möglichen rituellen Vorsichtsmaßnahmen umgeben werden. Man ist krank, wenn einem die Seele abhanden kommt, und auch, wenn man von einem fremden Geist besessen ist².

Der Geisterglaube ist deshalb auch ein häufig auftretendes Symptom der Psychose, da der Geisteskranke infolge des Verschlucktwerdens des Ichkomplexes durch das kollektive Unbewußte in einen primitiven psychologischen Zustand regrediert. Daher glaubt er wie der Primitive an Verzauberung und Magie aller Art, erkenntniskritisch zu Unrecht, aber psychologisch mit Recht, da die „bösen Mächte“ die zerstörende Wirkung seiner Komplexe und des Unbewußten überhaupt repräsentieren.

Wenn daher das Assoziationsexperiment mit psychotisch Erkrankten gemacht wird, so ist sein Resultat das Umgekehrte von dem bei normalen Versuchspersonen — nämlich die Auffindung des *Ichkomplexes*, um die verschwundenen Inhalte des persönlichen Bewußtseins zu erschließen³. In der Psychose haben Bewußtsein und Unbewußtes ihre Positionen vertauscht, und an die Stelle der Beziehung zur Außenwelt tritt das kollektive Unbewußte.

Während seiner Arbeiten an der Psychologie der *Dementia praecox* entdeckte JUNG durch das Assoziationsexperiment daher auch den psychischen Anlaß der Erkrankung. Er bestand in einem völlig ins Unbewußte gesunkenen persönlichen Konflikt, der noch ganz andeutungsweise in gewissen skurrilen Handlungen der Kranken zum Vorschein kam und durch ihre Phantasien überkompensiert wurde.

Es ist eine der großen Entdeckungen JUNGS, auch Erkrankungen wie Hysterie, Somnambulismus und *Dementia praecox* aus der *psychischen Totalität* heraus verstanden und damit den psychologischen Sinn ihrer Phantasmen erschlossen zu haben. Diese sind ursprünglich aus der jeweiligen bewußten Situation und aus den persönlichen Konflikten des Individuums hervorgegangen, und haben unbewußtes Material konstelligiert. Wegen der bei gewissen Fällen relativ schwachen Grenze zwischen Bewußtsein und Unbewußtem verbinden sich unbewußte persönliche Inhalte

¹ und ² Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens. In: Energetik der Seele.

³ Über die Psychologie der *Dementia praecox*. Halle: Carl Marhold 1907.

leichter mit solchen des kollektiven Unbewußten. Ist aber ein starker Persönlichkeitskern vorhanden und bleibt daher das Bewußtsein intakt, so ergibt sich, wie in dem in JUNGS Dissertation beschriebenen Fall¹ (und übrigens ähnlich bei BLUMHARDTs Gottliebin Dittus²), eine Erweiterung und Reifung der Persönlichkeit. Ist der Persönlichkeitskern aber schwach, so wird das Bewußtsein leichter desintegriert, bis schließlich das Unbewußte gänzlich das Übergewicht bekommt. Damit ist die psychische Energie völlig aus der Realität zurückgezogen und aktiviert an ihrer Stelle das kollektive Unbewußte in einem solchen Grade, daß es Realitätscharakter annimmt. Daher erscheinen dem Kranken die psychischen Inhalte als konkrete Realitäten. Sie spiegeln seinen persönlichen Konflikt, ins Mythologische vergrößert, wider und deuten auch symbolische Lösungsversuche an. Da aber kein integriertes Bewußtsein mehr vorhanden ist, um diese zu verstehen und aufzunehmen, spielt sich ein endloser Kreislauf von Phantasiebildern ab, die einen ausgesprochen archaischen Charakter aufweisen und oft erstaunliche Analogien zu primitiven und mythologischen Vorstellungen³ enthalten und damit die genuine Reproduktion von Archetypen am Werk zeigen. Mit der Zeit werden diese Phantasieprodukte immer schattenhafter und unverständlicher, bis das psychische Leben schließlich einem völlig entropischen Zustand verfällt.

Das häufigste und zugänglichste Produkt des Unbewußten ist der Traum⁴. Sein *Material* besteht aus einer Kombination von bewußten und unbewußten Komponenten. Seiner *Phänomenologie* nach aber ist er ein reines Resultat des Unbewußten und der psychischen Tätigkeit der Imagination. Der Traum ist ein *Symbol* und kann nur vermittels eines besonderen Deutungsverfahrens verstanden werden.

Das *Traumbild*, als eine reine Manifestation des Unbewußten, ist von größter psychologischer Objektivität. Als Produkt der Imagination zeigt es die eigentümliche Logik der Phantasie, d. h. des urtümlichen Geistes, der den Zusammenhang der Phänomene nicht vermittels einer abstrakten Kausalordnung herstellt, sondern das Geschehen entsprechend seiner psychischen Wirksamkeit, Bedeutsamkeit und Folgerichtigkeit schaut und bewertet.

Der *Stoff* der Traumbilder kann von überall hergenommen sein. Es gibt Träume, die anscheinend eine reine Reproduktion von Tagesereignissen geben, andere, die real Erlebtes willkürlich kombinieren oder mit neuen Motiven vermischen, und endlich solche, deren Bilder ganz aus der Imagination stammen. Zu diesen gehören diejenigen Träume, die sowohl

¹ Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene. Leipzig: Oswald Mutze 1902.

² ZÜNDEL, FR.: Joh. Christ. Blumhardt. Gießen u. Basel: Brunnen-Verlag 1922.

³ Siehe: Die Struktur der Seele.

⁴ Allgemeine Gesichtspunkte zur Struktur des Traumes. In: Energetik der Seele; und: Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse. In: Wirklichkeit der Seele.

durch ihre besondere Bilderwahl wie durch ihre starke Gefühlswirkung beweisen, daß sie aus den Tiefen der Kollektivpsyche aufsteigen¹.

In jedem Fall aber drückt das Traumbild einen innerpsychischen Tatbestand aus, sei es das psychologische Verhalten des Träumers in bezug auf äußere Ereignisse, sei es die Einstellung inneren Faktoren gegenüber, sei es das Verhalten der psychischen Faktoren selbst.

Immer aber träumt man *von und aus sich selber* und aus der *aktuellen* psychologischen Lage heraus:

„Der Traum² schildert die innere Situation des Träumers, deren Wahrheit und Wirklichkeit das Bewußtsein gar nicht oder nur widerwillig anerkennt. Die Träume geben uns Kunde von dem inneren verborgenen Leben und enthüllen Persönlichkeitskomponenten, welche im Tagleben nur neurotische Symptome bedeuten³.“

Im Traume manifestiert sich das *Objektiv-Psychische* in einfachster und leichtest erreichbarer Weise. Man braucht einen Traum nicht immer zu *verstehen*, damit er *wirken* kann. Wie der Traum aus der psychischen Totalität stammt, so erreicht er auch oft ohne Deutung diejenigen Seiten in uns, die im Bewußtsein nicht im Vordergrund stehen. Ein eindrückliches Bild oder eine intensive Emotion wirken nachhaltiger und tiefer als manche Erklärung, mit der das Bewußtsein die Einsicht, die der Traum zu vermitteln versucht, nur wegrationalisiert und sie der bestehenden Einstellung einfach unterordnet.

Der Traum stammt aus der *Ganzheit unseres Wesens*, und seine Funktion der *Kompensation* der ungenügenden, d. h. einseitigen Einstellung des Bewußtseins ist eine Manifestation der Selbstregulierung der Psyche.

„Tatsächlich sind Träume unparteiische, der Willkür des Bewußtseins entzogene, spontane Produkte der unbewußten Seele. Sie sind reine Natur und deshalb von unverfälschter, natürlicher Wahrheit, daher wie nichts anderes geeignet, uns dann eine dem menschlichen Grundwesen entsprechende Haltung wiederzugeben, wenn sich unser Bewußtsein zu weit von seiner Grundlage entfernt und in einer Unmöglichkeit festgefahren hat⁴.“

¹ Siehe: Analytische Psychologie und Erziehung, S. 70 und: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, S. 106.

² Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse.

³ Zu einer ganz ähnlichen Einsicht gelangt ein psychologisch weitblickender Mann aus dem Jahre 1861, der auf die Frage: Wo kommen unsere Träume her? die Antwort gibt: „lediglich aus dem eigenen Selbst. Was nicht in mir, wenn auch schlummernd, liegt, das kann nicht in mir erwachen. Nur was ich im Wachen könnte, kann ich im Traum. Dies gibt einem jeden Traum eine Bedeutung, eine viel größere als die ist, von der die Traumbücher fabeln. Gar vieles nämlich, was im wachen Leben sich nicht herauswagt, sei es eine Furcht, eine Hoffnung, ein Wunsch, eine neidische Regung, das offenbart sich manchmal sehr rücksichtslos im Traum, so daß man sich selbst sehr oft aus den Träumen, die man hat, den Anderen aus den Träumen, die er erzählt, von einer ganz neuen Seite kennenlernt. Nicht nur der Umgang des Menschen, auch was und wie er träumt, läßt uns Schlüsse ziehen auf das, was er ist. Was er (im Traum) zu sich spricht, ist oft Solches, das er im Wachen sich nicht zu gestehen wagte, oder was so leise erklang, daß das Geräusch des Tages es übertönte und was nun, hörbar geworden in stiller Nacht, ein ganz neues Geheimnis zu offenbaren scheint. Das tut es auch wirklich, nur wird darin nicht wie der Abergläubige meint, ein Geheimnis der Außenwelt, sondern eins des eigenen Herzens enthüllt.“

(Das Träumen. Vortrag, gehalten im Wissenschaftlichen Verein zu Berlin, von Dr. ERDMANN, Professor in Halle. Berlin: Wilhelm Herz 1861.)

⁴ Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart.

Jede Epoche, außer der unsrigen, hat daher auch dem Traume seine Bedeutsamkeit gegeben, und für den unverfälschten primitiven Geist geht sie so weit, daß die als „groß“ bewerteten Träume in der Versammlung erzählt und besprochen werden, in der Auffassung, sie gehen das Wohl des Stammes an; denn große Träume gelten als Offenbarung und sind der Ausdruck unmittelbaren Kontaktes mit den höheren Mächten. Auch im alten Rom wurden wichtige Träume dem Senat vorgelegt, sogar von Frauen. Einzelne Menschen, die ihre seelische Ursprünglichkeit bewahrt haben, werden auch heute noch von Träumen bewegt und empfinden das Bedürfnis, darüber zu sprechen oder sich irgendwie damit zu befassen. Im allgemeinen wird aber die Bewußtseinsverkrampfung unserer Zeit gerade in ihrer Einstellung zum Traume deutlich. Die rationalistische Auffassung, daß Träume nichts bedeuten und rein zufällig entstanden seien, ist im Grunde auch noch die Auffassung FREUDS, nach welcher der Traum nur ein Hüter des Schlafes ist und sich lediglich mit verdrängten infantilen Wünschen beschäftigt, die im Tagesleben keinen Platz finden dürfen. Dadurch wurde das weitverbreitete Vorurteil geschaffen, der Trauminhalt sei eine Regression zum Infantilen und „Primitiven“ und das Unbewußte damit zum gefährlichen Höhlenmenschen degradiert. Die Natur des Psychischen ist aber weder ein paradiesischer Zustand im Sinne ROUSSEAUS, noch eine Barbarei, sondern einfach das tatsächlich gegebene menschliche Wesen.

„Das Unbewußte ist kein dämonisches Ungeheuer, sondern ein moralisch, ästhetisch und intellektuell indifferentes Naturwesen, das nur dann wirklich gefährlich wird, wenn unsere bewußte Einstellung dazu hoffnungslos unrichtig ist. In dem Maße, wie wir verdrängen, steigt die Gefährlichkeit des Unbewußten. In dem Momente aber, wo der Patient beginnt, seine unbewußt gewesenen Inhalte zu assimilieren, vermindert sich auch die Gefährlichkeit des Unbewußten. Die Persönlichkeitsdissoziation, die ängstliche Trennung von Tag- und Nachtseite hört mit fortschreitender Assimilation auf. Die Überwältigung des Bewußtseins durch das Unbewußte tritt eben gerade dann am ehesten ein, wenn das Unbewußte am Mitleben durch Verdrängung, durch falsche Deutung und Entwertung gehindert wird. — Der Traum, als die Äußerung eines unwillkürlichen, dem Einfluß des Bewußtseins entzogenen unbewußten seelischen Prozesses, stellt die innere Wahrheit und Wirklichkeit so dar, wie sie ist; nicht, wie ich sie vermute, und nicht, wie ich sie haben möchte, sondern wie sie ist¹.“

Diese Ausführungen über die psychologische Bewertung des Traumes sind notwendig, um auf die *Prinzipien der Traumdeutung* einzutreten. Denn wenn auch jede vorgefaßte Meinung über die Bedeutung einzelner Träume falsch ist und am eigentlichen Sinn vorbeigehen muß, so gibt es doch gewisse Regeln und Arbeitsmethoden, nach denen die Interpretation verfährt.

Das Prinzip der *kompensatorischen Funktion* des Traumes ist diejenige Regel, die an oberster Stelle steht. Sie erlaubt auch die größtmögliche Vorurteilslosigkeit in der Bewertung des Traumsinnes. Denn wenn ich auch weiß, wie die Einseitigkeit des Bewußtseins beschaffen ist, so kann ich doch nicht wissen, nach welcher Richtung sie ergänzt werden sollte.

¹ Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse.

Das Wissen darüber kann nur aus der Natur der psychischen Ganzheit kommen, über die allein das Unbewußte Bescheid weiß.

Das Traumbild stellt in bildhafter Sprache das psychische Geschehen dar. Das Bewußtsein ist immer zweckmäßig gerichtet, das Ich nimmt immer eine Stellung ein, der Wille hat eine dominierende Rolle. Das Unbewußte hingegen nimmt die *Kontinuität des psychischen Ablaufs* wahr, der auf die Totalität der Psyche hinzielt. Es ist daher der einseitigen und ichbezogenen Zielstrebigkeit des Bewußtseins gegenüber indifferent und von der unpersönlichen Objektivität der Natur. Wird durch die Herausarbeitung des *Traumsinnes* der Standpunkt des Unbewußten erschlossen, so kann das Bewußtsein sich damit auseinandersetzen.

Die *Interpretation der Träume* ist auf vier Faktoren gegründet: auf die völlige Kenntnis der bewußten Psychologie und Lebenslage des Träumers, auf die unverfälschte Wiedergabe des Traumbildes, auf die daran geknüpften, mit den einzelnen Traumteilen verbundenen Assoziationen und auf eine alle diese Faktoren berücksichtigende Ausarbeitung des Materials. Die Traumdeutung ist daher eine konstruktive Methode.

Das Traumbild reproduziert immer das, was das Unbewußte über die Situation zu sagen hat. Es ist nicht ein uneigentlicher, sondern ein *eigentlicher* Ausdruck. Das Unbewußte will eben gerade an diesem Bild und nicht an einem „eigentlichen“, anderen, dahinterliegenden die psychische Lage charakterisieren. Es verfügt über eine unbeschränkte Auswahl an Darstellungsmöglichkeiten, und wenn es daher gerade dieses Symbol wählt, so ist ein ganz bestimmter Sinn, man könnte sagen: eine Absicht damit verbunden.

Das bedeutet indessen nicht, daß mit dem Traumbild sein Sinn auch schon verstanden sei, d. h. daß es gewisse Standardsymbole gebe, die jederzeit und für jedermann dasselbe bedeuten. Die unbewußten Inhalte sind im Gegenteil *vieldeutig*, und können je nachdem etwas ganz anderes meinen. Deshalb ist es notwendig, zu jedem einzelnen Traumteil diejenigen Assoziationen zu untersuchen und zu berücksichtigen, die um ihn herum gruppiert sind. Diese Arbeit stellt den *Traumkontext* her und ist das Gegenteil eines uferlosen Produzierens von „freien Einfällen“.

Mit der Herstellung des Kontextes sind die Traumereignisse nochmals in klaren Linien und entsprechender Verteilung der Wertakzente und Schlaglichter in ihrem inneren Zusammenhang erzählt. Damit steht man vor einer Situation, die z. B. verglichen werden kann mit dem Lesen eines ägyptischen Textes: Man hat bestimmte Hieroglyphen vor sich und kennt nun ihre Bedeutung in der ägyptischen Vorstellungswelt. Das alles muß nun aber noch in unsere Sprache übersetzt, d. h. so formuliert werden, daß es dem aktuellen psychologischen Moment des Träumers etwas bedeutet und seiner bewußten Einstellung etwas *hinzufügt*.

Damit ergibt die psychologische Herausarbeitung des Traumsinnes das objektive Bild der *gesamten* augenblicklichen psychologischen Situation, und das Bewußtsein hat sich nun damit auseinanderzusetzen. Der Traum sagt nicht, wie sich der Träumer zu ihm zu verhalten hat.

Es ist ungemein schwierig, seine eigenen Träume selber zu deuten. Das Bewußtsein muß eine bestimmte gerichtete Einstellung haben, und

es würde ein Überbewußtsein vorausgesetzt, wenn man über Exklusivität, Unterscheidung und Konzentration und gleichzeitig auch über eine völlig unvoreingenommene Richtungslosigkeit und Übersicht über alle anderen Möglichkeiten verfügen könnte. Nach einer relativ weitgehenden Assimilierung des Unbewußten, die gleichbedeutend ist mit der Aufhebung der Einseitigkeit des Bewußtseins, wird zwar eine Art subtiler Sinn entwickelt, zugleich mit einer größeren psychologischen Objektivität sich selbst gegenüber, mit deren Hilfe die Wege des Unbewußten einigermaßen ertastet werden können. Vorher jedoch ist dies deshalb nicht möglich, weil man in der eigenen Psychologie und Situation so befangen ist, daß man sie nicht objektiv bewerten kann. Es fehlt der feste Standort, von dem aus die Vieldeutigkeit der Traumsymbolik geordnet werden könnte.

Da die Funktion des Traumes in der Kompensation der bewußten Einstellung besteht, so muß ich wissen, was und wie kompensiert werden soll. Es ist deshalb von überragender Wichtigkeit, daß der Traum nicht über die Person des Träumers hinweggedeutet werde. Es dürfen weder wichtige Werte der bewußten Persönlichkeit verletzt werden, noch dürfen die bewußten Überzeugungen des Träumers in moralischer, philosophischer oder religiöser Hinsicht übergangen werden. Ebenso hat sich die Traumanalyse dem geistigen Niveau und der psychologischen Typologie des Träumers anzupassen. Deshalb ist jede festgefahrene Traumtheorie von Übel, die weitgehendste Berücksichtigung der Individualität des Träumers hingenen Bedingung. Die andere Voraussetzung ist die Kenntnis der Prinzipien der Komplexen Psychologie: neben einer gewissen Übersicht über die Sprache des Psychischen in allgemein kulturhistorischer Hinsicht ist eine Vertrautheit notwendig mit der Psychologie und Problematik der verschiedenen Altersstufen, Geschlechter und psychologischen Typen, denn je nachdem ergibt sich für die Interpretation der Träume ein anderer Standpunkt. Diese Kenntnis ist um so notwendiger, als die Sprache des Traumes eine sehr drastische sein kann. Je extremer und einseitiger die bewußte Einstellung ist, um so deutlicher muß ihr die andere Seite zu Gemüte geführt werden. Das Traumbild kann daher das direkte Gegenteil von dem veranschaulichen, was ich bewußt über mich zu wissen meine.

Neben der Ausbalancierung der persönlichen Faktoren besteht die regulierende Funktion der Psyche auch darin, das Individuum ins Gleichgewicht mit den allgemein-menschlichen Gegebenheiten zu setzen. Das Totale Psychische ist wohl *meine* strukturelle Ganzheit. Indem sie sich aber nicht in ihren Elementen, sondern nur in der individuellen Kombination der Elemente von der Psyche anderer Menschen unterscheidet, bin ich mit dem inhärenten menschlichen Wesen überhaupt verbunden. Wie mein Bewußtsein an allgemein-menschlichen Angelegenheiten und Ideen Anteil nimmt, ohne sie alle zu meiner persönlichen Sache zu machen, nichtsdestoweniger aber von unpersönlichen Ereignissen empfindlich getroffen werden kann, so ist auch mein Psychisches zwar meine ganz persönliche Gegebenheit, mit unpersönlichen, allgemein-menschlichen Tatsachen aber ebenso verknüpft, wie mein Bewußtsein mit der äußeren

Welt. Ich bin ebenso bedingt von der *strukturellen Wesenheit* der Psyche, wie ich es bin durch den Konnex aller Faktoren meiner gesamten Umwelt.

Indem das Totale Psychische alle kollektiv-menschlichen Eigenschaften und Möglichkeiten enthält, kann ich mich nicht beliebig weit davon entfernen und mich nicht darum kümmern, ohne aus dem inneren Gleichgewicht zu kommen; denn ich bin nicht nur die und die Person von höchst einzigartiger Beschaffenheit, sondern auch einfach ein Mensch mit allen Grundtendenzen der menschlichen Natur, nicht nur ein beabsichtigter Ausschnitt und eine bewußt geformte Person, sondern auch alles andere, was damit unter Umständen nicht übereinstimmt, und erst wenn ich das realisiere, d. h. weiß und annehme, bin ich ein ganzer Mensch.

Die bewußt geformte Person ist keine Individualität, denn die mehr oder weniger willkürliche Auswahl und Differenzierung meiner Eigenschaften und Werte richtet sich zum Teil nach denjenigen psychischen Inhalten, die eo ipso den größten energetischen Wert haben, also nach meinen stärksten psychologischen Funktionen, nach meinem Temperament, und so nach allem, was mir zugehörig und von besonderem Wert erscheint. Zum Teil aber sind eben diese Werte die allgemein anerkannten Werte, und so bin ich in meinem Bewußtsein einerseits ganz persönlich und andererseits nur kollektiv. Insofern z. B. meine Umgebung oder die ganze Epoche, in der ich lebe, von den allgemein-menschlichen Grundtatsachen abgerückt ist, mache ich diese Einstellung selbstverständlich mit, und daher hat mich das Unbewußte daran zu erinnern. Meine Träume zeigen mir dann

„die allgemein vorhandenen Triebe, Qualitäten und Ideen (Bilder), auch alle jene ‚statistischen‘ Teilbeträge von durchschnittlicher Tugend und durchschnittlichem Laster: ‚Jedermann hat in sich etwas vom Verbrecher, vom Genie und vom Heiligen‘, wie man zu sagen pflegt. So kommt schließlich ein lebendiges Bild zustande, das ziemlich alles enthält, was sich auf dem weiß-schwarzen Brett der Welt bewegt, das Gute sowohl wie das Böse, das Schöne sowohl wie das Häßliche¹.“

Ist das Bewußtsein nun z. B. zu gut, zu ästhetisch, zu persönlich, zu extravertiert oder zu introvertiert oder wie immer extrem eingestellt, so wird ihm der Traum schon in der Wahl seiner Bilder das Gegenteil vor Augen stellen, denn es ist die andere Wahrheit, vor der es wegsehen will. Würde das Traumbild nun aber ohne weiteres als *die* eigentliche Wahrheit genommen, so wäre die bewußte Einseitigkeit einfach mit der gegenteiligen unbewußten Einseitigkeit vertauscht, wodurch wiederum ebenso übertrieben moralisierende, ästhetisierende, usw. Träume hervorgehoben würden, kurz ein endloses Im-Kreise-herum-Gehen — ganz abgesehen davon, daß es dem Bewußtsein gar nicht möglich ist, einen Kopfsprung ins Gegenteil zu machen. Sollte es einmal dieser Meinung sein, so sorgen die Träume für die nötige Korrektur.

Ferner aber ist die unbewußte Sprache auch drastisch aus einem anderen Grunde. Der urtümliche Geist ist naturnahe und drückt darum in konkretistischer und archaischer Symbolik aus, was das Bewußtsein in einer unendlichen Nuancierung oder in abstrakten Begriffen sagen würde.

¹ Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

Daß die Traumsprache unter Umständen archaisch ist, hat in sich selber seine psychologische Bedeutung, denn damit wird der bewußte Geist wieder mit seinen ursprünglichen Wurzeln verbunden. Es ist gewissermaßen die Natur selbst, die ihren höchst sachlichen und unpersönlichen Kommentar zu unseren Verstiegenheiten abgibt. Andererseits ist es aber absolut wesentlich, *wem* sie diesen Kommentar vorsetzt und wie er zu *verstehen* ist. Wie schon in der primitiven Psychologie alle natürlichen Vorgänge und Wesen zugleich auch ihre geistige, d. h. symbolische Bedeutung haben, so sind in eben dieser Weise auch die „natürlichen“ Ausdrücke des Traumes zu verstehen. Wenn ich z. B. träume, daß ich eine gewisse Frucht esse, so wäre es, wenigstens wenn ich kein Asket bin, absurd, das wörtlich zu verstehen, sondern es handelt sich offenbar um eine psychologisch notwendige Assimilation in einer bestimmten, durch das Pflanzensymbol angedeuteten Richtung. Ebenso drückt z. B. ein sexuelles Symbol eine Beziehung aus, die näher erst durch weitere Traummaterialien bestimmt wird. Es kann sich z. B. um die Vereinigung mit einem mir unbekanntem Teil meiner selbst handeln, es kann einfach menschliche Beziehung damit gemeint sein, da Sexualität der Archetypus für Beziehung ist. Es kann sich aber, z. B. bei jungen Menschen oder im Falle von Verdrängung, auch um wirkliche Sexualität handeln, d. h. um die Forderung einer *Einstellung* zu einer bisher negierten allgemein-menschlichen Gegebenheit.

Aus dem obersten Prinzip der kompensatorischen Funktion des Traumes ergeben sich daher eine Reihe anderer Regeln, nach denen die Traumdeutung zu verfahren hat. Sie sind einerseits bestimmt durch die totale bewußte Situation des Träumers und andererseits durch das Traummaterial selbst. Diese Regeln sind: die reduktive und die synthetische Deutung und die Interpretation auf der Objekt- und auf der Subjektstufe.

Die *reduktive* Deutung legt das Gewicht auf die *Bedingtheit* des Traumes. Sie stellt die Frage: *warum* habe ich diesen Traum gehabt, und der Traumsinn ist dann gefunden, wenn die psychologischen Ursachen, die den Traum veranlaßt haben, in ihrer Bedeutung und aktuellen Wirkung aufgefunden und gewertet sind. Wenn ich z. B. von Ereignissen oder Personen aus meiner Kindheit träume, so bin ich offenbar in meiner Einstellung noch irgendwie von früheren Erlebnissen bedingt, also noch irgendwo infantil und benehme mich, als ob ich selber und meine gegenwärtige Lebenssituation noch die früheren wären.

Ebenso ist die Reduktion auf ursprüngliche Elemente notwendig, wenn das Bewußtsein eine verstiegene Einstellung hat oder wenn die eigentlichen Motive nicht eingesehen werden. Es kann mir z. B. eine Tat als sehr selbstlos vorkommen, im Grunde sind aber höchst persönliche Vorteile damit gemeint. Oder ich glaube, sehr „geistig“ zu sein oder sehr über den Dingen zu stehen. Die „Geistigkeit“ ist aber eine unechte, da sie aus Verdrängung entstanden ist, und mein „Darüberstehen“ ist bloßer Mangel an Interesse, oder Unwilligkeit, mich persönlich einzusetzen.

Die reduktive Analyse der Träume ist daher so lange von Wichtigkeit, als der Träumer sich über die Bedingtheiten seiner bewußten Einstellung nicht klar ist.

Die *synthetische* Deutung dagegen nimmt die retrospektiven Inhalte und ursprünglichen Aspekte als *Material*, vermittels dessen die *prospektive* und *symbolische* Funktion des Traumes gefunden wird. Die Frage lautet dann nicht: warum, sondern *wozu* habe ich diesen Traum gehabt, was hat er mir Neues zu sagen, auf welche unbekanntem, in die Zukunft weisenden psychologischen Faktoren will er hindeuten? Der Sinn des Traumes liegt nicht in der Bewertung und Erklärung meiner gegenwärtigen Einstellung durch Vergangenes, sondern er dient z. B. der Beleuchtung eines unmittelbar gegebenen, vielleicht eben erst entstandenen Problems, das ich nicht genügend sehe oder verstehe und dessen Bewältigung für den weiteren Fortschritt des Lebens vital ist. Die Bedeutung des Traumes besteht in der vollständigeren Bewußtmachung des Problems oder wenigstens derjenigen Aspekte, die zu seiner Inangriffnahme und späteren Lösung wesentlich sind.

Wenn der Traum konkretistische oder primitiv-archaische Bilder verwendet, so ist beim synthetischen Verfahren ebenfalls nicht die Reduktion auf ihre elementare Bedeutung gegeben, sondern sie weisen über ihren formalen Aspekt hinaus auf einen Sinn, der zwar in der Sprache des Unbewußten nur in dieser Erscheinung ausgedrückt werden kann, aber nicht die realistische, sondern die symbolische Seite des Phänomens meint. Wenn ich z. B. von einem Vater träume, so ist nicht mein wirklicher Vater gemeint, sondern etwas „Väterliches“, vielleicht eine Institution oder sogar ein Prinzip — oder aber eine vaterähnliche Figur des kollektiven Unbewußten. Wenn ich nicht weiß, daß im Unbewußten solche Figuren vorhanden sind, muß sich der Traum eines Bildes aus meiner persönlichen Erfahrung bedienen, um den spezifischen Archetypus zu bezeichnen. Wenn der Mann von einer unbekanntem Frau träumt, so heißt das nicht, er habe unbewußterweise Sehnsucht nach einer fernen Geliebten, sondern die „ferne Geliebte“ ist vielleicht seine Anima. Träume ich von den Geheimnissen Indiens, so ist das nicht eine Aufforderung, nach Indien zu reisen, oder, wenn ich zufällig eine mehr philosophische Natur bin, mich mit theosophischen Spekulationen abzugeben, sondern der Traum weist darauf hin, daß etwas in meiner Seele so fern und so fremd für mich ist, wie Indien, und der geheimnisvolle Aspekt übt eine Anziehung auf mich aus, mich in dieses „unbekannte Land“ des Unbewußten zu begeben.

Die synthetische Traumdeutung hat dann ihre Berechtigung und ihren Wert, wenn der Träumer sich über seine Persönlichkeit klar ist und sein persönliches Unbewußtes assimiliert hat. Die synthetische Interpretation der Träume begleitet und dient dem Individuationsprozeß.

Die *Deutung auf der Objektstufe* will besagen, daß die Traumfiguren und -situationen *als solche* konkret zu verstehen seien. Das heißt aber nicht, daß das Traumbild wörtlich zu nehmen sei. Der Traum meint in dem, wie er die Personen oder Situationen darstellt, keine absolut gültigen Urteile; das Unbewußte enthält überhaupt keine Urteilsfunktion, es gibt nur Tatsachen und keine objektiven Bewertungen. Es heißt also nicht, die Person oder Situation, von der ich träume, sei nun genau so, wie sie im Traume vorkommt. Sondern es heißt, es ist so für mich, oder

vielmehr für mein Unbewußtes. Träume ich z. B. von einer Situation, der ich verpflichtet bin, in einem negativen Lichte, so ist damit nicht die Situation als eine falsche beurteilt, von der ich mich also befreien sollte. Sie ist aber für mich, oder für eine Seite von mir, negativ, entweder weil ich eine infantile Einstellung dazu habe und mich infolgedessen davon drücken möchte — oder auch, wenn ich zu optimistisch von ihr denke und meine unangenehmeren Eindrücke oder Intuitionen verdränge oder übersehe. Das unangenehme Bild, das der Traum von ihr entwirft, bedeutet aber nicht, daß es nun bloß so sei oder daß das Unangenehme notwendigerweise ein Argument für mich werden sollte. Das Unbewußte gibt keine Ratschläge. Entscheidung ist ausschließlich eine Angelegenheit des Bewußtseins. Das Unbewußte sagt mir bloß: so sieht die Sache auch aus, oder diesen Aspekt hast du übersehen.

Wenn ich Personen, mit denen ich in Beziehung stehe, über- oder unterschätze, so wird der Traum diese Einstellung durch einen gegenteiligen Hinweis kompensieren, denn ich habe die andere Seite in ihnen übersehen. Für mich sind diese Personen dann negativer oder positiver, als ich meinte. Die Objekte des Traumes bedeuten daher *meine Beziehung* zu ihnen, mein Verhalten ihnen gegenüber, meine Bewertung und Beurteilung von ihnen. Man kann eine gewisse Regel dafür aufstellen, daß Personen oder Situationen, die im Leben des Träumers von Wichtigkeit sind, eben wegen ihrer Bedeutung in den Träumen vorkommen und daher auf der Objektstufe zu interpretieren sind. Jedoch hat auch diese Regel ihre Grenze, die dann zur Deutung auf der Subjektstufe führt.

Die *Subjektstufe* interpretiert alle Traumfiguren und -situationen *symbolisch*, d. h. als Abbilder innerpsychischer Faktoren und Situationen des Träumers. Der Traum weist dann nicht auf einen unbewußten Bestandteil in der Relation zu einem äußeren Objekt oder Tatbestand hin, sondern auf innere Gegebenheiten. Die Personen des Traumes stellen dann Tendenzen oder Funktionen des Träumers dar, die Traumsituation seine psychologische Situation in bezug auf sich selber und auf die objektiv-psychische Realität.

Wegen der Projektion aller Inhalte, die unbewußt sind, werden unter Umständen gerade äußere Objekte, mit denen man in einer wichtigen oder intensiven Beziehung steht, zum Symbol für psychische Tatsachen. Auf einen mir gegensätzlichen psychologischen Typus werde ich leicht meine eigene Gegensätzlichkeit, also meine inferioren Funktionen projizieren — und den Betreffenden entsprechend bewerten oder behandeln. In einer Person meines eigenen Geschlechtes, aber von anderem Lebensstil werde ich je nachdem meinen Schatten oder meine Individualität sehen. Das gegengeschlechtliche Objekt verwechsle ich mit meiner Anima oder mit meinem Animus; eine Person von hervorragenden Qualitäten kann mir das Selbst darstellen — d. h. also je nachdem etwas Göttliches oder Teufliches. Ich werde also meine Beziehung zum äußeren Objekt dann am besten richtigstellen können, wenn ich zunächst einmal seine subjektive, d. h. symbolische Bedeutung für mich realisiere und mich auf das innere Objekt beziehe.

Die Frage, wann die Subjektstufe angezeigt ist, ergibt sich aus dem Assoziationsmaterial und aus dem Vergleich des Traumkontextes mit der bewußten Situation. Im späteren Verlauf des Individuationsprozesses tritt die Subjektstufe der Trauminterpretation immer mehr in den Vordergrund, und auch konkret bedeutsame Objekte haben dann als Traumfiguren vorwiegend symbolische Bedeutung — schon deshalb, weil die reale Beziehung zu ihnen genügend bewußt gemacht wurde, denn sie ist die Voraussetzung der Individuation.

Es kann oft nicht ohne weiteres entschieden werden, ob die Objekt- oder die Subjektstufe eher am Platze sei, oft können beide zugleich sinnvoll sein, und oft erschließt sich das Verständnis für die eine erst aus der Herausarbeitung der anderen. Das Kriterium dafür, ob ein Traum richtig interpretiert sei, ist einzig die Tatsache, daß die Deutungshypothese einen Sinn ergebe, der praktisch verwertet werden kann und das psychologische Gesamtbild des Träumers erweitert. Der Träumer selber muß mit der Traumdeutung einverstanden sein — selbstverständlich die mögliche Objektivität und die Berücksichtigung etwaiger Widerstände vorausgesetzt.

Der Vieldeutigkeit der unbewußten Sprache wegen ist es unmöglich, einen Traum eindeutig „richtig“ zu interpretieren. Es gibt aber ein bestimmtes Gefühl, das einem anzeigt, ob die Deutung einschlägt, d. h. offenbar ins Zentrum trifft. Das ist aber bei weitem nicht immer der Fall, und daher ist es angezeigt, die Deutung nur als Hypothese aufzustellen und die folgenden Träume auf die Richtigkeit der Annahme zu prüfen. Entweder werden sie den Irrtum der Auffassung korrigieren, oder sie bestätigen sie, indem das Motiv nun weiter verfolgt und in anderen Aspekten dargestellt wird. Eine relative Sicherheit für die Richtigkeit der Interpretation wird daher am ehesten in der Untersuchung einer *Serie* von Träumen gewonnen.

Die Phantasien sind dem Traume verwandte, zum Teil spontane Produkte des Unbewußten. Als sogenannte Tages- oder Wachträume sind sie jedermann bekannt. Sie treten bei herabgemindertem Bewußtseinszustand von selber auf, knüpfen meist an bewußte Inhalte an und führen eine reale Situation in spielerischer Art weiter, den subjektiven Wünschen oder Befürchtungen entsprechend. Ihr Sinn liegt daher mehr oder weniger auf der Hand; er spiegelt das Verhalten des Individuums wider, und zwar meist in Beziehung zu den persönlichen Bestandteilen der inferioren psychologischen Funktionen. Diese Art der Phantasien stammt aus dem *persönlichen Unbewußten* und hat zum Inhalt Antizipationen und Retrospektionen mit positivem und negativem Akzent. Weil das Bewußtsein sich bei ihrem Verlauf völlig passiv verhält, werden sie *passive* Phantasien genannt. Je nach ihrer energetischen Intensität wirken sie auf das Bewußtsein ein, indem z. B. eine Angstphantasie lähmt oder eine zu intensive Vorwegnahme einer Situation die später eingetretene Wirklichkeit völlig uninteressant macht oder verfälscht.

Die passiven Phantasien können auch ganz unbewußt verlaufen, was aber ihre energetische Einwirkung auf das Bewußtsein nicht hindert. Sie sind im Gegenteil häufig die eigentlichen Motivationen von allzu

positiven oder allzu negativen persönlichen Reaktionen. Um die Einstellung zur äußeren Realität zu klären, ist es notwendig, den Phantasieablauf bewußt zu verfolgen und unter Umständen die Phantasie einer gleichen Bearbeitung zu unterwerfen, wie einen Traum.

Die eigentlich wichtigen Phantasien, welche die imaginative Tätigkeit rein am Werke zeigen, sind die Phantasien des kollektiven Unbewußten. Diese Kategorie von Phantasien macht sich in normalen Fällen nicht spontan bemerkbar, d. h. ihre *Inhalte* erscheinen nicht von selbst im Bewußtsein, außer in gewissen bedeutsamen Träumen¹. Ihre energetische *Wirksamkeit* indessen ist viel intensiver als diejenige der persönlichen Phantasien, und es muß darum aus bestimmten Anzeichen, wie z. B. übermäßigen affektiven Reaktionen, durch die bewußte Situation nicht zu erklärende Depressionen u. a. geschlossen werden, daß kollektiv-unbewußte Inhalte konstellierte sind. Sie werden ausgelöst durch Intensivierung der kollektiven Elemente, die den psychologisch inferioren Funktionen anhaften. Als *Phantasien* treten sie aber nur in Erscheinung durch eine *aktive Konzentration* des Bewußtseins auf den wirksam gewordenen psychischen Hintergrund. Sie werden aus diesem Grunde auch *aktive Phantasien* genannt. Um ihre spezifische Phänomenologie zum Ausdruck kommen zu lassen, ist eine bestimmte *Einstellung* notwendig. Einmal wird durch die Konzentration auf den psychischen Ablauf dem Unbewußten so viel bewußte Energie zugeführt, daß es Gestalt annehmen kann. Zweitens haben die kollektiv-unbewußten oder archetypischen Phantasien ihre ihnen eigentümliche Gesetzmäßigkeit und Aktivität. Daher muß das Bewußtsein sich ihnen zwar zuwenden, aber sich jedes *willkürlichen* Eingriffs in ihr So-Sein und ihren Ablauf enthalten. Deutungen und Urteile müssen also absichtlich zurückgehalten werden, damit die symbolischen Bilder ihr autonomes Leben entfalten und dadurch auf das Bewußtsein einwirken können.

Die Objektivierung der Phänomene des kollektiven Unbewußten ist nur dann möglich, wenn durch die Assimilierung der Inhalte des persönlichen Unbewußten die Integrität der Persönlichkeit hergestellt ist. Nur ein integrales Ego kann das innere Objekt als ein wirkliches Gegenüber sehen und sich selbst von dem autonomen Prozeß der psychischen Bilder unterscheiden.

Die archetypischen Phantasien sind der erste Zugang zum *Objektiv-Psychischen*. Sie stellen in symbolischer Form vom Ego unabhängige psychische Inhalte und Vorgänge dar, die durch ihre Gestalt und geahnte Bedeutung auf das Ego *wirken*. Bei der Abfolge der Bilderreihen des Objektiv-Psychischen steht das Ego dem Prozeß *gegenüber*, als

¹ Die „bedeutenden“ Träume sind an ihrem Bildermaterial und an ihrer emotionalen Wirkung als Ausdruck des kollektiven Unbewußten erkenntlich. Sie treten auf, wenn das Objektiv-Psychische aktiviert ist; auch als Initialträume bei einer krankhaften Überwertigkeit des kollektiven Unbewußten. Ihre Verwandtschaft mit archetypischen Vorstellungen ist bei den Primitiven darin ausgedrückt, daß bei vielen Stämmen das gleiche Wort den Traum und die mythische Zeit bezeichnet, oder auch, daß die Mythen durch Träume geoffenbart werden.

es zunächst zu den Begebenheiten und Ereignissen eine *rezeptive* und *betrachtende* Einstellung einnimmt. Es kann für seine persönlichen Zwecke nichts damit anfangen und muß sich vorerst in der unbekanntem inneren Welt einmal umsehen und die fremden Gestalten kennenlernen.

Die psychischen Bilder formen diejenige Energie zu Gestalten, die sich im Bewußtsein als inkommensurable Affekte und Reaktionen aller Art, als intrikate menschliche Verwicklungen usw. manifestiert. Sie sind Abbild und Wesen dieser energetischen Intensität. Mit ihrer Gestaltung zu symbolischen Bildern ist ihr Sinn ausgedrückt und eine Form dessen geschaffen, was sowieso und automatisch geschieht. In heftigen Reaktionen, besonderen Verwicklungen, Depressionen usw. bin ich Subjekt des Zustandes, das Objektiv-Psychische verfügt über mich und lebt mich, es tut etwas in mir, das mein Ego alteriert. Indem ich mich auf diesen Zustand konzentriere und ihn in einem bildlichen Vorgang objektiviere, gebe ich ihm Gestalt und finde seinen Sinn. Ich gebe mich damit dem Prozeß absichtlich hin, der ohne diese Beziehungnahme als automatisches Geschehen und blinde Natur abläuft.

Indem die Konzentration des Bewußtseins den bloßen Ablauf zum bildhaften Geschehen verdichtet, geht die energetische Bewegung an die *eigentliche* Erscheinungsform des Objektiv-Psychischen über. Durch die Betrachtung und Vertiefung in die Gestalt, wie sie ist, in die Situation, wie sie mir erscheint, kommt Leben und Bewegung in sie. Wenn diese Einstellung festgehalten wird, wenn das Bild aus sich selber gesehen und alle von außen kommenden Einfälle und Verwertungsmöglichkeiten davon ferngehalten werden, so entwickelt sich das bildliche Geschehen seinem eigenen Sinn gemäß. Das Bild wird zum Ereignis, das mich ergreift. Es wirkt auf mein menschliches Ganzes ein, ich fühle seine Wirklichkeit und ohne eine Bedeutung dahinter. Es ist Leben und Idee zugleich.

Wenn diese Einstellung konsequent festgehalten wird, so kann das Objektiv-Psychische sein autonomes Leben entfalten. Das Motiv des ersten Bildes wird, dem inneren Zusammenhang entsprechend, in einem nächsten Bilde fortgesetzt, und es ergeben sich mit der Zeit klar umrissene Situationen und Gestalten. Das kollektive Unbewußte erscheint uns, wie dem primitiven Geiste, in personifizierter Form und in Landschaften und Ereignisse ausgebreitet. Die Persönlichkeiten und Situationen, welche die Imagination erschafft, sind mehr oder minder deutliche Varianten der archetypischen Motive, die aus der Kulturgeschichte bekannt sind. Sie sind die spontan reproduzierten Formen, welche die Psyche besitzt, um typische Erfahrungen und Ideen in ihrer eigenen Sprache auszudrücken. Daher geschieht die Abfolge der Bilder nach der dem Psychischen inhärenten Konsequenz und Gesetzmäßigkeit, denn die Archetypen sind der Ausdruck der strukturellen Einheit des kollektiven Unbewußten.

„Die Seele ist eine Bilderfolge im weitesten Sinne, aber nicht ein zufälliges Neben- und Nacheinander, sondern ein über alle Maßen sinnreicher und zweckmäßiger Aufbau, eine in Bildern ausgedrückte Anschaulichkeit der Lebenstätigkeiten¹.“

¹ Geist und Leben.

Phänomenologisch ist über die archetypischen Phantasien zu sagen, daß sie weitgehend mit mythologischen Motiven und mit Manifestationen aller Art des primitiven Geistes übereinstimmen. Es ist aber dabei selbstverständlich, daß sie nicht *völlig* abgesehen von der bewußten Vorstellungswelt des Individuums Form annehmen; sie sind gewissermaßen tingiert von der persönlichen Erfahrung und dem mehr oder weniger reichen Inhalt der bewußten geistigen Welt des Betrachters. Jedoch bezieht sich dies mehr auf äußerliche und nebensächliche Züge und steht überdies besonders am Anfang des Prozesses im Vordergrund. Dann sind die archetypischen Figuren noch eingehüllt in subjektives Erfahrungsmaterial, sie sind bekleidet mit Zügen von Personen, Tieren oder Ereignissen aus der Kindheit, als man dem kollektiven Unbewußten noch nahe war. Oder sie tragen die Maske der Komplexe, weil sie die innere Substanz der autonomen Komplexe sind. Ebenso sind sie überdeckt mit solchen Ideen, die eine entfernte Ähnlichkeit mit ihnen haben, weil sie ursprünglich aus dem gleichen Urgrund stammen.

Je weiter aber der Prozeß der Objektivierung schreitet, um so deutlicher tritt die eigentliche Gestalt der Archetypen hervor, und alle charakteristischen Merkmale des *abbildhaften Wesens* der Psyche, die schon in der Phänomenologie und Konfiguration des Traumes sichtbar werden, kommen nun sozusagen in Reinform zum Ausdruck. Der urtümliche Geist „denkt“ in anschaulichen Bildern, in „Ideen“ im ursprünglichen Sinne des Wortes. Die Elemente dieser Bilder stammen teils aus der Außenwelt, indem Naturvorgänge symbolisch aufgefaßt werden, teils sind sie spontane Darstellungen des psychischen Lebensprozesses. Das Bild vom Sonnenmythus z. B. umfaßt einerseits die Weltanschauung des Primitiven, d. h. seine Erklärung des Naturgeschehens, und andererseits zugleich das Symbol für ein ähnliches und ebenso gesetzmäßiges Geschehen im Innern. Der tägliche Sonnenlauf erzeugt im primitiven Geiste den Eindruck, daß die Sonne vom Nachtungeheuer gefressen werde und daß sie sich anderen Tages aus dem Bauche des Walfischdrachen befreit habe und wiedergeboren sei. Dieser Mythos ist zugleich das Abbild des energetischen Prozesses der Regression, des Verschlucktwerdens im Unbewußtsein, aus dem sich das Bewußtsein durch eine Tat zu befreien hat. Ebenso ist der Sonnenlauf ein *symbolisches Bild* des ganzen psychischen Lebenslaufes mit seinem Aufstieg, seiner Mittagshöhe und seinem Abstieg zum Tod.

Der Primitive „denkt“ das nicht, er hat nicht die Absicht, eine Erklärung zu geben, sondern die Idee bildet sich ihm ein, sie entsteht im psychischen Stoff von selbst und *erscheint* ihm als urtümliche, naturgegebene Manifestation des menschlichen Geistes.

„Dem Licht setzt der Organismus ein neues Gebilde, das Auge, entgegen, und dem Naturvorgang setzt der Geist ein symbolisches Bild entgegen, das den Naturvorgang ebenso erfaßt, wie das Auge das Licht. Demgemäß ist das urtümliche Bild einerseits unzweifelhaft auf gewisse sinnenfällige und stets sich erneuernde und daher immer wirksame Naturvorgänge zu beziehen, andererseits aber ebenso unzweifelhaft auf gewisse innere Bestimmungen des geistigen Lebens und des Lebens überhaupt¹.“

¹ Psychologische Typen, Definition 8.

Solche immer wieder erlebten, von Außen und von Innen ausgelösten Eindrücke haben sich im Laufe der Zeiten der Psyche als Engramme eingegraben und zu typischen Formen verdichtet. Sie sind die gesetzmäßige *psychische* Erfassung der Welt und der seelischen Vorgänge. Sie sind die *apriorische* Kategorie, welche das Erlebnismaterial ordnet und damit dem Bewußtsein Kontinuität sichert.

Die archetypischen Formen sind strukturelle psychische Kraftfelder, energetische Gruppierungen um typische Erlebnisse. Es sind Konstellationen affektiver und ideeller Natur, die aus einem charakteristischen Kern und dem mit ihm verbundenen Material bestehen. Die Anzahl der Archetypen dürfte wohl den Möglichkeiten typischer Grunderlebnisse des menschlichen Wesens als solchem entsprechen. Die archetypischen Formen sind deshalb allgemein gültige Bilder, unabhängig vom jeweiligen Bewußtsein und seinen rationalen Kategorien von Zeit und Raum. Sie sind kollektiv, d. h. überall und immer potenziell vorhanden und aktivierbar. Darum läßt das kollektive Unbewußte unter Umständen auch die Kategorien von Raum und Zeit außer acht¹.

Die Archetypen bleiben als Konstellationen latent, bis ein Erlebnis eintritt, das einer archetypischen Gruppierung entspricht. Damit aktiviert sich der betreffende Archetypus, d. h. seine energetische Wirksamkeit tritt in Kraft. Die Archetypen sind gewissermaßen magnetische Felder, die attraktiv auf das Bewußtsein wirken. Daher ziehen sie all das psychische Material an sich, das ungefähr dem jeweilig konstellierte archetypischen Komplex entspricht. Diese energetische und strukturelle kollektiv-psychische Gesetzmäßigkeit erscheint im Bewußtsein als autonomer Komplex.

Der primitiven Mentalität superponieren sich die archetypischen Erlebnis- und Vorstellungsformen als typische Bilder, als „*représentations collectives*“. Der Primitive bildet daraus seine ihm eigentümliche geistige Welt. Mit fortschreitender Bewußtseinsverstärkung und -differenzierung werden die archetypischen Bilder ausgestaltet und verarbeitet zu den komplizierten Mythen des Altertums und zu den Symbolen der höchstentwickelten Religionen. Der abendländische Geist hat die Erfassung des äußeren Naturgeschehens völlig aus der Sprache der urtümlichen Bilder differenziert und abstrahiert und zur rationalen Wissenschaft erhoben. Das *psychische* Geschehen hingegen ist dabei zum Teil sich selbst überlassen worden. Wenn aber eine bestimmte Situation eintritt, die über die gegebenen Möglichkeiten bewußter oder persönlicher Bedeutung und Erfassung hinausgeht, so wird die archetypische Erfassung der psychologischen Situation aktiviert.

An sich sind die Archetypen leere Formen der Vorstellung. Erst durch eine spezifische Erfahrung werden sie *ausgelöst*, und nur durch eine aktive Konzentration des Bewußtseins auf diese „*apriorischen* Bedingungen der Imagination“ werden sie *ausgefüllt* und als archetypische Auffassung über die spezifische Situation wahrnehmbar. Damit wird die Situation nicht nur vom Bewußtsein und nicht nur vom Persönlichen her erfaßt, sondern

¹ Siehe: Seele und Tod.

auch und vor allem von der inhärenten Beschaffenheit des Objektiv-Psychischen her erfahren, beleuchtet und weitergeführt. Einer spezifischen Situation entsprechend werden daher bestimmte Archetypen konstellierte. Befindet sich z. B. ein Mann in einer psychologisch komplizierten Beziehung zu einer Frau — werden seine inferioreren Funktionen dadurch ausgelöst und passieren ihm eine besondere Menge von Projektionen —, so wird im Objektiv-Psychischen der Archetypus der Anima¹ konstellierte, das heißt die allgemein-menschliche und nicht persönliche Erfahrung des Mannes an der Frau überhaupt, und zugleich die „*participation mystique*“ mit der Frau, also die Wirkung und *Wirksamkeit* des weiblichen Prinzipes in der Psyche des Mannes. Damit wird die Situation über das Besondere und Persönliche hinaus zur allgemein-menschlichen Erfahrung, und kann der Mann von der — positiven oder negativen — übermäßigen Faszination durch das äußere Objekt weg zur Wahrnehmung des *inneren Objektes* geführt werden und so zu einer beginnenden Beziehungnahme zur psychischen Totalität.

Das innere Objekt, in diesem Falle der Animakomplex, ist nicht eigentlich auf die Frau projiziert, sondern projiziert sind nur die aus der Konstellation des Archetypus resultierenden *Wirkungen*. Als archetypisches Bild erscheint die Anima nur, wenn es gelingt, die Ursache, also hier die Frau, von der Wirkung zu unterscheiden. Die Wirkung ist meine subjektive Angelegenheit, denn sie stellt meine psychische Reaktion dar. Es ist also *mein* unbewußt Psychisches, das mich veranlaßt, mir Emotionen und Gedanken eingibt, meine bewußten Absichten durchkreuzt, kurz eine ganz andere Psychologie besitzt als mein bewußtes Ich. Es ist das Andere in mir, mein eigener Schatten zunächst, und weiter alles das, was mir absolut unbewußt ist — das Weibliche beim Manne und das Männliche bei der Frau. Und zwar nicht in der Form, wie ich es mir bewußt vorstelle und es im anderen Geschlecht vor mir sehe, sondern so, wie es das Psychische von jeher erfahren und abgebildet hat. Es bedarf daher eines moralischen Entschlusses und eines gewollten Integrationsaktes, um aus der Identifikation mit dem auslösenden Objekt und den scheinbar von außen veranlaßten Emotionen zu der *psychischen* Ursache vorzudringen.

Durch einen solchen gewollten und aktiven Introversionsprozeß, bei welchem das Bewußtsein sich zunächst abwartend verhält, wird die Phänomenologie und Psychologie der objektiv-psychischen Inhalte und Vorgänge anschaulich. Das Objektiv-Psychische hat dabei vorderhand die größere energetische Intensität und bildet darum das Potential für die psychische Energie. Das heißt jedoch nicht, daß das Bewußtsein völlig ausgeschaltet sei. Es ist im Gegenteil notwendig, daß es sich zu den psychischen Ereignissen in Beziehung setze. Und zwar aus zwei Gründen. Einmal besitzen die archetypischen Bilder, eben wegen ihrer großen Intensität, eine derartige Anziehungskraft, daß sie das Bewußtsein überschwemmen, bzw. in seine ursprüngliche schwache Zusammenfügung auflösen würden, wenn es seine Integrität nicht bewahrte. Und zweitens

¹ Siehe den Abschnitt über den Individuationsprozeß.

bliebe der Ablauf der psychischen Manifestationen eine sich zwar stets wandelnde, bald positive, bald negative, aber wegen ihrer Ambivalenz und schillernden Vieldeutigkeit für die Wirklichkeit des Individuums sinnlose Abfolge von Bildern, die sich wie in einem in sich abgeschlossenen System ewig im Kreise herumdrehen, wenn sich das Bewußtsein nicht in Beziehung dazu setzte. Das archetypische Bild wird ja eben deshalb konstellierte, weil es als notwendige Kompensation der bewußten Einstellung funktioniert.

Die Beziehungnahme des Bewußtseins zum objektiv-psychischen Prozeß geschieht in der Form der *Objektivierung* der archetypischen Bilder. Das heißt, die Bilder müssen möglichst adäquat mittels Farbe und Wort wiedergegeben werden. Damit werden sie über die bloße Wahrnehmung hinaus festgehalten und kommt ihr eigentümliches Leben und ihre Wirkung auf das Bewußtsein erst zur Geltung. Erst mit der objektiven *Gestaltung* der Bilder steht das Bewußtsein der psychischen Tatsächlichkeit gegenüber. Die Gestaltung ist natürlich keine Gestaltung im künstlerischen Sinne, bei welcher nach ästhetischen Urteilen eine Auswahl vorgenommen wird. Es ist zwar notwendig, das in der Phantasie Wahrgenommene in die bestmögliche Form zu bringen, jedoch muß es *psychologisch* und nicht ästhetisch oder gedanklich wahr sein, das heißt, es muß mit den besten zur Verfügung stehenden Mitteln eben so zum Ausdruck gebracht werden, wie es sich präsentiert. Dadurch ist die Objektivität des Psychischen festgehalten und wirkt auf das Bewußtsein ein¹.

Da Wirkung immer Gegenwirkung auslöst, wird nunmehr das Ego seinerseits ein Faktor in der Abfolge der psychischen Bilder, was sich wiederum in mehrfacher Hinsicht ausdrückt. Einmal verdichten sich die Phantasien aus bloßen Wahrnehmungen zu bestimmten Gestalten und Motiven, die sich voneinander unterscheiden. Und zweitens erscheint auch das Ego nun als Komponente des psychischen Raumes. Man ist selbst eine Figur in den Ereignissen, man hat unter Umständen in sie einzugreifen. Dieses Eingreifen unterscheidet sich von einem ungerechtfertigten Eingriff von einem außerhalb liegenden, unbezogenen Standort her dadurch, daß es den abgebildeten psychischen Vorgängen *entsprechend* und *sinngemäß* ist. Man benimmt sich, mit anderen Worten, so, wie man sich auch einer äußeren Situation gemäß benehmen würde, also je nachdem annehmend oder ablehnend; man geht mit, wo es angezeigt ist, und man greift ein, wenn es erforderlich ist².

Durch dieses aktive Sich-Hineinbegeben in die unbewußte Situation wird wiederum das psychische Geschehen gewissermaßen zu einer Stellungnahme provoziert. Der psychische Ablauf, als ein typischer und allgemeiner, ist dem Ego ebenso entsprechend wie widersprechend. Das Unbewußte hat daher unter Umständen Intentionen, die man unmöglich mitmachen kann. Durch die Objektivierung werden diese Absichten, Propositionen und Insinuationen deutlich. Wenn z. B. der Anima-komplex sich konstellierte hat, so erscheint er in der Figur der Anima,

¹ Siehe: Ziele der Psychotherapie. In: Seelenprobleme der Gegenwart.

² Siehe: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

die eine bestimmte Psychologie besitzt. Infolgedessen setzt man sich mit ihr auseinander, wie man sich mit einem Partner oder Gegner auseinandersetzen würde, d. h. man personifiziert die Animawirkungen als das, was man selber *nicht* ist, aber was deutlich etwas will¹. Es ist daher notwendig, sich mit dem Gegenüber zu verständigen, denn sonst setzt es sich abgesehen vom Bewußtsein durch. Durch die Auseinandersetzung mit dem Animakomplex wird der Bestandteil, der vom Ego aufgenommen werden kann, assimiliert, und was nicht dazu gehört, aktiviert mit der Zeit einen neuen Archetypus. Der Animakomplex wird dadurch aus einer Figur zu einer Funktion, und an seine Stelle tritt eine neue Figur des kollektiven Unbewußten². Der Prozeß geht weiter, bis die zum jeweiligen bewußten Problem gehörenden objektiv-psychischen Erfahrungen ausgeschöpft sind.

Durch die Objektivierung der kollektiv-unbewußten Phantasien ist dem Individuum die Erfassung seiner psychischen Innenwelt möglich. Es erfährt das allgemein Psychische als Emotion und als urtümliche Idee, und erlebt auf bildhafte und symbolische Weise alles das, was im bewußten Leben keinen Raum hat, entweder weil es überhaupt konkret nicht gelebt werden kann, oder weil es noch zu keimhaft ist, um in bewußtes Leben übersetzt zu werden. Die aktiven Phantasien haben daher eine ähnliche Bedeutung wie das Phantasiespiel des Kindes, sie sind eine Art Vorübung für spätere Verwendung. Indem das Besondere mit dem Allgemeinen konfrontiert wird, sind sie das symbolische Vorausnehmen der Selbstgestaltung.

Die energetische Intensität von archetypischen Reaktionen liegt einer großen Anzahl von psychischen Vorgängen zugrunde. Ein Archetypus wird überall da ausgelöst, wo man allgemein-menschliches Schicksal erlebt. Je nachdem kann er hindernd oder helfend sein, auf jeden Fall aber übersteigt er, seiner größeren Intensität wegen, die energetische Quantität des persönlichen Verhaltens. Schon die erste menschliche Erfahrung, das Erlebnis des Kindes von Vater und Mutter, ist mit archetypischen Bildern verknüpft, und zwar ganz besonders intensiv, da der Ichkomplex des Kindes erst nach und nach gebildet wird. Daher kommt es, daß „Vater- oder Mutterkomplexe“ unter Umständen eine so große Wirkung haben und bewußte Intentionen nicht dagegen aufkommen können. Mit dem reiferen Alter konstellieren sich neue Archetypen, denen die früheren hindernd im Wege stehen. Die Archetypen stellen den Ablauf der psychischen Natur dar, so wie er typisch ist für das menschliche Leben in seiner Grundstruktur. Die Archetypen enthalten sowohl die allgemeingültige Form wie die darin investierte Energie für den nächsten psychologischen Schritt, den das Individuum als allgemein-menschliches Wesen zu gehen hat³.

¹ und ² Siehe: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

³ Das archetypische Bild ist „das notwendige Gegenstück zum Instinkt, der ein zweckmäßiges Handeln ist, aber auch ein ebenso sinnentsprechendes wie zweckmäßiges Erfassen der jeweiligen Situation voraussetzt. Diese Apprehension der gegebenen Situation wird durch das a priori vorhandene Bild gewährleistet. Es stellt die anwendbare Formel dar, ohne welche die Apprehension eines neuen Tatbestandes unmöglich wäre“. Psychologische Typen, Definition 8.

Der Primitive steht mit diesen psychischen Gesetzmäßigkeiten natürlicherweise in Beziehung; er wird von dem seiner Lebensstufe gemäßen Archetypus ergriffen und muß ihm in Form strengster Observanzen Genüge tun. Er wird durch die dafür bestehenden Institutionen dazu erzogen und angehalten, sich von der Bedeutung des jeweilig konstellierte Prinzipes ganz durchdringen zu lassen — wir würden sagen, es völlig zu realisieren. Am einschneidendsten sind wohl in dieser Hinsicht die Zeremonien, die den Übergang vom Kind zum Erwachsenen herstellen. Dem Archetypus der Eltern setzt sich der Archetypus des Stammes, der Gemeinschaft und Verantwortlichkeit entgegen. Die drastischen und grausamen Mittel, welche die Initiation in den neuen Zustand vollziehen, demonstrieren eindrücklich die Macht des zu überwindenden Archetypus. Durch körperliche und geistige Mutproben — an denen schwache Individuen zugrunde gehen können — wird der Jüngling zum vollgültigen Mitglied der Männergemeinschaft, gewissermaßen zum Stammesbürger, teils erzogen, teils auf magische Weise, d. h. mittels Einwirkung auf sein Unbewußtes, verwandelt, wobei der symbolische Vorgang wie die Bedeutung der Zeremonie darin liegt, daß das Kind gestorben und an seine Stelle ein Mann getreten ist. Daher werden den Initianten auch neue Namen gegeben, oder sie müssen sich einen Namen durch eine besondere Leistung erwerben. Die Primitiven betrachten einen Stammesangehörigen, der die Zeremonien nicht mitgemacht hat, überhaupt nicht als Menschen, und ein solcher hat dadurch seine Existenz ausgelöscht.

Ebenso wird ein Mann nicht Häuptling oder Medizinmann bloß durch das Privileg seiner Abstammung oder Begabung, sondern er erhält die wirkliche Investitur durch eine besondere Initiation, die ihn zu dem für seine soziale Funktion notwendigen *Wesen* macht und sein früheres Wesen als gewöhnlicher Mensch austilgt.

Initiationen subtilerer Art finden sich in fast jeder Religion, mit der gleichen Bedeutung, daß nunmehr das bloße Naturwesen zum geistigen Menschen geworden ist.

In unserer Kultur fehlen solche Instrumente der seelischen Entwicklung und Wandlung fast völlig, mit dem Resultat, daß der psychischen Gesetzmäßigkeit nichts zu Hilfe kommt, und der Übergang von einem Lebensabschnitt in einen anderen sich bloß auf der bewußten und persönlichen Seite vollzieht, das Objektiv-Psychische hingegen sich selbst überlassen bleibt und damit vom Mitleben und vom Mitgehen mit der bewußten Persönlichkeit ausgeschlossen ist. Durch Bewußtmachung und Integrierung der archetypischen Phantasien wird die psychische Energie aus den für die jeweilige Altersstufe nicht mehr passenden Archetypen befreit und auf die adäquate archetypische Konstellation übergeleitet. Der psychische Fortschritt des Lebens wird möglich, indem der Sinn des neuen Archetypus gefunden wird.

Der *Sinn* der archetypischen Phantasien kann nicht nur durch *Deutung* gefunden werden wie beim Traum, denn sie repräsentieren psychisches Material, das von der Persönlichkeit höchstens teilweise assimiliert werden

kann. Assimilierbar sind nur die mit dem Kollektiv-Unbewußten verschmolzenen Bestandteile der inferioren Funktionen. Die eigentlichen archetypischen Inhalte sind psychologisch nicht Subjekt, sondern Objekt und stehen daher der Persönlichkeit als das Allgemein-Menschliche gegenüber. Insofern sie aber allgemeine Ideen repräsentieren, sind sie einer teilweisen Interpretation zugänglich. Ihre unpersönliche Natur verlangt zu ihrer adäquaten Bewertung das Hinzuziehen von parallelem Material aus der Psychologie der Primitiven und aus der Kulturgeschichte, wobei die entsprechenden Vergleiche aus der Archäologie, der Mythologie, der Religionswissenschaft usw. zu ihrer Beleuchtung dienen. Damit wird die allgemeine psychische Bedeutung der Bilder klar. Was sie dem einzelnen Individuum im Besonderen zu sagen haben, geht hervor aus ihrer Wirkung und aus ihrer Konstellation in der spezifischen Situation.

Der eigentliche Sinn der archetypischen Phantasien liegt in der *Erfahrung*, die sie vermitteln und darstellen. Das Individuum erlebt in der psychischen Realität alle jene urtümlichen, aller menschlichen Natur eigenen Emotionen und Ideen, die durch den beschränkten Raum seiner persönlichen Existenz und seines zeitgeschichtlich gebundenen Bewußtseins ausgeschlossen sind. Damit wird es mit der Menschheit und mit dem geschichtlichen Hintergrund verbunden, und zugleich auf die Ganzheit seiner Seele bezogen, denn die Psyche ist in ihrer Grundstruktur immer und überall die gleiche und bildet darum die Basis der Verständigung unter Menschen überhaupt.

Die *Wirkung* der objektivierten archetypischen Phantasien ist die Annäherung des persönlichen Bewußtseins an die psychische Natur, wodurch das Bewußtsein aufs intensivste affiziert wird. Diese Durchdringung und gegenseitige Einwirkung von Bewußtsein und Objektiv-Psychischem besitzt ebenfalls ihren spezifischen Ausdruck in den *Archetypen der Wandlung*¹, die den Prozeß des „Erlebens im Bilde und des Bildes“ darstellen. In seinen Symbolen sind auch die spezifischen Gefahren des Prozesses wahrgenommen. Denn indem das Bewußtsein sich der autonomen Tätigkeit des Psychischen zuwendet, wird das *Ego Objekt* des Prozesses, womit die Gefahr der Entpersönlichung verbunden ist. Das Objektiv-Psychische besitzt die größere energetische Intensität und zudem sind alle einzelnen Archetypen miteinander kontaminiert, so daß das *Ego* jeweils also nicht nur einem, sondern der Gesamtheit aller bewußtseinsfähigen Archetypen gegenübersteht und damit unter Umständen von ihnen assimiliert werden kann. Indem das *Ego* seine einseitigen rationalen und persönlichen Mauern, die es gegen das Objektiv-Psychische aufgerichtet hat, aufgibt, um der verschütteten Natur die Tore zu öffnen, ist es damit auch allen Gefahren der Natur preisgegeben. Psychische Natur und archetypische Bilder sind identisch.

In der menschlichen Natur ist strukturell alles enthalten, Gutes und Böses, Helles und Dunkles, Starkes und Schwaches — kurz alles, was das Bewußtsein unterscheiden und in Gegensätze auseinanderreißen muß.

¹ Siehe: Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten.

Indem das Ego sich dem objektiven psychischen Prozeß unterstellt, aktivieren sich auch alle Gegensatzpotenzen, und damit setzt die Relativierung der bewußten moralischen und erkenntnismäßigen Einstellung ein.

Daher ist das Ego durch den autonomen psychischen Prozeß bedroht von der Auflösung ins Allgemeine und von der Unbewußtheit der primitiven Psyche, die nur kollektiv ist und keine individuellen Unterscheidungen kennt. Zu der affektiven Faszination der archetypischen Konstellationen kommt als weitere Schwierigkeit hinzu, daß die Eigentätigkeit der Imagination eine adäquate Übersetzung in die Sprache des Bewußtseins kaum ermöglicht¹, da keine bewußten Auffassungsformen für die psychischen Inhalte vorhanden sind. Wären sie es, dann hätte sich ihr Lebendiges bereits abstrahiert in Begriffe und Sprachfiguren.

Diesen Schwierigkeiten und Gefahren kann das Ego nur begegnen mit einem ebenso starken Festhalten an seiner Integrität und an den Faktoren seiner konkreten Realität. Durch diese äußerste Konfliktstellung zwischen der besonderen Persönlichkeit und dem Objektiv-Psychischen werden nun diejenigen archetypischen Symbole erzeugt, welche die Problematik des Prozesses abbilden — die Desintegration z. B. als Verschlungenwerden und die Integration als Verwandlung. Solche und ähnliche Motive bilden die Wegweiser für die Kooperation des Ego mit dem Objektiv-Psychischen.

Die Archetypen der Wandlung sind daher bereits die unbewußte Antizipation der Zentrierung der Gesamtpersönlichkeit, die durch die Beziehungnahme auf das Totale Psychische entsteht. Die Bilder der Wandlung deuten die Verringerung des Übergewichtes des Objektiv-Psychischen über die bewußte Persönlichkeit an. Indessen wird das innere Gleichgewicht zwischen Bewußtsein und Unbewußtem nur dann hergestellt, wenn der individuelle Persönlichkeitskern sich auf dem ganzen Wege von dem autonomen Prozeß nicht auflösen läßt. Gelingt dies, so geht nunmehr der Prozeß über in die Bildung der vereinigenden Symbole, die Mittel und Weg für die Zentrierung der Persönlichkeit sind.

Das vereinigende Symbol gehört zwar seiner Phänomenologie, aber nicht völlig seiner Struktur nach zu den Erscheinungsweisen des Unbewußten. Die Bezeichnung „vereinigendes Symbol“ wäre eine Tautologie, würde damit nicht ein ganz bestimmter Tatbestand umschrieben, der von anderen unterschieden werden muß.

Der Ausdruck *Symbol* bezeichnet eine bildhaft ausgedrückte psychische Komplexität, die nicht durch einen Begriff oder durch irgendeine bewußte Benennung wiedergegeben werden kann, da sie sowohl in ihrer Form wie in ihrer Bedeutung Elemente enthält, die das bewußte Verstehen übersteigen. Wäre das nicht der Fall, so könnte oder sollte die „symbolisch“ ausgedrückte Tatsache in rationaler Sprache wiedergegeben werden. Dann handelt es sich aber nicht um ein Symbol, sondern um eine Allegorie,

¹ Über die Erfahrung eines archetypischen Bildes (in diesem Fall eines Gottesbildes) und das Ringen um eine bewußte Assimilierung siehe JUNG: Bruder Klaus (Neue Schweiz. Rdsch., Juni 1933).

wobei bewußte und bekannte Inhalte absichtlich in eine Zeichensprache übersetzt sind und daher jederzeit rückübersetzt werden können.

Das Symbol hingegen umfaßt psychische Tatsachen, die zur Zeit noch nicht bewußt sein *können* und die sich auch bei einer späteren Bewußtwerdung unter Umständen nicht als Ganzes in eine rationale Sprache übersetzen lassen.

Symbol heißt wörtlich etwas, das zusammengebracht oder zusammengeworfen ist. Es kann also psychologisch definiert werden als zusammenfassendes Bild von bewußten und unbewußten Gegebenheiten.

Ein wirkliches Symbol kann darum nie restlos *gedeutet* werden, da es das momentane Begreifen übersteigt. Seine rationale Seite kann der bewußten Erfassung nahegebracht werden, indem es mit den entsprechenden kulturhistorischen Parallelen verglichen wird. Seine irrationale, d. h. unbewußte Seite aber ist zwar dem Verstand nicht zugänglich, wirkt aber um so mehr auf das Gemüt ein. Tatsächlich liegt die Bedeutung des lebendigen Symbols vor allem in seiner Wirkung. Es ist „lebende Gestalt“ (SCHILLER); Erscheinung und Bedeutung sind die zwei unzertrennlichen Seiten seines Wesens. Die besondere Form allein vermittelt den besonderen Sinn, oder der besondere Sinn wählt sich die besondere Form. Es liegt daher in der Natur des Symbols, daß es nur in *objektivierter Gestaltung* wirksam ist.

Auch Träume und archetypische Phantasien sind *echte Symbole*. Sie drücken immer komplexe psychische Tatbestände aus, die bewußtseinsfähig sind und sich noch oder gar nicht rational ausdrücken lassen. Sie unterscheiden sich aber sowohl voneinander wie vom vereinigenden Symbol durch die Struktur und den Umfang des komplexen Gebildes, wie auch durch dessen Relation zum Bewußtsein.

Der *Traum* kann grosso modo definiert werden als ein Symbol, das ein im gegebenen Moment konstelliertes, auf die *persönliche* Psychologie des Individuums bezogenes komplexes Material darstellt. Dieses Material läßt sich durch die Methode der konstruktiven Interpretation — von den Ausnahmen der archetypischen Träume abgesehen — in bewußte Sprache übersetzen und muß vom Individuum psychologisch *assimiliert* und im persönlichen konkreten Leben angewendet werden.

Die *archetypische Phantasie* ist ein Symbol, das zum gegebenen Moment gehörendes objektiv-psychisches, *kollektives* Material ausdrückt. Das Material läßt sich nur vergleichsweise verstehen und muß weniger gedeutet als *gestaltet* und erfahren werden. Die kollektiven Bestandteile der psychologisch inferioren Funktionen sind kontaminiert mit kollektiv-psychischem Material überhaupt, und die Intensivierung der inferioren Funktionen führt daher notwendigerweise zur Belebung des kollektiven Unbewußten. Diejenigen Inhalte und Tätigkeiten der inferioren Funktionen, welche vom Ego nicht assimiliert werden können, weil sie im Gegensatz zur Persönlichkeit stehen, werden so in symbolischer Form erlebt. Die symbolische Sprache kann nicht in Bewußtseinsprache übersetzt werden; es können für die einzelnen Inhalte und Vorgänge zwar Begriffe geprägt werden, die aber dem Geschehen gegenüber inkommensurabel sind.

Die Aktivierung der archetypischen Phantasien ist ein Prozeß, der nicht willkürlich stillgestellt werden kann und so lange andauert, bis das die jeweilige Situation kompensierende kollektiv-unbewußte Material erschöpft ist. Das Ego muß sich daher dem symbolischen *autonomen Prozeß anpassen*. Der autonome Prozeß ist die Erfahrung des Objektiv-Psychischen, solange dieses dem Ego entgegensteht. Daher erscheint das Objektiv-Psychische personifiziert in typischen Gestalten und Persönlichkeiten, mit denen das Ich sich auseinandersetzen muß.

Durch die Annäherung des Objektiv-Psychischen an das Bewußtsein verändert sich die Phänomenologie der archetypischen Symbole. Das kollektive Unbewußte erscheint nicht mehr in personifizierter Gestalt, sondern als Bild des vereinigenden Prozesses selber in Form von typischen Situationen und Örtlichkeiten, von symbolischen Mitteln und Wegen, von hilfreichen oder gefährlichen Tieren, Pflanzen und Elementen. Bei alledem bleibt aber das Charakteristische des autonomen Prozesses bestehen: das Ich erlebt in symbolisch dramatisierter Weise die objektiv-psychische Situation und ist in sie einbezogen.

Das *vereinigende Symbol* tritt erst auf, wenn der objektiv-psychische Prozeß seinen Höhepunkt erreicht hat, d. h. wenn das Psychische als ebenso real, als ebenso wirksam und psychologisch ebenso wahr erfahren worden ist wie die Welt der äußeren Realität. Damit steht das Ego wieder einer neuen Situation gegenüber: Es ist in *Relation zur psychischen Totalität* gesetzt; aber die Totalität wird nicht als Einheit erfahren, sondern im Gegenteil als höchste *Gegensatzspannung*. Äußere und innere Realität sind gleichwertig geworden, aber unvereinbar. Außen ist die rationale Welt des Jetzt und Hier, des Besonderen und Einmaligen, der konkreten Menschen und Dinge und der bestimmten Begriffe und Werte. Innen ist die irrationale Wirklichkeit des Zeitlosen, Unbestimmten, Allgemeinen, der vieldeutig schillernden Gestalten, der ahnungsreichen Ideen und unbeschreiblichen Gefühle und der fortwährend sich umwandelnden Möglichkeiten¹.

Beide Wirklichkeiten sind gleich wahr und gleich bedingend. Sie besitzen gleich viel energetische Intensität, und damit ist jede Bewegung zunächst stillgestellt. Das Ich kann weder die Position der äußeren Realität, noch die Position des Objektiv-Psychischen beziehen, da beide gleich gültig und zwingend sind. Das Ego muß sich daher von beiden Positionen *distanzieren* und an seinem innersten Persönlichkeitskern festhalten, um nicht in die Gegensätze auseinandergerissen und aufgelöst zu werden. Durch dieses Festhalten an einem *Standpunkt außerhalb der Gegensätze* geschieht eine Wirkung auf die Konfliktpositionen, deren Resultat ein Symbol ist, das nunmehr gleichwertige Elemente sowohl der äußeren wie der objektiv-psychischen Realität enthält, dessen Gestalt keinem von beiden allein entspricht, wie sie auch nicht eine bloße Addition beider Elemente ist, sondern eine *Vereinigung beider* auf höherem Niveau darstellt.

¹ Psychologisch ausgedrückt ist es die Gegensatzspannung zwischen der typologisch superioren und inferioren Einstellung und Funktion.

Indem das Ego sich vom Konflikt der Gegensätze distanziert und seine individuelle Festigkeit bewahrt, werden die gegensätzlichen Positionen des Totalen Psychischen in einem symbolischen Produkt *vereinigt*. In diesem Produkt drückt sich die psychische Totalität, so wie sie im gegebenen Moment konstellierte und erfahrbare ist, symbolisch wirksam aus. Damit steht das Ego nicht mehr nur dem Objektiv-Psychischen gegenüber, sondern es ist eine ganz andere Situation gegeben: die *Hinwendung des Ego zum Totalen Psychischen*.

Die *Integrität des Ego* ist somit die *Bedingung* des symbolisch wirksamen Ausdrucks des Totalen Psychischen. Im Totalen Psychischen ist das Ego aber auch *enthalten*, es ist sein Inhalt, die eine Komponente neben der Komponente der bewußten Realitätsfunktion und der Funktion des Objektiv-Psychischen. Das Resultat oder die vierte Komponente als Zusammenwirken aller Faktoren ist die symbolbildende Funktion, deren Produkt daher die psychische *Gesamtsituation* ausdrückt. Und zwar der momentanen Gesamtsituation des Individuums sowohl wie auch seiner vergangenen und zukünftigen Situation. Durch den Prozeß der Beziehung zum Objektiv-Psychischen ist die „Einmaligkeit des Gegenwartsbewußtseins mit der Urvergangenheit des Lebens verschmolzen worden“. Die Berührung der archetypischen Schichten ist aber die Berührung des Lebens der Psyche überhaupt, der schöpferischen Tätigkeit ihres Wesens, das auch die zukünftigen Keime der Persönlichkeit in sich trägt.

Mit dieser neuen Relation des Ego zum Totalen Psychischen verlegt sich der Akzent der *objektiven psychischen Tätigkeit* von dem autonomen Prozeß der archetypischen Phantasien auf die *symbolische Tätigkeit der psychischen Totalität*.

Die psychische Totalität kann sich nur symbolisch ausdrücken, eben weil sie die totale Struktur und die totalen Möglichkeiten des Individuums umfaßt, das individuelle Bewußtsein aber notwendigerweise begrenzt ist. In der symbolischen Gestalt wird der jeweils bewußtseinsfähige Aspekt der totalen Persönlichkeit dem Bewußtsein nahegebracht. In diesem Sinne ist auch das vereinigende Symbol eine *kompensatorische* Funktion, da es Bewußtseinsweiterung vermittelt und das Ego mit den totalen psychischen Gegebenheiten im Zusammenhang hält. Es geht aber, anders als der Traum und der autonome psychische Prozeß, nicht aus einer mangelhaften oder einseitigen Einstellung des Bewußtseins hervor, sondern aus der natürlichen und unvermeidlichen *Begrenztheit* des individuellen Bewußtseins gegenüber der Ganzheit aller psychischen Daten. Das Symbol bringt denjenigen Aspekt der psychischen Totalität zum Ausdruck, der im gegebenen Moment notwendig und möglich ist.

Das vereinigende Symbol, als Ausdruck der psychischen Gesamtsituation, entstammt also *allen* momentan konstellierte psychischen Faktoren, den bewußten wie den unbewußten, den rationalen wie den irrationalen, den besonderen und den allgemeinen, den subjektiven, dem Ego angehörenden, wie den objektiven des Totalen Psychischen. Es faßt alle Gegensätzlichkeiten in einem Bild zusammen, das den bestmöglichen Ausdruck für diese Situation darstellt. Das symbolische Bild *bedeutet*

und bewirkt zugleich die im Augenblick vollkommenste Vereinigung aller im Individuum vorhandenen Gegensätze in *einer* Gestalt.

Wie das Symbol aus der Gesamtheit der Faktoren *entstanden* ist, so *wirkt* es auf die gesamte Psyche *ein* und spricht alle Funktionen an. Der Intellekt denkt über die geschichtlichen und ideellen Zusammenhänge nach, das Gefühl ermißt seinen Wert, die Empfindung nimmt seine besondere Wirklichkeit in dieser Gestalt wahr, die Intuition ahnt seine Bedeutungs- und Entfaltungsmöglichkeiten.

An der Phänomenologie des Symbols werden seine Ursprungskomponenten sichtbar:

„Indem das Symbol aus der höchsten und letzten geistigen Errungenschaft des Individuums hervorgeht, und zugleich die tiefsten Gründe seines Wesens einschließen muß, so kann es nicht einseitig aus den höchst differenzierten geistigen Funktionen hervorgehen, sondern es muß auch im gleichen Maße den niedersten und primitivsten Regungen entstammen. Damit diese Zusammenwirkung gegensätzlicher Zustände überhaupt möglich wird, müssen sie beide in vollstem Gegensatz bewußt nebeneinander stehen. Dieser Zustand muß eine heftigste Entzweiung mit sich selbst sein¹.“

Das vereinigende Symbol ist somit auch ein Mittler zwischen den superioren und den inferioren Funktionen. Es spricht beide gleicherweise an, die undifferenzierten Funktionen vermöge seiner konkreten Natur und die differenzierten Funktionen vermöge seines bedeutungsvollen Gehaltes. Die äußerste Gegensatzspannung zwischen den superioren und den inferioren Funktionen, und dementsprechend zwischen den gegensätzlichen Einstellungsmechanismen, bringt aus dem vor aller Differenzierung und aller Gegensätzlichkeit liegenden psychischen Urgrund den symbolischen Inhalt hervor, der sich *zu den Gegensätzen kompensatorisch* verhält und damit den mittleren Grund bildet, auf dem sie sich vereinigen können. Das Symbol ist somit der vereinigende Ausdruck für den Konflikt im Bewußtsein wie für den einheitlichen Zustand im Unbewußten und erfaßt die totale Situation in einem komplexen Gebilde, das neuen *Sinn* enthält und das energetische Potential ist für den Fortschritt des Lebens.

Das vereinigte Symbol wirkt dadurch als neuer psychischer Inhalt, welcher der Gesamteinstellung für lange Zeit *Richtung* gibt. Mit dem allmählichen Assimilieren und Verstehen des Symbols entstehen wieder neue Gegensätzlichkeiten, da das Symbol nun nicht mehr die Gesamtsituation ausdrückt, sondern vom Bewußtsein assimiliert ist. Damit wird das bestehende Symbol zu einem ungenügenden Ausdruck der totalen Gegebenheiten, und aus der neuen Gegensatzspannung muß, wenn sie an ihre Spitze gelangt ist, mit der Zeit ein neues Symbol entstehen.

Der Vorgang der Symbolbildung wird als *transzendente Funktion* bezeichnet². Die transzendente Funktion ist eine *komplexe* Funktion, die sich auf die Daten des Bewußtseins und des Unbewußten gründet und die den Übergang von bekannten zu unbekanntem Faktoren und damit von einer Einstellung in eine andere schafft. Ihre Bedingungen sind die

¹ Psychologische Typen, Definition 51.

² Siehe: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

Konfliktpositionen' und ihr Produkt ist das Symbol. Sie umfaßt also die Voraussetzung wie das Resultat der Symbolbildung.

Das vereinigende Symbol, als Ausdruck der psychischen Totalität, steht somit zwischen Bewußtem und Unbewußtem und bewirkt dadurch die *Zentrierung der Persönlichkeit*. Das Zentrum ist nun nicht mehr das Ego, sondern ein virtueller schöpferischer Punkt in der Mitte zwischen äußerer und innerer Realität. Der neue Mittelpunkt ist das Totale Psychische, das seine jeweils möglichen und notwendigen Aspekte dem Ego im vereinigenden Symbol erfahrbar macht. Das Ego hat nun keine unveränderliche Position mehr, sondern bewegt sich in der Richtung des Symbols, durch welches es mit den jeweils konstellierte Faktoren des Totalen Psychischen in Verbindung gesetzt ist.

Mit dem vereinigenden Symbol ist das momentane Gleichgewicht zwischen Ego und Objektiv-Psychischem hergestellt. Das Ego ist auf das Totale Psychische, auf äußere *und* innere Realität, symbolisch bezogen. Das energetische Gefälle geht vom Totalen Psychischen auf das Ego hin.

Das vereinigende Symbol ist selbstverständlich keine endgültige Lösung, sondern eine Aufgabe. Es ist eine symbolische Lösung und eine symbolische Richtung. Den praktisch gangbaren „mittleren Weg“ für die Einigung der Gegensätze der äußeren und der inneren Realität zu finden, die Individualität bewußt und tatsächlich im Leben zu gestalten, der Welt und der Seele gleichermaßen gerecht zu werden, ist die Angelegenheit — vielleicht die wichtigste Angelegenheit — des einzelnen Menschen.

Das Symbol der Zentrierung der Persönlichkeit ist auch darin ein vereinigendes Symbol, daß es sowohl auf das Ego wie auf das Totale Psychische *hinweist*. Es drückt die spezifische augenblickliche Beziehung des Ego zum Totalen Psychischen aus, die besondere Qualität der Erfahrung — wie auch die Manifestation des Totalen Psychischen in diesem Moment, den jeweilig überwiegenden Aspekt der äußeren oder inneren Realität und die Ausgleichung durch die andere Seite. Es hängt von den individuellen Faktoren ab, ob der Akzent mehr auf dem Ego oder auf dem Non-Ego liegt.

Das Totale Psychische wird in seiner Erfahrbarkeit *Selbst*¹ genannt — zur Unterscheidung vom Ich. Es kann definiert werden als relative und sukzessive Wahrnehmung und Bewußtheit des Ego in bezug auf das Totale Psychische — wie auch als symbolische Funktion, mittels welcher das Totale Psychische sich dem Ego manifestiert. Eine begriffliche Definition des Selbst ist aber in jeder Beziehung inadäquat. Es ist nur der

¹ Die *psychologische* Auffassung des Selbst muß streng unterschieden werden von *metaphysischen* Ideen, wie sie vor allem das indische Denken charakterisieren, und ebenso auch von ähnlichen Anschauungen der abendländischen Mystik. Allen Aussagen über eine das Bewußtsein transzendierende psychische Größe mag in letzter Linie vielleicht eine analoge Erfahrung zugrunde liegen. Jedoch ihre Formulierung, das Wie ihrer Erfahrbarkeit und das Was ihres Wesens, und vor allem die Herstellung der Relation zu ihr sind — entsprechend den fundamental differierenden Bewußtseinslagen — totaliter verschieden.

Erfahrung zugänglich, und auch ihr nur bruchstückweise. Die Integration des jeweilig vermittelten symbolischen Aspektes des Totalen Psychischen ist gleichbedeutend mit der empirischen Manifestation der *individuellen psychischen Grundstruktur*. Die Beziehung des Ich zum Selbst vermittelt dem Individuum eine Empfindung seines eigentlichsten innersten Wesens. Das Ego wird damit zur bewußten *Individualität*. Das individuierte Ich ist der Träger und Vermittler des Selbst und seiner

„dunkel geahnten, aber um so deutlicher empfundenen Kräfte. Dieses ‚Etwas‘ ist uns fremd und doch so nah, ganz uns selbst und doch uns unerkennbar, ein virtueller Mittelpunkt von solch geheimnisvoller Konstitution, daß es alles fordern kann¹.“

Das Selbst ist das *Resultat* einer *Einstellung*, die sowohl die bewußten wie die unbewußten, die kollektiven wie die individuellen psychischen Komponenten einbezieht. Mit dieser *Einstellung* ist das Ego weder nur mit dem nach außen gerichteten Bewußtsein identisch, noch steht es dem autonomen und nicht assimilierbaren symbolischen Prozeß gegenüber, sondern es ist in Wechselwirkung mit *allen* psychischen Faktoren, wodurch die strukturelle Ganzheit am Leben beteiligt ist. Die *Ganzheit* ist nun Subjekt, und das Ego erscheint als ihr einziger *Inhalt* und als *Objekt* ihrer Wirkung. „Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekanntes und übergeordneten Subjektes.“

„Das Selbst könnte charakterisiert werden als eine Art von Kompensation für den Konflikt zwischen Innen und Außen. Diese Formulierung dürfte nicht übel passen, insofern das Selbst den Charakter von etwas hat, das ein Resultat, ein erreichtes Ziel ist, etwas, das nur allmählich zustande gekommen und durch viele Mühen erfahrbar geworden ist. So ist das Selbst auch das Ziel des Lebens, denn es ist der volligste Ausdruck der Schicksalskombination, die man Individuum nennt, und nicht nur des einzelnen Menschen, sondern einer ganzen Gruppe, in der einer den anderen zum völligen Bilde ergänzt. — Mit der Empfindung des Selbst als etwas Irrationalem, undefinierbar Seiendem, dem das Ich nicht entgegensteht und nicht unterworfen ist, sondern anhängt, und um welches es gewissermaßen rotiert, wie die Erde um die Sonne, ist das Ziel der Individuation erreicht².“

Das *Totale Psychische* kann nur aus seinen *Wirkungen* erfaßt werden. Die Wirkungen sind einerseits das vereinigende Symbol, und andererseits die Wirkung des Symbols auf die Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist der Vermittler und der empirische Ausdruck des Totalen Psychischen. Das mit ihm in Beziehung stehende Ego ist die *bewußte Individualität*. Die sukzessive Integrierung des Totalen Psychischen ist der Individuationsprozeß und das individuell gelebte Leben.

Die symbolische Gestalt braucht sich nicht unter allen Umständen in einem Bilde auszudrücken. Was Symbol ist oder als Symbol wirken kann, läßt sich manchmal nur nachträglich aus der Wirkung feststellen. Es kann eine Tat symbolisch sein, ein Mensch kann in einer Situation oder für einen anderen Menschen zum Symbol werden, ein Augenblick voll intensivstem, unaussprechlichem Gefühl kann die Bedeutungsschwere oder die befreiende Lösung des Symbols enthalten. Die lebende Gestalt des vereinigenden Symbols ist irrational, wie das Wesen der Psyche, das

¹ und ² Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

sich durch sie ausdrückt. Feststellbar sind einzig die Bedingungen, die ein Symbol erschaffen:

„Die eine Quelle ist das Unbewußte, welches spontan solche Bilder erzeugt; die andere Quelle ist das Leben, das, mit völligster Hingabe gelebt, Ahnungen vom Selbst, vom individuellen Wesen gibt¹.“

Der Individuationsprozeß.

Der Individuationsprozeß ist die empirische Verwirklichung der psychischen Totalität. Individualität ist die untrennbare strukturelle *Einheit* des Individuums. Individuation ist die *Bewußtwerdung* dieser Einheit und die damit erfolgende Einreihung des Ego in die Gesamtheit der psychischen Gegebenheiten, d. h. in den vom aktuellen psychologischen Moment jeweils konstellierte(n) Aspekt der Gesamtheit.

Individualität besteht a priori, aber unbewußt. Die unbewußten Komponenten der psychischen Totalität erscheinen daher an und im Objekt. Die Individuation ist ein *Differenzierungsprozeß*, der das projizierte psychische Material aus der Identität mit dem Objekt löst und dem Subjekt integriert. Damit wird das Individuum sich seiner strukturellen Ganzheit bewußt.

Die psychische Totalität enthält allgemeine und besondere Komponenten. Die Konfrontierung mit den kollektiven Komponenten hat die Bewußtwerdung des individuellen Persönlichkeitskerns zur Folge. Das Ziel der Individuation ist die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit, womit neben der strukturellen Einheit die strukturelle *Einzigartigkeit* des Individuums bewußt wird. Die Einzigartigkeit ist nur empirisch erfaßbar. Sie ist das *Resultat* der besonderen Art und Weise, mit der das Individuum auf die äußeren und inneren kollektiv-psychischen Komponenten reagiert und wie es sich zu ihnen verhält. Die individuelle Einzigartigkeit ist einesteils eine *apriorische Gegebenheit*, andernteils eine *Einstellung*, nämlich die Bewußtheit über das Vorhandensein der gesamtpsychischen Daten und das besondere Verhalten zu ihnen.

Die strukturelle Einzigartigkeit ist im Leben des Individuums andeutungsweise sichtbar, auch wenn es sich ihrer unbewußt ist. Sie wird aber wegen ihrer Unbewußtheit von realitätsbezogenen wie von innerpsychischen *kollektiven* Faktoren zugedeckt und scheint dann wie nicht vorhanden. Solange das Individuum sich an kollektive Normen anzupassen und sich darin zu behaupten hat, ist dieser Tatbestand ein psychologisch richtiger. Er ist die allgemeine Aufgabe der ersten Lebenshälfte. Erst nach Erfüllung dieser Aufgabe stellt sich die nächste, das heißt die Anpassung an die psychische Realität. Man kann daher bei jedem Lebensalter von einer gewissen *Individuation* sprechen; der psychologische *Individuationsprozeß* ist aber eine Erscheinung der zweiten Lebenshälfte, und erfolgt überdies nur bei solchen Individuen, deren Totales Psychisches nicht in einer schon gegebenen symbolischen Form ausgedrückt werden kann.

¹ Das Geheimnis der goldenen Blüte.

„Die Eigenart des Individuums ist keineswegs als eine Fremdartigkeit seiner Substanz oder seiner Komponenten zu verstehen, sondern viel eher als ein eigenartiges Mischungsverhältnis oder als gradueller Differenzierungsunterschied von Funktionen und Fähigkeiten, die an und für sich universal sind. Jedes menschliche Gesicht hat eine Nase, zwei Augen usw., aber diese universalen Faktoren sind variabel, und es ist diese Variabilität, welche individuelle Eigenart ermöglicht. Individuation kann daher nur einen psychologischen Entwicklungsprozeß bedeuten, der die gegebenen individuellen Bestimmungen erfüllt, mit anderen Worten, den Menschen zu dem bestimmten Einzelwesen macht, das er nun einmal ist.

Insofern nun das menschliche Individuum als lebendige Einheit aus lauter universalen Faktoren zusammengesetzt ist, ist es völlig kollektiv und daher in keinerlei Gegensatz zur Kollektivität. Eine individualistische Betonung der Eigenart setzt sich daher in Widerspruch mit dieser Grundtatsache des lebendigen Wesens. Die Individuation hingegen erstrebt eben gerade eine lebendige Zusammenwirkung aller Faktoren. Da die an sich universalen Faktoren aber stets nur in individueller Form vorhanden sind, so bringt ihre völlige Berücksichtigung auch eine individuelle Wirkung hervor, die durch nichts anderes, am wenigsten durch Individualismus, überboten werden kann.

Der Zweck der Individuation ist nun kein anderer, als das Selbst aus den falschen Hüllen der Persona einerseits und der Suggestivkraft unbewußter Bilder andererseits zu befreien¹.

Individuation könnte daher mit „Selbstwerdung“ übersetzt werden. Das Selbst zeigt aber, je nach Lebensalter und Lebenslage des Menschen, andere Aspekte der notwendigen Verwirklichung. Daher ist die Psychologie des Individuums in seinen verschiedenen Altersstufen eine verschiedene. Der individuelle Kern kann zwar in allen sichtbar sein; jedoch hat jede Altersstufe ihre bestimmte Problematik, bei der individuelle Variation, aber kein willkürliches Ab- und Ausweichen möglich ist ohne einschneidende Störung, d. h. Entzweiung mit der fundamentalen psychischen Gesetzmäßigkeit.

Das archetypische Bild, das diese psychische Gesetzmäßigkeit seit Urzeiten symbolisiert, ist das Bild des Sonnenlaufes. Wie die Sonne für unser Auge des Morgens am Horizont aufsteigt, am Mittag den Zenith erreicht und am Abend ins Meer versinkt, steigt die seelische Lebenskurve des Menschen in der Jugend auf, entfaltet sich im Lebensmittag und neigt sich mit dem Beginn der zweiten Lebenshälfte allmählich dem Tode zu. Dies heißt in psychologischer Sprache: das psychische Leben des Kindes geht aus tiefer Unbewußtheit hervor, der junge Mensch wird seiner selbst und der äußeren Wirklichkeit bewußt und erreicht als Erwachsener jene Bewußtheit, die das Vollbringen der notwendigen Lebensaufgaben ermöglicht. Dann wendet sich die psychische Energie allmählich dem Innern zu, indem das Unbewußte von neuem aktiviert ist und so der äußeren Anpassung die Anpassung an die Psyche folgt — in letzter Linie wohl als Vorbereitung auf den Tod. Der Individuationsprozeß im eigentlichen Sinne ist daher ein Problem des reifen Menschen.

Das kleine Kind ist noch ganz identisch mit dem kollektiven Unbewußten; es lebt psychologisch noch nicht sein eigenes Leben und ist von der Psyche der Eltern noch ununterschieden. Erst ungefähr in den Pubertätsjahren beginnt die Unterscheidung und Betonung des Ich und

¹ Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

damit der Anfang einer wirklichen Bewußtwerdung. Das Bewußtsein ist nun normalerweise ganz nach Außen gerichtet, und das psychologische Problem ist die Bewältigung der Aufgaben, die das Leben an den erwachsenen Menschen stellt: Beruf, Heirat, Beziehungen und Verpflichtungen aller Art. Zu diesem Zwecke geschieht die höchstmögliche Differenzierung der superioren Funktionen und damit die absichtliche Hintanhaltung aller störenden und allzu subjektiven psychischen Faktoren. Zu den störenden Faktoren gehört auch ein zu weitgehendes Mitschleppen der Vergangenheit, d. h. der Einstellung, die in der Kindheit und Jugend maßgebend war, also auch der ursprünglichen Unbewußtheit. Das Totale Psychische, aus dem das Kind hervorging, ist in der ersten Lebenshälfte das Hindernis, das der Anpassung an die äußere Realität am meisten im Wege steht. Denn größtmögliche Objektivität der Außenwelt und ihren Anforderungen gegenüber ist die Aufgabe und das Ziel des Erwachsenen in der ersten Lebenshälfte.

Um die Lebensmitte herum verändert sich die psychische Situation und damit die Psychologie des Individuums¹. Die psychische Energie, die bisher im Ausbauen und Festigen der persönlichen Einstellung und der sozialen Lage investiert war, wendet sich nun demjenigen Objekt zu, das bis dahin im Hintergrund stand, nämlich der Psyche selbst mit ihrem spezifischen Leben und ihren besonderen Anforderungen. Das Bewußtsein muß sich von der Erfassung der Außenwelt der Erfassung des Psychischen zuwenden, und das Ego sieht sich nunmehr in einer Lage, wo es nicht mehr die Suprematie besitzt, sondern wo noch andere Faktoren ihr Recht verlangen. Denn es scheint zur Vollendung des menschlichen Lebens zu gehören, daß nicht nur die Anpassung nach Außen, sondern auch die Anpassung nach Innen konsequent und objektiv geleistet werde.

Das Erste, was durch die Orientierung nach Innen zum psychologischen Problem wird, ist die Erkenntnis der Identifizierung des Ego mit der willkürlich zurechtgeformten Persönlichkeit, der Persona, die auf der Grundlage der superioren Funktionen und der typologischen Einstellung teils instinktiv, teils absichtlich zustande kommt. Damit werden die *inferioren Funktionen*, die bisher nur als unangenehme Mißverständnisse und Einbrüche in die superioren Funktionen behandelt wurden, zum Objekt der psychologischen Auseinandersetzung. Und zwar kann dieses Problem aus Einsicht entstehen, indem das Individuum fühlt, daß sein Leben eine Art von Leerlauf geworden ist. Meist aber ist der Mensch schon in eine Situation geraten, in welche ihn die aktivierten inferioren Funktionen gebracht haben und die mit den superioren Funktionen allein nicht bewältigt werden kann, so daß aus beiden Gründen die psychologische Situation von außen gesehen sich anfühlt, als ob man stecken geblieben oder in einer Sackgasse gelandet sei. Aus diesem Zustand führt die Bewußtmachung der inferioren Funktionen heraus. Diese Aufgabe ist aber deshalb höchst schwierig und kompliziert, weil die inferioren Funktionen mit allen übrigen unbewußten Inhalten kontaminiert sind und daher die Assimilierung und Differenzierung der inferioren Funktionen zu der Auseinandersetzung mit dem kollektiven Unbewußten führt.

¹ Siehe: Die Lebenswende. In: Seelenprobleme der Gegenwart.

Damit steht das Ego in einer innerpsychischen Welt, mit dem es zunächst genau so identisch ist, wie das Kind seiner äußeren Umgebung gegenüber. Und wie das Kind allmählich seine Umgebung erkennen und sein Ich davon unterscheiden lernt, so sieht sich der Mensch der zweiten Lebenshälfte mit einer Welt von psychischen Phänomenen und Objekten konfrontiert, die er erfahren und erkennen und von denen er sein Ego unterscheiden muß. Im völligen Unterschied zu den Inhalten des persönlichen Unbewußten können die kollektiven unbewußten Inhalte nicht in das Ego einbezogen und ihm assimiliert werden, sondern stehen ihm als psychische *Objekte* und *Tatsachen* gegenüber. Die *Identifizierung* mit ihnen hat eine *Inflation* des Ego zur Folge, d. h. psychologisch eine Auflösung des Ich, wodurch es zum Spielball der objektiv-psychischen Faktoren wird.

Die den inferioren Funktionen anhängenden kollektiven Elemente, die nicht zum Ego gehören, präsentieren sich indessen durchaus und intensiv so, als ob sie persönlich seien. Die Unterscheidung kann nur dadurch geschehen, daß das Ego seine individuelle Festigkeit bewahrt, zugleich aber auch dem psychologischen Non-Ego Existenz und Aktivität zuerkennt und sie als Inhalte seines umfassenderen Subjektseins versteht und erfährt. Damit beginnt der Prozeß der Auseinandersetzung mit dem Objekt-Psychischen.

Es ist in einem kurzen theoretischen Umriss des Individuationsprozesses unmöglich, mehr als eine bloße Erwähnung einzelner Phänomene des kollektiven Unbewußten zu geben. Zu einem umfassenden Verständnis wäre es notwendig, das Material und den autonomen Prozeß ausführlich darzustellen. Es muß dazu auf JUNGS Schriften verwiesen werden. Im Grunde wird allerdings auch ihr Studium ein völliges Erfassen dieser eigentümlichen Psychismen nicht ermöglichen, da nur die *eigene Erfahrung* ein adäquates Bild von ihnen zu vermitteln vermag. Der objektiv-psychische Prozeß ist dem Bewußtsein nicht zugänglich ohne spezifische psychologische Kenntnis und Technik und ohne eine besondere psychologische Einstellung. Es ist darum hervorzuheben, daß es sich beim kollektiven Psychischen um Phänomene und Erfahrungen handelt, die JUNG als Erster wissenschaftlich erkannt und beschrieben hat.

Die *Bilder* des kollektiven Unbewußten sind zwar nicht erst durch die Komplexe Psychologie anschaulich geworden. Sie sind im Gegenteil — wenn auch in schon überarbeiteter Form — vor aller Augen in Gestalt der mythischen und religiösen Symbole, angefangen beim primitiven Geist bis hinauf zu den differenziertesten Religionen. Indessen sind sie nie als *psychische* Bilder verstanden worden, als Bilder nämlich, welche das Leben und Wesen der Psyche selbst sind und ausdrücken. Auch wo einzelne, z. B. große Dichter und Künstler, ihren Stoff aus dieser inneren Erfahrungswelt schöpfen, wird er nicht als *objektiv-psychische* Erfahrung gesehen, sondern ästhetisch motiviert, ohne Rückbeziehung auf das ihn gestaltende Subjekt oder auf den allgemein menschlichen Gehalt. Und zwar geschieht dies nicht nur von den Interpreten, sondern von den Schaffenden selbst. Gewiß ist die ästhetische Bearbeitung eines psychischen

Inhaltes etwas Spezifisches, das Wesen des Künstlers Bestimmendes. Das hindert aber nicht, daß der Stoff seiner unbewußten Phantasie entstammt, der „mütterlichen Schöpferkraft des männlichen Geistes“, und daher das Menschliche irgendwie angeht. Genau wie auch eine hochdifferenzierte religiöse oder philosophische Idee, wenn sie aus dem Unbewußten hervorgewachsen ist, unter Umständen Wesentlicheres über den Sinn und Geist einer historischen Epoche vermittelt, als was die Zeitgenossen selbst darüber dachten.

Demgegenüber bringt die Komplexe Psychologie zwei neue Tatsachen: eine Erfahrung und eine Erkenntnis. Das psychische Bild wird als *Urphänomen* erlebt, nicht in einer vom Bewußtsein verarbeiteten, dogmatisierten Form — die es auch schon in der primitiven Mentalität besitzt —, sondern so, wie es aus dem psychischen Stoff unmittelbar hervorgeht. Es ist deshalb weder ästhetisch, noch gedanklich, noch überhaupt irgendwie differenziert, sondern von schillernder Gestalt und vielfältiger Bedeutung. Das unbewußte Bild ist ein *Keim*, gewachsen auf dem seelischen Urgrund, der Imagination, die *vor* der Differenzierung der psychologischen Funktionen Gedanke und Gefühl, Ahnung und Empfindung, äußere und innere Wirklichkeit in einem Symbol zusammenschaut, das als Stoff und Inhalt, Form und Idee Grundlage ist für den bewußten Geist.

Zweitens beziehen sich diese keimhaften Bilder nicht auf irgendeine „Außenwelt“ ästhetischer oder intellektueller Natur, sondern sie gehen den Menschen selber ganz unmittelbar an. Sie sind in *seiner* Seele gewachsen, aus *seinem* subjektivsten Leben, aus diesem und jenem persönlichen Konflikt entstanden. Sie sind *sein* seelisches Drama, sie sind Wesen aus *seiner* Psyche, ja sie sind das *Wesen* der Psyche selbst. Sie sind das Auch-Ich des Menschen, das Andere in ihm, das ihn erst *ganz* macht. Sie sind die Mittler, die das autonome Leben der Psyche *verwirklichen*.

Durch die Wirkung des Objektiv-Psychischen auf das Bewußtsein wird ein Zustand hergestellt, in welchem der Mensch anfängt, mit seinem Wesen zu experimentieren, wo „nichts mehr für immer gegeben und hoffnungslos versteinert ist“, ein Zustand, in dem aber auch keine absolute Sicherheit mehr herrscht, sondern alles im Werden und daher mehr oder weniger relativ ist.

Damit, daß das bloße Gegenwartsbewußtsein durch die Integration des kollektiven Unbewußten ergänzt wird, entsteht ein erweitertes Bewußtsein, das historische Kontinuität fühlt. Indem aber das Ichbewußtsein, als gewissermaßen höchste Spitze des gegenwärtigen Zeitgeistes, mit dem kollektiv-unbewußten Menschheitsgeiste zusammenstößt, wird auch dieser letztere aus dem schattenhaften und immer gleichen Zustand des bloßen psychischen Seins erweckt und verwandelt, so daß er wohl sein allgemeines Wesen behält, aber dennoch diesem einen Individuum in diesem einen Augenblick die allerpersönlichste Erfahrung und den einzigartigen Sinn seines Lebens erschließt¹.

¹ Die Erfahrung des Objektiv-Psychischen hat von jeher ihren Niederschlag gefunden in den „urtümlichen Bildern“. Es sind die Bilder der „Nachtmeerfahrt“, des Kampfes mit dem Drachen, der das Kleinod hütet, der Gefahren der Seele in

„Dieses weitere Bewußtsein ist nicht mehr jener empfindliche, egoistische Knäuel von persönlichen Wünschen, Befürchtungen, Hoffnungen und Ambitionen, der durch unbewußte persönliche Gegentendenzen kompensiert oder etwa auch korrigiert werden muß, sondern es ist eine mit dem Objekt, der Welt, verknüpfte Beziehungsfunktion, welche das Individuum in eine unbedingte, verpflichtende und unauflösbare Gemeinschaft mit der Welt versetzt. Die auf dieser Stufe entstehenden Verwicklungen sind nicht mehr egoistische Wunschkonflikte, sondern Schwierigkeiten, die sowohl mich wie den anderen angehen. Es handelt sich auf dieser Stufe in letzter Linie um kollektive Probleme, welche das kollektive Unbewußte in Bewegung setzen, weil sie einer kollektiven und nicht einer persönlichen Kompensation bedürfen. Hier können wir es nun erleben, daß das Unbewußte Inhalte produziert, die nicht bloß für den betroffenen Einzelnen, sondern auch für die Andern, ja sogar für viele und vielleicht für alle gültig sind¹.“

Der Individuationsprozeß in dieser spezifischen Form hat zwei Voraussetzungen, die ihn in Bewegung bringen können. Die eine ist die *psychologische Analyse*, die andere eine *Lebenssituation*, welche die totale Einsetzung des Menschen verlangt. Beide Voraussetzungen haben eine gewisse Lebensreife und die selbstverständliche Erfüllung der normalen Pflichten einer angepaßten Existenz zur Bedingung.

Beiden gemeinsam ist jedoch das unerläßliche Kriterium der psychologischen Beziehung zu einem anderen Menschen, welcher der Problematik objektiv gegenübersteht, d. h. nicht selber in sie verwickelt ist. Im Falle der Analyse ist es der professionelle Psychologe, im Falle der spezifischen Lebenssituation ein Mensch, der selber die Erfahrung des Objektiv-Psychischen gemacht hat und die nötigen psychologischen Kenntnisse besitzt.

Die Relation zum Andern ist deshalb unerläßlich, weil dieser dem autonomen Prozeß gegenüber die besondere *menschliche Wirklichkeit* vertritt und dem Subjekt dadurch das Festhalten und die Differenzierung seiner menschlichen Beziehungsfunktion ermöglicht. Nur indem die Beziehungsfunktion in ihrer Integrität erhalten bleibt, ist dem kollektiven Psychischen gegenüber ein objektiver Standpunkt gewährleistet.

In der *psychologischen Analyse* werden die archetypischen Inhalte mit dem Einsetzen des autonomen Prozesses unvermeidlicherweise auf den

der Unterwelt und im Zustand nach dem Tode und vor der Wiederverkörperung, wie sie im ägyptischen und tibetanischen Totenbuch beschrieben sind; es sind die kosmogonischen Symbole der gnostischen Philosophien, der ins Stoffliche verhüllten Vorgänge des alchemistischen Verwandlungsprozesses, und so fort. Es sind die Bilder des essentiellen Problems der Menschheit, des Problems der Bewußtwerdung, des Kampfes des Bewußtseins gegen die Unbewußtheit, die ihm zunächst als dämonischer Feind gegenübersteht, die aber zugleich den kostbarsten Schatz enthält: das schöpferische Leben des Psychischen und die Bewußtseinserweiterung, die mit seiner Integration gewonnen wird. Die Bewußtseinserweiterung besteht in der Wiederverknüpfung des ephemeren, rationalen, nach Außen orientierten, vom Instinkt abgerückten Bewußtseins mit den Symbolen, die „ewig lebendig die Untergründe unserer Seele erfüllen. Völligstes Leben ist nur in Übereinstimmung mit ihnen möglich, Weisheit ist Rückkehr zu ihnen. Es handelt sich in Wirklichkeit weder um Glauben noch um Wissen, sondern um die Übereinstimmung unseres Denkens mit den Urbildern unseres Unbewußten, welche die unvorstellbaren Mütter jedes Gedankens sind, welchen auch immer unser Bewußtsein zu ergrübeln vermag.“ (Die Lebenswende.)

¹ Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

Psychologen projiziert¹ und damit ist das adäquate menschliche Verhalten des Subjektes in Frage gestellt. Die phantastischen Elemente müssen daher vom Projektionsobjekt unterschieden und als innerpsychische Faktoren erkannt werden. Nur wenn die menschliche Realität des äußeren Non-Ego wahrgenommen wird, kann auch die Realität des Objektiv-Psychischen vom Ego unterschieden werden. Mit dem Eintreten des Individuationsprozesses werden daher zweierlei besondere Beziehungen zum Problem: eine individuelle Beziehung zum menschlichen und eine individuelle Beziehung zum innerpsychischen Objekt — entsprechend den beiden Beziehungskategorien des menschlichen Wesens: der Beziehung zum anderen Menschen und der Beziehung zu sich selber. Die Relation zwischen Subjekt und Objekt ist eine fundamentale Gegebenheit des Menschen und umfaßt in allererster Linie seine menschlichen Beziehungen. Wenn dort psychologisch etwas Wichtiges nicht in Ordnung ist, so fehlt auch der Menschlichkeit des Subjektes ein wichtiges Stück.

RICKERT bezeichnet die Einheit der Subjekt-Objekt-Relation als heterologisches Prinzip. Die psychologische Analyse könnte somit nach RICKERT ein *heterothetisches Verfahren* genannt werden. Heterothesis ist ein Denkprinzip, das die Antithesis nicht als Negation bewertet, da die Thesis das Eine, Identische nur mit Rücksicht auf die Thesis des Andern hervorbringt.

„Eine logische ‚Priorität‘ des Einen vor dem Andern gibt es in keiner Weise. Sie gehören nicht nur notwendig zusammen, sondern sind auch logisch einander völlig ‚äquivalent‘. Das Eine und das Andere ergänzen einander positiv und bilden zusammen das Ganze. Überall stellt sich das letzte, was wir zu denken vermögen, als eine Zweierheit dar. Wollen wir die Welt theoretisch erfassen, so müssen wir sie als das Eine und das Andere denken².“

Man könnte die psychologische Analyse in der RICKERTSchen Terminologie daher abgekürzt definieren als einen Prozeß, der aus der Identität durch die Heterothesis zur Synthesis gelangt, was psychologisch bedeutet: das auf die psychischen Tatsachen unbezogene Bewußtsein wird durch die Analytische Situation an die Realität des Non-Ego herangeführt und gewinnt dadurch eine Beziehung zum Totalen Psychischen. Dabei ist allerdings Voraussetzung, daß in der Analytischen Beziehung das heterologische Prinzip auch von seiten des Psychologen mit der gleichen Unbedingtheit anerkannt werde. Er „analysiert“ nicht mit theoretischer Distanz ein Objekt, sondern ist

„ebenso sehr ‚in der Analyse‘ wie der Patient. Denn wie man es auch drehen und wenden mag, die Beziehung zwischen Arzt und Patient ist eine persönliche Beziehung innerhalb des unpersönlichen Rahmens der ärztlichen Behandlung. Es ist mit keinem Kunstgriff zu vermeiden, daß die Behandlung das Produkt einer gegenseitigen Beeinflussung ist, an welcher das ganze Wesen des Patienten sowohl wie das des Arztes teilhat. In der Behandlung findet die Begegnung zweier irrationaler Gegebenheiten statt, die nicht abgegrenzte, bestimmbare Größen sind, sondern neben ihrem vielleicht bestimmbaren Bewußtsein eine unbestimmbar ausgedehnte Sphäre von

¹ Siehe JUNG: Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben, 2. Aufl. Zürich: Rascher & Cie. 1926.

² RICKERT: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr 1921.

Unbewußtheit mitbringen. Darum ist auch für das Resultat einer seelischen Behandlung die Persönlichkeit des Arztes, sowie des Patienten, oft so unendlich viel wichtiger, als was der Arzt sagt und meint, obschon letzteres ein nicht zu unterschätzender Störungs- oder Heilfaktor sein kann. Das Zusammentreffen von zwei Persönlichkeiten ist wie die Mischung zweier verschiedener chemischer Körper: tritt eine Verbindung überhaupt ein, so sind beide gewandelt¹.“

JUNG nennt darum die Methode der psychologischen Analyse ein *dialektisches Verfahren*, ein Zwiegespräch oder eine Auseinandersetzung zwischen zwei Personen:

„Eine Person ist — im Sinne der Dialektik — ein psychisches System, welches, im Falle der Einwirkung auf eine andere Person, mit einem anderen psychischen System in Wechselwirkung tritt. Im Gebiet eines dialektischen Verfahrens muß der Arzt aus seiner Anonymität heraustreten und Rechenschaft von sich selber geben, genau das, was er von seinem Patienten verlangt².“

Das dialektische Verfahren allein wird der Individualität des Individuums gerecht. Es ist

„ein völliger Verzicht auf Theorien und Praktiken zugunsten einer möglichst unpräjudizierten Haltung. Der Therapeut ist nicht mehr das handelnde Subjekt, sondern ein *Miterlebender* eines individuellen Entwicklungsprozesses. Unter allen Umständen ist die oberste Regel eines dialektischen Verfahrens, daß die Individualität des Kranken dieselbe Würde und Daseinsberechtigung wie die des Arztes hat, und darum alle individuellen Entwicklungen im Patienten als gültig zu betrachten sind, insofern sie sich nicht selbst korrigieren. — Eine andere Quelle des dialektischen Verfahrens ist die Tatsache der mehrfachen Deutbarkeit symbolischer Psychismen. Die Individualität des Patienten entscheidet in letzter Linie über die Deutung.“

Die individuelle Beziehung zum Psychologen ist die Vorstufe der individuellen Einstellung des Individuums gegenüber den anderen Menschen und der Außenwelt überhaupt — eine Aufgabe, die innerhalb der psychologischen Analyse nur begonnen, aber erst in der Wirklichkeit gelöst werden kann, wie auch die Integrierung der Symbole des autonomen Prozesses ebenfalls der völligen Verwirklichung im Leben bedarf. Die psychologische Analyse gibt nur das Mittel in die Hand, mit welchem die Beziehung zum Totalen Psychischen anerkannt und erfahren werden kann. Bei einer späteren Konstellierung neuer Probleme aktivieren sich wiederum neue unbewußte Inhalte, denn das Ganze des Menschen ist erst mit dem Tode zu Ende gelebt.

Wenn durch eine *Lebenssituation* die Forderung der Individuation an einen Menschen herantritt, so sieht er sich dadurch ebenfalls in eine „Analytische Situation“ gestellt. Das heißt, er ist mit einem Problem konfrontiert, das er ohne Auseinandersetzung mit dem kollektiven Unbewußten nicht zu lösen vermag.

Die Situation besteht darin, daß das Objektiv-Psychische aktiviert ist und seine Inhalte auf ein menschliches Objekt projiziert werden, wodurch die schwierigsten Verwicklungen und heftigsten Erschütterungen entstehen. Alles Psychische, das konstellierte, aber aus Trägheit, Unachtsamkeit oder Furcht im unbewußten Zustande belassen wird, besitzt

¹ Probleme der modernen Psychotherapie.

² Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie.

energetische Intensität und Wirksamkeit und wandert, wenn das Subjekt sich davon dissoziiert, nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes in die Umgebung und in diejenigen Objekte ab, mit denen es besonders stark verbunden ist. Infolgedessen werden auch die Andern davon affiziert und unter Umständen gezwungen, die Rolle des ihnen delegierten Seelenteiles zu spielen. Der Andere erleidet dann die Wirkungen, die das Subjekt umgeht.

Es ist darum klar, daß es den menschlichen Beziehungen nur förderlich ist, wenn die „*participation mystique*“ mit den Mitmenschen so weit als möglich aufgehoben und der durch den Andern dargestellte psychische Inhalt dem Subjekt integriert wird. Es kann sich allerdings erst nach erfolgter Unterscheidung der Projektionen vom Projektionsobjekt herausstellen, ob dieses nur Gefäß war für subjektive Inhalte, oder ob im Gegenteil der Projektion die Notwendigkeit zu einer völligeren, d. h. individuellen Beziehung zugrunde lag. Daher beruht der Widerstand gegen die psychologische Einsicht oft nicht nur auf dem Widerwillen, über sich selber klar zu werden, sondern auch auf der Furcht, mit der Zurücknahme der Projektionen dem Objekt seinen Wert zu entziehen. Die individuelle Bedeutung des Objektes ist aber eine Schicksalsfrage, die nicht im Belieben der Beteiligten liegt. „Seele zu haben, ist das Wagnis des Lebens.“

Die mit dem Individuationsprozeß erfolgende Integrierung des Objektiv-Psychischen erzeugt nicht etwa einen Zustand der Beziehungslosigkeit und unberührbaren Isolierung, sondern ist im Gegenteil die Grundlage einer unbedingteren Verbundenheit, als sie die bloße Oberflächenberührung mittels der superioren Funktionen und der Persona-Einstellung ermöglicht. Die inferioren Funktionen können nur relativ differenziert werden und behalten daher ihre Eigenschaft der Bezogenheit auf Allgemein-Psychisches immer bei. Damit ist eine totalere und natürlichere Verbundenheit mit dem Menschlichen gegeben, eine bewußte und erlebte Partizipation, die sowohl im Erleiden von Einwirkungen, wie auch in Wirkungen der individuellen Eigenart auf die Andern besteht.

Die Erfahrung des Objektiv-Psychischen ist gebunden an den allerbaldsten und geringsten Durchgangspunkt, nämlich an das Ernstnehmen der allersubjektivsten persönlichsten Tatsächlichkeit. Die Seele erfährt nur der, der sich nicht um sich selber herumdrückt.

Das psychische Objekt, dem der Mensch in seiner inneren Welt daher zuerst entgegentritt, ist die Figur des Schattens. Der Schatten ist immer von gleichem Geschlecht wie das Subjekt, aber von wesentlich anderer Beschaffenheit als das Ego. Er ist dessen dunkles Spiegelbild. Schatten ist, was nicht im Lichte des Bewußtseins steht und was nicht zur Höhe der bewußten Leistungen aufsteigen kann, weil es an der inhärenten menschlichen Unzulänglichkeit, Trägheit und Bosheit teilhat. Der Schatten enthält alle Un- und Gegenwerte des Ego. Er ist moralisch und geistig von minderwertigerer Qualität und überdies nicht auf derselben Höhe des Zeitgeistes wie das Ich; es hängen ihm allerhand Reste der näheren und fernerer Vergangenheit an. Insofern die menschliche Natur an den universalen Eigenschaften partizipiert, enthält die kollektive Psyche die

Möglichkeiten aller Höhen und Tiefen der Menschheit. Der Schatten steht daher immer auf der anderen Seite, dort wo das Ego nicht steht. Er ist das alter ego, das Ich, das ich auch bin, nicht in meiner individuellen Bewußtseinswelt, sondern in der Welt der totalen psychischen Wirklichkeit. Der Schatten ist nicht identisch mit dem Ego, und seine Bewußtmachung nimmt diesem keine seiner Qualitäten weg, aber sie werden über das Persönliche und Zeitgebundene hinaus zum Allgemeinmenschlichen ergänzt.

Wie die Persona alles das enthält, was man den äußeren kollektiven Werten entsprechend vor sich selbst und den anderen sein und darstellen will, so erscheint im Schatten alles, was ebenfalls zur kollektiven menschlichen Natur gehört, was man aber aus moralischen, ästhetischen, gedanklichen und anderen Gründen verwirft und nicht aufkommen läßt, weil es mit den bewußten Prinzipien nicht übereinstimmt und als unpraktisch oder unsinnig erscheint; weswegen die Wirksamkeit des Schattens öfter einem Kobold gleicht, der einen mit den unerwartesten und unangenehmsten Streichen überrascht und erschreckt. Er ist dort am Werke, wo man sich gehen läßt, wo einem eine Dummheit passiert, wo man zu seinem eigenen Entsetzen in einer anscheinend selbstlosen Tat auch höchst egoistische Motive entdeckt oder neben einem hohen Gefühl eine niedrige Kritik des Objektes auftaucht, oder wo man sich auf Gemeinheiten ertappt.

Der Schatten ist der dunkle Bruder, der das Ego überallhin begleitet, er ist das Andere in uns, das auch mitleben will, damit wir ganz seien. Er ist immer dort, wo das Ego nicht ist. Wenn es oben ist, ist er unten; wenn es tüchtig ist, so ist er unzuverlässig; sind wir dem Temperament nach modern, so ist der Schatten altmodisch; sind wir konservativ, so ist er rebellisch. Der Schatten kompensiert nicht die einseitige bewußte Einstellung, sondern er ist komplementär zu unserer wirklichen Persönlichkeit, die immer nur ein Ausschnitt des Allgemeinmenschlichen sein kann, eine Variante und besondere Spielart des menschlichen Wesens. Sind wir daher das Eine, so ist der Schatten das Andere, unsere halb substanzielle Spiegelgestalt in der dunklen Hintergrundwelt. Wenn wir uns dessen bewußt sind und ihn mitleben lassen, so halten wir uns an Maß und Mitte und werden damit dem paradoxalen Wesen der Psyche gerecht. Denn wenn wir uns wirklich und unbedingt in eine Situation hineinbegeben, dann ist auch der Schatten in allem, was wir sind und tun. Und wenn wir tolerant genug sind, den „Nächsten“ in uns anzuerkennen und ihm wo nötig sein Recht zu geben, verstehen wir nicht nur unsere eigene, sondern auch die Natur des Andern besser, als wenn wir uns über ihn erheben; und dann braucht er sich auch nicht gewaltsam und gegen uns durchzusetzen. Die Integrierung des Schattens ist der Beginn einer *objektiven Einstellung* zur eigenen Persönlichkeit.

Der Schatten tritt in Träumen und Phantasien auf als dunkle, sozial, moralisch oder geistig inferiore Figur. Er ist ein Archetypus, der auch in der Psychologie der Primitiven eine große Rolle spielt. Er ist dort konkretisiert im wirklichen Schatten, der einen Teil des Individuums bildet. Man darf daher jemanden nicht auf seinen Schatten treten, da man damit die Integrität des Betreffenden verletzt, d. h. magische Wirkung auf ihn ausübt.

Das Schicksal des Menschen, der seinen Schatten verliert und damit seine Menschlichkeit, hat CHAMISSO im „Peter Schlemihl“ symbolisiert. Es gibt aber mitunter auch Menschen, denen das Gegenteil passiert, indem das Ego sich mit dem Schatten verwechselt und dann in der Wirklichkeit die Rolle des Schattens spielt. Es sind die Unglücksrabben und Pechvögel, denen nichts glückt und die von einem Mißgeschick ins andere tappen. Sie sind aus irgendeinem Grunde auf die psychische Rück- und Schattenseite geraten und haben daher keine richtige Beziehung weder zur Außenwelt, noch zu sich selbst. Sie machen sich an allem Unglück verantwortlich und sind an allem Bösen, das passiert, mitschuldig. Sie leben das in Wirklichkeit, was im psychischen Raume erlebt werden sollte.

Etwas Ähnliches geschieht aber zunächst im autonomen Prozeß durch die Begegnung mit dem Schatten. Der Schatten hat eine persönliche und eine unpersönliche Seite, halb gehört er zum Ich, halb ist er Inhalt der Kollektivpsyche. Beide Seiten sind aber nicht getrennt, sondern im Gegenteil ununterschiedlich verschmolzen, und weiter ist der Archetypus des Schattens mit allen hinter ihm liegenden Archetypen sozusagen ineinandergeschichtet. Erst die Einwirkung des Bewußtseins unterscheidet die einzelnen Figuren und Komponenten, die im unbewußten Zustande bloße intensive Wirksamkeit sind.

Die Objektivierung des Schattens geschieht dadurch, daß das Ego durch allergründlichste Selbstkritik sich seines eigenen Wesens bewußt wird. Dadurch wird der Schatten als archetypische Figur zwar abgegrenzt, aber seine Wirksamkeit ist damit nicht aufgehoben, sondern kann sich nun erst entfalten. Der Schatten vermittelt Erlebnisse, die das Ego in symbolische Situationen von allgemein-menschlichem Charakter versetzen, soweit sie auf der wirklichen Schattenseite liegen. Es sind Erlebnisse des Dunkeln und des Bösen, des Untermenschlichen, des „häßlichsten Menschen“. Es ist alles das, was der Mensch auch ist, wenn er nicht human, sondern bloße *bestia humana* ist. Ich als Person in meinem So-Sein bin das nicht, aber ich als Mensch überhaupt bin das auch¹.

¹ In der Psychologie der Primitiven wird der Schatten auch als Buschseele bezeichnet, das ist ein Seelenteil, der nicht in der menschlichen Gesellschaft, sondern in der Wildnis zu Hause ist und einem in der Gestalt eines Tieres begegnet, in welches Tier man sich unter Umständen verwandeln kann, meist zu Zwecken böser Magie.

Der außermenschliche Schatten des Helden — als einer gewissermaßen übermenschlichen Persönlichkeit — wird durch einen Traum Hannibals symbolisiert: „Hannibal sah sich nach der Eroberung von Sagunt im Traume von Jupiter in den Götterrat berufen. Bei seiner Ankunft befahl ihm Jupiter, Italien zu bekriegen, und gab ihm einen Geleitsmann aus der Versammlung mit. Von diesem geführt, trat er den Marsch mit dem Heere an. Von seinem Führer aber erhielt er die Warnung, sich nicht umzusehen. Doch zuletzt konnte er das nicht länger aushalten und blickte, von Neugier überwältigt, hinter sich. Da erblickte er ein gräßliches, ungeheures Tier, mit Schlangen umflochten, das mit jedem Schritte alle Anpflanzungen, Büsche, Häuser zerstörte. Verwundert fragte er den göttlichen Gefährten, was dieses Scheusal zu bedeuten habe? Dieser aber entgegnete: ‚Italiens Ruin‘ und ermahnte ihn, nicht zu säumen und sich nicht um das, was hinter ihm in seinem Rücken geschehe, zu bekümmern.“ (Zitiert aus IGNAZ JEZOWER: Das Buch der Träume. Berlin: Ernst Rowohlt 1928.)

Durch die Anerkennung des Schattens wird der Mensch mit seiner eigenen Gegensätzlichkeit konfrontiert. Der archetypische Anteil des Schattens führt das Individuum weiter in die Gegensätzlichkeit hinein und damit in die gegensätzliche Natur des Unbewußten überhaupt.

Die hinter dem Schatten stehende und auf ihn folgende archetypische Gestalt ist eine Erscheinung, die dem Ego gar nicht mehr, sondern gänzlich dem kollektiven Unbewußten zugehört. Sie ist sowohl gegensätzlich zum Ich, wie auch in sich selber von paradoxalem Wesen. Daß sie durchaus Objekt ist, zeigt sich schon darin, daß sie, wenn sie objektiviert wird, psychologisch von entgegengesetztem Geschlecht ist, beim Manne also von weiblicher und bei der Frau von männlicher Qualität. Es ist die Figur des Seelenbildes¹.

Das Seelenbild ist ein autonomer Funktionskomplex, der Persönlichkeitscharakter hat. Es ist also ein abgegrenzter Komplex, der von der *Psyche* als Gesamtheit aller Vorgänge, der bewußten wie der unbewußten, unterschieden ist und einen *Inhalt* der Gesamtpsyche bildet. Diese Unterscheidung zwischen Seele und totaler Psyche oder totalem Wesen ist sozusagen in allen Kulturen zu finden und ist eine urtümliche Erfahrung, die in der primitiven Psychologie eine überaus wichtige Rolle spielt. Es passiert dem Primitiven häufig, daß ihm seine Seele abhanden kommt oder daß eine fremde Seele von ihm Besitz ergreift, was als durchaus falscher Zustand empfunden wird. Der Seelenverlust entspricht psychologisch der unbewußten *Projektion* des Seelenbildes auf eine Person des anderen Geschlechtes, wodurch das Subjekt in zwanghafte Abhängigkeit vom Objekt seiner Projektion gerät. Es ist „verhext“ und „bezaubert“ worden, d. h. es finden unerklärliche intensive „Be“wirkungen statt. Die Besessenheit ist das Gegenteil des Seelenverlustes, d. h. der Projektion: eine psychologische *Introjektion*. Das Seelenbild wirkt direkt aus dem Unbewußten und affiziert das Ego derart, daß dieses identisch wird mit den Eigenschaften und dem Verhalten des innerpsychischen Objektes. Das Resultat davon ist der Mann, der von seinen Launen, Emotionen und Affekten beherrscht wird, also in eine Art minderwertiger weiblicher Psychologie hineingerät und sich statt nach Sachlichkeit und Objektivität nach „Gefühlen“ orientiert. Oder umgekehrt die Frau, die sich in quasi logischen, starren und generalisierenden Meinungen und Argumentationen versteift, am Eigentlichen und Individuellen immer gerade vorbeigeht und keinem Appell des Gefühls und des gesunden Menschenverstandes zugänglich ist. Denn es sind nicht wirkliche Überlegungen, sondern Insinuationen des unbewußten männlichen Prinzipes, welche die Frau in inferiore Männlichkeit verkehren und damit animös und aggressiv machen. Sie ist von ihrem innerpsychischen Objekt, dem Animus², besessen, wie der Mann seinem weiblichen Seelenbild, der Anima³, verfallen ist. Auch im Falle der Introjektion ist eine zwanghafte Abhängigkeit vorhanden, nämlich die Abhängigkeit vom objektiv-psychischen Prozeß.

¹ Eine ausführlichere Darstellung des Seelenbildes vor anderen Archetypen ist hier deshalb notwendig, weil mit der Aktivierung des Seelenbildes der eigentliche Prozeß der Auseinandersetzung mit dem Objektiv-Psychischen einsetzt.

² und ³ Seelischer *Sinn* und seelisches *Leben*; *eigentätig* Seelisches.

Inferior ist aber in Wirklichkeit nicht das Seelenbild, sondern der *Zustand* und die Unbewußtheit darüber, daß es aktiviert ist, indessen die Beziehung zu ihm und seine Objektivierung fehlt. Die ausschließlich extravertierte Orientierung unseres Bewußtseins ist die Ursache, daß das Seelenbild sich ohne weiteres dem Ego superponiert, als persönlicher Faktor mißverstanden wird und damit desintegrierend auf die Persönlichkeit wirkt. Seine Wirkung wird dann als äußere Kausalität gedeutet und in extravertierter Weise gehandhabt, wodurch die eigene und die Wirklichkeit der Mitmenschen bedrohlich unterminiert ist.

Der Komplex des Seelenbildes umfaßt im Grunde die *Einstellung* des Individuums seiner seelischen Innenwelt gegenüber. Diese Einstellung ist komplementär zur Einstellung in der äußeren Realität. Der Mann ist daher dem Objektiv-Psychischen gegenüber weiblich, die Frau männlich eingestellt. Jedoch ist das Wort Einstellung nicht ganz richtig, da es eine bewußte Orientierung bezeichnet. Es ist daher besser, zu sagen, das Seelenbild drücke ein *Verhalten* aus. Solange man sich überhaupt darüber unbewußt ist, daß eine psychische Realität besteht, von der man affiziert wird, ist das aus ihr resultierende Verhalten triebhaft und undifferenziert und verändert vor allem das Verhalten des Ego gegenüber der äußeren Realität. Darum benimmt sich der Mann dann wie eine Frau, die von ihren Launen und Emotionen getrieben wird, und die Frau wie ein rechthaberischer Mann, der seine Behauptungen nie kritisiert, noch überhaupt selbst ausdenkt, sondern sie aus allen möglichen Quellen unbesehen übernimmt. Die Anima drückt also nicht die eigenen Gefühle eines Mannes aus, wie der Animus nicht die eigenen Ideen der Frau, sondern es sind *kollektive* Gefühle und Meinungen, die im Allgemeinen gelten und an sich wahr sind, die individuelle Situation aber gerade nicht treffen, und zwar darum nicht, weil sie sich nicht auf die äußere persönliche, sondern auf die innere kollektive Situation beziehen. Durch die Vermischung mit dem autonomen Komplex des Seelenbildes gerät das Individuum in zwanghafte Zustände, aus denen heraus es Dinge sagt und tut, die nicht aus seinem eigentlichen Wesen hervorgehen und wodurch heillose und unter Umständen tragische Verwicklungen entstehen. Das Ich ist aus seiner normalmenschlichen Haltung ver-rückt worden, weil die psychische Energie autonome Komplexe, Faktoren des Non-Ego aktiviert hat. Hinter allen diesen Störungen steht eine psychische Tatsache, ein kollektives typisches Verhalten, dessen Niederschlag die Psyche in einem archetypischen Bild von jeher festgehalten hat und das daher, wenn notwendig, reproduzierbar ist. Die Objektivierung und Unterscheidung des Ego von dem autonomen Komplex ist daher von vitaler Bedeutung für das Individuum selbst und ebenso für die Integrität seiner Beziehung zur Wirklichkeit. Falls es dies nicht selbst einsehen sollte, so wird seine nächste Umgebung den Zustand der Alteration um so mehr spüren. Die Notwendigkeit der Unterscheidung vom Seelenbild wird daher meist akut, wenn seine Wirkung als Störung in eine lebenswichtige Beziehung oder Unternehmung einbricht. Das Kriterium, das zur Unterscheidung führt, liegt daher in der Möglichkeit, die eigene oder die Kritik der Mitmenschen über den inneren Zwang zu stellen.

Im bloßen natürlichen Zustande geschieht dies allerdings nicht, es ist im Gegenteil „natürlich“, daß man mit seinem Seelenbild identisch wird. Es gibt z. B. viele Ehen, bei denen sich um die Lebenswende das Verhältnis umkehrt, wo der Mann so emotional wird, wie es die Frau am Anfang war, oder wo die Frau mit männlicher Energie ein Geschäft führt, in dem der Mann als Angestellter funktioniert. In einem gewissen Sinne kann dies ganz richtig sein, denn das unbewußte Gegenstück will sich auch in der äußeren Wirklichkeit ausdrücken. Es gibt aber tragischere Verwicklungen, wenn z. B. ein Mann, der erwachsene Kinder hat, das Seelenbild in eine junge Frau projiziert und sich dann um ihretwillen scheiden läßt, oder wenn eine reife Frau plötzlich dem „unbekannten, längst geahnten Geliebten“ begegnet und mit ihm davongeht. Ebenso tragisch kann aber die Introjektion des Animuskomplexes wirken, wenn eine Frau endlich die „längst gesuchte Wahrheit“ entdeckt, sei es in Form von „Intuitionen“ mit Offenbarungscharakter, oder in der Person irgendeines „Meisters“, der eine neue Lehre verkündet, mit welcher alleinseligmachenden Wahrheit die betreffende Frau von nun an ihre Mitmenschen beglückt bzw. vergewaltigt, wobei alle menschlichen Gefühle und alle vernünftige Kritik dem Moloch der „Überzeugung“ geopfert werden. Der umgekehrte Fall passiert dem Manne, der aus lauter Gefühlsverstrickungen und -bedingtheiten, aus falschen Rücksichten oder retrospektiven „traumatischen“ Gefühlserlebnissen nicht dazu kommt, seine Position in der Welt als Mann richtig zu erreichen oder sonst irgendwie das Werk zu vollenden, zu dem ihn Beruf oder Begabung bestimmten.

In allen diesen Fällen fehlt das Ethos und die Erkenntnis, sich von der Überwucherung durch den autonomen Komplex zu befreien und der bloßen Dynamis standzuhalten. Es ist darum ein Merkmal der moralischen und erkenntnismäßigen Kultur, ob jemand imstande ist, sein Ich von der Vermischung mit dem Seelenbilde zu lösen und eine Einstellung zu gewinnen, die der inneren und der äußeren Wirklichkeit gleich gerecht wird. Gelingt dies, und wird das Seelenbild als Symbol der zu erwerbenden Einstellung zu den innerpsychischen Tatsachen gesehen, so nimmt es nunmehr erst wirklich Gestalt an mit allen Eigenschaften einer eigentümlichen Persönlichkeit. Damit erhält es seine eigentliche Funktion als Wegweiser und Führer zur Erfahrung der psychischen Realität, oder mit anderen Worten als Mittel der Bewußtseinserweiterung.

Der Archetypus des Seelenbildes ist wie alle Archetypen ein apriorisches Bereitschaftssystem, das durch bestimmte Bedingungen in Funktion gesetzt wird. Es bleibt so lange inhaltlos und unbewußt, bis eine Erfahrung gemacht wird, welche die latente Bereitschaft berührt und aktiviert. Das geschieht erst in einem Alter, in dem der Mensch über die Wirkungen der Elternbilder hinausgewachsen ist. Die unbewußte Wirkung der Elternimages hört nicht mit der Kindheit auf. Die Elternimages werden teils auf die weitere Umgebung, auf Institutionen und Prinzipien übertragen, teils wirken sie als Verpflichtung im Subjekt selbst, und ihre Wirksamkeit dauert so lange an, bis man ungefähr selber zu dem geworden ist, was sie repräsentieren. Damit ist der Elternarchetypus unwirksam

geworden, und die psychische Energie belebt einen neuen Archetypus, den Archetypus des Seelenbildes¹. Seine Aktivierung fällt in der Regel zusammen mit dem Beginn der zweiten Lebenshälfte, weil dann der Anpassung an die Außenwelt vorderhand Genüge getan und das Mögliche erreicht worden ist. Der Archetypus oder Komplex des Seelenbildes ist darum zugleich der Ausdruck und das Mittel für das Problem der Orientierung auf die psychische Realität und Totalität. Das autonome Wesen der Psyche selbst ist aktiviert worden. Seele ist das Lebendige, aus sich selber Tätige, das aus sich selbst lebende psychische Wesen, das der Autarkie des Ichbewußtseins ein Ende setzt. Deshalb hat der nunmehr aktivierte Archetypus die Gestalt des Seelenbildes.

Zur Totalität des Psychischen gehören auch diejenigen Eigenschaften, die von Natur aus in der ersten Lebenshälfte mehr oder weniger latent bleiben, also beim Manne weibliche und bei der Frau männliche Charakterzüge. Der komplementäre Geschlechtscharakter des Seelenbildes ist das zur bewußten Persönlichkeit schlechthin Gegensätzliche und darum die Form, in der das Objektiv-Psychische sich als Non-Ego und eigentliches Objekt zunächst präsentiert. Der Komplex des Seelenbildes ist psychologisch aus vier Faktoren zusammengesetzt: erstens aus den eigenen komplementären Geschlechtseigenschaften; zweitens aus dem Beziehungssystem, das beim Manne auf die Imago der Frau und bei der Frau auf die Imago des Mannes orientiert ist; drittens aus dem archetypischen Bild des gegengeschlechtlichen Objektes, also aus den Niederschlägen aller Erfahrungen der Ahnenreihe am anderen Geschlecht; und endlich aus der archetypischen Form, in der sich die unmittelbare Erfahrung der Eigentätigkeit des Psychischen der männlichen oder der weiblichen Mentalität von jeher mitgeteilt hat.

Die Aktivierung des Archetypus des Seelenbildes ist ein Ereignis von schicksalhafter Bedeutung, denn sie ist das unmißverständliche Anzeichen dafür, daß die zweite Lebenshälfte begonnen hat. Wenn der Schatten das Erlebnis der Gegensätzlichkeit der eigenen Persönlichkeit war, so ist die Begegnung mit dem Seelenbilde das Mittel und der Weg, durch den sich die bisherige einheitliche Richtung des Lebens ändert. Das Objektiv-Psychische ist zur unausweichlichen Realität geworden, und das Bewußtsein hat sich deshalb konsequent mit ihr auseinander zu setzen und die Orientierung nach Innen als ebenso vitale Angelegenheit zu betrachten, wie in der ersten Lebenshälfte die Orientierung nach Außen. Der Vergleich stimmt aber insofern nicht völlig, als die Entwicklung der Realitätsfunktion und die Einstellung zur äußeren Wirklichkeit es notwendig machten, sich von der psychischen Realität, welche das kleine Kind noch ganz umklammert hält, wegzubewegen und sie möglichst unwirksam zu halten — mit anderen Worten: ein *einheitlich nach außen* gerichtetes Bewußtsein zu entwickeln.

Die Begegnung mit dem Seelenbild bedeutet das *Ende der einheitlichen Einstellung*. Die psychische Realität kann nur dann als solche erkannt

¹ Siehe: Seele und Erde.

und erlebt werden, wenn die äußere Realitätsposition des Bewußtseins ebenso konsequent festgehalten wird. Nicht nur die Integrität der Persönlichkeit ist die Bedingung für die Objektivierung des Seelenbildes, sondern das Festhalten an der Integrität der Realitätsposition in ihrem So-Sein; denn sie ist das, worin sich die Persönlichkeit willentlich hineingestellt und was sie bewußt erschaffen hat. Ein Aufgeben davon wäre daher Fahnenflucht, und schlimmer, ein Verrat an der eigenen Wahrheit.

Die Begegnung mit dem Objektiv-Psychischen stellt daher das Individuum vor das Problem der Beziehung zu zwei Wirklichkeiten, der inneren und der äußeren. Es ist ein Problem von akutester Schärfe, ebenso sehr ein ethisches wie ein erkenntnishafte Problem. Mit der Aktivierung des Objektiv-Psychischen ist das Individuum involviert in den paradoxalen Aspekt des psychischen Wesens überhaupt. Jeder Versuch zu einer einseitigen und einheitlichen Lösung der Problematik hat damit ein Ende.

Die Intensität des aktivierten Objektiv-Psychischen ist derart stark, daß das Ego leicht in ihren Bann gezogen wird. Damit wäre wieder eine Einheitlichkeit hergestellt, nicht ein einheitliches Bewußtsein, aber eine einheitliche Richtung oder vielmehr Dynamik. Um ihr standzuhalten, ist das Bewußtsein daher zu einer ersten Paradoxie gezwungen: zu einer paradoxalen Einstellung dem autonomen Prozeß gegenüber. Es muß sich einerseits von ihm unterscheiden und andererseits ihn geschehen lassen.

Durch diese Einstellung gelingt die *Objektivierung* des autonomen Komplexes des Seelenbildes. Damit erscheint die Gegensätzlichkeit des Objektiv-Psychischen zum Ego zum ersten Male in deutlicher Gestalt, denn das Seelenbild ist nicht wie der Schatten relativ, sondern *absolut* komplementär zur Persönlichkeit und zu der bewußten männlichen oder weiblichen Einstellung der Außenwelt gegenüber. Die Objektivierung und Verkörperung des autonomen Komplexes gelingt dadurch, daß das zwanghafte Gefühl oder die obsedierende Meinung vom Ich und seiner Wirklichkeit unterschieden und *personifiziert* wird. Damit zeigt sich auch die ambivalente Natur des Objektiv-Psychischen, oder besser die Koexistenz von gegensätzlichen Aspekten, die dem Bewußtsein unvereinbar erscheinen. Das Seelenbild ist nicht eine eindeutige und scharf umrissene Persönlichkeit, sondern vielfältig schillernd und paradox. Die Anima des Mannes erscheint — komplementär zu seinem der ganzen Welt offenen Bewußtsein — als eine in sich selber gegensätzliche Figur, die zwei weibliche Persönlichkeiten oder Wesensarten in einer Gestalt vermischt enthält. Sie hat zwei verschiedene Aspekte, den hellen und den dunkeln, den guten und den bösen, sie ist verführerisch und inspirierend, halb wie eine Frau und halb wie ein elfisches oder dämonisches Wesen. Der Animus der Frau hat, komplementär zur weiblichen Persönlichkeit, die sich in bestimmten Beziehungen und Bezirken auswirkt, nicht einen dualen, sondern einen vieldeutigen und vielfältigen Aspekt; es sind eine unbestimmte Anzahl von Figuren und Charakteren — Verkörperungen von unterschiedlichen, unter Umständen gegensätzlichen Prinzipien und Ideen, die nebeneinander bestehen und als zum Teil menschliche, zum Teil dämonische Wesen auftreten.

Alle diese Gestaltungen des Seelenbildes haben eigenes Leben und eigene Intentionen, die unter Umständen der Integrität des Ego und seiner Position in der Außenwelt ganz entgegengesetzt sind. Diese Konfrontierung mit den differenten Tendenzen des Objektiv-Psychischen zwingt das Ego zu einer Auseinandersetzung mit ihnen. Je nachdem wird es dem Standpunkt des Non-Ego Rechnung zu tragen oder aber dieses zur Anerkennung des eigenen Standpunktes zu bringen haben — nicht anders, als man sich mit einer wirklichen Person über wichtige Angelegenheiten auseinandersetzt. Mit dem Unterschiede allerdings, daß die Erkenntnis des Gegenüber und das Zwiegespräch mit ihm nicht in der gewöhnlichen Bewußtseinssprache geführt werden können, da das psychische Objekt nur über die symbolische Sprache der Imagination verfügt und daher sein Wesen und seine Intentionen in bildhaft dramatischer Form ausdrückt. Die symbolischen Gestalten reden und handeln nicht in unserer zeitgebundenen rationalen Sprache, sondern in der vieldeutigen, sinnbildlichen und schillernden Sprache des Psychischen, des zeitlosen Menschheitsgeistes. So hat das Seelenbild auch Beziehung zum Geiste der Vergangenheit und des Herkommens; es trägt Züge der eigenen Vorfahren und des Volkes, dem man angehört. Es ist aber ferner geprägt durch die Umwelt, in der man geboren wurde, und zwar weniger durch deren sichtbare Merkmale als durch die Eigentümlichkeiten ihres Geistes. Das beste Beispiel dafür geben die auffallenden indianischen Charakterzüge in der Mentalität der Nordamerikaner, ganz besonders in der Phänomenologie ihres Unbewußten¹.

Darum ist das Seelenbild zwar eine Persönlichkeit, aber nicht ein individuell bestimmtes Wesen wie ein wirklicher Mann oder eine wirkliche Frau, sondern kollektiv und allgemein und nicht eindeutig von menschlicher Qualität. Es ist das innere Gegenstück zur Persona und repräsentiert wie diese einen Ausschnitt aus der Kollektivpsyche. Wie die Persona als eine Form zu erkennen war, welche allgemeingültige äußere Werte zusammenfaßt, mit denen das Ego nicht identisch ist, sondern die es als *Beziehungsfunktion* zur gegebenen Realität benützt, so zeigt sich, daß das Seelenbild Gefühle und Ideen des zeitlosen Allgemeinmenschlichen repräsentiert.

Mit der allmählichen Integration des Seelenbildes ergibt sich aus allen diesen Gründen, daß es ebenfalls, wie die Persona, ein abgegrenzter Ausschnitt und *Funktionskomplex* des Objektiv-Psychischen ist, hinter dem noch weitere Inhalte und Vorgänge stehen. Wenn das Seelenbild zuerst erscheint, so faßt es das ganze kollektive Unbewußte in *einer* Gestalt zusammen und wirkt darum übermächtig. Durch die Beziehung zu ihm und die Auseinandersetzung mit ihm wird es als bestimmter Funktionskomplex umgrenzt und damit zu einer *Beziehungsfunktion*, mittels derer das Ego mit den weiteren psychischen Inhalten konfrontiert wird.

Das Seelenbild vermittelt in symbolischer Form diejenigen inneren Erfahrungen des Lebens und des Geistes, die das einzelne Individuum in seiner Bedingtheit durch Geschlecht, psychologischen Typus und allen

¹ Siehe: Seele und Erde.

Beschränkungen durch das So-Sein der Existenz in der äußeren Wirklichkeit nicht imstande wäre zu machen. So vermittelt die Anima dem Manne nicht nur die unmittelbare Erfahrung des weiblichen Wesens, sondern auch des weiblichen Prinzipes, nämlich der Möglichkeiten des ununterschiedenen, auf alles bezogenen und alles durchdringenden Lebens; während der Animus die Frau an die Erfahrung des geistigen Prinzipes herauführt, wo es noch nicht rational und abstrakt, sondern symbolisches Ereignis, sinnvolles Bild und ursprüngliches Wesen der Idee ist. Damit ist die Wirkung des Seelenbildes kompensatorisch zu der typischen Struktur der Geschlechter, wonach das dominierende Prinzip des Mannes sich als geistige Bewältigung und formende Unterscheidung der Wirklichkeit ausdrückt, und die Frau dem Prinzip des alles verbindenden Lebens folgt.

Das Resultat der Auseinandersetzung mit dem Seelenbild ist daher auch die Möglichkeit zur Differenzierung des der eigenen Geschlechtsstruktur komplementären Prinzipes — beim Manne also die persönlichere Bezogenheit auf den Mitmenschen und die Berücksichtigung der eigenen subjektiven Gegebenheiten, und bei der Frau größere Objektivität und lebendige Weltaufgeschlossenheit.

Mit der Abgrenzung des Seelenbildes als bestimmtem Funktionskomplex und Beziehungsform zum Objektiv-Psychischen treten weitere archetypische Figuren und Gestalten auf, symbolische Niederschläge der Menschheitserfahrung an der Welt und am Geistigen; denn die Psyche ist der schöpferische Urgrund, aus dem alle Erfahrung entspringt, und alle Erfahrung ist primär psychisches Bild.

So wird allmählich hinter der Anima, die den „Archetypus des Lebens“ verkörpert, und, in eigentümlicher Beziehung zu ihr, ein anderes Bild deutlich, der „weise alte Mann“, der „Archetypus des Sinnes“¹, die Personifikation des geistigen Prinzipes, wie es der männlichen Psychologie zugrunde liegt. Die Anima hat der rationalen Ideenwelt des Mannes irrationales *Leben* hinzugefügt, und die Erfahrung des lebendigen Geistes verkörpert sich nun in einer Gestalt, deren Motiv in der Kulturgeschichte bekannt ist unter ihren hellen und dunkeln Aspekten als der Weise, der Prophet, der Zauberer usw. Lebendiger Geist ist ein Urphänomen und wie das Leben gut und böse zugleich, das heißt, objektiv und unbekümmert wie die Natur, ein Prinzip, eine Dynamis, die an sich ist; und es liegt dem jeweiligen Bewußtsein ob, eine Einstellung dazu zu finden, eine Wahl zu treffen und ihre dunkle und ewige Weisheit in die Sprache der Zeit und in persönliche Verwertbarkeit zu übersetzen. Der Archetypus des Sinnes oder die *Manapersönlichkeit*² ist eine Figur, die zum mindesten so verführerisch und faszinierend wirkt wie die Anima, denn die Identifizierung mit ihr verleiht dem banalen Ego Bedeutung und magische Wirkung. Auch ihr gegenüber ist Unterscheidung und Festhalten am eigenen Standpunkt vitale Notwendigkeit. Der Geist ist ein autonomer Komplex, der das Ego triebhaft überschwemmen und mitreißen kann, und dann wirkt

¹ Siehe: Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten.

² Siehe: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

er nur zerstörerisch. Das wirklich Geistige ist eine bewußte *Haltung* den unpersönlichen Mächten gegenüber und setzt wohl ihre Integrierung, aber nicht ihre Introjektion voraus¹.

Bei der Frau steht hinter der Figur des Animus eine Manapersönlichkeit weiblichen Geschlechtes, eine Verkörperung des fundamentalen weiblichen Prinzipes von ebenso zwiespältigem Wesen, das als Erdmutter, weise alte Frau, Hexe, Priesterin und ähnliches erscheint. Die Auseinandersetzung mit dem Animus hat der persönlichen Beziehungswelt der Frau die Erfahrung urtümlicher Ideen und sinnhafter Vorgänge hinzugefügt, wodurch der Archetypus des bedeutungsvollen Lebens konstelliert wird. Es ist aber nicht bedeutungsvoll im Sinne menschlicher Absichten und bewußter Überlegungen, sondern im Sinne der unerschütterlichen Objektivität der Lebensvorgänge, der kalten und sachlichen Wahrheit der Natur, wie sie sich in der Psyche abspiegelt. Die Problematik ist dieselbe wie bei der männlichen Manapersönlichkeit: die Versuchung, sich durch Introjektion mit dem Archetypus des weiblichen Prinzipes zu einer Sibylle zu entwickeln, ist groß. Damit wird aber das wirkliche Leben zerstört, das sich im besonderen So-Sein des einzelnen Individuums manifestiert und nicht nur Bedeutung, sondern auch alltägliche Existenz, nicht nur Ewigkeitsgeschehen, sondern auch persönlichste Bemühung um die individuelle Gegebenheit des Mitmenschen ist.

Allgemeines und Einzelnes stehen im Gegensatz zueinander. Der allgemeine Menschheitsgeist und die immer gleichen Gesetze des Geschehens stehen der einzelnen Person entgegen. Person ist aber Isolierung und zugleich Nivellierung im Kollektiven des Bewußtseins. Dem gegenüber steht das psychisch Kollektive des autonomen Prozesses. Durch die Auseinandersetzung mit ihm wird die Person erst zur Individualität, die mit den Wurzeln des Menschlichen und Geistigen wieder verbunden wird und dabei ihre Einzigartigkeit entdeckt. Der Zusammenstoß des Einzelnen mit dem Allgemeinen, die Durchdringung beider miteinander erzeugt erst die individuelle Eigenart. Die Beziehung zur äußeren Kollektivität gründet sich auf die festgeformten Bahnen der superioren Funktionen und auf das vorhandene Kriterium der gültigen Werte. Die Konfrontierung mit dem kollektiven Psychischen versetzt das Individuum in eine Situation, für die keine Voraussetzungen bestehen, wo jeder Schritt abgetastet, jedes Stück Weg erst gefunden und jede Gestalt sich erst bilden und lebendig äußern muß, bevor sie einigermaßen erfaßt werden kann. In einer solchen Situation, in der keine bisher gangbare Orientierung funktioniert, ist das Individuum ganz auf sich selber und auf seine natürlichen Hilfsmittel angewiesen. Es muß daher ganz einfach werden und seine Instinkte gebrauchen, wie einer, der sich allein in einer völlig verlassenem, von keiner Zivilisation berührten Gegend findet. Ein solcher wird die Gefahren

¹ „Das Leben ist ein Kriterium der Wahrheit des Geistes. Ein Geist, der den Menschen über alle Lebensmöglichkeiten hinausreißt, und nur Erfüllung in sich selbst sucht, ist ein Irrgeist — nicht ohne die Schuld des Menschen, der es in der Hand hat, sich selbst aufzugeben oder nicht.“ Geist und Leben.

und die Hilfsquellen der ihn umgebenden Natur zu ergründen suchen, was ihm nur gelingt, wenn er seinem eigenen natürlichen Verstand und Instinkt vertrauen kann. Vorgefaßte Meinungen und wissenschaftliche Hypothesen nützen ihm nicht nur nichts, sondern sind unter Umständen das größte Hindernis zur adäquaten Erfassung — mit anderen Worten zur Selbsterhaltung.

So führt die Auseinandersetzung mit dem Objektiv-Psychischen das Individuum dazu, sich auf seinen angeborenen Instinkt zu besinnen, auf jene unmittelbare psychische Erfassung der Umwelt, die die Waffe und das eigentliche Instrument des Menschen bildet. Insofern aber gerade der Instinkt die Funktion ist, welche durch alle Errungenschaften der Zivilisation gewissermaßen ersetzt und daher unbewußt geworden ist, kann an den Instinkt nicht unbegrenzt oder nicht direkt appelliert werden, da er einen unter Umständen einfach im Stich läßt.

Die archetypischen Vorstellungen sind das Abbild der instinktiven Reaktionen und der unmittelbaren Erfassung einer gegebenen äußeren oder inneren Situation. Sie kommen dem Individuum da zu Hilfe, wo sein geschwächerter persönlicher Instinkt versagt, oder wo es sich über die Tiefe und Tragweite der Situation nicht bewußt ist. Die Archetypen sind daher zugleich das Hilfreiche und, wegen ihrer energetischen Überwertigkeit, das Gefährliche. Daher ist das Individuum aus Selbsterhaltung gezwungen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und ihnen das zu seinem eigenen Leben und zu seiner Eigenart Gehörnde zu entreißen. Damit ist dem Allgemeinen und dem Besonderen Genüge getan und der Einzelne ist mit der psychischen Totalität verbunden.

Der Individuationsprozeß hat in letzter Linie zum Ziele, den Mittelpunkt der psychischen Gesamtpersönlichkeit zu finden und ein psychisches Zentrum herzustellen, das weder in der energetischen Überwertigkeit des Bewußtseins mit dem Ich als Mittelpunkt, noch in derjenigen des autonomen Prozesses und der Faszination der archetypischen Vorgänge liegt.

Wenn das Ego sich auch von der Manapersönlichkeit unterscheiden kann, so wird die sie aktivierende Energie übergeleitet auf einen anderen Archetypus, das Selbst, das urtümliche Bild der psychischen Totalität und damit der individuellen Eigenart und ihrer besonderen Situation, die zwischen zwei Weltbildern und zwei Wirkungskräften, dem Außen und dem Innen, eingespannt ist. Durch die energetische Gleichwertigkeit beider Mächte werden sie einerseits relativiert und wirken andererseits auf das Ego ein, so daß es sich mit keiner von beiden identifizieren, aber auch keine statische Position einhalten kann. Das von beiden Aspekten der psychischen Totalität her Wirkende ist einerseits die Quelle beständiger Veränderung und neuer Orientierung, und andererseits eine Triebkraft, die zur Ausfüllung des als wirkungsvoll gespürten weiteren Rahmens der Persönlichkeit auffordert.

Der *Archetypus* des Selbst ist wie alle Archetypen als solcher energiebesetzt und wirksam, aber ebenso sehr nur ein inneres Ereignis, wenn er nicht vom Bewußtsein integriert wird. Der Archetypus des Selbst, als Urbild der psychischen Totalität, enthält in sich selber die Forderung

seiner *Verwirklichung*, mit anderen Worten der Ausgestaltung der individuellen Eigenart im persönlichen Leben und in der konkreten Realität. Damit wird das Individuum vor das Problem gestellt, nicht mehr nur, wie dem autonomen Prozeß gegenüber, die Realitätsposition zu bewahren, sondern die psychische Realität mit der äußeren Wirklichkeit zu *verbinden*. Das hat zur Folge, daß das Zentrum der Problematik die *Individualität* selber wird, d. h. einerseits die individuelle Eigenart, mit der man den Anforderungen von beiden Seiten gerecht zu werden versucht, und andererseits die spezifische Wirkung, welche die beiden Aspekte der psychischen Totalität auf das eigene besondere Wesen ausüben.

Die individuelle Eigenart kann nicht rational formuliert, sondern nur erfahren und gelebt werden. Ebensovienig kann das Totale Psychische rational erfaßt werden, da es das Bewußtsein in sich enthält. Es kann sich daher nur *symbolisch* äußern und stellt im Symbol eine bildhafte Erfassung seines Wesens dar, wie auch desjenigen Aspektes, der den im gegebenen Moment notwendigen individuellen Weg bezeichnet. Die Symbole des Selbst sind daher die Vermittler und Erzeuger der Individualität und das Instrument der *Zentrierung der Persönlichkeit*, die nicht mehr nur auf das Ego und nicht auf den autonomen Prozeß bezogen ist, sondern auf die psychische Ganzheit.

Das Totale Psychische ist nunmehr das Zentrum der Persönlichkeit, und das Ego ein Faktor oder Komplex unter anderen; d. h. es *weiß* nun, daß es das ist und orientiert sich darnach. Das Selbst ist Ursprung und Ziel der Individualität, es ist das angeborene eigentliche Wesen. Der Individuationsprozeß bringt es zum Bewußtsein und damit zur Verwirklichung. Da das Totale Psychische das Ego enthält, kann die Beziehung des Archetypus des Selbst mit dem Ego nur im *vereinigenden Symbol* ausgedrückt werden. Die Funktion des vereinigenden Symbols ist ein Richtungsweiser, der die verschiedenen psychischen Komponenten verteilt und dem Bewußtsein integriert.

Da das Totale Psychische eine das individuelle Bewußtsein umfassende Größe ist, kann es auch *phänomenologisch* nicht unmittelbares Objekt sein, zu dem das Ego eine Beziehung hat, wie zu den Figuren des autonomen Prozesses. Seine Erscheinung als Selbst kann zwar in Träumen die einer Persönlichkeit sein, nämlich dann, wenn der betreffende Aspekt bewußtseinfähig und assimilierbar wäre. Wenn aber die Wahrnehmung des Totalen Psychischen objektiviert und *gestaltet* wird, so ergeben sich mehr *abstrakte* Symbole von *Situationen*, in denen die symmetrische Ordnung und die Gestaltung des Mittelpunktes, sowie die daraus resultierenden Veränderungen zum Problem werden. In Symbolen abstrakter Situationen drückt sich einmal die totale psychische Struktur aus, dann aber auch eine gewisse Distanzierung des Ego von nur persönlichen Verwicklungen und Bezogenheiten, und ein relatives Nicht-identisch-sein mit einem vorherrschenden Zustand oder Habitus, denn er ist nur die eine Gegensatzposition, und die andere ist im Totalen Psychischen ebenfalls enthalten.

Das Selbst wird z. B. symbolisiert als Mittelpunkt von Kreis und Quadrat, womit es als virtuelles Zentrum der totalen psychischen Situation

zum Ausdruck kommt. Da die Beziehung zum Selbst die Wirkung einer Einstellung ist, erscheint das Totale Psychische auch als Resultat, z. B. als Kind oder als Ei. Seine Eigentätigkeit kann sich als Rad oder Wirbel darstellen, und seine Nicht-Identifizierbarkeit mit dem Ego in einer dem Menschlichen nicht verwandten Form, wie Blume oder Stern. Die Unauflösbarkeit und unteilbare Struktur der Individualität symbolisiert sich etwa als Kristall oder Diamant¹. Die Beziehung des Ich zum Totalen Psychischen wirkt ebenso positiv wie negativ, denn sie bedeutet das Ende der Suprematie des nur subjektiven Wollens und Entscheidens und führt das Individuum unter Umständen in Situationen, die es eben gerade vermeiden möchte. Und weil das Totale Psychische nicht nur die Werte, sondern auch die Un- und Widerwerte enthält, denn sonst wäre es ja nicht total, wird es auch als gefährliches dämonisches Wesen empfunden.

Psychisches ist nur als Bild erfahrbar. Alles Neue erscheint immer zuerst in der Imagination als Phantasiebild, und ebenso kann alles, was über das momentane Bewußtsein und die rationale Erfassung überhaupt hinausgeht, zunächst nur als Bild wahrgenommen und erfahren werden². Psychische Bilder sind ebenso real und objektiv wie irgendein Faktor der Außenwelt. Real deshalb, weil sie wirken, und objektiv, weil sie nicht aus dem Ich stammen, sondern aus der Totalität der Psyche. Die bewußte Anerkennung und Realisierung der psychischen Totalität, die *Verwirklichung des Selbst*, ist die Aufgabe und das Ziel der zweiten Lebenshälfte. Sie vermittelt dem Menschen alle jene Urerfahrung des Lebens und des Geistes, deren er zum völligen Sein bedarf — und damit auch die Urerfahrung des eigensten inneren Wesens, das ebenso paradoxal ist wie alles Psychische. Es ist Einzigartigkeit des augenblicklichen Erlebens, und zugleich Enthaltenseins in einem Weiteren und Umfänglicheren, das wiederum auch allen Menschen gemeinsam ist. Diese Qualität der Individualität ist gewissermaßen ihre Tiefendimension; während die vertikale Achse durch das objektiv gegebene Außen und das objektiv gegebene Innen dargestellt ist, durch welche Mittelstellung ein relativer Standpunkt entsteht, und die horizontale Achse mit der zeitlichen Veränderung

¹ Siehe: Das Geheimnis der goldenen Blüte, und: Zur Empirie des Individuationsprozesses (Eranosjahrbuch 1933, Rheinverlag).

² RICHARD WILHELM sagt in: KUNG-TSE: Leben und Werke (Stuttgart: Frommann 1925) von KUNG-TSES Auffassung des I Ging (Buch der Wandlungen): „Alles Entstehen und Vergehen, alles Werden und Wandeln kommt dadurch, daß Sinnbilder, sinnvolle Bilder, in die Erscheinung treten. Die Bilder als solche sind Sinneszusammenhänge, die jenseits der Welt der Erscheinung zeitlos ewig vorhanden sind. Es sind Urtypen des Weltgesetzes. Werden und Wechsel entstehen nur dadurch, daß diese Urtypen sozusagen aus ihrer Überzeitlichkeit heraustreten in die Welt der Erscheinung hinein. Und zwar sind es die Tore der polaren Gegensätze, durch die sie in die Erscheinung eintreten. Darum sagt KUNG-TSE, daß das Prinzip des Schöpferischen (Yang) und des Empfangenden (Yin) die Tore zu den Wandlungen sind: „Das Schließen der Tore ist das Empfangende, das Öffnen der Tore ist das Schöpferische. Ein Schließen und Öffnen bewirkt die Veränderung. Daß es hin- und hergeht, ohne sich zu erschöpfen, das ist das Wirkende. Was erscheint, sind die Bilder. Was Gestalt gewinnt, sind die Dinge; um sie zu erfassen und benutzen zu können, bedarf es der Methoden. Das Kommen und Gehen nützlich zu gestalten, so daß die Menschen alle sich seiner bedienen können, ist das Göttliche.“

verglichen werden kann, in der das Ego durch Berücksichtigung der gegensätzlichen Positionen sich fortwährend bewegt. Alle diese Paradoxien oder vielmehr Korrelate erhalten und erneuern den energetischen Ablauf des Lebensprozesses und wandeln das Ich entsprechend der selbstregulierenden Funktion der Psyche.

Mit zunehmendem Alter vermindert sich die energetische Wertigkeit der Außenwelt stetig, und das Psychische tritt immer mehr in den Vordergrund. Der Kreislauf des menschlichen Lebens scheint sich zu schließen, indem der alternde Mensch sich wieder jenem Zustand des Einsseins mit dem kollektiv Psychischen nähert, aus dem er als Kind einst mühsam auftauchte. An der Lebensstufe des Alters wird die psychische Gesetzmäßigkeit und Realität besonders deutlich. Das psychische Leben will nicht nur Entwicklung und Entfaltung, sondern auch Abstieg und Tod, denn das ist das menschliche Schicksal. Die Psyche weiß darum und strebt ihm zu, auch wenn das Bewußtsein es nicht weiß oder nicht wissen will. Die psychische Gesetzmäßigkeit sieht den Tod als das Ziel der zweiten Lebenshälfte, und besitzt auch dafür ihre urtümlichen Bilder, die den Menschen auf diesem Weg begleiten und ihm Richtung und Sinn geben¹. Es ist darum wesentlich, daß der Mensch sich mit dem Problem des Todes bewußt auseinandersetze. Der Tod ist aber eine Erfahrung, die vom Individuum nur einmal gemacht wird, und die im persönlichen Leben keine Vergleiche und Voraussetzungen kennt. Die Menschheit jedoch ist unzählige Male durch das Erlebnis des Todes gegangen, und es ist darum in die kollektive Psyche eingeprägt.

„Der consensus gentium hat ausgesprochene Auffassungen vom Tode, welche sich in allen großen Religionen der Erde unmißverständlich ausgedrückt haben. Ja, man kann sogar behaupten, daß die Mehrzahl dieser Religionen komplizierte Systeme der Vorbereitung des Todes sind, und zwar in einem solchen Maße, daß das Leben tatsächlich nichts bedeutet als eine Vorbereitung auf das letztthinige Ziel, den Tod.

Auf alle Fälle beweist die Erfahrung, daß die Religionen keineswegs bewußter Erklügelung, sondern dem natürlichen Leben der unbewußten Seele entstammen und dieses irgendwie adäquat ausdrücken. Daraus nämlich erklärt sich ihre universelle Verbreitung und ihre ungeheure historische Wirkung auf die Menschheit. Eine solche Wirkung wäre unverständlich, wenn die religiösen Symbole nicht zum mindesten psychologische Naturwahrheiten wären².“

Die notwendige Vorbereitung auf den Tod wird durch Träume ausgedrückt, die eine seelische Zustandsveränderung darstellen. Aus solchen Träumen wird ersichtlich, daß das Unbewußte eine Einstellung zum Sterben vorbereitet, die das Bewußtsein aufnehmen sollte. Es ist dabei bemerkenswert, daß auch bei einsichtigen Menschen öfter die zunehmende Bedeutungslosigkeit des Ego darin zum Ausdruck kommt, daß zwei Bewußtseinszustände vorhanden sind. Im Ichbewußtsein ist die Erkenntnis des nahenden Todes nicht vorhanden, im anderen Zustand aber, in dem das Psychische die Führung hat, weiß man darum. Oder umgekehrt gibt es Menschen, deren Ichbewußtsein lebenslänglich nur an Greifbares und

¹ Siehe: Die Lebenswende.

² Seele und Tod.

Rationales glaubte, die aber im Alter anfangen, sich mit psychischen Realitäten auseinanderzusetzen, indem sie sich mit den Fragen nach Gott und der Unsterblichkeit befassen.

Mit dem Aufhören der Gegensatzspannung zwischen Außen und Innen und dem Zunehmen der psychischen Realität im höheren Alter verschwindet zusehends die Bedeutung des Ego. Es nähert sich dem Zustande jener völligen Unbewußtheit, aus der es anfänglich hervorging, wo nur noch Psychisches, aber kein wahrnehmendes Ich mehr ist. Diese Erfahrung bildet die Psyche ab in den Symbolen der Wiedergeburt und des Lebens der Seele nach dem Tode.

„Einer dieser Urgedanken ist die Idee vom Leben jenseits des Todes. Die Wissenschaft ist mit diesen Urbildern inkommensurabel. Es sind irrationale Gegebenheiten, Bedingungen a priori der Imagination, welche schlechthin sind, und deren Zweckmäßigkeit und Berechtigung die Wissenschaft nur a posteriori erforschen kann. Urbilder sind etwas wie seelische Organe. Weit aus die meisten Menschen haben von jeher das Bedürfnis nach Fortdauer verspürt. Daher denken wir im Sinne des Lebens richtig, auch wenn wir nicht verstehen, was wir denken¹.“

¹ Die Lebenswende.

3. Der psychologische Energiebegriff.

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alles an.“

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt.“

KANT, Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft.

Der psychologische Energiebegriff ist zwar aus dem physikalischen Begriffssystem entnommen und verwendet dessen hauptsächlichste Prinzipien. Er ist aber mit dem physikalischen Energiebegriff nicht identisch und braucht sich daher nicht um alle seine Subtilitäten oder gar um die letzten Errungenschaften der theoretischen Physik zu kümmern¹. Als autonome Disziplin darf sich die Psychologie erlauben, analogische Begriffe sowohl von den Natur- wie von den Kulturwissenschaften zu entlehnen, wenn sie damit ihren Gegenstand adäquat erfassen kann und wenn sie ferner ihren terminologischen Gebrauch deutlich macht. Die Schwierigkeit einer adäquaten Terminologie hat die Komplexe Psychologie nicht nur ihrer Stellung als einer neuen Disziplin zu verdanken, sondern ebenso sehr ihrem Objekt, dessen Wesen sich rational überhaupt nur teilweise wiedergeben läßt. Es gehört außerdem zum paradoxalen Aspekt der Psyche, daß sie auch das Gegensatzpaar: *inhaltlich* und *energetisch* aufweist. Wie die psychischen Inhalte ihrem Sinn gemäß verstanden werden müssen, so werden die Vorgänge als energetische Relationen angesehen, welche Relationen nicht die jeweilige besondere sinnhafte Bedeutung der Phänomene, sondern ihre Bewegungsbeziehung zueinander als Hauptaufgabe ins Auge fassen.

Die Komplexe Psychologie gebraucht somit den Energiebegriff als eines unter anderen Prinzipien „zur Auswahl des Wesentlichen“ mit der bewußten Absicht einer Analogie.

*

Der psychologische Energiebegriff ist das notwendige Korrelat zu den Anschauungen der Komplexen Psychologie über die psychische Struktur. Der energetische Gesichtspunkt bringt die einzelnen psychischen Phänomene in *funktionelle Beziehung* zueinander. Er berücksichtigt dabei zwar die inhaltliche Bedeutung der psychischen Phänomene, jedoch legt er das

¹ Es sei daran erinnert, was RICKERT („Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“) über die Methodologie dieses Problems sagt:

„Die Beseitigung der Dingbegriffe durch Umsetzung in Begriffe von Relationen ist der Weg, auf dem die Naturwissenschaften von der Körperwelt sich der logischen Vollkommenheit nähern.“

Demzufolge schließt RICKERT die Berücksichtigung aller neuen physikalischen Theorien, wie z. B. der Relativitätstheorie aus, da sie mit seiner Absicht nichts zu tun haben, die logische Struktur der Naturwissenschaft aufzuzeigen.

Deshalb, folgert RICKERT, rechtfertigt es sich, daß „auf die Fortschritte der Naturwissenschaft der späteren Zeit höchstens soweit Rücksicht genommen wird, als notwendig ist, um zu zeigen: an ihrer logischen Struktur hat sich nichts Wesentliches geändert. Gerade der Umstand, daß das logische Ideal, das den früher aufgestellten Theorien zugrunde lag, auch noch in den modernsten Gedanken steckt, muß unseren Ausführungen Überzeugungskraft verleihen. So machen wir uns, soweit das überhaupt möglich ist, von dem logisch zufälligen Stadium im historischen Entwicklungsgange der Naturwissenschaft frei.“

Hauptgewicht auf die dynamischen Relationen, in welchen die Psychismen zueinander stehen: In der Zeit aufeinanderfolgende Erscheinungen bedingen sich, wenn sie als Äußerungen eines ihnen zugrunde liegenden dynamischen Faktors gedacht werden. Ferner: wenn ein Phänomen verschwindet und ein anderes in Erscheinung tritt, so sind diese Veränderungen ebenfalls nur jeweils andersartige Manifestationen eines und desselben dynamischen Vorganges; es ist dieselbe „Energie“, welche die eine Anwendungsform verläßt und die neue aktiviert. Drittens stehen auch gleichzeitig verlaufende, aber ihrem Wesen nach verschiedene Vorgänge in dynamischer Beziehung zueinander. Und endlich: damit ein dynamischer Prozeß überhaupt zustande komme, müssen ungleiche Bedingungen gegeben sein.

Die Energetik ist einerseits eine methodologische Voraussetzung der Komplexen Psychologie; sie kann aber mit ebensoviel Berechtigung auch als strukturelles Substrat der Psyche bezeichnet werden. Daß die Struktur der Psyche einen inhärent dynamischen Charakter hat, dürfte aus den vorangegangenen Ausführungen deutlich geworden sein. Daß aber diese Dynamismen in ganz spezifischen Relationen zueinander stehen, wird wiederum nur aus der psychologischen Abfolge der einzelnen Phänomene evident — vorausgesetzt allerdings, daß die Totalität der Psyche die Grundlage der Anschauung bildet. Nach dieser Voraussetzung kann auch die *inhaltliche* Bedeutung der psychischen Phänomene nur durch Einbeziehung des energetischen Gesichtspunktes völlig adäquat bewertet werden.

Es ist ein Ausdruck der Komplexität der Psyche, daß ein Standpunkt allein zur Erfassung der psychischen Inhalte und Vorgänge nicht genügt, sondern nur die gleichzeitige Berücksichtigung mehrerer Gesichtspunkte dem Gegenstand gerecht wird. Jedoch setzt sich der duale Aspekt der psychologischen Methode von ihren Oberbegriffen Struktur und Energetik innerhalb dieser beiden Gesichtspunkte fort: Wie bei der psychischen Phänomenologie die Unterscheidung von Bewußtsein und Unbewußtem und weiter von Allgemeinem und Besonderem notwendig war, so zeigt auch der Energiebegriff einen zweifachen Aspekt. Der psychologische Energiebegriff, als ein von der Physik übernommenes Analogon, verfährt auf naturwissenschaftlich-*verallgemeinernde* Weise in der Art, daß er zunächst nicht die einzelnen Phänomene in ihrer Besonderheit und ihrem spezifischen Sinn interpretiert, sondern den dynamischen Wert ihrer Zuordnung zu dem übergeordneten Gesichtspunkt ihrer Abfolge hervorhebt.

Als *psychologischer* Energiebegriff jedoch hat er die *psychische Natur* zur Grundlage und kann daher nicht nur quantitativ operieren. Die *qualitative*, d. h. die psychologisch sinngebende Auffassung ist das notwendige Korrelat dazu, da die Psychologie es mit Menschen und nicht mit physikalischen Körpern und Vorgängen zu tun hat. Die psychische Natur ist zwar natürlicher Ablauf, tritt aber nur als psychischer Inhalt und Vorgang, also als jeweils besondere Form, in Erscheinung. Der psychologische Energiebegriff umfaßt daher in letzter Linie nicht nur dynamische, sondern auch sinnhaft bezogene Relationen. Daher ist auch

die kulturwissenschaftlich-*individualisierende* Methode bei seiner Anwendung notwendig.

*

Die Psyche als Ganzes ist ein Funktionskomplex der Anpassung und der Orientierung an die Bedingungen der Umwelt sowohl wie an die inneren strukturellen Gegebenheiten des Individuums. Sie setzt und bestimmt also die Relation des Individuums zur äußeren und zur objektiv-psychischen Realität. Diese Relationen sind *dynamischer* und nicht statischer Natur. Die Bedingungen der Umwelt sind geschichtlicher Prozeß, je nachdem in größerem oder kleinerem Maßstab. Ökonomische, soziologische, politische und kulturelle Werte ändern sich fortwährend, je nach den Epochen schneller oder langsamer.

Ebenso ist das einzelne Individuum ein geschichtlicher Prozeß im Kleinen. Die Psychologie des Menschen verändert sich entsprechend der jeweiligen Altersstufe, in die er vorrückt, und ferner auch in Beziehung zu subjektiver Problematik oder äußerem Schicksal. Zwar ist nicht die angeborene Struktur der Individualität Veränderungen unterworfen, jedoch ist es ihre empirische Auswirkung, und mit dieser hat eine erfahrungswissenschaftliche Psychologie es zu tun. Sie bedarf daher einer *dynamischen* Auffassung, um das Veränderliche einem Gesamtbegriff zu subsumieren, d. h. einem Begriff, der die aufeinanderfolgenden Vorgänge einem umfassenden Gesichtspunkt unterstellt.

Neben der Dynamik der *zeitlichen* Abfolge psychischer Vorgänge wird aber noch eine andere Relationsreihe deutlich, nämlich einander koordinierte Prozesse, die *synchron* verlaufen. Von einem anderen Gesichtspunkt als dem des chronologischen Ablaufs gesehen, also von dem der *Totalität des Psychischen* aus, werden zwei zeitlich *koinzidente* und nur inhaltlich und formal differente psychische Dynamismen deutlich: der bewußte und der unbewußte¹.

Die synchrone Komplementarität von Bewußtsein und Unbewußtem ist eine Tatsache, die auch abgesehen von der *sinnhaften* Kompensation rein *funktionell* deutlich, weil wirksam ist. Es hat sich daher als unfehlbare heuristische Regel der Analytischen Psychologie herausgestellt, daß im Bewußtsein fehlende Inhalte eine erhöhte Tätigkeit des Unbewußten bedingen, und daß umgekehrt das Überhandnehmen von unbewußtem Material auf einer ungenügenden Einstellung des Bewußtseins beruht. Und zwar kann aus der Unter- oder aus der Überwertigkeit nicht direkt auf die zum Ausgleich notwendigen Inhalte geschlossen werden; vielmehr handelt es sich zunächst um die Phänomenologie einer „Kräfteverteilung“. Wenn bei den chronologischen Dynamismen eine gewissermaßen horizontale Beschreibung des psychischen Ablaufs sich ergibt, so spielen sich die synchronen Vorgänge auf der vertikalen Achse des Geschehens ab. Beide Darstellungen jedoch sind unter dem Gesichtspunkt von *Bewegungsvorgängen* oder Prozessen gesehen, die sich als inhärente Struktur der Psyche erweisen.

¹ Siehe 2. Kap.

Es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, eine Idee zu finden, welche die Relationsreihen sowohl des chronologischen wie des synchronen Ablaufs in einem übergeordneten Prinzip in sich begreift, die also den Gegensatz des dynamischen Nach- und Nebeneinander von *einem* Standpunkt aus zu berücksichtigen imstande ist. Ferner muß sie als zweites Erfordernis die inhaltlich und formal differente Relationsreihe Bewußt-Unbewußt als synchrones Phänomen auch als dynamisch bedingtes Funktionieren erklären können.

Das Prinzip nun, welches diese Forderungen erfüllt, ist der Gesichtspunkt der *energetischen Wirkungsweise* des Psychischen, das zu einer energetischen Anschauung führt. In der energetischen Auffassung fallen nicht nur der chronologische und der synchrone Ablauf zusammen und werden die differenten synchronen Relationsreihen dynamisch verknüpft, sondern es ist damit auch ein weiteres heuristisches Prinzip gewonnen, das von nicht geringerer Wichtigkeit ist. Dieses Prinzip gab auch in der Physik dem Energiebegriff seine übergeordnete Bedeutung, nämlich das Prinzip der Ersetzung der qualitativen Relationen durch die *quantitativen*, der „Kräftewirkung“ durch die Wirkungsfunktion.

„Wie in der alten Naturwissenschaft¹ immer die Rede war von den Wechselwirkungen in der Natur und diese altertümliche Betrachtungsweise dann durch das Gesetz der Erhaltung der Energie abgelöst wurde, so versuchen wir hier im Gebiet der Psychologie die Wechselwirkung einander koordinierter Seelenkräfte durch eine homogen gedachte Energie zu ersetzen. Auch verwandeln sich, streng genommen, nicht physikalische Kräfte ineinander, sondern die Energie ändert ihre Erscheinungsform. Kräfte sind phänomenal; das, was am Grunde ihrer äquivalenten Beziehungen liegt, ist der hypothetische Energiebegriff, der natürlich ganz psychologisch ist und mit der sogenannten objektiven Realität nichts zu tun hat².“

Ebenso wie für die Physik ist auch für die Komplexe Psychologie die energetische Auffassung von unschätzbarem methodologischen Wert; denn durch sie wird der Dingbegriff durch den *Relationsbegriff* ersetzt. Wie

¹ JUNG: Versuch einer Darstellung der Psychoanalytischen Theorie. Leipzig und Wien: Franz Deuticke 1913.

² JUNG hat ursprünglich (Zur Psychologie der Dementia praecox) den Ausdruck *psychische Energie* verwendet und diesen dann, in Anlehnung, aber in Erweiterung des von FREUD verwendeten Terminus Libido, durch den *Libidobegriff* ersetzt. (Diese Erweiterung und Desexualisierung ist in „Wandlungen und Symbole der Libido“ ausführlich begründet und nachgewiesen.) Der Libidobegriff deckt sich durchaus mit dem *psychologischen Energiebegriff*, den JUNG in den letzten Jahren nunmehr ausschließlich verwendet. In dem oben zitierten „Versuch einer Darstellung usw.“ sind beide Ausdrücke noch äquivalent gebraucht: „Wir wollen dem Libidobegriff wirklich jene Stellung anweisen, die ihm zukommt, nämlich die energetische schlechthin, damit wir so imstande seien, das lebendige Geschehen energetisch aufzufassen und die alte ‚Wechselwirkung‘ durch absolute Äquivalenzrelationen zu ersetzen. Wir verdanken der energetischen Auffassung auch die Möglichkeit dynamischer Bilder und Verhältniszeichen, die uns im Chaos der psychischen Welt von unschätzbarem Werte sind.“

Die vorliegende Arbeit verwendet ausschließlich die neuere Terminologie, spricht also vom psychologischen Energiebegriff und von der energetischen Betrachtungsweise. Diese Ausdrücke sind aber noch nicht überall durchgedrungen; man möge die allfällige Bezeichnung „Libido“ daher einfach durch „psychische Energie“ ersetzen.

in der Physik die Energie „keine identifizierbare Existenz besitzt¹“, ist auch die psychische Energie „nicht nur nicht konkret oder bekannt, sondern geradezu ein X, eine reine Hypothese, ein Bild oder Rechenpfennig²“.

Mit dem psychologischen Energiebegriff wird also nicht der psychische *Stoff* erklärt, sondern es werden die psychischen Prozesse in quantitative dynamische *Bewegungsrelationen* zueinander gesetzt und diese Relationen allein sind es, welche durch die energetische Auffassung formuliert werden. „Energie ist ein aus diesen Bewegungsbeziehungen abstrahierter Begriff³.“ Es handelt sich also dabei in erster Linie weder um spezifische Inhalte, noch um Qualitäten, sondern um die Beziehung der Phänomene unter dem Gesichtspunkt der Intensität und der Spannungszustände. Ihr *energetischer Wert* ist einzig Wert der *Wirksamkeit* und außerhalb jeder Bewertung eines nicht-energetischen Standpunktes (also z. B. eines moralischen, ästhetischen, und zunächst auch eines inhaltlichen).

Mit der energetischen Auffassung des Psychischen ist auch nicht eine Erklärung der psychischen Vorgänge *überhaupt* verbunden, sondern ein bestimmter Aspekt davon. Da Energie als solche nicht faßbar oder sichtbar ist, sondern sich immer in und an *spezifischen Erscheinungsformen* manifestiert, müssen die psychischen Phänomene noch von einem anderen als dem dynamischen Standpunkt aus begriffen und bewertet werden, wenn es sich nicht nur um ihre energetische, sondern auch um ihre inhaltliche Bedeutung handelt. Dieser Aspekt wurde im 2. Kapitel bereits dargestellt.

*

Bei der Anwendung des psychologischen Energiebegriffes ergeben sich sowohl prinzipielle Parallelen zum physikalischen Energiebegriff, wie auch spezifische psychologische Abweichungen von ihm. Zu den *parallelen Prinzipien* gehören das *Äquivalenzprinzip* — also die Überleitung einer bestimmmbaren Energiesumme aus einem Zustand in einen anderen — und der *Entropiebegriff*, d. h. die Bewegung zum energetischen Ausgleich und der irreversible Ablauf. Beiden Prinzipien inhärent ist die Anschauung eines *Potentialgefälles*: ein Energieumsatz findet nur innerhalb eines Niveauunterschiedes statt.

Die psychologisch bedingten Varianten und *Abweichungen* vom physikalischen Modell gründen sich darauf, daß es sich in der Psychologie nicht um anorganische Körper und mechanische Vorgänge, sondern um lebendes psychisches Wesen handelt. Daher hat eine *psychologische Energetik* den charakteristischen Eigenschaften ihres Objektes Rechnung zu tragen und das physikalische Vorbild danach umzuformen, wenn notwendig, dieses auch zu überschreiten.

Solchen Modifikationen entspricht einmal der Begriff des *Extensitätsfaktors*, welcher die in der Erscheinung jeweils vorhandene dynamische

¹ SIR JAMES JEANS: Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis.

² Versuch einer Darstellung usw.

³ Über die Energetik der Seele.

Bestimmtheit oder Konkretisierung, also Form und Inhalt der Energie umschreibt. Zweitens der bis zu einem gewissen Grade mögliche *Eingriff* in den entropischen, in der Natur irreversiblen Ablauf, der sich von einem Eingriff in den Naturvorgang mittels einer Maschine dadurch unterscheidet, daß das *Bewußtsein* als das Eingreifende sowohl Voraussetzung wie auch in letzter Linie Produkt der psychischen Substanz ist, in die es eingreift. Eine dritte Abweichung vom physikalischen Modell ist die offenbar mit dieser strukturellen Eingriffsfähigkeit des Bewußtseins zusammenhängende Möglichkeit und Notwendigkeit, sich vom Totalen Psychischen als energetisches *Teilsystem* auszuschneiden und gegen das objektiv-psychische System *abzuschließen*. Und als vierte Modifikation ist umgekehrt die Möglichkeit gegeben, die abgeschlossenen Teilsysteme miteinander in Verbindung zu bringen und einander *anzuschließen*. Die Bildung und Abschließung eines Teilsystems geschieht in der späteren Kindheit und Jugend, wo das Ichbewußtsein sich vom Totalen Psychischen unterscheidet und sich gegen das letztere durchsetzt, indem diesem fortwährend Energie entzogen wird. In diesem Alter liegt das höhere Potential beim Bewußtsein, und das Objektiv-Psychische ist ein abgespaltenes relativ unwirksames System. Gegen die zweite Lebenshälfte hin nimmt dieses an Wertigkeit zu, wodurch die Anschließung der beiden Teilsysteme Bewußtsein-Unbewußtes aneinander notwendig wird. Dabei hat das objektiv-psychische Teilsystem für eine Zeitlang das höhere Potential, das sich allmählich gegen das bewußte System hin ausgleicht. Indessen entsteht mit der Integrierung des unbewußten Teilsystems kein derartiger Energieausgleich, daß ein entropischer Zustand resultieren würde, vielmehr ist bis gegen das Lebensende zu ein energetischer Spannungszustand und mithin ein Niveauunterschied vorhanden. Der Grund dafür ist der, daß durch die Angleichung der beiden Teilsysteme eine völlig veränderte Kräfteverteilung hergestellt wird, bei der die energetische Bewegung zwischen zwei Systemen hin- und hergeht, die nun innerhalb des psychischen Gesamtsystems zwei gegeneinander *offene* Systeme bilden, wobei das totale System das höhere Potential hat.

Diese Vorgänge sind mit einer energetischen Auffassung durchaus vereinbar, hält man sich nicht eng an den physikalischen Energiebegriff, sondern an die charakteristischen Bestimmungen des psychologischen. Welches allerdings der letzte Grund für die spezifisch psychischen Energiebewegungen und -überleitungen sei, ist einer Erklärung nicht mehr zugänglich und gehört zu den Eigenschaften des Lebens selber. Wie der lebende Körper sich dem rein physikalischen Modell entzieht, ist sein inneres Gegenstück, das Psychische, offenbar, wie SIR JAMES JEANS sagt, „mit der Fähigkeit begabt, innerhalb gewisser Grenzen die Naturgesetze zu umgehen“.

*

Auch bei denjenigen Prinzipien, die dem physikalischen Bezugssystem parallel gehen, kann die Anlehnung nicht genau sein, da es sich um *lebendes Wesen* handelt. Aus demselben Grunde ist es aber auch nicht möglich,

die psychologischen Parallelen und Abweichungen auseinander zu halten, da beide ineinander übergreifen.

Die erste Forderung einer energetischen Bestimmbarkeit ist die *Messung* oder *Abschätzung* energetischer Quantitäten. Messungen sind nur an relativ geschlossenen Teilsystemen möglich, wobei solche Teilsysteme zum Zweck der Beobachtung künstlich ausgesondert werden. Es handelt sich also bei exakten Bestimmungen nicht um die *natürlichen* energetischen Teilsysteme Bewußtsein und Unbewußtes, sondern um absichtlich gezogene Grenzen innerhalb eines bestimmten Rahmens.

An einzelnen solcher Teilsysteme kann die energetische Quantität *objektiv-exakt* bestimmt werden. Dies ist z. B. möglich mittels des Assoziationsexperimentes durch Messung der Reaktionszeit und genaue Feststellung anderer Komplexmerkmale. Exakte Bestimmungsverfahren besitzt auch die experimentelle Psychologie in der Aufnahme physiologischer Veränderungen bei Affektzuständen, womit die Intensität der Affektstärke geschätzt werden kann.

Zweitens besitzen wir

„ein *subjektiv* hochdifferenziertes System für die Erkennung und Abschätzung aktueller Affekterscheinungen an Andern: dafür ist nämlich ein direkter Erkennungsinstinkt vorhanden, den auch die Tiere in hohem Maße haben. Wir nehmen schon die leisesten Schwankungen emotionaler Natur an Andern wahr und haben ein sehr feines Gefühl für Qualität und Quantität der Affekte der Nebenmenschen.“¹

Bis zu einem gewissen Grade gilt das auch für die eigenen Affekte.

Der Erfahrung und Beobachtung liegen immer nur kleinere Teilsysteme zugrunde. Eine vollständige und exakte Quantitätsbestimmung der Totalen Psyche wäre schon darum nicht möglich, weil sie kein zeitlich absolut geschlossenes System ist, und weil ein ganzer Lebenslauf von der Geburt bis zum Tode einer solchen Untersuchung nicht unterworfen werden kann. Es sind darum immer nur bestimmte und abgegrenzte *Zeitabschnitte* der energetischen Auffassung zugänglich.

Ähnlich verhält es sich mit einer gewissermaßen *räumlichen* Betrachtung. Auch bei dieser kann der *ganze* Umfang der psychischen Vorgänge nicht genau bestimmt werden, da nie alle zugleich bewußt sind und das System insofern nicht abgegrenzt werden kann². Stellt man sich aber auf das im aktuellen Moment zu untersuchende bewußte Teilsystem ab, so ist dieses insofern abgeschlossen, als das Individuum zwar in beständigem Kontakt mit der Außenwelt ist, seine Aktionen und Reaktionen in bezug darauf aber ausschließlich *seiner* spezifischen, d. h. individuellen Psychologie entstammen. Die energetische Bewertung muß sich daher ebenfalls ausschließlich an diesen individuellen Innenraum halten und die Außenwelt nur als Material und Auslösung betrachten.

Es können so beim chronologischen wie beim synchronen Schnittpunkt relativ abschätzbare Energiebeträge festgestellt werden, die im ersten

¹ Über die Energetik der Seele.

² Abgesehen von diesen spezifisch psychologischen Einschränkungen ist eine absolut exakte Quantitätsbestimmung der Totalen Psyche auch aus dem allgemeinen methodologischen Grunde nicht möglich, dem nach jede Beobachtung einen Eingriff bedeutet, der das zu beobachtende Objekt verändert.

Fall einer zeitlichen, im zweiten einer sozusagen räumlichen Zustandsveränderung unterliegen. Z. B. kennt jedermann aus seiner Erfahrung Situationen, in denen man sich sagt: früher hatte ich Interesse für dies und jenes, und dieses Interesse ist nun vollständig verschwunden. Oder: früher konnte ich viel intensiver fühlen und empfinden; jetzt erscheint mir alles gleichgültiger. Und auf das Räumliche angewendet: ich möchte oder sollte gewisse Dinge unternehmen, bringe aber trotz aller Willensanstrengung einfach die nötige Energie dafür nicht auf.

Damit ergibt sich die Anwendung des ersten Hauptsatzes der Energetik: Energie kann weder aus nichts entstehen noch zu nichts werden; die Summe der Energie in einem geschlossenen System bleibt mithin konstant. Das heißt also psychologisch: die Energie, die in der früheren Anwendungsform investiert war, hat sich daraus zurückgezogen und einen andern Inhalt aktiviert, der mir aber unbekannt ist. Oder im zweiten Fall: die Energie steht dem Bewußtsein nicht zur Verfügung, also muß sie im Unbewußten aufzufinden sein.

Bei der Anwendung des Konstanzbegriffes ist psychologisch nicht das Prinzip von der Erhaltung der Energie maßgebend, sondern das *Äquivalenzprinzip*. Es besagt, daß für jede Energie, die einen bestimmten Zustand verläßt, anderswo ein gleiches Quantum der gleichen oder einer anderen Energie auftritt.

Psychologisch bedeutet dies, daß eine psychische Tätigkeit, die obsolet geworden ist, durch eine andere Tätigkeit von gleicher energetischer Intensität ersetzt wird, bzw. nur durch eine Tätigkeit von äquivalentem Werte zu ersetzen ist¹. Und im zweiten Fall: Wenn ein Energiebetrag eine neue Anwendungsform aktiviert hat, so hat sich ein entsprechendes Energiequantum eo ipso aus einer früheren Form zurückgezogen. Die neue Erscheinungsform der Energie kann nun im Bewußtsein bereits vorhanden sein, ohne daß sie als äquivalente Umsetzung der verschwundenen früheren Form erkannt wird. In diesem Falle ist man sich nur über die Korrespondenz zwischen dem früheren und dem nunmehrigen energetischen Zustand unbewußt. Es kann aber ebenso häufig vorkommen, daß ein Energiebetrag völlig verschwindet, ohne daß eine Ersatzbildung im Bewußtsein festzustellen ist. In diesem Falle ist infolge des Äquivalenzprinzipes eine erhöhte Aktivität des Unbewußten nachzuweisen. Der aus dem Bewußtsein verschwundene Energiebetrag hat demnach das Unbewußte konstellierte und liegt dort, falls die neue energetische Zustandsform bewußt gemacht werden kann, zu anderer Verwendung bereit. Die unbewußte Tätigkeit enthält dann denjenigen *Intensitätswert*, der sich der bewußten Verwendung entzogen hat.

¹ „Die praktische Erfahrung lehrt uns ganz allgemein, daß eine psychische Tätigkeit immer nur äquivalent ersetzt werden kann, so z. B. kann ein pathologisches Interesse, ein Haften an einem Symptom sich nur durch eine ebenso intensive Bindung an ein anderes Interesse ersetzen lassen, weshalb auch eine Ablösung der Libido vom Symptom ohne diesen Ersatz nie erfolgt. Ist der Ersatz von geringerem Energiewerte, so wissen wir sofort, daß ein Teilbetrag der Energie anderswo aufzufinden ist, wenn nicht im Bewußtsein, dann in unbewußter Phantasiebildung oder in einer Störung der ‚parties supérieures‘ der physiologischen Funktionen.“ (l. c.)

Die Phänomenologie dieser unbewußten Aktivität zeigt sich je nachdem in Form besonders lebhafter Träume, eigentümlicher Phantasiefragmente und Ähnlichem. Die häufigste Erscheinung ist aber die den bewußten Ablauf unterbrechende *Symptombildung*, deren Umfang weit und deren Wesen mannigfaltig ist. Sie reicht von gewöhnlicher Nervosität, innerer Beunruhigung, plötzlichen Affektausbrüchen, unerklärlicher Leere oder Traurigkeit, übertriebener Geschäftigkeit oder unverständlicher Angst zu schwereren Störungen des Bewußtseins wie Depressionen, Willenslähmung, Versagen einer wichtigen Funktion, Zwangsgedanken, nervösem Zusammenbruch bis zu der ganzen Skala psychogen bedingter Körpersymptome.

Die Symptombildung ist also der äquivalente Ersatz des aus dem Bewußtsein verschwundenen energetischen Wertes. Diese Konstatierung ist aber nicht eine bloße theoretische Folgerung aus der Anschauung der Komplementarität von Bewußtsein und Unbewußtem, sondern eine Erfahrungstatsache auf Grund des empirischen Materials.

„Wenn es nun der Analyse dieser Symptome gelingt, jene verborgenen Inhalte dem Bewußtsein zurückzuführen, so kann man in der Regel nachweisen, daß der aus dem Bewußtsein verschwundene Libidobetrag ein Gebilde im Unbewußten erzeugt hat, welches trotz aller Verschiedenheit nicht wenige Züge gemein hat mit jenen bewußten Inhalten, welche ihre Energie verloren hatten. Es ist, wie wenn die Libido gewisse Qualitäten mit sich ins Unbewußte geschleppt hätte, was oft dermaßen deutlich ist, daß man schon an diesen Charakteren erkennen kann, woher die das Unbewußte aktivierende Libido stammt¹.“

Mit dieser Feststellung wird zugleich eine andere psychologische Tatsache formuliert, welche JUNG mit dem Begriff des *Extensitätsfaktors*² umschreibt. Er bedeutet, daß die „Menge“ der Energie, die einem Gebilde anhaftet, auf ein anderes nicht übertragbar ist ohne Übertragung von Teilen jenes Gebildes. Der Extensitätsfaktor gibt also der neuen energetischen Zustandsform ihre dynamische Bestimmtheit.

Der psychologische Extensitätsfaktor hat mithin zur Folge, daß die Energie nicht als reine Intensität das eine Gebilde verläßt und restlos in ein neues übergeht, sondern daß Charaktere des früheren Gebildes, in dem die Energie investiert war, auf die neue Erscheinung übertragen werden; diese enthält Qualitäten, die auch der früheren anhafteten.

Der Begriff des Extensitätsfaktors führt damit zur Art und Weise der *Energieumsetzung*, die für die psychologische Energetik von besonderer Bedeutung ist und deshalb ihre spezifisch psychologischen Bestimmungen hat.

*

Die Komplexe Psychologie verwendet an Stelle der in der Physik gültigen Aussage, ein Energiebetrag setze sich aus einem System oder Zustand in einen anderen um, die Ausdrücke *Verlagerung* und *Umwandlung* der Energie. *Verlagerung* bedeutet den sich selbst überlassenen naturhaften Ablauf, also die bloße *Aktivierung* des Unbewußten: die Intensivierung von Träumen und Phantasien und die Ersatzbildungen unbewußter

¹ l. c.

² l. c. JUNG hat den Begriff des Extensitätsfaktors von ED. VON HARTMANN übernommen. Zur Empirie des Extensitätsfaktors siehe besonders: Wandlungen und Symbole der Libido.

Inhalte in Form von Symptomen. *Umwandlung* oder auch Verwandlung hingegen entspricht der absichtlichen Überleitung, wie sie physikalisch mit Hilfe von Maschinen gelingt. Psychologisch erfordert daher die energetische Umwandlung ebenfalls einen *Eingriff* in den bloßen Ablauf, nämlich die Bewußtmachung bzw. Einbeziehung der von dem energetischen Prozeß konstellierte unbewußten Inhalte einer- und die bewußte Stellungnahme dazu andererseits.

Die Aktivierung als bloße Verlagerung macht nur den *Intensitätsfaktor* evident: der aus dem Bewußtsein verschwundene energetische Wert ist zwar äquivalent umgesetzt, aber nicht *psychologisch äquivalent umgewandelt*. Die Intensivierung des unbewußten Ablaufs ist *funktionell* keine genügende Ersatzbildung, was am besten an den neurotischen Symptomen ersichtlich wird, die als bloße Störung des bewußten Ablaufs wirken. Es sind *Stauungsphänomene* des energetischen Prozesses, veranlaßt durch das mangelnde natürliche Gefälle oder vielmehr durch das Hindernis, das dem natürlichen Gefälle, welches die Energie in einen anderen Zustand überleiten würde, im Wege steht. Nur die Mitberücksichtigung des *Extensitätsfaktors* ermöglicht jenen Eingriff, der die neue energetische Zustandsform auch psychologisch, d. h. sinngemäß, äquivalent umwandelt.

Damit ist die Forderung gegeben, auch den *Entropiesatz* als Modell anzuwenden. Denn das Äquivalenzprinzip sagt nur aus, daß Energieumsetzungen sich gleichwertig vollziehen. Es sagt aber nichts über die *Art* der Prozesse, und *ob* und *wie* Energiebewegungen zustande kommen.

Eine energetische Bewegung tritt nur dann ein, wenn eine *Potentialdifferenz* vorhanden ist. Die Transformation von Energieformen ist an das Vorkommen von Intensitätsunterschieden gebunden. Und zwar geht jeder energetische Zustand von Stellen höherer Intensität zu solchen niederer Intensität über. *Bewegung* entsteht also nur, wo ein Gefälle, d. h. energetische *Niveaudifferenzen* vorhanden sind und ist gleichbedeutend mit der *Umsetzung* der Energie aus einer Zustandsform in eine andere.

Der hier verwendete Begriff der Potentialdifferenz entstammt der Thermodynamik und begreift weiter in sich die Aussage, daß die Energieumsetzungen innerhalb eines geschlossenen natürlichen Systems zur *Ausgleichung* des Energiegefälles tendieren, indem die Wertunterschiede des gesamten Systems von einem unwahrscheinlichen in einen wahrscheinlichen Zustand übergehen. Wenn sich das Gefälle völlig ausgeglichen hat und ein Zustand erreicht ist, in welchem keine Intensitätsdifferenzen mehr vorkommen, hört alle weitere Veränderung auf und der Prozeß kommt zum Stillstand. Die Energie setzt sich nicht mehr äquivalent um, weil sie völlig gleichmäßig verteilt ist. Der Ausdruck dieser Gesetzmäßigkeit ist das *Entropieprinzip*. Es ist gleichbedeutend mit der Unumkehrbarkeit des energetischen Ablaufs in einem naturhaften System.

In der unbelebten Natur verlaufen die energetischen Prozesse immer entropisch, d. h. in der Weise, daß Energie vom Zustand höherer Intensität in denjenigen niederer Intensität übergeht. Das Umgekehrte findet nie von selbst statt. Der energetische Vorgang hat damit bestimmte *Richtung*. In der sich selbst überlassenen Natur ist er *irreversibel*.

Durch einen Eingriff in den natürlichen Ablauf kann indessen aus der höheren Intensität Arbeit gewonnen und so der energetische Prozeß teilweise umgekehrt werden, wodurch das Erreichen des entropischen Endzustandes zu einem mehr oder weniger großen Teil verhindert wird. Alles organische Leben ist auf dieser Tatsache aufgebaut. In bezug auf die konkrete Natur ist die *Technik* das Mittel des Eingriffs; einfachste technische Erfindungen sind auch manchen Tieren möglich.

Da jedoch Wärmeentwicklung mit fast allen Vorgängen verbunden ist und der Ausgleich von Temperaturunterschieden sich mit keinem Mittel völlig aufheben läßt, so ist mit jeder durch Arbeit hervorgerufenen Energieumsetzung ein teilweiser Energieverlust verbunden. In einem geschlossenen System — d. h. also in einem System, bei welchem keine Energiezufuhr von außen möglich ist — vermehrt sich daher durch die von selbst eintretenden Vorgänge diejenige Energiesumme, aus welcher sich keine Arbeit mehr gewinnen, die sich mit anderen Worten also nicht mehr äquivalent umsetzen läßt.

*

Das Problem der *adäquaten Energieumsetzung* ist das Zentralproblem der psychologischen Energetik. Es ist darum notwendig, die psychologischen Äquivalente des Potentialgefälles und des Entropiebegriffes zu untersuchen.

Das heißt, untersucht werden können wieder nur die entsprechenden *Bewegungsbeziehungen*. Wie das menschliche Bewußtsein Maschinen erfunden hat, um in den entropischen Naturablauf einzugreifen, so finden in der Psyche selbst, als der Voraussetzung des Bewußtseins, Vorgänge statt, die gleichfalls in den irreversiblen Ablauf der *psychischen* Natur eingreifen. Ja man könnte sagen, wie in der äußeren Natur das Geheimnis des lebenden Stoffes sich dem mechanischen physikalischen Ablauf entzieht¹, so ist das Bewußtsein der geheimnisvolle Faktor, der bloß natur-

¹ SIR JAMES JEANS (Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis) beschreibt die Entropie und den Eingriff in sie mit folgendem Bilde:

„Es ist zweckmäßig — die Entropie im allgemeinen in der Weise zu definieren, daß einem häufigeren Zustand stets eine höhere Entropie zukommt als einem selteneren. Damit wird die Entropie also ein Maß für die ‚Häufigkeit‘ eines gegebenen Zustandes. — Der Endzustand (die Entropie) vermeidet Anhäufungen irgendwelcher Art, sei es von speziellen Substanzen, sei es von Energie. Im ‚häufigsten Zustand‘ sind sowohl Materie wie Energie gleichmäßig verbreitet.“

Dennoch würde ein Wesen aus einer anderen Welt, das unsere Erde mit genügender Sorgfalt betrachtet, Anzeichen bemerken, die es nachdenklich machen und zu der Vermutung führen könnten, ob nicht hier erstaunlicherweise örtliche Ausnahmen von dem allgemeinen Gesetze der Entropie auftreten. Vom rein physikalischen Standpunkt ist z. B. Gold ein ganz gewöhnliches Metall. Es wird von den Naturgesetzen in keiner Weise bevorzugt oder irgendwie besonders behandelt. Dennoch könnte unser Besucher bemerken, daß der ganze Goldvorrat der Welt, der ursprünglich ziemlich gleichförmig über alle Teile der Erdoberfläche verstreut war, die Tendenz zeigt, sich an einigen wenigen kleinen Stellen anzuhäufen, wie es der Forderung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik aufs schärfste zu widersprechen scheint. Ebenso sollten nach diesem Satze billigerweise Feuer nicht vorkommen, wenn er freilich auch zuläßt, daß Zufälle eintreten können. Diese zufälligen Verletzungen sollten aber unbedingt dann am wahrscheinlichsten sein, wenn das Wetter heiß und trocken ist. Trotzdem würde unser Besucher nicht nur unzählige Feuer

haftes psychisches Wesen, aller entropischen Gesetzmäßigkeit ungeachtet, in höhere Werte umzuwandeln vermag.

Sobald von der theoretischen Voraussetzung des Energiebegriffes zur praktischen Anwendung übergegangen wird, handelt es sich um spezifische *Erscheinungsformen* der Energie. Man spricht daher in der Physik abgekürzt von elektrischer Energie, chemischer Energie, Energie der Kohle, des Dampfes usw., womit der Energiebegriff konkretisiert und mit den Substanzen identifiziert wird, die der energetischen Betrachtung unterworfen werden.

In der Psychologie geschieht dasselbe. Energetische Bewegung ist nur anhand von bestimmten oder bestimmbaren Vorgängen und Inhalten sichtbar, und der energetische Standpunkt kann daher nicht von ihnen absehen. Der energetische Wertbegriff steht, als Umschreibung von Bewegungsvorgängen, zwar an oberster Stelle, ist jedoch gleichzeitig mit anderen psychologischen Wertbegriffen verbunden. Der *energetische* Wert eines Vorgangs ist also zugleich auch von inhaltlicher *Bestimmtheit* und *Bedeutung*, wie z. B. die Bewegungen der Progression und der Regression oder diejenigen der Extraversion und Introversion. Und neben den psychologisch bestimmten Werten sind gleichzeitig auch allgemeine Kulturwerte gültig, wie der ethische Wert, der Begriff der Bewußtseinsdifferenzierung usw.

Dadurch werden in die Anwendung des psychologischen Energiebegriffes Momente der kulturwissenschaftlichen Methode einbezogen, und ganz besonders die Voraussetzungen der Komplexen Psychologie in bezug auf die Struktur und Phänomenologie der Psyche.

Eine besondere Voraussetzung ist die schöpferische Aktivität der Psyche als nicht zu begründende, aber erfahrungsgemäß letzte Ursache für Energiebewegungen und -umsetzungen. Insofern dabei *energetisch* äquivalente Umformungen beobachtet werden können, handelt es sich um ein dem physikalischen Modell paralleles Prinzip. Die psychologische Abweichung davon liegt aber darin, daß *inhaltlich* und *funktionell* neue Werte in Erscheinung treten können¹. Das *Psychische* greift damit in

auf der Erde entdecken, sondern noch feststellen, daß sie besonders häufig auftreten, wenn es kalt und feucht ist. Er würde eine größere Zahl auf denjenigen Teilen der Erdoberfläche sehen, die mit winterlichem Schnee bedeckt sind, als auf denen, die in Äquator- oder Sonnenhitze dörren. Weiter möchte er noch bemerken, daß kleine Anhäufungen von Eis besonders in Erscheinung treten, wenn das Wetter heiß und trocken ist.

Die Chance für das Eintreten aller dieser Ereignisse im normalen Lauf einer *unberührten Natur* würde von derselben Größenordnung sein wie diejenige des Gefrierens eines Wasserkessels, wenn man ihn aufs Feuer stellt.

Eine statistische Durchmusterung der größeren Vergehen gegen den zweiten Hauptsatz würde zeigen, daß die Brutstätten des Verbrechens genau an den Stellen zu suchen sind, die wir als *Zentren der Zivilisation* bezeichnen. Leblose Materie gehorcht unbedingt dem Gesetz, aber das, was wir Leben nennen, entwischt ihm mit wechselndem Erfolg. Es wäre ganz vernünftig, wenn wir Leben geradezu definierten als charakterisiert durch die Fähigkeit, dies Gesetz zu umgehen.“

¹ „Von dieser Seite (d. h. von der positiven Tätigkeit) aus betrachtet, erscheint das Unbewußte als die Gesamtheit aller in statu nascendi begriffenen seelischen Inhalte.“ JUNG: Analytische Psychologie und Weltanschauung. In: Seelenprobleme der Gegenwart.

die Regel des irreversiblen Ablaufs ein. Jedoch kann das *Bewußtsein* nicht unbegrenzt in ihn eingreifen, denn die energetische Umsetzung ist an bestimmte Bedingungen gebunden.

Es gehört zum schöpferischen Wesen der Psyche, daß Eingriffe in den bloßen Naturablauf ihre Struktur ausmachen. Die Erschaffung des Bewußtseins und die Möglichkeit zur Differenzierung und Erweiterung des Bewußtseins ist ihr Kardinalingriff. Andererseits aber scheint sie mit diesem Experiment auch eine ganz bestimmte Absicht verbunden zu haben, denn es hängt durchaus und unbedingt von der Einstellung und Bemühung dieses ihres Produktes ab, ob weitere Eingriffe und adäquate Umformungen gelingen. Wobei aber wiederum zwar der bloße psychische Naturvorgang in Kultur, d. h. Bewußtheit, umgesetzt wird, jedoch nur dann, wenn die Gesetzmäßigkeiten der psychischen Natur mitberücksichtigt werden.

*

Das oberste Prinzip der Komplexen Psychologie: die Komplementarität von Bewußtsein und Unbewußtem (oder Objektiv-Psychischem), und die ihm zugrunde liegende Anschauung des Totalen Psychischen erhält seine Begründung vor allem durch die psychologische Energetik.

Energetisch gesehen ist die *Totale Psyche* ein *relativ geschlossenes energetisches System*. Sie ist weder auf Körpervorgänge reduzierbar, noch ein bloßes Produkt der Vererbung und der Umweltseinflüsse, sondern die autonome und inhärente Gegebenheit eines Individuums. Beim heutigen abendländischen Kulturmenschen ist jedoch das totale System in *zwei Teilsysteme* gesondert, die gegeneinander relativ abgeschlossen sind und daher wieder zwei in sich geschlossene Systeme bilden.

Die psychologische Orientierung des heutigen Individuums ist ganz auf das *bewußte System* gerichtet. Dieses ist charakterisiert durch Kultur- oder mindestens Zivilisationswerte und durch sein Angeschlossensein an den Ichkomplex. Seine Funktion ist die Relation des Individuums zur eigenen Person und zur Außenwelt.

Das *unbewußte* oder objektiv-psychische System ist erstens seinem Wesen nach und zweitens infolge seines Nicht-angeschlossen-Seins an das bewußte System *Natur*, d. h. *psychische* Natur. Es ist charakterisiert durch den Ablauf archetypischer energetischer Konstellationen. Seine Funktion ist die Ausgleichung des bewußten Systems in bezug auf objektiv-psychische kollektive Gegebenheiten. Diese Funktion kann es aber nur ausüben, wenn es an das bewußte System angeschlossen wird. Die Anschließung der beiden Systeme aneinander bewirkt eine Veränderung, bzw. Erweiterung des bewußten Systems, wodurch beide Systeme zu offenen Systemen werden innerhalb des Gesamtsystems der Totalen Psyche.

Der energetische Umsetzungsprozeß findet sowohl innerhalb des bewußten wie des unbewußten Teilsystems statt, jedoch mit charakteristischen Unterschieden¹.

¹ Das *persönliche* Unbewußte gehört *energetisch* zum bewußten System, da seine Inhalte psychologisch mit dem Ichkomplex verbunden sind und darum vom Bewußtsein assimiliert werden können.

In der allerfrühesten Kindheit sind die beiden Teilsysteme noch ungetrennt. Bald aber gewinnt — durch einen der unerklärlichen psychischen Eingriffe in den Naturablauf — die Bildung des Ichkomplexes und damit des Bewußtseins eine Festigkeit, die es dem jungen Menschen ermöglicht, sich allmählich gegen das Gefälle zum totalen System hin abzuschließen¹. Damit wird das sich differenzierende *Bewußtsein* zu einem relativ geschlossenen System, das die zu Energieumsetzungen notwendigen Intensitätsunterschiede in sich selber enthält.

Die Niveaudifferenzen, die das energetische Gefälle herstellen, bedeuten psychologisch *Konfliktpositionen*. Bei dem kleinen Kinde drücken sie sich aus als Divergenz zwischen dem natürlichen triebhaften Wesen und dem werdenden sozial angepaßten Menschen, beim Jüngling als „Sturm- und Drangperiode“, in Kämpfen ethischer und weltanschaulicher Natur. Der reife Mensch hat seelische Konflikte und muß innere Gegensätze überwinden. Mit der Zeit gleichen sich die anfänglichen Spannungen aus, und es bildet sich eine stabile und relativ unveränderliche Einstellung. Damit nehmen die Intensitätsunterschiede innerhalb des bewußten Systems immer mehr ab und es entsteht damit ein gewissermaßen entropischer Zustand, der nun je nachdem auch als negativer Faktor zu bewerten ist. Die Einstellung innerhalb des bewußten Systems ist wohl fest, aber auch starr, indem sie sich gegen weitere Veränderungen abschließt. Das für den energetischen Prozeß notwendige Gefälle wäre zwar vorhanden, besteht aber nun zwischen dem bewußten und dem unbewußten System. Den Übergang oder die Verbindung zwischen den beiden Systemen bilden die inferioren psychologischen Funktionen. Wird die Anschließung des unbewußten Systems durch Anerkennung der neuen Potentialdifferenz vollzogen, so geht die energetische Bewegung an den autonomen objektivpsychischen Prozeß über. Mit anderen Worten: an Stelle der früher notwendigen Differenzierung des Bewußtseins tritt die Differenzierung der totalen Persönlichkeit, was einer Erweiterung des bewußten Systems gleichkommt. Das festgefügte Bewußtsein wird zur Funktion der aufgeschlossenen Bewußtheit.

Der umgekehrte Fall zur Bewußtseinserstarrung, die ein normales Phänomen ist, wenn sie nicht zu lange andauert, findet in der Psychose

¹ Die Abschließung des bewußten gegen das total-psychische System ist *das* psychologische Problem der Kindheit — ein Problem von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit und Schwierigkeit. Es gibt Kinder, denen der Prozeß nie ganz gelingt. Seine phylogenetische Parallele kann uns diese Problematik verdeutlichen. Sie hat ihren archetypischen Niederschlag in unzähligen Mythen und Sagen gefunden. Um nur einige Motive zu nennen: das goldene Zeitalter, der glückselige Urzustand, die Paradieslegenden, die Zeit, als die Götter noch auf Erden wandelten, der kosmische Urmensch, die platonische Idee vom hermaphroditischen Menschen, den die Götter in zwei Hälften trennten, der indische Mythos von der Juweleninsel im Nektarmeer.

Bei Kindern finden sich ähnliche Motive in den „kosmischen“ Träumen. Das Erwachen, d. h. die Abtrennung des Bewußtseins wird oft als ungeheurer Shock dargestellt, oder im Symbol einer Geburt auf der Erde aus einem anderen Planeten. Bei den Primitiven wird die Entstehung des Menschen durchgehend aus nicht bloß natürlichen Ursachen erklärt, sondern zugleich und hauptsächlich auch aus „geistigen“, und zwar kosmogonisch wie individuell.

statt: das *unbewußte System* war entweder nie völlig vom bewußten abgeschlossen oder die Scheidewand zwischen beiden ist so dünn, daß sie durch eine intensive Erschütterung durchbrochen werden kann. Auf jeden Fall ist das Gefälle zum unbewußten System hin so groß, daß dieses dem bewußten System allmählich alle Energie entzieht, bis es sich mit dem Eintreten der Krankheit an seine Stelle setzt. Der psychologische Aspekt dieses Zustandes ist eine intensive Absperrung gegen die Umwelt. Mit der Auslöschung des bewußten Systems ist das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Systemen aufgehoben, die energetische Bewegung ist entropisch geworden. Das unbewußte System ist nun gewissermaßen im Reinzustande vorhanden — jedenfalls in einem Zustande, der ohne allen Eingriff des bewußten Systems abläuft und der daher in seiner Phänomenologie und Energetik am ehesten dem sich selbst überlassenen naturhaften System gleichkommt. Eine gewisse Energieumsetzung findet auch innerhalb dieses nun ganz in sich geschlossenen Systems statt, indem die psychischen Bilder, die Selbstdarstellungen des unbewußten Systems, sich wandeln und verändern. Ihr Sinn jedoch wird nur einem außenstehenden Beobachter deutlich und desintegriert sich zusehends, da kein Eingriff eines intakten Bewußtseins ihn mehr aus den „Gebilden losgebundener Reiche“ herausheben und assimilieren kann.

*

Die energetische Struktur des objektiv-psychischen oder naturhaften Systems manifestiert sich einmal in seiner *Dynamik*, d. h. in der eigentätigen Abwandlung seiner Inhalte. Seine Inhalte sind Bilder, denn die *spezifische Erscheinungsform* der psychischen Energie im natürlichen Zustande ist das *Phantasiebild*, wozu auch der Traum gehört. Die beständige Veränderung der Bilder bedeutet eine energetische Bewegung, die daher eine gewisse Spannung oder Niveaudifferenz voraussetzt. Diese drückt sich in der Ambivalenz oder Ambiguität der Phantasiebilder aus und in ihrem Erscheinen als Gegensatzpaare. Neue, d. h. noch unbewußte Inhalte treten in Träumen und Phantasien oft paarweise auf, als Zwillinge oder Zweihelten. Ein objektiv-psychischer Inhalt ist, vom Bewußtsein aus bewertet, vieldeutig, paradox, eventuell zweideutig. Die Phänomene des sich selbst überlassenen objektiv-psychischen Prozesses haben durchgehend *enantiodromischen* Charakter. Positive Inhalte wechseln mit negativen fortwährend ab; handelt es sich z. B. um eine Konfliktsituation im Bewußtsein, so wird ein Bild, das einen Lösungsversuch darstellt, von einem anderen mit destruktivem Ausgang unmittelbar gefolgt. Beschäftigen sich die Phantasiebilder mit bestimmten Werten, so wird im nächsten Bild der Gegenwert bzw. Unwert dargestellt sein; kommt das lichte Prinzip zum Ausdruck, so erscheint gleich darauf das dunkle — kurz, es manifestieren sich alle psychischen Gegebenheiten in der beständigen Abfolge von Ja und Nein. Phänomenologisch sind sie zwar verschieden, es fehlt ihnen aber durchaus der antinomische Charakter. Erst der Eingriff des Bewußtseins unterscheidet sie nach ihrem *psychologischen* Wert.

Der objektiv-psychische Prozeß hat, wenn er sich selbst überlassen bleibt, die naturhafte Richtung, d. h. er folgt dem entropischen Ablauf¹; er produziert zwar fortwährend psychische Phänomene, wie Träume, Phantasien und Symptome, sie setzen sich aber nur *ineinander* um. Der *psychologische* Anschluß des unbewußten Systems an das bewußte wird nie vom ersteren aus hergestellt, wie auch die eigentliche, psychologisch wichtige Potentialdifferenz erst durch die *Spannung* zwischen dem bewußten und dem objektiv-psychischen System gegeben ist.

Das *bewußte System* besitzt den zur energetischen Bewegung notwendigen Niveauunterschied als essentielles Charakteristikum. Er besteht in der Spannung zwischen Gegensätzen. Der Unterschied der bewußten Einstellung vom Zustand des Unbewußtseins besteht in der Fähigkeit zur *Diskrimination* im weitesten Sinne, das heißt zur Unterscheidung bzw. Setzung von Gegensätzlichem; das Wesen des Bewußtseins als Eingriff der schöpferischen Psyche in den Naturablauf scheint es dazu zu bestimmen und zu verpflichten.

Die bewußte Diskriminierung ist ein Eingriff in den Naturablauf und in dessen unterschiedslose Inhalte und Vorgänge; ohne Unterscheidung bestände ein unbewußter Zustand von Einheitlichkeit, wie er vergleichsweise im Traume vorhanden ist. Die Unterscheidung führt zur Stellungnahme und damit zum *Gerichtetsein* des Bewußtseins. Das Gerichtetsein ist im Unterschied zur bloß naturhaften Richtung eine Einstellung zu den Inhalten und Vorgängen; es ist Wertung und Auswahl. Das bewußte Gerichtetsein auf Werte, Zwecke und Ziele hält bis zu einem gewissen Grade energetische Spannungen aus, ohne sie auszugleichen und ist damit der naturhaften irreversiblen Richtung entgegengesetzt. Im normalen Bewußtseinsablauf ist der zur gewollten Richtung oder Entscheidung gegensätzliche Aspekt immer vorausgesetzt und enthalten. Zwar hat die eine Seite die größere Intensität, jedoch auf der Basis der *Koordination* der Gegensatzpaare. Das Nein ist in das Ja immer einbezogen. Wird dieser Umstand außer acht gelassen, identifiziert sich das Bewußtsein mit dem einen Gegensatz, so bezieht es eine extreme Position und damit wird die Spannung zu groß. Der andere Teil des Gegensatzpaares *dissoziiert* sich vom bewußten Ablauf. Das bewußte System bricht gewissermaßen auseinander und die Folge ist eine Persönlichkeitsspaltung — meist allerdings eine Persönlichkeitsspaltung passiver Natur in Form einer Neurose. Das außer acht gelassene Gefälle geht dann nicht zum unbewußten System, sondern zu den nicht assimilierten Inhalten des bewußten.

¹ Das Gesetz, daß die Entropie in einem geschlossenen natürlichen System zunimmt, könnte vielleicht eine Erklärung abgeben für die gelegentliche Unabhängigkeit des Objektiv-Psychischen von der Zeitkategorie. EDDINGTON (The Nature of the Physical World) führt aus, wie in einem räumlichen Bezirk von vollkommenem Gleichgewichtszustand die Energie nicht mehr teilbar ist und daher auch die Zeit keine Richtung mehr hat. „Der Zeiger weiß nicht, in welcher Richtung er weisen soll. Es wäre unrichtig zu sagen, ein solcher Bezirk sei zeitlos; die Atome vibrieren in üblicher Weise wie kleine Uhren, wir können an ihnen Geschwindigkeit und Dauer messen. Die Zeit ist immer noch vorhanden und behält ihre gewöhnlichen Eigenschaften, aber sie hat ihren Richtungszeiger verloren; sie ist ausgedehnt wie der Raum, aber sie ‚schreitet nicht fort‘.“

Im normalen Fall der innerhalb des bewußten Systems koordinierten Gegensatzpaare geschieht im Verlauf des Lebens das Gegenteil. Die *Gegensätze gleichen* sich mit der Zeit dermaßen *aus*, es entsteht eine so gefestigte Einstellung, daß die *Spannung* für den energetischen Prozeß *zu gering* wird. Der Zustand ist daher ebenfalls gewissermaßen einer entropischen Gleichgewichtslage ähnlich, indem keine genügenden Intensitätsunterschiede mehr vorhanden sind. Es ist ein Zustand, der einem bloß natürlichen Ablauf gleichkommt. Die Niveaudifferenz und das Gefälle werden nunmehr vom unbewußten System hergestellt. Seine Inhalte treten zwar nicht notwendigerweise in Erscheinung, jedoch drängt sich seine energetische *Intensität* dem bewußten System auf. Mit anderen Worten: das unbewußte System ist *aktiviert*. Damit wird die zur energetischen Bewegung notwendige Potentialdifferenz auf die Gegensätzlichkeit des bewußten und des unbewußten Systems übergeleitet. Es kommt aber Alles darauf an, ob und wie das bewußte System sich dazu *einstellt*; mit anderen Worten: ob es sein Gerichtetsein beibehält, indem es ihm aber eine andere *Orientierung* gibt.

*

Die heterothetische Struktur des Bewußtseins ist ein Abbild der Struktur der Psyche überhaupt. Der energetische Niveauunterschied, das zur Bewegung und Umsetzung notwendige Gefälle ist psychologisch in den *Gegensatzpaaren* und ihrem regulierenden Ausgleich gegeben. Das oberste Gegensatzpaar, das Gegensatzpaar der Totalen Psyche, ist die Komplementarität von Bewußtsein und Unbewußtem. Während der Dauer der Suprematie des bewußten Systems ist das unbewußte Korrelat von geringerer Intensität; es ist gewissermaßen als *sous-entendu* vorhanden, als unaufdringliche Basis, auf der das bewußte System sich entfaltet, und es wird nur gelegentlich aktiv, und nur zu dem Zweck, um die erforderlichen Kompensationsvorgänge innerhalb des bewußten Systems zu veranlassen. Es funktioniert also prinzipiell nicht anders als ein dem Bewußtsein koordinierter Gegensatz, nur mit dem Unterschied, daß letzterer im normalen Prozeß bewußt ist.

Der ungestörte Ablauf der koordinierten Gegensätze innerhalb des bewußten Systems ist die progressive energetische Richtung. Die Progression der energetischen Bewegung besteht im fortwährenden *Weiter-schreiten* des *gerichteten* Anpassungsprozesses an die bewußten Lebensforderungen und in der dazu notwendigen Differenzierung der psychologischen Einstellung und der superioren Funktionen, sowie in den Leistungen, die damit bewältigt werden können. Die inferioren Funktionen besitzen die geringere energetische Intensität und liefern gerade die nötige Spannung zur Betonung der superioren Funktionen. Selbstverständlich besteht die Gegensatzspannung auch in anderen Hinsichten, als ethischer Konflikt, überhaupt bei Entscheidungen aller Art. Die progressive Bewegung ist immer dadurch charakterisiert, daß das bewußte System die Führung hat und die innerhalb seines Rahmens bestehende Gegenposition koordiniert ist¹.

¹ Die Berücksichtigung der Gegenposition ist auch mit einer *bewußten* Ausschließung derselben gegeben.

Wird nun eine habituelle Einstellung aus äußeren oder inneren Gründen ungenügend, so tritt eine Aufstauung der Energie ein, indem einerseits die bewußte Anpassung versagt, und andererseits die Bewußtseins hintergründe intensiviert werden. Der Stauungszustand ist gleichbedeutend mit dem Zerfall der Gegensatzpaare. Ja und Nein, Impuls und Gegenimpuls können sich nicht mehr zu einem koordinierten Akt vereinigen. Mit dem Ausbruch des Konfliktes tritt die *rückläufige* energetische Bewegung ein, die Regression.

Die regressive energetische Richtung bedeutet psychologisch, daß nunmehr diejenigen *subjektiven Faktoren* aktiviert sind, die vom Anpassungsprozeß ausgeschlossen waren. Die Regression ist *kein gerichteter Vorgang* wie die Progression; sie ist nicht durch Auswahl (Differenzierung) bestimmter Funktionen und Inhalte gekennzeichnet. Sie hat jedoch die Richtung des natürlichen Gefälles, das in letzter Linie zum unbewußten System hin verläuft. Infolgedessen nehmen alle bisher unbewußten Elemente an Wertigkeit zu, sowohl in intensiver wie in extensiver Hinsicht. Diese Elemente enthalten die den Anpassungsprozeß störenden Inhalte persönlicher Natur und vor allem diejenigen psychologischen Funktionen, die zu der differenzierten und gerichteten Hauptfunktion in Gegensatz stehen. Da die inferioren Funktionen aber mit kollektiv-psychischen Elementen durchsetzt sind, wird mit ihnen das objektiv-psychische System aktiviert.

Bleibt die Regression ein sich selbst überlassener naturhafter Vorgang — greift das Bewußtsein nicht ein, indem es ihn anschließt — so bedeutet die rückläufige Bewegung auch psychologisch einen Rückschritt, da dann die Intensivierung des unbewußten Systems die progressive Richtung überschwemmt. Es aktivieren sich frühere Entwicklungsphasen der Anpassung, die zur erreichten im Gegensatz stehen, und die nunmehr konstellierte inferioren Funktionen weisen einen Charakter auf, wie sie einer schon überholten Altersstufe des Individuums entsprechen; sie sind allzu jugendlich oder infantil. Die dadurch entstandene Dissoziation bedeutet einen neurotischen Zustand. In der Neurose ist die Regression partiell und umfaßt nur den dem bewußten System bisher nicht angeschlossenen Teil der Persönlichkeit. Total wird die Regression in der Psychose. Die Gesamtpersönlichkeit sinkt auf eine Anpassungsstufe, die einer soziologisch primitiven Form entspricht. Die psychischen Inhalte tragen archaische Züge.

Stellt hingegen das bewußte System den Anschluß an das in der Regression aktivierte objektiv-psychische System her, so führt dies zum Individuationsprozeß, da nunmehr die Natur der Psyche selbst das Objekt der energetischen Bewegung geworden ist.

Regressionen von geringerer Tragweite sind oft zu beachten bei der Vorbereitung zu besonders schwierigen Anpassungsleistungen, ganz besonders häufig bei Kindern und jugendlichen Menschen. In diesem Falle stellt die Totale Psyche den Ausgleich mit der progressiven Bewegung von selbst, d. h. ohne Eingriff des Bewußtseins, her.

Progression und Regression sind Energiebewegungen, die einander *zeitlich* folgen. Sie sind „Mittel oder Durchgangspunkte des energetischen

Ablaufes“. Die *Intensität* der einen erscheint wiederum in der Intensität der anderen. Energetisch betrachtet

„erfolgt die Progression und die aus ihr resultierende Anpassungsleistung als ein Mittel zur Regression, nämlich zur Manifestation der Innenwelt in der Außenwelt, wodurch ein neues Mittel geschaffen ist zu einer Progression veränderter Art, die eine bessere Anpassung an die Umweltsbedingungen darstellt.

Es geht aber aus dem Wesen der energetischen Betrachtung keineswegs hervor, daß es Progression und Regression der Libido geben muß, sondern nur, daß es äquivalente Transformationen geben muß, denn die Energetik sieht nur das quantum, erklärt aber niemals das quale. Progression und Regression lassen sich daher niemals aus dem Wesen des Energiebegriffes ableiten, sondern sie lassen sich nur in ihren gegenseitigen Relationen energetisch verstehen. Progression und Regression sind spezifische Vorgänge, die man als dynamische Prozesse auffassen muß, und die als solche durch Qualitäten der Substanz bedingt sind.

Die Progression als ein fortlaufender Anpassungsprozeß an die Umweltsbedingungen ist begründet in der vitalen Notwendigkeit der Anpassung. Die Not erzwingt die absolute Orientierung auf die Umweltsbedingungen und die Verdrängung aller derjenigen Tendenzen und Möglichkeiten, welche der Individuation dienen.

Die Regression dagegen, als eine Anpassung an die Bedingungen der eigenen Innenwelt, ist begründet in der vitalen Notwendigkeit, den Anforderungen der Individuation zu genügen. Der Mensch ist keine Maschine in dem Sinn, als er anhaltend dieselbe Arbeitsleistung vollziehen könnte, sondern er kann der Forderung der äußeren Not in idealer Weise nur dann völlig entsprechen, wenn er auch an seine eigene Innenwelt angepaßt ist, d. h. wenn er in Übereinstimmung mit sich selber ist. Und umgekehrt kann er auch nur dann sich an seine eigene Innenwelt anpassen und die Übereinstimmung mit sich selber erreichen, wenn er auch den Umweltsbedingungen angepaßt ist. Die eine oder die andere Funktion kann nur zeitweilig vernachlässigt werden, wie die Erfahrung zeigt¹.“

*

Wie sich die Energie als Progression und Regression in *psychologischem* Sinne vorwärts und rückwärts bewegt, so bewegt sie sich auch *psychologisch räumlich* auswärts und einwärts. Diese energetischen Bewegungen sind Extraversion und Introversion. Sie umschreiben die psychologische Richtung der Energie auf das äußere Objekt und auf das Subjekt hin. Extraversion und Introversion können sowohl progressiv wie regressiv verlaufen. Die extravertierte oder introvertierte *Richtung* der Energie ist nicht identisch mit dem extravertierten oder introvertierten Einstellungstypus, da die erstere einen energetischen Bewegungsvorgang und die letztere eine habituelle und relativ stabile psychologische Haltung umschreibt.

Da die bewußte typologische Einstellung kein völlig abgeschlossenes System ist, kann die energetische Bewegung unter Umständen die zur habituellen gegensätzliche Richtung nehmen. Damit wird aber das unbewußte System involviert. Die habituelle Einstellung besitzt einen hohen Grad der Differenzierung, und umfaßt alle vom bewußten System erfaßbaren höchsten Werte. Deshalb weist ein bloßes automatisches *Umschlagen in ihr Gegenteil* einen psychologisch inferioren Charakter auf. Der Prozeß bleibt sich selbst überlassen und kommt einem naturhaften Ablauf gleich.

¹ Über die Energetik der Seele.

Dieser sich selbst überlassene Naturvorgang ist ein enantiodynamischer, ein energetischer *Gegenlauf*¹. Der enantiodynamische Vorgang wird vor allem sichtbar als chronologisches Phänomen und ist die Folge einer extrem einseitigen Einstellung innerhalb des bewußten Systems. Die Gegensatzpaare brechen infolgedessen polar auseinander, und die bisher unbewußte Gegensatzposition nimmt die Stelle der früheren ein. Die Enantiodynamie ist psychologisch vor allem charakterisiert durch die zu den bisherigen gegensätzlichen *psychologischen* Werte.

Der enantiodynamische Ablauf ist nicht nur mit der extravertierten oder introvertierten energetischen Richtung verbunden, sondern ist ein allgemeines psychologisches Phänomen. Wenn ein psychischer Vorgang — eine Einstellung, eine Funktion usw. — bis an die äußerste Spitze gekommen ist, so setzt vom Unbewußten her automatisch die Gegenbewegung ein, indem sich alle den bisherigen Inhalten und Funktionen entgegengesetzten konstellieren und damit eine „Umkehrung der Werte“ erfolgt. In einzelnen Fällen kann dies psychologisch eine durchaus positive Bedeutung haben, wie z. B. als plötzliche Einsicht und Erleuchtung in einem Zustand von Verzweiflung oder sonstiger Aussichtslosigkeit und Dunkelheit, oder wie bei der Bekehrung von Saulus in Paulus. Im allgemeinen aber wird das Hervortreten des unbewußten Gegensatzes einer Regression gleichkommen und daher eine negative Charakterveränderung oder eine Persönlichkeitsspaltung zur Folge haben — wenn nicht der bloße Mechanismus mit psychologischem Verständnis begleitet wird. Je früher die vom Unbewußten einsetzende Gegenbewegung eingesehen und assimiliert werden kann, um so weniger ist man dem automatischen Ablauf preisgegeben.

Die Gegenbewegung macht sich als Intensität durch allerlei Anzeichen im Bewußtsein bemerkbar, bevor sie als totales Phänomen in Erscheinung tritt: sie drängt sich auf als interferierende Stimmung, als störende Gedankengänge und Phantasien, und sie ist in den Träumen deutlich angezeigt. Wenn die entgegenlaufende Richtung der im Unbewußten investierten Energie als *Kompensation* zur bewußten Einstellung verstanden und aufgenommen wird, so führt dies zu einer Bewußtseinserweiterung durch den Anschluß des objektiv-psychischen Systems. Im Falle des rein enantiodynamischen und nicht assimilierten Ablaufs bleibt es bei der bloßen Gegenbewegung, die allmählich die größere Intensität gewinnt, wodurch das Ich nun ebenso identisch wird mit der entgegenlaufenden Richtung, wie es dies vorher mit der früheren Position war — jedoch mit dem Unterschied, daß kein gerichtetes Bewußtsein eine Stellung dazu bezieht, wodurch der Ablauf bloß dem natürlichen Gefälle folgt. Die Spannung zwischen dem bewußten und dem unbewußten System ist damit aufgehoben, der bisherige Standpunkt des Bewußtseins verschwindet oder wird sogar absichtlich negiert, da die Intensität der Gegenbewegung als zwingendes Kriterium wirkt und der Extensitätsfaktor nicht in Betracht gezogen wird.

Die Enantiodynamie ist ein *chronologischer* Ablauf, wenn sie absolut wird. Partielle enantiodynamische Phänomene sind aber auch als *synchron* mit

¹ JUNG nimmt den Begriff der Enantiodynamie von HERAKLIT. Siehe: Psychologische Typen, Definition 18.

Bewußtseinsvorgängen festzustellen. Sie erscheinen dann z. B. als anscheinend unmotivierte Widerstände gegen positiv betonte Tätigkeiten und Interessen, als negative Affektausbrüche gegen geliebte Personen, in entwertenden bis blasphemischen Zwangsideen in bezug auf verehrte oder numinose Objekte — kurz als mit dem bewußten Ablauf und den bewußten Werten interferierende Vorgänge. Ist das Bewußtsein bereit, diese Tatsachen zu untersuchen und anzuerkennen, so wird in dem anscheinend blinden Mechanismus ein *Sinn* ersichtlich.

*

Um das objektiv-psychische System an das bewußte anzuschließen — energetisch gesprochen, um die Energie aus dem bloßen Zustand der *Verlagerung* im unbewußten System psychologisch adäquat *umzuwandeln* — ist die Berücksichtigung zweier Faktoren notwendig: erstens der Extensitätsfaktor, d. h. die psychologische Durchleuchtung und Bewertung des neuen Potentials, und zweitens die Gesetzmäßigkeit der Energieüberleitung.

Die Notwendigkeit zur Umwandlung kann zweierlei Gründe haben. Sie kann entweder vom Bewußtsein aus Einsicht gewollt werden, wenn z. B. realisiert wird, daß die bisherige Einstellung unrichtig war oder nunmehr ungenügend geworden ist. Oder aber sie kann dem Bewußtsein aufgenötigt werden, wenn ein Energiebetrag bereits in das unbewußte System umgesetzt ist. Dieser Energiebetrag drängt dann dem Bewußtsein seine *Intensität* auf. Geschieht dies in Form von neurotischen Symptomen, so macht sich der neue energetische Zustand als Mangel im bewußten System bemerkbar. Das Bewußtsein bleibt zwar intakt, kann aber über die festgelegte Energiesumme nicht verfügen. Manifestiert sich die Aktivierung des unbewußten Systems als psychologische Verwicklung, weil die inferioren Funktionen oder archetypische Konstellationen an Wertigkeit zunehmen, so wird umgekehrt das bewußte System, ohne dies zu realisieren, mit Inhalten und Dynamismen des objektiv-psychischen Systems infiltriert.

Das Material des objektiv-psychischen Systems, seine Inhalte und seine spezifischen Vorgänge sind das *Naturphänomen*; die Stellungnahme des Bewußtseins entspricht dem *kulturellen Eingriff*, der zur Verwandlung des bloßen Naturablaufs notwendig ist.

Da psychische Energie im Naturzustand und Phantasiebild identisch sind, kann die Energie des objektiv-psychischen Systems nur an das bewußte System angeschlossen werden, indem die ihr entsprechenden *Phantasiebilder* bewußt gemacht werden. Das Phantasiebild enthält sowohl die *Intensität* der Energie des unbewußten Systems, wie auch ihre formale und inhaltliche Bestimmtheit, also die energetische *Extensität*. Aus diesen Gründen ist mit dem Phantasiebild auch jeweils ein neues *Gefälle* gegeben. Der Extensitätsfaktor und das energetische Potential sind in der psychologischen Energetik Korrelate. Die Energiebewegung geht von diesem bestimmten Phantasiebild aus; nur dieses so-seiende Phantasiebild vermittelt weitere energetische Bewegung.

Das heißt also praktisch, daß Energie nicht *willkürlich* aus einer Erscheinungsform in eine beliebige andere übergeleitet werden kann; sie ist nicht völlig *disponibel*. Der neuen energetischen Zustandsform haften Charaktere und Qualitäten der bisherigen an. Jedoch ist dabei andererseits zu berücksichtigen, daß die übertragene „Menge“ zwar als von gleicher Substanz wie das frühere Gebilde *erscheinen* kann, es aber ihrem *Wesen* nach nicht zu sein braucht. Der objektiv-psychische Ausdruck ist ein *analogischer* und benützt daher eine auf konkrete Tatsächlichkeit gegründete *metaphorische* Sprache. Je nach der psychologischen Notwendigkeit ist daher der Extensitätsfaktor konkretistisch oder symbolisch zu verstehen, wie anhand der reduktiven und der synthetischen Trauminterpretation gezeigt wurde¹.

Die Möglichkeit, die neue energetische Zustandsform je nach der individuellen Situation zu bewerten, ist in der psychologischen Energetik selbst begründet. In eine andere Anwendung kann nur eine Energiemenge übergeleitet werden, die für eine solche Bewegung *frei* ist. Da der Energiebegriff es nicht mit Umlagerung von Substanzen, sondern mit Bewegungsbeziehungen zu tun hat, so ergibt sich, daß die neue Form von vornherein auch psychologisch nicht eine etwas veränderte Form der früheren darstellt, sondern *eo ipso* und genuin etwas anderes *ist*. Wäre das nicht der Fall, so hätte eine Umsetzung erstens keinen Sinn, denn es ist nicht einzusehen, weshalb dann die erste Form nicht genüge. Und zweitens wäre eine Umsetzung energetisch auch nicht möglich, denn es bestände dann kein Gefälle, kein psychologischer Unterschied zwischen der bisherigen Anwendung und der nunmehr gegebenen. Wenn sich also die Energie aus einem Zustand in einen anderen umsetzt, so geschieht es deshalb, weil der zweite Zustand einen psychologischen Wert hat, der im ersten nicht mehr gegeben ist, da sich der freigewordene energetische Betrag nur im zweiten Zustand adäquat ausdrücken kann. Damit ist also die Forderung gegeben, das *neue Element* des zweiten Zustandes gegenüber dem ersten aufzufinden. Weist die Phänomenologie des zweiten Zustandes anscheinend nichts Neues auf, oder scheint sie auf noch ursprünglichere Elemente hinzudeuten, so ist damit für seine psychologische Bewertung noch gar nichts ausgesagt, denn erst die Erschließung seines *Sinnes* gibt ihm die eigentliche Bedeutung².

Jedoch, wenn auch der Extensitätsfaktor der Vieldeutigkeit der psychischen Gebilde wegen nicht unveränderlich ist, so ist die *beliebige Disponierung* der energetischen Umwandlung (und damit die willkürliche Anwendung des reduktiven oder des synthetischen Standpunktes) des weiteren nicht möglich wegen der zur energetischen Bewegung notwendigen

¹ Siehe 2. Kapitel.

² Die gegenteilige, d. h. biologistische Annahme hat in der FREUDSchen Auffassung einerseits zur Aufstellung der nur kausalistischen und dinghaften Definition des Libidobegriffes als einer unveränderlichen *Substanz* geführt. Und auf der anderen Seite entspricht dem Substanzbegriff der rationalistische Begriff der *Sublimierung*, worunter eine zwar uneigentliche, jedoch dem Gutdünken des Bewußtseins anheimgestellte Libidoumsetzung verstanden wird, die aber von der zugrunde liegenden Substanz nicht verschieden ist.

Potentialdifferenz. Soll also Energie von einem Zustand in einen anderen übergeleitet werden, weil die bisherige Form nicht mehr von Wert und daher „überfällig“ wurde, und ist die bloße Intensität keine psychologisch äquivalente Form, so muß die Umwandlung auch dem Gefälle, d. h. der *natürlichen energetischen Richtung* folgen. Der bloße Wille verfügt nur über die dem Bewußtsein disponible Energiemenge und hat über den Extensitätsfaktor und über die Niveaudifferenz keine Macht; er kann also aus sich allein Energie nicht äquivalent umsetzen.

„Wie wir in der physikalischen Natur nur einen ganz beschränkten Teil der natürlichen Energie in praktisch verwertbare Form überzuführen vermögen, während wir weitaus den größten Teil ungenützt in Naturphänomenen sich auswirken lassen müssen, so können wir auch in unserer psychischen Natur nur einen kleinen Teil der Energie dem natürlichen Ablauf entziehen. Ein ungleich größerer Teil der Energie kann von uns nicht gefaßt werden, sondern unterhält den gesetzmäßigen Ablauf des Lebens¹.“

Der gesetzmäßige Ablauf des Lebens entspricht der selbstregulierenden Funktion der Psyche. Handelt es sich bei dem nunmehrigen Gefälle um unbewußte Produkte *persönlicher* Natur, wie z. B. in den meisten Träumen, so ist die natürliche Richtung durch bewußte Auseinandersetzung mit ihnen und daraus folgender Assimilierung ihres Sinnes wahrgenommen. Wird aber das objektiv-psychische System aktiviert, so ist allein schon dessen energetische *Intensität* zu groß, um in das bewußte System einbezogen zu werden. Diese Tatsache wird noch deutlicher durch Berücksichtigung des Extensitätsfaktors, also der Inhalte des kollektiven Unbewußten. Um sie aus der bloßen Wirksamkeit in bedeutungshafte und für den Lebensprozeß des Individuums sinnvolle Ergänzungen zu verwandeln, braucht es eines *Mittels*, dessen Funktion etwa derjenigen einer Maschine gleichkommt, welche die Energie des bloß natürlichen Ablaufs derart umzusetzen vermag, daß sie einer kulturellen Verwendung fähig wird, zugleich aber das naturgemäße Gefälle beibehält, das allein die relativ äquivalente Umformung gewährleistet.

*

Mit der Aktivierung des kollektiven Unbewußten ist das objektiv-psychische System aufgeschlossen, aber noch nicht psychologisch an das bewußte System angeschlossen. Die Energiebewegung geht zwar zwischen den beiden Systemen hin und her, beide durchdringen sich gegenseitig, aber sie verwandeln einander nicht. Das bewußte System wird mit naturhaften Elementen durchsetzt, aber auch von ihnen zersetzt, und die naturhaften Elemente des objektiv-psychischen Systems werden von den ihm inadäquaten Bewußtseinsfaktoren nicht so erfaßt, daß sie dem naturhaften Ablauf entzogen werden können. Die Phantasiebilder des objektiv-psychischen Systems sind zwar „die Natur in uns und der natürliche Geist“, die ursprünglichen Wurzeln des psychischen Lebens; andererseits aber auch das bloß natürlich Gewachsene, das dem Bewußtsein zunächst entgegensteht und das an sich nicht Kultur ist. Seine Erschließung

¹ Energetik der Seele.

konfrontiert den Menschen im Gegenteil mit den Eigentümlichkeiten der primitiven Geistesverfassung und ihrem Unterlegen- und Ausgeliefertsein an objektiv-psychische Mächte.

Wenn aber das bewußte System nicht *sich* an die objektiv-psychischen Naturtatsachen anschließt, ihrem Angeschlossenwerden aber auch nicht entgegensteht, so wird aus dieser Gegensatzspannung heraus ein Faktor konstelliert, der so essentiell in der psychischen Struktur begründet ist, daß er ganz eigentlich ihr Wesen ausmacht. Die Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Teilsystemen ist gewissermaßen ein Epiphänomen; als Urphänomen bildet es die Natur der Psyche. In ihr erscheint es aber nicht als Polarität, sondern als *duales Prinzip*, als Koexistenz von „Natur“ und „Geist“. Da Natur und Geist (oder Bewußtheit) die beiden Herkunftsbeziehungen oder Aspekte der psychischen Bedingungen sind, ist also auch das geistige Prinzip im *Wesen* der Psyche begründet¹.

Die Koexistenz oder der Zusammenstoß der beiden Aspekte ist empirisch feststellbar an der Psychologie der Primitiven, an der kindlichen Psyche und an kompensatorischen Träumen im Falle eines bewußten Systems, das den geistigen Aspekt weltanschaulich negiert. Ebenso ist der geistige Aspekt in denjenigen objektiv-psychischen Phänomenen gegeben, die Ideen und Tatsachen enthalten, welche über das Formulierungsvermögen des bewußten Systems hinausgehen; es sind allerdings Ideen im Naturzustande, ihrer Bedeutung nach aber bildhafte Keime für symbolische Auffassungen.

In der Psychologie der Primitiven ist die psychische Dualität überaus deutlich. Die primitive Psyche ist insofern einheitlicher als diejenige höherer Kulturen, als sie den Gegensatz zwischen „Natur“ und „Geist“ nicht als bewußten Konflikt erlebt. Jedoch treten die beiden Aspekte als zwei gesonderte dynamische Prinzipien in Erscheinung. Die Realität des geistigen Aspektes kann nur erklärt werden durch eine ihm inhärente energetische Überwertigkeit, die sich als *spezifisch geformte Intensität* dem naturhaften Ablauf entgegenstellt. Und zwar so sehr, daß der geistige Aspekt in der primitiven Kultur die ganze Vorstellungswelt, die gesamte soziologische Struktur und ebenso die individuelle Existenz beherrscht und ordnet. Alles, was der Primitive erlebt, tut und denkt, ist zugleich von natürlicher und von „übernatürlicher“ Bedeutung, und alle wesentlichen Dinge sind geistig durchtränkt und begründet. Die Tatsache, daß „das geistige Prinzip sich gegenüber dem bloß natürlichen mit unerhörter Kraft durchdrängt“, ist wohl damit zu erklären, daß sich die energetische Intensität der archetypischen Konstellationen zu psychischen Wahrnehmungen verdichtet, welche sich als geformte Bilder präsentieren. Diese Bilder zwingen die primitive Mentalität zu einer Art von Auseinandersetzung mit dem *Sinn* der archetypischen Vorgänge, und dieser Sinn bildet die Grundlage aller magischen und rituellen Vorstellungen und Handlungen.

¹ „Natur und Geist bilden ein der Selbstregulierung notwendiges Gegensatzpaar. Die Grundlage dieser Begriffe sind aber psychische Konditionen, zwischen denen das menschliche Bewußtsein schwankt wie das Zünglein an der Waage.“ Energetik der Seele.

Auf die primitive Bewußtseinslage scheint damit die *archetypische Konstellation selbst* als duales Prinzip zu wirken, indem sich die ideelle Seite des Archetypus dessen instinktiver Seite superponiert und damit die Basis der Weltanschauung wird, die eine *psychische* Weltanschauung genannt werden kann. Indem der Primitive der geistigen Seite der archetypischen Konstellationen Genüge tut, befreit er sich von ihrem naturhaften Aspekt, der einen bloß „natürlichen Zustand“ mit aller inhärenten Inertie und allen Ängsten eines völligen Chaos bedeuten würde — im Unterschied zum Tier, das einheitlich den instinktiven Aspekt wahrnimmt.

„Daraus läßt sich ohne weiteres die Macht des Archetypus erkennen: er zwingt den Primitiven, gegen die Natur zu handeln, um ihr nicht zu verfallen. Das ist wohl der Anfang aller Kultur, die unausweichliche Folge der Bewußtheit mit ihrer Möglichkeit, vom unbewußten Gesetz abzuweichen¹.“

Dieser Gegensatz ist

„Ausdruck und vielleicht auch Grundlage jener Spannung, die wir als psychische Energie bezeichnen. Ohne diese Gegensatzspannung wäre gar keine Energie möglich².“

Die Gegensatzspannung ist daher nicht nur phylogenetisch beim Primitiven, sondern auch ontogenetisch beim Kinde festzustellen, denn sie ist jedem Individuum angeboren:

„Dieser Konflikt kann als ein Gegensatz zwischen dem noch tief primitiven Naturwesen des neugeborenen Menschen und seiner hochdifferenzierten Erbmasse verstanden werden. Das Naturwesen ist durch ungebrochene Triebhaftigkeit, d. h. durch ein völliges Ausgeliefertsein an die Triebe charakterisiert. Die diesem Zustand entgegenstehende Erbmasse besteht aus den mnemischen Niederschlägen aller Erfahrungen der Ahnenreihe. In dieser Erbschaft sind nicht nur die schon von der Tierstufe herstammenden Instinkte inbegriffen, sondern auch alle jene Kulturdifferenzierungen, welche vererbare mnemische Spuren hinterlassen haben. So wird eigentlich jedes Kind mit einer ungeheuren *Inkongruenz* geboren: einerseits ein sozusagen tierähnliches, unbewußtes Wesen, andererseits die letzte Verkörperung einer uralten und unendlich komplizierten Erbsumme.

Wenn wir mittels eines reduktiven Verfahrens die infantilen Vorstufen einer erwachsenen Psyche aufdecken, so finden wir als letzte Grundlage die infantilen Keime, welche einerseits das spätere natürliche Sexualwesen in *statu nascendi*, andererseits aber auch alle jene verwickelten historischen Vorbedingungen des Kulturwesens enthalten. Dies spiegelt sich wohl am schönsten in den Träumen der Kinder. Viele sind sehr einfach „kindlich“ und ohne weiteres verstehbar, andere aber enthalten fast schwindelerregende Bedeutungsmöglichkeiten und Dinge, die nur im Lichte primitiver Parallelen ihren tiefen Sinn enthüllen. Diese andere Seite ist der *Geist in nuce*. Der Geist, als das wirksame Prinzip der Erbmasse, besteht aus der Summe der Ahnengeister, der unsichtbaren Väter, deren Autorität mit dem Kinde geboren wird. Die Kindheit ist nicht nur darum von Bedeutung, weil dort einige Instinktverkrüppelungen ihren Anfang genommen haben, sondern auch darum, weil dort jene weitausschauenden Träume und Bilder, welche ein ganzes Schicksal vorbereiten, erschreckend oder ermutigend vor die kindliche Seele treten, zugleich mit jenen rückblickenden Ahnungen, die weit über den Umfang der kindlichen Erfahrung in das Leben der Ahnen hinausgreifen. So steht in der Seele des Kindes der ‚natürlichen‘ Bedingung eine geistige gegenüber².“

Beim modernen Kulturmenschen bilden die archetypischen Konstellationen das objektiv-psychische System. Dieses repräsentiert, infolge der mit der Differenzierung des bewußten Systems gegebenen gänzlich veränderten psychologischen Lage, im Gegensatz zur primitiven Mentalität

¹ Analytische Psychologie und Weltanschauung.

² Energetik der Seele.

zunächst den *naturhaften* Aspekt. Die archetypischen Vorgänge und Inhalte setzen den Kulturmenschen wieder mit dem Instinkt in Beziehung, da sie die *psychischen Gesetzmäßigkeiten* ausdrücken. In den archetypischen Konstellationen ist zwar der geistige Aspekt mitenthalten, da sie kollektiv-psychische Vorgänge und gleichzeitig Abbilder der Vorgänge sind:

„Wie die Instinkte den Menschen zu einer spezifisch menschlichen Lebensführung veranlassen, so zwingen die Archetypen oder Kategorien die Wahrnehmung und Anschauung zu spezifisch menschlichen Bildungen. Es ist meines Erachtens unmöglich zu sagen, welches das Prius ist, die Auffassung oder der Trieb zum Handeln. Mir scheint, als ob beides ein und dieselbe Sache, ein und dieselbe Lebenstätigkeit wäre, die wir nur zum eigenen besseren Verständnis in Begriffe auseinandergelegt denken müssen¹.“

Infolge der Abschließung des bewußten Systems ist jedoch das objektiv-psychische System zunächst einmal nur als dynamische Wirkung gegeben; dann aber behält es auch bei einer bloßen *Bewußtmachung* seiner Inhalte den naturhaften Aspekt mit allen seinen Merkmalen des natürlichen Ablaufs bei. Es ist daher unumgänglich notwendig, weil in der diskriminierenden Eigenschaft des bewußten Systems begründet, den verschiedenen Charakter der beiden Teilsysteme nicht zu verwischen. Nur Bewußtheit bildet die Grundlage für eine *psychologisch adäquate Anschließung* des objektiv-psychischen Systems. Insofern aber das bewußte System nur ein Teilsystem des totalen psychischen Systems ist, kann es sich nicht mit dem geistigen Aspekt schlechthin identifizieren, solange es die Faktoren des objektiv-psychischen Systems nicht einbezieht. „Geistig“ ist nicht ein Inhalt, sondern eine Haltung, und zwar eine Haltung, welche die „Natur“ nicht ausschließt, sondern durchdringt — oder auch sich von ihr durchdringen läßt, um sie umzuformen —, wenn nämlich die Einbeziehung der „Natur“ Bewußtseinerweiterung bedeutet und den energetischen Stillstand des Lebens aufhebt.

*

Das Mittel, das die psychologisch adäquate Anschließung des objektiv-psychischen Systems an das bewußte System herstellt, ist die *symbolische Gestalt*. Indem das Bewußtsein einerseits an seiner Integrität festhält und andererseits dem natürlichen Potentialgefälle zum objektiv-psychischen System hin folgt, entsteht eine äußerste Gegensatzspannung, die wegen der psychologischen Inkompatibilität der beiden Systeme zunächst nicht zu einer weiteren Bewegung führt, sondern zu einem Stillstand und damit zu einer Energieaufstauung. Dadurch wird die bloße intensive Dynamis des autonomen Prozesses zum Bild verdichtet. Das Phantasiebild enthält das energetische quantum und das quale des objektiv-psychischen Systems. Es ist ein Ausdruck und ein Abbild sowohl der energetischen Intensität wie der spezifischen Form, in der die Energiekonstellation des objektiv-psychischen Systems im gegebenen Moment erscheint, und es gibt der weiteren energetischen Bewegung damit die Richtung.

¹ Instinkt und Unbewußtes.

Diese Richtung ist der naturhafte Ablauf der Phantasiebilder. Sie ist enantiomorph, d. h. sie verläuft inhaltlich als Abwandlung der Gegensätze. Sie ist ferner entropisch, indem sich die Gegensatzbildungen allmählich ausgleichen, was deshalb möglich ist, weil die einzelnen archetypischen Konstellationen nicht scharf voneinander getrennt sind, sondern sich durchdringen. Der Ablauf des objektiv-psychischen Systems gleicht gewissermaßen einer ausgebreiteten Landschaft, in der die einzelnen Phänomene sich zwar in zeitlicher Abfolge präsentieren, ganz einfach, weil sie anders vom Bewußtsein gar nicht wahrgenommen werden können; um von einer Wahrnehmung zur nächsten überzugehen, braucht es eine gewisse Zeit. Von der Struktur des objektiv-psychischen Systems aus gesehen — was natürlich nur nach Wahrnehmung aller Inhalte möglich wäre — gibt aber nicht die zeitliche Abfolge, sondern das räumliche Ausbreitetsein die psychologisch richtigere Vorstellung. Alles ist mit allem verknüpft, alles bedingt sich gegenseitig, und alles kann sich ineinander umsetzen — innerhalb der Gesetzmäßigkeit eines relativ geschlossenen natürlichen Systems.

Indem nun das Bewußtsein in den naturhaften Ablauf der Phantasiebilder eingreift, wird erst die *psychologische* Niveaudifferenz zwischen den beiden Systemen geschaffen, die eine äquivalente Umwandlung des nur psychischen Prozesses ermöglicht. Die Stellungnahme des Bewußtseins bedeutet den Faktor, mittels dessen die höhere Intensität der natürlichen Vorgänge in Kultur verwandelt werden kann. Indem das bewußte System sich gegen das objektiv-psychische System hin öffnet, führt es in dieses Bestandteile seines eigenen Wesens ein. Damit wird die nur natürliche Richtung in psychologisches *Gerichtetsein*, d. h. in *Gestaltung* umgewandelt.

Die psychologische Gestalt enthält demnach Elemente beider Systeme; sie ist einerseits charakterisiert durch das natürliche Gefälle des Phantasiebildes, also durch dessen spezifischen Inhalt. Andererseits aber ist sie auch geprägt durch das Unterscheidungs- und Formungsvermögen des Bewußtseins. Das Resultat der gegenseitigen Durchdringung der beiden Systeme ist die *symbolische Gestalt*. Das Symbol ist weder nur ein Phantasiebild, noch ein bloß bewußt erdachtes Produkt, sondern ein synthetischer Ausdruck der beiden Aspekte der Psyche. Es drückt den naturhaften Aspekt durch seine Gestalt aus und den geistigen durch seine Bedeutsamkeit.

Die Verdichtung des archetypischen Phantasiebildes zum Symbol leitet den autonomen Prozeß ein¹. Damit werden die beiden Systeme als solche psychologisch gegeneinander *aufgeschlossen*. Die Integrierung der symbolisch gestalteten Inhalte des autonomen Prozesses hat in *intensiver* Hinsicht eine allmähliche Ausgleicheung der Niveaudifferenz zwischen dem bewußten und dem objektiv-psychischen System zur Folge. Die intensive Ausgleicheung führt jedoch nicht zu einem entropischen Vorgang, weil der *Extensitätsfaktor* durch den Anschluß des objektiv-psychischen Systems nicht aufgehoben wird. Die *psychologische* Differenz der beiden Systeme bleibt bestehen als gegensätzliche Funktion: das Bewußtsein hat die Beziehung zur konkreten Wirklichkeit zum Objekt, und das objektiv-psychische System die Anpassung an die innerpsychische Realität. Damit

¹ Siehe 2. Kapitel.

ist psychologisch eine äußerste Gegensatzspannung gegeben, welche die energetische Bewegung unterhält.

Die symbolische Gestalt, als Produkt dieser Gegensatzspannung, ist die Funktion, mittels welcher die beiden Systeme aus ihrer gegenseitigen Abschließung heraus allmählich in *offene* Systeme übergeführt werden. Da das Symbol die Gegensatzspannung der beiden Systeme zwar nicht aufhebt, aber auf neuer Grundlage vereinigt, bildet es ein neues energetisches Gefälle in Form eines Instrumentes, das die energetische Bewegung zum totalen psychischen System überleitet. Das Totale Psychische aber enthält die Gegensätzlichkeit, die in der Trennung von bewußtem und objektiv-psychischem System bestand, in sich selber.

*

Mit der Betrachtung der symbolischen Gestalt als vermittelnde Funktion zur Aufschließung der beiden getrennten Systeme ist die psychologische Energetik an ihre Grenze gelangt. Denn das Zustandekommen eines geistigen Prozesses, wie es die Symbolbildung bedeutet, ist im Rahmen auch eines kulturwissenschaftlich orientierten Energiebegriffes nicht mehr zu begründen. Es kann nur konstatiert werden als Tatsache und als offenbare Manifestation eines jener schöpferischen Eingriffe der Psyche.

Wenn daher in den abschließenden Ausführungen die energetische Ausdrucksweise beibehalten wird, so geschieht es im Bewußtsein, damit eine symbolische Sprache zu gebrauchen, die den in Frage kommenden psychischen Bewegungsvorgängen am besten gerecht wird.

Der Umsetzungsprozeß der Energie in der Natur verläuft von einem unwahrscheinlichen Zustand in der Richtung eines wahrscheinlichen. Der Eingriff, der den natürlichen Prozeß in Arbeit überleitet, behält den unwahrscheinlichen Zustand der Ungleichheit der Intensitätsunterschiede soweit als möglich bei. Von der Kultur aus gesehen, ist aber der unwahrscheinliche Zustand deshalb ein wahrscheinlicherer, weil er ungenügende Energieformen in adäquatere umwandelt.

Die *Symbolbildung* ist darum von besonderer Bedeutung, weil sie im Bereich der psychischen Vorgänge eine ähnliche Arbeit leistet. Sie schafft ebenfalls Kultur. Jeder Kulturfortschritt ist in psychologischer Hinsicht erweiterte Bewußtheit. Das bewußte System hat die Funktion der Festigung und Erhaltung von Werten und dient damit der Zivilisation. Das objektiv-psychische System enthält in sich die Phantasiebilder als Keime zu neuen Möglichkeiten, aber nur in der Form von Ahnungen und Träumen; und wie der Naturvorgang leistet es keine gerichtete Arbeit. Das Symbol, das durch den Eingriff des Bewußtseins in den archetypischen Naturablauf die Aufschließung der beiden Systeme gegeneinander herstellt, ist imstande, beiden Teilen zu genügen und damit Energieformen äquivalent umzuwandeln¹. Es besitzt offenbar deshalb das größere Potential, weil es das Individuum an das totale psychische System anschließt.

¹ In: Wandlungen und Symbole der Libido nennt JUNG das Symbol, das Energie umsetzt, auch „Libidogleichnis“ und versteht darunter „Vorstellungen, welche geeignet sind, die Libido äquivalent auszudrücken und dadurch eben in eine andere Form als die ursprüngliche überzuführen“. (Zitiert in: Energetik der Seele.)

Die symbolbildende Funktion ist eine inhärente psychische Gegebenheit. Sie bringt den geistigen Aspekt der Psyche dem naturhaften gegenüber wenn nicht als übergeordnet, so doch als äquivalent zum Ausdruck. Überall dort, wo das Symbol eo ipso ein größeres Potential hat als der Naturablauf, ist der geistige Aspekt die neue energetische Zustandsform, und die Belassung der Energie im Naturzustande hätte eine Energieaufstauung zur Folge. Die Energie ist sowohl in den natürlichen wie in den geistigen Funktionen als Intensität und als Extensität *investiert* und kann darum nicht willkürlich den einen oder den anderen entzogen werden. Daher ist in der ersten Lebenshälfte ein zu weitgehendes Abweichen von den *natürlichen* Tatsachen psychologisch unrichtig, denn das energetische Potential ist auf sie hin orientiert. In der zweiten Lebenshälfte jedoch ist die Orientierung nach *Kultur* gegeben. Das Gefälle liegt beim objektiv-psychischen System, dessen Anschließung eine Kulturaufgabe ist, und zwar, da es sich um das strukturell Gegebene des Individuums handelt, eine Kulturaufgabe individueller Art. Daher ist der Individuationsprozeß charakterisiert durch *individuelle Symbolbildung*. Das individuelle Symbol setzt die Energie aus der biologischen Einstellung in die Kultureinstellung um. Individuell ist das Symbol deshalb, weil es dem Individuum zum Werden seiner eigentlichen Persönlichkeit verhilft.

„In der praktischen psychologischen Arbeit stoßen wir auf Schritt und Tritt auf solche Symbolbildungen, welche die Umwandlung der Libido bezwecken. Im Anfang einer Behandlung finden wir Symbolbildungen am Werke, deren Unzweckmäßigkeit sich dadurch zeigt, daß sie ein zu geringes Gefälle darbieten, so daß die Libido sich nicht in effektive Leistung umsetzen läßt, sondern unbewußt auf altem Wege abströmt. In diesem Falle ist natürlich die Analyse sensu strictiori angezeigt, d. h. die reduktive Methode, welche alle unzulänglichen Symbolbildungen abbaut und auf die natürlichen Elemente reduziert. Die Reduktion bewirkt eine Zersetzung und damit eine Rückführung auf den bloß natürlichen Ablauf, wodurch eine relative Stauung der Libido erfolgt. Notgedrungenerweise ergeben sich aus diesem Zustand meistens sog. „Sublimierungen“, d. h. gewisse Betätigungen kultivierter Art, wodurch der unerträgliche Überschuß der Libido einigermaßen untergebracht wird. Doch werden die eigentlich primitiven Ansprüche damit nicht gedeckt. Wenn man aber die Psychologie dieses Zustandes sorgfältig und ohne Voreingenommenheit untersucht, so ist es leicht, die Ansätze zu primitiver Religionsbildung zu entdecken, und zwar einer Religionsbildung individueller Art. Da nun die Religionsbildung oder Symbolbildung ein ebenso wichtiges Interesse des primitiven Geistes ist, wie die Befriedigung der Triebe, so ist der Weg der weiteren Entwicklung damit logisch gegeben. Der Weg, der aus dem reduzierten Zustand herausführt, ist die Religionsbildung individueller Natur. Damit tritt auch die Individualität überhaupt aus dem Schleier der Kollektivpersönlichkeit hervor¹.“

*

Das Symbol ist ganz eigentlich die Funktion, mittels welcher Kultur geschaffen wird und seit den Anfängen der Menschheit geschaffen wurde. In der Psychologie der Primitiven ist es das magisch wirkende Symbol; es beherrscht ihre ganze Vorstellungswelt. Das primitive Symbol entsteht aus dem Zusammenstoß der energiegeladenen archetypischen Konstellationen mit dem Bewußtsein. Da das Bewußtsein auf dieser Kulturstufe noch relativ schwach differenziert und den archetypischen Konstellationen

¹ Energetik der Seele.

gegenüber kein abgeschlossenes System ist, wird das Symbol zum Ausdruck für die Intensität und Extensität der Archetypen, d. h. für ihre Wirkung und spezifische Form; und zugleich bedeutet es das apotropäische Mittel, das wiederum diese psychischen Mächte zu beeinflussen vermag.

Mit steigender Bewußtseinsdifferenzierung erhält das bewußte System einen immer größeren Anteil an der Symbolbildung, was einerseits zu der Gestaltung der hochdifferenzierten religiösen Symbolik führt, andererseits aber auch zu der in unserer Zeit zunehmenden Symbolverarmung, denn das bewußte System ist gegen das objektiv-psychische dermaßen abgeschlossen, daß es von dessen Wirksamkeit nicht mehr erreicht wird. Da die spezifische Energie der Symbolbildung in keiner anderen Form äquivalent ausgedrückt werden kann, führt der Mangel an wirksamen Symbolen unter Umständen zu Surrogaten in Form von bloß assimilierten Symbolen aus fremden Kulturkreisen.

Echte und darum lebende Symbole entstehen nur auf Grund der archetypischen Konstellationen und der jeweiligen kollektiven oder individuellen Bewußtseinsdifferenzierung, die sich mit der Wirksamkeit der Archetypen auseinandersetzt. Die strukturelle Einheit des Objektiv-Psychischen ist eine Gegebenheit, von der keine Abweichung möglich ist. Die Archetypen sind nicht nur als Intensität wirksam, sondern ebenso sehr auch als spezifische Extensität; es sind psychische Konfigurationen mit inhärentem Charakter und apriorischer Bedeutung. Form wie Inhalt sind in ihnen gegeben und können nicht in beliebige andere Formen umgesetzt werden. Die in ihnen investierte Energie läßt sich zwar durch den Eingriff des Bewußtseins aus dem bloß natürlichen Vorgang zum Symbol gestalten, sie verschwindet aber darum nicht aus ihrem bestimmten Gehalt, sondern transponiert ihn nur auf eine kulturell höhere Ebene. Das Wesen bleibt erhalten; die Gestalt aber ist gebildet durch das jeweils gegebene Bewußtsein.

Darum gibt es von jeher typische Symbole, die Grunderlebnisse der Psyche ausdrücken und deren Energie in keine andere Form äquivalent umgesetzt werden kann. Sie kann nur modifiziert werden durch die Bewußtseinsdifferenzierung der Epoche oder des Individuums. Eine solche spezifische Form der Symbolbildung war von jeher das religiöse Erlebnis. Die ihm eigene Energie bleibt in ihm investiert, ob das Bewußtsein es nun weiß oder nicht. Ist kein adäquates Symbol dafür vorhanden, so führt dies zu Energieaufstauungen, die sich je nachdem in einer Neurose manifestieren oder auf dem Wege eines minderwertigen Ersatzes, d. h. durch Intensivierung irgendeines anderen psychischen Faktors, der dann illegitime Macht über den Menschen gewinnt.

Mit dem echten religiösen Symbol ist immer auch die Idee der energetischen Wirksamkeit und der Verwandlung verbunden. Auf höheren Kulturstufen ist es die Idee einer göttlichen Substanz, die im Mysterium oder Sakrament übermittelt wird. Bei den Primitiven ist die energetische oder dynamistische Anschauung identisch mit der Idee des Numinosen. Das Numinose ist deshalb numinos, weil es übermächtig wirksam ist; Intensität und Extensität sind unzertrennliche Eigenschaften seines Wesens.

Das numinos Wirksame ist in der primitiven Anschauung aber nicht nur ein Objekt, sondern vor allem eine — halb unsichtbare, halb substantielle — Potenz, die besonderen Wesen anhaftet und die man sich unter gewissen Umständen selber aneignen kann. Sie ist charakterisiert als überleitbar oder übertragbar und sie hat die Eigenschaft, zum Guten oder zum Bösen verwandeln zu können. Die Anschauung des magisch Wirksamen ist daher deutlich eine primitive energetische Anschauung.

Der Begriff der Energie ist die wissenschaftliche Formulierung „jenes Etwas, das bewegter Ausgleich zwischen Gegensätzen ist“. Die Idee der Energie ist aber nicht nur ein wissenschaftlicher Begriff, sondern auch selbst ein *Symbol*. Als solches umschreibt sie jene psychische Wirkungsfähigkeit, die aus Gegensätzen hervorgeht, der Überleitung und Verwandlung fähig ist, und die daher auch mit der Eigenschaft der schöpferischen Wirkungskraft begabt erscheint. Das Symbol der Energie ist darum ein echtes Symbol, weil es die das rationale Begreifen übersteigende schöpferische Tätigkeit der Psyche ausdrückt. Als Ausdruck dieses Geheimnisvollen, das die Uressenz des Menschen ausmacht, ist mit dem Symbol der Energie darum auch die Anschauung des Gottesbildes und seiner Gegensätzlichkeit verbunden:

„Obschon der Gottesbegriff ein geistiges Prinzip par excellence ist, so will es das kollektive Bedürfnis doch haben, daß er zugleich auch eine Anschauung der ersten schöpferischen Ursache sei, aus der alle dem Geistigen widerstrebende Triebhaftigkeit hervorgeht. Damit wäre Gott der Inbegriff nicht nur des geistigen Lichtes, das als späteste Blüte am Baum der Entwicklung erscheint, nicht nur das geistige Erlösungsziel, in welchem alle Schöpfung gipfelt, nicht nur das Ende und der Zweck, sondern auch dunkelste, unterste Ursache aller naturhaften Finsternisse. Dies ist ein ungeheures Paradoxon, das offenbar einer tiefen psychologischen Wahrheit entspricht. Es sagt nämlich nichts Anderes, als daß es die Gegensätzlichkeit eines und desselben Wesens darstellt, eines Wesens, dessen innerste Natur eine Gegensatzspannung ist. Dieses Wesen nennt die Wissenschaft *Energie*¹.“

¹ l. c.

4. Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie.

„Ich spreche nicht zu Nationen, sondern bloß zu einzelnen, wenigen Menschen, unter denen es als ausgemachte Sache gilt, daß unsere Kulturwirklichkeiten nicht vom Himmel heruntersinken, sondern von uns einzelnen Menschen in letzter Linie gemacht werden. Geht die große Sache schief, so geschieht dies bloß darum, weil die Einzelnen schief sind, weil ich schief bin. Also werde ich vernünftigerweise zuerst einmal mich selber gerade richten. Dazu bedarf ich, weil Autorität mir nichts mehr sagt, eines Wissens und Erkennens der eigensten, innerlichsten Grundlagen meines subjektiven Wesens, um auf die ewigen Tatsachen der menschlichen Seele mein Fundament zu gründen.“

C. G. JUNG,

Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart.

Kulturelle Werte sind objektive Werte; gleichviel, ob ideeller oder praktischer Natur, sie sind über das bloß Subjektive, Persönliche hinaus gültig. Daß die Komplexe Psychologie als *Wissenschaft* diesem Kriterium entspricht, haben die vorhergehenden Kapitel darzulegen versucht. Und die verschiedenen kulturhistorischen Gebiete, welche in diesem Buche die Gesichtspunkte der Komplexen Psychologie aufnehmen, geben einen Einblick in ihre mannigfaltigen Anwendungsmöglichkeiten und zeigen die Bereicherung und Vertiefung, die der Wissenschaft vom Menschen durch sie zuteil wird.

Da nun aber die Komplexe Psychologie selber die *Erfahrung* der Wissenschaft überordnet, weil das Psychische im Moment des Erlebens wissenschaftlich gar nicht, und nachträglich nur teilweise adäquat formuliert werden kann, und weil Erfahrung der psychischen Realität das Allerpersönlichste und Subjektivste ist, stellt sich die Frage, warum dennoch von der kulturellen Bedeutung der Komplexen Psychologie gesprochen werden darf in einem umfassenderen Sinne als dem wissenschaftlichen.

Insofern in den vorhergehenden Ausführungen auch der ethische Aspekt der psychologischen Erkenntnis gestreift wurde, könnte die Frage in dieser Hinsicht wenigstens als halbwegs beantwortet erscheinen. Aber demgegenüber stellt sich die Gegenfrage: Ist die psychologische Einsicht, ist der Individuationsprozeß nicht ein äußerst komplizierter und langwieriger Weg, der unnötig viel Zeit gerade auf Subjektives und auf rein persönliche Schwierigkeiten verwendet, die doch vor so viel Wichtigerem und Notwendigerem zurückstehen sollten? Hat nicht unsere Epoche viel dringlichere Aufgaben, und sollte der Einzelne nicht eher seine Kraft etwas Objektivem zur Verfügung stellen, anstatt sich auf seine psychischen Probleme zu konzentrieren? Denn er steht doch in einer allgemeinen Kulturwirklichkeit und hat seinen Teil an Verantwortung dafür zu tragen.

Soweit die Antwort darauf nicht schon aus JUNGs Ideen selber hervorgegangen ist, muß versucht werden, die tiefere Notwendigkeit *psychologisch* zu begründen, aus der heraus die Erfassung des Wesens und der Gesetzmäßigkeit der Psyche dem heutigen abendländischen Kulturmenschen zum Problem wird.

Jede andere Wissenschaft, jede Kunst, jede Tat braucht sich um ihre Motivation und um ihre Entstehung in einem gegebenen geschichtlichen Augenblick nicht zu kümmern. Es genügt, wenn der Einzelne, der sich zu ihr bewegt fühlt, sie mit dem Einsatz des besten Wissens und Könnens vollbringt. Der Psychologie jedoch, in ihrer Eigenschaft als Kenntnis vom Menschen und seiner bewußten und unbewußten Beweggründe, ist

es nicht erlaubt, wenigstens nicht den Versuch gemacht zu haben, ihre eigenen Methoden auf sich selber anzuwenden.

Allein hier erhebt sich eine Schwierigkeit: es ist unmöglich, einen Standpunkt innerhalb seiner selbst kritisch und objektiv zu beurteilen; man muß sich auf einen außerhalb liegenden Standort begeben, um eine gewisse Übersicht zu bekommen. Der Wert oder Unwert eines Menschen, einer Begebenheit, einer Idee oder einer Sache kann nur in Beziehung zu Anderem, Unvertrautem und Nichtdazugehörigem abgeschätzt werden. Woher also kann die Psychologie dieses „Bezugssystem“ nehmen? Sie muß psychologisch vorgehen. Psychologisch besehen ist aber letzten Endes Alles, sind auch die objektivsten Werte Ausdruck des *Menschen* und seiner Verknüpfung und Verstrickung mit der Problematik der Epoche, in der er lebt.

Kulturphilosophische Überlegungen stehen jenseits des Rahmens einer psychologischen Betrachtung. JUNG selber hat in dem Aufsatz „Das Seelenproblem des modernen Menschen“ die gegenwärtige geistige Situation und ihre Kompensation durch das Bewußtwerden des Seelischen klar und prägnant geschildert; allein seine Bescheidenheit und seine Objektivität haben ihm nicht erlaubt, über die Phänomenologie der Tatsachen hinauszugehen und allgemeinere Konsequenzen für die Bedeutung seines eigenen Werkes zu ziehen. Es dürfte aber dennoch im Sinne seines unbeirrbar empirischen Geistes liegen, wenn versucht wird, die psychologischen Kulturaufgaben, für die er sich in seiner Arbeit einsetzt, zu charakterisieren.

Wenn dabei der Begriff Kultur, im besten Sinne des Wortes, jedoch mit der Beschränkung auf das Kulturproblem des Individuums, zum Standort gewählt wird, um die Bedeutung der Komplexen Psychologie psychologisch zu untersuchen, so dürfte die Gefahr einer psychologistischen Stellungnahme einigermassen zu umgehen sein.

*

Eine Annäherung an die Aufgabe des Themas läßt sich am ehesten ermöglichen durch die Fragestellung: Welche Funktion erfüllt die Komplexe Psychologie im Kulturproblem des Individuums? Oder mit anderen Worten: Welche spezifische psychologische Kulturlosigkeit erzeugt aus Not und als Gegenmittel die Erkenntnis der psychischen Realität?

Um die Frage exakt zu erfassen, muß zunächst festgestellt werden, welcherlei Art von Menschen an dieses Problem herankommt. Es ist in der Hauptsache der Mensch der gebildeten bürgerlichen Schicht, jener Gesellschaftsschicht, die seit der Französischen Revolution in der abendländischen Kulturidee die führende war und ist. Unter diesen Menschen sind es wiederum in der überwiegenden Mehrzahl Protestanten, wenn nicht dem Glauben, so doch der Tradition nach.

Die Komplexe Psychologie ist weder eine Philosophie, noch eine Religion. Sie vermittelt bloß diesen Fragen gegenüber eine Einstellung. Denn ihre Erfahrung der menschlichen Psyche hat sie belehrt, daß

Weltanschauung zu haben dem Geiste so unentbehrlich ist wie die Luft dem Körper. Das Leben will nicht nur gelebt sein, es will sinnvoll gelebt sein. Ebenso will eine Idee nicht nur gedacht werden, sondern sie will sich als verpflichtende Haltung in der gegebenen Wirklichkeit beweisen. Diese in sich geeinte Zweiheit liegt in der Struktur der Psyche, die Erlebnis und Anschauung zugleich ist.

Jedermann hat daher im Grunde eine Weltanschauung. Allerdings ist es bei weitem nicht immer eine bewußte. Bleibt sie unbewußt, dann ist sie weder selbst erworben noch erarbeitet, sondern bloß übernommen, daher traditionsgemäß und undifferenziert, und damit unter Umständen dem bewußten Standpunkt entgegengesetzt. Ein unbewußter Standpunkt kann selbstverständlich nicht als Weltanschauung bezeichnet werden; allein, seine energetische Wirksamkeit ist genau so intensiv, als wenn ein Individuum dahinter stünde, das Stellung bezöge.

Umgekehrt, wenn das Bewußtsein seine natürliche Funktion erfüllt, sich in der Wirklichkeit zu orientieren, macht sich der Mensch ein Bild der Welt und seiner selbst. Soll dieses Bild einigermaßen objektiv sein, so kommt alles darauf an, ob das Individuum sich selber genügend kenne, um das Bild nicht zu verfälschen; denn alle Illusionen, alle Begehrlichkeit, alles Gefürchtete, alles subjektiv nicht Assimilierte ist dann auf die Welt projiziert und wird der Beweggrund nicht nur für die Gedanken, sondern auch für die Tat. Und solange man das Gute und das Böse nur außen sieht und die notwendigen Veränderungen von außen erwartet, ist man psychologisch noch nicht erwachsen, denn man macht sich nicht selbst verantwortlich. Der Verstand geht dabei „objektiv“ vor und sucht nach der konkreten Ursache einer subjektiven Reaktion; man nimmt konsequenterweise eine gewisse Haltung ein, weil die Umstände es erfordern, und es ist logisch, das und jenes zu tun oder zu unterlassen, weil der Andere aus den und den Gründen dies und jenes getan hat oder tun könnte.

Objektivität in der Einstellung und in der Erkenntnis ist einer der kostbarsten Werte, um deren Zustandekommen sich der menschliche Geist bemüht. Das Wesen und die Differenzierung des westlichen Bewußtseins sind so beschaffen, daß der Begriff der Objektivität mit demjenigen der konkreten Realität und der rationalen Logik zusammenfallen. Infolgedessen ist dem Abendländer alles, was in einer anderen Erfahrungsebene geschieht, etwas suspekt und einigermaßen zweifelhaft, und zwar durchaus mit Recht. Ein einziges Gebiet ist davon ausgenommen, nämlich das religiöse; in ihm wird dem irrationalen Faktor Rechnung getragen. Jedoch auch dort wird Objektivität gefordert, und ebenfalls mit Recht, da andernfalls dem Subjektivismus und dem Wahn Tür und Tor geöffnet sind. Und vom religiösen Faktor hängt — so ist wenigstens die Voraussetzung — das ethische Verhalten ab.

Aus diesen Gründen begegnet alles „rein Psychische“ von vornherein tiefbegründetem Mißtrauen und ist a priori mit dem Odium des bloß

Subjektiven, Irrealen und Phantastischen behaftet. Das Psychische untersteht daher einem Tabu und darf nur mit den nötigen Vorsichtsmaßnahmen und besonders dafür geschaffenen Formen in das Bewußtsein aufgenommen werden.

Dies hat ebenfalls seine tiefe Berechtigung; denn eine instinktive Ablehnung ist immer in Tatsachen begründet, seien diese nun Schwäche, Unvermögen, Unverständnis oder was immer. In letzter Linie ist es die Angst vor dem Unbekannten und darum Erschreckenden; aber Angst ist die urtümliche Reaktion gegenüber einer Gefahr. Und das Psychische ist oder kann die Macht sein, welche die Objektivität, den rationalen Tatsachensinn und die Vernunft des Bewußtseins in gefährlicher Weise in Frage stellt. Psyche ist Natur, und für den abendländischen Geist ist die Natur das feindliche Prinzip, das er mit Wissenschaft und Technik unterwirft, wie er die psychische Natur mit den Mitteln der Moral und der Sitte formt.

*

Es könnte daher den Anschein erwecken, als ob diejenigen Menschen, denen die Erfahrung der psychischen Wirklichkeit zustößt, besonders unangepaßte oder haltlose Individuen seien, die sich in den gegebenen Tatsachen und Formen nicht zurechtfinden können oder wollen, und die daher mit Hilfe der Psychologie ihre Unbewußtheit und die Subjektivität ihrer Ansprüche einsehen lernen. Natürlich kann die Psychologie auch pädagogisch verwendet werden, und selbstverständlich hat sie auch eine rein therapeutische Seite. Jedoch wäre es dann in keiner Weise erlaubt, von ihrer kulturellen Bedeutung zu sprechen, denn Unzulänglichkeiten und Ausnahmen haben mit allgemeinen Werten nur so viel zu tun, als sie deren Gültigkeit durch einen Gegenbeweis erst recht unterstreichen.

Die psychologische Empirie spricht gegen den Schein und gegen eine reduktive Deutung. Das Psychische wird immer relativ zum Bewußtsein erfahren. Ist dieses ungenügend gefestigt und differenziert, so besteht die selbstregulierende Funktion der Psyche darin, diejenigen Inhalte zu vermitteln, welche das Nachholen des Versäumten unterstützen und den Mangel beheben können.

Die psychische Realität drängt sich aber gerade solchen Individuen auf, die dem Maßstab der äußeren Angepaßtheit, der Tüchtigkeit, des Tatsachensinnes und der Bewußtheit über objektiv Gegebenes entsprechen. Infolgedessen besteht die kompensatorische Funktion des Psychischen hier nicht in der Akzentuierung dieser Werte, sondern im Gegenteil in einer Art Relativierung davon, indem es *seine* Realität als Gegengewicht demonstriert: das Subjektive wird ebenso wirksam wie das Objektive, das Irreale so überzeugend wie das Konkrete, das Phantastische so einleuchtend wie das Vernünftige.

So wenigstens erscheint es dem Bewußtsein, und so ist es auch in der Tat. Weshalb oder wozu aber geschieht es?

Psychisches Geschehen hat immer gleichzeitig zwei Quellen. Die eine ist die gegebene Bewußtseinslage, die andere die schöpferische Aktivität der Psyche selbst.

Eben gerade dann, wenn das Bewußtsein seine Funktion mit voller Verpflichtung ausübt, wenn es das objektiv Gegebene wirklich objektiv erfaßt und das konkret Reale tatsächlich bewältigt, gelangt es an seine eigenen Grenzen, denn dann setzt sich der Mensch mit seinem Ganzen ein. Das Ganze aber ist ihm fremd und muß ihm fremd sein, denn es ist neues und schöpferisches seelisches Leben, das erst zu werden anfängt und das erst durch den Einsatz aktiviert wird. Es ist darum dasjenige Psychische, das noch in keiner gegebenen oder historischen Form enthalten ist und das deshalb als *Psychisches* schlechthin erfahren wird. Es ist zunächst ganz subjektiv, denn es gehört zum ganz persönlichen Leben dieses bestimmten Individuums, es ist seine ganz individuelle Problematik, es ist sein eigenes Wesen, so wie die Natur es veranlagte.

Damit ist allem Subjektivismus und aller Phantastik der Weg weit aufgetan. Es *ist* das Irrationale, das die konkrete Realität verschlingen könnte, und es *ist* die Gefahr aller affektiven und ideellen Primitivität, es ist *psychische Natur*, welche die Kultur des Bewußtseins aufzulösen droht.

Sie belebt sich, weil das Bewußtsein seine eigene Aufgabe erfüllt, und weil es über keinerlei Formen verfügen kann, mit denen das Psychische an sich zu erfassen wäre.

Wozu aber geschieht diese Erschütterung, weshalb wird das Individuum aus den gegebenen Formen hinausgedrängt, warum muß es die Realität des Psychischen *erfahren* und kann es sie nicht übermittelt bekommen? Worin besteht seine besondere psychische Struktur, daß es selbst und nicht Andere in eine Situation hineingerät, die es durchaus nicht suchte und viel lieber vermieden hätte?

*

Es ist ein psychisches Gesetz, daß dem Individuum gerade das zum Schicksal wird, was es am meisten fürchtet oder von dem es unbewußterweise bedroht ist. In dem, was ihm Angst macht, liegt seine Schwäche, sein wunder Punkt — und vielleicht der Keim zu einer veränderten Einstellung.

Die Stärke des Menschen ist der psychologische Ort, wo er von seinem Ich aus entscheidet und handelt; die Schwäche ist die Stelle, wo er erleidet und wo ihm die Dinge geschehen. In der Stärke steht er auf sich selbst und ist er bewußt von Andern unterschieden und willentlich auf sie bezogen. In der Schwäche ist er abhängig, vermischt und Verwandlungen unterworfen, weil von äußeren und inneren Faktoren unvermeidlicherweise beeinflußt. Die Stärke und die Schwäche zusammen machen den ganzen Menschen, den Menschen, wie er wirklich ist.

Der Instinkt, das Gefestigte und Bewährte zu sichern und gegen Auflösung zu schützen, ist eine der primärsten und notwendigsten Mächte im

Menschen. Ihm gegenüber steht eine andere Macht, die schöpferische Macht des psychischen Lebens, das seinen Ablauf unterhalten will, der nur an Bewegung und Veränderung zustande kommt. Die ungleiche Verteilung der beiden Faktoren in den Individuen erzeugt das individuelle Temperament. Jedoch kommt noch hinzu, daß die spezifische Mischung nicht immer an der Oberfläche liegt. Das Bewußtsein kann durchaus auf Erhaltung des Bestehenden eingestellt sein, während das Unbewußte den Wandel will; wie umgekehrt, wenn das Bewußtsein beständig nach Neuem sucht, das Unbewußte konservativer ist. Denn zu viel Stetigkeit führt zu Erstarrung, und zu viel Veränderung läßt kein Bleibendes entstehen.

Dieses psychische Gesetz wird nicht nur am Individuum sichtbar, sondern ist auch ein soziologisches und geschichtliches Phänomen; denn der Einzelne ist immer eingetaucht in die Problematik seiner Epoche, ob er es wisse oder nicht — wie wiederum das kollektive Geschehen sich im Einzelnen nicht nur spiegelt, sondern auch erschafft. Im kollektiven Unbewußten haben alle daran teil.

In dem Menschen der gebildeten bürgerlichen Gesellschaftsschicht überwiegt temperamentmäßig und aus Überzeugung der Instinkt der Erhaltung der bestehenden Werte. Kultur bedeutet ihm Bewußtsein von Tradition, Rechenschaft über die Geschichte, Ideen und Formen, die sich bewährt haben, und dauerhafte Zustände, die eine Gewähr für die Entfaltung geistiger Güter bieten.

Da aber das psychische Geschehen sich zwischen Unterschieden bewegt, werden einzelne Individuen vom gegensätzlichen Temperament ergriffen und von einem nur historischen Sein weggedrängt. Sie geraten damit in eine besondere Situation. Sie können weder aus Absicht noch aus Instinkt unbürgerlich werden, denn das Bürgerliche ist ihr geschichtlicher Raum. Sie können deshalb weder darunter noch daneben gehen, wenn sie nicht das Beste ihrer Tradition und geistigen Erbschaft wegwerfen wollen. Diejenigen, die es versuchen, sehen früher oder später ein, daß dies auf die Dauer unmöglich ist.

Wo ein Plus vorhanden ist, ist immer auch ein entsprechendes Minus anzutreffen. Die Natur gleicht unerträgliche Gegensatzspannungen sowohl im Individuum aus, wie zwischen den Menschen. Sie kompensiert daher das Enthaltensein in historischen Formen, die relative Sicherheit der gefestigten Überzeugungen und der äußeren Existenz durch den unhistorischen Teil der Persönlichkeit und durch die Unsicherheit, die von umgestaltetem psychischem Leben verursacht wird.

Mit dem unhistorischen Teil gerät man an irgend ein persönliches Problem, für dessen Inangriffnahme schlechterdings keine gegebenen Auffassungen und Formen existieren, unter Umständen auch nicht die übrationalen der historischen Religion. Der protestantische Mensch ist aber an sich nie völlig historisch, denn der Protestantismus setzt das Gewissen des Einzelnen als Grundlage letzter Entscheidungen ein, und damit führt das religiöse Erlebnis zur individuellen Erfahrung. Diese

Tatsache kann den Protestantismus nie zur allumfassenden Kirche machen, leistet aber dafür die Gewähr für den Geist, weil der Einzelne wirklich und unbedingt ergriffen ist und sich für seine Überzeugung verantwortlich macht. Und damit ist die eigentliche Forderung des Christentums erfüllt: die Tiefe der Seele über die Welt zu stellen.

*

Eine Religionsform ist dann lebendig, wenn sie das Ganze des Menschen einschließt, das Höchste wie das Niederste, das Rationale wie das Irrationale, das Subjektive wie das Objektive, das Individuelle wie das Kollektive, das Gewordene wie das Werdende. Nur wenn alle Gegensätze umfaßt werden, ist sie völlig verpflichtend; andernfalls bleiben einzelne Teile der Persönlichkeit davon unberührt und fristen anerkannter- oder heimlicher-weise ein Sonderdasein.

Wenn im Verlaufe der Zeit ein religiöses Symbol geboren wird, das ein lebendiges Symbol und darum die Zusammenfassung aller Gegensätze ist, so wird es zur führenden Idee für alle Menschen und Epochen, die schicksalsmäßig zur Sphäre seiner Bedeutung gehören. Seine Bedeutung wirkt sich aber je nach der geschichtlichen Lage und je nach der Bewußtseinsdifferenzierung der Individuen verschieden aus. An dieser Tatsache hängt seine Lebendigkeit wie auch seine Gefährdung. Denn das Symbol kann von einem starken Bewußtsein zum System rationalisiert, wie auch umgekehrt von einem schwachen Geist ins Subjektive und Willkürliche umgedeutet werden. Um es vor diesen Gefahren zu schützen, wird es dogmatisiert, womit seine Objektivität gerettet ist, andererseits aber seine Irrationalität und Individualität abgeschwächt wird.

Das Symbol erleidet damit das Schicksal jeder Idee, die sich in der Wirklichkeit verkörpert, und diese ihre notwendige Tragik ist in ihr selbst als geheimer Sinn enthalten und vorausgesehen. Im Mythos des Symbols ist sein eigener Mythos eingeschlossen.

Die führende Idee des Abendlandes ist das christliche Symbol. Unter seiner Leitung hat sich die westliche Kultur entwickelt und das westliche Bewußtsein differenziert; seine Manifestation als Logos hat den abendländischen Geist auf die Höhe seiner Objektivität und seines Tatsachensinnes gebracht. Dieser Aspekt des Symbols hat der Psyche der westlichen Menschheit am meisten entsprochen und sie am tiefsten ergriffen. Mit diesem ihrem Logos hat die Wissenschaft auch das Symbol erklärt und es kritisch untersucht und historisiert.

Es ist ganz unvermeidlich, daß ein Symbol im Laufe der Geschichte an Lebendigkeit verliert und zur Norm wird. So ist der Logos zum Intellekt und zum Bestandteil des Bewußtseins geworden, und damit ist sein irrationaler Aspekt verschwunden.

Wenn ein Symbol vom Bewußtsein ganz assimiliert wird, so ist es kein Symbol mehr, denn seine Bedeutung geht über das Erkennbare und Erfassbare nicht hinaus. Sein voller Gehalt braucht aber deswegen nicht notwendigerweise leer zu werden und wird es auch nicht, wenn es

noch andere Bedeutungsmöglichkeiten und Lebenskeime in sich trägt. Wie sich zum Beispiel die Auffassung eines Symbols allmählich von einer primitiveren zu einer geistigeren Form entfaltet, so kann auch der Sinn eines Symbols sich von einer äußerlicheren zu einer tieferen, von einer allgemeineren zu einer individuelleren oder von einer mystischen zu einer psychologischen Bedeutung wandeln, und so fort. Die Wandlung geschieht aber nicht nur in der Bedeutung, sondern auch in der Form, denn beides ist bei der symbolischen Gestalt unzertrennlich. Und so entsteht dann die Frage: Ist diese völlig andere Gestalt eine Wiedergeburt des ursprünglichen Symbols, oder ist dieses untergegangen und durch ein neues ersetzt worden? Eine Frage, die je nach Einstellung und Überzeugung verschieden beantwortet werden kann.

Hier darf das Problem nur psychologisch behandelt werden, und das heißt, es dürfen nur Tatsachen und psychische Gesetzmäßigkeiten sprechen. Eine dieser Gesetzmäßigkeiten besteht darin, daß kein wirklicher Wert verschwinden kann; er kann nur aus dem Bewußtsein ins Unbewußte verlagert werden. Und damit hängt zusammen, daß der im Unbewußten befindliche Inhalt etwas von seiner früheren Qualität oder Bedeutung mit sich führt. Andererseits ist aber durch die Umsetzung eine völlig veränderte Situation gegeben, sowohl was das Bewußtsein als auch was den unbewußten Inhalt anbelangt. Im gegebenen Fall hat das Bewußtsein sein führendes Symbol durch Assimilation verloren und wird damit selber zum führenden psychologischen Prinzip. Und das unbewußt gewordene Symbol ist kein Symbol mehr, sobald es vom Bewußtsein abgespalten wird; es ist nun ein Inhalt unter anderen Inhalten des Unbewußten.

*

In dieser besonderen Lage befinden sich diejenigen protestantischen Menschen, deren Bewußtsein den Weg bis an die Grenzen gegangen ist, die im objektiven Aspekt des Symbols vorgezeichnet sind. Diese Grenzen sind aber öfters nicht die Grenzen ihrer gesamten Veranlagung, und dann geht das psychische Leben über das historische Symbol hinaus. Dann geraten sie an das „Unbetretene, nicht zu Betretende“, das sie doch zu betreten gezwungen werden, an das „Unerbetene“, wohin kein Weg geht, und dem sie doch folgen müssen. Es ist einfach der protestantische Weg, der im gegenwärtigen Menschen eine weitere Konsequenz zieht und das individuelle Gewissen zu einer noch verpflichtenderen Stellungnahme zwingt. Und es ist ferner die Problematik des christlichen Menschen, der zwischen zwei Wirklichkeiten hineingestellt ist: zwischen Welt und Seele. Nur ist im Verlaufe der Geschichte das Bewußtsein so gefestigt und ist die Objektivität der äußeren Realität so überzeugend tatsächlich geworden, daß die Entscheidung nicht nach einer Seite fallen kann. Beide Wirklichkeiten sind gleich mächtig. Und hierin unterscheidet sich die aktuelle Situation von der geschichtlichen, und deshalb wird auch die psychische Realität anders erfahren, als früher. Und darum ist keine Form der Erfahrung und der Auffassung dafür vorhanden, sondern man steht ihr völlig preisgegeben gegenüber. Nicht einmal der Teufel ist dabei, wie mit

Faust, um den Schlüssel dazu zu überreichen. Denn auch der Teufel ist eine historische Gestalt und gehört zum Symbol, und er würde der Situation eine viel zu gewichtige Bedeutung verleihen. Es ist auch durchaus keine faustische Situation, denn man hat sich nicht mit großer Gebärde und heißem Bemühen vom Überlieferten abgewendet. Man glaubt im Gegenteil noch ganz darin zu stehen und ist nur in irgendeine höchst persönliche Schwierigkeit geraten und dabei, ganz ohne es zu wollen und zu wissen, über das Gegebene hinausgestolpert. Und deshalb ist gar nichts und gar niemand da, als nur das bloße unbedeutende Ich, das verwirrt und hilflos vor einem Chaos steht. Und das Chaos ist das eigene Chaos.

Man glaubte sich zu kennen und mit seinem Inneren vertraut zu sein und entdeckt nun, daß alles auch ganz anders ist. Man meinte, kultiviert zu sein und den Menschen gegenüber eine anständige Einstellung zu haben. Man hatte ein Seelenleben und wußte darin Bescheid. Und nun ist das alles nur ein Teil der Wahrheit, und das Gegenteil davon ist ebenso wahr. Man ist an etwas geraten, das weder Kultur noch Bewußtheit hat. Man möchte sich davon abwenden, aber es hält einen fest, und also muß man sich wohl oder übel damit auseinandersetzen. Man kann nicht mehr vor sich selber davonlaufen und man entdeckt, wo man dies bisher getan hat — vielleicht, wo man es tun mußte und wo es einen Sinn hatte, oder wo es unvermeidlich war, um andere Aufgaben zu erfüllen. Denn solange eine Einstellung einigermaßen gangbar und brauchbar ist, wird sie festgehalten. Nur die absolute Unmöglichkeit, damit zu leben, zwingt zur Änderung.

Die Begegnung mit allem Subjektiven zeigt, wo die Objektivität durchaus nicht immer objektiv war und wo der Tatsachensinn heimlicherweise umgebogen wurde; wo man zweckdienlich handelte, wenn man nur ideal zu sein glaubte und wo der Altruismus auch selbstisch war. Es ist ja so viel edler, dem Andern zu helfen — und es ist auch so viel bequemer, denn man kann damit den Andern in sich selber umgehen. Man entdeckt nun aber, daß die Forderung, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst, an einer Voraussetzung hängt, deren Sinn man viel zu oberflächlich genommen hatte, denn man liebt sich selbst ja gar nicht. Man ist vielleicht in sich selbst oder in gewisse Eigenschaften verliebt. Liebe ist aber nicht nur eine Empfindung oder ein Gefühl, sondern eine *Einstellung*, und sie setzt den *ganzen* Menschen voraus, „aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft und mit ganzem Denken.“

Das Christentum hat der abendländischen Kulturentwicklung als unschätzbaren Wert die Unverlierbarkeit und Einzigartigkeit der menschlichen Seele gebracht. Wie kann ich aber die Seele des Andern schätzen und verstehen, wenn ich meine eigene Seele nicht kenne? Ich werde beiden gegenüber gleich blind sein.

In den 1903 in Oxyrhynchus aufgefundenen, im 3. Jahrhundert aufgeschriebenen „Herrenworten“¹ heißt es:

¹ „New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel.“ Edited by BERNARD P. GRENFELL, D. Litt., M. A. and ARTHUR S. HUNT, D. Litt., M. A., Oxford University Press 1904.

„Jesus sagt: Ihr fragt, wer sind jene, die uns in das Königreich ziehen, wenn das Königreich im Himmel ist? . . . Die Vögel der Luft und alle Tiere, die unter der Erde oder auf der Erde sind, und die Fische des Meeres, diese sind es, die euch hiziehen, und das Königreich des Himmels ist in euch; und wer immer sich selber erkennen wird, der wird es finden. Bemüht euch deshalb, euch selbst zu erkennen, und ihr werdet gewahr, daß ihr die Söhne des allmächtigen Vaters seid und ihr werdet erkennen, daß ihr in der Stadt Gottes seid, und ihr seid die Stadt.“

*

In der Begegnung mit allem Subjektivsten fängt die Objektivität sich selber gegenüber an, und der Tatsachensinn muß sich auf die Konstatierung und Anerkennung der eigenen psychischen Gegebenheiten erstrecken. Ich muß mich sehen, wie ich bin und zu mir stehen, wie ich bin. Ich kann nicht ein Anderer werden, als der, den meine psychische Struktur vorgezeichnet hat; ich kann nicht von mir loskommen, ich kann mich nur erfüllen und für mich verantwortlich sein. Niemand kann mir diese Verantwortung abnehmen, niemand kann mein Leben leben, niemand kann das für mich tun, was ich selber tun, erschaffen und erleiden muß. Ich kann nicht das, was ich erreichen will, anderen delegieren, und ich kann die Andern nicht zur Ursache meiner eigenen Unzulänglichkeit machen. Ich kann die Andern weder blind lieben noch blind hassen, denn ich muß erkennen, weshalb ich sie liebe oder hasse und welchen Teil von mir ich ihnen damit aufbürden möchte. Ich muß wissen, weshalb ich diese oder jene Überzeugung habe und muß mir Rechenschaft geben, daß sie nur subjektiv sein kann; wieweit die Subjektivität legitim ist und wieweit sie bloß mein uneingeständenes Ich enthält.

Ich werde durch diese Erkenntnis keineswegs besser, sondern nur etwas bewußter und ehrlicher, und möglicherweise etwas toleranter gegen Andersartiges und Fremdes. Insoweit ich mir selber gegenüber menschlich bin, kann ich es auch Andern gegenüber sein. Indem ich die Um- und Abwege meiner Natur erfahre, ist es mir möglich, dem natürlichen Werden zu vertrauen, ohne mit einem rationalen Argument oder mit einer instinktiven Abwehr etwas zurechtbiegen zu wollen. Ich muß einsehen, daß ich nur überwinden kann, was ich zuvor angenommen habe, und muß erkennen, daß auch das Unvernünftige und das Böse ist, denn ich habe es in meiner eigenen Tiefe erlebt.

An der Auseinandersetzung mit der objektiv-psychischen Realität erweist sich, ob das Ethos echt, der Geist gefestigt sei. An der Begegnung mit der psychischen Natur wird erst das Menschsein ganz und bildet sich der individuelle Kern, der aus dem Allgemeinen und Ungeformten stammt und doch besonders gestaltet ist. Am psychischen Spiegel der Welt, in allen Unsicherheiten, allem Zwielficht, allen Zweideutigkeiten und Zwie-spältigkeiten kann es sich zeigen, ob sich ein Unteilbares und Unzerstörbares herauschält, das die Treue zum eigenen Wesen verbürgt und eben darum seiend und werdend, einheitlich und wandelbar zugleich ist. In dem Maße, als man einen Einsatz wagt, auf das Sich-Bewahren verzichtet und für Verwandlung bereit ist, erwirbt man sich im Verlaufe des Lebens

das Ganze des eigenen Wesens. Man erfährt, daß neben dem individuellen Gewissen ein objektiv-psychisches Gewissen tätig ist, das unrechtmäßige Zögerungen mit unerbittlicher Konsequenz verfolgt und in subjektivistische Deutungen autonom eingreift.

Und in dem Maße, als ein Individuum von seinem Schicksal an die Erfahrung seines inneren Chaos herangeführt wird, erfährt es die objektive psychische Gesetzmäßigkeit. Nicht als Rat und Führung, sondern als Geschehen und als dunkle Andeutung, die mit dem bewußten Geist erfaßt werden muß und deren Gültigkeit oder Fragwürdigkeit erst durch das Wagnis bewiesen wird. Denn die allgemeine und ewige Wahrheit ist für das Individuum und für die besondere Zeit erst wahr, wenn sie in das persönliche Leben hineingenommen ist. Dann ist sie als individueller Besitz erworben, und dann kann von einem erlebten Verständnis aus die Sprache des Psychischen auch in anderen Menschen und anderen Epochen erschlossen werden. In dem Maße, als man die psychische Objektivität erfährt, wird auch der Blick für die konkrete und für die geschichtliche Wirklichkeit offener, und wird die Verknüpfung mit dem Allgemeinen verbindlicher, und vielleicht auch exponierter.

*

Aus der Erfahrung der psychischen Gesetzmäßigkeit ergibt sich die Erkenntnis, daß nichts absolut ist und daß alles auch seine Gegenseite und Gegenbewegung hat. Dem Ja folgt ein Nein und dem Nein ein Ja, dem Morgen ein Abend, dem Erfolg ein Abstieg, dem Untergang eine Erneuerung. Die Festigkeit und Einheitlichkeit des Bewußtseins ist ebenso wirklich wie die Vielfältigkeit und Ununterschiedenheit der psychischen Natur; das Wollen und Entscheiden ebenso notwendig, wie das Wachsen- und Geschehenlassen. Geist ist geformter Geist und natürlicher Geist, und innere Natur ist unentrinnbares Gesetz und Entfaltung des Sinnes. Die in der Seele schlummernden ewigen Bilder werden nur durch aller-eigenstes Bemühen zur erlösenden Gestalt erweckt, und dennoch nicht aus Tun und Wollen, sondern aus Gnade.

Psychische Realität ist Wandel und Bewegung, Relativität und Polarität. Und trotzdem wird sie für mich nur durch meine eindeutige Stellungnahme wirklich, nur durch Verzicht auf alles Provisorische und Uneigentliche und durch das unbedingte Jasagen zum Jetzt und Hier. Es kommt auf Kleinstes und Alltäglichsstes an, wenn das Größere Dauer haben soll, und nur aus dem völligen Einsatz des Persönlichsten erwächst das Unpersönliche. Geist ist nur dann überzeugend, wenn er auch den banalen Alltag durchdringt, und Kultur ist nur dann nicht bloße Zivilisation, wenn sie die Natur nicht nur beherrscht, sondern auch enthält und gestaltet. Die psychischen Gegebenheiten sind unerschütterlich tatsächlich, und doch Sinnbilder; wie mein eigenes Sein nur dieses ganz individuelle Sein ist mit seinem für mich allein geltenden Sinn, und doch vielleicht zugleich ein Bild, dem Andere einen ganz verschiedenen Inhalt geben. Ich bin

im letzten Grunde in meinem eigenen Wesen verwurzelt, und doch unzertrennbar mit der Welt verknüpft und dergestalt in sie eingetaucht, daß alles, was mir an äußerer Erfahrung von ihr entgehen muß, mir im inneren Spiegelbild entgegentritt, damit ich sie als Ganzes erfasse, denn nur so kann ich selbst zum Ganzen werden. Ich bin für mich selbst verantwortlich und völlig auf mich gestellt, und dennoch erlebe ich mein So-Sein nur in verpflichtender Verbundenheit mit Andern. Die Menschen, die mir am nächsten und am wirklichsten sind und deren Wesen mir offenbar ist, sind auch die Träger eines Geheimnisses und eines Bedeutungsvollen, das ich nicht deuten kann. Ich gewinne das Selbst nur, indem ich ganz ich selber werde — und ich kann mein Selbst nie erfahren, wenn ich nicht anerkenne, daß es so wenig mir eigen ist, daß Andere darin mit eingeschlossen sind.

So ergibt sich aus der Erfahrung der psychischen Realität eine Lebensanschauung. Sie ist keine Philosophie, denn sie erklärt weder die Welt noch den Geist, und sie ist keine Religion, denn sie weiß über das Metaphysische nichts auszusagen. Man kann sie höchstens als eine gewisse philosophische Einstellung bezeichnen, die auf psychischen Tatsachen beruht, die sich als zuverlässig und gültig bewährt haben. Oder als eine religiöse Haltung, insofern der Mensch erfahren hat, daß das Ich nicht die letzte Instanz ist, sondern daß es in hilfreiche und zerstörende Mächte verstrickt ist, die über sein Vermögen und Erfassen hinausreichen und denen es sich aussetzen muß.

Diese psychologische Anschauung des Geschehens hat ihre allgemeingültigen Aspekte in den Aussagen der psychologischen Wissenschaft. Sie ist aber dort nur intellektuell verbindlich und ergreift nicht das Ganze des Menschen. Lebendig kann sie nur durch die Erfahrung werden, und dann ist sie notwendigerweise individuell und zeitgebunden.

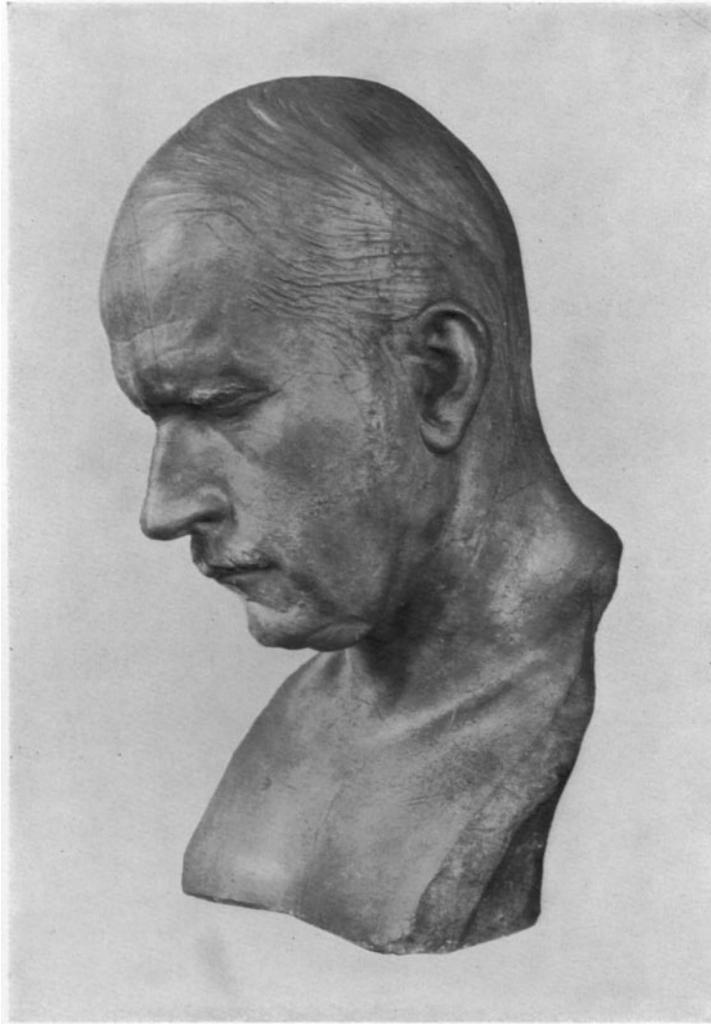
*

Die Realität der Psyche ist in jeder Beziehung ein Paradoxon. Sie stellt den Menschen zugleich vor die Aufgabe der Erkenntnis und der Erfahrung, denn keine ist ohne die andere zureichend. Sie zeigt ihm, daß sein Wesen Natur und Geist ist, Individuelles und Allgemeines, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, und daß Schicksal immer gleichzeitig außen und innen geschieht; daß der Einzelne eingreifen kann und geschehen lassen muß, daß er Ich und Nicht-Ich zugleich ist.

Die Erkenntnis der psychischen Realität führt den Menschen ehrlicher Weise dazu, die ethischen Konsequenzen der Einsicht zu ziehen, und damit gerät er in seinen eigenen Gegensatz und in einen unlöslichen Konflikt, an dem alle Bewegung stillsteht, an dem er gekreuzigt ist zwischen seinem eigenen Ja und Nein, zwischen seinem Ich und allem Auch-Ich — und der doch der einzige Weg ist, auf dem das Leben völlig gelebt und die Individualität verwirklicht wird.

Ist damit die Frage beantwortet, welche Funktion die Komplexe Psychologie im Kulturproblem des Individuums erfülle? Die Frage dürfte im Grunde nicht von außen beantwortet werden, sondern nur von innen, nämlich von denjenigen Menschen, die vor das Problem der Erfahrung der psychischen Realität gestellt werden und es vermittels der Erkenntnis zu lösen versuchen. Indessen wären wohl auch sie nicht durchaus maßgebend, denn eine Einstellung bewährt sich erst in der Entfaltung des Lebens und muß auch noch für das Sterben haltbar sein. Und überdies, wenn wir die Kultur als Ganzes betrachten, und vor allem die Problematik unserer Kultur — welche Bedeutung haben da einzelne und ganz gewöhnliche Menschen, auch wenn sie möglicherweise ihr spezielles Kulturproblem einigermaßen sinnvoll angefaßt haben?

So ist vielleicht die Frage gar nicht prinzipiell zu beantworten. Sondern die Wirklichkeit und die Zukunft müssen zeigen, ob und wie weit es notwendig oder wichtig sei, daß einzelne Individuen die Aufgabe, die ihnen von ihrer besonderen psychischen Struktur mit der Erfahrung und Erkenntnis der psychischen Realität gestellt ist, ehrlich und verantwortlich ergreifen.



Lebendmaske, Steinguß 1915.
(Aufnahme A. Trüb & Cie., Aarau.)

II.
Kulturwissenschaften.

Die Geschichte vom indischen König mit dem Leichnam.

Von

HEINRICH ZIMMER.

Die sichtbare Feier eines solchen Tages, wie es der sechzigste Geburtstag C. G. JUNGS ist, bleibt ein Uneigentliches seiner Begebenheit, ist nur wie ein Stück Schale einer Frucht, — sein Kern, das Wahre an ihm, entzieht sich jedem Wort und Blick. Es ist das stumme Zwiegespräch eines Einsamen mit seinem Dämon. So ist auch das sichtbare Werk, so umfänglich, trüchtig und vielbedeutend immer, funkelnd in der Patina durchkämpfter, immer neu aus sich aufbrechender Jahrzehnte, heute sich widerspiegelnd im Echo eines festlichen Chores von Huldigungen und Wünschen und zu einem Bruchteil seiner Wirkungen prismatisch gesammelt in ein Dankbuch wie dieses, nur etwas Uneigentliches, das auf ein Wesenhafteres hinweist. Von diesem ist im Gespräch des Einsamen mit seinem Dämon die Rede; in der Öffentlichkeit aber läßt sich von Wesenhaftem nur mittelbar handeln. JUNG selbst hat es kürzlich ausgesprochen, „die besten Dinge lassen sich nicht sagen, und die zweitbesten gehen nicht ein“. Darum scheint die angemessene Form, zur Feier seines vollendeten sechzigsten Jahres beizutragen, die mittelbare. Jeder Versuch, Wesenhaftes anzurühren, muß ohnehin im Mittelbaren, Indirekten verbleiben.

Die natürliche Weisheit des Orients ist groß in solchen indirekten Formen aller Art des Mitteilens und Bewirkens. Das Erzählen von Geschichten steht unter den mittleren, sinnbildlichen Formen, in denen Indien von Wesentlichem zu handeln pflegt, an erster Stelle. Solche indirekte sinnbildliche Form vermag die Wissenden aller Stufen wie die scheinbar ganz Unwissenden zu erfreuen: die einen mit einem Bilde, die anderen mit einem Sinn, der ihm entspringt oder sich ihm leihen läßt, schließlich mit Sinn, zu dem das Bild über sich hinausdeutet und sich fortbilden lassen will. Es dient mit Gesagtem und Ungesagtem und dient zu Sagbarem und Unsagbarem. Es bildet die eigentliche Unterhaltung der Wissenden, zu deren Wissen es gehört, daß die guten Wege die Umwege sind. Wie in der klassischen Geometrie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten die Gerade, und in der sphärischen Geometrie das Segment eines größten Kreises, so ist zwischen dem Menschen und seinem Ziel der geradeste, ja der einzige Weg — der Umweg.

Auch im Spiegel eines solchen Sinnbildes können wir nur lesen, was wir schon wissen, aber er schenkt es uns in einem neuen Lichte aufleuchtend und so eignet er es uns mit einer neuen Wirkung zu. C. G. JUNGS Kunst der Traumdeutung bewährt sich als ein wunderbares Licht im dunklen Grunde der Mythen und Märchen. Was die größten Dichter der Romantik: GOETHE in seiner „Novelle“ und mehreren Märchen, NOVALIS und neuerlich,

in ihrer Nachfolge, HOFMANNSTHAL mit dem Märchen der „Frau ohne Schatten“ als Bildner schufen: das Märchen als „drame intérieur“ seelischer Schicksalsverstrickung und -führung, hat JUNG an Märchen, Mythen und Träumen ins Licht theoretischer Erkenntnis und deutender Handhabung gehoben. Damit hat er unserer verstehenden Beziehung zur Sphäre des Mythischen, wie sie seit Beginn der Romantik von HAMANN und HERDER über SCHELLING und BACHOFEN zu uns läuft, eine neue Dimension, — die vierte — hinzugefügt.

Es wäre der Mühe wert, an diesem Tage der Feier und Einkehr, sich zu fragen, an welchem Punkte seiner Fahrt durch die Geschichte der Menschheit der Mythos mit C. G. JUNGS Analytischer Psychologie angelangt ist? Sank die Sonne des Mythos nicht am Ende des 18. Jahrhunderts unter den Horizont? Feiern HERDER und die Romantiker den Mythos nicht wie ein unterweltliches Gestirn, dessen strahlende Herrschaft über den Tag gerade vergangen ist? In der klassizistischen Seelenkultur des Barock und Rokoko steht der Mythos in der Nachfolge der großen antiken Dichter, die eine pathetisch-verbindliche Psychologie des Bewußtseins schufen — EURIPIDES, OVID, VERGIL — im hellen Licht des Tages: seine Gestalten erfüllten Oper und Tragödie, wie sie kerzenhelle Festsäle und dämmerige Boudoirs mit ihren Geschichten und Taten an Plafonds und Wänden schmücken, Rampen und Fassaden säumen, und mit ihrem atmenden Stein aus Fontänen und Schatten der Parks auftauchen. Dieser klassizistischen Seelenkultur lieferte der Mythos die großen Beispiele für das psychologische Selbstverstehen des bewußten Menschen. Strahlend stand der Mythos im Lichte des Tages als leuchtender Spiegel eines erhöhten, heroisch gestimmten Bewußtseins, das sich selbst in ihm betrachtete, und wies ihm Muster und Vorbild. In Phädra und Medea spiegelte die leidenschaftlich Liebende, die sich verraten fühlte, ihre tiefste Enttäuschung und Rachsucht, in Dido las die Verlassene ihre eigene Verzweiflung, und Diana's Hingabe an Endymion flüsterte der großen Dame ein, Hoheit und Tugend in den Armen eines süßen Knaben zu vergessen. Die hochgestimmte Seele klassischer Kultur eignete sich den Mythos, wie EURIPIDES ihn zuerst ins Psychologische gewendet hatte, aus seiner Nachfolge als Bildersaal bewußter Seelengebärden zu; hier fanden ihre Gefühle und Entschlüsse die ewig gültigen Modelle heroischen und leidenschaftlichen Verhaltens. Die letzten gelungenen Denkmäler dieser Beziehung zum Mythos sind in der deutschen Dichtung GOETHE'S „Iphigenie“ und SCHILLER'S Nachdichtungen des RACINE; ihren Nachfolgern im 19. Jahrhundert, z. B. GRILLPARZER mit „Sappho“ und dem „Goldenen Vließ“, mangelte die inspirierend-verstehende Atmosphäre der Gesellschaft, die jene noch trug, aber in der Französischen Revolution den Todesstoß empfangen hatte.

Mit dem Verenden dieser klassischen Kultur im Ende des 18. Jahrhunderts ist das Leben des Mythos gleichsam unterirdisch geworden; aus dem Kerzenschimmer der Säle, dem Sonnenlicht der Fassaden und dem Mondschein der Parks ist er hinabgewandert in die Schattenwelt der Vergangenheit, wo SCHELLING und BACHOFEN ihn suchen gingen, wie Orpheus die Eurydike im unteren Reiche, — bis ihn die Psychologie unserer Tage

in der Schattentiefe zeitloser Gegenwart der Seele wiederfand. Sie entdeckte in der Unterwelt unseres eigenen Wesens den ewigen Quell, gestaltenmurmelnd wie eh und je, und brachte so den Mythos, den die Überlieferung der Völker und ihrer Dichter uns greifbar spinnt, heim zu der ungreifbaren Tiefe, aus der all sein Gestaltiges stammt.

Es wäre der Mühe wert, zu fragen, an welchem tieferen Hause ihrer Nachtmeerfahrt die Sonne des Mythos in der Lehre JUNGS angelangt ist, seit sie vor mehr als einem Jahrhundert unter den Horizont des Bewußtseins sank, — ob im tiefsten Hause der Mitternacht, wo ihr Gang entspringt, oder schon wieder im Anstieg zu einem neuen verwandelten Tag, dessen morgendliche Neugeburt uns mit „fremder Fühlung“ überschauert, indes die Bedeutung ihres kommenden Aufgangs uns kaum sagbar wäre? — Ein Blick, für den unser Tag und JUNGS Tagwerk schon Geschichte geworden ist, wird die Weite des Schrittes ermessen können, den der Mythos in JUNGS Lehre zum tieferen Erfassen seiner selbst und zur vertieften Wirkung auf den Menschen vollzogen hat.

Das indische Märchen vom Könige mit dem Leichnam, das ich im Folgenden nacherzähle, hat mit seinem Reiz viele Zeiten und Völker entzückt; in die Dimension unterweltlicher Seelenforschung gerückt und als „drame intérieur“ gesehen, erweist es den Grund seiner unsterblichen Wirkung in seiner Eigenschaft, die Mythen und Märchen mit tieferen Träumen gemein ist: daß es ein geometrischer Ort ist, auf dem Sinn vielfältig, ja unendlich Raum hat, — wie nach scholastischer Anschauung tausend Engel zugleich auf einer Nadelspitze Platz finden. Diese erleuchtenden Engel zu rufen, daß sie den Menschen durch das Wirrsal seines Lebens, durch das Dunkel seiner Seele leiten, — einen jeden ein anderer mit dämonischem Finger und einem anderen, immer wandlungsbereiten Gesicht, — diese Engel zu rufen ist ja die magische seelenführende Aufgabe der Lehre C. G. JUNGS, und so begegnet sich im Folgenden was zueinander gehört, um sich und ihn in der Feier seines Tages zu grüßen.

* * *

“My spectre around me night and day“
BLAKE.

Märchen sind auf dem Grunde des Wunderbaren aufgebaut, es ist das Element, das ihr Gebäude trägt und seine Zinnen aufrichtet, — das Wunder aber ist dem Alltag ein Rätsel. Darum spielen Rätsel eine so bedeutsame Rolle in allen märchenhaften Begebenheiten: in Rätselfragen ballt sich ihr Schicksal, zieht ihr Verhängnis sich bänglich zusammen, die Lösung des Rätsels aber bringt Schicksalswende, Sieg und gutes Ende. Aber über Frage und Antwort, Rätsel und Lösung hinaus, die wie Knoten greifbar im Fädenspiel des Märchens sitzen, ist sein ganzes Gewebe voller Rätsel: die Aufgaben, die den Weg seiner Gestalten sperren, sind Rätsel, die bewältigt sein wollen, seine Situationen sind Rätsel, die glücklich oder falsch gelöst, Befreiung oder Verhängnis bringen. Die Prinzessin im gläsernen Sarg ist ein Rätsel, denn sie ist nicht tot trotz ihrer Starre im

Sarge, es gilt zu finden, was sie wieder ins Leben bringt. In rätselhaften Schlaf versenkt liegt Dornröschens Schloß, wie konnte es Schlummer befallen? wie spannt sich die undurchdringliche Hecke des Geheimnisses um seinen totenstillen Traum, und wer löst den rätselhaften Bann? Auch das Knusperhäuschen für Hänsel und Gretel ist ein Rätselhaus, — wie kommt dieser vollkommene Kindertraum von Zuckerwerk und Leckereien in den finsternen wilden Wald? aber seines Rätsels Lösung ist die menschenfresserische Hexe, die Hänsel und Gretel wie Gänse mästen und braten will.

Der Sinn dieser Rätsel ist die Frage: was ist das Wirkliche, das sich im dargebotenen Schein verbirgt? Was ist's in Wahrheit mit der Prinzessin so weiß wie Schnee, so rot wie Blut, mit Haaren schwarz wie Ebenholz, ein Abbild des Lebens, das unverweslich und so lange schon im Sarge ruht, von den Zwergen betrauert, — ist sie wirklich auf ewig tot? oder welches Wunder kann sie aus dem scheinbaren Tod, der sich mit dem Schein des Lebens schminkt, ins wirkliche Leben zurückbringen? ist Dornröschens Schlummer die ganze Wirklichkeit, steckt nicht in ihm ein Anderes, Geheimes, wie ein Kern verborgen in Fruchtfleisch und Schale steckt?

Rätsel lösen heißt den Schein zerteilen und aus dem schillernden Ineinander seiner Oberfläche den Kern des Wirklichen hervorholen, den sie verschalt. Dieses Ringen um das Wirkliche, das sein eigener Schein uns ständig verstellt, das wir sich selber immer aufs Neue abgewinnen müssen, aber auch uns selber: unserer Trägheit, dem Hang zur Oberfläche, unserem Genügen am Schein und dem Triebe zum Gewohnten, — dieses Ringen gehört zu den tiefsten sittlichen Aufgaben, die unser Menschsein uns unablässig stellt. Darum haben die Märchen an der Aufgabe dieses Ringens ihre größte Freude, sie geht weit hinaus über Wunder und Witz der Lösung, über die Lust am Scharfsinn und den unstillbaren Sinn für das Merkwürdige. Was diesen genügt: das Sonderbare und Überraschende allein, wird schal im Gang der Zeiten, in Wandel und Wiederholung, ist an Zeiten und geschichtliche Räume gebunden, welkt mit ihnen und verdunkelt sich bis zur Unkenntlichkeit, aber der Kern der Märchen bleibt unvergänglich frisch. Denn diese sittliche Aufgabe: dem Schein immer neu das Wirkliche zu entreißen wie in Begnadung zauberischen Griffs, ist dem Menschen ewig gestellt, wenn er sich erfüllen will und nicht als Schatten seiner selbst zum Tode hin getrieben werden, wie Wildwasser ein Entwurzeltes und Totes wehrlos mit sich schwemmt. Es ist die Aufgabe, vor die der Mensch sich selber gegenüber lebenslang gestellt ist: wirklich zu sein und den Schein innen und außen zu überwinden. Ihr Abbild in Rätselaufgaben und -situationen der Märchen rührt allerwärts zeitlos an eine rätselvolle geheime Tiefe in dem Menschen, die seinem bewußten Willen wie gläsern entzogen und wie von Dornen umhegt im Scheine eines Schlummers ruht, — wer weckt sie auf? Aber die Zauberkraft des Märchens dringt als Klang hinein und diese Tiefe lauscht. Sie erfaßt, ohne daß wir es recht begreifen, was im Gewande märchenhafter Gestalten und Vorgänge uns vorgerätselt wird und nährt ihren Traum aus diesem verwandten Stoffe; denn es sind Chiffren ihrer eigenen Rätsel-

situation, die eine unsichtbare Hand mit Märchen und Mythen dem Menschen an die Wand seines inneren Gehäuses schreibt.

Immer geht es um ein Rätselraten: das Leben gibt uns jede Stunde Rätsel auf, die wunderbarsten Fragen, deren Lösung uns erhellen und beglückend leiten könnte, umstehen uns, — wenn wir ihre Rätsel nur gewahren und als solche begreifen könnten, aber meist ahnen wir ihre Gegenwart nicht. Und bleiben uns selber immer ein Rätsel und rätseln lebenslang daran herum.

Die Jungfrau ist sich selbst ein Rätsel; da sie noch nicht „vom Manne erkannt“ ward, wie die Heilige Schrift es nennt, hat sie sich noch nicht selbst erkannt. Das ist ein Stück Sinn in der Geschichte von Turandot. Die wahrhaft fürstliche Tochter Altun Khans, an Sohnes Statt einzige Erbin des kaiserlichen Drachenthrons von China, kann nur dem Prinzen gehören, der nicht nach Herkunft bloß und Prunk, nein wahrhaft allen Menschen fürstlich überlegen ist: durch Weisheit, durch die Kunst, alle Rätsel zu lösen und den verborgenen Sinn, das Wirkliche im Scheine aufzuspüren. Mit Rätselfragen, grausam und lächelnd wie die Sphinx des Ödipusmythos, bewahrt sie ihren jungfräulichen Schoß, die Knospe ihres Schicksals, vor dem Verlangen fürstlicher Freier. Nur wer ihr Rätsel löst, darf ihren Gürtel lösen, wie Ödipus, der das Rätsel der Sphinx löste, an Jokaste tat, — wer versagt, verfällt dem Tode wie andere Freier Jokastes, die sich vermaßen, vor das Rätseltier hinzutreten. Es ist als spielte Turandot selbst die Sphinx ihres eigenen Rätsels, indes Jokaste ihr Rätsel in Gestalt der Sphinx vor die Schwelle ihrer Stadt gelagert hält. Mindestens ist Jokaste das Rätsel in Ödipus' ganzem Leben: wie geht es zu, daß sie ihm Gattin sein mag, die doch seine Mutter war, daß sie ihm Kinder schenkt, die seine Geschwister sind, — das ist das Rätsel seines Lebens und verkörpert sich in ihr. Darum läßt die Sphinx keinen an sich vorüber, daß er Jokastens Gürtel löse und mit ihr, die Thebens Erde verkörpert, Thebens Kronreif und Königsschwert an sich nähme, die nur ihre Hand vergabt; aber als Ödipus kommt, gibt ihm das sphinxhaft verkörperte Rätsel den Weg frei zur Erfüllung seines rätselvollen Schicksals. Da Jokaste das Rätsel seines Lebens ist wie er des ihren, darf er ihren Gürtel lösen, denn der Schoß, den er verwahrt, ist das Geheimnis ihres gemeinsamen maßlos verknoteten Schicksals, er ist der Schicksals-schoß des Ödipus, aus dem sich ihm alles gebiert: alle Erfüllung, alles Verhängnis.

So ist Turandot, die Rätselreiche, das Schicksal des fremden Prinzen, Timurs Sohn, der unerkannt durch die Lande zieht, —: „Tod oder Turandot“ ist seine Lösung, seit er ihr Bild erblickt hat und von ihrem Spiel mit den Häuptern ihrer Freier weiß. Aber Kalaf ist auch ihr Schicksal, denn er vermag als Einziger ihr Rätsel zu lösen. Schönheit und Wert will nicht nur angebetet und grenzenlos genossen sein, — das verhiess Turandots Reiz ihr von jedem Freier, der seinen Kopf um ihren Preis zu wagen kam; Schönheit will nicht nur beglücken und spenden, sie will in ihrer Überlegenheit bezwungen, im Geheimnis ihrer Kraft erkannt sein. So gibt sich Brünhild am Isenstein nur dem Helden zu eigen, der ihr überlegen ist in Speerwurf, Steinstoß und Sprung, sie will nicht nur

bewundert sein in manngleichem Tun und begehrt als heldisches Weib, — alles was sie vermag soll ihr der Held zuvortun, der sie haben will, daß kein Geheimnis überlegener Kraft an ihr unausgeschöpft von ihm bleibe: ohnmächtig und in ihrer Ohnmacht offenbar, mit keinem Wunder ihrer Kraft geheimnisvoll ihm überlegen, will sie ihm verfallen.

In nordischer Vorzeit ist Wunder und Rätsel am Weibe die heldische Manneskraft, im China voll alter Weisheit liegt das Wunder im Geist, der ein Höheres anerkennen will als den allweisen Witz, in den er sich verrätselt. Aber wie Turandot ihr Rätsel gelöst sehen will, um sich hingeben zu können, will auch Kalaf, der ihre Rätsel spielend löst, mit dem seinen aufgelöst sein; er stellt es ihr großmütig zur Probe, sich freizuraten von dem Recht, das er auf sie gewann. Der Unbekannte will erkannt sein als der er ist, denn er ist nicht nur ein Prinz aus fremdem Land, wunderbaren Wegs zu Turandot geführt, ein Prinz wie andere, — er ist er selbst, und das meint etwas Einziges: sein Geheimnis wie seine Wirklichkeit. Dieses erkennen heißt ihn bezwingen, wie er Turandot bezwang. Nur wer das Geheimnis des anderen umfaßt, aus dem er taucht, in das er wieder untertauchen kann und aus dem er lebt, hat Macht, ihn zu binden. Zwei Mächte aufeinander wirkend und beider Spannung in schwebendem Gleichgewicht: das ist Liebe, die sich täglich neu erfüllt, sich immer neu aneinander entzündet. Freilich das Geheimnis des Anderen durchschauen heißt seine Macht brechen; was völlig erklärt ist, bannt nicht mehr, was sich benennen läßt, verliert die Magie, den Zauber des Unbekannten, das sich entziehen kann und unser spotten. Wie Turandot sich wider Willen in Kalafs Hand gab, da er ihr Rätsel löste, gibt er ihr die Möglichkeit der Freiheit wieder, wenn sie imstande ist, sein Geheimnis zu lüften. Sagt sie seinen Namen, ist er wie ein Dämon, den man bei seinem Namen beschwört, — wie Rumpelstilzchen im Märchen — geheimnislos und machtlos. Der Bann der Liebe, der zwei Menschen aneinander kettet, daß sie zueinander müssen, nicht voneinander können, ist, daß sie über allem Wissen um den anderen immer einander unauslotbare Tiefe bleiben. Könnte einer vom anderen ganz aussagen, wer und was er sei, so könnte er ihn verlassen, um einem anderen Geheimnisvollen nachzuziehen. In der baren Wiederholung des Bekannten, sei es immer liebenswert und achtungheischend, ist Lebensgemeinschaft in Pflicht und Gewohnheit möglich, aber nicht Eros, den nur das Geheime anzieht: das Geheime des Leibes und das Unsagbare des Wesens, — Eros, der flügel schnelle, den ein Strahl aus Psyche's Lampe verscheucht.

Turandot gelangt in den Besitz von Kalafs Namen. Eine gefangene Fürstentochter in ihrem Gefolge, die den Prinzen eifersüchtig liebt und ihn gewinnen will, mit ihr nächtlich aus der Gefangenschaft zu fliehen, spiegelt ihm vor, Turandot lasse ihn am nächsten Morgen auf dem Gänge zum Zeremoniell ihrer Antwort eher ermorden, ehe sie ohne seinen Namen vor ihm träte, —: da lauscht sie dem Ausbruch seiner Enttäuschung über die Geliebte den Ausruf seines Namens ab, und als Kalaf ihren Fluchtplan verschmäht, verrät sie seinen Namen an Turandot. Nun weiß Turandot um Kalafs Namen und Geheimnis. Aber das Geheimnisvolle an ihm ist noch ein Anderes, es ist durch eben dieses Geschehen ein Anderes, Tieferes

geworden. Daß er seinem gewissen Tode entgegenschreitet durch alle Höfe und Hallen des Palastes, von jeder Wache, jedem Schwert- und Würdenträger, die seinen Weg einsäumen, seinen Schritt begleiten, mit Tod bedroht, in seinem Nacken jeden Augenblick den Mordstrahl wähnend, der ihn sucht, in jedem Blick, der ihn trifft oder unter gesenkten Lidern sich birgt, das Auge des Mörders witternd, — daß er so mit jedem Schritt vielfältig sich preisgebend einem Ziel entgegenschreitet, das sich tödlich ihm entzieht, indes es ihn herankommen läßt, das ihm den Tod gibt, indem es als verdiente Erfüllung des Lebens ihm winkt: diese über allen Sinn hinausgewachsene Treue zu seinem Schicksal „Tod oder Turandot“, dieses Unbedingte ist das Geheimnis seines Wesens und bleibt als zauberhaftes Wunder unerschöpfbar ein Leben lang.

Ihm ist aus der Tiefe seines Wesens bestimmt, von Turandot nicht zu lassen, gerade wenn er sie nicht besitzen soll, und wenn er um seines Rechtes und um seiner Großmut willen unverdient, verräterisch und undankbar von ihrer Hand sterben sollte. Daß sie nicht bloß dank seiner ihr Rätsel lösenden Kraft ihm vom Schicksal bestimmt und verfallen ist, sondern weil er sein Schicksal „Tod oder Turandot“ unbedingt zu erfüllen bereit ist, das ist sein stärkster Zauber, der ihren dämonischen Widerstand bricht. Hier spricht kein Ohnmächtiger vermessen das gefährliche Wort, wie alle Freier vor ihm, aber ein Berufener. Diese Formel kehrte sich gegen die anderen, wie Magie sich gegen jeden kehrt, der kein Recht hat, sie zu gebrauchen; den ohnmächtigen Zauberlehrling verschlingt die Macht, die er rief; an allen anderen Freiern geht das Schicksalswort auch in Erfüllung, aber Kalaf allein beschwört das Schicksal mit ihm in dem glücklichen Sinne, den alle für sich meinten.

Kalafs Rätsel, das Geheimnis seines Wesens, ist über dem Geheimnis seines Namens, ist unsagbar. Aber auch Turandots Wesen ist über der Formel, in der Kalaf es begriff, als er glaubte, sie sänne auf seine Ermordung. Der Mund der ränkevollen Fürstentochter, die in enttäuschter Liebe sich selbst den Tod gibt, sagt es aus: Turandot plante keinen Verrat; und sie will nicht die Freiheit, die das Wissen um Kalafs Namen ihr gibt. Sie gibt sich ihm, bezwungen von seiner unendlichen Bereitschaft, sein Schicksal zu erfüllen und — Tod oder Turandot — um sie zu sterben ohne sie zu besitzen. Sie werden einander immer erkannt und rätselvoll bleiben, einander wahlverwandt und ebenbürtig in der Unergründlichkeit ihrer Naturen, in der Unbedingtheit zu sich selbst und ihrem Wesen. Darum ist ein Bund zwischen ihnen möglich, hinter jedem Begreifen des Anderen leuchtet seine Tiefe als ein Wunderbares, Unergründliches auf.

Wie Turandot ihres Prinzen bedürfen wir alle eines Anderen, um unser Rätsel aufzulösen. Wann aber kommt, wer uns aus dem Banne erlöst, aus dem Banne unseres Wesens, der Turandot zwang, Tod zu atmen statt Liebe? Dornröschen schläft den langen Schlaf, Schneewittchen schläft, ihre mythische Schwester Brünhild schlummert flammenumhegt; geschlossenen Auges atmen sie ihrer Bestimmung entgegen, der Wirklichkeit, die sie aus dem Schein des Todes ins wahre Leben ruft. Was solche Märchen unserer Seele als lichten Helden und Prinzen gestalten, der aus der Welt des Lebens in den Bann verwunschenen Schattendaseins bricht, hat viele

Gestalten. Daß es ein Prinz sein müsse, der ein Mädchen wachküßt, ist der Wunschtraum jungfräulicher Seele. Ein schuldiges Herz weiß es anders, — ihm kann das Erweckende als Gespenst begegnen. Indien kennt die Geschichte von einem König, der den Leichnam eines Gehenkten vom Galgen holen muß, aber es sitzt ein Gespenst in dieser Leiche und hext sie immer wieder fort zur Stätte, an der sie hing. Und vier- und zwanzigmal muß der Beherzte standhaften Sinnes zur Richtstätte über den Leichenplatz seiner Stadt hinwandern, hin und her, an Toten und Gespenstern vorüber, im Hexensabbat verrufener Neumondnacht. Und vierundzwanzig Geschichten vernimmt er aus dem Munde des Gespenstes, alle münden in eine Rätselfrage, die er lösen soll. Was bannt uns am Bilde dieses Königs und was hat Indien daran gebannt, daß es seine Geschichte in der Fülle seiner Erzählungen bewahrte, die über Jahrhunderte hinfließend schließlich ins „Meer der Geschichten“ — Kathasaritsagara — mündeten, dem SOMADEVA aus Kaschmir im 11. Jahrhundert die unvergängliche Form gab? Was trug die Geschichte, die Indien sich in vielerlei Gestalt erzählt, über seine Grenzen zu anderen Völkern, zu uns wie zu den Kalmücken?

Es ist die Geschichte einer Nacht voll grausiger und wunderbarer Begebenheiten, und wunderbar ward der König in sie verstrickt. Zu seiner Audienz kam alle Tage ein Mann im Kleide bettelnder Asketen und reichte ihm aufwartend eine Frucht. Der König aber reichte sie achtlos seinem Schatzverwalter, der bei ihm am Throne stand. Und ohne ein Wort, ohne Anliegen oder Bitte, entfernte sich der Mann im heiligen Gewande, ohne ein Zeichen von Ungeduld oder Enttäuschung tauchte er unter in der Menge der Aufwartenden, Bittenden, Rechtheischenden und verschwand. So ging es zehn Jahre lang. Aber einmal kam ein zahmer Affe zum Throne seines Herrn in die Halle gesprungen, er war seinen Wärtern im Innern des Palastes entwischt; der König reichte ihm zum Spiel die Frucht, die der Asket ihm wortlos dargeboten hatte, der Affe biß hinein, — da fiel ihr Kern heraus: ein kostbares Juwel. Der Geber dieser wunderbaren Frucht war schon wieder verschwunden, der König fragte verwundert, wo ihresgleichen geblieben sei: da gestand der Schatzverwalter, er habe sie immer unbesehen und ohne nur die Tür des Schatzhauses aufzusperren, oben durchs Fenster hineingeworfen. Er eilte nachzuschauen, schloß auf und fand die Früchte all der Jahre vermodert und zerfallen: an ihrer Stelle lag ein Haufe Edelsteine da. Der König war's zufrieden und schenkte ihm die Steine. Ihn verlangte, ein Wort mit dem geheimnisvollen Geber solcher Geschenke zu haben. Als der am nächsten Tage wiederkam, stumm seine Frucht darreichte und verschwinden wollte, nahm sie der König nicht, es sei denn, daß er rede. Da verlangte der Asket ein Gespräch mit dem Könige ganz allein und brachte seine Bitte vor, er bedürfe zu einem Zauberwerk des Beistandes eines unerschrockenen Mannes. Denn die Waffe der Helden hat dämonenbannende Kraft. Der König sagte ihm seinen Beistand zu, da verlangte der Wundermann, er solle sich in der kommenden Neumondnacht auf dem großen Leichenplatze einfinden, wo die Toten der Stadt verbrannt werden. Dort werde er seiner warten. Der König gab sein Wort, und der Asket — mit dem schönen Namen „Geduldreich“ — empfahl sich.

Die Neumondnacht kam und der König machte sich heimlich auf, unkenntlich in dunklem Gewande, das Schwert in der Hand. Furchtlos schritt er über die grausige Stätte, die von schwelenden Gluten der Scheiterhaufen schwach erhellt, den Blick verkohlte Skelette und Schädel ahnen ließ, indes den Ohren grausen mochte vor dem Gebrüll und ausgelassenen Lärmen der Dämonen und Gespenster, die an solcher Stätte heimisch sind. Er fand den Asketen am verabredeten Ort, er war beschäftigt, einen Zauberkreis zu zeichnen, — „hier bin ich, was soll ich für dich tun?“ fragte er ihn; da bat ihn der, wofern er seiner Gunst versichert sei, ans Ende des Leichenplatzes zu gehen und ihm dort den Leichnam eines Gehenkten vom Baume zu schneiden und zu bringen. Der König sagte es zu und fand sich beim glimmenden Schein der Leichenfeuer in der mondlos dunklen Nacht, — es war ein Wunder wie? — durch Spuk und Grausen furchtlos zu jenem Baum, fand den Gehenkten, stieg auf den Baum und schnitt ihn ab. Wie der herunterpurzelte, stöhnte er, als sei er zu Schaden gekommen. Der König meinte, es sei noch Leben in ihm, und tastete ihn ab, — da stieß der Tote ein gelles Lachen aus. Der König merkte, daß ein Gespenst in ihm saß, „was lachst du. .?“ fragte er ihn, aber indes er sprach, war der Tote verschwunden, — er hing wieder oben am Ast. Da stieg der König wieder auf den Baum und holte ihn herunter, — denn die Herzen der Helden sind fest wie Demant. Furchtlos lud er ihn sich auf den Nacken und schritt schweigend mit ihm vor dannen, aber das Gespenst hub an, aus dem Leichnam zu reden, „o König, ich will dir mit einer Geschichte den Weg verkürzen.“

Es erzählt ihm die abenteuerliche Geschichte von einem Prinzen, der mit seinem Freunde, dem Sohne des Ministers, auf der Jagd versprengt, im wilden Walde rastend am anderen Ufer eines Sees ein wunderschönes Mädchen beim Baden erblickt. Beide sehen einander und verlieben sich sterblich; das Mädchen macht ihm, ungesehen vom eigenen Geleit, Zeichen, die er nicht versteht, sein kluger Freund aber weiß sie ihm zu deuten, nachdem die lockende Vision entschwunden ist und er, heimgekehrt, in Sehnsucht nach der Unbekannten sich verzehrt. Sie hatte ihren Namen verraten, dazu ihre Familie und das Reich, in dem sie lebt, und ihm ihre Liebe gestanden. Unter dem Scheine eines Jagdausflugs machen sich die beiden Freunde auf, entkommen ihrem Gefolge und gelangen in die Stadt des Mädchens; dort finden sie unerkannt im Hause einer alten Frau Quartier, die als Botin zur Geliebten taugt. Das Mädchen ist von ihrer Ankunft entzückt, verrät sich aber nicht der Zwischenträgerin; mit Zeichen, die nur der kluge Freund errät, verabredet sie ein Rendezvous und verschiebt es wieder und weist dem Prinzen schließlich durch die nichtsahnende Alte einen geheimen Weg zu sich. Die Liebenden finden sich im Hause des Mädchens und werden miteinander glücklich. Aber das listige und leidenschaftliche Mädchen entlockt dem Geliebten, daß er keins seiner Zeichen verstand, alles vollbrachte der Freund, der alle seine Schritte lenkt. Da versucht die Liebende in ihrer Leidenschaft, um den ihr verfallenen Prinzen ganz an sich zu ketten, den Sohn des Ministers zu vergiften, aber der Kluge durchschaut ihren Anschlag. Er übertrumpft ihre Ränke, indem er sie ohne ihr Wissen und Wollen mit dem Prinzen glücklich

in die Heimat entführt, und straft sie zugleich, indem er sie ihr schließliches Glück mit Todesangst und Verzweiflung erkaufen läßt. Dazu zettelt er ein gefährliches Spiel an, in dem er selbst die Rolle eines bettelnden Asketen übernimmt und dem Prinzen die Rolle seines Schülers zuweist, das Mädchen aber drängt er in die Rolle einer Zauberin und Hexe, die sein heiliger Mund beim Könige des Landes verklagt, dem kleinen Sohn des Königs, dessen jähes Sterben der Vater beklagt, den Tod gebracht zu haben. Sie scheint überführt und wird zum Tode verurteilt, nackt wird sie vor der Stadt den wilden Tieren preisgegeben. Aber der Prinz und sein Freund sind schon zur Stelle, sie haben ihre Masken abgelegt und entführen die Schöne auf schnellen Pferden in die Heimat, daß sie des Prinzen Gattin werde.

Freilich den beiden Eltern des Mädchens bricht der Gram über das grauenvolle Ende ihres Kindes das Herz, — „wer ist nun schuld an ihrer beider Ende?“ fragt das Gespenst im Leichnam den König, der ihn trägt, „weißt du's und schweigst, soll dir dein Kopf in hundert Stücke springen!“ — Der König weiß es und die Furcht vor der Verwünschung löst ihm die Zunge: nicht das Mädchen ist schuldig, auch nicht der Prinz, sie waren beide vom Feuerpfeil des Liebesgottes entflammt und nicht verantwortlich für das was sie taten; der Ministersohn handelte im Dienste seines Herrn und nicht auf eigene Verantwortung; schuld war allein der König, der alles das in seinem Lande geschehen ließ, der den angezettelten Schwindel nicht durchschaute, den Bettelasketen nicht entlarvte, der das ganze Treiben dieser Fremden, ja ihren Aufenthalt in seinem Lande überhaupt nicht bemerkte und vor der Pflicht, allsehendes alldurchdringendes Auge seines Reiches zu sein, strafwürdig versagte.

So fällt der König, der den Leichnam trägt, sein Urteil über jenen anderen König, der einem Schwindler im Gewande eines Bettelasketen schuldhaft erlag, — aber indes er sein Schweigen bricht, ist der Leichnam schon von seinem Nacken verschwunden; stöhnend liegt er wieder unter dem Baum. Entschlossen kehrt der König um und holt ihn wieder. Er läßt ihn wieder auf die Schulter, da spricht das Gespenst zu ihm, „große und ungewohnte Plage hast du dir aufgeladen, Verehrter, da will ich dir mit einer Geschichte die Zeit verkürzen, — vernimm!“ und erzählt ihm eine zweite Geschichte.

Es waren einmal drei junge Brahmanen bei einem Lehrer, die liebten alle drei seine wunderschöne Tochter. Der Vater mochte sie keinem geben, aus Angst, den beiden anderen bräche es das Herz. Da starb das Mädchen plötzlich, von einer Krankheit weggerafft. Verzweifelt verbrannten die drei seine Leiche; dann zog der Eine als bettelnder Asket in die Welt, der andere nahm das Gebein der Geliebten und pilgerte damit zu den lebenspendenden Fluten der heiligen Ganga. Der dritte aber baute sich eine Asketenhütte über ihrer letzten Stätte und schlief auf ihrer Asche. Der durch die Welt zog ward einmal Zeuge eines wunderbaren Vorgangs, er erlebte, wie jemand mit einem Zauberspruch aus einem Buche ein verbranntes Kind aus seiner Asche leibhaft wieder ins Leben rief. Da stahl er das Buch und eilte heim zur Asche der Geliebten; eben kehrte auch der Andere zurück, der das Gebein des Mädchens in den lebenspendenden Wassern des göttlichen Flusses genetzt hatte. Über Asche und Knochen

ward der Zauber vollzogen: da stand die Geliebte wieder da, herrlicher noch als einst. Und ein Streit erhob sich unter den dreien: der eine hatte ihre Asche gehütet, der andere ihr Gebein im Wasser des Lebens genetzt, der dritte den Zauber gesprochen, — wem gehörte sie? — „Ja: wem gehört sie?“ fragt das Gespenst im Leichnam den König, — „der Kopf soll dir zerspringen, wenn du es weißt und nicht sagst!“ — Der König weiß und spricht: der ohne Beschwer davon zu haben mit dem Zauberspruch sie ins Leben rief, ist ihr Vater; der ihrem Gebein den letzten Liebesdienst erwies, ist ihr Sohn, der aber auf ihrer Asche schlafend sie umfing und auf dem Leichenplatz aus Liebe zu ihr als Asket lebte, der muß ihr Gatte heißen.

Ein weiser Richterspruch, aber ehe sich's der König versieht, ist der Leichnam wieder von seiner Schulter verschwunden. Er holt ihn wieder, und wieder erzählt ihm das Gespenst eine Geschichte, — den Weg ihm zu verkürzen, wie es ihn zu narren sagt, — und gibt ihm ihr Wirrsal aufzulösen, um mit der Antwort des Königs wieder zu entschwinden. So treibt das Gespenst ihn hin und her, aus seinem Munde quillt Geschichte auf Geschichte, verschlungenes Geschick und Lebenswirrnis mit immer anderen Gestalten, — das Leben trieft aus seinem Mund mit all seinem Grauen und mit seiner Lust, und immer schlingt sich sein Gespinnst zu einem Knoten von Schuld und Recht, von Anspruch und Verfehlung, den der König entwirren soll. Wo ist im Undurchsichtigen, Verworrenen des Scheins der Kern, der gilt?

Da ist die Geschichte vom nachgeborenen Sohne des Diebes, der seinem Vater das Totenopfer am Brunnen bringen wollte. Eine Frau hatte mit ihrer Tochter fliehen müssen — ihr Mann war gestorben und die Verwandten nahmen sich das Erbe —, auf der Flucht stieß sie nachts auf einen Dieb, der gepfählt und schon im Sterben war. Der Dieb wollte mit der Tochter vermählt sein, damit ein Sohn von ihr, wer immer ihn zeugte, ihm als der seine gehöre und ihm die Totenspende bringe. Dafür verriet er den Frauen sterbend seinen versteckten Diebsschatz. Später verliebte sich das Mädchen in einen schönen jungen Brahmanen und gewann ihn, ihr beizuwohnen; aber er nahm Geld dafür, denn er liebte eine Hetäre und wollte ihre Gunst erkaufen. Das Mädchen gebar dann einen Sohn und legte ihn, einem Traumgesicht folgend, mit tausend Goldstücken dem Könige auf die Schwelle seines Palastes. Der König war kinderlos und ihm hatte zur gleichen Nacht von einem Kind vor seiner Schwelle geträumt: so zog er den Findling als seinen Erben auf. Als der Prinz aber nach seinem Tode ihm das Totenopfer bringen wollte an einem Brunnen, aus dem die Toten ihre Geisterhände recken, es zu empfangen, hoben sich seiner Gabe drei Hände entgegen: die Hand eines gepfählten Diebes, eines Brahmanen und eines Königs. Wer war sein Vater? — er wußte nicht, in welche Hand die Gabe legen, die Priester wußten es auch nicht, — „Ja, in welche Hand hätte er die Gabe legen sollen?“ fragt das Gespenst den König. Der nennt die Hand des Diebes, der hatte den Sohn sich ausbedungen und durch die Vermählung sich zugeeignet, für ihn ward er empfangen; der Brahmane hatte sich verkauft, der König hatte mit den tausend Goldstücken Entgelt für seine Vaterrolle erhalten.

Der König spricht's und wieder ist der Leichnam fort. Wann endet dieser Spuk? ist es der Gipfel des Spotts oder das Ende einer Prüfung, deren Sinn mit keinem Worte angerührt wird, daß dem Könige schließlich nach dreiundzwanzig anderen das Rätsel einer Geschichte vorgelegt wird, auf das seine Klugheit keine Antwort weiß?

Ein Fürst und sein Sohn sind auf der Jagd. Sie stoßen in der Wildnis auf die Spuren zweier Frauen, die aus edlem Hause scheinen und offenbar auf der Flucht sind. Der Junge schlägt dem Vater, der seine Frau verloren hat, vor, sie beide wollen die beiden heiraten, wenn sie ihrer habhaft werden; augenscheinlich sind es Mutter und Tochter, die kleinere Spur gehört der Jüngeren, die größere muß von der Mutter stammen. Der Vater weigert sich lange, aber der Sohn beschwört ihn: er soll die Frau mit der größeren Fußspur nehmen, wie er die andere. Schließlich willigt der Vater ein und sie tauschen feierlich ihr Wort. Sie finden dann die Frauen: es ist wirklich eine schöne Königin mit ihrer schönen Tochter; sie haben nach dem Tode des Königs aus ihrem Reiche fliehen müssen. Die beiden Männer machen wahr, was sie beschworen haben: aber die kleinen Füße gehören der Mutter, die größeren der Tochter. So heiratet der Vater die Tochter, der Sohn nimmt, wie er es beschworen hat, die schöne Mutter. Beide haben Kinder. Wie sind nun diese Kinder untereinander verwandt, was sind sie alles füreinander, — ja was sind sie nicht?

Über dieser Rätselfrage verstummt der König; für das vollkommene Knäuel dieser Beziehungen fehlt ihm die entwirrende Antwort; so geht er mit dem Leichnam auf der Schulter schweigend seines Weges. Diese Kinder sind ja einander alles Mögliche zugleich, jeder Bestimmung an ihnen steht eine andere mit gleichem Recht entgegen, sie sind durchaus das Eine und das Andere füreinander. Ist so nicht überall Eines auch immer das Andere und Alles irgendwie Alles zugleich? ist jenseits aller Entscheidungen über Schuld und Recht, alldurchdringenden Auges gefällt, auch wieder Alles ineinander: ein Unkönigliches im Königlichen und ein Unheiliges geheim im Heiligen? — ist das der Sinn dieser Geschichte, über dem der König verstummt und wissender geworden als er schon durch die früheren Rätsellösungen ward, seines Weges schreitet?

Das Gespenst bewundert ihn, wie er, seines Schweigens froh, leichten Fußes dahingeht, und, wie verwandelt, spricht es zu ihm, „heiter scheinst du bei all diesem Hin und Her über den nächtig grausigen Leichenplatz und Wanken ist dir fremd. Dieses Wunder deiner Festigkeit erfreut mich. Nimm jetzt den Leichnam mit, ich ziehe aus ihm aus.“ Aber es wäre ein sinnarmes müßiges Spiel, das dieser Geist im Leichnam mit dem König getrieben hätte, wenn das sein letztes Wort wäre. Was beide aneinander bindet ist mehr als die schadenfrohe Lust eines Gespenstes, einen Lebenden zu narren, ist wohl auch mehr als dieser Leichnam, an dem beiden gelegen ist: der eine soll ihn holen, der andere haust in ihm, — was fesselt diesen Dämon an diesen Sterblichen, daß er seine Standhaftigkeit erprobt mit Geschichten ohne Ende? ist es ein gemeinsames Schicksal? eine Gefahr für beide? — das Gespenst warnt den König vor dem Asketen, der im Gewand der Seelenruhe Machtgier und Mordlust birgt. Er hat sich den König nicht nur zum Gehilfen seines großen Zaubers ausersehen, er soll

ihm auch zum Opfer fallen, — „höre, was ich dir zu deinem Heile sage und tu es! der Bettelasket ist ein gefährlicher Schwindler; mit seiner Beschwörung wird er mich zwingen, wieder in den Leichnam einzugehen, dann wird er mich anbeten und versuchen, dich mir als Opfer darzubringen. Dazu wird er dich heißen, vor mir niederfallen, und wenn du mit Haupt und Händen flach am Boden liegst, wird er dir mit deinem Schwert den Kopf abschlagen wollen. Da sag ihm, ‚mach mir das vor, wie man sich niederwirft‘, und wenn er vor dir liegt, schlag ihm den Kopf ab. Dann wird die Herrschaft über die Geister, nach der ihn mit seinem Zauber gelüftet, dir zufallen, — sie sei dein!“

Damit entschwindet das Gespenst aus dem Leichnam, der König aber bringt ihn unverweilt zum zaubernden Asketen. Dem scheint die Zeit indes nicht lang geworden, daß er besorgte, es könne tagen, ehe der König den Leichnam zur Stelle schaffte. Er zeigt kein bißchen Ungeduld oder Verwundern, daß der König nicht früher kam, er hat nur Bewunderung für den Helden, der seinen unheimlichen Auftrag furchtlos erfüllte. Sein Zauberkreis ist fertig, sinnreich gemalt mit manchem Grausigen, das ihm die Unheilstätte hergab: Knochenmehl und Blut der Toten, und liegt im Licht von Lämpchen voll Leichenfett. Er wäscht und salbt den Leichnam, schmückt ihn wie ein Götterbild und setzt ihn als Kultfigur in die Mitte des Zauberkreises. Mit seiner Yogazauberkraft zieht er das Gespenst herbei, zwingt es, in den Leichnam einzugehen und verehrt es in ihm wie einen Gott, den man in sein Kultbild hineinbeschworen hat. Als er aber den König heißt, sich anbetend niederwerfen, tut der wie ihm gesagt ward; der Asket darf ja nicht erwarten, daß einem Könige diese sklavische Form des Niederfallens geläufig sei. Da schlägt der König dem Asketen den Kopf ab, reißt ihm das Herz aus der Brust und bringt beides als seine Opfergabe dem Gespenst im Leichnam dar. Und ein Jubel der Geister-scharen bricht rings aus der Nacht und zollt ihm Beifall; das Gespenst aber spricht befriedigt aus dem Leichnam, „die Herrschaft über die Geister war das Begehren des Bettelasketen, — dein wird sie sein, o König, wenn du dein Leben enden wirst, es wird dir aber zuvor die Herrschaft über die ganze Erde schenken. — Ich habe dich geplagt, darum gebe ich dir einen Wunsch frei!“ Da bittet der König als Lohn für diese wundersamste aller seiner Nächte, daß die vierundzwanzig Rätselgeschichten, die das Gespenst ihm erzählte, und dazu als letzte, sie endende, auch die Geschichte dieser Nacht bekannt auf Erden und in Ehren stehen sollen. Das Gespenst verheißt ihm, sein Wunsch werde in Erfüllung gehen, diese Geschichten sollen bei aller Welt, ja bei Schiva selbst, dem ‚Großen Gotte‘, dem Herrn der Geister und Dämonen, dem großen Yogin und Bettelasketen unter den Göttern, in Ehren stehen, und Geister und Dämonen aller Art sollen keine Macht haben, wo sie erzählt werden; wer aber auch nur einen Vers daraus andächtig aufsagt oder vernimmt, soll von Sündenschuld frei werden. Damit scheidet das Gespenst.

Aber von den Göttern umringt offenbart Schiva selbst sich dem Könige und lobt ihn, daß er das Geisterreich vor den unsauberen Händen des Betrügers errettet hat, die schon nach seiner Herrschaft langten. Ihm werden nun bald die Geister dienen, die jener mit Gewalt sich unterjochen

wollte zu maßlosem Mißbrauch geisterhafter Macht. Zuvor aber wird die ganze Erde ihm gehören, das Schwert „Unbesiegbar“, das Schiva's Hand dem Könige reicht, verleiht ihm die Herrschaft über sie. Dieses hohe Amt ist dem Könige bestimmt, denn er ist ein Anderer, Höherer als der er sich wußte: der Gott zieht den Schleier von dem Trennenden, das abgründig zwischen Mensch und Gott klafft, und offenbart dem Könige, daß er ein Teil der göttlichen Allkraft sei; Er selbst, der Allgott ist in ihm, dem Könige, mit einem Stück von sich zur Erde herniedergestiegen, hat sich in ihm als Mensch verlarvt, um das Böse, das in Menschengestalt geschlüpft ist, als Mensch zu bekämpfen und der göttlichen Ordnung auf Erden Raum zu schaffen. Wenn der König die Herrschaft über die Geister genossen hat, wird er schließlich wieder zum Allgott eingehen, wie er aus ihm kam.

Begnadet kehrt der König in seine Stadt zurück; es tagt, und die wunderbare Erfüllung aller Weissagungen, die ihm geworden sind, erfüllt seinen Erdentag, schlägt ihm die Brücke ins Geisterreich, geleitet ihn zum höchsten Ursprung heim, dem er entsprang.

Wie von einem Traum befangen, wie durch eine Reihe von Träumen, die sich schier endlos dehnt und doch in wenig Augenblicke geht, schreitet dieser König hin und wider über den Leichenplatz, — wie einer träumend sich hin und her wirft. Und wie einer erwachend überschaut, was tags zuvor ihm Wirrsal war und tieferes Wirrsal, als er ahnte, und wie ein tiefer Traum ihn verwandeln kann, daß er nun ein Wesenhaftes in sich und außen greift, das ihm bislang entzogen blieb, so kehrt dieser König als ein Wissender und Verwandelter aus seiner Nacht in seine Tagwelt zurück.

Diese fünfundzwanzig Geschichten vom Gespenst im Leichnam sind wie eine Folge von Träumen, und wie einer bedeutsame Träume lebenslang nicht vergißt, ja sie immer wieder träumt, so bewahrt das Gedächtnis eines Volkes solche Geschichten, als wären es seine Träume: schauerlich und lieblich sind sie wie Träume sinngewaltig genug, um immer wieder neu bedacht, neu geträumt und gedeutet zu werden.

Was war mit diesem Könige und was geschah ihm? was meint dieses Märchen unserer Seele?

Ein Mann hat sein Wort gegeben, eine Schuld einzulösen und zu tun was man von ihm verlangt, denn er ist großmütig und tapfer, um und um eine königliche Natur, aber wohl auch etwas unbedacht, sich so unbesehen einem dunklen Abenteuer anheimzugeben. Ein großes Selbstvertrauen ist in ihm; der Glaube, daß nichts Ungeheures als sinnloses Schicksal ihn treffen kann, ist in ihm wach, — aber Tiefblick und Umsicht schlafen noch. Hier häkelt das Schicksal an, hier findet es den Spalt im Panzer der Person, wo es hindurchgreifen kann und ins innere Leben langt.

Seltsames Gebahren dieses Bettlers, — wie unbedacht, es hingehen zu lassen jahraus jahrein. Aber bekommen wir nicht alle Tage von einem unbekanntem Bettler eine unbedeutend aussehende Frucht geschenkt und heißen sie zu den übrigen wandern? Steht nicht das Leben in alltagshafter Bettelgestalt ohne Ankündigen, Prunken und Heischen jeden Morgen vor

uns da und bietet uns den Tag, einen Tag nach dem anderen? Aber wir müßten dieses bettelhafte allgemeinste Geschenk, — eine Frucht von einem Baum, was ist daran? wie viele Früchte trägt ein Baum? wie viele Bäume trägt ein Land! — wir müßten diese Frucht, den Tag, öffnen können und als sein Geheimnis das ganz Andere herausnehmen, das Einzige und Kostbare, — aus dem zum Welken Reifen, aus dem bald Schrumpfenden, Verfaulenden, dem Tode ganz Anheimgegebenen das unvergänglich Strahlende herausnehmen. Fortwährend werden uns solche Früchte geboten, nicht bloß die Tage, jeder Augenblick und was immer er bringt, — sind es nicht solche Früchte? und sind wir selbst nicht solch eine Frucht, unfähig uns zu öffnen für uns selbst und unseren eigenen Kern, das unvergängliche Juwel, das blitzende, zu greifen? ist es nicht der ewig-tägliche Stand des Menschseins: dieser König auf dem Thron und der schweigende Bettler, der täglich in die Empfangshalle tritt, unter heischenden und prunkenden Gestalten fast verschwindet, sich nicht zu erkennen gibt in seiner Absicht, seine Frucht darreicht, Jahr um Jahr die gleiche, und sich ohne Murren, ohne Zögern auslöscht und wieder davonmacht? Das Alles sind wir selbst.

Wir nehmen diese Frucht und finden nichts Besonderes an ihr, reichen sie unbesehen, gleichmütig, als müßte das alles so sein, dem anderen Manne hinter uns, der wie ein zweites, drittes oder fünftes Ich von uns unseren Schatz verwaltet, aus dem wir königlich spenden und leben, durch den wir Könige in unserem kleinen oder großen Reiche sind. Der Andere ist ganz wie wir, ein Ich, das hinter unserem königlichen steht, um aufzuhorten und zu verwalten, was wir verschenken und verschwenden: er prüft was jeder Tag geheimnisvoll herschenkt genau so wenig, er sperrt um so geringes Gut die Thür des Schatzes nicht erst auf, wirft's durch das Fenster oben zu dem Übrigen.

So geht das Spiel lange Zeit. Aber da ist noch ein anderes Ich, vielleicht unser elftes oder zwölftes, mit dem wir spielen, wenn wir von unserer königlichen Natur uns ausruhen und ihre große Gebärde, ihre Pflichten und Vorrechte vergessen wollen, — da ist unser Affe. Er hat in Thronsaal und Schatzhaus nichts zu suchen, da richtet er nur Unfug an. Aber wie es der Gang der Dinge dank der alles mischenden Weisheit des kreisenden Lebens ist, kommt irgendwann einmal Alles zu Allem: auch der Affe macht sich einmal los, entwischt seinen Wärtern und kommt aus den inneren Gemächern unseres Wesens, den privaten, wo wir mit Frauen und Spielereien in königlicher Lässigkeit uns zu ergötzen lieben, ins staatliche Zeremoniell der Audienz gesprungen. Da erwischt er die Frucht, und das Genäschige, Neugierige, das an den Dingen spielt und krallt, bis sie zerbrechen und ihr Inneres, ihr Geheimnis preisgeben, die Lust am Zerstören und Verzehren öffnet die Frucht und findet das Juwel, — das ihr nichts sagt.

Der Affe bricht die Frucht auf, — da bricht das Schicksal auf: die Saat all dieser Früchte in unseren Schatz, in den Boden unseres Lebens gesenkt, schießt auf. Was von langher schon angesponnen ist, ohne daß wir es merkten, woran wir täglich spannen mit Gleichgültigkeit, oberflächlichem Hinnehmen und dumpfem Weitergeben, — jetzt zieht sich dieses Gespinnst zur Schlinge um uns zusammen. Wir fühlen das

Unentrinnbare, dem wir uns selbst anheimgegeben haben in reinem Schleifenlassen; — das Abenteuer ist da, aber selbstvertrauend, arglos und gläubig treten wir hinein.

Das Abenteuer entwickelt sich im Einzelnen völlig anders, als wir dachten, denn wir sind ja unbedacht, — wie sollte es uns in seinen Teilen nicht überraschen, da wir uns von ihm als Ganzem überfallen ließen? Jetzt gilt es einen Leichnam zu holen, — anscheinend im Dienste eines anderen. Der Lebende auf der Suche nach etwas Gestorbenem durchwandert den Leichenplatz, das Reich der Toten. Das ist eine Höllenwanderung, alle Teufel und Dämonen sind los, zwischen höllischen Feuern verkohlender Leichen und dem Gestank schmorender Verwesung, durch die doppelte Nacht, die Leichenrauch über die Neumondschwärze des Himmels schleiert. So wandert DANTE durchs lebendige Totenreich des Inferno, da ihm „der rechte Weg verloren ging“.

Seltsamer Auftrag für einen König, einen Toten zu holen, den Leichnam eines Gehenkten vom Baum zu schneiden, die Leiche eines Verbrechers auf den Nacken zu nehmen. Aber wer käme in seinem Leben nicht einmal dazu, daß er das Tote aufgraben muß, dazu, Begrabenes, schon halb Verwestes nächtlich und geheim aus seiner Stätte zu scharren, umjohlt, umloht von der Orgie der Hölle, und daß ein Verworfenes, das schon tot und hin ist, ihm aufgeladen wird als Last zu tragen, — für einen anderen anscheinend, aber es ist doch die Last auf dem eigenen Nacken. Denn er ist dem Anderen vielfältig verbunden, er ist — unwillentlich vielleicht, doch nicht ohne Schuld, — in seiner Schuld.

Aber dieses Tote ist nicht tot, es steckt gespenstiges Leben in ihm. Eine unheimliche Munterkeit, ein Übermütiges, völlig Dämonisches spricht und neckt aus ihm, es spottet, ja es droht, — es hat die Geisterhand an unserer Kehle. Auf einmal geht es um unser Leben. Scheinbar die Zeit uns zu vertreiben beim scheußlichen Geschäft, offenbar uns naszuführen, geheim vielleicht uns zu prüfen, erzählt es uns Geschichten und zwingt uns Rede zu stehen; tun wir's aber, entschlüpft es uns, und schweigen wir wider besseres Wissen, wird es uns erwürgen. Wir müssen seiner Laune frohnden. Und unser königliches Ich, das allem gebieten konnte, zu gehen oder zu bleiben, da zu sein und zu verschwinden, und so da zu sein wie es uns beliebte, — jetzt ist es der Knecht, der wandern muß wie fremder Aberwitz befiehlt: immer hin und her, immer wieder zurück zum Galgen des Gehenkten, das Tote zu holen, die Last zu schleppen. Und diese Nacht des Hin und Her geht nicht zu Ende, — was an Geschichten geht in sie hinein! Die Zeit scheint still zu stehen und zu lauschen auf das Pendeln dieses Ganges durch die Hölle, auf diese Sisyphusverdammnis: zu schleppen und zu schleppen, was immer wieder uns entgleitet, ehe wir es ans Ziel gebracht haben. Wann werden wir davon frei? so fragen wir in der Hölle dieser Läuterung. Und immer geht es um das, woran wir gefehlt haben: den Sinn zu finden für alles Leben, das eine Frage an uns hat, seinen Kern herauszuspalten aus dem Fleisch, das ihn verbirgt, da wir gewohnt waren, seine Frucht gleichmütig hinter uns zu werfen ins Schatzhaus unseres Lebens, aus dem wir leben und wissen gar nicht, was es in sich schließt.

Wirrsal auf Wirrsal des Geschehens, in lockende und rührende, furchtbare und klägliche Gestalt geballt, tritt vor uns hin, wie das Gespenst in unserem Nacken schwatzt und schwatzt. Aber es narrt uns mit der Versicherung, uns damit unterhalten zu wollen, um die zeitlose Hölle des Weges uns zu kürzen, denn es gilt nicht die Verstrickungen teilnehmend und belustigt zu genießen, — immer geht es um einen Knoten, der entwirrt sein will. In allem Wirrsal steckt ein Kern von Schuld, ein Streit um Recht, der nicht Verjährung kennt, wie das Juwel in der Frucht steckt, wie Schuld und Recht im Höllenzirkel dieser Nacht mit der Verstrickung des Königs ins Teufelsnetz des Zauberers. Was du nie tatest, lerne es jetzt tun: Wirrsal spalten, ihm den Kern entreißen, Schuld erkennen, Wirklichkeit sehen. Sie ist nie offenbar, sie ist unscheinbar und innigst verwoben im Spiele der Verstrickungen, — wer ist der Schuldige, wenn die Eltern sterben, weil das Schicksal ihres Kindes ihnen das Herz brach? nicht die Liebenden, nicht ihr allkluger Rat, aber jener König, der so unbedacht dem Augenschein vertraute, wie dieser König da, der Frucht auf Frucht beiseite legte, ohne sie zu öffnen, der wie er den Schurken im Gewand der Tugend nicht ersah. Das Offenbare ist der Schein, in ihm ist ein Verborgenes, das Wirkliche; wer sich an den Schein hält, den wird er in sich verstricken, eh' er's gewahrt, wird ihn als geisterhafte Hölle in sich schlingen und umeinander treiben, hin und wider, — als Leichnam wird er seinem Nacken aufsitzen und mit Gespensterlachen zu ihm reden, da er das Wirkliche nicht zu greifen vermochte, als es in Tageshelle vor ihm stand. Wer sich am Schein genügen läßt und wähnt, schon recht und ganz zu sein, Held und König, wird schuldig. In verhüllter Gestalt, wie arglos, tritt es ihn an, aber doch mit einer unheimlichen Forderung, der er aus seinem Wesen folgen muß, und führt ihn in die Nacht, die seinem Tage fremd ist, und gibt ihm das Geschäft, unköniglich und völlig unrein: Leichen zu schleppen wie ein Tschandala. Der Königliche muß das Werk des Auswurfs unter seinen Untertanen verrichten, nicht nur einmal und zum guten schnellen Ende, daß er freikäme und vergessen könne, wozu er sich herleihen mußte in Gegenleistung verkannter Geschenke, — nein wieder und immer wieder, unendlich oft, so oft wie er der Wirklichkeit nicht auf den Grund gehen mochte und den Kern ihrer Frucht verschmähte, der ihm nun grauenhaft und bitter dünken muß wie diese Nacht höllischer Plage, gemessen an seinem königlichen Tag.

Jetzt geht es um Bewährung; mit dem gewohnten Kleben am Schein ist es vorbei, Beschweigen wider besseres Wissen kostet den Kopf. Sei ganz du selbst und frage nicht, wohin es dich führt mit deinem königlichen Ich, und wenn du ewig, Narr höllischer Gewalten, umgetrieben wirst in Rätselraten ohne Ende. Sag nicht, das Alles ginge dich nichts an, was auf dich strömt aus dem Munde des Gespenstes an Schicksal und Verstrickung, — so kam es auf dich zu in der Tageshelle deines Throns, wo du zum allsehenden Auge deines Reiches bestellt als Richter saßest. Dies Wirrsal bist du selbst als König deines Reiches, nichts ist dir fern, — wo du Ferne setzest, fällst du in Schuld. Geschenkt wird nichts, jetzt tu den Gang zurück und abermals zurück, hole die Leiche des Gewesenen vom Baume des Gerichts, lausche der Stimme des Gespenstes, — nichts anderes

spricht zu dir in deiner Nacht, keine andere Stimme kann dich belehren. Was deiner spottet und dir tödlich droht, Grauen und Aberwitz allein kann dich weisen. Bist du nicht selbst der Held von allem, was dich die Geisterstimme fragt? alle diese Gestalten mit ihren Räumen und Geschicken meinen dich, wie Alles, was in deinen Träumen mit dir spielt, dich meint, sei es Wort oder Figur, Weg oder Landschaft. Du holst das Vergangene und Versäumte, das Heimgegangene deines Lebens, das unerfüllt und ungeleistet blieb und darum geistern muß, vom Galgen des Todes dir immer wieder als Leichnam und Gespenst, bis du in einer Höllenacht, die nicht zu enden scheint, Genüge tatest und an dich nahmst erkennenden Blicks, worüber du achtlos weggingst. Aber die Aufrichtigkeit und Unbedingtheit deines königlichen Sinnes, dein furchtloses Stillhalten aller fessellosen Dämonie des Rätselhaften, Narrenden, wie es von Tod und Ekel starrt, dein Bereitsein ohne Grenzen wird dein Ariadnefaden durch das Labyrinth der eigenen Nacht, durch die Rätselfragen des Lebens.

Aber welch hohen Trost hält der Ausgang der Geschichte für den Wahrhaftigen und Reinen bereit, für den Überwinder seines königlichen Ich im Dienste seiner dunklen weisen Mächte. Welchem wunderbaren Ende dürfen unsere Verfehlungen und Mängel dienen: indem sie uns in Not und Wirrsal stürzen, bringen sie uns weiter, zu uns selbst in einer umfassenderen Form und bereiten uns zu einer Macht und Herrlichkeit, die wir zuvor nicht ahnten. Über das ungewollte aber selbstverhängte Abenteuer und über die Leichenstätte unserer Versäumnisse geht der Weg zu einer höheren Wirklichkeit, die sich an uns erfüllt; unsere Schuld und Unvollkommenheit sind Flügel, die uns aufwärts tragen können zur Begegnung mit den höchsten Mächten der Welt und zu ihren Aufträgen an uns.

Aber dazwischen steht der falsche Asket und das vieldeutige Gespenst, — was meinen die beiden?

Dieser Asket, — welchen Kern birgt die Schale seiner Tugend? Wie dieser „Geduldreiche“ warten kann mit seinem geheimen, immer wachsenden Recht auf den Dienst des Königs, wie er mit seiner gut verhohlenen Sicherheit, des arglosen Opfers ganz gewiß, den Vielgeplagten an der Stätte, wo er ihn schlachten wird, empfängt, — so hat der König selbst ihn sich zum Gegenspieler geschaffen, ihn aus der eigenen Blindheit sich gewirkt. Aus der Fülle aller Möglichkeiten, die das Verhängnis, sich für uns drein zu kleiden, allzeit bereithält, mußte es für den König diese Gestalt wählen; mit dem, worin er als König fehlte: alldurchdringendes Auge zu sein, zog er sie an sich und zog sie sich groß. Was noch unköniglich an diesem König ist, aus diesem Stück an ihm ist sie geformt, aus dem, worin er sich selbst nicht wirklich war: nicht wirklicher König, nur sein prunkender Schein, seine leere Gebärde. So ist er vom Könige selbst herausgefordert als leibhafte Entsprechung seiner Blindheit: was er innen nicht ist, tritt ihm als Widerspiel außen entgegen, genährt aus der Versäumnis langer Jahre. Gerade dieser heuchlerische Wundermann mußte diesem arglosen König begegnen: beide sind ein Ganzes. Wohin wir blicken, entrinnen wir uns nicht, ein Stück unser selbst tritt beziehungsweise vor uns hin, tritt uns aus unserem eigenen Dunkel an, ein Wesenhaftes, Selbstgewirktes:

Gespent und Affe oder Mörder. Wie unsere Freunde sind wir selbst unsere Feinde, — geheimnisvoll weben wir selbst das Ganze unseres Lebens aus uns selbst hervor, wie die Spinne das Netz, in dem sie lebt.

Aber zwischen den schließlichen Erfolg der langgesponnenen Tücke und ihr argloses Opfer tritt das Gespent. Nur ein Gespent, kein Engel oder Genius, wie sie eines Kindes arglosen Schritt in Gefahr behüten, denn der König ist ja kein schuldloses Kind mehr. Da gewinnt der Unbedachte was ihm abging: bedacht zu sein. Vor immer neuen Rätselfragen tut sich sein Auge alldurchdringend auf und der lässig Arglose wird dem völlig Verhohlenen gewachsen. Da wird er wirklicher König und weiß um das Wirkliche und seine Hintergründigkeit im verfließenden Schein, — das macht ihn zum Herrn des Scheins, — da wird er selbst das Ganze und schlägt den Schein spielend mit seiner eigenen Verhohlenheit. Denn daß der Harmlose verschlagener sein könne als er selbst, ging über die Einbildungskraft des ganz Verschlagenen. Wer in sich selber ganz und wirklich wird, wie dieser König wirklicher König ward, der überwältigt den Schein, der, sein eigener Schatten, ihn tödlich bedroht.

Und dieses Gespent im Leichnam? diese Galgenfrucht vom Baume? — eine seltsame Frucht, wer hätte denken mögen, daß sie so einen geschwätzigen Kern in sich berge? — Aber wir alle tragen diesen Leichnam auf der Schulter: Gewesenes, Verwesendes und doch ein Ich von uns — das wievielte in der Reihe? eine Chiffre und ein Stück unseres Wesens. Und das Gespent, das aus ihm schwatzt, — wie sehr ist es ein Ich von uns, hinter und über dem königlichen, als das wir uns bewußt sind, und ist das stärkste unter allen: mit seiner Geisterstimme droht es uns den schnellen Tod und stellt uns Bedingungen, jagt uns hin und wider, sein Totes zu holen, wie einer im Banne einer fixen Idee ein Stück Vergangenheit unsinnig endlos wiederholen muß. Dann aber sagt es uns, was uns im letzten Augenblick vorm Abgrund unverdienten Geschicks zurückreißt und uns vor dem ganz unköniglichen Ende rettet, in das wir zäh und aufrecht mit dem blinden Wollen unseres königlichen Bewußtseins drängen. Es befreit uns aus dem Netze des Gemeinen und gibt uns die einfachste aller Listen ein, aber sie überteufelt den Teufel.

Es erscheint unheimlich und schnöde, so widrig und grotesk wie überraschend, — wie sollte es uns anders erscheinen, da es der Inbegriff des von uns Versäumten, nie Vollzogenen ist, Gespent unbewußt gehäufte Schuld? — und ist das Rettende, das uns wohl will, das Einzige in aller Welt und in der Nacht unseres Wesens, das uns aus ihrem bösen Zauberzirkel retten kann, da wir uns seinem eigenwilligen Spiel zu fügen vermochten und geduldig taten, was wie zu Hohn und Probe uns auferlegt ward.

Es ist die wissendste unter allen Gestalten unseres Wesens, das in so vielen Gestalten uns umspielt und aus uns bricht, — anscheinend weiß es alles, was je in fernen Reichen geschah mit Königen und Bettlern, Liebenden und Entsagenden, Verbrechern und immer anderen schönen Frauen. Mit der andrängenden Deutlichkeit des Traumes, unentrinnbar und spielend, verschwebend und genau, zaubert seine Geisterstimme all

das an uns vorüber, hebt's lautlos aus dem Brunnen des Gewesenen in uns, dem nichts entfällt, und wirft es klingend auf die Spiegelfläche unseres Bewußtseins. Die Kraft, die nichts vergißt und aus ihrem bodenlosen Wissen alles voraus weiß und uns mit einem Wink vom Abgrund reißt, in den wir mit der Konsequenz unseres bewußten Wesens streben, — um wieviel mehr ist sie als unser königliches Ich, vermag mehr, vermag Alles.

Und gleichmütig verschwindet es wieder, taucht wieder in die Nacht der Geister und der Toten, die es auswarf, — in seine Nacht, nicht zu halten, nicht zu errufen, wie es kein Erwehren gab gegen die Willkür seines Erscheinens und Gebahrens und gegen seinen fürchterlichen Zwang. Und doch hat diese Nacht mit ihren Rätseln hin und her für einen Augenblick, der zeitlos war, eine Beziehung zwischen König und Gespenst gestiftet: sie kamen einander nah, wie Wesen der blutwarmen Welt einander nicht näher kommen können, waren verflochten wie ein Ich und Du, zusammengeschmiedet durch das gleiche Schicksal: die Gefahr, Opfer des Zaubers zu werden. Aber beide retten einander, und indem sie sich so gegenseitig retten, erretten sie zugleich die Welt.

Der greifbare König und das ungreifbare Gespenst, Welt und Überwelt, das königliche Ich des Tages und die Geisterstimme unseres Tiefendunkels, gehören zusammen, sie können nicht ohne einander sein, ohne daß beide verdürben, — sie sind ein lebendiges Ganzes. Fänden sie sich nicht zu einmütiger Tat, wären sie zumal verloren: das entscheidende Tun fällt dabei dem Könige zu, der selbstbewußten und leibhaften Seite unseres Wesens; die entscheidende Inspiration dazu aber flüstert die Geisterstimme unserer ungreifbaren Sphäre. So erlösen beide einander: das Gespenst den König vom Tode durch die Blindheit des baren Bewußtseins, und der König das Gespenst vom Bann seines Daseins als Gespenst, das verurteilt ist, im Leichnam des Gewesenen zu hausen. Dabei opfert der König dem Gespenste Herz und Haupt des Asketen: das glücklich Überwundene, das beide bedrohte, dieser Teil unser selbst, der uns tödlich feind war, wird in bewußter Tat vom greifbaren Ich der höheren inneren Instanz als Opfer dargebracht, die seine Überwindung befahl und den Weg zu ihr wies. Damit scheidet das Gespenst auf immer aus dem Leichnam: es ist nicht mehr Gespenst, gebannt, im Toten zu spuken, wie der König nicht mehr gebannt ist, durch die Nacht seines Wesens über Leichenplatz und Richtstätte seiner Vergangenheit hin und her zu irren. Das Gewesene, das beide bannte und bedrohte, ist abgegolten für beide.

Aber schon sobald der König die Prüfung der Rätselfragen bestanden hat, hebt die wunderbare Wandlung am Gespenste an. Es verläßt den Leichnam und den König, der ihn trägt, nachdem Beide sich gefunden haben zu gemeinsamer Rettung ihrer selbst und der Welt. Verwandelten Wesens kehrt das Gespenst dann noch einmal in den Leichnam zurück, als dieser selbst verwandelt ist, aus der Galgenfrucht zum Götterbild des Zauberkreises, aus dem Verworfenen zum Verehrung heischenden, — wenn sein Grausen machtstrahlende, segensprechende Hoheit geworden ist.

NOVALIS notiert einmal, „bedeutender Zug in vielen Märchen, daß, wenn *ein* Unmögliches möglich wird, zugleich ein anderes Unmögliches

unerwartet möglich wird; daß, wenn der Mensch sich selbst überwindet, er auch die Natur zugleich überwindet, und ein Wunder vorgeht, das ihm das entgegengesetzte Angenehme gewährt, in dem Augenblicke, als ihm das entgegengesetzte Unangenehme angenehm ward. Die Zauberbedingungen, z. B. die Verwandlung des Bären in einen Prinzen, in dem Augenblicke, als der Bär geliebt wurde usw. Vielleicht geschähe eine ähnliche Verwandlung, wenn der Mensch das Übel in der Welt lieb gewönne; in dem Augenblick als ein Mensch die Krankheit oder den Schmerz zu lieben anfinge, läge die reizendste Wollust in seinem Arm, die höchste positive Lust durchdränge ihn.“

NOVALIS rührt im Anschauen dieses tiefen Bezuges, daß eine entscheidende Überwindung Vieles schenkt, eine wesentliche Verwandlung alles wandelt, an ein Innerstes seelischer Möglichkeiten. Solche Verwandlung ist ein Sinn dieses Märchens, — Verwandlung wie sie an Turandot geschieht und jenen anderen in Schlaf versenkten Bildern unserer Seele. Der König nimmt Leichnam und Gespenst auf sich, er löst die Rätselfragen dieser Ausgeburt seiner inneren Nacht, — da werden sie zum Götterbild, zum rettenden segnenden Dämon, aber auch er selbst ist ein Verwandelter und jetzt gibt auch das Dunkel ihn frei, das ihn außen umfängt, es wandelt sich in ein Morgenlicht, in dessen Tagen Strahlen oberer Welten brechen.

Die Welt, wie sie als Raum und Atmosphäre um den König spielt, ist noch einmal sein Ich in drei Verwandlungen, — wir selbst sind unsere Welt; wie sie aus uns strömt, strahlt sie uns an, starrt sie uns an. Wie spiegelte der prunkende Thronsaal und was in ihm geschah das königliche Bewußtsein und die Schwäche seiner Lässigkeit, wie war der nächtliche Leichenplatz der schlimme Kern dieser schimmernden Schale! die Nacht, durch die der König tappt und hin und wider irrt, unfrei, von Verwünschung an seinem Haupt bedroht, ahnungslos dem tückischen Tode zustrebend, — diese Nacht ist das wahre Gesicht seines prunkenden Tages, wie der mordbereite Zauberer das wahre Gesicht des Asketen „Geduldreich“. Aber sie vergehen ins Wesenlose vor dem glorreichen Anbruch eines neuen Tages, in dem die Überwelt des Göttlichen sich dem Könige öffnet. Wandle dich und du betrittst eine verwandelte Welt; im unwahren Prunk, im Banne der Geister und Leichen, oder berufen mit den oberen Geistern umzugehen, — nie entschreitest du dir selbst, die Welt und alle Welten höllwärts und himmelauf sind dein Du in immer anderer Gestalt, in dem du dich ergehst.

So führt der Gang des Königs aus irdischem Herrscherprunk, dessen hohle Gebärde den Keim fürchterlichen Todes in sich trug und nährte, durch die Erfahrung des Totenreiches, das mit gespenstiger Nähe nach ihm langt, zur lichten Herrlichkeit der Geisterherrschaft, — das ist aber der Gang der Mysterien. Der führt aus einem halben, unhaltbaren, dem Tod verfallenen Dasein durch die Schauer des Grabes und der Unterwelt zu einem todentrückten, ganzen und geweihten Leben. Aber der Einweihende, der hier die Prüfungen verhängt und ihr Ende bestimmt, ist das Gespenst im Leichnam. Denn der Mystagoge auf dem Mysteriengange unseres Lebens, der uns die Weihe der Wiedergeburt zu einem vollkommenen

Leben verleihen kann, erscheint in allen Masken, — ja für den Wissenden ist Alles seine Maske, Alles einweihende Gebärde, für ihn liegt rings die Schwelle. Immer aber trägt seine Maske die Züge unserer Not und Schuld und spiegelt den Grad unserer Reife, deutet auf die Verwandlung, die an uns geschehen sollte. Aber wer ist solch ein Prinz, vom Schicksal begnadet, daß Feen von ihm singen, „würd' ich mein Herz der Liebe weihn, so müßt es dieser Jüngling sein“, wem schenkt die „sternflammende Königin“ die Zauberflöte, die alle Gefahren bannt? wer ist so „tugend-sam, verschwiegen und wohlthätig“ und „will den nächtlichen Schleier von sich reißen und ins Heiligtum des größten Lichtes blicken“, daß ihn ein Sarastro in Tempelhallen empfangen sollte, den „siebenfachen Sonnenkreis der Eingeweihten“ auf der Brust?

Der König wird aus dem Schein seines Wesens zu seiner Wirklichkeit geführt: was er an sich versäumte, nimmt er an sich und wird alldurchdringendes Auge und also wahrhaft König, indes er vorher nur das Diadem trug und auf einem Throne saß. Er verwirklicht das Ganze in sich, zu dem ihn das Leben berief, darum empfängt er jetzt das Schwert „Unbesiegbar“, das ihm die sichtbare Welt kampflös zu eigen gibt, darum ist ihm jetzt die Herrschaft über das Reich der Geister bestimmt, das als ungreifbare Sphäre der greifbaren Welt sie zum Ganzen rundet. So sollen wir die Herren der Geister werden, denn sie sind in uns wie über uns, wie alles Außen, soweit es Bedeutung für uns gewinnt und Beziehung auf uns hat, schon Reflex und Spiegel unseres Innen ist und nur als solcher bedeutsam vor uns hintreten kann. Schiva selbst, der „Große Gott“, Herr der Geister und Dämonen gibt sich dem Könige in seiner Glorie anzuschauen. Schöpfer, Erhalter und Vernichter aller Welt ist er der „Ganze“ im höchsten Sinne, er befiehlt dem Grauen des Leichenplatzes, — die Leichenstätte ist nach dem Worte SOMADEVAS „wie eine andere, tief grauenvolle Gestalt von ihm selbst“ — und doch ist er, — das meint sein Name „Schiva“ — der „Gnadenvolle“. Er tritt aus allmächtiger Unsichtbarkeit ins begnadend Sichtbare und lehrt den König an seinem eigenen, ihm sichtbaren Wesen ein unsichtbar Geheimes schauen. Das Offenbare ist der Schein, im vergänglichen Fruchtfleisch seiner greifbaren Natur birgt sich ein unvergängliches Juwel, im menschlichen König verlarvt sich ein Stück Gott, Kern vom höchsten Kerne. In spielender Selbstentfremdung aus seiner weltumfassenden übergestaltigen Ganzheit spielt das Göttliche in uns. Wir alle sind seine „Abstiege in die Welt“, seine „Avatara's“ auf wechselnden Stufen. Die Idee „Avatara“ enthüllt sich als innerster sinntragender Kern aus der greifbaren Frucht des Märchens, die Indiens Genius durch die Hand seines Dichters uns reicht. In der greifbaren Schale unseres Wesens steckt als verborgener Kern das Übermenschlich-Göttliche, — in diese Idee münden alle Verwandlungen und Entschleierungen des Wirklichen aus dem Schein dieser Geschichte.

Wem aber, wie diesem Könige, in einem Einweihungsgange durch sich selbst zuteil wird, sich selbst in diesem Kerne zu ergreifen und bewußt zu werden, der wird Herr des Scheins, ihn fällt kein Trug mehr an, die Gespenster seiner Tiefe verwandeln sich in segnende Dämonen, er ist geborgen in seiner Ganzheit: in der ganzen Welt, der greifbaren samt ihrer

Überwelt und erfüllt ihre Weite in gelassener Herrschaft. So können wir die wirklichen Herren unserer Welt werden, außen wie innen, denn Alles ist innen für den, der es vermag, aus seiner grenzenlosen Tiefe innen die Welt zu ordnen. Wer in sich ganz Beziehung ist, den fällt nichts beziehungslos von außen an: Zufall oder Verhängnis. Wie dem Könige die Scheidewand zwischen seinem irdischen Teile und dem Göttlichen zersinkt, und dieses Göttliche in ihm wie über ihm ist, sind dem Verwandelten Innen und Außen zwei Namen für eine Wirklichkeit.

JEAN PAUL, der indisch-östlichste unter den deutschen Genien, ruft einmal aus, „o rechnet und lebe nur jeder nach der Sternzeit eines geheiligten Herzens: so würde er die rechte Stunde auch außen treffen!“ — eben diese Sternzeit tut sich dem Könige auf in der Nacht seiner Einweihung. Zehn Jahre gingen ihm dahin, ohne daß er zu Kron' und Thron, die er besaß, das volle königliche Wesen fand, die Kraft dem Schein das Wirkliche zu entschälen, ohne die wir in allem Tun und Leiden Schatten unser selbst bleiben und nicht die wahren Herrscher sind, um die unsere Welt in täglich neu gewonnener Klarheit kreist. Aber in einer einzigen Nacht, der inneren Sternzeit verfallend, wie sie mit Geisterstimme aus ihm bricht, des Schattendaseins seines Tages spottend, in einer Nacht, die an der inneren Sternzeit gemessen schier ohne Ende ist, indes die äußere Sternzeit still zu halten scheint, wird er verwandelt, die rechte Stunde auch außen zu treffen, dem Schein sich zu entwinden, der ihn mit Tod umfängt, wie alles Schattendasein an uns Keim zum Tode ist statt zu der oberen Sphäre, die jenseits von Tod und Schein im wissenden Umgang mit den Geistern webt.

Unser Bewußtsein ist sich rätsellos, es hat für Alles Namen, darin liegt seine Blindheit. Es ist so blind wie dieser König, darum werden ihm Rätsel aufgegeben, denn Alles ist Rätsel. Wir geben uns selbst die Rätsel auf, für die wir die Antwort finden müssen, — aber wer in uns gibt sie uns auf? — eine Geisterstimme. Die Rätsel, die uns vor Augen sind und die wir nicht gewahren, rührt sie nicht an, es sei denn gleichnisweis in Geschichten, die sie uns als Träume spinnt. Wenn sie uns wohl will, weil wir dem Spiele ihres dunklen Eigenwillens genügen und ihr grenzenlos lauschen mögen, gibt sie uns einen erleuchtenden Wink, der das Netz zerreißt, das wir uns selbst gewoben haben aus dem immer bereiten Stoffe unserer Welt: aus uns selbst.

Märchen und Mythos sind der Zauberspiegel, aus dem jeden, wenn er hineinblickt, sein eigenes Gesicht als Rätsel und Antwort anblickt. Wie unsere tieferen Träume sind sie beide Sinn und Chiffre um und um, ein jeder liest sie auf seiner Stufe und macht im Lesen seine Grenze und Berufung offenbar. An diese Geschichten aber knüpft der Dämon im Leichnam auf den Wunsch des Königs, der ihnen alles verdankt, die Verheißung: wer sie vernimmt, soll sich gut stehen mit allen Geistern und Dämonen seiner Welt. Es ist nicht nötig, daß er was unausschöpflich sinnhaft bis ins Letzte an ihnen ist, sich zu deuten vermag, aber daß er was geheimnisreich aus ihnen spricht, begreife, indem es ihn geheim ergreift und ihn verwandelnd als ein Lebendiges aus seiner eigenen Tiefe leitet.

Wer solche Chiffren lesen könnte, aus den Mythen und Märchen der Völker, die wie die großen Träume ihrer Genien sind, oder aus eigenen und fremden Träumen, den kleinen Geschwistern jener großen, der brauchte eigentlich weiter nichts, seinen Weg durch Erde und Hölle zu finden, — wenig lernbares Wissen, keine Welt mit Büchern. Es gälte nur, die Kraft zu entwickeln, die uns befähigt, Chiffren zu lesen, — vielmehr die Kraft, daß Alles, was uns aus uns innen wie außen begegnet, uns Chiffre würde und lesbar für uns. Und dieses Lesen der Chiffren wäre der Weg, sich selbst und anderen Chiffre zu werden, der Weg zur Überwindung des Weltscheins der Wirklichkeit, — der Weg zu einer Daseinsform, für die der große indische Dichter die Chiffre der geheimen Einheit des Königs mit dem höchsten Gotte gebraucht, die Chiffre „Avatara“ und das Sinnbild der Herrschaft über das Geisterreich.

Chinesische Kontemplationen.

1. Zu RICHARD WILHELMS Gedächtnis.

Die Redaktion.

RICHARD WILHELM weilt nicht mehr unter den Lebenden. Aber wir Lebenden weilen bei seinem Werk, das uns eine Brücke baute zum Verständnis der Weisheit Chinas, und das diese Weisheit in unsere Sprache hinüberrettete, bevor sie in China selbst durch westliches Denken zeitweise in den Hintergrund gerückt wurde.

Dem Gedächtnis des Psychologischen Club Zürich ist RICHARD WILHELM vor allem eingepägt durch die Vermittlung des I Ging, des in mythisches Altertum zurückreichenden „Buches der Wandlungen“¹. WILHELMS erster Vortrag bei uns, am 15. Dezember 1921, brachte uns die Kenntnis davon, noch bevor seine Übersetzung im Druck erschien. Das Thema des Vortrages, „Der I Ging“, war für uns von symbolischer Bedeutung.

Wir können das Gedächtnis an RICHARD WILHELM nicht besser lebendig halten als durch Anführung einiger seiner Gedanken, die nicht nur zeigen, wo sich seine Anschauungen mit denen C. G. JUNGs treffen, sondern die auch darlegen, wie die Lebensweisheit Chinas auf der bewußten Wahrnehmung und Gestaltung der objektiv-psychischen Erfahrungen und Ideen aufgebaut wurde, die der westliche Mensch eben erst mühsam wieder zu finden im Begriffe ist.

² „Wir sind mehr aufs Mechanische gerichtet, der Ostasiate mehr aufs Organische. Die Gesellschaft im Osten ist ein großer Menschheitsorganismus, dessen Stärke die Familie ist; die Gesellschaft im Westen ist ein strenger Staatsmechanismus, dessen Atome die Einzelnen sind. (Selbstverständlich liegen die Dinge in Wirklichkeit etwas komplizierter.)

Nun die Frage: Ist aus der östlichen Weltanschauung etwas für uns zu übernehmen wünschenswert?

Die chinesische Weltanschauung hat zum mindesten das eine bewiesen, daß sie von Dauer ist. China war im letzten Jahrhundert immer schwach und hat doch über Kanonen gesiegt; denn es hatte Zeit für sich. Durch die Zeit, die sein Bundesgenosse war, erreichte es, was im Laufe der Zeit zu erreichen war. China hat sich während der Jahrtausende durchgesetzt und sich erhalten bis auf den heutigen Tag. Und wir sehen, in dieser ostasiatischen Kultur liegt eine starke Lebenskraft.

Heute steht China vor einem neuen Problem: Wie gewinnt es die Macht, um die Ereignisse aus dem verwirrenden Äußern herauszuschälen? Dabei kommen wir auf ganz einfache Probleme: Wie machen wir China

¹ I Ging, Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutschte und erläutert von RICHARD WILHELM. Jena: Eugen Diederichs 1924.

Eine Übersetzung davon ins Englische durch CARY F. BAYNES, Mitglied des Psychologischen Club Zürich, ist in Vorbereitung.

² Die Bedeutung des morgenländischen Geistes für die abendländische Erneuerung. In: Der Mensch und das Sein, herausgeg. von Frau S. WILHELM. Jena: Eugen Diederichs 1931.

aus dem geträumten Weltreich zu einer Nation? Wie machen wir es, daß an Stelle des starken Menschheitsbewußtseins das Staatsbewußtsein tritt? Das ist der Gedanke der Kuomintang. Sie will China als Nation organisieren; sie will den Einzelnen als verantwortlichen Einzelnen auf sich stellen. Und ähnlich sucht China auf dem Gebiet der Technik die mechanischen Kräfte, die Europa entwickelt hat, zu übernehmen und sie einzufügen in den organischen Wachstumszusammenhang. Chinas Absicht ist nicht, etwas von seinem Besitz preiszugeben, sondern sich anregen zu lassen von europäischer Denkart und dabei das Eigene zu entwickeln.

Und wir Europäer können nichts Besseres tun als es ebenso machen. Die Versuche, uns zu orientalisieren, müssen fehlschlagen. So können wir ruhig sagen: Es ist weder erwünscht noch möglich, daß wir orientalischen Geist einfach als feste Größe übernehmen. Das ist nicht möglich, weil der orientalische Geist etwas ist, das nicht einfach abgeschnitten und übertragen werden kann, sondern etwas, das notwendigerweise mit dem Mutterboden, auf dem er entstand, zusammenhängt. Wenn wir das nachahmen wollten, würden wir keine Kultur, sondern nur eine Mode entwickeln. Statt Kräftezuwachs erlebten wir Kräfteverlust. Denn es ist noch nie jemand dadurch, daß er sich Fremdes aneignete, reich geworden. Reich wird man nur dadurch, daß man die Reichtumsquellen, die man selbst besitzt, organisch entwickelt.

Wenn wir das bedenken, werden wir sagen: Es ist uns nicht möglich, von der Stufe, auf der wir heute stehen, uns zurückzuschrauben auf eine ursprünglichere, naturnähere Stufe, wie es die orientalische ist. Selbst wenn wir Sehnsuchtsgedühle nach dieser Kultur haben, Bewunderung hegen für ihre Träger, müssen wir doch Selbstzucht und Klugheit genug haben, um zu entsagen. — Aber das bedeutet nicht eine Armut.

Wir sehen durch den Reichtum drüben, was uns fehlt und können das Fehlende entwickeln. Auch in unserer Seele und in unserem Geiste finden wir die Ansatzpunkte einer organischen Lebensauffassung. Und wenn wir inzwischen enttäuscht worden sind von der allzu einseitigen Richtung auf das Mechanische und bloß Sachliche, wenn sie uns die Bereicherung des Lebens nicht gebracht hat, die wir von ihr erhofft hatten, so wollen wir alle Ansatzpunkte in unserer Kultur, die aufs Organische hinweisen, mit klarem Bewußtsein pflegen, indem wir überzeugt sind, daß diese Richtung im Osten schon seit langem sich als lebensfähig erwiesen hat. Ebenso wollen wir uns dazu anregen lassen, den Menschen gegenüber den Maschinen und technischen Errungenschaften wieder in seine Rechte einzusetzen; denn der Mensch soll der Herr der Dinge sein und nicht die Dinge die Herren des Menschen.

Wenn wir diese Anregung empfangen vom orientalischen Geist, so kann er wirklich dazu beitragen, daß der westliche Geist sich erneuert, und mehr als das: daß auch die westliche Seele, die jetzt so unterdrückte und gehemmte, sich erneuert, vertieft und bereichert.“

¹ „Unser europäisches Geistesleben ist gekennzeichnet durch den Drang nach außen. Daher kommt seine hauptsächlich Beschäftigung mit

¹ Licht aus Osten. In: Der Mensch und das Sein.

der Welt der Objekte. Hier Umgestaltungen, Beherrschungen vorzunehmen, ist das Ziel. Objekte werden beherrscht durch Gewalt, indem man die kausalen Gesetze kennenlernt, denen sie unterworfen sind. Denn das Geschehen auf diesem Gebiet kann am besten mechanisch begriffen werden unter Voraussetzung einer atomistischen Struktur der Materie. Diesen Voraussetzungen entspricht nun auch tatsächlich die moderne europäische Kultur, und soweit das Anwendungsgebiet dieser Prämissen geht, verdankt sie ihnen ihre ungeheuren Fortschritte auf dem Gebiet der mathematisch-mechanischen Wissenschaften und der Technik im weitesten Sinn. Es liegt in der Natur solcher Voraussetzungen, daß, je größer die erzielten Erfolge sind, desto einseitiger die Anschauungen auch auf die Gebiete angewendet werden, für die sie nicht geeignet sind. So erklärt sich das Versagen des europäischen Geistes auf dem Gebiet der persönlichen Kultur und der gesellschaftlichen Organisation. Europa hat aus seinen Menschen lauter Fachleute gemacht, deren Stärke eine immer weitergehende Spezialisierung war. Fachleute sind aber immer auf allen nicht zu ihrem Fach gehörigen Gebieten Atommenschen und also Massenmenschen. So allein erklärt sich z. B. die vollkommene Hilflosigkeit selbst unserer bedeutendsten Gelehrten und Kirchengrößen, als der Weltkrieg ausbrach, und der betäubende Zusammenbruch der Organisation der Wissenschaft und der Religion als übernationaler Größen. Das führte aber noch weiter, indem auch für das Zusammenleben der Menschen schließlich die Gewalt als letzte Instanz betrachtet wurde. Das Ziel der europäischen Gesellschaftsorganisation war der Imperialismus. Imperialismus ist Gewaltpolitik, und indem nun dieses Ziel von annähernd gleich starken Mächtegruppen verfolgt wurde, mußte als Resultat mit Notwendigkeit der Weltkrieg sich ergeben, durch den die Gewaltpolitik praktisch ad absurdum geführt ist. Es handelt sich hierbei um eine ganz einheitliche Eigentümlichkeit des modernen europäischen Geistes. Die Gefühle der Abneigung und des Hasses, die zwischen den verschiedenen Gliedern dieses Kulturkreises herrschen und die uns Angehörigen der Einzelstaaten den Blick für die wesentliche Einheit verbauen, ändern an dieser Tatsache so wenig, wie feindliche Brüder ihre Familienähnlichkeit jemals loswerden können. Wer von außen her die gegenwärtigen Verhältnisse in Europa überblickt, dem muß dieser Tatbestand mit überwältigender Deutlichkeit aufgehen.

Stellen wir nun dem europäischen Geist den asiatischen gegenüber, so finden wir, daß auch er eine Einheit ist trotz der sehr ausgeprägten Nuancen, wie sie sich z. B. zwischen Indien und China finden. Der östliche Geist ist vorwiegend nach innen gewandt und daher mehr intensiv als expansiv. Für ihn ist der Mensch der wichtigste Gegenstand der Beschäftigung. Dadurch aber kommt er auf andere konstruktive Grundlagen. Europäisch ausgedrückt: statt von der Anschauung der Atome als letzter Einheiten, die durch mechanisch wirkende Kausalität bewirkt werden, geht er von der Anschauung der Zellen aus, die von übergreifenden Gesetzen organischer Zusammenhänge aus zur Reaktion gebracht werden. Hierbei besteht nun freilich der Unterschied zwischen Indien und China, daß in Indien wohl die Methoden der immer weitergehenden Verfeinerung und Steigerung des Einzelnen hin zu den Tiefen des Weltenseibstes aufs raffinierteste aus-

gebildet, die Organisation der Gesellschaft aber, die ja nur als unwirklicher Schein aufgefaßt wurde, fast vollkommen vernachlässigt wurde — Indien kennt keine Geschichte und keine einheimische Staatenbildung großen Stils —, dagegen in China neben der Ausbildung des Einzelnen als der Zelle der Gesellschaft seine Einordnung in den Gesamtorganismus als wesentliches Ziel betrachtet wird. Und in diesem Gebiet der Menschheitsorganisation auf kulturell-ethischer Grundlage ist in China etwas geleistet worden, das sich so großartig nirgends sonst in der Geschichte wiederfindet und dem höchstens die katholische Kirche gegenübergestellt werden könnte, wenn wir sie unter dem Gesichtspunkt einer sozialen Organisation betrachten wollten; und selbst die Kirche war im Verlauf der Geschichte den Ketzern gegenüber vielfach hilfloser und darum intoleranter als der chinesische Weltstaat.

Es war vielleicht providentiell, daß die beiden Hälften der Kultur-menschheit sich verhältnismäßig unabhängig voneinander in ihren Sonderarten entwickeln konnten, die innerhalb des Menschheitskörpers, bildlich gesprochen sich zueinander verhalten wie die rechte und die linke Hand. Aber insofern der einzelne Mensch in sich wenigstens die Möglichkeit nach Anteil an allem wesentlich Menschlichen sich aneignen muß, ist es gerade im jetzigen Zeitpunkt, da die bisherigen Schranken immer mehr fallen, von Wichtigkeit, daß ebenso, wie tiefgreifende Anregungen von der europäischen Kultur nach Osten zu ausgehen, auch östliche Anregungen bewußt zur Bereicherung der westlichen Seele aufgenommen werden. Gewiß, der Rechtshänder soll und braucht sich nicht zum Linkshänder umzuentwickeln, aber er soll dafür sorgen, daß seine linke Körperhälfte nicht durch vollkommene Ausschaltung der Verkümmern und Rückbildung anheimfällt. Und um etwas Ähnliches handelt es sich gegenwärtig für uns auf seelischem Gebiet in unserem Verhältnis zum Osten.

Während in Europa die Persönlichkeit häufig individualistisch geschieden wird von ihrer Umgebung und während andererseits von HERBART bis in die neueste Zeit immer wieder versucht wird, die einzelnen Elemente der Psyche als Atome nach Belieben umzuschichten und kausal zu beeinflussen, so geht der chinesische Bildungsgedanke hier andere Wege. Nicht äußere Ziele und Zwecke sind es, die als Antrieb für die Kraftentfaltung der Persönlichkeit dienen sollen, sondern die Ziele wachsen organisch aus dem eigenen Innern hervor. Ebenso ist auch nicht die individualistisch isolierte Persönlichkeit der Gegenstand der Bildungsarbeit, sondern die Persönlichkeit wird geschaut in ihrem Zusammenhang mit der Gesellschaft nach oben hin und ebenso mit den noch ursprünglicheren organischen Einheiten, aus denen sie sich aufbaut wie der Körper aus Blut und Zellen.

Aber das Ziel der Bildung hört bei der Persönlichkeit nicht auf. Denn wie die Gedanken die Zellen sind, aus denen die Psyche sich aufbaut, so ist auf der andern Seite die Persönlichkeit die Zelle, die in größeren organischen Zusammenhängen — im alten China waren es: Familie, Staat, Menschheit — notwendig mit anderen zusammengefaßt werden muß und nur in diesen Zusammenhängen zur Wirkung kommen kann.“

¹ „Die chinesische Weltanschauung kennt nicht den Bruch zwischen Mensch und Weltall. Jeder einzelne Mensch hat seine Stelle im harmonischen Organismus der Welt, und es ist nicht erwünscht noch recht, darüber hinauszugehen. Das gibt dem Leben des chinesischen Volkes die große Zufriedenheit selbst unter dürftigen und traurigen Verhältnissen. China hat seine Kindlichkeit nicht verloren, weil es den Zusammenhang mit der Natur noch lebendig fühlt.

Damit hängt zusammen, daß weder das Titanische noch das Tragische einen wesentlichen Anteil an der seelischen Haltung Chinas haben. Der letzte Weltgrund ist überpersönlich, gegen ihn kann es keine Auflehnung geben, da er ja identisch ist mit den letzten Tiefen der eigenen Seele. Es gibt Unvollkommenheiten in der Welt, mit denen man sich abfinden muß. Aber sie sind nur die einzelnen Flecken im harmonischen Weltbild, die ertragen werden müssen.“

² „Der europäische Geist ist wesentlich bestimmt durch den Logos. Der Eros ist etwas, das auf den europäischen Geist nur an den Randgebieten der Kultur Einwirkung hat. Da wo der Geist schöpferisch tätig ist, wo produktive Arbeit sichtbar wird, da ist der Logos allein am Werk. Daraus ergibt sich aber eine Form der Kultur, die sich *lernen* läßt.

Wir finden in allen anderen hohen Kulturen eine bestimmte Ausprägung des Seelischen, die *erlebt* werden muß, die nur von denen geteilt wird, die in denselben Erlebnissen aufgewachsen sind. Etwas unmittelbar Gefühlsmäßiges ist in allen diesen Kulturen. In der modernen europäischen Kultur ist davon am wenigsten. Das meiste, was daran von großer Wirkung auf die Welt ist, ist aussprechbar, restlos aussprechbar, beweisbar und daher auch übertragbar. Und das ist ein großes Problem, dem wir gegenüberstehen. Wenn wir früher als Europäer technisch der übrigen Menschheit überlegen waren, wenn unsere Kultur, ganz abgesehen von ihrem inneren Wert, zum mindesten das beanspruchen konnte, daß wir überall in der Welt als die Herren auftraten, so hat sich hier etwas geändert. Weil die Grundlagen der europäischen Kultur intellektuell übertragbar sind, deswegen haben sich andere Rassen diese Grundlagen angeeignet und stehen heute Europa als Konkurrenten in diesem Gebiet gegenüber.

Das ist eine sehr ernste Situation. Wir haben es früher erlebt, daß ganze Kulturen zugrunde gegangen sind, wenn sie berührt wurden von der europäischen Mentalität. — Das hat jetzt aufgehört. — Wir dürfen es nie vergessen, daß Japan im Kampfe mit Rußland über ein europäisches Volk gesiegt hat. Das gibt der Frage etwas Einschneidendes. Hier ist eine neue Situation entstanden zwischen Europa und Nichteuropa. Und wenn wir Europäer nun den anderen Teil der Menschheit ansehen, so stehen wir vor neuen Problemen. Wir können uns nicht mehr beruhigen damit, daß wir die besseren Kanonen haben; denn selbst wenn wir die besseren Kanonen haben, so sind diese Kanonen heute nicht mehr so wirksam wie früher. Das Geistige, das diesen Kanonen früher Furcht und Schrecken verlieh,

¹ Ost und West. In: Der Mensch und das Sein.

² Die Bedeutung des morgenländischen Geistes für die abendländische Erneuerung.

hat sich gewandelt, und heute tritt dieser Gewalt der passive Widerstand entgegen. Daran scheidet schließlich auch die stärkste Macht.

So ist nun die Frage einfach: Werden wir Europäer unsere Stellung wahren können? Oder werden wir abgelöst von anderen Nationen, die das Technische unserer Kultur übernehmen werden und unverbraucht sind als wir, die nicht vom Untergang ihrer Kultur reden, sondern die das Gefühl haben, daß ihre Kultur sich wieder aufs neue belebt?

Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir auf das geistige Gebiet übergehen. Wir müssen das Rüstzeug prüfen, müssen versuchen zu sehen, was an der europäischen Geistigkeit dauernd brauchbar ist, was wir festhalten müssen, und auf der andern Seite, wo sie brüchig ist und nicht mehr auf die Dauer sich erhalten kann. Wir müssen sehen, ob wir das Rüstzeug selber ergänzen können oder ob eine Erneuerung des abendländischen durch den morgenländischen Geist möglich und wünschenswert ist.

Wenn wir fragen: was ist eigentlich das Letzte unserer europäischen Naturauffassung? was das Ziel unseres Erkennens? so geben uns die Philosophen die Antwort: das *Sein*, das reine Sein, das, was ist, was nicht dem Wechsel unterworfen ist, das, was ewig ist, wirklich ist. Überall im europäischen Leben ist die Einstellung auf Ursache und Wirkung dasjenige, was den Europäern Erfolg verleiht. Wir sehen das in den Dingen, die das Leben fördern, wie in denen, die das Leben zerstören. So wird die vielbewegte Welt sozusagen zu einem System von unsichtbar wirkenden Fäden. Die ganze Welt ist umspannt von einem Netz von technischen Vorrichtungen. Darin besteht letzten Endes die Stärke der europäischen Kultur. Das alles beruht auf der systematischen Ausbildung des kausalen Denkens in Europa.

Dieses kausale Denken ist natürlich nicht nur ein Zufall in Europa, sondern es entspricht der europäischen Psyche. Das kausale Denken geht auf das Geschehen; es will etwas bewirken. Und so entspricht es der aktiven Richtung der europäischen Seele. Der Europäer will handeln, beeinflussen, will, daß geschieht, was er beabsichtigt. Er will seine Kultur auch anderen Menschen aufzwingen.

Im Buch der Wandlungen, einem uralten Weisheitsbuch der Chinesen, steht eine sehr aufschlußreiche Theorie. Sie lautet: Der Welt liegt ein letzter Sinn, eine Richtung des Geschehens zugrunde. Dieser Sinn kann nicht äußerlich erfaßt werden. Er ist etwas Jenseitiges. Wenn der Sinn in die Erscheinung hineintritt, so entwickelt sich ein Plus- und ein Minuspol. Und wenn ich so den europäischen Pol als den Pluspol bezeichnen darf, so ist Ostasien der Minuspol. Während der Europäer auf Ursache und Wirkung, auf das Handeln eingestellt ist, ist im Osten das Gegenteil der Fall. Die Welt erscheint dem östlichen Geist nicht als ein Mechanismus, der aus Ursache und Wirkung zusammengesetzt ist, sondern als ein Organismus, der dem Wachstum und der Entwicklung unterworfen ist.

Im Osten ist das Werden und Vergehen, die *Wandlung* das Wesentliche, nicht das, was bleibt, sondern das, was sich bewegt, was sich gestaltet und umgestaltet. Wir sollen die Welt verstehen nicht als ein Räumliches, das nur durch Ursache und Wirkung in Gang gebracht wird, sondern als ein Zeitliches, als ein im zeitlichen Wandel Begriffenes, das am besten erkannt

wird, wenn wir es nach der Art des Daseins der Entelechie einer Pflanze auffassen. Eine Pflanze ist etwas Ausgedehntes, aber nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit.

So sehen wir, daß im Leben eine doppelte Bewegung vorhanden ist: eine evolvierende aus dem Keim zur Pflanze und eine involvierende aus der Pflanze zu neuem Keim, ein Heraustreten und ein Hineintreten. Das ist das Grundgesetz des organischen Lebens. Hier hört die Kausalität auf. Wir kommen in Ostasien auf eine Lebensauffassung, die in Europa GOETHE zum erstenmal ganz bewußt vertreten hat und die GOETHE in den großen Gegensatz brachte mit der Naturwissenschaft seiner Zeit.

Der Europäer, der mit Ursache und Wirkung rechnet, wird eine Kraft immer dann bekämpfen, wenn sie sich entwickelt hat, wenn der Feind in die Erscheinung tritt. Dagegen sagt der Orientale: Niemals wird da, wo zwei Kräfte gegeneinander wirken, die eine sich durchsetzen. Sie wird immer an Wirkung verlieren durch den Widerstand der anderen. Es kann nicht das, was man will, durch Kämpfen durchgesetzt werden. Hierzu sagt das Buch der Wandlungen: Das Leben ist nicht ein fester Zusammenhang; es ist ein Kreislauf, eine Entwicklung. Alles, was geschieht, hat seinen Keim. Und wenn es gelingt, nicht auf den Stamm zu wirken, sondern auf den Keim, so kann diese Wirkung restlos in Erscheinung treten. — Es kommt darauf an, daß man den Ansatzpunkt der Kraft richtig nimmt. Er muß da sein, wo die Entwicklungslinie noch nicht sich zeigt. Man muß in der Gegenwart wirken auf die Zukunft. Man muß den Weg voraus richtig wahrnehmen, den die Gegenwart gehen wird. Man muß der Gegenwart die Richtung geben, daß sie an den Punkt kommt, wo man die Zukunft haben will. Das Erkennen der Keime ist das Wichtige.“

¹ „Das ist das Entscheidende an diesem chinesischen Denken, daß man, während man in Europa das reine Sein zugrunde legt, in China das Wesen im Wandel erkannte. Es ist das eine Zwischenstellung zwischen dem Buddhismus und der Seinsphilosophie. Der Buddhismus, der alles Sein in bloßen Schein auflöst, und die Seinsphilosophie, die das Sein als das Wirkliche faßt hinter dem Schein des Werdens, sind sozusagen zwei polare Gegensätze. Das chinesische Denken sucht nun die Vermittlung darin, daß das Gegensätzliche sich trifft in der Zeit und daß zwei Zustände, die an sich nicht vereinbar sind, dadurch vereinbar werden, daß sie zeitlich einander folgen und der eine in den anderen umschlägt. Das ist im wesentlichen der Grundgedanke des Buchs der Wandlungen, daß Gegensatz und Gemeinschaft hergestellt werden durch die Zeit.

Wieso ist es nun notwendig, daß wir einen Gegensatz zugrunde legen? Es ist ein Erfahrungserlebnis, daß alles, was wir erleben, sich in Gegensätzen bewegt. Ja, zum Erleben ist es notwendig, daß solche Gegensätze vorhanden sind. Es muß der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt vorhanden sein, sonst ist Bewußtsein, sonst ist Erfahrung überhaupt nicht möglich. Es muß der Gegensatz zwischen Licht und Dunkel vorhanden

¹ Gegensatz und Gemeinschaft. I. Kreislauf des Geschehens. In: Der Mensch und das Sein.

sein, sonst ist ein Sinneseindruck überhaupt nicht möglich. Und so müssen überall die Gegensätze vorhanden sein, damit an ihnen das Bewußtsein sich entzündet. Diese Gegensätze sind aber nach dem Buch der Wandlungen nicht etwas Dauerndes, sondern es sind Wechselzustände, die ineinander übergehen können. Und dadurch wird nun der Gegensatz als solcher relativiert. Es handelt sich nur darum, die richtige Stellung zu finden, um den Gegensatz zu verstehen: dann wird man nicht am einen Pol des Gegensatzes haften bleiben und dem anderen Pol dauernd negativ gegenüberstehen, sondern dann wird man, mit der Zeit fließend, die Gegensätze selbst erleben. Und worauf es ankommt, das ist die innere Anpassung an diese äußeren Gegensätze. Denn wenn es gelingt, das Innere immer in Harmonie mit der Umwelt zu erhalten, so wird die Umwelt trotz aller Mannigfaltigkeiten uns nichts mehr anhaben können.

Gehen wir nun auf die Gegensätze ein, die im Buch der Wandlungen niedergelegt sind, so müssen wir, damit uns das Verständnis klar wird, uns darüber Rechenschaft geben, daß diese Gegensätze ganz abstrakt sind. Es sind wohl Symbole gegeben in einzelnen Bildern, aber hinter jedem Bild zeigt sich eine unendliche Spiegelung von Reflexen. Das Bild wird immer das sein, das irgendwie das Abgeleitete gegenüber dem Ursprünglichen ist. So formen sich diese Gegensätze. Es ist überall die Beziehung vorhanden. Und dadurch ist es eben möglich, sie zur Gemeinschaft zu bringen. Denn sie fordern einander heraus.

Die Grundlage alles Daseins wird im Buch der Wandlungen dargestellt als Tai Gi: ———, das ist der große Pol, der Eintritt in die Erscheinung, die Eins, die Setzung, kurz, ebenso wie im Westen dasjenige, von dem alles Weitere ausgeht. Aber das Geheimnis des Buchs der Wandlungen ist nun eben das, daß, indem die Eins gesetzt ist, schon der Gegensatz gegeben ist. Damit, daß im Raum eine Eins gesetzt ist, ein Strich, ist schon der Gegensatz gegeben; denn nun ist der Raum in Oben und Unten geteilt oder, wenn man den Strich aufrecht stellt, in ein Rechts und ein Links oder ein Vorn und ein Hinten. Das Abgeleitete tritt als polare Zweiheit durch diese Setzung in die Erscheinung. Innerhalb der Welt des polaren Gegensatzes wird nun wieder der primäre, positive Pol durch den ungeteilten (Yang-) Strich bezeichnet und der sekundäre, negative Pol durch einen geteilten (Yin-) Strich¹. Zusammen mit der Ursetzung erhalten wir daher eine Dreiheit als Grundlage der Wirklichkeit.

Das wird nun als der Anfang gesetzt für alle Erscheinungen, und das Nichthandeln, das ja im Taoismus und im Konfuzianismus eine große Rolle spielt, ist nicht Quietismus in unserem Sinne, sondern es ist die

¹ „Yin ist in seiner Urbedeutung das Wolkige, Trübe; Yang bedeutet eigentlich: in der Sonne wehende Banner, also etwas Beleuchtetes, Helles. Übertragen wurden die beiden Begriffe auf die beleuchtete und die dunkle (d. h. südliche und nördliche) Seite eines Berges oder Flusses. — Von hier aus wurden die beiden Ausdrücke dann auf das Buch der Wandlungen übertragen auf die beiden wechselnden Grundzustände des offenbaren Seins. Diese beiden Grundprinzipien alles Daseins werden dann symbolisiert als die beiden grundlegenden Zeichen des Buchs der Wandlungen, als das Schöpferische und das Empfangende.“ Chinesische Lebensweisheit. Darmstadt: Otto Reichl 1922.

Bereitschaft, innerhalb der Erscheinungen die Rolle zu spielen, die durch Zeit und Umwelt dem Menschen jeweils gegeben ist¹.“

² „KUNG-TSE hat für seine Methodenlehre die Philosophie des Buchs der Wandlungen zugrunde gelegt. Es sind drei Grundgedanken, die sich ihm darboten. Das erste ist der Gedanke der Wandlung.

Im Buch der Wandlungen sind die verschiedenen Wandelzustände abgebildet durch Kombinationen von ganzen oder starken und geteilten oder schwachen Linien. Und zwar gibt es acht Urzeichen, die je aus drei ganzen oder geteilten Linien bestehen. Diese werden untereinander kombiniert zu $8 \times 8 = 64$ sechslinigen Hexagrammen des Buchs der Wandlungen. Jedes dieser 64 Zeichen kann je nach der Wandlung seiner Linien in jedes andere Zeichen umschlagen. Auf diese Weise ist eine Symbolisierung der Wandlungen des Weltgeschehens gegeben. Dabei zeigt sich eine Reihe von Gesetzen des Wandeln, die in die Wirklichkeit übertragen werden können und für die Beherrschung des Geschehens durch den Menschen von größter Bedeutung sind. Die eine Erkenntnis ist der gesetzmäßige Verlauf der Wandlungen überhaupt. Die Wandlungen sind keine zufälligen, ungeordneten Veränderungen, sondern ein festes Gesetz liegt ihnen zugrunde. Eben darum verleiht die Kenntnis dieser unwandelbaren Gesetze dem scheinbar chaotischen Wechsel gegenüber einen festen Standpunkt. Das historische Werden wird dadurch etwas Einheitliches, daß man die überzeitlichen und überräumlichen Gesetze in ihm sich auswirken sieht.

Dieses gesetzmäßige Wandeln ist nun entweder kreisförmig, d. h. wiederholbar, wie z. B. der Wechsel der Jahreszeiten, der Wechsel zwischen Blüte und Untergang der Kulturen und viele andere Wandlungskomplexe das zeigen. Oder aber ist das Wandeln eine fortschreitende, nicht in sich zurückkehrende Veränderung, wie ein Tag auf den andern folgt, jeder mit besonderem Inhalt erfüllt, oder wie ein Fluß, der unwiederbringlich sein Wasser ändert, das in stetigem Fließen begriffen ist. Selbstverständlich sind diese beiden Arten des Wandeln nicht streng voneinander geschieden, vielmehr ist der Kreislauf des Werdens die große Regel, innerhalb derer das fortschreitende Wandeln die individuellen und zufälligen Besonderheiten hervorbringt.

Da aber KUNG-TSE nicht nur erkenntnismäßig orientiert ist, sondern alles Wissen in Handeln umsetzen muß, so verfolgt er auch die Gesetze des Wandeln noch weiter und findet das Gesetz des status nascendi. Alle Wandlungen gehen allmählich vor sich. Sehen wir in die Welt des Geschehens hinein, so werden wir überwältigt von dem Ungeheuren, von dem Vielfältigen des Geschehens. Aber indem das Buch der Wandlungen alles Geschehen und Werden zurückführt auf die beiden Pole des Werdens:

¹ „Der Mensch ist in den Zusammenhang des Geschehens hineingestellt, ob er will oder nicht. Er muß jeden Augenblick in diesen Zusammenhang handelnd eingreifen. Wenn nun allem Geschehen eine bestimmte Tendenz, ein tieferer Sinn innewohnt, so kann das Handeln des Menschen nur dann von Erfolg begleitet sein, wenn es diesem Sinn des Geschehens entspricht. Läuft es ihm zuwider, so muß es zur Erfolglosigkeit verdammt sein, da der Mensch als Erscheinung nur einen unbedeutenden Teil der Masse des Weltgeschehens darstellt.“ Chinesische Lebensweisheit.

² KUNG-TSE: Leben und Werke. Stuttgart: Frommann 1925.

das Starke und das Schwache¹, vereinfacht sich die Wandlung. Denn das Gesetz des Starken ist, daß seine Bewegungen ganz unmerklich, ganz leicht beginnen und sich allmählich beschleunigen und steigern, bis das Gefährliche, Schwere erreicht ist. Ebenso ist es mit dem Pol des Schwachen. Alle seine Veränderungen fangen mit dem Einfachsten, Kleinsten an, bis sie sich allmählich immer mehr komplizieren bis zur verwirrenden Mannigfaltigkeit. Es gilt nun, diese Anfänge oder *Keime des Werdens* (Ki) herauszufinden.

Es ist von KUNG-TSE der Gedanke ausgesprochen, daß, wenn man die Keimzustände der Dinge erkennt, man sie in ihrer leichten und einfachen Bewegung entscheidend beeinflussen kann. Dieser Gedanke ist einer der Grundgedanken der konfuzianischen Philosophie. Hier ist der Angelpunkt, wo der Mensch souverän ins Weltgeschehen eingreifen kann. Im Menschenleben ist eine psychologisch-gesetzmäßige Folge vorhanden, die an sich sinnlos verläuft. Sie muß, ‚damit Ordnung auf Erden herrsche‘, rechtzeitig beeinflußt werden, so daß sie aufbauend statt zerstörend wirken kann.

Der zweite Gedanke, der in der Methode des Buchs der Wandlungen liegt, ist der Gedanke der *Bilder* (Hsiang). Schon die acht Urzeichen enthalten neben ihren Namen Bilder. Indem sie nun sich zu den abgeleiteten Zeichen vereinigen, entstehen zusammengesetzte Bilder, die aber nicht zufällig und unzusammenhängend sind, sondern sinnvoll und organisch, daher entstehen auf diese Weise Sinnbilder².

Diese Struktur des Buchs der Wandlungen ist nun für KUNG-TSE gewissermaßen das Abbild der Wirklichkeit. Das Werk des Kulturschöpfers ist es, jeweils einen Sinnbildzusammenhang zu erschauen und ihn in der Wirklichkeit zur Erscheinung zu bringen. Auf diese Weise entstehen die organischen Kulturen auf Erden. In jeder Erfindung gewinnt eine im Menschengestalt sozusagen präexistent vorhandene Idee Gestalt und Erscheinung. Das Ein- und Ausgehen der Ideen in der Wirklichkeit, so daß sie gestaltete Erscheinung werden, bewirkt den Wandel des Daseins.

Es gilt, diese Bilder in ihrer letzten Klarheit zu erfassen, damit das, was in die Wirklichkeit hereinkommt, tatsächlich der Idee entspricht.

Im Buch der Wandlungen haben wir außer den bildlichen Darstellungen der Zeichen, den Bildern, die dazu anleiten, die Keime des Werdens zu erkennen und durch Verkörperung bildhafter Ideen das Werden zu beeinflussen, noch die *Urteile* (Ts'i). Die Bilder drücken nur die Situation als solche aus. Die Bilder zeigen Situationen, zeigen auch die Keime, die in den Situationen enthalten sind und sich weiter entwickeln werden, wenn die Bewegung angefangen hat. Aber sie zeigen nicht den Zusammenhang dieser Situationen mit dem gesamt kosmischen Geschehen, sie zeigen also nicht, wohin diese Situationen führen werden, wenn sie sich entwickeln.

¹ Yang und Yin.

² „Das Prinzip des Buches der Wandlungen besteht darin, daß auf Grund einer reichen, Jahrtausende alten Erfahrung der reifsten Geister die verschiedenen Zustände in ihrer Entfaltung dargestellt werden, so daß in jedem Zustand der gesamte Verlauf von Anfang bis zu Ende aufgezeigt ist etwa wie die Bahn eines Planeten. Indem man nun diese Zustände betrachtet, hat man die Möglichkeit an der Hand, aus den Keimen jeweils die weitere Entwicklung vorher berechnen zu können.“
Chinesische Lebensweisheit.

Dies ist nun die Aufgabe der Urteile. Die Urteile stellen die Sinnbilder der Zeichen sozusagen hinein in den Weltzusammenhang und bestimmen daraus die positiven oder negativen Vorzeichen des Geschehens: Glück oder Unglück.

So werden also durch die Urteile oder Entscheidungen, die den Symbolen beigelegt sind, die Handlungen in der Form von Ratschlägen oder Warnungen positiv oder negativ beeinflußt. Diese Urteile haben als Voraussetzung für ihre Richtigkeit, daß die Bilder, auf die sie sich beziehen, mit der wirklichen Lage übereinstimmen. Nur wenn der Tatbestand wirklich ganz eindeutig ist, kann er unter die Urteile subsumiert werden und wird durch das Urteil die richtigen Impulse bekommen können.

Diese Übereinstimmung zwischen Idee (Bild) und Wirklichkeit beruht aber darauf, daß die Bezeichnungen der Wirklichkeit richtig sind. Nur wenn die Wirklichkeit so bezeichnet wird, wie sie in der Tat ist, dann kann sie richtig beurteilt werden, und nur auf Grund dieses richtigen Beurteilens kann sie richtig beeinflußt werden.“

*

RICHARD WILHELM wurde bei seinem damaligen Vortrag gebeten, ein I Ging-Zeichen für die Situation des Psychologischen Club zu deuten. So ähnlich wurde bei der Zusammenstellung dieses Beitrags der I Ging in bezug auf die Festschrift konsultiert. Das Resultat war das Hexagramm Nr. 8:

Das Zusammenhalten.


oben Kan, das Abgründige, das Wasser
unten Kun, das Empfangende, die Erde.

¹ „Das Wasser über der Erde fließt zusammen, wie es immer kann, z. B. im Meer, wo sich alle Flüsse sammeln. Dies ist ein Symbol, das auf das Zusammenhalten und auf seine Gesetze deutet. Derselbe Gedanke wird dadurch nahegelegt, daß alle Linien weich sind, bis auf den festen Strich an fünfter Stelle auf dem Platz des Herrschers. Die Weichen halten zusammen, indem sie von dem festen Willen an leitender Stelle beeinflußt werden, der ihr Vereinigungsmittelpunkt ist. Aber auch diese starke, leitende Persönlichkeit hält mit den anderen zusammen, durch die sie eine Ergänzung zu ihrem eigenen Wesen findet.“

Das Urteil.

Das Zusammenhalten bringt Heil².
 Ergründe das Orakel nochmals,
 Ob du Erhabenheit, Dauer und Beharrlichkeit hast;
 Dann ist kein Makel da.
 Die Unsicheren kommen allmählich herbei.
 Wer zu spät kommt, hat Unheil.

¹ I Ging: 1. und 2. Buch, S. 26.

² Anmerkung der Redaktion: „Heil“ bedeutet Übereinstimmung mit dem Zeitmoment, also eine Einstellung, die das Geschehen erfaßt und sich nach ihm richtet, durch Erkenntnis des Gesetzes, das in allem Wandel wirkt, des „Sinnes“ (Tao) des Laotse. König Wen, von dem die Urteile zu den Zeichen stammen, deutet daher mit dem Ausruf „Heil“ an, daß der im Bild angegebene Tatbestand etwas Günstiges sei, wenn er befolgt wird; es wird ein Gewinn oder ein Ziel damit

Es handelt sich darum, daß man sich zusammentut, um durch den Zusammenhalt sich gegenseitig zu ergänzen und zu fördern. Für einen solchen Zusammenhalt muß ein Mittelpunkt da sein, um den die anderen sich scharen. Mittelpunkt für das Zusammenhalten von Menschen zu werden, ist eine schwere Sache mit großer Verantwortung. Es bedarf innerlicher Größe, Konsequenz und Kraft dazu. Darum prüfe sich selbst, wer andere um sich vereinigen will, ob er der Sache gewachsen ist; denn wer andere sammeln will ohne das Siegel des Berufenen, der richtet mehr Verwirrung an, als wenn kein Zusammenschluß stattgefunden hätte.

Wo aber ein wirklicher Sammlungspunkt vorhanden ist, da kommen die Unsicheren, anfangs noch Zögernden allmählich von selbst herbei. Die, die zu spät kommen, haben selbst den Schaden davon. Denn es handelt sich auch beim Zusammenhalten um die richtige Zeit. Beziehungen knüpfen sich und festigen sich nach bestimmten inneren Gesetzen. Gemeinsame Erlebnisse festigen sie, und wer zu spät kommt und nicht mehr teilnehmen kann an diesen grundlegenden gemeinsamen Erfahrungen, der hat darunter zu leiden, wenn er als Nachzügler die Türe verschlossen findet.

Wer aber die Notwendigkeit des Zusammenschließens erkannt hat und nicht die Kraft in sich fühlt, als Mittelpunkt des Zusammenhaltens zu wirken, der hat die Pflicht, sich einer anderen organischen Gemeinschaft anzuschließen¹.

Das Bild.

Auf der Erde ist Wasser: Das Bild des Zusammenhaltens.
So haben die Könige der Vorzeit die einzelnen Staaten
als Lehen vergeben und mit den Lehensfürsten freundlichen
Verkehr gepflegt.

Das Wasser auf der Erde füllt alle Lücken aus und haftet fest an ihr. Die Gesellschaftsorganisation des Altertums war auf diesen Grundsatz des Zusammenhaltens zwischen Abhängigen und Herrscher gegründet. Das Wasser fließt von selbst zusammen, weil es in allen seinen Teilen unter denselben Gesetzen steht. So muß auch die menschliche Gesellschaft zusammenhalten durch eine Interessengemeinschaft, die jeden einzelnen sich als Glied eines Ganzen fühlen läßt. Die Zentralgewalt eines gesellschaftlichen Organismus muß dafür sorgen, daß jedes Glied sein wahres Interesse im Zusammenhalten findet, wie das in dem väterlichen Verhältnis von Großkönig und Lehensträgern im chinesischen Altertum der Fall war.

Die einzelnen Linien:

Anfangs eine Sechs bedeutet:
Halte wahr und treu zu ihm: das ist kein Makel.
Wahrheit wie eine volle Tonschüssel:
So kommt schließlich von außen her das Heil!

Wenn es sich um Anknüpfen von Beziehungen handelt, ist volle Wahrhaftigkeit die einzig richtige Grundlage. Diese Gesinnung, die unter dem Bild einer gefüllten irdenen Schüssel dargestellt wird, bei der alles Gehalt, nichts leere Form ist, äußert sich nicht in klugen Worten, sondern durch die Kraft des Innern, und diese Kraft ist so stark, daß sie mit Macht das Heil von außen an sich zieht.

erreicht. „Unheil“ drückt aus, daß man im Gegensatz zum momentanen Zeitgeschehen steht, seinen „Sinn“ nicht erfaßt, wodurch geistig oder praktisch ein Verlust entsteht. „Kein Makel“ bedeutet, daß die durch Leben oder Handeln entstehenden Fehler korrigiert werden können. Alle drei Ausdrücke bedeuten also kein moralisches Urteil, auch keine Prophezeiung, sondern charakterisieren die gegebene Situation nach ihrem „Sinn“.

¹ Vergleiche dazu das Distichon: Immer strebe zum Ganzen, und kannst du selber kein Ganzes werden, als dienendes Glied schließ einem Ganzen dich an.

Sechs an zweitem Platz bedeutet:

Halte zu ihm im Innern. Beharrlichkeit bringt Heil!

Wenn man auf rechte und beharrliche Weise den Bitten, die von oben her zum Wirken uns auffordern, entgegenkommt, so sind die Beziehungen zum Andern in erster Linie innerliche, man verliert sich selbst nicht. Wer aber streberhaft klebend Zusammenhalt sucht, der folgt nicht dem Pfad des Edlen, der seine Würde wahrt, sondern wirft sich weg.

Sechs auf drittem Platz bedeutet:

Du hältst zusammen mit Menschen, die nicht die rechten sind.

Man ist oft unter lauter Menschen, die nicht zur eigenen Sphäre gehören. Da darf man sich nicht zu einer falschen Vertraulichkeit durch die Macht der Gewohnheit hinreißen lassen. Daß das vom Übel wäre, bedarf nicht erst der Worte. Geselligkeit ohne Intimität ist solchen Leuten gegenüber das einzig Richtige; nur dadurch hält man sich frei für eine spätere Beziehung zu seinesgleichen.

Sechs auf viertem Platz bedeutet:

Auch äußerlich halte zu ihm. Beharrlichkeit bringt Heil!

Die Beziehungen zu einem Mann, der Mittelpunkt des Zusammenhaltens ist, sind hier schon fest geregelt. Da darf und soll man seine Anhänglichkeit auch offen zeigen. Man muß nur festbleiben und darf sich durch nichts irremachen lassen.

Neun auf fünftem Platz bedeutet:

Offenbarung des Zusammenhaltens.

Der König läßt bei der Jagd nur von drei Seiten treiben

Und verzichtet auf das Wild, das vorne abbiegt.

Die Bürger bedürfen nicht der Warnung. Heil!

Bei den königlichen Treibjagden im alten China war es üblich, daß das Wild von drei Seiten her angetrieben wurde. Auf der vierten Seite konnte das angetriebene Wild abbiegen. Soweit die Tiere hier nicht abbogen, mußten sie in ein Tor hinein, hinter dem der König jagdbereit stand. Nur die Tiere wurden geschossen, die hier eindringen. Die, welche vorne abbogen, ließ man laufen. Diese Sitte entsprach der königlichen Gesinnung, die aus der Jagd keine Schlächterei machen wollte, sondern nur das Wild zur Strecke brachte, das sich sozusagen freiwillig gestellt hatte.

Es zeigt sich hier ein Herrscher bzw. ein einflußreicher Mann, dem die Menschen zufallen. Wer zu ihm kommt, den nimmt er auf, wer nicht kommt, den läßt er laufen. Er bittet keinen, schmeichelt keinem; sie kommen alle von selbst. Auf diese Weise bildet sich eine freie Abhängigkeit bei denen, die zu ihm halten. Die Leute brauchen sich nicht gewaltsam zusammenzunehmen, sondern können harmlos ihre Gesinnung zeigen. Es bedarf keiner polizeilichen Veranstaltung. Sie sind ihrem Herrn von selber zugetan. Auch für das Leben im allgemeinen gilt diese Freiheit. Man soll nicht um die Gunst der Menschen werben. Wenn man in sich die Reinheit und Kraft ausbildet, die nötig ist für einen Mittelpunkt der Sammlung, so kommen die Menschen von selbst, die einem bestimmt sind.

Oben eine Sechs bedeutet:

Er findet zum Zusammenschluß kein Haupt. Unheil.

Das Haupt ist der Anfang. Ohne einen rechten Anfang gibt es kein rechtes Ende. Wenn man den Anschluß verpaßt hat und nun immer zögert, vor voller, wahrer Hingabe sich scheuend, so wird man zu spät seinen Fehler bereuen.“

RICHARD WILHELM sagt¹: „Das Buch der Wandlungen ist deshalb so umfassend in seiner Anwendungsmöglichkeit, weil es nur die rein geistigen

¹ I Ging.

Beziehungen enthält, die so abstrakt sind, daß sie in jedem Gefüge von Wirklichkeit ihren Ausdruck finden können. Sie enthalten nur den *Sinn*, der dem Geschehen zugrunde liegt. Darum lassen sich alle zufälligen Konstellationen nach diesem *Sinn* gestalten. Die bewußte Anwendung dieser Möglichkeiten aber gewährt die Herrschaft über das Schicksal.“

*

Die Bilder des I Ging sind in ihrer vielfältigen Deutbarkeit den Traumbildern ähnlich. So kann „Das Zusammenhalten“ auf dieses Buch angewendet werden und weiter auch auf die Ideen der Komplexen Psychologie überhaupt. Das Zeichen gibt einfach die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Zusammenhaltens und Zusammenschlusses an und gilt daher überall, wo dieses in Frage kommt. Und wie bei den Traumbildern können die Bilder des I Ging auf der Objekt- und auf der Subjektstufe gedeutet werden. Die Urteile des 3. Buches des I Ging (des Kommentars) sind auch in diesem Sinne gehalten.

Die Objektstufe des Bildes schildert das Gefüge eines Zusammenhaltens, bei dem die einzelnen Glieder sich freiwillig und ohne ihr Eigenes aufzugeben um einen Mittelpunkt sammeln. Der Mittelpunkt wäre dann hier C. G. JUNG und die Ideen der Komplexen Psychologie. Im Bild wird die Einfachheit und Wahrheit des Zusammenhaltens betont. Das Zusammenhalten geschieht aufrichtig, von innen heraus, und nicht um äußerer Vorteile willen. Auf der Objektstufe würde das in diesem Fall heißen: es ist das Resultat einer inneren Entwicklung oder einer schicksalsmäßigen Begegnung. Dadurch entstehen wechselseitige Beziehungen, die persönlich und unpersönlich zugleich sind; sie beruhen auf der Anerkennung der Überlegenheit des Andern und gleichzeitig auf der Treue gegenüber der eigenen Persönlichkeit. Ein solcher Zusammenschluß kann nur auf natürliche Weise geschehen, wie das Wasser seinem natürlichen Laufe folgt. Weder ist ein Zwang da, sich um den Mittelpunkt sammeln zu müssen, noch soll das Zusammenhalten auf Kosten der eigenen Werte gehen.

Die Subjektstufe des Bildes zeigt ebenfalls eine Anwendung der Ideen der Komplexen Psychologie. Der „Herrscher“ wäre in diesem Falle das Selbst, das auch in Träumen häufig als eine herrschende Figur oder als ein herrschendes Prinzip erscheint. Es ist der Mittelpunkt, um den sich die einzelnen Teile der Psyche gruppieren. Die Totale Psyche kann tatsächlich gut als gesellschaftliche Organisation mit bestimmten Gesetzen charakterisiert werden. Der negative Ausgang der obersten Linie drückt dann die unrechtmäßige Suprematie des Ich aus, welches das innere Prinzip des Zusammenhaltens, zu dem es gewissermaßen wie zu einem „König“ im Verhältnis des „Lehensfürsten“ stehen sollte, nicht anerkennt. Die obere Sechs wird im Kommentar des 3. Buches auch mit dem Wild der fünften Linie identifiziert, das nicht berücksichtigt wird, weil es widerstrebt, im Gegensatz zu dem Wild, das angenommen wird, weil es sich freiwillig darbietet. So ist auch das Selbst kein tyrannischer Herrscher, der sich gewaltsam durchsetzt. Es wird im Gegenteil erst dann als „Herrscher“ konstituiert, wenn das Ich, durch Erfahrung und Erkenntnis belehrt, es freiwillig als solchen anerkennt.

Chinesische Kontemplationen.

2. Das Wasser als mythisches Ereignis chinesischen Lebens.

Von

ERWIN ROUSSELLE.

„Fördernd ist's, das große Wasser zu durchqueren“ — — also klingt es als heilige Mahnung im uralten „Buche der Wandlungen“ oft bedeutsam auf. Wir lauschen dem ehrwürdigen Wort und fragen uns: Was also sollen wir tun?

Im chinesischen Altertum erscheint dem heiligen Hain — und in den jüngeren Zeiten der Stätte des Tempels — ein heiliger Teich oder ein Wasserlauf vorgelagert. Bei den Frühlingsopfern durchschritt man ihn, um zum heiligen Hain zu gelangen. Hier, auf dieser Seite, ist noch die Wirrsal, die Qual und der Staub der Welt: am anderen Ufer ist die eindrucksvoll kündende und doch ewige Waldesstille des Sinnes von Welt und Leben, dazwischen aber das sog. „Große Wasser“. Dies gilt es zu durchqueren, nur dann ist man würdig, ist man fähig, das „Ganz Andere“ am jenseitigen Gestade zu erleben und von dorthier zu handeln.

Wen lockt nicht zu neuen Ufern ein neuer Tag? Und nun gar, wo es gilt, bei steigender Sonne dem Frühling des Jahres die ewig sich erneuernde Kraft des Lebens abzulauschen und zum Feste dionysisch zu gestalten, mit Opfer, mit Opferschmaus und Opfertrank. Am jenseitigen Ufer ist die geweihte Welt, nämlich die Welt als geweihte Substanz, als spürbar Sinnvolles, voll von geheimer göttlicher Kraft. Dort tritt im Sacrificium, im Opfer, Darbietung der sichtbaren Welt und der Menschenseele an ihre lenkenden Mächte und im Sakrament des Opferschmauses gar Tischgemeinschaft mit den jenseitigen und hintergründigen Wesenheiten von Welt und Mensch ein. Der ewige Sinn, das Tao, und alle Götter werden wieder spürbar und im Menschen leibhaft offenbar.

Hier, aus der Steppe des Staubes, der scheinbaren Sinnlosigkeit, heraus führt nur der eine Weg: die Durchquerung des „Großen Wassers“, des heiligen Teiches oder des heiligen Bergstromes. Mag dies Wasser nun als Teich nur langsam strömen, und mag im Sommer der Lotos mit seinen hoch in die Lüfte ragenden Blüten und Blättern die spiegelnde Oberfläche sogar verdecken, oder mag es ein kristallklar rauschender Bergstrom sein, das Wasser — bewegt, also „abgründig“ (Kan), oder still, also „heiter“ (Dui), nach chinesischer Anschauung — ist eins der Urelemente der Welt und des Lebens, ja, das abgründige und zugleich heitere Urelement schlechthin. Strömt nicht in allen Säften des Leibes das Leben in uns, stammen wir nicht alle aus dem Fruchtwasser der Mutter, ehemals noch abgründig und heiter umfassen? Strömt nicht das Wasser der Quellen, der Flüsse und Meere, das Wasser des Taus, des Nebels und des Regens

fruchtbar durch diese Welt? Steigen nicht zum Frühlingsfeste die Wasser der Erde als Saft durch alle Gräser und Bäume, ja durch die Tischgemeinschaft mit den Gaben des Bodens und beflügelt vom Rhythmus des Lebens durch unseren eigenen Leib? Erde und Mensch sind gleich nahe vom „Großen Wasser“ bedingt. Si-hai-ne dschu-jen hiung-di: „Innerhalb der vier Meere sind alle Menschen Brüder“, verschieden zwar an Rasse und Sendung, aber dem gleichen Urelement entsprossen.

Das Urelement von Welt und Leben also gilt es zu durchqueren, will man das Ufer des Heiligtums, der geheimen Kraft und des Sinnes erreichen. Das „Große Wasser“ als Dazwischenliegendes ist also ebenso trennendes, wie verbindendes Element zwischen hier und dort drüben. Wer nun erlebte den Sinn der Welt und des Lebens und lebte vom Sinn her, der nicht dieses Wassers gläsern schimmernde Welt, seine spiegelnde oder bewegliche Oberfläche, seine seltsame, ins abgründige Dunkel versinkende Tiefe durchschritten hätte? Er wäre ja nicht durch das Wasser geweiht, gereinigt, also unwert des anderen Ufers. Er brächte ja noch allen Staub und Schmutz und alle Qual des Oberflächlichen von Welt und Leben mit. Nur der durchs Wasser Geschrittene ist rein. „Fördernd ist's, das große Wasser zu durchqueren!“

Aber das Wasser der heiligen Teiche ist nicht kristallklar, der makellose Lotos wächst nur aus dem Schlamm! Wer da durchwatet, und sei es selbst nur durch das steinige Geröll der Bergwässer, muß mit der Reinheit des Wassers zugleich seine Trübe in Kauf nehmen. So — gerade so und nur so ist der Zustand der Welt, des Lebens und der Seele. Das Unbewußte in uns ist die tiefe, dunkle Wasserwelt, nach deren Durchquerung das heilige Gestade des unverhüllten Lebens erst erreichbar wird. Die kristallklar leuchtende, von geheimnisvoller Tiefe getragene, immer strömende Intuition ist es, die den Geist des „Ganz Anderen“, das Jenseitige erfahren läßt. Das ist das „Hinübergelangen zum anderen Ufer“, wie die budhistischen Väter sagen, tatsächlich zugleich Vollendung des heiligen Weges und Erlöstheit, Geschiedenheit vom Staub des „Jetzt und Hier“.

Jedoch das Wasser ist nicht inhaltsleer, es leben in ihm seltsame Pflanzen, es tummeln sich in ihm Fische, Wasserschlangen, Wasserkäfer und noch andere Arten geheimnisvoller Lebewesen. Einst, als die Götter noch Tiere und die Tiere noch Götter waren, da bevölkerten sie vielleicht als Drachen, als Meer- und Flußungeheuer das Urelement. In unübersehbarer Zahl von Mischgestalten bewohnten und durchquerten sie damals hilfreich und gefährlich zugleich die fruchtbare Wasserwelt.

Die heiligen Teiche der Haine und Tempel aber sind ja nur Andeutung der größten Erscheinung des Wasserelements, nämlich des Meeres. Ist doch seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. der Erdaltar als Abbild der Erde in Gestalt einer viereckigen Insel inmitten eines kreisrunden Teiches gebaut, und dem entsprechend später das Heiligtum der sakralen Staatsidee, die „Halle der Klassiker“ auf gleichem Grunde errichtet. Das Weltmeer umschließt im Rund das Viereck der Erde. In den vier Meeren aber herrschen die Drachen und ihre Könige. „Fördernd ist's, das große Wasser zu durchqueren.“

Man begegnet dem Drachen, aber dies Ungeheuer, nämlich dies verkörperte „Mysterium tremendum“ vermittelt allein das ungeheure, unsagbare und gefährliche Geheimnis von Welt und Leben.

Der Buddhismus hat mit besonders schmiegsamer Einfühlung und plastischer Gestaltungskraft das Wesen des Drachen erspürt. Hat doch Buddha selbst den eigentlichen Kern seiner Lehre nicht den Menschen, sondern den Drachen verkündet, und beim Drachenkönig den wahren Schatz der geheimen Weisheit niedergelegt. Die Drachen der Meere sind die Hüter der Perle, die alle Wünsche erfüllt, des wahren Kleinods göttlichen Wesens und seiner Weisheit. Wem anders im Weltall hätte Buddha den köstlichen Schatz anvertrauen können?

Aber die Drachen befruchten auch zugleich die Erde, denn im Frühjahr steigen sie aus der Flut zum Himmel empor und senden von ihren Wolken aus unter Donner und Blitz der lechzenden Erde das ersehnte Naß. So sind die Drachen nicht nur Schätzehüter, sondern zugleich Schätzespender von Welt und Leben. Als daher die Zeit erfüllt war, und der große Kirchenvater und Magier Nāgārjuna, der „Drachenbaum“ oder „Drachenheld“, die Lehre des „großen Fahrzeuges“ begründete, das zum anderen Ufer hinüberfährt, da stieg er zum Drachenkönig hinab und empfing am Grunde des Meeres die dort aufbewahrte geheime Lehre des Buddha. Nur so war er fähig, das Wesen der Religion in dem Wort von der „Leerheit“, d. h. von der übergegensätzlichen Einheit von „hier und dort“, wo das Nichts das All ist, zu fassen, und zugleich von dort her erfüllt der Menschheit die Magie zu lehren, denn Weisheit — nicht Wissen! — ist Macht. Nur sie gestaltet Welt und Leben.

Seltsam fürwahr ist die Wasserwelt! Ihr entsteigen im Fruchtbarkeitszauber gar mannigfache Wesen. Träumte doch einst ein Träumer¹, die Gottheiten des Meeres erschienen ihm in Gestalt dreier schöner Frauen umflossen vom hellsten Lichte. Bei ihnen waren mehrere hundert Dienerinnen. Die drei Göttinnen nahten sich seinem Bette. Die eine lächelte und bestieg sein Lager. Im gleichen Augenblicke waren die beiden anderen und die Schar der Dienerinnen verschwunden. Eine nie geahnte Seligkeit des Lebens ging von der Gottheit des Urelements des Wassers auf ihn über. War es denn nicht dasjenige Element, dem er vor allem Leben und in allem Leben Dasein, Tiefe und Pulsschlag verdankte? Seit dieser Nacht besuchte die Göttin des Meeres den Sterblichen allnächtlich, und die Seligkeit erfüllte den Traum der Zeit mit der Wirklichkeit des zeitlos Ewigen.

War hier ein selig befreiendes Erlebnis des Wassers gegeben, so ist andererseits die dem chinesischen Menschen immer bewußte Gefahr des Wassers, daß es alles Leben durch Überschwemmung vernichtet. Mit furchtbarer Gewalt werden meilenweit ganze Städte und Dörfer zerstört, die Menschen kommen zu Hunderttausenden um. Denn wenn in heißen Sommern die Schneeberge Tibets schmelzen, so steigen die riesigen Ströme mit unheimlicher Schnelligkeit, und der Lößboden der chinesischen Ebene bietet nur schwaches Material für Deiche. Die Göttin „Wassermutter“

¹ Vgl. H. DORÉ: Recherches sur les superstitions chinoises, Tome 10, II. partie, p. 765.

(Schui-mu niang-niang) vernichtete 1574 die alte Stadt Si-dschou in der Provinz Anhui vollständig. Wie die Buddhisten behaupten, ist sie die jüngere, bösertige Schwester des weißen transzendenten Elefanten, des Wächters am Tore Buddhas. Dieser Elefant ist das subtile Prinzip des zur Gabe der Weisheit verwandelten Wassers¹. Die Schwester aber ist voller List und Gewalt. Alljährlich hatte sie bei der Stadt Si-dschou große Verheerungen angerichtet und selbst die himmlischen Heerscharen, die der „Jadekaiser“, der Gott der Himmel, entsandte, konnten nichts gegen ihre Schlaueit ausrichten. Eines Tages bemerkte man sie, wie sie zwei Wassereimer in die Nähe des Stadtores trug. Li Lau-gün vermutete, daß sie einen schlimmen Streich plante. Einen offenen Angriff zu wagen, schien ihm zu gefährlich, also beschloß er, mit List vorzugehen. Er kaufte einen Esel, führte ihn zu den Wassereimern und ließ ihn den Inhalt trinken. Unglücklicherweise konnte das Tier das Wasser nicht gänzlich wegsaufen. Ein kleiner Rest blieb immer drin. Vielleicht enthielten die magischen Eimer gar die Quelle der fünf großen Seen und hätten genügt, um ganz China zu überschwemmen. Die Wassermutter stieß nun, zurückgekehrt, mit dem Fuß den einen Eimer um, und was von Wasser gerade darin war, genügte, um eine katastrophale Überschwemmung anzurichten, die die unglückliche Stadt völlig vernichtete und auf immer zum Grunde eines Sees machte. Dies Verbrechen verdiente exemplarische Bestrafung. Der Jadekaiser bot seine Heerscharen auf und man veranstaltete eine richtige Jagd auf die Göttin. Sun Hou-dsi, der Affe und Schnellläufer, der mit einem Sprung 10 800 Meilen durchmißt, stürzte sich auf sie, erreichte sie auch, aber die gewandte Göttin entwischte wieder seinen Händen. Wütend vor Zorn wandte sich der Schnellläufer an Guan-Yin, die Madonna des westlichen Paradieses, um Hilfe. Sie versprach sie ihm auch. Die durch die Flucht ermattete und hungrige Wassermutter kaufte nun bei einer Händlerin zwei stärkende Zinnoberpillen, die bekanntlich die Lebenskraft erneuern. Kaum aber hatte sie die Hälfte gegessen und heruntergeschluckt, als sich diese in ihrem Magen in Eisenketten verwandelten, die ihre Eingeweide fesselten; das Ende der Kette kam aus ihrem Halse heraus. Die Verkäuferin des Zinnobers war die himmlische Guan-Yin in eigener Person gewesen. Sie hatte die List angewandt, um sich der Übeltäterin zu bemächtigen. Dann befahl sie dem Schnellläufer, die Wassermutter in einen tiefen Brunnen am Fuße des Gebirges zu führen und dort fest anzubinden. Seit dieser Zeit sitzt die Wassermutter in ihrem flüssigen Gefängnis. Nur das Ende der Kette sieht man in dem tiefen Brunnen schimmern. So hat die himmlische Madonna, die selber so gerne am Ufer des Meeres weilt, die Gefahren des Wassers beschworen².

Die Vorliebe für das Wasser als abgründiges, das heißt gefährliches, zugleich aber auch heiliges Element des Lebens und der Weisheit, der klaren Erkenntnis, kommt aber auch sonst in vielen Sagen, Legenden und Märchen zum Ausdruck und ist in der Malerei ein beliebtes Thema. Wir

¹ Deswegen überschreitet man auch im Initiationsritual der esoterischen Sekte an der Schwelle des Heiligtums ein bronzenes Weihrauchgefäß von Elefantengestalt, ehe man mit dem Wasser geweiht wird.

² Vgl. H. DORÉ: a. a. O., S. 796.

wollen zum Schlusse nur noch an den mythischen Kaiser der Urzeit Fu-hi denken, den die Chinesen um etwa 3000 v. Chr. ansetzen. Er hatte einen Schlangenleib, aber Menschenkopf, Menschenbrust und -arme. Geheimnisvoll ist schon seine Abstammung. Seine Mutter trat in der Nähe des Donnerpfuhls in die Fußspur eines Riesen. Das erregte sie. Da schloß sich um sie ein Regenbogen. So ward sie schwanger und gebar in entsprechender Zeit den Sohn. Die Bedeutung des Fu-hi wurde von Himmel und Erde bestätigt, nämlich vom Himmel durch die Gabe des Verständnisses der auf den Tieren vorkommenden Zeichen, von der Erde durch das aus dem Strom auftauchende Drachenpferd, das die „Schrift des Lo-Flusses“ (Lo-schu), wie das Buch der Riten (Li-gi) sagt, auf dem Rücken trug. Die Zeichnung auf dem Rücken des Drachenpferdes waren aber die acht Trigramme, die die Urbilder der Gegebenheiten von Welt und Leben sind. So ward Fu-hi von der Erde durch den Flußgott, das geisterhafte Drachenpferd, erleuchtet. Nach dem Muster dieser Fellzeichnung bildete er die Ba Gua. Er blickte gen Himmel und stellte ihn durch eine ungeteilte waagerechte Linie dar, er betrachtete die Erde und zog darunter abermals eine Gerade, und die Geschöpfe zwischen Himmel und Erde ansehend, zog er in der Mitte die dritte Linie. Diese drei geraden Linien identifizierte er mit Kiën, der Himmelsaktivität. Indem er die drei Linien in der Mitte teilte — entsprechend der Opfergrube der Erdopfer — erhielt er das Zeichen für Kun, die Tätigkeit des Chthonischen. Aus diesen Grundformen entwickelte er weiter die sechs anderen Trigramme, die Grundlage des späteren Orakel- und Weisheitsbuches der Wandlungen. Nü-gua, angeblich seine Schwester und Frau, entwarf nach späterer Überlieferung, während der Mann mit dem Winkelmaß die Trigramme konstruierte, mit dem Zirkel die Figur des Urprinzips (Tai-gi). Fu-hi soll die Knotenschrift durch Hieroglyphen ersetzt, die Zucht der sechs Haustiere den Menschen gelehrt haben, und überhaupt ein wirklich erleuchtetes Wesen gewesen sein. Wie sehr aber in der mythischen Zeit die göttlichen Tiere — geheimer Weisheit voll, der Wassertiefe entsteigend — als Lehrer der Menschen und Halbgötter betrachtet wurden, dafür ist noch ein besonderes Zeichen, das die Überlieferung berichtet, daß man damals, weil man das Erscheinen des Drachenpferdes als besonders segensreiches Vorzeichen ansah, den Lehnsbeamten die Bezeichnung „Lung“ (Drache) gegeben habe. Was müssen das damals noch für Menschen gewesen sein, die dies wunderbare und vornehme Schuppentier der Wassertiefe und Abgründe, des befruchtenden Regens und der zerstörenden Gewitter als Totem ihres Berufes hatten und sich mit ihm und seinem Wissen um die Weisheit des Wassers identifizierten! „Fördernd ist's, das Große Wasser zu durchqueren!“

Remarques sur l'initiation des *medicine-men*.

Par

L. LÉVY-BRUHL.

Ce n'est pas sans raison que le même mot : «initiation» sert à désigner l'ensemble des moyens mis en oeuvre, d'une part pour faire passer les adolescents à l'état de membres majeurs de la tribu, de l'autre, pour élever certaines personnes à la condition de *medicine-men*. Il s'agit dans les deux cas, bien que la fin qu'on se propose soit différente, de faire subir aux individus que l'on initie une transformation telle qu'ils deviennent aptes désormais à des fonctions déterminées. Et, dans un cas comme dans l'autre, les méthodes employées sont, sinon semblables, du moins du même ordre.

Pour bien comprendre celles de l'initiation spéciale des *medicine-men*, il ne sera donc pas inutile de considérer d'abord comment on procède à l'initiation des jeunes gens en général.

I.

Dans toutes ou à peu près toutes les sociétés dites primitives, des cérémonies d'initiation existent ou ont existé. Il n'y a guère d'institution plus répandue, ni qui résiste mieux au contact des blancs, bien qu'elle n'échappe pas, à la longue, à cette action désintégrant. C'est aussi l'une des plus essentielles à la vie et à la permanence du groupe social. Car, lorsque l'initiation cesse d'avoir lieu dans les formes traditionnelles, il ne peut guère se maintenir, et sa dissolution est proche. A tel point qu'aujourd'hui, en Afrique noire, par exemple, certains missionnaires, instruits par l'expérience, se demandent si au lieu d'extirper cette institution au risque de voir la société disparaître avec elle, il n'est pas plus sage de la laisser subsister, en l'adaptant le mieux possible aux exigences principales de la morale chrétienne.

Toutefois les cérémonies d'initiation, précisément à cause de leur importance vitale, ont presque partout un caractère sacré, et, par conséquent, secret. Nous en avons peu de descriptions exactes et complètes. Les indigènes ne les célèbrent qu'à l'abri des regards indiscrets, non seulement des non-initiés, mais aussi des missionnaires et des administrateurs. On cite des cas où ceux-ci ont vécu de longues années dans une tribu, sans soupçonner l'existence de cérémonies d'initiation, compliquées et durant parfois des semaines et des mois, qui avaient lieu régulièrement à deux pas de chez eux.

Pour l'objet qui nous occupe ici, il suffira d'appeler l'attention sur un trait, ou plutôt sur un épisode qui paraît constant dans ces cérémonies, le plus souvent lorsqu'elles vont se terminer. A ce moment, les jeunes gens qui subissent les épreuves sont censés mourir : on essaie même parfois de persuader à leurs mères, qui le croient plus ou moins, qu'ils ont cessé

de vivre. Un peu plus tard — et c'est là un effet de l'initiation accomplie — ils reviennent à la vie, et cette re-naissance est prise à la lettre. Ils se comportent comme des nouveau-nés qui ne savent ni parler, ni marcher, ni même manger. On est obligé de leur mettre les aliments dans la bouche, de les porter comme s'ils ne pouvaient encore se tenir sur leurs jambes, de leur enseigner les actes les plus élémentaires, etc. Pourquoi se prête-t-on à cette représentation symbolique de la mort et de la résurrection, dont nous ne discernons pas facilement le sens ?

On s'accorde en général à penser que le but essentiel, sinon unique, de l'initiation est d'intégrer définitivement les novices au groupe social. Ils n'en étaient jusqu'alors que des membres pour ainsi dire virtuels et futurs ; ils n'y appartenaient qu'à titre provisoire. L'initiation en fait des membres actuels, aptes à remplir les fonctions réservées aux adultes, à être admis dans l'assemblée des hommes, à aller à la guerre, à prendre femme, à recevoir le dépôt des secrets de la tribu et à les transmettre à ceux qui les suivront, etc. Transformation qui ne peut pas se produire toute seule. L'adolescent ne deviendrait pas homme fait par une transition insensible, comme nous sommes habitués à le penser. Sans doute, les primitifs voient bien, et ne peuvent pas ne pas voir, comment les adolescents évoluent peu à peu, au fil des jours, vers l'état adulte. Mais le développement physiologique et psychologique de l'individu n'est pas ce qui importe le plus à leurs yeux, ni ce qui a l'intérêt social le plus considérable. Sans l'initiation, il reste sans valeur. Un adulte, un vieillard même qui n'a pas été initié, demeure en réalité un enfant. On le traite comme tel, quand on tolère qu'il demeure en cet état. Il ne compte pour rien, aucune femme ne voudrait de lui : c'est un zéro. En effet, la transformation de l'adolescent en homme ne peut s'opérer que sur le plan mystique, par le brusque passage d'un état à un autre très différent, par une sorte de dénivellation. C'est elle que symbolisent la mort apparente et la re-naissance des novices à la fin de l'initiation.

Le sens profond de ces symboles n'a pas besoin d'être expliqué à des esprits « primitifs » dont l'orientation mystique est constante. Pour eux, comme on sait, « toute chose a une existence invisible aussi bien qu'une visible ». Cela est vrai du groupe social, comme d'un arbre, d'un animal, ou d'un rocher. Par suite, intégrer un adolescent à ce groupe, ce n'est pas seulement lui donner une place parmi les membres actuellement vivants — de même que le jeune homme, chez nous, à sa majorité, reçoit une carte électorale et la jouissance de tous ses droits civiques. C'est encore, et surtout, le faire communier, participer, au sens plein du mot, avec l'essence invisible, c'est à dire spirituelle, du groupe. Or, pour obtenir ce résultat, il n'y a pas d'autre moyen que de le mettre en contact immédiat avec elle. Et, comme elle fait partie du monde des réalités invisibles qui échappent à l'expérience ordinaire, il faut donc procurer aux novices que l'on initie l'expérience mystique qui rendra possible cette participation. On leur fera donc quitter ce monde, temporairement, et traverser celui de l'au-delà.

D'une façon générale, l'expérience mystique, c'est à dire le sentiment de la présence des êtres invisibles et du contact avec eux, ne se produit que dans certaines conditions : par exemple dans le rêve, dans des états nerveux

déterminés, à l'apparition de phénomènes insolites, etc. Aussi voyons-nous qu'on impose aux novices des épreuves longues et pénibles, qui vont parfois jusqu'à de véritables tortures : privation de sommeil, de nourriture, coups de fouet ou de baguette, coups de massue sur la tête, épilation, scarification, dents arrachées, circoncision, subincision, saignées, morsures de fourmis venimeuses, suffocation par la fumée, suspension au moyen de crocs enfoncés dans la chair, épreuve du feu, etc. Sans doute, une raison secondaire de ces pratiques peut être de s'assurer du courage et de l'endurance des novices et de faire la preuve de leur virilité. Mais elles visent avant tout à les mettre dans un état où ils auront des visions. En même temps leurs rêves, lorsqu'ils dorment, les introduisent dans le monde invisible, dans le monde des êtres mythiques et des morts. Leur fatigue et leur épuisement physique peuvent atteindre un point extrême où ils ne savent plus eux-mêmes, quand les visions se produisent, ou quand les morts leur apparaissent, s'ils sont éveillés ou s'ils dorment, s'ils sont au nombre des vivants ou s'ils en sont retranchés.

L'expérience mystique ainsi provoquée chez les novices, quelle qu'en soit l'intensité, si profonde qu'en soit l'impression, ne suffit cependant pas à les intégrer à l'essence du groupe social. Il y faut plus que des rêves, des visions ou des hallucinations. Il faut une modification durable et indélébile du sujet, qui rende permanente et définitive sa participation à l'essence du groupe. C'est pourquoi il passera par une «mort» au sens littéral du mot. Ce qu'il voit et éprouve alors est tout autre chose qu'un rêve. Quand le dormeur s'éveille, il est le même qu'avant de rêver. Quand le novice revient de cette «mort» il en sort transformé. Autrement dit, il est initié. Le but est atteint.

Ajoutons seulement que cette réalisation d'une mort bientôt suivie d'une re-naissance n'est pas aussi singulière pour les «primitifs» que pour nous. Ils ne se représentent pas la mort comme nous le faisons. Selon eux, elle ne se produit pas tout d'un coup, mais, au contraire, en plusieurs temps. D'autre part, si les morts disparaissent, ils ne cessent pas d'exister. Ils continuent de vivre : ils vivent simplement ailleurs. Ils ont changé de séjour. Ils ont passé dans cet «autre monde» que la mentalité primitive ne distingue pas nettement du monde du rêve et du mythe. D'ailleurs, dans un grand nombre de sociétés, on appelle «mort» ce qui pour nous est une simple perte de connaissance. Un évanouissement, une syncope sont des «morts». Le sommeil est le frère de la mort, une mort temporaire. Il diffère si peu de la mort définitive que le passage de l'une à l'autre est insaisissable. Le sommeil est une mort d'où l'on revient. La mort est un sommeil dont on ne se réveille pas : le dernier sommeil.

II.

Sous des noms différents, dans presque toutes les tribus primitives, un ou plusieurs de leurs membres se distinguent par les pouvoirs qu'ils s'attribuent et que les autres leur reconnaissent : pouvoir de guérir, c'est à dire, de désensorceler les malades, pouvoir de communiquer avec les «esprits» et en général avec les êtres du monde invisible, pouvoir de prédire l'avenir et de déceler les choses cachées, pouvoir d'exercer une action sur les phénomènes naturels, etc. Ces «docteurs» ou «medicine-men» ont ainsi sur

les autres hommes une supériorité qui inspire, selon les occasions, des sentiments de respect, de crainte, de confiance et d'obéissance soumise. Comment se forment-ils ? Comment parviennent-ils à cette condition où ils sont véritablement plus qu'hommes ?

Tout d'abord, ne devient pas *medicine-man* qui veut. Il faut pour ainsi dire être désigné par des prédispositions nettement perceptibles — présumées héréditaires si le fils succède à son père dans cette fonction — ou révélées par des troubles nerveux. Ceux-ci, comme on sait, ne sont pas pris en général pour les signes d'un état pathologique, mais bien pour des preuves d'un commerce avec les « esprits » et les forces invisibles. Ce n'est encore là qu'une indication. Pour que l'homme qui présente ces symptômes s'élève au rang de *medicine-man*, il est nécessaire qu'il passe par une initiation. De même que pour faire d'un adolescent un membre parfait du groupe social, une transformation véritable est indispensable, de même un membre ordinaire du groupe ne saurait devenir *medicine-man* sans être encore une fois transformé. Cette nouvelle initiation, dans ses traits essentiels, rappelle singulièrement la première.

Chez les Arunta (Australie centrale), il y a, disent SPENCER et GILLEN, trois sortes différentes de ces personnages, qui exercent sur la tribu une influence très considérable : 1. ceux qui sont institués par les esprits appelés *iruntarinia* ; 2. ceux qui sont institués par les esprits appelés *oruncha*, qui en fait sont simplement une catégorie spéciale d'esprits de nature malfaisante, et 3. ceux qui sont initiés par d'autres *medicine-men*. Les deux premières sortes sont estimées plus haut que la troisième. Voici, en abrégé, ce qui se passe quand les *iruntarinia* initient un *medicine-man*. Il existe, à quatorze milles au sud d'Alice Springs, une caverne que l'on dit occupée par eux. (Chacun des *iruntarinia* est en réalité le double de l'un des ancêtres de la tribu qui vivaient à l'époque mythique appelée Alcheringa, ou, en d'autres termes, d'un membre actuellement vivant, puisque chaque membre est la réincarnation de l'un de ces ancêtres.) Entre autres pouvoirs, les *iruntarinia* ont celui de faire des *medicine-men*.

Quand un homme « sent » qu'il est capable de tenir ce rang, il quitte le camp, tout seul, et il va jusqu'à l'entrée de la caverne.

Là, il s'endort, et passe la nuit. Au point du jour un *iruntarinia* arrive, trouve l'homme endormi, et lance sur lui un javelot invisible, qui lui perce la nuque, traverse la langue en y faisant un grand trou, et sort par la bouche. Cette perforation de la langue, qui subsiste jusqu'à la fin de la vie du *medicine-man*, est le seul signe extérieur et visible du traitement que l'*iruntarinia* lui a fait subir... Un second javelot lui perce la tête d'une oreille à l'autre. La victime tombe morte, et aussitôt elle est emportée dans les profondeurs de la caverne... Là, l'*iruntarinia* lui retire du corps tous les organes internes, et les remplace par d'autres tout neufs. Après quoi, l'homme revient à la vie, mais dans un état de folie, qui d'ailleurs, ne dure pas longtemps. Quand il est suffisamment rétabli, l'*iruntarinia*, qui ne peut être vu que par un petit nombre de *medicine-men*, très hautement doués (et aussi par les chiens), le ramène auprès des siens. L'esprit s'en retourne alors à la caverne. Mais, pendant plusieurs jours encore, l'homme demeure étrange d'apparence et de conduite, jusqu'à un certain matin, où l'on remarque qu'il a peint une large bande par le travers

du haut de son nez, avec du charbon en poudre et de la graisse. Tous les signes de folie ont disparu. On sait alors qu'un nouveau *medicine-man* a été admis. Cependant il restera à peu près un an sans exercer sa profession... Il raconte ce qui lui est arrivé, et sans doute, à force de le redire, finit-il par se persuader lui-même que c'est vrai. Il recherche la compagnie des autres *medicine-men*, apprend d'eux les secrets du métier... Il prend des airs prodigieusement solennels, comme s'il possédait un savoir tout à fait inconnu des hommes ordinaires. — Il doit aussi observer certains tabous, sous peine de voir son pouvoir de *medicine-man* l'abandonner.

L'initiation d'un *medicine-man* par les *oruncha* ressemble à la précédente et ne s'en écarte que sur des points de détail. Mais quand il s'agit de *medicine-men* de la troisième classe, c'est à dire qui sont initiés par d'autres *medicine-men*, la méthode est toute différente. Elle comporte une série de frictions pratiquées sur la peau des membres avec des pierres ou des cristaux qui la font saigner, la perforation de la langue, l'obligation du silence, des tabous de nourriture, etc. Au bout d'un mois, ce traitement a mis le novice en assez piteux état. Il peut alors rejoindre les siens, mais pendant un mois encore il doit ne parler que très peu, et observer un grand nombre d'interdits. S'il enfreint ces prescriptions, il perd aussitôt son pouvoir magique, et pour toujours. N'oublions pas de noter que le novice doit être formé par deux *medicine-men*, l'un initié lui-même par un *iruntarinia*, l'autre par un *oruncha*: ce qui donne à penser que, dans tous les cas, c'est de ces «esprits», que proviennent les pouvoirs spéciaux dont les *medicine-men* ont le privilège.

Leur initiation consiste donc, comme celle des jeunes gens en général, en une série d'épreuves sévères et prolongées, qui les mettent dans un état où ils communient avec des «esprits» du monde invisible, ou avec des ancêtres. Mais elle n'est plus, comme celle des jeunes gens, dirigée par des hommes mûrs de la tribu. Directement pour les deux premières sortes de *medicine-men*, indirectement pour la troisième, elle est due aux esprits eux-mêmes, aux *iruntarinia* et aux *oruncha*. On ne saurait exprimer d'une façon plus claire que, dès que cette opération commence, le novice — on dirait presque le patient — est transporté dans le monde invisible, où il est soumis à un traitement qui le transforme, pour le rendre capable d'exercer les pouvoirs plus qu'humains qu'il va posséder. Nous l'avons vu aller lui-même, à l'entrée de la caverne habitée par les *iruntarinia*, s'offrir aux coups mortels qu'un de ces esprits lui portera. La transformation qu'il subit alors est symbolisée de la façon la plus réaliste: l'*iruntarinia* lui vide le corps, et aux organes qu'il enlève il en substitue de nouveaux. Autrement dit, le vieil homme disparaît, et un autre est mis en sa place. L'identité du sujet n'est cependant pas effacée. Quand le *medicine-man* revient à lui il n'a pas perdu la conscience de son «moi», ni la mémoire de son passé. Toutefois, il ne les retrouve pas tout de suite, et c'est sans doute ce que l'on veut dire en parlant d'un état de «folie» à son réveil. Pendant les premiers jours, il est bizarre. Ses manières sont étranges. Il a l'air de quelqu'un qui serait tombé tout à coup dans un monde inconnu. Cela signifie non seulement qu'il est comparable à un nouveau-né, mais aussi que la transformation a été radicale et qu'elle sera durable. Plus tard, quand il aura repris sa place parmi les membres de la tribu, qu'il vivra

avec eux et comme eux, il demeurera pourtant un autre homme. Mais si par sa faute ou autrement, par exemple par la violation volontaire ou involontaire d'un tabou important, il perd ses pouvoirs de *medicine-man*, aussitôt la transformation cesse. Il est redevenu un membre de groupe pareil aux autres.

Il serait facile de montrer que ces traits caractéristiques de l'initiation des *medicine-men* ne sont pas particuliers aux Arunta. On les retrouve ailleurs, presque identiques. Mêmes épreuves déterminant les mêmes effets nerveux, mêmes tabous, même mort et même re-naissance. Je n'en rappellerai que deux exemples. Chez les Clallams (tribu qui habitait la côte en face de l'extrémité sud de l'île de Vancouver) le novice doit jeuner trois jours et trois nuits, seul dans une cabane mystérieuse, préparée pour lui, autour de laquelle dansent et chantent les confrères de l'ordre auparavant initiés. « Cette période écoulée, où il semble que le vieil homme a dû être tué en lui, on le tire de là comme mort, et on le plonge dans l'eau froide la plus proche, où on le lave jusqu'à ce qu'il revienne à la vie : on appelle cela « laver le mort ». Quand il a suffisamment repris ses sens, on le met sur ses pieds. Il se sauve alors en courant dans la forêt, et bientôt il reparaît en *medicine-man* complet, crécelle en main, et revêtu des divers insignes de sa profession »¹.

Pareillement, dans la région du Bas-Congo, il existait une institution très répandue, appelée *Nkimba*, dont les rites d'initiation sont confiés au *nganga*, qui vit avec ses assistants dans un enclos près de chaque village. Celui qui désire entrer dans cet ordre, ayant pris préalablement un narcotique, perd connaissance au milieu d'une réunion. Il est aussitôt entouré par le *nganga* et ses aides, qui l'emportent dans leur enclos. On répand le bruit qu'il est mort.

Le novice demeure avec le *nganga* durant une longue période, parfois pendant plusieurs années. Il apprend un nouveau langage et on l'instruit dans les mystères de l'ordre. Quand l'initié est ramené à son village, et présenté sous son nouveau nom, « il affecte de traiter toutes choses avec surprise, comme un homme qui arriverait d'un autre monde. Il ne reconnaît personne, pas même son père ni sa mère, et ses parents l'accueillent comme s'il était ressuscité... On le traite avec la plus grande indulgence, jusqu'à ce qu'il ait pris, croit-on, l'habitude de son nouveau milieu... Il se décide alors ou à devenir un homme fétiche, ou à reprendre la vie de tout le monde »².

Beaucoup de faits analogues aux précédents établissent que les procédés de l'initiation des *medicine-men* (des « docteurs », shamans, membres de certaines sociétés secrètes, etc.) reproduisent, dans leur allure générale comme parfois dans les plus petits détails, les pratiques de l'initiation des jeunes gens au moment de la puberté. Qu'il s'agisse de l'une ou l'autre initiation, les novices en sortent transformés. Pour communier avec les êtres du monde invisible, qui seuls peuvent leur communiquer les nouvelles aptitudes et les nouveaux pouvoirs dont ils vont être doués, il leur a fallu passer semblablement par une mort et une résurrection.

¹ H. BANCROFT: *The Native Races of the Pacific Coast of North America*, Vol. 3, p. 155.

² GLAVE: *Six Years of Adventures in Congo Land*, p. 80, cité par H. WEBSTER. *Primitive Secret Societies*, p. 173—174.

Die indo-arische Lehre vom Selbst im Vergleich mit KANTs Lehre vom intelligiblen Subjekt.

Von
J. W. HAUER.

Wenn ich mich als Nicht-Fachphilosoph an ein Thema wage, das sich mit einem so schwierigen Gegenstand beschäftigt, wie es das intelligente Subjekt bei KANT ist, so bin ich mir der Schwierigkeit, ja Gefährlichkeit dieses Unterfangens wohl bewußt. Ich glaube aber, daß in dem Versuch eines Vergleiches der beiden genannten Lehren eine Reihe von Anregungen für die psychologische und philosophische Erforschung und Wesensbestimmung des Selbstes liegen, um die sich ja auch C. G. JUNG bemüht. Die Philosophen vom Fach haben nicht die genügende Kenntnis der indo-arischen Grundschriften, um einen solchen Vergleich selbst durchzuführen; dem Indologen fehlt im allgemeinen die durchgängige philosophische Kenntnis und Schulung, die ein solcher Vergleich verlangt, wenn er allen Anforderungen genügen soll. So bleibt, will man auf die Vorteile einer solchen Arbeit nicht verzichten, nichts anderes übrig als daß ein Indologe, dem philosophischer Drang, philosophische Schulung und einiges philosophische Wissen nicht ganz abgeht, sich daran macht, den vorläufigen Versuch eines solchen Vergleiches den Psychologen und Philosophen vom Fach vorzulegen, damit sie vielleicht da, wo er aufhören muß, weiterarbeiten und ihn von ihrem strengen Wissen und Können her zurechtweisen und weiterführen.

Das „Selbst“ wird der zentrale Begriff indo-arischer Weisheit um die Wende des 1. Jahrtausends v. Chr. Um das Selbst kreisen Erfahrung und Lehre der Indo-Arier während der folgenden Jahrtausende. Auch die Anattā-Lehre des Buddha, d. h. die Lehre vom Nicht-Selbst, ist nicht etwa eine Verneinung des ewigen Selbstes im Menschen, sondern nur eine Verwahrung dagegen, daß man dieses Selbst mit den wechselnden Formen der leiblich-seelischen Welt ineinsetzt. Die Entdeckung des Selbstes in der eigenen Seelentiefe gab dem indo-arischen Menschen die unerschütterliche Grundlage zur inneren und äußeren Meisterung des Lebens. Von diesem archimedischen Punkte aus hob er die lastende Welt des Nicht-Ewigen aus den Angeln. Die ungeheure Wirkung dieser Tiefenerfahrung findet schon in den Versen des Atharva-Veda, in denen sie zum erstenmal in der altvedischen Literatur auftaucht, ihren deutlichen Ausdruck. Die zwei Parallelstellen, Atharva-Veda X, 2, 31. 32 und X, 8, 43. 44 gehen auf dieselbe Tradition zurück, in der einst Ärzte und Psychologen, wenn man auf die Menschenerforscher jener Zeit diese moderne Bezeichnung anwenden will, eine wichtige Stelle inne hatten¹.

¹ Vergleiche dazu und zu diesem ganzen ersten Teile des Aufsatzes: „Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik.“ Eranosjahrbuch 1934, S. 35. Rheinverlag.

Diese Verse lauten:

„Achtfach umwallt, neuntorig ist die Burg der Götter, die uneinnehmbare. In ihr ist eine goldene Schatzkammer, ein Himmel von Licht umhüllt.“

„In dieser goldenen Schatzkammer, die auf drei Stützpunkten steht mit drei Speichen (Pfeilern) — was für ein selbsthaft Schauerwesen in dieser wohnt, die *brahman*-Wisser wissen es. In diese strahlende, goldene, gelbe Burg, die mit Herrlichkeit rings umhüllt ist, in die unbesiegte, ist das *brahman* eingegangen.“

„Eine Lotosblume, neuntorig, von den drei *gunas* (den Weltstoffenergien) umhüllt — welches selbsthafte Schauerwesen in ihr wohnt, die *brahman*-Wisser wissen es.“

„Wunschlos, erkenntnisstark, todlos, urseiend, mit Wesen gesättigt, nicht einem anderen je botmäßig. Wer diesen *ātman* kennt, den erkenntnisstarken, den unalternden, den ewig-jungen, der fürchtet sich nicht mehr vor dem Tode.“

Ehe ich auf eine nähere Betrachtung dieser Verse eingehe, sind die vedischen Namen für Selbst kurz zu betrachten: Es ist zunächst einmal *ātman*, ein sehr altes Wort, das sich schon in der frühesten indo-arischen Liedersammlung, im Rgveda, findet; dort häufig auch in der Form *tman*. Ich will auf die vielerlei Erklärungsversuche des Wortes nicht eingehen, sondern nur kurz die mir wahrscheinlichste Erklärung nennen. Das Wort setzt sich zusammen aus *t* als Zeichen für das Pronomen der dritten Person, bedeutet also „er, es (sie)“. Dazu ist gefügt die Bildesilbe *man*, die eine Funktion, häufig ein konstitutives Wirken usw. bedeutet, so daß man das Wort *tman* etwa wiedergeben kann mit „Er-Wesen“, funktionstragende Gewalt des Er-Seins. Vor das *t* wurde dann das hinweisende *a* „jenes“ oder „dieses“ gesetzt, das unter dem Einfluß bestimmter Lautgesetze verlängert wurde, so daß also nach dieser Erklärung *ātman* bedeutet „jenes Er-Wesen“. Auch die Grundelemente von *puruṣa* (*pūruṣa*), dem anderen vedischen Wort für Selbst, sind nicht einwandfrei zu deuten. Daß es „Mensch“ bedeutet, steht fest. Ich leite das Wort von *puru* ab, das „Menschenwesen“ bedeutet, obwohl diese Erklärung von manchen abgelehnt wird. Dieses Wort *pūruṣa* ist nach meinen Forschungen eben in jenen Kreisen entstanden, von denen die schon angeführten Verse stammen¹. Daß das Wort *puruṣa* schon im Atharva-Veda, ja sogar in einem Liede des Rgveda X, 51, 8, das geheimnisvoll schaffende Wesen in der Erscheinungswelt, in den Lebewesen, in den wachsenden Pflanzen, im Menschen, bedeutet, steht fest. Im Sinne der letzthinigen Wesenheit im Menschen könnten wir *puruṣa* etwa übersetzen als „Mensch-an-sich“. In der Tradition der indo-arischen Weisen zeigt sich in dem brahmanisch-orthodoxen Bereiche eine gewisse Tendenz, das Wort *ātman* gegenüber dem Wort *puruṣa* vorzuziehen und an die erste Stelle zu setzen, während die gegenteilige Tendenz in den nichtorthodoxen und ketzerischen Kreisen, die sich vornehmlich um die Gottheit Rudra-Śiva gruppieren, vorherrscht. Doch werden, auf die Gesamtrichtung der indo-arischen Tradition gesehen, *ātman* und *puruṣa* weithin als gleichbedeutend verwendet.

¹ Vergleiche dazu den oben angeführten Aufsatz. Die philologischen Untersuchungen haben hier keinen Platz.

Entsprechend der inneren Situation, in welcher die Erfahrung vom Selbst zum erstenmal in den angeführten Versen deutlich erkennbar auftritt — es war die Neubegründung eines Glaubens an die Gegenwart letzthiniger Realität in der Welt — liegt der Nachdruck *auf dem metaphysischen Charakter* des Selbstes. Dieser ist mit den Ausdrücken in dem Verse Atharva-Veda X, 8, 43 gut gekennzeichnet. Der *ātman* ist zunächst einmal *akāma*, d. h. er steht über den wechselnden Wünschen und Begierden des empirischen Seins (*kāma*). Er ist *dhīra*; das Wort ist in seiner Doppelbedeutung schwer übertragbar. Meine Übersetzung „erkenntnisstark“ ist ein Versuch. Das Wort kann „stark, fest, unerschütterlich“ bedeuten, aber auch „weise, einsichtsvoll“. Im allgemeinen wird es in dieser Doppelbedeutung von zwei verschiedenen Wurzeln abgeleitet: *dhī* „schauen, Einsicht haben“ und *dhar* „tragen, festhalten“. Ich halte dies für falsch. *dhīra* bedeutet den Schauenden, den Einsichtigen, der kraft seiner Schau und Einsicht fest dasteht und kühn allen Schwierigkeiten und Angriffen des Lebens begegnet. Diese Grundbedeutung ist schon dadurch erwiesen, daß die Bedeutung „stark“ für *dhīra* spät und also offensichtlich abgeleitet ist. Der *ātman* ist *dhīra*, d. h. in ihm lebt und wirkt die Einsicht in letztthinige Dinge. Darum steht er unerschütter fest im Schicksalsturm des Daseins. Er ist ferner *amṛta* „todlos“. *amṛtam* „das Todlose“ ist die ewige Gotteskraft, die alles Werden und Vergehen überdauert, das unbedingt Ewige, im Sinne unerschöpflichen Lebens, Wirkens und Seins. Das Wort *svayambhū*, das ich mit „urseiend“ wiedergebe, bedeutet wörtlich „aus sich selbst seiend“. Es ist schon in der ältesten vedischen Literatur vorhanden und bezeichnet ein göttliches Urwesen, später ganz eindeutig die Urgottheit gegenüber den abgeleiteten Göttern, die alle aus ihr herkommen. Das Wort kann auch bedeuten „seiner selbst unbedingt mächtig, unabhängig“. Wenn also der *ātman* das Beiwort *svayambhū* erhält, so ist er damit in seiner Eigenschaft als schlechthin von jeder Bedingung frei, auch von der einer abgeleiteten Entstehung, gekennzeichnet. Er ist das ewigfreie Kernwesen im empirischen Menschen, das ihn letztlich trägt und bestimmt, so wie der Gott Sein und Geschehen überhaupt trägt und bestimmt. *rasena trpta* übersetze ich mit „wesengesättigt“. *rasa* ist der belebende Saft im Lebendigen, die feinste Kraft in allem, also lebensschaffendes, seintragendes Wesen. So bedeutet *rasena trpta* das Durchdrungensein von Lebensmacht und bezeichnet den *ātman* als einen in der eigenen Wesensfülle Genügehenden, der außer sich nichts braucht, um „satt“ zu sein, wie der Gott in sich selbst gesättigt ist. Darum ist er auch nie weniger „als irgendeiner oder irgend etwas“, *kutaścana ūna*. Es gibt nichts, von dem er abhängig wäre, dem er, weil er etwas braucht, botmäßig sein müßte. Unter ihm liegen die „Welten“, die Repräsentanten des empirischen Raumes; unabhängig steht er auf der Höhe des Seienden. Die Wiederholung von *dhīra* zeigt diesen Ausdruck als Lieblingsbeiwort des *ātman*, das durch alle die Jahrhunderte hindurch bis zur Bhagavadgītā für denjenigen verwendet wurde, der kühn zur Schau des Ewig-Wesentlichen durchgedrungen war und in ihm feststand. Die Beiworte *ajara* „unalternd“ und *yuvan* „jung, Jüngling“ kennzeichnen den *ātman* als nicht den Zeitbedingungen unterworfen, denn nach altindischer Anschauung ist *kāla* „die Zeit“ die

Ursache des Alterns. Der *ātman* ist jenseits des Einflusses der Zeit, ist ihr nicht preisgegeben, ist zeitlos.

Der metaphysische Charakter des Selbstes ist also nach diesem alten Verse zusammenfassend so zu bestimmen: Ein Er-Wesen, ein Subjekt jenseits der Bedingungen von Raum und Zeit, schlechthin unabhängig, frei von dem Zwang des Empirischen — der sich besonders in den Begierden und Neigungen (*kāma*) kundtut — ewigen Wesens und ewiger Lebenskraft. Wir treffen hier schon ganz im Anfang der indo-arischen *ātman*-Lehre auf Bestimmungen, wie wir sie beim intelligiblen Subjekt KANTs finden mit dem Unterschied, daß in der indo-arischen *ātman*-Lehre der metaphysisch-ontische Charakter des Selbstes betont wird, während bei KANT der erkenntnishafte, sittliche Entscheidungen wirkende Charakter des intelligiblen Subjekts im Vordergrund steht.

Das Problem des Selbstes im Indo-Arischen findet seine letzte metaphysische Vertiefung in der Erfahrung und Lehre von *der Identität des ātman oder des puruṣa im Menschen mit dem göttlichen Urselfte*. Sie hat in dem bekannten Satze *tat tvam asi* ihren Ausdruck gefunden. Das menschliche Selbst ist sozusagen eine Individuation des ewigen Urselftes. Was am Menschen die empirische Erscheinung ist, ist am Gotte alles Gewordene in seinem rhythmischen Werden und Vergehen; der „Mensch-an-sich“ ist dasselbe wie die in ewiger Freiheit und Ruhe wesende und wirkende Gottheit. Was darum vom Urselfte ausgesagt wird, kann auch vom Selbst des Menschen ausgesagt werden und umgekehrt. Es scheint mir, daß wir auch bei KANT trotz seiner fast unüberwindlichen Scheu vor einer ontisch bestimmten Metaphysik gewisse Wendungen finden, die sein intelligibles Subjekt, das unbedingt frei und unsterblich (*amṛta* „todlos“) ist, in die Richtung des transzendenten Subjekts überhaupt, des Göttlichen, rücken.

Das von allem Sinnlich-Empirischen freie, aber als höchste Ursache wirkende Selbst wird besonders eindeutig in der Śvetāsvatara-Upanisad besungen, z. B. VI, 8f.:

„Er (der *puruṣa*) hat keinen Herrn im Weltenraum, keinen Antreiber. Kein empirisch faßbares Merkmal (*liṅga*) kann man ihm beilegen. Er ist Ursache und höchster Gebieter des Wirkens; er selbst aber hat keinen Ursacher und keinen Gebieter.“

Dieser *puruṣa* hüllt sich zwar in die *guṇa*, d. h. in die Weltstoffenergien, aus denen die Welt gebaut ist und die den Bedingungen von Raum, Zeit und Naturwalten (*prakṛti*) unterworfen sind; er selbst aber ist *nirguṇa*, d. h. er ist frei von diesen Bedingungen. Er wirkt das Werk, er schafft die Zeit. Er ist wissender Geist, ist der Anfang, die Ursache der Synthese von Selbst und Geschehen in Raum und Zeit (*samyoganimittahetu*). Er selbst aber ist „jenseits der drei Zeiten, ist teillos“ (*paras trikalād akalo'pi*), d. h. er kann nicht wie die Welt der Erscheinungen als eine Zusammensetzung von Teilen betrachtet werden; die Kategorie der teilbaren Ausdehnung ist auf ihn nicht anwendbar. Dazu sind dann auch die Verse zu zählen, die seine Unendlichkeit in das Kleinste und in das Größte bezeichnen. „Kleiner als ein Atom, doch größer als die Größe, weil er verborgen als Selbst in diesem Menschengeschlechte“, Śvetāsvatara-Up. III, 20, 6, 2f. 6, 11 usw. Mit dem Wort *samyoganimittahetu*, das auf den über

allem Weltsein stehenden *puruṣa* angewendet wird, ist die Antinomie bezeichnet, die besteht zwischen der empirischen Erscheinung sowohl des Menschen wie des Gottes (durch die er in das Weltsein und seine Bedingungen einbezogen ist) und dem überempirischen Subjekt, die beide im Menschen (wo es sich um das Urselbst handelt, im Seienden und Wirkenden überhaupt) zu einer unbegreiflichen Einheit verknüpft sind.

Ich will schon hier wieder auf einen Unterschied zwischen dem indo-arischen und dem KANTSchen Denken hinweisen. Das intelligible Subjekt bei KANT ist in erster Linie als sittlich wirkendes gedacht. Seine freien Entscheidungen für das sittlich Gute sind das Charakteristische an seinem Wesen. Der *puruṣa* im Menschen aber ist *wirkende Ganzheit*. In ihr ist das sittliche nur ein Moment. Die sittliche Handlung, das „Gutgetan“ und „Bösgetan“ ist zudem etwas, was zum Weltsein gehört, in das der *puruṣa* einbezogen ist. Es gehört nicht zum *puruṣa* oder *ātman* als solchem. *ātman* und *puruṣa* ist jenseits von „Gutgetan“ und „Bösgetan“. Zwar ist es auch für das indo-arische Denken selbstverständlich, daß das Selbst in seiner freien Entscheidung und Wirkung das Gute will. Aber diese Entscheidung hat nur Bezug auf die Erscheinungswelt, nicht auf das Selbst als solches. Erst wenn aus dem letztthinigen metaphysischen Seinsgrunde des Selbstes Weltwirken auf der menschlichen Ebene beginnt, beginnen auch die Unterscheidungen von gut und böse. Sobald das Selbst wieder in seinen eigenen Seinsgrund zurücktritt, hören diese auf. So haben wir z. B. in der Kauṣītaki-Up. im 4. Kapitel eine Stelle, die den Menschen beschreibt, der befreit ist vom empirischen Weltlauf. Er ist reiner *ātman* geworden, desselben Wesens wie *brahman*, das aller Wesen Selbst ist. „Wer Du bist, der bin ich“, sagt der Befreite zu dem auf seinem Thron sitzenden *brahman*. Auf dem Wege zum *brahman*-Thron in der Welt, in der man mit dem Geiste (*manas*) dahinschreitet, geht er auch über die Gegensätze von gut und böse hinaus: „Wie einer, der auf einem Wagen dahinjagt, auf die beiden Wagenräder herabschaut, so schaut er auf Tag und Nacht herab, auf ‚Gutgetan‘ und ‚Bösgetan‘ und auf alle Entgegensetzungen. Er ist frei von ‚Gutgetan‘ und ‚Bösgetan‘, er kennt das *brahman*; er geht zu *brahman* ein.“

Sehr früh in der Entwicklung der *ātman*-Lehre steht auch der Versuch, das Selbst im Menschen als *reine Bewußtseinstatsache* zu fassen. In der Aitareya-Up. wird auf die Frage, was das Wesen des Selbstes sei, die Antwort gegeben: es sei *praññā* (*praññāna*), d. h. *Bewußtsein*. Im 3. Kapitel jener Upanisad werden dann unter diesem Hauptbegriff eine ganze Reihe von Bewußtseinsbewegungen subsumiert, die zeigen, welche intensive psychologische und erkenntnistheoretische Arbeit im Zusammenhang mit jener Philosophie vom Selbst geleistet worden ist. Man kam dann auf diesem Wege auch zum Selbst als dem *transzendentalen Subjekt*, das allerdings dann auch immer als transzendentes, d. h. als Seiendes und Schöpferisches im letztthinigen Sinn gefaßt wird. Eine besonders aufschlußreiche Stelle für dieses Problem ist Brhadāranyaka-Up. III, 7. Dort wird die Frage aufgeworfen nach dem „Faden“, der die Welt und alles Werden und Vergehen zusammenhält, und nach dem „inneren Lenker“ (*antaryāmin*). Dieser hüllt sich zwar in die verschiedenen Bereiche der

Erscheinungswelt als in seine Leiber, regiert sie von innen her, ist aber doch von ihnen völlig verschieden. Dies wird an den Bereichen der Erde, des Wassers, des Feuers, des Luftraumes, des Windes, des Himmels, der Sonne, der Himmelsgegenden, der Gestirne, des Äthers, der Finsternis, des Lichtes gezeigt; also mit Beziehung auf den Makrokosmos jedesmal nach dem Schema: „Der in der Erde wohnt, aber von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, für den die Erde Leib ist, der die Erde von innen her lenkt, der ist dein *ātman*, der innere Lenker, der Todlose“ usw. Ebenso lebt und lenkt dieses Selbst im Mikrokosmos in allen Wesen, im Odem, in der Rede, im Auge, im Ohre, im Denkorgan und Gefühlsorgan, in der Erkenntnis, im Samen. D. h. es ist die spontan wirkende Einheitskraft in allen Lebens- Wahrnehmungs- und Erkenntnis-Funktionen. Und hier gilt dasselbe Verhältnis wie im Makrokosmos: das Selbst lebt und wirkt in all diesen empirischen Erscheinungen und Funktionen, ist aber verschieden von ihnen. So heißt es selbst vom Erkenntnisvorgang: „Er, der in der Erkenntnis wohnt (dasteht *tisthan*), aber vom Erkennen verschieden ist, den das Erkennen nicht erkennend faßt (*veda*), dem das Erkennen nur Leib ist, welcher das Erkennen von innen her lenkt, der ist dein *ātman*, der innere Lenker, der Todlose“. Von diesem *ātman* heißt es dann zusammenfassend: „Er ist der ungesehene Seher, der ungehörte Hörer, der ungedachte Denker, der unerkannte Erkennen. Nicht gibt es außer ihm einen anderen Seher, einen anderen Hörer, einen anderen Denker, einen anderen Erkennen. Er ist dein *ātman*, der innere Lenker, der Todlose. — Das andere ist bedingt“ (*ārtam*, eigentlich „was in eine bedrängte Lage geraten ist, was schmerzlich eingezwängt ist“). Das Selbst ist also hier nicht nur das metaphysische und unzerstörbare Kernwesen im Menschen und in der gesamten Erscheinungswelt, sondern auch das transzendente Subjekt, das als das letzthinig Spontane im Menschen wirkt. Diese Auffassung vom Selbst zeigt bis auf bestimmte Ausdrücke hinaus eine starke Verwandtschaft mit dem Subjekt der transzendentalen Apperzeption KANTS.

Der Mensch erlebt sich aber nicht nur als Subjekt, sondern auch als einen *reich gegliederten Innenkosmos*, dessen Tiefenschichten im unerkannten Urgrund ruhen. Diese mikrokosmische Gliederung des Selbstes, die besonders auch den Psychologen interessieren wird, ist im 2. Kapitel der Taittiriya-Up. in organisch konzentrische Anordnung gebracht, die einen starken Drang zur *psychologischen* und *erkenntnistheoretischen* Einsicht verrät, die sich aber auch hier wie immer im Indo-Arischen mit dem *metaphysischen* Drange verknüpft. In dem genannten Abschnitt baut sich das Menschenwesen auf aus fünf Seins- und Wirkungsbereichen, die je als ein *purusa* oder als *purusa*-artig (*purusavidha*) betrachtet werden. Das Ineinander dieser fünf *purusa* wird schematisch so dargestellt: der äußerste *purusa* (*annarasamaya purusa*) ist der Mensch in seiner leiblich-empirischen Erscheinung, also der physiologische *purusa*. Dieser ist „erfüllt“ (*purṇa*) von dem nächst innern, dem *prāṇamaya purusa* als von seinem „innern *ātman*“ (*antara ātman*). Wie der *annarasamaya purusa* der Körper des nächst innern ist, so ist wiederum der *prāṇamaya purusa* der „Körper“ für den nächst innern, den *manomaya purusa* und so fort bis wir zum innersten *purusa*, der mit dem Urgrund alles Seins selbst identisch ist, kommen.

Betrachten wir die einzelnen Wirkungsbereiche etwas genauer. Der äußerste Kreis dieses *purusa*-Gefüges ist der Mensch als körperliche Erscheinung. Diese baut sich nach indo-arischer Anschauung aus Nahrungssäften (*annarasa*) auf. *anna* ist die Nährkraft der Welt, die z. B. in der Speise vom Menschen aufgenommen wird. Sie durchdringt die Elemente, daß sie zu Bausteinen im Organismus des Lebendigen werden können. *annarasa* ist also die Fähigkeit des Stoffes, in die Form eingebildet zu werden, die lebend sich entwickelt. Diesem äußersten *purusa* als zweiter Wirkungsbereich innewohnend ist der *prānamaya purusa*. Er ist in seiner Zusammensetzung verschieden vom ersten, bildet dessen „inneres Selbst“. Wir könnten dieses Selbst bezeichnen als das *Selbst der unbewußt-vitalen Lebenskräfte* im Menschen, die ihren Urgrund in *prāna*, dem kosmischen Lebenshauche haben, in dem alles Leben, selbst das der Götter, wurzelt, wozu die Upaniṣad diesen Vers anführt:

„Dem *prāna* nach atmen die Götter und was da Mensch ist und Vieh, denn *prāna* ist das Leben der Wesen. Darum heißt es All-Leben. Zum ganzen Leben gelangen die, die *prāna* als das *brahman* verehren.“

Der innere *ātman* des unbewußt vitalen Funktionsbereiches ist drittens der *manomaya purusa*, das ist der Bereich und das Subjekt der *begrifflich-logischen Denkkraft (manas)*, die sich für den Indo-Arier in erster Linie im Studium der heiligen Schriften und in der Unterweisung betätigte. Erst wenn das vital-unbewußte Lebensgefüge des Menschen unter den lenkenden Einfluß des aufnehmenden und sichtenden Verstandes kommt, gewinnt sein Wesen Zweck und Ziel. Doch wird zur Abwehr jeglichen Intellektualismus hier der Vers angeführt: „Vor dem die Worte umkehren, das man nicht findet mit dem Denken (*manas*) — wer dieses *brahmans* Urwonne kennt, der fürchtet nun und nimmer sich.“ Der innere *ātman* des Denkbereiches ist viertens der *viññānamaya purusa*. *viññāna* ist *Tiefenerkenntnis*, Einsicht in das Wesentliche. Erst wenn das logisch begriffliche Denken von der Tiefenerkenntnis durchdrungen (*pūrna*) und gelenkt ist, erreicht es sein Ziel, nämlich an das Wirkliche heranzukommen. Aber die Wurzel des Menschseins liegt noch tiefer. Der innerste, fünfte *purusa*, das innere Selbst des *viññānamaya purusa* ist der *ānandamaya purusa*. *ānanda* ist das abgründige, wonnevolle Weltsein und Weltweben, aus dem alles Lebendige aufsteigt, in dem alles Lebendige west. *brahman*, die letzte Realität, ist sein Fundament. *ānandamaya purusa* ist *das metaphysische All-Subjekt*, das in ewiger Seins- und Werdelust schafft. Es ist die schöpferische Potenz, das transzendente Subjekt als eine Individuation des Urgrunds der Welt im Menschen. Dieses macht den innersten Wesenskern des Menschen aus. Des Menschen Lust am Sein und Schaffen ist die empirische Erfahrung dieses überempirischen metaphysischen Selbstes: „Wer könnte atmen, wer leben, wenn diese Urwonne nicht im Weltenraume (*ākāsa*) weste? Denn diese Urwonne wirkt die Wonne“ (*ānandayāti*; nach meiner Auffassung eine kühne Denominativbildung aus dem Nomen *ānanda* im Subjunktiv). Dieses innerste metaphysische Selbst im Menschen, das zugleich mit dem Urselbst eins ist, ist eine Zusammenfassung von Gegensätzen, eine *coincidentia oppositorum*. Es hat das All aus sich emaniert (*asṛjata*)

mit allem was ist. Und darin eingegangen wurde es „Seiendes und Jenseiendes (*tyat*), disjunktiv Ausgesprochenes, Gedeutetes (*nirukta*) und Unausgesprochenes, Ungedeutetes (*anirukta*), der zureichende Grund (*nilayanam*) und das Grundlose (*anilayanam*), Erkenntnis und Nichterkenntnis, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Als Wirklichkeit aber wurde es dies alles, was ist.“

Ich will jetzt nicht auf die objektive Richtigkeit dieser Darstellung des inneren Kosmos im Menschen eingehen, sondern nur noch einmal die Grundgedanken dieses Abschnittes kurz zusammenfassen. Mit den fünf *purusa* sind jedenfalls fünf wichtige Seins- und Funktionsbereiche des Menschen erfaßt. Jeder dieser Bereiche besitzt eine gewisse Selbständigkeit, die darin zum Ausdruck kommt, daß jeder Bereich als ein *purusa* bezeichnet wird, d. h. als ein Gefüge, das mit dem Menschengefüge verglichen werden kann. Jeder dieser *purusa* ist ein Mikrokosmos in sich, mit einem lenkenden Selbst. Und jeder von ihnen, mit Ausnahme des äußersten, des leiblichen, ist zugleich auch ein lenkendes Selbst, in das dann ein noch tiefer steckendes Selbst lenkend eingreift, wodurch das vorausgehende zum Organ dieses tiefersteckenden wird. Auf diese Weise wird dann auch die scheinbare Isolierung der Bereiche völlig aufgehoben. Sie werden letzten Endes alle in dem Urwonneselbste, das zugleich mit dem Urselbste eins ist, zu einer Einheit zusammengefaßt, die, tief genug gesehen, aus dem Urgrund alles Seins, aus *brahman*, herauswächst. Wir haben hier den Versuch, eine Art „analytischer Psychologie“ mit einer ontisch orientierten Metaphysik zu verknüpfen, und diese Verknüpfung ist charakteristisch für das gesamtorganisch-metaphysische Denken der Indo-Arier.

Die Verbindung von „analytischer Psychologie“ und Metaphysik zeigt sich auch in einem anderen Problem, nämlich in dem von den vier *Bewußtseinszuständen* oder Stufen des *ātman*. Diese vier Zustände sind das Wachbewußtsein, das Traumbewußtsein, der Tiefschlaf und der „Vierte“, der nicht mit Wachen, Träumen oder Schlafen ineingesetzt oder auch nur verglichen werden kann. Hier ist bemerkenswert, daß das Traumbewußtsein von einem Traumbewußtsein getragen und gelenkt wird, das nicht etwa nur Reflex des Tagesbewußtseins, sondern eine schöpferische Macht ist, die aus ihrem innerlebendigen Baustoff die Traumwelten baut. Im Tiefschlaf ist das Selbst nicht aufgelöst, sondern nur zurückgesunken in seinen Urgrund. Er ist kosmische Lebensbewegung, die in den überkosmischen Urgrund der Welt einschwingt, aus dem das Selbst neu gestärkt zum Wachbewußtsein zurückkehrt. Im vierten Zustand aber strahlt das Selbst auf in reiner Geistigkeit, in einem Überbewußtsein, bei dem Sein und *Bewußtsein* ineins fällt. Der menschliche Mikrokosmos lebt in allen diesen vier Phasen in derselben Realität. Aber die Realität stellt sich ihm von verschiedenen Seiten dar: als die Welt der Erscheinung, die im Wachbewußtsein ergriffen wird; als jene Tiefenwelt der seelischen Urgründe, in denen die Traumwelten ruhen; als das Sein in seiner ewig schöpferischen Lebendigkeit, und endlich als reine Geistenergie, aus der alles geboren wird.

Jedenfalls wurde sehr früh erkannt, daß das *bewußte Ich* des Menschen nur ein ganz kleiner, in der anschauenden Erfahrung des seelischen Alltags

besonders klar belichteter Kreis des inneren Kosmos ist. In der späteren Entwicklung, besonders in der Philosophie des Yoga und des Sāmkhya, wurde dann das Problem des Verhältnisses zwischen dem Selbst und seinem metaphysischen Sein *und* dem Ichbewußtsein scharf aufgegriffen. Die Entwicklung führte dahin, daß man das bewußte Ich gegenüber dem Selbst scharf abgrenzte und es sozusagen nur als eine empirische Funktion betrachtete, der man im Yoga den Namen *asmitā* (wörtlich „Ichbinheit“), im Sāmkhya den Namen *ahamkāra* (der Ichmacher) gab. Man könnte *asmitā* und *ahamkāra* etwa mit KANT als psychologisches Ich bezeichnen, das durch den inneren Sinn als Erscheinung, als empirisches Bewußtsein, als „Ich des Objekts“ gegeben ist, oder mit JUNG als den Ich-Komplex, welcher Inhalt des wachen Bewußtseins sowohl wie seine Bedingung und keineswegs identisch ist mit dem Ganzen unserer Psyche. Jedenfalls steht im Sāmkhya-Yoga der *purusa* als *Grundbedingung* alles selbsthaften Bewußtseins dem *ahamkāra* und der *asmitā* als völlig andersartig gegenüber. Das Verhältnis zwischen diesen Beiden bleibt nebenbei ebenso ungeklärt wie etwa das Verhältnis des psychologischen Ich zum transzendentalen Bewußtsein bei KANT. Eine Vergleichung im Einzelnen wäre zum Verständnis beider Philosophien wohl von nicht geringer Bedeutung. Es ist hier nicht der Ort, dies zu tun.

In dem Yoga, dem es nicht auf philosophische Spekulationen, sondern auf Gestaltwerdung des Menschen ankommt (wir könnten mit einem gewissen Wagemut auch sagen, im Yoga der praktischen Vernunft), werden dem *purusa* noch die Beiworte *sat*, *cit*, *ānanda* „Sein, Geistsein und Urwonne“, als Bestimmung seines Wesens gegeben. Im strengen philosophischen Yoga und im Sāmkhya gilt aber im Grunde vom *purusa* nur noch das Beiwort *cit* oder *citi* (Geist, geisten,) oder *citi-śakti* (Geistkraft), d. h. das Fähigsein zu geistiger Anschauung, zu selbstbewußter Erfahrung überhaupt. Hier ist der *purusa* gefaßt als das *reine, metaphysische Subjekt*, das in der Erkenntnistheorie des Yoga, wie sie uns z. B. in dem Kommentar des Vyāsa zu den Yoga-Sūtra des Patañjali entgegentritt, in erster Linie als *transzendentales Subjekt* gefaßt wird, als die Vorbedingung der transzendentalen Apperzeption. Doch steckt in der Tiefe dieses transzendentalen Subjekts immer das *transzendente* Subjekt, das nicht nur letzter Grund aller Erfahrung und Erkenntnis, sondern, ontologisch gesehen, auch letzter Grund alles Seins ist. Es ist durchaus bezeichnend für das indische Denken, daß es sich sozusagen immer in drei Ebenen bewegt: in der psychologischen, der erkenntnistheoretischen und der metaphysischen. Eine strenge Trennung der dreie ist nie durchgeführt worden. Diese Trennung würde dem indo-arischen Ganzheits- und Einheitsdenken widersprechen.

In der strengen Fassung dieser Philosophie wird allerdings zwischen dem reinen, selbstbewußten Geistsein des *purusa* und den Bewußtseinsbewegungen im inneren Kosmos ein radikaler Unterschied behauptet. Die Bewußtseinsbewegungen und selbst das Erkennen bis zu den höchsten Stufen des *purusa*, werden ganz in den *ahamkāra* und in die *buddhi* verlegt. *buddhi* ist das Gemüt als anschauende und erkennende Vernunft, sie vermittelt dem *purusa* die Tiefenerkenntnisse. *ahamkāra* und *buddhi* gehören nicht dem *purusa* an, sondern sind Bewegungen der *prakṛti*, des

Naturwaltens, wobei allerdings nicht vergessen werden darf, daß der Bereich der *prakṛti* sich über das gesamte Sein erstreckt, abgesehen von dem reinen Geistsein des *puruṣa*, der ihr in seinem anderen Wesen gegenübersteht und mit dem sie doch, da sie nur für ihn da ist, aufs engste verknüpft ist. In der *citi-śakti* des *puruṣa*, d. h. in seiner Kraft der reinen Innenanschauung sammeln sich alle Bewegungen des *ahamkāra* und der *buddhi* zu einer Einheit.

Hier ist auf einen gewichtigen Unterschied zwischen dieser *puruṣa*-Lehre und der Philosophie KANTS hinzuweisen: Dem *puruṣa* scheint hier jede Spontaneität, die ja für KANT das Entscheidende ist, zu fehlen. Ihm spiegeln sich die Bewußtseinsinhalte (wobei Bewußtsein jetzt in seinem allumfassenden Sinn als inneres angeschauts Gesamtsein verstanden werden muß) wie eine farbige Blume im Wasserglas. Seine einzige Aktivität besteht darin, daß er sieht (*paśyati*), d. h., daß er sich des Gespiegelten bewußt wird. Er ist nur „Zeuge“ (*sākṣin*) dessen, was an Geschehen und Erkenntnissen ihm in den verschiedenen inneren Bereichen dargeboten wird. Der Unterschied zwischen KANT und dieser *puruṣa*-Lehre hängt mit einer verschiedenen Auffassung vom Seienden zusammen. Für diese ist Erfahrung und Erkennen das Auffassen der Wirklichkeit in ihrem kosmischen und metaphysischen Gesetzsein, das gemäß ewiger Ordnung, die durch die *prakṛti* dargestellt wird, in einer gewaltigen Innendynamik lebt. Die „Tätigkeit“ des erkennenden Selbstes besteht eben darin, daß es geöffnet ist für die Schau dieser so gesetzten Wirklichkeit und ihrer Innendynamik; das Bereitwerden für das Aufleuchten der Wirklichkeit als Innenanschauung, d. h. also das erkennende Sicheinstellen auf sie, so wie etwa der Empfänger in der Radiotelegraphie erst dann die elektrischen Wellen klar empfangen kann, wenn er sich auf ihr Wesen, d. h. ihre Länge und Schwingungszahl genau eingestellt hat. Faßt man allerdings die KANTSche Spontaneität nicht als schöpferische Aktivität im metaphysischen Sinn, sondern nur im Erkenntnis gestaltenden, bedenkt man, daß die Erkenntnis bei KANT sich nicht auf das Wesen des Dinges an sich, sondern auf seine Erscheinungen und ihre Gesetze bezieht, so sind die beiden Denkrichtungen nicht so weit auseinander, wie es zunächst geschienen hat. Bedenkt man dabei ferner, daß die KANTSchen Postulate der reinen Vernunft, wie etwa die der Freiheit, metaphysische Überzeugungen in sich enthalten, die nicht vom erkennenden Subjekte in irgendeiner Weise geschaffen werden, sondern die in ihm kraft einer überempirischen Wirklichkeit vorhanden sind, so wird der Unterschied noch mehr verringert. Es bliebe hier nur noch die Frage zu erwägen, ob das Subjekt der transzendentalen Apperzeption KANTS von ihm in den Menschen als geschaffenes Wesen verlegt wird, also nach der *puruṣa*-Lehre in den Bereich der *prakṛti*, oder als ungeschaffenes, aus sich selbst seiendes Subjekt betrachtet wird. Ich wage darüber keine Aussage zu machen.

Auch die Idee vom Selbst als schöpferisch wirkender Macht hat im spekulativen Sāṃkhya-Yoga eine gewisse intellektualistische Zuspitzung erfahren. In der gesamten indo-arischen Entwicklung bis zum Buddhismus, wo das Selbst ganz aus dem Zusammenhang mit dem Empirischen hinausgeschoben wird — aus Gründen der praktischen Heilslehre, auf die jetzt

nicht eingegangen werden kann —, wurde der *puruṣa* als das schöpferische Subjekt im letztthinigen Sinne, und zwar im Mikrokosmos wie im Makrokosmos betrachtet. Er ist erste Ursache, die bestimmende Macht im inneren Geschehen, der Grund des Durchbruchs zur Freiheit, also eine im höchsten Grade aktive Potenz. Im späteren Sāṃkhya-Yoga dagegen besteht die Neigung, die in den systematischen Schriften zu einer Lehre ausgebaut ist, alle Bewegung, also auch die der Tiefenerkenntnis und des Durchbruchs zur Freiheit, vom *puruṣa* auszuschließen. Die *prakṛti* allein ist in Bewegung, der *puruṣa* selbst verharrt in abgründiger Ruhe — wenn auch alles um seinetwillen geschieht — und zwar darum, daß er sich seiner selbst als des ewig Freien klar bewußt wird. Der Zweck dieser Heraushebung des *puruṣa* aus dem Zusammenhang mit allem Empirischen war, seinen unbedingt überempirischen Charakter sicher zu stellen. Jedes Wirken und Geschehen an ihm und durch ihn schien diese Unbedingtheit zu gefährden. Diese Entwicklung geht durchaus parallel mit der Entwicklung zur *anattā*-Lehre im Buddhismus, die alle möglichen Erfahrungen der inneren Geschehnisse als Nicht-Selbst erklärt, um jenem geheimnisvollen Ungeschaffenen, Ungewordenen, Ungeborenen einen schlechthin unbedingten Realitätsbereich zu sichern. Trotzdem aber bleibt der *puruṣa* auch im Sāṃkhya-Yoga einfach *durch sein Dasein wirkende Ursache*, durch welche die Innenwelt bewegt wird, daß sie sich so formt, wie es dem *puruṣa* gemäß und zur Erreichung seiner unbedingten Freiheit (*kaivalyam*) nötig ist.

So ist der *puruṣa* etwa vergleichbar dem aristotelischen *πρῶτον κινῶν*. Er wirkt als reine Zweckursache; um wieder ARISTOTELES anzuführen: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον, οὐ κινούμενον*¹. Ich glaube, daß auch für die aristotelische Auffassung derselbe metaphysische Drang maßgebend war, die erste Ursache aller Dinge aus allen Kategorien des empirischen Geschehens, also auch aus der der Bewegung und Wirkung herauszuheben. Es handelt sich hier um eine theoretische Zuspitzung, die nötig erscheint, um eine metaphysische Wahrheit, nämlich die des absoluten Andersseins des *puruṣa*, zu sichern. Überall da, wo nicht spekulativ zugespitzte Theorien, sondern die praktische Lehre vom Selbst wirksam ist, wie etwa in der Bhagavadgītā, bleibt aber der *puruṣa* schöpferisches Subjekt im letzten Sinne, der zwar in seinem Wesen und Wirken sich vom Wesen und Wirken des Weltlaufes radikal unterscheidet und deshalb seinen Bedingungen auch nicht untersteht, aber doch überall dadurch in ihn eingreift, daß er als Selbst im Menschen dessen Innenwelt bestimmt, und zwar sofern er „erkannt“ ist, d. h. sofern der Mensch den Charakter und die aus diesem sich ergebenden Forderungen des Selbstes *praktisch* erfaßt. Das Leben eines solchen Menschen wird geformt aus dem schöpferischen Geschehen, das im *puruṣa* sich vollzieht oder, nach der eigentümlichen indo-arischen *puruṣa*-Metaphysik besser gesagt, das der *puruṣa* ist; denn was in ihm und durch ihn geschieht, ist nicht ein zu seinem Wesen Hinzukommendes, sondern ist er selbst, wie es im Yoga-Sūtra des Patañjali heißt.

* * *

¹ Er bewegt [die Dinge] nicht, indem er sich selbst bewegt, sondern indem er [von den Dingen] geliebt wird.

Es ist hier unmöglich, alle die Probleme aufzuzeigen, die sich aus einem Vergleich der beiden Denkwelten, der KANTS und der der indo-arischen *atman-purusa*-Lehre, ergeben. Ich will mich hier auf das im Thema des Aufsatzes angedeutete Problem des *intelligiblen Subjekts* bei KANT konzentrieren und die Auffassung KANTS über dieses in den Grundzügen mit der Auffassung vom *purusa* vergleichen. Dazu wird es allerdings nötig sein, daß wir einen kurzen Blick auf *das Intelligible bei KANT* überhaupt werfen. Die Schwierigkeit, die sich dabei ergibt, liegt im Begriff des Intelligiblen bei KANT selber. Es gehen hier zwei nicht unbedingt identische Begriffe des Intelligiblen ineinander, auch durcheinander. Das Intelligible ist bei ihm einmal die Spontaneität des Geistes, die als transzendentaler Faktor zusammen mit dem sinnlich Gegebenen die Erscheinungswelt und ihre Erkenntnis ausmacht. Dann aber ist ja das Intelligible gegenüber der Erscheinungswelt auch ein Reich letzthineriger Realität, Ding-an-sich, ein Unbedingtes als der Seins- und Erkenntnisgrund des Bedingten, eine Ursache, die selbst nicht verursacht ist, ein Sein, das aus sich selbst existiert. Übrigens ist ja auch dieses Intelligible, so wie etwa der *purusa*, nicht eigentlich *Gegenstand* der reinen Vernunft, sondern selbst in seinem Sein nichts anderes als Vernunft, als Geist. Hier scheinen mir die beiden Linien des KANTischen Intelligiblen zusammenzulaufen. Endlich aber gehören zur Welt des Intelligiblen auch jene Postulate, wie Freiheit, Unsterblichkeit, Gottheit, die sich eines-teils der theoretischen Vernunft als möglich oder notwendig aufdrängen oder die dann, wie z. B. Sittlichkeit und Freiheit, von der praktischen Vernunft „bestimmt und assertorisch erkannt werden“. Hätte KANT, was er nicht getan hat, irgendwo den Versuch gemacht, diese verschiedenen Ansätze einer Lehre vom Intelligiblen von einer Grundkonzeption aus miteinander in organische Verbindung zu bringen und zu einer klaren Lehre auszubauen, so würde, davon bin ich überzeugt, die Verwandtschaft des KANTischen Denkens mit der indo-arischen Lehre vom Selbst viel deutlicher heraustreten. Nun aber ging KANT vermöge seiner durchweg kritischen Art des Philosophierens über diese isoliert und oft widerspruchsvoll erfaßten Ansätze nicht hinaus.

Rein von der philosophischen Methode her betrachtet könnten etwa die fünf *purusa* der Taittiriya-Upaniṣad in Parallele gesetzt werden zu den verschiedenen Ansätzen KANTS, das jeweils für einen Bereich oder eine Ebene geltende Subjekt zu bestimmen. Das logische Ich KANTS hat Ähnlichkeit mit dem *manomaya purusa*, während der *vijñānamaya purusa* das transzendente und das intelligible Subjekt vereinigt. Die Ähnlichkeit der *Methode* besteht darin, daß für bestimmte Bereiche bestimmte Subjekte festgestellt werden. Aber im Unterschied zu KANT versteht die Upaniṣad diese in organische Verbindung miteinander zu bringen, bis hin zur Verwurzelung in letzter Wirklichkeit. Übrigens wird auch KANT immer wieder in die Richtung einer Metaphysik des Letzten gedrängt. Er versucht kritisch philosophierend die mannigfaltigen Bereiche des Lebens und des Menschengestes zu durchdringen und stößt dabei überall auf das Intelligible, auf das Ding-an-sich, auf das transzendente Bewußtsein, auf die autonome Vernunft, die in sittlicher Freiheit sich

kundtut, auf die „Ideen“ Seele, Welt als Ganzes, Unendlichkeit im Großen und im Kleinen, Gott, Unsterblichkeit — lauter Wirklichkeiten und Begriffe, die wir überall in der indo-arischen Lehre vom Selbst angetroffen haben, nur daß sie dort immer mit Selbstverständlichkeit als real im transzendenten Sinne und trotzdem innerlich erfahrbar behauptet werden. Rein philosophisch macht KANT dagegen von diesen Entdeckungen nur einen „regulativen“ Gebrauch, er redet so, daß man sich oft fragen muß, ob für ihn die genannten Größen nur Grenzbegriffe oder gar Hilfskonstruktionen sind, um einigermaßen Ordnung in das gewaltige Gefüge des die Welt durchdringenden Gedankens zu bringen. Trotzdem spürt man überall, daß, so vorsichtig auch KANT von diesen Dingen redet, sie ihm doch in der tiefsten Seele Wirklichkeiten waren, auf denen er innerlich unmittelbar ruhte, ohne daß er sich dessen philosophisch bewußt zu werden wagte. Im Grunde ist also zwischen KANTS Lehre vom Intelligiblen und der indo-arischen Lehre vom Gesamtselfte nur ein Unterschied in der Methode.

Diese Behauptung läßt sich, wie ich glaube, an dem Beispiel des *intelligiblen Subjekts* bündig erweisen. KANT hat von diesem Subjekte vornehmlich an zwei Stellen gesprochen, einmal in seiner Kritik der reinen Vernunft in dem Abschnitt „Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit“ und in seiner Erläuterung der „kosmologischen Idee einer Freiheit“, und dann in seiner Kritik der praktischen Vernunft in dem Abschnitt „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“. Ich setze die beiden wichtigen Abschnitte in extenso hierher:

Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann, so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, im gleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zugrunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstande außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen, als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten, und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligiblen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Kausalität desselben, sofern sie intellektuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen. Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint; aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zugrunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre sofern nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abfließen. So wie äußere Erscheinungen in dasselbe einfließen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Kausalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und notwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligiblen Charakter desselben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen; und da in ihm, sofern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses tätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangt, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt; und dieses würde gültig sein, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelt des empirischen Charakters (der bloß die Erscheinung des intelligiblen ist), vorher bestimmt und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich sind. So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, je nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

Kritik der reinen Vernunft (Philos. Biblioth., Bd. 37) S. 473f.

Die Kategorien der zweiten Klasse (die der Kausalität und der Notwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr korrespondierenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden sollte; und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Kausalität als des zufälligen Daseins der Dinge selbst) das Unbedingte, obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligiblen Welt zu setzen und die Synthesis transzendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen spekulativen Vernunft sich fand, daß beide dem Scheine nach einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Synthesis der Kausalität zum Bedingten in der Reihe der Ursachen und Wirkungen der Sinnenwelt die Kausalität, die weiter nicht sinnlich bedingt ist, zu denken, sich in der Tat nicht widerspreche, und daß dieselbe Handlung, die als zur Sinnenwelt gehörig jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch notwendig ist, doch zugleich auch, als zur Kausalität des handelnden Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Kausalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne. Nun

kam es bloß darauf an, daß dieses Können in ein Sein verwandelt würde, d. i. daß man in einem wirklichen Falle gleichsam durch ein Faktum beweisen könne, daß gewisse Handlungen eine solche Kausalität (die intellektuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich oder auch [nur geboten, d. i. objektiv praktisch notwendig sein. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Kausalität durch Freiheit immer außer der Sinnenwelt im Intelligiblen gesucht werden muß. Andere Dinge außer den Sinnenwesen sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher, und zwar objektiver Grundsatz der Kausalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas anderes als Bestimmungsgrund in Ansehung der Kausalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also als reine Vernunft selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt und ist der Grundsatz der Sittlichkeit. Also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes der Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transzendent (überschwänglich) sein würde, ist in praktischer immanent. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweiten dynamischen Idee, nämlich der eines notwendigen Wesens, nicht tun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt ohne Vermittlung der ersteren dynamischen Idee nicht hinaufkommen. Denn wollten wir es versuchen, so müßten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben ist, zu verlassen und uns zu dem hinzuschwingen, wovon uns auch nichts gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen intelligiblen Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das notwendige Wesen als außer uns gegeben erkannt werden sollte); welches dagegen in Ansehung unseres eigenen Subjekts, sofern es sich durch das moralische Gesetz einerseits als intelligibles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt tätig selbst erkennt, wie jetzt der Augenschein dartut, ganz wohl möglich ist. Der einzige Begriff der Freiheit gestattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber ebendarum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nötig ist, ausgedehnt werden können.

Kritik der praktischen Vernunft (Philos. Biblioth., Bd. 38). Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft S. 134f.

Hier haben wir zunächst einmal festzustellen, daß die Art, wie KANT in der Kritik der reinen Vernunft das Intelligible feststellt, verschieden ist von der Art dieser Feststellung in der Kritik der praktischen Vernunft. Während er in der reinen Vernunft sagt: „Dieser intelligible Charakter könnte zwar *niemals unmittelbar gekannt* werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint; aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß *gedacht* werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zugrunde

legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, *nichts wissen*.“ Während er also hier erklärt, daß dieser intelligible Charakter gedacht werden müßte, redet er vom Intelligiblen in der Kritik der praktischen Vernunft so: „Also ist jene *unbedingte* Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig *nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht* (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität *bestimmt und assertorisch erkannt*, und so uns die *Wirklichkeit* der intelligiblen Welt und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transzendent (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer *immanent*.“ KANT geht also in seiner Kritik der praktischen Vernunft, die vornehmlich auch mit der unmittelbaren Erfahrung des Menschen als sittlich frei bestimmender Persönlichkeit sich beschäftigt, weiter und erklärt hier, daß uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt bestimmt gegeben worden ist, und daß sie in praktischer Rücksicht, d. h. auf Grund der unmittelbaren Erfahrung des sittlich handelnden Menschen immanent, d. h. letzten Endes uns doch unmittelbar zugänglich ist. Es ist wichtig zum Verständnis der ganzen Philosophie KANTS, dies im Auge zu behalten: Sein unmittelbarer und für ihn absolut sicherer Zugang zur intelligiblen Welt war seine sittliche Erfahrung. An diesem Punkte trat ihm ein — von der theoretischen Vernunft her gesehen — Transzendentes als Immanentes entgegen; anders ausgedrückt, *als sittlich erlebender Mensch erfaßte er sich als intelligibles Subjekt*, d. h. *als ein Wesen letzthiniger Art, als ein „ewiges Selbst“*. Damit aber war ihm auch die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, d. h. der Welt letzthiniger Realität, zu welcher das intelligible Subjekt gehört, bestimmt gegeben. Es ist darum durchaus folgerichtig, wenn KANT bei der Beschreibung des Charakters dieses intelligiblen Subjekts zu wörtlich ungefähr denselben Ausdrücken kommt wie die indo-arische Lehre bei der Beschreibung des *ātman* und *purusa*. Dieses Subjekt „muß von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden“, ganz wie dies mit Beziehung auf den *purusa* und *ātman* geschieht, der *nirguna* ist, d. h. nicht den Wünschen und Begierden und ihren Gesetzen unterworfen. In diesem intelligiblen Subjekte „geschieht fernerhin keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt“. So auch geschieht im *purusa* nichts, er verändert sich nicht, er wandelt sich nicht, er ist über die drei Zeiten, über alle Raumbestimmung erhaben. Im intelligiblen Subjekt wird weiter „keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen“. Es ist also von aller Naturnotwendigkeit unabhängig und frei; wiederum Bestimmungen, die durchaus auf den *purusa* zutreffen, der ja dem Naturwalten der *prakṛti* mit ihren Gesetzmäßigkeiten als der ganz andere gegenübersteht. Das intelligible Subjekt „fängt seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst an, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt“. Der *purusa* ist *kāranam*, d. h. Ursache der Bewegungen in der Erscheinungswelt (das Urselfst die Ursache der Welt überhaupt) und doch hat er keinen Verursacher, er ist selbst Anfang, *in dem nichts anfängt*. Dabei ist dieses intelligible Subjekt

unbedingt *frei und selbstmächtig*. Dies ist der *ātman* als *svayambhū*, wie wir ihn schon im Atharva-Veda angetroffen haben. Der Unterschied, auf den hier hinzuweisen ist, ist nur der, daß für KANT diese Freiheit und Selbstmächtigkeit sich in der sittlichen Entscheidung zeigt oder vornehmlich zeigt, während sie in der indo-arischen Lehre vom *Selbste allgemein* behauptet wird; der Grundcharakter des *ātman* und *purusa* ist Selbstmächtigkeit in jeder Hinsicht. Aber auch in der ganzen Art, *wie das Selbst mit der Erscheinungswelt verbunden ist*, zeigt sich die innige Verwandtschaft zwischen *ātman-purusa* und dem intelligiblen Subjekt. Das intelligible Subjekt steht nicht isoliert für sich in einer Welt der Ideen, sondern es ist „als Erscheinung“ allen Gesetzen der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen; es ist *insofern* nichts als ein Teil der Sinnenwelt. Es müßten sich seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, wenn man in dieses Getriebe voll hineinsähe. So auch ist *ātman-purusa Menschenwesen in der Erscheinung* dadurch, daß er durch die Innenwelt (*citta*) und ihre Bewegungen, sowie durch seinen Körper in den Gesamtlauf der *prakṛti* eingefügt ist. In diesem Gesamtlauf wirkt z. B. das Karma-Gesetz, d. i. das Gesetz der Entsprechung von Tat und Wirkung. Als Erscheinungswesen ist das Selbst dieser Gesetzmäßigkeit unbedingt unterworfen. Trotzdem ist *ātman-purusa* imstande, durch seine Freiheit und Selbstmächtigkeit, sobald die wahre Erkenntnis durchbricht, dieser Gesetzmäßigkeit als unabhängig Erkennender und Handelnder sich gegenüber zu stellen, so wie das intelligente Subjekt trotz seines Einbezogenenseins in die Kausalverbindung frei entscheiden und handeln kann. Es ist durchaus dieselbe Antinomie, dieselbe, rein begrifflich-logisch nicht auflösbare Entgegensetzung, die aber doch irgendwie in dem einheitlich gebauten und handelnden Menschenwesen aufgehoben wird, genau wie die Entgegensetzung zwischen KANTs intelligentem Subjekt, dem Noumenon und der Erscheinungswelt; rein theoretisch betrachtet stehen sich die beiden unvereinbar gegenüber und sind doch eine Einheit in praktischer Hinsicht, d. h. in der sittlichen Freiheit.

So kommt auch bei KANT dem Menschen ein letztthinig metaphysischer Charakter zu. Vom *ātman-purusa* ist ausgesagt, daß er in seinem Charakter als Transzendenter ewig, todlos, der letzten Realität gleich, ja mit ihr identisch sei. Die Auffassung KANTs vom intelligiblen Subjekt weist, wenn man vor Folgerungen nicht zurückschreckt und dem metaphysischen Zuge in den Aussagen über den Charakter des intelligenten Subjektes gefolgt wird, durchaus in dieselbe Richtung. Philosophieren innerhalb des indogermanischen Bereiches führt immer zum selben Ziele: zu der Erkenntnis der durchgängigen Einheit von letzter Wirklichkeit, Welt und Mensch, die in der Tiefenerfahrung des Menschen, sei es nun im Bereich der theoretischen Anschauung, der mystischen Einkehr oder der sittlichen Entscheidung und des sittlichen Wirkens ergriffen wird.

Ideendialektik und Lebensdialektik.

Von

FRIEDRICH SEIFERT.

	Seite
I. Das Gegensatzproblem bei HEGEL	237
1. Die mystisch-religiösen Wurzeln der HEGEL'schen Philosophie	237
2. Die Problematik von „Geist“ und „Leben“	241
3. Die Logisierung des Gegensatzproblems in der Dialektik.	243
4. Logischer Widerspruch und Polarität	246
5. Begriff und Anschauung	250
6. Die Autonomie des Geistes und die menschliche Wirklichkeit	252
II. Das Gegensatzproblem bei JUNG	255
1. Die anthropologische Wendung. Das Psychische als primäre Realität.	255
2. Das Bewußtheitsproblem. Rückblick auf die latente Psychologie in HEGEL's System	258
3. Das Prinzip des Gegensatzes und die Beziehung zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten	262
4. Logische und symbolische Synthesis der Gegensätze.	265

I. Das Gegensatzproblem bei HEGEL.

1. Die mystisch-religiösen Wurzeln der HEGEL'schen Philosophie.

HEGEL nennt in einem Brief vom 31. August 1795 eines seiner Hauptprobleme dies, „was es heißen könne, sich Gott zu nähern“. In diesem Selbstzeugnis spricht sich eine für das Gesamtverständnis von HEGEL's Philosophie wichtige Tatsache aus: an dem philosophischen Urerlebnis hat der homo religiosus in HEGEL gleichen Anteil wie der homo metaphysicus. Um sich eine Anschauung von diesem philosophisch-religiösen Erlebnisursprung zu verschaffen, ist es nötig, auf die Anfänge von HEGEL's persönlicher Entwicklung, auf seine historisch-theologischen Jugendschriften zurückzugehen¹.

Die Grundlage bildet eine ihrem Kerne nach *mystische Idee des Lebens*. Leben ist ein Zusammenhang „von unendlicher Mannigfaltigkeit, unendlicher Entgegensetzung und unendlicher Beziehung“. Jedes Einzelsein in der allumfassenden Totalität ist selbst wieder „eine unendliche Vielheit, weil es lebendig ist“. In diesem Zusammenhang des alleinigen Lebens besteht metaphysische Gleichheit zwischen Ganzem und Teil: „Nur von Objekten, von Toten, gilt es, daß das Ganze ein anderes ist als die Teile, im Lebendigen hingegen der Teil desselben ebensowohl und dasselbe Eins, als das Ganze.“ Aber die Ganzheit bleibt nicht unversehrt bestehen; die Verletzung des unendlichen Lebens durch Zerreißen seiner anfänglich-unmittelbaren Einheit ist unvermeidlich. Damit ist der Unterschied zu

¹ H. NOHL: HEGEL's theologische Jugendschriften, Tübingen 1907; W. DILTHEY: Die Jugendgeschichte HEGEL's, Ges. Schriften, Bd. 4; TH. L. HAERING: HEGEL, sein Wollen und sein Werk, Bd. 1. 1933.

dem schwärmerischen Harmonieideal des ästhetischen Pantheismus gesetzt, der tragische Grundton ist mit aufgenommen. Die beiden Grundzustände innerhalb der Lebenstotalität sind Trennung und Einung, Entgegensetzung und Versöhnung. Die Anschauungen des jungen HEGEL sind eng verwandt mit denen des Freundes HÖLDERLIN: „Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder“. Alle Loslösung eines Teils, eines Sonderseins vom Ganzen ist Schmerz, Unseligkeit, Leiden — „die Not ist ein Zustand der Zerrissenheit“. Nur die Liebe vermag die Entzweiung wieder aufzuheben: „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, vielmehr als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige. In der Liebe ist das Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten. In ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben.“

Der religiöse Ursprung bedingt eine „anthropologische“, d. h. an menschlich-allgemeinen Problemen orientierte Einstellung des Denkens. Es geht um Seelenverfassungen und Gemütszustände, um deren innere Zusammenhänge und Wandlungen. Aber HEGELs Stellung zur Sphäre des Menschlichen trägt von Anfang an charakteristische Merkmale: die Einzelseele und ihre inneren Erlebnisse treten zurück; die Formen des überindividuellen Lebens, wie sie sich im Zusammenhang von Mensch und *Geschichte* entfalten (d. h. also der später als „objektiver Geist“ bezeichnete Bereich), stehen im Vordergrund. Innerhalb der geschichtlichen Welt aber ist es das *religiöse Bewußtsein*, in dessen Verwirklichungsweisen er sich forschend versenkt. Ein bestimmter religionsgeschichtlicher Vorgang von welthistorischen Maßen wird ihm zum Urphänomen, an dem er die Grundbeziehungen seiner Lebensmetaphysik in concreto erfüllt findet: es ist der Übergang von der hellenischen zur jüdischen und zur christlichen Religion.

Die erste typische Gestalt findet er im *Griechentum* auf den Höhepunkten seiner sittlich-politisch-religiösen Entwicklung¹. Die wesentlich aus der Phantasie geborene griechische Naturreligion bringt eine bestimmte menschliche Gemütsverfassung zum Ausdruck: er sieht darin die naiv-unbefangene Einheit des Menschen mit sich selbst, mit der Natur, mit den politischen Formen seines Gemeinschaftslebens. Die griechische Welt entspricht der metaphysischen Ausgangsstellung: der ungebrochenen, unreflektierten Einheit des Allebens; es ist der „Genius der Unschuld“, der sich in der Religiosität der Griechen verkörpert. Die zweite Phase in der Religionsentwicklung ist für HEGEL die *jüdische Religion*, die ihm „eine Religion aus dem Unglück und für das Unglück“ ist. Sie entspricht dem zweiten metaphysischen Grundzustand: der Spaltung und Entzweiung des Lebens in sich selbst. Gott und Natur sind getrennt, das Heilige ist außerhalb der menschlichen Seele. Der jüdische Gott wohnt in ewiger *Transzendenz*, hier ist „das Geheimnis etwas durchaus Fremdes, in das kein Mensch eingeweiht wurde, von dem er nur abhängen konnte.“ Wo die Einheit zerrissen ist, gibt es nur Verhältnisse der Über- und Unterordnung: Herrschaft und Knechtschaft, Gesetz und Dienst, Gebot und

¹ Wieweit HEGELs Auffassung der griechischen Religiosität vom Geiste des 18. Jahrhunderts bestimmt ist, bleibe hier unberücksichtigt.

Unterwerfung. „Gott ist der Herr, alles euer Tun entweder sein Dienst oder Euer Genuß, den er Euch erlaubt.“ Den gleichen Typus der unbedingten Entgegensetzung zweier Willen, der „Unterjochung des Einzelnen unter das Allgemeine“ wie beim Mosaismus findet HEGEL in kühner Zusammenschau der Prinzipien über die Epochen hinweg in KANTs Gesetzmoral. Die schroffe Entgegensetzung von Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit in KANTs Ethik zerreißt nicht nur die „Einigkeit des ganzen Menschen“, sondern zerstört auch die wahre Sittlichkeit.

Die dritte Phase, die Wiedervereinigung des Getrennten, verwirklicht sich im *Christentum*, in der Religion der Versöhnung von Gott und Mensch. Die Gottessohnschaft Jesu ist höchste Verwirklichung einer Wesenseinheit, nicht einer „Einheit, die nur ein Gedachtes“ ist, sondern „eine lebendige Beziehung Lebendiger, gleiches Leben“. Die Versöhnung wird nur in der Liebe vollbracht, aber sie ist kein Auslöschen, sondern ein Bewahren der Unterschiede. Die christliche Religion ist Bewußtsein des Göttlichen im Menschen: „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens.“

In dieser religionsgeschichtlichen Intuition ist im Keim schon das Prinzip der Dialektik enthalten, freilich völlig unbeengt von der Schale strenger, eigensinniger Begrifflichkeit. Denn dieser Wandel der religiösen Grundformen ist zugleich Spiegelung metaphysisch-überzeitlicher Verhältnisse wie zeitlich-wirkliche Abfolge; er bezeichnet das Vorrücken von einem gegebenen zu einem neuen geschichtlichen Gesamtzustand, das durch Trennung, Entgegensetzung, Wiedervereinigung hindurchgeht und das einem besonderen Werdegesezt, einer eigenen immanenten Notwendigkeit untersteht.

Neben dem religiös-metaphysischen Ursprungsmotiv ist für die Anfänge von HEGELs Denken ein weiteres Moment von Bedeutung: das Streben nach einer *höheren Logik*, durch die sich das abstrakte, formalistische Aufklrungsdenken überwinden ließe. In gewissem Sinn ist aber dies zweite Motiv eine Übertragung der metaphysischen Grundeinsichten in die Sphäre des Theoretisch-Erkenntnismigen¹. Das „Reflexionsdenken“ ist scheidende, zerlegende, trennende Tätigkeit schlechthin: „Durch die Verstandeseinheit werden die Getrennten als Getrennte gelassen.“ So muß sich das unendliche Leben, das ja Vereinigung aller Sondergestalt und Gegensätzlichkeit in einer Totalität ist, jeder Bewältigung durch das Denken entziehen. Zwischen Subjekt und Objekt erheben sich Mauern, Logik und Metaphysik sind schlechthin getrennte Bereiche. Der aufgeklärte Verstand ist durch eine Verstandnislosigkeit gegenüber den Paradoxien der Wirklichkeit ausgezeichnet. Nie kann er es z. B. fassen, daß der Mensch beides sei: individuiert und allgemein, in der Vereinzelung und in der Verbundenheit stehend. Jenes höhere Denken aber, wie es

¹ HEGEL entdeckt die wesentlichen *logischen* Beziehungen zuerst im Raume der religiösen Problematik; z. B. wird das Beharren beim abstrakten Identitätsprinzip, wodurch „die absolute Trennung, das Tten, zum Höchsten des Geistes“ erhoben wird, an der Trinitätslehre, an der Auslegung des Johannes-Evangeliums, an der Christologie (vor allem an der Lehre von den zwei Naturen) in seiner Bedeutung erkannt.

sich dem jungen HEGEL von der Ganzheit des Lebens her aufzuschließen beginnt, begreift das Geheimnis dieses Zugleich: der Mensch „ist nur, insofern das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil, alles Übrige der andere Teil, er ist nur, insofern er kein Teil ist und nichts von ihm abgesondert.“

Die positive Ergänzung des Verstandesdenkens durch die Idee des „spekulativen“ oder des Vernunfterkennens fällt zwar in eine spätere Periode¹, aber zweckmäßigerweise ist die für HEGELs späteres gesamtes Schaffen maßgebende Unterscheidung zwischen der Verstandes- und der Vernunftfunktion schon hier anzuführen. Das Vernunftdenken ist seinem Wesen nach vermittelnd, vereinigend, beziehungstiftend: „Der Kampf der Vernunft besteht darin, das, was der Verstand fixiert hat, zu überwinden.“ Der Verstand verfehlt immer das Ganze, die lebendig-konkrete Einheit, er erfaßt nur ein Neben- und Auseinander von Teilen. Das „räsonnierende“ Verstandeserkennen löst jedes Konkrete auf in die abstrakte Allgemeinheit des Begriffes einerseits, in die Mannigfaltigkeit der Unterschiede andererseits; hier wird „das Allgemeine formell genommen, und *neben* das Besondere gestellt. . . . Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z. B. einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben usf. ausschüge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, *nicht* aber Obst seien.“ Dagegen vertritt die Vernunft das Prinzip der Totalität, das Vernunftdenken erfaßt seinen Gegenstand als „in sich konkret“, d. h. als ein die Unterschiede ein-, nicht sie ausschließendes Ganzes.

Die Unterscheidung des Verstandes- und des Vernunfterkennens enthält noch eine weitere Bestimmung, in der zugleich ein besonderer Wesenszug des deutschen Geistes zum Ausdruck kommt. NIETZSCHE hat diesen Zug scharf bezeichnet: „Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen HEGEL gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Wert zumessen als dem, was ‚ist‘, — wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffes ‚Sein‘.“ Die abstrakten Begriffe des Verstandes in ihrer starren Sichselbstgleichheit sind nach HEGELs Überzeugung unfähig, jenes wesentliche Moment alles Wirklichen: die Dynamik des Geschehens, der Bewegung, des Werdens, den ewigen „Prozeß“-Charakter des Lebens wiederzugeben. „Endliche Kategorien sind für das Lebendige zu schlecht.“

Aus dieser Einsicht erwächst aber für das metaphysische Wollen eine ungeheure Forderung: die Formen und Mittel des Erkennens der Dynamik des Lebens anzupassen, die *rationalen* Funktionen so zu steigern und zu erweitern, daß sie das *Irrationale* alles Werdens und Sichwandeln zu greifen fähig würden. Es ist dieselbe grundsätzliche Scheidung, wie sie GOETHE vor Augen hatte: „Die Vernunft in ihrer Wendung zum Göttlichen hat es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit

¹ In den Jugendschriften sind nur Ansätze zur Ausbildung einer neuen Logik sichtbar, aber in der ersten von HEGEL selbst veröffentlichten Schrift über die Differenz des FICHTESCHEN und SCHELLINGSCHEM Systems der Philosophie von 1801 steht der Gegensatz Verstand — Vernunft, der die völlige Ineinsetzung von Logik und Metaphysik vorbereitet, schon fest.

dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nütze.“ Dieser Durchbruch aus dem Kreise des abstrakten Denkens zum Reich des Lebendigen hin hätte aber eines zur Voraussetzung: daß sich alle die Gegensätze, die der Verstand aufrichtet, nicht als Schranke des erkennenden Geistes, sondern gerade als Mittel und Gewähr seiner eigenen Lebendigkeit begreifen ließen. Damit ist aber abermals das große Grundthema der Dialektik angeschlagen, und zwar von jenem Prinzip aus, das — wiederum nach NIETZSCHE — als „der eigentlich deutsche Fund und Wurf im großen Reich philosophischer Formeln“ anzusehen ist: dem der *Entwicklung*.

In voller Klarheit wird schon in der Schrift von 1801 der ganze Fragenkomplex — Wesensunterschied von Verstand und Vernunft, Hinordnung der Vernunft auf das Leben in seiner metaphysisch verstandenen Totalität, Zusammenhang des Vernunfterkennens mit dem Problem der Gegensätze — zusammengefaßt: das „Interesse der Vernunft, festgewordene Gegensätze aufzuheben, hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktum des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich.“

2. Die Problematik von „Geist“ und „Leben“.

Aus dem Drang zur Überwindung der Ethik des Gesetzes und der formalistischen Logik, die ihm eine Logik des Toten ist, erwächst des jungen HEGEL Metaphysik des Lebens, die zugleich eine Philosophie der Versöhnung und der Liebe ist. Dem Überwiegen des religiösen Interesses in der ersten Periode seines philosophischen Schaffens entspricht der mächtige Einfluß, den das Studium der Bibel, der hellenistischen und der deutschen Mystik auf die Entwürfe seiner Jugendschriften ausgeübt hat. So geht vor allem *eine* wichtige Verbindung grundlegender Begriffe auf das Vorbild neutestamentlichen Denkens zurück: zu den ersten beiden Hauptbegriffen des Lebens und der Liebe tritt als dritter der des *Geistes*. Im Systemfragment vom 14. September 1800 heißt es: „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz zu der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einheit des Mannigfaltigen, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist.“

Kaum ein Begriff in der christlich-abendländischen Welt ist so beladen mit schwerer Problematik wie der des *Geistes*. Diese Problematik beruht wesentlich darin, daß zwei Ströme wesensverschiedener Überlieferung in die Idee des Logos einmünden; die antike wie die christliche Erlebniswelt haben an ihr teil. Für die antike Wissenschaft und Weltweisheit ist das Gesetz des überpersönlichen Logos gültig, der wesentlich Denken, Erkennen, selbstgenugsame *θεωρία* ist. Für die griechische Philosophie ist die wahre Wirklichkeit in der Formkraft des *νοῦς* beschlossen und die höchste, reinste Wirklichkeit in dem vom Stoff völlig gelösten, sich selber

denkenden Denken (*νόησις νοήσεως*). Für ARISTOTELES ist das eigentlich Göttliche in Gott die denkende Vernunft, die sich selbst zum Gegenstand hat. Der christliche Logos ist nicht das farblos reine Denken, nicht der abstrakte, d. h. von der Welt sich abwendende, zum Zeitlos-Immerseienden emporgehobene Geist. Nicht der *form-*, sondern der *fleischgewordene* Logos ist christlicher Urgedanke. Der Geist ist lebendigmachende (*τὸ πνεῦμα τὸ ζωοποιούν*), schöpferische Kraft (*creator spiritus*), deren Umfang nicht auf das unpersönlich Ideenhafte eingeschränkt ist, sondern die profunditas des Gemütes, des *cor humanum* (Augustin), die Fülle persönlich-konkreter Innerlichkeit in sich begreift. In die christliche Konzeption des Geistes gehört nicht die sich von der Welt abwendende, sondern die zur Schöpfung sich liebend hinneigende Gebärde Gottes, daher dem christlichen Logos das vereinigende, die Trennungen überwindende, die Teile zum Ganzen zurückführende Element innewohnt.

Der Bau der abendländischen Philosophie und Wissenschaft ruht auf beiden Säulen, auf christlichem Seelentum und auf rationalen Formprinzipien des antiken Denkens. In der Entwicklung der höchsten Vorstellungen der abendländischen Kultur kommt die stete Spannung zwischen diesen beiden tragenden Größen zum Ausdruck. Aber in dem wechselvollen Ringen um ausgleichende Durchdringung tritt immer wieder die Übermacht des Logos im antiken Sinn mit seinem Primat der Erkenntnis und des Wissens zutage. Er ist der Stärkere, denn er ist die Macht, die „von dieser Welt“ ist. Die immer mehr zur reinen Verweltlichung drängende Rationalisierungstendenz bestimmt den Gesamtstrom des abendländischen Geschehens am stärksten in seinem Lauf. Das mystische Denken, das stets mit der Idee des schöpferisch-lebendigen Geistes verbunden ist, fehlt im Abendland nie, aber es ist immer das unter der Oberfläche Wirkende. Was das Gesicht der Hauptsache nach bestimmt, ist der selbstgenugsame denkende Geist: es ist im Mittelalter die auf ARISTOTELES aufbauende Philosophie der Scholastik, es ist in der Neuzeit das *lumen naturale* der menschlichen Vernunftkraft, das schließlich an die Stelle Gottes selbst zu treten scheint.

Im Werke HEGELs hat sich diese schicksalsmäßige Verflechtung, hat sich die tiefe Zweideutigkeit des abendländischen Geistbegriffs noch einmal auf eigentümliche Weise verwirklicht. In die anfängliche Verehrung des unendlichen Lebens, der Totalität, die alle ihre Glieder noch in der äußersten Trennung zu umfassen und zu binden vermag, dringt der Kult des nur Gedachten, die antike Gleichsetzung von Sein und Denken ein. Die aristotelische Linie schlägt, wie ehemals in der mittelalterlichen Philosophie, wieder durch. Für die Bestimmung des Absoluten wird schließlich wieder die antike Formel maßgebend: es ist „die sich selbst denkende Idee, und zwar hier *als* denkende, als *logische* Idee“. Gott ist in dem abgeschlossenen System HEGELs wieder zur theoretisch faßbaren Spitze einer Begriffshierarchie geworden — das höchste Sein ist reinstes Denken.

Den Beginn des Weges bezeichnet die vorher erwähnte, gleichsam mehr vortastende Formulierung: „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen. . . .“ In der fortschreitenden gedanklichen Auseinandersetzung aber kehrt sich das Verhältnis von Geist und Leben um: der Geist ist es,

der selbst — vermöge der ihm innewohnenden *logischen* Dynamik — als Lebendiges zu betrachten ist. Schon in der Jenenser Logik heißt es: „Leben nennen wir den absoluten Geist nach seiner Idee oder Beziehung auf sich selbst.“ In den systematischen Hauptschriften (Logik und Enzyklopädie) aber wird das Lebendige vollends und geradezu als jener „Prozeß des Zusammenschließens mit sich selbst“, der in der Selbstbewegung der Idee sein *Vorbild* hat, definiert. Das Leben als solches ist gleichsam nur noch von Gnaden der Idee¹. Es ist ein wichtiges Symptom, daß HEGEL seine Enzyklopädie mit jener Stelle aus der Metaphysik des ARISTOTELES (XII, 7) schließt, in der der entscheidende Satz steht: *ἡ γὰρ νοῦ ἐνεργεία ζωή* („denn die Wirksamkeit des denkenden Geistes ist Leben“).

Die enge Verklammerung der Begriffe Leben, Liebe, Geist, die das Wesen der Ursprungskonzeption in den Jugendschriften ausgemacht hat, löst sich auf; der Begriff des Geistes (des *denkenden* Geistes) rückt auf den höchsten Platz: „Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist.“ Nicht mehr die Anschauung eines Alls des Lebens, sondern der Gedanke einer sich zum Universum entfaltenden absoluten Vernunft vermittelt die Gewißheit eines *ἐν καὶ πᾶν*. So ist der Vernunftgott des ARISTOTELES, der „unbewegte Bewegter“, wieder neu erstanden; denn mit ihm wesensgleich ist die *Idee* HEGELs, die „in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen“. Die Wissenschaft der reinen Idee, die HEGELs Logik ausführt, hat die Bedeutung einer „Darstellung Gottes“, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“

Der ganze Vorgang, der für die Entwicklung von HEGELs Grundgedanken entscheidend ist: die Verschiebung des Schwergewichts vom Wirklichen zum Gedachten, vom Leben zur Idee, ist durch diesen Überblick zunächst nur in seiner allgemeinsten Bedeutung gekennzeichnet worden. Wie er sich im einzelnen in der Struktur des Philosophischen äußert, lehrt am besten die Betrachtung des Herzstückes der HEGELschen Philosophie, der Dialektik.

3. Die Logisierung des Gegensatzproblems in der Dialektik.

Durch die Vertiefung in das menschlich-geschichtliche Leben und seinen Gestaltwandel hatte HEGEL einen Weg zur Überwindung des „endlichen Erkennens“ und der abstrakt-formalistischen Logik entdeckt. Die Wandlungen des geschichtlichen Bewußtseins, gesehen unter dem zentralen Aspekt des Religiösen, sind ihm Lebenstatsachen, nicht Denkhandlungen; sie haben ihren Mittelpunkt in der „Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion. . . .“, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“. Von diesem Ausgangspunkt hat HEGEL den großen Blick getan auf das nie ruhende, in Entgegensetzung und Ausgleich sich vollziehende

¹ So erfordert z. B. der Stufengang der in die Natur entlassenen Idee, „daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber auch ferner diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.“

Geschehen innerhalb des Alls des Lebens, der Totalität, in dem der Ursinn der Dialektik gründet. Denn ihrer ursprünglichen Funktion nach ist die Dialektik jene Bewegung des Denkens, die sich die Bewegung des Lebendigen zum *Vorbild* nimmt, um es in gemäßer Form darzustellen, um nicht wie der „trennende, schlechte Verstand“ seine Einheit zu verletzen. Der Gedanke des dialektischen Erkennens hat eine bestimmte geistige Einstellung zum Wirklichen zur Voraussetzung; sie entspricht dem, was HEGEL die „immanente Betrachtung des Gegenstandes“ nennt: die Wirklichkeit wird „für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußeren Verhältnissen, Gesetzen, Gründen. Man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat“. Das Ziel des dialektischen Erkennens ist „das wahrhafte Selbstverständnis der Wirklichkeit“. In gewissem Gegensatz zu dieser Bereitschaft zu geistiger Hingabe im Erkennen steht bei HEGEL die entschiedene aktive Haltung, der Bau- und Ordnungswille des philosophischen Systematikers: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“ Unter der Einwirkung dieses Willens verfestigt sich das spekulative Erkennen zur dialektischen *Methode* mit dem feststehenden Dreier-Rhythmus von Thesis, Antithesis und Synthesis. Aber je mehr die Dialektik zum selbständigen logischen Modell, zum Schema wird, desto mehr schwächt sich das Vorbildhafte des Lebens ab, das doch ursprünglich in dieser Methode bezeugt, geistig nachgeschaffen und gedeutet werden sollte.

Mit dem allmählichen Ausreifen des Systems kommt es zur *Umkehrung* des Urbild-Abbildverhältnisses von Leben und Denken. Die Bewegung der *Idee* wird zum Urlebendigen, während die Erscheinungen der Realität „nur Abbilder dieser einen Lebendigkeit“ sind. Das Lebensgeschehen wird Unterart des dialektischen Geschehens, Spezialfall der Vernunftdynamik. Die Kategorien der dialektischen Logik sind „objektive Gedanken“ — *wirklich* ist nur, „was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist“. Anfangs dient die spekulative Logik der Lebenswirklichkeit, später wird sie ihr substituiert: „Die logischen Gedanken sind kein *Nur* gegen allen anderen Inhalt, sondern aller andere Inhalt ist nur ein *Nur* gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seiende Grund von allem.“

Offenbar läßt sich einem viel umstrittenen Problem der HEGEL-Interpretation nur durch Berücksichtigung dieser Wandlungen beikommen, die die Grundidee der Dialektik in der persönlichen Denkentwicklung HEGELs erfahren hat: es ist das sehr verschieden gedeutete Verhältnis von Realität und Begriff, Sache und Gedanke, Gegenstand und logischer Form. Ohne Zweifel sieht HEGEL das höchste Ziel des Erkennens darin, daß der Gedanke, „insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der Gedanke ist“, erreicht werde. In solchen und ähnlichen Bestimmungen kommt dasselbe reine Ausgewogensein des Realitäts- und des Vernunftsanspruchs zum Ausdruck wie in dem schönen Wort vom Wesen des ewigen göttlichen Prozesses; er ist nach HEGEL „ein Strömen nach zwei entgegengesetzten Richtungen, die sich schlechthin in einer begegnen und durchdringen“. Aber im System

als solchem offenbart sich doch ein Übergewicht des Logischen. Es ist nicht so sehr „derselbe Rhythmus“, der auf beiden Seiten herrscht, sondern es ist der selbstherrliche Eigenrhythmus der logischen Bewegung, der den Gang bestimmt. Unermüdlich betont ja HEGEL, daß der Begriff „die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts“, daß die Objektivität aber nur „Realisierung des Begriffs“ sei. Und die Idee, wie sie in der Wissenschaft der Logik begriffen wird, gilt als das „vorweltliche“ Absolute, als das eigentliche Urwesen, das alle objektive Realität nur aus sich heraus „entläßt“ als ihr „Anderssein“, als ihren „Widerschein“. Die gegenständliche, raum-zeitliche Welt ist so nur „die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die sie zurückspiegeln.“

Eine Formel, wie sie der berühmte Satz aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie bietet: „Was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich“, eine solche Formel ist an sich stumm, sie zeigt die beiden Waagschalen in der Ruhelage, nicht ihr Steigen und Sinken. Vom *Ganzen* der HEGELSchen Philosophie her gesehen besteht die Behauptung des „Panlogismus“ zu Recht. Er ist notwendige Folge jener besprochenen allmählichen Verdrängung der *Lebensdialektik* durch die *Ideendialektik*. Die Vernunft folgt nicht mehr, wie in den Jugendschriften, dem Gesetz des Lebens, sondern das Leben folgt dem Gesetz der Idee. „Alles Existierende hat deshalb nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist der Idee. Denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche.“ Ja das Logische gewinnt als der „innere Bildner“ des Konkret-Wirklichen bei HEGEL sogar Ursprungs- und Erzeugungscharakter, der Glaube an die Allmacht der Vernunft gipfelt in der Lehre einer gleichsam parthenogenetischen Selbstzeugung der logischen Formen. Die Idee ist das Allgemeine, das sich durch „Selbstdirektion“ zu den „realen Gebieten der Natur und des Geistes“ entfaltet; sie ist „selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist.“

Ein konzentrierter, für die Anwendung der Dialektik wichtiger Ausdruck dieser Zusammenhänge ist HEGELs Lehre vom „*konkreten Begriff*“. In ihr findet eine eigenartige Verbindung des Totalitätsdenkens mit der Tendenz zur Logisierung statt. Als Fundament ist jener Hauptsatz der HEGELSchen Philosophie zu betrachten, der die unmittelbare Verbindung mit dem mystisch-religiösen Grunderlebnis wahr: „Das Wahre ist das Ganze.“ Diese Grundüberzeugung findet Stütze und Resonanz in der geistesgeschichtlichen Situation der Zeit. Einige der wichtigsten geistigen Strömungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts — der ästhetisch-humanistische Pantheismus, das neue Naturgefühl des „Sturm und Drang“, die Wiedererweckung SPINOZAs — stehen unter einem gemeinsamen Nenner, dem Sinn für organische Ganzheit. Die klassische zusammenfassende Gestaltung dieser Tendenzen ist KANTs Kritik der Urteilskraft. Alles Organische beruht für KANT auf dem Prinzip der „inneren Teleologie“, der Grundform der notwendigen Wechselbeziehungen und des sinnvollen Ineinandergreifens von Teilen und Ganzem. HEGELs „*konkreter Begriff*“

ist nach dem Grundriß der organischen Totalität gebaut; es ist das Vorbild des lebendigen Organismus, was HEGEL vor Augen hat, wenn er das Wesen des konkreten Begriffs beschreibt. Er ist, im Gegensatz zu der abstrakten logischen Form des Verstandesbegriffs „ein unendlich vielfach bestimmtes Sein, eine erfüllte Welt“. Er ist synthetische, nicht analytische Einheit; eine Einheit, die die Unterschiede in sich enthält, während das Reflexionsdenken die Merkmale vom Ganzen trennt, sie auffaßt „in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren (d. h. eben vom *Ganzen*) abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sei“ (vgl. oben S. 240). Der in HEGELs Terminologie so wichtige Ausdruck „Moment“ heißt seiner Hauptbedeutung nach so viel wie Glied-Sein an einer Totalität. HEGEL will die verschiedenen Prädikate eines Begriffs — z. B. das Sein, das Ewige, die Liebe, die Weisheit, als Prädikate Gottes — im gleichen Sinn als „Momente“ der Begriffstotalität verstanden wissen wie Blüte, Frucht, Same als notwendige „Momente“ an der lebendig sich entwickelnden Einheit des Pflanzenorganismus. Von diesem Gesichtspunkt aus erweist sich dann die Dialektik als jene Bewegung innerhalb der jeweiligen Begriffstotalität, in der sich der notwendige Zusammenhang der „Momente“ manifestiert: „Die Methode (der Dialektik) ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, nach seiner reinen Wesenheit aufgestellt.“

Nach welcher Regel aber verläuft die dialektische Bewegung, welcher Notwendigkeit gehorcht sie? Das Eingehen auf diese Frage läßt den panlogistischen Zug in HEGELs Philosophie erst völlig deutlich werden. Der Schlüssel, den HEGEL für die Deutung der dialektischen Notwendigkeit bereithält, ist das Prinzip des Widerspruchs. Alle Selbstzeugung, Selbstgestaltung der logischen Formen, alle Selbstbewegung der Begriffe, erfolgt auf dem Wege der *logischen Selbstentgegensetzung*: „Was überhaupt die Welt bewegt, ist der Widerspruch.“ Der *Widerspruch* ist in HEGELs System ein wahres Schicksalswort; von ihm aus fällt Licht nach zwei Seiten: es zeigt einmal den „heraklitischen“ Grundcharakter seines Denkens, d. h. die enge Verbindung mit dem Gegensatzelement im allgemeinen an. Es ist aber außerdem Symptom einer Abhängigkeit gerade von dem, was durch das spekulative Erkennen überwunden werden soll: von der Vorstellungswelt des abstrakten Denkens und der formalen Logik; denn auch dort erscheint der „Widerspruch“ (als logischer Grundsatz in speziellerer Bedeutung) als das weitaus wichtigere Element im Vergleich zu den polaren Gegensätzen.

4. Logischer Widerspruch und Polarität.

„Es ist überall *gar nichts*, worin nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen“ — die Form dieses HEGELschen Satzes wird nur aus einer Besonderheit seines Sprachgebrauchs verständlich. HEGEL redet nämlich auch dort von „Widerspruch“, wo andere Arten von Verschiedenheit oder Gegensätzlichkeit in Frage stehen. Dadurch wird von vornherein das Verständnis der Dialektik erschwert. Und die vielfach verschlungenen Fäden des Problems sind nicht dadurch zu entwirren, daß das Wesen der Dialektik mit Wendungen aus dem Sprachgut HEGELs selbst umschrieben wird — „Unruhe

des Lebens“, „absoluter Prozeß“, „Rhythmus der Begriffe“ —, wie es in einem großen Teil der HEGEL-Literatur noch heute üblich ist. In diesem und dem nächsten Abschnitt soll HEGELs Dialektik unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden, die gerade für den Vergleich mit der Auffassung des Gegensatzproblems bei C. G. JUNG von Bedeutung sind. Der erste betrifft den Unterschied von *Widerspruch* (logischer Entgegensetzung) und *Polarität* (realem Gegensatz).

Während das Widerspruchsprinzip seinen festen und angestammten Platz in der klassischen Logik besitzt, spielt das Polaritätsprinzip, obgleich es sich in der neueren Biologie, Psychologie und Geschichtsforschung als überaus fruchtbar erwiesen hat, in der logischen Theorie nur eine sehr bescheidene Rolle. Die wichtigsten Punkte, die der Abgrenzung der beiden Prinzipien in logischer Hinsicht dienen, sind folgende: der Widerspruch meint grundsätzlich ein logisches, nur innerhalb der Denksphäre gültiges Verhältnis; es bezeichnet den Zusammenprall zweier Begriffe oder zweier Urteile in einem Akt gleichzeitigen Bejahens und Verneinens. „*Contradictio est simultanea eiusdem affirmatio et negatio*“ (CHR. WOLFF). Beim Widerspruch handelt es sich demnach immer um das *kontradiktorische* Verhältnis: A im Verhältnis zu non A, nicht A im Verhältnis zu B. Da aber non A die Opposition nur in der Form des sachlich ganz Unbestimmten darstellt, hält sich der logische Widerspruch stets im rein Formalen, inhaltlich Neutralen.

Zwischen den beiden logischen Prinzipien „Widerspruch“ und „Identität“ besteht ein enger Zusammenhang. Denn das logische Grundgesetz des Satzes vom Widerspruch ist (wie HEGEL mit Recht sagt) nur „der andere Ausdruck des Satzes der Identität“, dieser höchsten Forderung im Bereiche des formal-abstrakten Verstandesdenkens. Die Form des Satzes vom Widerspruch ist negativ: „Dasselbe kann demselben nicht zugleich und in derselben Hinsicht zukommen und nicht zukommen“ (ARISTOTELES). Wird also A bejaht, so muß alles non A verneint, von seiner Sphäre ausgeschlossen werden. Sachlich aber wird durch die Negation etwas Positives bestätigt und gesichert: die unbedingte Fernhaltung des non A dient dazu, die „Selbigkeit“ des A unangreifbar zu machen. Eben dies aber ist der Sinn des Identitätssatzes: alles logisch „Gesetzte“ in seiner Sichselbstgleichheit unbedingt zu erhalten, es nie und nirgends „aufzugeben“. Diese an sich rein logische Normgebung hat ihre meta-logischen — psychologischen, ethischen, religiösen — Hintergründe. Die Identität repräsentiert die kalte Selbstgenugsamkeit des *Nur-Logischen*, das sich aller Verwandlung, allem „Anderswerden“ entgegenstemmt; sie ist der Ausdruck der Projektion des reinen *Ichprinzips* in den Bereich des Logisch-Theoretischen¹.

Bei der Abgrenzung des *Gegensatz-* von dem Widerspruchsprinzip läßt sich ein Ansatz KANTs aus einer seiner vorkritischen Schriften („Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“, 1763) mit Vorteil verwenden. Er unterscheidet dort zwischen logischer und

¹ Wie eng die Beziehung ist zwischen dem Vordergrund des Logischen und den religiös-metaphysischen Hintergründen, hatte gerade der Blick auf HEGELs Jugendschriften deutlich machen können.

realer Opposition („Realrepugnanz“). Der (logische) Widerspruch führt zur Selbstaufhebung, sein Ergebnis ist ein nihil negativum irrepraesentabile. Bei der realen Opposition aber steht sich das Entgegengesetzte nicht wie A und non A, sondern wie + und — oder, nach einem Beispiele KANTS, wie eine Aktiv- und eine Passivschuld gegenüber. Der echte Gegensatz in unserem Sinn steht auf der gleichen Seite wie KANTS „Realrepugnanz“; er meint immer ein Verhältnis der Wirklichkeit, einen Widerstreit von faktischen Größen, keine logische Entgegensetzung von Begriffen oder Urteilen. Gegensatz kann beruhen auf einem Gegen-Sein oder einem Gegen-Sinn oder einem Gegen-Wert — aber nie kann er gleichgesetzt werden mit dem nur formalen Bejahen und Verneinen des logischen Widerspruchs. Bei den großen Gegensatz-Denkern vor HEGEL (HERAKLIT, einige Gnostiker, MEISTER ECKEHART, NIKOLAUS CUSANUS, JAKOB BÖHME — um nur einige zu nennen) ist niemals das „kontradiktorische“ Schema der Schullogik ($A - \text{non } A$) der Instigator, sondern die Fülle der zur Struktur alles Lebendig-Wirklichen notwendig gehörenden „konträren“ Gegensätze (A im Verhältnis zu einem B). Immer ist beim echten Gegensatz die ganze Wirklichkeit, nicht nur die logische Form im Spiel: Liebe und Haß, Notwendigkeit und Freiheit, Gutes und Böses, Mann und Weib, Form und Stoff, Geist und Natur, Individuum und Gesamtheit. Auf den Gegensatz, nicht auf den logischen Widerspruch bezieht sich das Sprichwort „Wer A sagt, muß auch B sagen“, in dem denn auch von einem „non A“ keine Rede ist. Wir bezeichnen, zur Vermeidung tiefeingefleischter Verwechslungen, den echten Gegensatz oder die KANTISCHE „Realrepugnanz“ mit *Polarität* (im Sinne GOETHEs, SCHELLINGs, BACHOFENs). Polarer Gegensatz ist ein Urphänomen, ist jenes in allem Konkret-Lebendigen vorhandene Gepaartsein von wesensverschiedenen, qualitativ sich ausschließenden, entgegengerichteten Momenten, die dennoch ursprünglich zusammengehören und sich notwendig fordern und ergänzen.

Der grundlegende Unterschied von logischem Widerspruch und polarem Gegensatz, von kontradiktorisch und konträr, spielt bei HEGEL keine Rolle. Er sieht darin nichts als eine belanglose Klassifizierung der formalistischen Logik — „als ob das, was *konträr* ist, nicht ebensowohl als *kontradiktorisch* bestimmt werden müßte“, denn, so heißt es an anderer Stelle, „der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch *an sich*.“ Die Lehre von den „Reflexionsbestimmungen“ in der HEGELschen Logik enthält zwar die Stufenfolge der Gegensatzformen, die von der Identität ausgehend zu „Unterschied“, „Gegensatz“, „Widerspruch“ führt. Aber dieses Gebiet wird rasch verlassen. An allen Stellen, die sich auf dieses Thema beziehen, wird die Tendenz deutlich, das Polaritätsverhältnis als Übergang, als eine nur dem „Vorstellen“ angemessene Vorform zu behandeln und in den Widerspruch, der für HEGEL die „Wahrheit“ des Gegensatzes ist, überzuführen. Nur nebenbei wird der Logik des „Reflexionsdenkens“ die „in der Physik so viel geltende Vorstellung von Polarität“, die „in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung“ enthalte, als Gegenbeispiel vorgehalten.

Dieser Auffassung gemäß werden die Termini Gegensatz und Widerspruch von HEGEL im allgemeinen promiscue gebraucht. In den theo-

logisch-historischen Jugendschriften zwar hatte HEGEL *nur* von „Gegensatz“, „Trennung“ oder „Entzweiung“ gesprochen. Erst in der Schrift von 1801 über die Differenz des FICHTESchen und SCHELLINGSchen Systems beginnt überhaupt die Verwendung des Terminus „Widerspruch“. In den systematischen Hauptschriften wird dann die Bezeichnung Widerspruch bevorzugt, zumal bei den Erörterungen über das Wesen der Dialektik. Es ist eine Hauptvoraussetzung alles Dialektischen für HEGEL, daß alles Denken so wie alle Wirklichkeit den „Widerspruch“ enthalte, daß das Sichselbstaufheben „die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt“ sei, kurz daß „alle Dinge... an sich widersprechend“ sind. Aber mit dieser Bestimmung des Dialektischen kreuzt sich ein weiterer Gesichtspunkt: der des „konkreten Begriffs“, der ganz anderen prinzipiellen Voraussetzungen entstammt. Der konkrete Begriff ist ebenfalls, nur von einer anderen Seite her, für HEGEL Vorbild jedes dialektischen Zusammenhangs. Auch er ist nicht nach dem Muster der „formellen“, abstrakt-identischen Einheit gebaut, andererseits aber auch nicht auf den immanenten Widerspruch gegründet. Er beruht ursprünglich auf dem Prinzip der Totalität (vgl. oben S. 245f.), er stellt eine „Einheit unterschiedener Bestimmungen“ dar, deren Urform die Wirklichkeit selbst in allem Kleinen und Großen ist.

Hält man sich diese beiden Bestimmungsarten des Dialektischen vor Augen, so erkennt man die Vermengung zweier grundsätzlich verschiedener Betrachtungsweisen. Sie ziehen sich durch das System hindurch, ohne daß es zu einer eindeutigen Abgrenzung kommt. Ungeschieden, ineinander verfließend ist beides: einmal die mit dem Widerspruchsprinzip verknüpfte logische Selbstaufhebung, Selbstnegation (und die sich daran schließende „Negation der Negation“, die für HEGEL das positive Resultat der dialektischen Entwicklung zu erbringen hat). Zum andern dann die nur vom Totalitätsprinzip aus zu begreifende Herauslösung aus dem Verband eines Ganzen (und das sich daran schließende „Gericht über die einzelnen Gestalten“, aus dem das eigentlich Affirmative, die „Versöhnung“ nur hervorgehen kann: die Wiedereingliederung nämlich, die Zurückführung des abgesonderten Teils in die pleromatische Einheit).

Der oft gerügte HEGELSche Grundsatz, daß die Negation der Negation ein Positives ergäbe, hat seinen guten, berechtigten Sinn — dann nämlich, wenn bei den Erscheinungen des Endlichen das „Nichts ihrer Selbständigkeit“ negiert wird, wenn sie als „Momente“ eines übergeordneten Ganzen erfaßt werden. HEGELs Pathos ist auch in den Werken der Reife das des Kampfes gegen die Sünde der Abstraktion, gegen das Sich-als-Ganzes-Setzen des Gliedes. „Daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentielle als solches, das gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen.“ Aber er verwendet auch für dieses Sichlosreißen des Teils vom Ganzen den nur in der Denkwelt der alten Logik möglichen Begriff des „Widerspruchs“, des kontradiktorischen Verhältnisses. Durch diese Art der Logisierung aber werden gerade die logischen Zusammenhänge des Gegensatzproblems im ganzen getrübt und verwirrt.

HEGEL sieht darüber klar, daß die Dialektik im skeptischen, negativistischen Sinn gedeutet werden kann. Er selbst nennt die Dialektik die „unwiderstehliche Macht, vor welcher nichts Festes in den Dingen besteht; sie ist die dem Gedanken selbst innewohnende und aus ihrer eigenen Negativität hervorgehende Fortbestimmung“. Aber er verteidigt sie gegen die skeptische Auslegung; er besteht darauf, daß das dialektische Sichselbstaufheben, das ruhelose „Abstoßen seiner von sich selbst“ zu positiven Resultaten führt. Das „Nichts“ der Dialektik, so macht HEGEL geltend, sei kein leeres, abstraktes Nichts, kein bloßes Null (also kein nihil negativum irrepräsentabile im KANTISCHEN Sinn!), sondern ein *bestimmtes* Negatives und dadurch ein Nichts mit positivem Inhalt: „Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts... Es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich.“ Aber dieser Begründung, die nur das Prinzip des Kontradiktorischen zugrunde legt, fehlt alles Zwingende. Ebenso entscheidend nämlich wie der Ort, von dem die Negation *ausgegangen*, ist das Ziel, zu welchem die Selbstaufhebung des ersten Seins jeweils *hinführt*. Es ist die für die Dialektik entscheidende Frage des „Anderswerdens“, die sich an dieser Stelle erhebt. Jedes endliche Sein und jeder Begriff schlägt, nach dem dialektischen Grundgesetz, in *sein* Gegenteil, in *sein* Anderes um. In dem Zusatz „sein“ ist die ganze Problematik des Anderswerdens konzentriert. Zu ihrer Bewältigung reicht das Instrument rein begrifflicher Beziehungen nicht aus. Das von HEGEL so genannte *bestimmte* Negative muß trotz aller Anstrengungen ein Abstrakt-Negatives (ein Anderssein vom Typus des non A) bleiben, solange nur vom Prinzip des Kontradiktorischen aus gedacht wird. Vom „bestimmten“ oder konkret-Negativen, d. h. der „Entgegensetzung, nach welcher das Unterschiedene nicht *ein Anderes überhaupt*, sondern *sein Anderes* sich gegenüber hat“, kann in Wahrheit erst da die Rede sein, wo die Logik der Totalität ganz in ihre Rechte eingesetzt ist. Dies aber geschieht erst da, wo das „Anderssein“ des *echten Gegensatzes*, der *Polarität*, zugrunde gelegt wird.

Der Aufbau der HEGELschen Philosophie als „wissenschaftlichen Systems“ ist nur durchführbar gewesen, weil HEGEL an dem Widerspruchsprinzip in Wahrheit gar nicht streng festgehalten hat, sondern unter dem Titel logischer Antithetik auch solche Inhalte in großartiger Tektonik verbunden hat, die sich nur aus dem anderen Typus, dem der polaren Gegensätzlichkeit, ergeben konnten. Die Brücken des „Umschlagens“, das Wohin des „Übergehens“ hat HEGEL zumeist nicht durch Akte logischen Verneinens gewonnen, sondern kraft einer von ihm selbst nicht zugestandenen, jedenfalls nicht im System anerkannten Intuition — die als solche aber nicht aus dem Element des *Begriffs*, sondern aus dem der *Anschauung* schöpft.

5. Begriff und Anschauung.

In der HEGEL-Literatur finden sich häufig Klagen darüber, daß das Geheimnis der Dialektik als Erkenntnismethode nicht zu enthüllen sei, daß für uns immer „etwas Dunkles, Ungeklärtes, Rätselhaftes in der Dialektik steckt“ (NICOLAI HARTMANN). Es sind — wenn von allen Einzelfragen

abgesehen wird — zwei Hauptgründe, die für diese Dunkelheiten verantwortlich zu machen sind: zunächst die schon besprochene Vermengung von Widerspruch und Polarität, außerdem aber ein weiteres, für jeden Panlogismus charakteristisches Moment: die Verdrängung der Anschauung durch den Begriff.

HEGEL erkennt den „anschauenden Verstand“, die „intellektuelle Anschauung“ — die KANT kritisch definiert, die Romantik als Organ des Philosophierens in Anspruch genommen hatte — nur als vorbereitende Stufe an. Der Begriff als das „schlechthin Konkrete“ und der Geist als das „absolut Konkrete“ sind für ihn erst die objektive Vollendung der „intellektuellen Anschauung“. Den Angelpunkt bildet also die Auffassung des *Konkreten*. Für KANT war das Moment des Konkreten mit dem des Anschaulichen noch verbunden. Konkret wird ein Begriff, eine Idee nur durch „*Versinnlichung*“. Ein konkretes Ganzes zu erfassen ist Sache der „intuitiven“ oder „symbolischen Vorstellungsart“. Für HEGEL dagegen fällt das Prinzip des Konkreten und das des anschaulich Erscheinenden auseinander. Es gibt zwar auch ein „empirisch konkretes Sinnliches“; aber dieses „unmittelbar Konkrete“, die „bloß zufälligen Dinge der Welt“, sind nur „eine äußerlich zusammengehaltene Mannigfaltigkeit“. In der *Kunst* ist zwar ein reineres, geistigeres Element des sinnlich Anschaulichen gegenwärtig — das Schöne wird in HEGELS Ästhetik als „das sinnliche Scheinen der Idee“ definiert —, aber eben um dieser Bindung an die Anschauung, an die „Form der Unmittelbarkeit“ willen bestimmt sich auch die Rangstellung des Kunstwerkes: es hält sich „in der Mitte zwischen der unmittelbaren Sinnlichkeit und dem ideellen Gedanken. Es ist *noch nicht* reiner Gedanke, aber seiner Sinnlichkeit zum Trotz auch *nicht mehr* bloßes materielles Dasein“. Die Kunst hat damit „von ihrer Seite dasselbe geleistet, was die Philosophie — die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit. Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreiungsstufe, nicht die höchste Befreiung selbst.“

Das wahrhaft Konkrete aber ist für HEGEL das von jeder Schaubarkeit Gelöste des Begriffs, der Idee. Die Idee ist in sich konkret, „rein im Elemente des Denkens“, d. h. aber in „dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist“ ist. Es ist der Stolz der HEGELSchen Logik, daß der konkrete Begriff der Krücken des Anschaulichen nicht bedarf, sondern reines Resultat der dialektischen Selbstbewegung und Selbstunterscheidung ist. Es ist eine *sinnlichkeitslose Konkretheit*, die sich darin ausdrückt, daß sie das Wahre „nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend“ ist. In den Schilderungen dieser unsinnlichen Konkretheit aber finden sich alle Merkmale, die eigentlich der *Anschauung*, der „intuitiven Vorstellungsart“ zukommen: im Begriff sieht HEGEL eine Vereinigung von Momenten, die nicht starr und unbeweglich sind, sondern sich in einer Schweben von beweglicher Fülle, schmiegsamer Veränderung, in einem Wechsel von „Hervorgehen“ und „Verschwinden“ befinden. Es sind Bestimmungen, durch die wir viel eher das Wesen des *Bildes*, nicht das des Begriffs, wiedergeben würden.

Der konkrete Begriff HEGELS ist Zeugnis eines grandiosen Versuchs, „den Begriff zum lebendig Geschauten heraufzubilden“ (NICOLAI HART-

MANN). Es geht im Grunde um eine Erschaffung des Homunkulus. Der Begriff soll bei HEGEL die Funktionen der lebendigen Anschauung übernehmen. *Daß* er es soll, ist Ausdruck von HEGELs gewaltig über die Beschränktheit des Reflexionsdenkens hinauslangendem philosophischem Wollen. *Daß* er es aber unweigerlich nur *soll*, ohne in Wahrheit des anschauenden Erlebens und der Bilder je entraten zu können, ist ein Stück Verhängnis des HEGELschen Panlogismus, der, statt das Irrationale in das Denken *aufzunehmen*, das Irrationale durch das Denken allein *leisten* zu können glaubt.

In der Philosophiegeschichte gilt die Methode der Dialektik als die philosophische Auflösung von SCHELLINGs „intellektualer Anschauung“ bzw. von GOETHEs „anschauendem Denken“. Aber sachlich entscheidend ist das Problem, ob sich Anschauung, intuitio, überhaupt rational „auflösen“ läßt. Unsere Gegenwart ist reif, diesen Irrglauben des Rationalismus abzulegen. Auch HEGEL gelingt es in Wahrheit nicht, die dialektische Dynamik — dies ständige Sichauseinanderlegen und Wiederzusichkommen, dies immer erneute „Anderswerden, das zurückgenommen werden muß — als Weg reinen *Denkens*, als eine nur logische Vermittlung zu begründen. Die eigentliche Begründung kann nur in einem *Einsichtigmachen* (im wörtlichen Sinn) bestehen. Was in einer polaren „Koexistenz“ zusammengehört, das jeweilig Negative zum jeweilig Positiven, kann nur durch einen ursprünglich anschauenden Akt erfaßt werden. Der dialektische Prozeß bedarf nicht nur der „Anstrengung des Begriffs“, sondern ebenso sehr einer *scientia intuitiva*, eines inneren und äußeren Wahrnehmens, eines *Sehens*, bei dem nach GOETHE „die Geistesaugen mit den Augen des Leibes in stetem lebendigem Bund zu wirken haben.“

Verfolgt man bei HEGEL an Hand des Textes selbst den Weg, den die dialektische Denkbewegung nimmt und gibt man sich logisch wie sachlich Rechenschaft über jeden Schritt, der getan wird, über jedes „Umschlagen“ und „Übergehen ins Gegenteil“¹, so gewinnt man die volle Bestätigung für diese Behauptung. Es werden sich zunächst viele Einzelfälle finden, bei denen „Homer geschlafen“ hatte, bei denen innerlich Unzusammengehörendes äußerlich zusammengezwungen worden ist — um des Schemas, um des „in sich geschlungenen Kreises“ von Thesis, Antithesis, Synthesis willen. Bei den Stellen aber, bei denen jene tiefen Zusammenhänge dialektisch erschlossen werden, in denen sich HEGELs philosophische Größe offenbart (etwa die Dialektik des „Herrn und des Knechtes“, des „menschlichen und des göttlichen Gesetzes“, der „Schuld und des Schicksals“, der „absoluten Freiheit und des Schreckens“ in der Phänomenologie des Geistes), handelt es sich stets um Erschautes, um große, echte Polaritäten, nicht um logische „Widersprüche“ und deren Vermittlung.

6. Die Autonomie des Geistes und die menschliche Wirklichkeit.

Dieselbe Tendenz zur einseitigen Logisierung, die an dem Problem des Gegensatzes sichtbar wird, kommt auch bei der Auffassung der Gesamt-

¹ Meines Wissens ist in der HEGEL-Literatur nur an einer Stelle eine derartige genaue Textanalyse zu finden: in H. LEISEGANGS Denkformen, 1928, 180f.

existenz des Menschen, seiner Stellung zum Reich des Naturhaften und des Geistigen zum Ausdruck. Die Verwischung des Unterschiedes zwischen logischem Widerspruch und realem Gegensatz hat auch ihre „anthropologische“ Seite: der Widerspruch ist in der Sphäre des Menschen als *theoretischem* Wesen zu Hause; Gegensätze aber gehören zu dem Gesamtgefüge seiner Wirklichkeit, und darum müssen sie durchgelebt werden, sie können nicht nur durch das Denken „gesetzt“ und „aufgehoben“ werden. Was in der Form echter Gegensätze dem Menschen begegnet, ist immer das — innerlich oder äußerlich — *Gegebene*, sind Größen und Kräfte, die nicht dem denkenden und wollenden Ich allein entstammen.

Entscheidend wird diese Problematik bei der dritten Stufe des dialektischen Prozesses. In der *Synthesis* wird das Getrennte vereint, wird alles Entgegengesetzte „aufgehoben“ (in der bekannten dreifachen Bedeutung des *negare, conservare, elevare*). Dieser allgemeinste, aus mystisch-religiösem Grund aufsteigende Sinn leuchtet auch in der rationalen Geschlossenheit und vielfachen logischen Überbestimmtheit des ausgeführten Systems an vielen Stellen auf¹. Aber die Theorie als solche stellt die *Synthesis* als einen nur theoretisch-vernunfthaften Akt dar, die Wiederherstellung des Positiven erfolgt auf rein *logischem* Weg. Das *Denken* ist es, dem der Sieg über sein eigenes, in sich widersprüchliches Wesen allein gelingt. Der *gedachte* Widerspruch ist der *überwundene* Widerspruch. Das Denken der Notwendigkeit, d. h. aber für HEGEL der „Übergang vom Wirklichen in den Begriff“, führt zugleich zur wahren *Befreiung*; für ihn ist der dialektische Begriff beides in einem: „die Macht der Notwendigkeit und die *wirkliche* Freiheit“. Dem entspricht die — psychologisch wie geistesgeschichtlich bemerkenswerte — Zurückführung aller seelischen Hauptfunktionen (Empfindung, Intuition, Intellekt, Gefühl) auf die *eine* Funktion des Denkens, also auf die Kardinalfunktion des theoretischen Menschen. Das Denken ist für HEGEL die „höchste Innerlichkeit des Geistes“; was sich in den Formen des sinnlichen Bewußtseins, der Vorstellung, des Gefühls gibt, erweist sich, auf seine Wahrheit und sein tieferes Wesen zurückgeführt, als *Denken*.

In HEGEL erfüllt sich so das Gesetz des sich zu Ende lebenden Zeitalters der Ratio, nach dem auch der Idealismus angetreten war: die metaphysische Überschätzung des *erkennenden Geistes*, die Vergötterung des Logos im Sinne der absoluten Vernunft. In diesem übersteigerten Vernunftglauben liegt aber bei tieferer Betrachtung zugleich eine Verletzung des obersten Leitgedankens der HEGELschen Philosophie selbst, daß die Wahrheit das *Ganze* sei. Die Ganzheit ist in Wirklichkeit zerschnitten, es ist nur die Seite des rein Geistigen geblieben, die des Natürlichen ist verdeckt und entwertet.

¹ So etwa in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes: „Daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentielle als solches, das gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen ... Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.“

Die Natur ist bei HEGEL, nach gnostischem Vorbild, ein „Abfall der Idee von sich selbst“. Alle Erscheinungen der Natur sind, da in ihnen das Sein dem Begriff nicht angemessen ist, „der Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben“. Natur ist „die Wirklichkeit in Gestalt eines Chaos von Zufälligkeiten“. Der Überzeugung von der Allmacht der Idee tritt so als komplementäres Gegenstück die von der *Ohnmacht der Natur* zur Seite: „Dies ist die Ohnmacht der Natur, den Begriffsbestimmungen nicht getreu zu bleiben und ihnen gemäß ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten.“ Hier sind sogar dem Machtbereich des Vernunfterkennens Grenzen gesetzt — „das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen.“

Macht man ernst mit dem Aufbau des Systems, so erscheint die Natur (und die raum-zeitliche Geschichte) als ein minderwertiges Zwischenspiel, eine entstellende Episode zwischen Idee und absolutem Geist. Die Früchte von HEGELs Werk freilich, die nur aus einer einzigartigen Kraft der Versenkung in das raum-zeitliche, sinnlich-wirkliche Geschehen hervorgehen konnten, zeugen gegen die buchstäblich gefaßte Systemidee. Der Panlogismus hat die andere Wurzel von HEGELs Philosophie: das Streben, „nur das was ist“ zu erkennen, nicht zu zerstören vermocht. Aber ein Stück der großen Naturverneinung, die dem Weltdenken der christlich-abendländischen Epoche eignet, steckt auch in HEGELs Philosophie. Er bleibt hierin, in dieser Undankbarkeit gegen die „große Mutter“ dem verhaftet, was er an der Aufklärung und an dem subjektiven Idealismus bekämpft. Und er verstößt selbst gegen das universale Gebot der Dialektik, die jedes „Anderssein“ in seinem vollen Eigenrecht zu begreifen, nicht a priori zu entwerten heißt. Von diesem Punkt aus gesehen, sind die eigentlichen Antipoden HEGELs nicht KANT und FICHTE, sondern GOETHE („Verfälscht ist alles, was uns von der Natur trennt“), späterhin NIETZSCHE („Euer Geist und Eure Tugend diene dem Sinn der Erde, meine Brüder“) und schließlich der Geist unserer Gegenwart mit seinem tiefen Sichbestimmtfühlen zum Wiedererkennen der Göttlichkeit auch der erdhaften Kräfte.

In aller Schärfe sei der Kernpunkt bezeichnet. Das größte und schwerste Geheimnis: daß an den zum vollendeten Vernunftkult entwickelten Logos die Forderung des freiwilligen Selbstopfers herantritt, daß der angeblich zeitlos-ewige Geist sterben muß, um wieder aufzuerstehen, um wieder creator spiritus, befruchtender Same in der Wirklichkeit zu werden — dies Mysterium ist jenseits von HEGELs Denkwelt geblieben. Zum letztenmal vor dem Beginn der großen Einschmelzung und Umprägung, vor der „Heraufkunft des Nihilismus“, hat sich hier vielmehr der Geist in idealistischer Auffassung — der sich selbst hervorbringende, sich selbst vollendende, sich selbst befreiende Geist, der in allem, was da war, ist und sein wird, immer nur die „Priorität seiner selbst“, sein eigenes Resultat, sein ewiges Beisichselbstsein findet — eine feste, vermeintlich uneinnehmbare Burg gebaut, um darin noch einmal den Traum seines Sichselbstdenkens zu träumen... „so kommt er zu *sich selbst*, im tiefsten Sinne des Wortes, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken.“

Die Selbsttäuschung dieser Geistverherrlichung ist der folgenden Epoche zum Bewußtsein gekommen. Die idealistische Lehre, daß alles im Leben der Individuen, der Völker und der Menschheit nur denkbare Geschehen samt seinen Widersprüchen, Zerrissenheiten, Leiden, Verruchtheiten durch das bloße Denken, allein in dem Gefäß der „sichwissenden Vernunft“ in höherer Einheit aufgehoben werden könne — dieser Gedanke ist es im letzten Grund, der das 19. Jahrhundert den Idealismus als Scheinerfüllung, Scheinerlösung hat ablehnen und so der angeblich letzten Synthese eine Antithese hat bereiten lassen. Und mit dem Heranrücken an die Gegenwart wird auch allmählich immer deutlicher sichtbar — wie wenn die Nebel sich von der Landschaft heben —, wo der Hauptschauplatz liegt, auf dem der Kampf von Natur und Geist, Leben und Idee auszutragen ist. In den Vernunftsystemen des Idealismus war der Mensch aufs höchste „vergeistigt“, aber zugleich „entleibt“ und „entseelt“ worden. Ehe nicht die rationalistische wie auch ihr Widerspiel, die naturalistische *Entwirklichung des Menschen* zurückgenommen ist, führt kein Weg zum echten, lebendigen und lebenspendenden Geist.

II. Das Gegensatzproblem bei C. G. JUNG.

1. Die anthropologische Wendung. Das Psychische als primäre Realität.

C. G. JUNG ist Psychologe, Arzt, Empiriker. Kann es überhaupt eine gemeinsame Ebene des Vergleichens geben zwischen seinen theoretischen Anschauungen und HEGELs Philosophie, die einem rein spekulativ-philosophischen Systemwillen entstammt? Hier muß sorgfältig abgewogen werden. Gewiß betont JUNG immer wieder, daß für ihn die empirischen, ärztlich-praktischen Gesichtspunkte im Vordergrund ständen. Aber es handelt sich dabei keineswegs um das abstrakte Ablösen einer einzelwissenschaftlichen Forschungsabsicht von einem Ganzen, in dem empirischer Stoff und überempirische Bedeutsamkeit dicht verwoben sind. JUNG entscheidet sich bewußt für den psychologischen *Aspekt*; das weltanschaulich-philosophische und religiöse Element ist damit jedoch nicht ausgeschaltet, es geht in die Theorie so weit ein, als es der primäre Aspekt des psychologischen Standpunkts erlaubt. „Ich denke bei der Psychologie immer an den ganzen Umfang der Seele, und da ist Philosophie und Theologie und so vieles Andere mit dabei . . . Wenn die Weltanschauungsfrage ein psychologisches Problem ist, dann müssen wir sie behandeln, ob nun die Philosophie zur Psychologie gehört oder nicht. Ebenso sind Religionsfragen für uns zunächst psychologische Fragen.“

Wie nach ewigem Gesetz das erlösende Neue nie aus derselben Gegend kommt, wie das erlöschende Alte, so scheint auch in unserer Zeit der lebendig-schöpferische Impuls zur Gestaltung eines neuen Weltbildes nicht so sehr aus dem philosophischen Ursprungsland selbst, sondern aus anderem Boden zu erwachsen. Philosophisches Ursprungsland in der traditionellen Bedeutung heißt: Logos als unumschränkter Alleinherrscher, Theorie um ihrer selbst willen, Wissenschaft im griechisch-allgriechischen Sinn. Aber, wie sich an HEGELs Philosophie am deutlichsten erwiesen

hatte: der mit der absoluten Vernunft identisch gewordene Logos besitzt keine über den eigenen Kreis hinauswirkende schöpferische Kraft mehr.

Der neue „Ort“ zeichnet sich heute immer deutlicher ab: es ist der Mensch selbst, der wirkliche Mensch, nicht ein Inbegriff reiner Vernunftfunktionen; es ist das vom Menschen gelebte Leben, nicht eine vom Menschen abgelöste, autonome Welt des Geistes als Hort immerseiend-reinen Sinns oder überzeitlich-idealen Sollens.

Die idealistische Synthese von Leben und Geist, Wirklichkeit und Vernunft vollzieht sich im Element des rein Gedanklichen, im „Reich der Schatten“. Auch nach der höchsten und letzten Synthese des sich „als Geist wissenden Geistes“ hatte der Mensch immer noch Grund zu der Frage, wo *er selbst* denn geblieben sei. Gewiß findet sich auch bei HEGEL der als „unendlich wichtige Bestimmung“ bezeichnete Grundsatz, „daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde“¹. Aber gerade der Mensch selbst ist in Wahrheit nicht mehr dabei; die Substanz, die Idee, das Allgemeine triumphiert, der wirkliche Mensch bleibt im Grunde nur „Moment und verschwindende Größe“, bzw. er erscheint als naturentrücktes, nur aus den bewußten Funktionen heraus lebendes Wesen.

Das 19. Jahrhundert entfremdet sich der klassisch-idealistischen Weltanschauung mehr und mehr. Ahnungen tauchen auf, daß in der vom Idealismus und Humanismus geprägten Form des Menschen — SCHILLERs Verse mögen für sie als Beispiel stehen:

Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Neige
In edler, stolzer Männlichkeit!

— eine Verdrängung allergrößten Ausmaßes, mit einer Vorgeschichte von Jahrhunderten, ihren letzten Ausdruck gefunden hatte. Die Ahnungen verdichten sich an manchen Stellen zu einer Weltanschauung, die vom Zwang der idealistischen reinen Geistigkeit weitgehend gelöst erscheint. In ihren Umkreis gehört der späte SCHELLING so gut wie SCHOPENHAUER, CARUS, E. M. ARNDT, GÖRRES, BACHOFEN. Aber die Stunde war noch nicht da, solche Strömungen zu lebendiger Wirksamkeit gelangen zu lassen. Es waren der Zeit vorausgeworfene, bedeutungsschwere Bilder, Träume des Zeitgeistes, die Ankündigung eines Neuen — aber noch keine wirkliche Geburt. Es mußte sich erst ein letzter, äußerster Gegensatz zu dem rein geistigen Prinzip des Idealismus konstellieren, ehe die wirkliche Wandlung einsetzen konnte: er war gegeben in der Vision des „häßlichsten Menschen“, in der zum erstenmal ohne Hülle die andere Seite, der „Schatten“ des klassisch-humanistischen Ideals erscheint. Zunächst brach die Vision, in der sich das Ungewagte und Verdrängte, „des Menschen

¹ Freilich stehen dem auch wieder Aussprüche wie der folgende gegenüber: die Philosophie sei „ein abgesondertes Heiligtum und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitlich empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfindet, wie sie sich gestaltet, ist ihr zu überlassen und ist nicht unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie“.

Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schwachheit und Häßlichkeit“ zusammenfaßte, in das Bewußtsein eines Einzigen — NIETZSCHE — ein. Aber sie war von geschichtsgestaltenden Mächten eingegeben worden. Der „häßlichste Mensch“ klopfte an das Tor der Realität, drang in die europäische Welt ein, in die Seele der abendländischen Menschen, und ließ sich fortan *nicht* mehr verdrängen. Keine Macht und kein Glanz zivilisatorischen Daseins vermag heute die Realität des „häßlichsten Menschen“ und seiner unzähligen Abwandlungen mehr ganz zu verdecken — er ist, ob vom Bewußtsein anerkannt oder nicht, in uns selbst als jenes hastende, irrende, hoffende, leidende, kämpfende, geängstete, verzweifelnde, sich wieder erhebende Wesen, das sich in die Nöte der Wirklichkeit, die „Hölle der Geschichte“, die Dämonie der Triebe, die Unsicherheit der geistigen Wertungen geschleudert weiß.

Auch in Philosophie und Wissenschaft wird die Gegenbewegung sichtbar, die auf den Bewußtseinskult und Geistesoptimismus der rationalistischen Epoche folgen mußte. Die ersten Regungen der Opposition zeigen sich schon im Schoße der HEGELschen Schule selbst (FEUERBACH, D. F. STRAUSS, MARX). Dazu kommt der mächtige Strom aller jener wissenschaftlichen Erscheinungen im 19. Jahrhundert, die unausdrücklich, allein durch ihre naturalistisch oder materialistisch orientierte Erkenntnispraxis, den Geist bekämpfen oder verleugnen. In der Philosophie der Gegenwart tritt die extreme Gegenposition in mehrfacher Gestalt hervor: auf den idealistischen Versuch der totalen Zurückführung des Wirklichen auf das Gedachte, der Existenz auf die Essenz, kommt es 100 Jahre später zu dem entgegengerichteten Versuch eines totalen Herausspringens aus dem Denken — derart, daß entweder das Philosophieren zu einer Funktion des Existierens gemacht wird, oder daß der Geist und alles Logische uneingeschränkt und im Sinne metaphysischer Endgültigkeit als Feind und Zerstörer des elementaren Lebens erklärt wird. Es ist notwendig festzuhalten, daß damit im Grunde dieselbe Einseitigkeit, wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen, gegeben ist.

Von diesen Zusammenhängen aus muß C. G. JUNGs historische Stellung (und zugleich die trotz der empirischen Orientierung wahrhaft philosophische Bedeutung seiner Psychologie) beurteilt werden. Seine Hauptidee steht jenseits der Gegensätze von Geistanbetung und Naturvergötzung und enthält eben deshalb Möglichkeiten zu neuer Vereinigung von Geist und Natur, Bewußtsein und Leben: es ist der Gedanke von der *primären Realität des Psychischen*, des „esse in anima“, wie JUNG, zurückgreifend auf die scholastische Terminologie des Universalienstreits, formuliert. Zwischen der *logisch* nicht überbrückbaren Alternative des esse in re und des esse in intellectu (welche nur ein anderer Ausdruck für den Dualismus des Physischen und des Geistigen ist) steht das esse in anima als Urwirklichkeit und Urerfahrung. Das Psychische — als Inbegriff der bewußten und unbewußten Vorgänge — ist sachlich wie zeitlich früher als die Scheidung in Physisches und Geistiges. Es ist jene Mitte, von der der Idealismus (der das Seelische

in Geist auflöste)¹ und der Materialismus (der es auf Physisches herunterdrückte), nach entgegengesetzten Richtungen abgewichen waren. Auf das Psychische ließe sich NOVALIS' Bemerkung über das, was uns „das Verständlichste, das Nächste, das Unentbehrlichste“ ist, anwenden: „Nur durch Unbekanntheit mit uns selbst, Entwöhnung von uns selbst, entsteht hier eine Unbegreiflichkeit, die selbst unbegreiflich ist.“

Was jeder Durchschnittsüberlegung als das Flüchtigste, Schwächste, Subjektivste, Veränderlichste, Unzuverlässigste erscheint — eben die unmittelbare Erfahrung des Seelischen —, ist in Wahrheit das Wirklichste, Wichtigste, Wirksamste; es steht in unserem Leben als ein Objektives, das „hart und schwer wie der Granit unbeweglich und unzugänglich daliegt und jederzeit, sobald es unbekanntes Gesetzen beliebt, auf uns niederstürzen kann. Das Psychische ist eine Großmacht, die alle Mächte der Erde um ein Vielfaches übersteigt. Die Aufklärung, welche die Natur und die menschlichen Institutionen entgöttert hat, hat den *einen Gott des Schreckens*, der in der Seele wohnt, übersehen.“

Erst durch den Gedanken des Objektiv-Psychischen haben die von KANT an vorhandenen, aber vielfach schwankenden oder unruhig tastenden anthropologischen Gesamt Tendenzen einen klaren Bezugspunkt erhalten. Daß mit diesem Gedanken eine ganze Anzahl von erkenntnistheoretischen und methodologischen Problemen neu aufgeworfen wird, ist selbstverständlich. Aber diese Probleme sind *cura posterior*. Entscheidend ist zunächst einmal, den Standpunkt des Betrachters so zu wählen, daß über die theoretischen Einzelerwägungen wie über die mannigfachen, individuell wie geschichtlich bedingten Unterschiede hinweg die wesentlichen, schöpferisch neuen Grundgedanken sichtbar werden können.

2. Das Bewußtheitsproblem. Rückblick auf die latente Psychologie in HEGELS System.

An dem Aufbau von HEGELS System waren (nach den Darlegungen des I. Teils) zwei Grundmotive entscheidend beteiligt gewesen: das *Prinzip des Gegensatzes* und die Grundbeziehungen von Ganzheit und Vereinzelung, Allgemeinem und Besonderem (zusammengefaßt im *Totalitätsprinzip*). Man kann sich diese beiden Motive personifiziert denken in zwei Gestalten der antiken, vorsokratischen Philosophie: in HERAKLIT („Der Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König“) und in ANAXIMANDER („Woher die Dinge gekommen sind, dahin müssen sie auch wieder zurück zu ihrem Untergang: so will es das Gesetz; denn sie müssen Buße tun für das Unrecht, daß sie vorhanden waren“).

Beide Elemente in ihrer *Vereinigung* hatten die Grundlage der in HEGELS theologischen Jugendschriften zu erkennenden ursprünglichen metaphysischen Konzeption gebildet. Im späteren System aber kam es

¹ Es ist wie eine symbolische Tatsache, daß HEGEL am Schluß der Phänomenologie des Geistes die Worte SCHILLERS, in denen von dem „Kelch des ganzen Seelenreiches“ die Rede ist, zitiert — aber in folgender Fassung:

„Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
Schäumt ihm seine Unendlichkeit.“

zu einer (relativen) Trennung. Das HERAKLITISCHE Element wird in der dialektischen Methode zum logischen Schema ausgestaltet. Das ANAXIMANDERSCHE Motiv ist überall dort gegenwärtig, wo das die Unterschiede zur Einheit verbindende *Ganze*, die Grundvorstellung des Organischen, die Idee des „Konkreten“ (vgl. oben S. 245f.) lebendig ist. Daß zwischen beiden Motiven ein Riß aufklafft, der sich in gleichem Maße vergrößert wie die fortschreitende Tendenz der Logisierung, wurde im I. Teil gezeigt. In derselben geschichtlichen Vergleichszone bleibend kann das so ausgedrückt werden, daß bei HEGEL ein drittes Element, der Gestalt des PARMENIDES entsprechend, hinzugetreten ist. Die Parmenideische Gleichsetzung des *Seins* mit dem *Denken* treibt den Keil hinein und ruft den Widerstreit zwischen den beiden ersten Grundmotiven hervor: der HERAKLITISCHE Bestandteil erhält den Hauptton, wird aber zugleich mehr und mehr in den Äther des reinen Denkens entrückt; der ANAXIMANDERSCHE dagegen — seinem Wesen nach der Region des erlebnismäßig Wirklichen näher stehend — tritt unter dem Einfluß des Vernunftprimats in den Hintergrund.

Nun ist aber ANAXIMANDERS Gedanke dadurch noch nicht ausreichend zu kennzeichnen, daß er mit dem „Totalitätsproblem“ gleichgesetzt wird. Die Erkenntnis der Besonderung der Einzeldinge als *Unrecht* enthält den unausgesprochenen Hinweis auf einen weiteren allgemeinen Zusammenhang, den man am besten als *Problem der Bewußtheit* bezeichnet. Denn auf nichts anderes als auf das Auftauchen des Bewußtseins geht jene Art von Besonderung zurück, die im eigentlichen Sinn einer „schuldhaften“ Abtrennung von der ursprünglichen (unbewußten) Totalität gleichkommt. Alle Bewußtwerdung bedeutet Unterscheidung, Grenzsetzung, Differenzierung und damit Loslösung von einem anfänglich ungeteilt vorhandenen Ganzen. Bei JUNG hat dieser Gedanke zentrale Bedeutung bekommen: „Das Bewußtsein ist seinem ganzen Wesen nach *Diskrimination*, Unterscheidung von Ich und Nichtich, Subjekt und Objekt, Ja und Nein usw. Der bewußten Unterscheidung ist überhaupt die Trennung der Gegensatzpaare zu verdanken.“

Bewußtheit ist ein doppelsinniges Phänomen. Jede Steigerung der Bewußtheit bedeutet einerseits Erhebung über das gewöhnlich Menschliche, Annäherung an das übermenschlich Göttliche (*eritis sicut deus*), andererseits prometheische Schuld, durch die ein unbewußter Einheitszustand der Harmonie gebrochen wird. „Als Sünde muß es dem naiven Geiste erscheinen, das Gesetz der heiligen urnächtlichen Einheit des Allbewußtseins zu brechen. Es *ist* die luziferische Empörung des Einzelnen gegen das Eine. Es *ist* ein feindseliger Akt des Disharmonischen gegen das Harmonische, es *ist* eine Geschiedenheit gegen die Allverbundenheit.... Und doch war die Erringung des Bewußtseins die köstlichste Frucht am Lebensbaume, die magische Waffe, welche dem Menschen den Sieg über die Erde gab, und von der wir hoffen, daß sie ihm noch den größeren Sieg über sich selber ermöglichen werde.“ Diese Erkenntnis gehört dem unerschütterlichen Bestand von Urwissen an, das in Mythen und Philosophemen aller Zeiten und Zonen seinen Ausdruck gefunden hat. Auch in den Denkern der jüngsten Epoche hat sich trotz der gewaltig

gesteigerten Individualisierung und Differenzierung dieses Urwissen gegenwärtig und wirksam gezeigt. Es ist nicht schwer, zwischen individuell so verschiedenen Gestalten wie SCHELLING, HEGEL, KLEIST, NOVALIS, HÖLDERLIN, NIETZSCHE, C. G. JUNG in diesem Punkte tiefgehende Verwandtschaft der Anschauungen aufzuzeigen. Gerade HEGEL und JUNG stehen sich in diesem Punkt in bemerkenswerter Weise nahe. Ich muß mich aber in dieser Frage auf knappe Hinweise beschränken; denn es geht dabei um einen umfassenden Problemkomplex von selbständiger Bedeutung, der bei eingehender Behandlung den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde.

Zu Anfang dieses Kapitels war von der relativen Trennung der Prinzipien des Gegensatzes und der Totalität in HEGELs System die Rede gewesen. Völlig abgebrochen war die Brücke nie; bei schärferer Beobachtung zeigt es sich, daß bestimmte *psychologische* Grundtatsachen die Verbindung aufrechterhalten haben. Das Hauptzeugnis bildet die (bisher noch nirgends genügend deutlich herausgearbeitete) Stellung eben des *Bewußtheitsproblems*. Es ist im Grunde derselbe große Mischkrug, aus dem HEGEL wie JUNG bei dieser Frage geschöpft haben. Der Sache nach durchaus ähnliche Erkenntnisse treten zutage — sie sind jedoch für HEGEL, wie es scheint, relativ unbemerkt geblieben.

Es gibt eine der HEGELschen Metaphysik des absoluten Idealismus eingeschriebene, *latente Psychologie*. Man findet den Weg zu ihr, wenn man sich an eine bestimmte unter den verschiedenen Formulierungen hält, die HEGEL verwendet hat, um das Wesen der dialektischen Bewegung begrifflich darzustellen. Die meisten dieser Formeln sind in der Literatur nach allen Seiten diskutiert worden (Thesis, Antithesis, Synthesis; Unterschied und Einheit von Allgemeinem und Besonderem; Auseinandertreten und Versöhnung von Sein und Bewußtsein, Realität und Begriff; Prinzip der Bewegung, des Werdens schlechthin usw.). Jedoch ein von HEGEL selbst häufig benutztes „Modell“ des dialektischen Rhythmus ist innerhalb der Hegelinterpretation in auffallender Weise vernachlässigt worden: nämlich der Ternar „Ansich“, „Fürsich“, „Anundfürsich“. Er kommt gewiß bei HEGEL oft nur in der schemenhaften Gestalt eines allgemeinen Klassifizierungsprinzips vor. Andererseits aber finden sich bei HEGEL Stellen genug, wo jener — schon durch die sprachliche Form nahegelegte — *psychologische* Sinn der Formel durchschimmert, der die Beziehung zu dem Problem der Bewußtheit herstellt.

Bei dem Dreischritt „Ansich — Fürsich — Anundfürsich“ spielen die spezifisch logischen Beziehungen (Widerspruch, Negation, Umschlagen eines Begriffs in sein Gegenteil) keine Rolle; es geht um einen ganz anderen Grundvorgang. Seine Ursprünge sind in dem psychologischen, ja dem biologischen¹ Gebiet zu finden. Der Weg vom „Ansich“ zum „Fürsich“

¹ Hier wäre etwa die Trieblehre von BUYTENDIJK zum Vergleich heranzuziehen. Nach BUYTENDIJK ist ein Grundprinzip nicht nur des bewußten, sondern schon des unbewußt-instinktiven Lebens eine auf Befreiung von allem Nichtich gerichtete Aktivität (wofür bereits ARISTOTELES die Bezeichnung „Sein für sich“ hat): „der Drang des Fötus zur Geburt, das Durchbrechen der Eihüllen durch den jungen Vogel, der Drang fort vom Nest, vom Elternhaus. Bezeichnenderweise kommt auch bei HEGEL das biologische Grund- und Urbeispiel des Kindes im Mutterleibe und

entspricht dem Prozeß des Sichherausringens des Bewußtseins aus einem „unmittelbaren“, „unentwickelten“, nur potentiellen, *unbewußten* (wie man dem Bedeutungszusammenhange nach ohne Bedenken hier einsetzen darf) Einheitszustand zu einem Zustand des Abgehobenseins, Insich-reflektiertseins, Vonsichwissens, Gegenständlichwerdens, auf ein *Ich* Bezogenseins. „Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtsein kommen; so wird es für den Menschen. Was ihm Gegenstand geworden, ist dasselbe, was er an sich ist; durch das Gegenständlich-Werden dieses Ansichseins wird der Mensch erst für sich selbst, ist verdoppelt, ist erhalten, nicht ein anderer geworden.“

Das Erreichen der dritten Stufe, das „Anundfürsich-Werden“ ist — psychologisch verstanden — nichts anderes als das Schließen der Lücke, die durch das Bewußt- oder Fürsich-Werden aufgerissen wurde zwischen „Mutter“ und „Kind“, „Substanz“ und „Subjekt“, zwischen dem „Sein“ und dem „Gesetzsein“, zwischen der „substantiellen Identität“¹ und der Dissoziierung des Eigenseins, dem *Unbewußtsein* und der *Bewußtheit*; ist die Wiedervereinigung des vom allverbindenden Grunde losgerissenen, das Gegebene in prometheischer Hybris hinter sich lassenden Teils mit der „absoluten Substanz“. Grundsinn des „Anundfürsich“, des jeweils letzten Gliedes im Ringe dieser creatio continua, ist die *Versöhnung*, die Ineinssetzung des vorher Getrennten, die Wiedererringung der verlorenen Einheit von Bewußtsein und Leben.

So erschließt sich denn bei HEGEL eine gleichsam in dem Geheimfach seines Systems wohlverborgene Idee von *Entwicklung*, die nichts mit naturalistischen und positivistischen Entwicklungsbegriffen zu tun hat, die vielmehr wieder zu dem mystischen Quellgebiet seines Denkens zurückleitet. Denn die Idee eines Hieros Gamos zwischen dem Endlichen und Unendlichen, dem Seelengrund und dem Welt- und Gottesgrund ist dem mystischen Denkgut zugehörig. Diese Idee von Entwicklung erzählt dem Menschen, wie er werden könnte, was er ist. Ihrer Form nach entspricht sie ganz dem „mystischen Werk“, dem „großen Magisterium“. Sie bedeutet wesentlich ein Vertiefen und Durchleuchten des ursprünglich blinden, unbewußt gelebten Seins und dadurch eine *Selbstwerdung*: „Die Entwicklung des Geistes besteht also darin, daß das Herausgehen und

seiner Trennung von der Mutter durch die Geburt vor. Das Kind im Mutterleibe hat nur eine „Ansich“-Existenz: „Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein *Selbst*, noch nicht undurchdringlich, sondern ein widerstandsloses; das andere ist dessen Subjekt, das *einzelne Selbst* beider. Die Mutter ist der *Genius* des Kindes; denn unter Genius pflegt man die selbstische Totalität des Geistes zu verstehen, insofern sie *für sich* existiere und die subjektive Substantialität eines anderen, das nur äußerlich als Individuum gesetzt ist, ausmache: Letzteres hat nur ein formelles Fürsichsein.“

¹ Der von LÉVY-BRUHL „participation mystique“ genannte, von JUNG weiter entwickelte Gedanke der psychologischen Identität kommt schon in HEGELs Enzyklopädie (im Abschnitt „Anthropologie“) vor, ohne allerdings weitergehende Anwendung zu finden. HEGEL spricht dort von dem „magischen Verhältnis“, das nicht nur bei den Beziehungen zwischen der Mutter und dem Ungeborenen oder bei den Grenzfällen des „magnetischen Somnambulismus“ (der Hypnose) und des Hellsehens anzunehmen sei, sondern von dem sich auch „anderwärts im Kreise des bewußten, besonnenen Lebens sporadische Beispiele und Spuren“ fänden.

Sichauseinanderlegen desselben zugleich sein Zusichkommen ist.“ Diese Entwicklung hat daher zirkulären Charakter, sie entspricht einem Kreis, „der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“

In HEGELs Darstellung dieser Zusammenhänge scheint zuweilen JUNGS Lehre vom kollektiven Unbewußten vorgeahnt zu sein: „Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt. . . ., in der bewußtlosen und stummen Substanz Aller, in den Wässern der Vergessenheit.“ Die Beziehungen des Ansich- und des Fürsichseins mögen wohl ursprünglich das wichtigste „Modell“ für die zeitlich-überzeitliche Geschichte des Bewußtseins gebildet haben, wie sie, mit dunklen Schleiern verhangen, in der Phänomenologie des Geistes erzählt wird. Aber diese Elemente konnten bei HEGEL zuletzt nur für den metaphysischen Gedankenaufbau und für die Bewältigung weit ausgebreiteter geschichtlicher Stoffe fruchtbar werden; im Hinblick auf ihre psychologischen Sinnmöglichkeiten sind sie „Antizipation“ geblieben. Der letzte Grund dafür liegt darin, daß HEGEL die Bedeutung des „Ansich“, der „Substanz“, auf die universale unbewußte *Vernünftigkeit* allein eingeschränkt hatte. Das Ziel des Zusichselbstkommens des Menschen ist demnach bei HEGEL gleichbedeutend mit der Gewißheit, *Vernunft*, und *als Vernunft* „alle Realität zu sein“. In JUNGS Lehre von der „Individuation“ ist ein anderer Weg zur Realisierung des von HEGEL im psychologischen Feld nur Geahnten gezeigt.

3. Das Prinzip des Gegensatzes und die Beziehung zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten.

Die Stellung JUNGS zu dem Doppelproblem, das durch die Namen HERAKLIT und ANAXIMANDER umschrieben wurde, läßt sich folgendermaßen bestimmen: seine Lehre bewirkt eine Wiedervereinigung der beiden (bei HEGEL relativ getrennten) Grundmotive. Die prinzipielle Voraussetzung dafür bildet das schon früher behandelte Verlassen des Vernunftmonismus, die Aufhebung der Parmenideischen Gleichung zwischen Sein und Denken, schließlich dann die Entdeckung des Objektiv-Psychischen. Durch die Aufstellung der neuen Gleichung zwischen Wirklichem und Psychischem erhält das in HEGELs Philosophie gleichsam freischwebende heraklitische Urphänomen des „Krieges“, des Gegensatzes, einen festen geistigen Ort. Dieser Ort gehört der Sphäre des Humanen an und ist näher zu bestimmen als das Verhältnis von *Bewußtsein* und *Unbewußtem*. Die logisch-objektive Form des Gegensatzes wird ins Psychologische zurückverwandelt, d. h. sie wird zu etwas lebendig-innerlich Faßbarem.

Das Einholen des Urphänomens des Gegensatzes aus der rein logischen in die psychologische Dimension kann jedoch im Rahmen dieser Untersuchung nur nach seiner *philosophisch-prinzipiellen* Bedeutung gewürdigt werden, während der *psychologische* Gesichtspunkt unberücksichtigt bleibt. Dieses Abstrahieren ist freilich bei JUNG mit größeren Härten verbunden als bei HEGEL. Bei letzterem ist die philosophische Betrachtung autonom, daher ihre Ablösung von den konkreten Zusammenhängen, die der psychologische Gesichtspunkt zu berücksichtigen hat, leichter möglich. Bei JUNG

aber erscheinen sämtliche Aspekte infolge der durchgehenden Beziehung auf die Grundwirklichkeit des Psychischen in einen festeren Einheitszusammenhang eingerückt. Die Isolierung einer Teilansicht ist innerhalb der „weißen, abstrakten Dialektik der Logik“ (J. SCHMIDHAUSER) mit geringeren Schwierigkeiten verknüpft als da, wo „die blutige, reale, konkrete Dialektik des Lebens“ in Frage steht.

Es ist eine Grundtatsache der seelischen Wirklichkeit, daß alle ihre Erscheinungen als in sich gegensätzliche Einheit aufgebaut sind. Für das Leben der Seele gilt in eminentem Sinne das Wort GOETHEs, daß alles „entweder eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen könne“, darstellt. Alles Psychische ist *Lebensausdruck*, wenn der Begriff des „Lebens“ in genau derselben allgemeinen Bedeutung genommen wird, wie in der modernen Biologie: Leben ist stete „Überwindung des toten Punktes“ (H. ANDRÉ). Zugleich aber ist festzuhalten, daß jedes Weiterkommen über den „toten Punkt“ hinaus, jedes Neuwerden, jede Metamorphose, immer nur aus Gegensätzen heraus, durch Gegensätze hindurch, erfolgt. Der polare Gegensatz ist in beiden Bereichen — dem des Biologischen wie dem des Psychologischen — vom philosophischen Standpunkt aus gesehen, das wahre Urphänomen.

Aber im Psychologischen nimmt in der Unzahl möglicher Gegensätze die Relation von Bewußtsein und Unbewußtem eine ausgezeichnete Stelle ein. Sie ist von prototypischer Bedeutung, sie ist der zentrale Bezugspunkt für alle psychologischen Gegensatzbildungen. Gewiß sind in der ursprünglichen Psyche, da sie „quodammodo omnia“ (mit ARISTOTELES und THOMAS gesprochen) ist, alle Gegensätze enthalten, aber sie sind so nicht in spezifisch menschlicher, sondern nur in vormenschlicher Form, nur „an sich“ vorhanden; sie sind gleichsam da, ohne da zu sein, d. h. in totaler Unbewußtheit. Eine Annäherung an diesen Zustand zeigt das Beispiel der seelischen Beschaffenheit der Primitiven. Die Gegensätze werden im eigentlich *menschlichen* Sinn erst dort wirklich, wo der Mensch nicht nur in tierischer (oder paradiesischer) Unbewußtheit ihr Spielball ist, sondern erst an dem Punkt, wo der *Individuationsvorgang* beginnt, d. h. wo der Mensch als wissendes, unterscheidendes, sich entscheidendes Subjekt auftritt. Dies aber ist ohne Bewußtsein nicht möglich. Erst wenn der Lebensbaum zum Erkenntnisbaum geworden ist, *sieht* der Mensch den Gegensatz, weiß er, was gut sei und was böse.

Die Relation Bewußtsein-Unbewußtes ist der symbolische Ausdruck für die durchgehend polare Struktur der menschlichen Psyche¹. Jedes Individuum vermag in seinem tiefsten Schoß das „Andere“ seines Ichs, das zu seiner *Ganzwerdung* nötig wäre, zu gebären. Das Sichdurchdringen von Eigenem und Nichteigenem im Subjekt ist eine der tiefsten und merkwürdigsten psychologischen Erfahrungen. Es ist das Geheimnis des Andersseins im Einessein, und damit zugleich die Quelle der eigentlichen,

¹ Ein anderer Ausdruck der immanenten Gegensätzlichkeit des Psychischen ist in der „energetischen Auffassung“ des Seelenlebens bei JUNG zu sehen. Denn Energie, im weitesten Sinn, ist „jenes Etwas, das bewegter Ausgleich zwischen Gegensätzen ist“.

der *psychologisch-realen Dialektik*¹, Ohne diese ist alles psychologische Forschen und Erkennen in die fatale Lage Peter Schlehms versetzt, der seinen Schatten preisgegeben hatte. Eine der fundamentalen Entdeckungen JUNGS ist hiermit berührt. Was im Bereich des Logisch-Verstandesmäßigen Absurdität wäre — daß Eines immer auch zugleich das Andere ist — ist im psychischen Leben Grundgesetz; hier gilt, daß „jede seelische Erscheinung innerlich durch ihr Gegenteil kompensiert“ ist, daß sich zu jeder seelischen Haltung ihr Gegenstück im Unbewußten konstellierte, daß, ewig und notwendig, zum Glanz der Schatten, zur Stärke die Schwäche, zum Recht das Unrecht, zum Guten das Böse, zu Gott auch der Teufel gehört. *Beide* Seiten des Gegensatzes sind notwendig; nur die nach ihrem vollen Umfang verwirklichte Polarität ermöglicht in Wahrheit ein Leben im Ganzen und aus der Ganzheit.

Mannigfaltig sind die Erscheinungsformen des psychologischen Grundgegensatzes. Die Gegenpole können koordiniert sein und in positiver Weise zusammenwirken, indem ihr Wechselverhältnis dem natürlichen Rhythmus der „Strömungsgesetze der Libido“ folgt. Dies ist das „*kompensatorische Verhältnis*“ von Bewußtsein und Unbewußtem, das „einer ähnlichen Funktion auf physiologischem Gebiet, der Selbststeuerung oder Selbstregulierung des Organismus“ entspricht. Jede bewußte Einstellung ist notwendigerweise mit einer relativen Einseitigkeit verbunden; die Tendenz des unbewußten Gegenpols geht auf deren Ausgleich: „Das Unbewußte gibt z. B. im Traum alle diejenigen zur bewußten Situation konstellierte, aber durch die bewußte Wahl gehemmten Inhalte, deren Kenntnis dem Bewußtsein zu einer völligen Anpassung unerlässlich wäre.“

Erreicht die Einseitigkeit einen höheren Grad, z. B. durch Überspannung und Verkrampfung der bewußten Einstellung, so wandelt sich das kompensatorische in ein Oppositionsverhältnis. Der polare Gegensatz nimmt *antinomische* Gestalt an. Es ist nun von wesentlicher Bedeutung, ob die Antinomik auf Grund einer *unbewußten* oder einer *bewußten* Einseitigkeit entstanden ist. Im ersten Fall, dem der Einseitigkeit als „Nicht-anderskönnen“, ist die Gegensatzspannung als zwangshafter Zustand von dämonischer Unentrinnbarkeit gezeichnet. Die unbewußt gebliebenen gegensätzlichen Inhalte entziehen sich völlig dem Machtbereich des Bewußtseins, sie werden abgespalten vom Ganzen der Persönlichkeit und können als „autonome Komplexe“ auftreten. „Alle diese Zustände sind

¹ Zum erstenmal in der neuzeitlichen Psychologie wird hier zugleich ein Wiederanknüpfen möglich an die christlich-abendländische *Mystik*, an gewisse letzte Einblicke ihrer Psychologie, von denen seit Augustinus in der mittelalterlichen Geschichte immer wieder die dunkle Rede ging: der geheimnisvolle, leicht zu mißdeutende Zusammenhang von Selbstsein, Selbsterkenntnis und Selbstliebe, der zur Voraussetzung wahrer Selbstverwirklichung gehört (vgl. meine „Psychologie, Metaphysik der Seele“, München 1928, S. 49f.); die von der Johanneischen Überlieferung sich herleitende Lehre vom „inneren Wort“, das wir als Bild und Keim unseres eigenen Wesens in uns tragen, und das *auszusprechen* uns gelingen muß, wenn anders wir zum erfüllten und bewußten Selbstein gelangen sollen; das Wissen um die verborgenen seelischen Zeugungs- und Geburtsvorgänge, durch die der Weg zur Reife bezeichnet ist und durch die der Myster selbst Verursacher seiner Geburt — Vater und Sohn, parens und proles, gignens und genitum in einem — wird.

gekennzeichnet durch ein und dieselbe Tatsache, nämlich daß ein unbekanntes Etwas von einem kleineren oder größeren Teil der Psyche Besitz ergriffen hat und seine widerwärtige und schädliche Existenz gegen alle Einsicht, alle Vernunft und alle Energie ungestört behauptet und damit die Macht des Unbewußten dem Bewußtsein gegenüber bekundet.“

Die Verhältnisse sind grundlegend anders, wenn es sich um *bewußte* Einseitigkeit und demgemäß um bewußtes Hindurchgehen durch die Entzweiung handelt. Steht der Widerstreit der entgegengesetzten Impulse im vollen Licht des Bewußtseins, derart, „daß sich Thesis und Antithesis negieren, und daß das Ich doch seine unbedingte Anteilnahme an Thesis und Antithesis anerkennen muß“, so ist von vornherein eine wesentlich andere menschliche Haltung gegeben. Sie kann als psychologische Abweichung vom ersten Fall, außerdem aber auch als eine sittlich höhere Stufe bezeichnet werden, sofern nämlich höhere Bewußtheit auch als sittliches Kriterium anzusprechen ist. Dies muß aber angenommen werden, wenn anders sittlicher Adel und Würde des Menschen in einem Zusammenhange steht mit Umfang und Tiefe seiner Leidensfähigkeit. Denn jeder Schritt in der Richtung höheren Bewußtwerdens setzt Trennung, Entzweiung, also Leiden voraus, dem das Ich sich zu stellen hat — „es gibt keine Bewußtwerdung ohne Schmerzen.“

In dieser Frage zeigt sich wiederum über alle zeitlichen und individuellen Verschiedenheiten hinweg weitgehende Übereinstimmung zwischen HEGEL und JUNG. Wenn HEGEL von dem „Leben des Geistes“ sagt: „Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet“, so ist dies in philosophisch-spekulativer Sprache dasselbe, was bei JUNG psychologisch so formuliert wird: „Nicht durch Abspaltung wird eine Dissoziation geheilt, sondern durch Zerreißung.“ Und der Satz in HEGELs „Ästhetik“, daß es „das höhere Vorrecht lebendiger Naturen“ sei, den „Prozeß des Gegensatzes, Widerspruches und der Lösung des Widerspruches durchzumachen“, könnte geradezu als Leitthema gelten, dessen realer psychologischer Durchführung ein wesentliches Stück von JUNGs gesamtem Schaffen gewidmet ist.

Der Zustand des bewußten Uneinsseins enthält für HEGEL wie für JUNG die Voraussetzung für die Geburt des einigenden Dritten, der „Synthesis“. In der prinzipiellen Fassung des Gedankens der Einigung der Gegensätze trennen sich jedoch beider Wege wieder, wie im nächsten Abschnitt näher auszuführen sein wird.

4. Logische und symbolische Synthesis der Gegensätze.

Im I. Teil ist durch die Erörterung der prinzipiellen Grundlagen der HEGELschen Dialektik auch die dritte Stufe, die der „Synthesis“ in ihrer Bedeutung so weit geklärt worden, daß hier nur noch eine knappe Zusammenfassung des Wesentlichen notwendig ist, um den Vergleich mit JUNG durchführen zu können.

Die Überzeugung von der Möglichkeit einer Synthesis ist zunächst ein Zeugnis dafür, daß die dialektische Logik mit dem Grundsatz des tertium

non datur (Satz des Widerspruches) der formalistischen Logik gebrochen hat. Es gibt ein tertium, denn es gibt eine Synthesis. Dieser veränderte Standpunkt hat nun, was in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden muß, eine bedeutsame Erweiterung des Sinnes der „Notwendigkeit“ im Erkennen zur Folge. Bei KANT wird Notwendigkeit (wenn von der „absoluten Notwendigkeit“, die bloß ein „Grenzbegriff“ ist, abgesehen wird) nur „in Beziehung auf die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ anerkannt und sie betrifft nur die Verhältnisse der Erscheinungen „nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung“. Die dem dialektischen Prozeß innewohnende Notwendigkeit unterscheidet sich grundsätzlich sowohl von der KANTischen Notwendigkeit der Erfahrungserkenntnis wie von der deduktiven Notwendigkeit der Mathematik: sie ist ein Merkmal des Geschehens, des Werdens, der „Entwicklung“¹, sie tritt zutage im Entfalten und Auseinanderlegen von Bestimmungen des Begriffs (die ja bekanntlich vom Standpunkt der Dialektik aus ebenso sehr Bestimmungen der *Sache* sind), und sie bewährt sich vor allem im Freilegen und Wiederaufheben von Widersprüchen². So wichtig aber auch diese Erweiterung des Sinnes der Notwendigkeit ist, an dem einen auch für KANT maßgebenden Grundverhältnis hat sich nichts geändert: an der strengen Entgegensetzung des „Notwendigen“ und des „Zufälligen“. Auch für HEGEL ist die Forderung der Notwendigkeit im Erkennen gleichbedeutend mit dem „Fernhalten des Zufälligen.“

Der dialektische Standpunkt ist trotz allem seinem Kern nach logizistisch: die Synthesis, die Aufhebung der Widersprüche, ist ausschließlich „Aufgabe der Vernunft“, Sache des nur *denkenden* Geistes. Konsequenterweise ist für HEGELs Idealismus mit der im „absoluten Geist“ sich herstellenden Hierarchie aller Synthesen das höchste Ziel, die letzte Vollendung erreicht. Die doppelte Gefahr, die hier entstehen mußte, sowie das Genie selbst nicht mehr seine Hand im Spiele hatte, ist die *intellektualistische* Verzerrung der Synthesis (in Gestalt eines leeren, schablonenmäßigen, am äußeren Schema hängenden Konstruierens und Rubrizierens) und das *romantische* Mißverstehen (in Gestalt einer nur erträumten Überlegenheit des „Darüberstehens“, eines ästhetisierenden Sichwohlseinlassens an einer über den Widersprüchen „schwebenden Universalität“, einer Unfähigkeit zum Sichentscheiden).

Bei JUNG bildet das Problemfundament nicht die Logomachie der begrifflichen Entzweigungen und Widersprüche, sondern das immer bedrohte, immer Störungen, Konflikten, Katastrophen ausgesetzte Verhältnis von *Leben* und *Bewußtsein*, *Naturhaftem* und *Geistigem* im Menschen selbst. Für jene Degradierung der Natur, wie sie sich in HEGELs Idealismus ausspricht, ist in JUNGS Lehre kein Raum. In der Dialektik der psychologisch-realen Gegensätze steckt von vornherein ein naturhafter Anteil — die

¹ In diesem Zusammenhang fällt freilich die oben erwähnte latent *psychologische* Bedeutung des Entwicklungsbegriffs weg; er ist hier wieder ganz ins Logisch-Objektive zurückgenommen.

² Die schon früher eingehend dargelegte Problematik, die infolge der Vermengung von „Widerspruch“ und „Gegensatz“ in die dialektische Notwendigkeit hereingetragen wird, soll hier außer Betracht bleiben.

unbewußte Dynamis ist ja Natur¹. Andere Theorien der jüngeren Zeit, in denen das Unbewußte in rein negativer Funktion erscheint, „haben es vermocht, das Naturding, welches das Unbewußte eigentlich ist, als ein gefährliches Monstrum erscheinen zu lassen... Diese Auffassung entspringt der *Furcht vor der Natur und vor der tatsächlichen Wirklichkeit*... Das Unbewußte ist kein dämonisches Ungeheuer, sondern ein moralisch, ästhetisch und intellektuell indifferentes Naturwesen, das nur dann wirklich gefährlich wird, wenn unsere bewußte Einstellung dazu hoffnungslos unrichtig ist“. Ebenso hat auch die „Synthesis“², die Überwindung der Entzweiung, eine unbewußte, naturhafte Seite³.

Die bloß denkend-theoretische Bewältigung der Gegensätze kann, da sie nur *eine* Funktion aufruft, nicht das *Ganze* des Menschen erreichen. Darum wohnt in der Synthesis der Vernunftdialektik auch keine *verwandelnde* Kraft. Denn nur was den ganzen Menschen — sein Denken und Gefühl, seine Ahnung und Empfindung — angeht, vermag ihn umzubilden (und es gibt keinen wirklichen individuellen Werdegang, keine wahrhafte Erziehung, keinen seelischen Vollendungsweg, der nicht durch Krisen und Metamorphosen hindurchführte). Sie besitzt auch keine *befreiende* Kraft — trotz HEGEL, der schon im „Denken der Notwendigkeit“ die „Befreiung, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist“, zu erkennen glaubte. Die ganze Fülle und Wucht der psychologisch-pädagogisch-ärztlichen Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit steht hinter der Gegenbehauptung: daß nicht das theoretische Überschauchen und Verstehen, sondern nur das Durcherleben, Sichstellen, Annehmen, das die Sache selbst *sein* ein *Freiwerden* von ihr ermöglicht. Was notwendig wäre, ist ein „weiteres, tieferes und höheres Begreifen... , nämlich *das Begreifen durch das Leben*.“

Eine solche den Menschen als Ganzheit erfassende „Synthesis“ kann für JUNG nur im *Symbol* erreicht werden. Das Symbol ist — im großen wie im kleinen — die jeweils vollkommenste, rational nie völlig deutbare Darstellung desjenigen Sinnes, der die (in einer bestimmten Situation eines Individuums, eines Volkes, einer Epoche vorhandenen) Gegensätze vereinigt, derart, daß den bewußten wie den unbewußten Bedürfnissen, den

¹ Daß die Verbindung mit dem „Naturgegebenen“ (GOETHE) real und nicht leere spekulative Metapher ist, kommt bei JUNG wohl am stärksten zum Ausdruck in der Lehre von den „Archetypen“. In ihr hat NIETZSCHES Aperçu gleichsam einen wissenschaftlich-systematischen Ausbau erfahren: „Ich habe für mich entdeckt, daß die alte Mensch- und Tierheit, ja die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortdichtet, fortliebt, forthaßt, fortschließt...“ Die urtümlichen Bilder des kollektiven Unbewußten stehen in geistigen Verwandtschaftsbeziehungen zu dem mythischen Vorstellungsgut aller Zeiten und Völker. In den Mythen aber ist je und je der Lebenszusammenhang der menschlichen Psyche mit den Grundformen des organischen und kosmischen Lebensgeschehens (Geburt und Tod, Reifen und Altern, Sterben und Auferstehen, die Polarität alles Lebendigen, Wandel der Jahreszeiten, Rhythmus des Sonnenlaufs usw.) aufbewahrt und geformt.

² Der *Terminus* „Synthesis“ wird aus Gründen der sachlichen Kontinuität hier auch bei der Behandlung von JUNGS Anschauungen verwendet, obwohl er nicht eigentlich zu den „Schulbegriffen“ der JUNGSchen Psychologie gehört.

³ Daher war es auch von JUNGS Lehre aus möglich (bzw. es ergab sich als eine innere sachliche Notwendigkeit), die Brücke zu schlagen zu dem Erkenntnisgut des Orients; denn die östliche Weisheit hat den Naturzusammenhang des seelischen Lebens nie aus den Augen verloren.

höchsten und feinsten geistigen wie den primitivsten elementaren Regungen Genüge getan wird. „Das Symbol ist einerseits primitiver Ausdruck des Unbewußten, andererseits ist es Idee, die der höchsten Ahnung des Bewußtseins entspricht.“ Es ist eine Verwirklichung dessen, was im Zustande der äußersten Zerspaltung, der völligen Wegelosigkeit „nottut“; es bedeutet daher mehr als ein theoretisches Wiederverknüpfen des Entzweiten: es ist das Rettende, das Erlösende, der „Mittler“, der ein lebendiges Zusammenwirken der Gegensätze auf neuer Ebene ermöglicht.

Im Unterschied zu der vernunfthaften Synthesis ist das Symbol nicht begrifflicher Natur, es ist *Bild*. Im Symbol tritt der sinnlichkeitslosen Konkretheit, die HEGELs Begriff darstellt (vgl. oben S. 251f.), eine andere Totalitätsgestalt gegenüber, die das Anschauliche (und damit auch das mythische Element) nicht aus-, sondern einschließt, wodurch die Anschauung wieder in ihr altes philosophisches Urrecht tritt. Das Bild steht durch seine Anschaulichkeit einerseits der sinnlichen Wahrnehmung nahe, andererseits stellt es über die isolierten Empfindungsdaten hinaus die Verbindung mit dem Sinnhaften, Bedeutungsmäßigen her. Im Symbol — das ebenso *urtümliches* Bild wie *Sinnbild* ist — schlichten sich jene „Konflikte der Denkkraft mit dem Anschauen“, auf die zu HEGELs Zeiten GOETHE in seiner Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie hingewiesen hatte¹. Das Symbol gehört einer Dimension an, die die Ratio aus eigener Kraft zwar nicht zu erreichen vermag, zu der sie aber nicht in Gegensatz steht. Da es als Produkt der schöpferischen Tätigkeit, der Phantasie, aus einem Zusammenwirken *aller* Kräfte des Psychischen hervorgegangen ist, spricht es auch das Denken an; potentiell, keimhaft sind auch die Sinngehalte in ihm beschlossen, die einer gedanklich begrifflichen Formung zugänglich wären.

Im Symbol offenbart sich nun eine von der abstrakt-verstandesmäßigen wie von der dialektischen völlig abweichende Art von *Notwendigkeit*: es ist eine irrationale oder besser transrationale Notwendigkeit. Die Fülle von Sinnelementen und Beziehungen, über die der Organismus des Symbols verfügt, gehorcht strengen Gesetzen; nicht abstrakten Regeln, sondern einer eigenen, der nur rationalen Durchdringung unzugänglichen Gesetzmäßigkeit. In ihr hat auch das Raum, was dem Verstand als das „Zufällige“ erscheint. Im Symbol ist die ebenso wirkliche wie geheimnisvolle *Notwendigkeit des Zufälligen* verleiblicht, die jeder nur rationalen Einstellung sinnlos oder ein Ärgernis dünkt. Als schwerwiegendes Zeugnis dieser Notwendigkeit aber besteht die Tatsache der gewaltigen Universalität der Symbolsprache und der Ewigkeit der urtümlichen Bilder der menschlichen Psyche, im Gegensatz zu der Kurzlebigkeit der nur rationalwissenschaftlichen Begriffsbildungen. Jedes lebendige Symbol ist fähig, „die Einmaligkeit des Gegenwartsbewußtseins mit der Urvergangenheit des Lebens zu verschmelzen“².

¹ Vgl. hierzu H. FALKENHEIM: GOETHE und HEGEL. Tübingen 1934.

² Es ist unmöglich, von der vollen Bedeutung des Symbols in JUNGs Lehre auf wenigen Seiten einen Begriff zu geben. Der Geist, in dem bei JUNG die Welt der Symbole erschlossen wird, stammt aus benachbarten Tiefen wie der jener Sätze BACHOFENS mit ihrer edlen Leuchtkraft (aus der Gräbersymbolik der Alten): „Das

Wie bei der dialektisch-logischen Synthesis muß auch bei der durch's Symbol erreichten Vereinigung der Gegensätze die Frage nach dem *Weg*, der *Methode* gestellt werden. Wie also entstehen Sinnbilder, wie kommt es in der Sphäre des Symbolischen zur Bildung des tertium über den Gegensätzen? Niemals ist es möglich, von einem Pol *unmittelbar* zu seinem Gegensatz zu gelangen (z. B. von einer Entscheidung im Sinne der Moralsetzung zu einer auch den Instinkt berücksichtigenden Einstellung), sondern nur durch ein vermittelndes Geschehen. Hier hat das „Vermitteln“ freilich den fast völlig entgegengesetzten Sinn wie in der HEGEL'schen Dialektik, wo es gleichbedeutend war mit logischer *Aktivität*, mit der „Anstrengung“ und „Arbeit der Begriffe“. Nie werden Symbole bewußt erdacht oder willentlich gestaltet. «On ne fait pas, mais on fait qu'il se puisse faire» — zitiert NOVALIS einmal. Wie in jedem lebendigen Symbol dem Geistigen das Naturhafte, dem Rationalen das Irrationale zugesellt ist, so setzt seine Entstehung auch voraus, daß das Moment der bewußten Aktivität seine Ergänzung finde, daß zum Willen die Willigkeit trete, zu dem ständigen Vorausnehmen und Erwarten des zweckgerichteten Denkens das Sichgebenlassen, das absichtlose Empfangen¹.

Wenn JUNG's Lehre vom einigenden Symbol ernst genommen und nicht bloß als interessante psychologische Konstruktion aufgefaßt werden soll, so wird ein den heutigen Europäer meist fremd, seltsam, abwegig anmutender *Glaube* verlangt: das Vertrauen auf die schöpferische Macht des Objektiv-Psychischen, des Lebensgrundes *der ewigen Urgestalten, der Archetypen des Unbewußten*. Dieses Vertrauen ist aber nicht zu verwechseln mit jenem weichen, verantwortungslosen Zurücksinken in die Unbewußtheit, wie es der romantische Panvitalismus der Gegenwart auf mancherlei Weise zu preisen versteht. Die rückläufig werdende und nach innen sich richtende Bewegung („Regression“, „Introversion“) der psychischen Energie, die Katabasis zu den „Müttern“, das Eintauchen in den „Strom und Quell“ ist ein *vom Bewußtsein gewolltes*, aus tiefster Verantwortung für die Ganzwerdung des eigenen Seins entspringendes Wagnis.

Symbol erweckt Ahnung, die Sprache kann nur erklären. Das Symbol schlägt alle Seiten des menschlichen Geistes zugleich an, die Sprache ist genötigt, sich immer nur einem einzigen Gedanken hinzugeben. Bis in die geheimsten Tiefen der Seele treibt das Symbol seine Wurzeln, die Sprache berührt wie ein leiser Windhauch die Oberfläche des Verständnisses. Jenes ist nach innen, diese nach außen gerichtet. Nur dem Symbole gelingt es, das Verschiedenste zu einem einheitlichen Gesamteindruck zu verbinden. Die Sprache reiht einzelnes aneinander, und bringt immer nur stückweise zum Bewußtsein, was, um allgemein zu ergreifen, notwendig mit einem Blicke der Seele vorgeführt werden muß. Worte machen das Unendliche endlich, Symbole entführen den Geist über die Grenze der endlichen, werdenden in das Reich der unendlichen, seienden Welt. Sie erregen Ahnungen, sind Zeichen des Unsagbaren, unerschöpflich wie dieses, mysteriös, wie notwendig und ihrem Wesen nach jede Religion, eine stumme Rede, als solche der Ruhe des Grabes besonders entsprechend, unzugänglich dem Spotte und Zweifel, den unreifen Früchten der Weisheit.“

¹ Diese Bestimmung hat grundsätzliche Bedeutung für die ganze Analytische Praxis — „Man muß psychisch geschehen lassen können“, sagt JUNG; sie ist eine der Hauptvoraussetzungen einer positiven und fruchtbaren Beziehung zum Traum- und Phantasiegeschehen.

Es ist der Versuch, mit der *jenseits* des Bewußtseins liegenden, allverbindenden, das Ich unendlich überragenden psychischen Realität in einen Lebenszusammenhang zu kommen. Das Betreten dieses Weges setzt Ehrfurcht und Opfer voraus — die Ehrfurcht vor den Gegebenheiten der eigenen Seele, das Opfer des ichsüchtigen Eigenwillens. Auch Odysseus mußte den Schatten Blut geben, um sie zum Sprechen zu bringen.

Es ist nicht möglich, die Lehre vom Symbol im ganzen zu sehen, ohne die Urgegensätzlichkeit im menschlichen Bereich: die Relation von Bewußtsein und Unbewußtem ins Auge zu fassen und zugleich jene von JUNG als *Selbst* bezeichnete Größe, d. h. die psychische Ganzheit, die Bewußtsein und Unbewußtes umfaßt. Das Selbst hat eine doppelte Funktion im Hinblick auf das Symbol. Es ist einmal die *Voraussetzung* der Symbolentstehung; denn nur wenn das Subjekt sich von den Gegensätzen unterscheidet und sich auf den innersten Kern seines Lebens zurückzieht, kann aus der schöpferischen psychischen Totalität ein Neues, die Gegensätze Vereinendes entstehen. *Ex integro nascitur ordo*. Andererseits ist das Selbst das *Ziel* der durch Symbole vermittelten inneren Entwicklung. Denn das Selbst bezeichnet auch die Mitte zwischen den am weitesten gespannten Gegensätzen, das „virtuelle Zentrum“ zwischen den beiden Welten des Außen und Innen, des Bewußten und des Unbewußten. Die Verwirklichung des Selbst würde erst das schwere Werk jener „Synthesis“ vollenden, die sich nicht im denkenden Begreifen des Entgegengesetzten erschöpfte, sondern die ein wirkliches *Leben* in Gegensätzen und im Umfassen der Gegensätze wäre — also im eigentlichen Sinne ein „Begreifen durch das Leben.“

Analytische Psychologie und Religionsforschung.

Von

ADOLF KELLER.

Tritt man über die Schwelle des Landhauses von C. G. JUNG, so trifft eine lateinische Inschrift, in Stein gehauen, vom Türbalken herab den Besucher gleich ins Herz, das delphische Orakel: *vocatus atque non vocatus deus aderit*. Dringt man tiefer in das geistige Haus JUNGS ein, so fragt man sich, wie diese Inschrift zu übersetzen sei: Gerufen oder ungerufen ist Gott zugegen, oder *ein* Gott oder *der* Gott oder das Göttliche? In der Sprache, in der JUNG hier seinen Besucher anredet, in der lateinischen, läßt sich das nicht so leicht ausmachen. Sie ist wie JUNGS psychologische Sprache von einer ahnungsvollen Bedeutungsfülle, die ebensoviel aussagt, wie verschweigt. Ist das Aussprechen jener kühne Faustische Schritt ins Unbetretene, Nichtzubetretende, so ist das Verschweigen stumme Ehrfurcht vor dem Unsagbaren und Unausprechlichen — eine Synthese von wissenschaftlich zugreifendem Forschergeist und Atem anhaltender religiöser Scheu vor dem Numinosen, das er deshalb lieber mit leisem und vorsichtigem Namen nennt — wie um den Gott nicht zu stören — als mit den lauten Begriffen einer zuviel wissenden Theologie, die seine lebendige Gegenwart verscheuchen.

Es geht eine eigentümliche, fast undurchdringliche religiöse Dialektik durch JUNGS geistige Arbeit, ein fast unhörbares Gespräch mit einem Unbekannten, wobei bald das Ja, bald das Nein vernehmlicher tönt. Das religiöse Problem hat zunehmend im Denken JUNGS eine Ubiquität gewonnen, die nicht der Worte bedarf, um sich bemerklich zu machen. Wo Seele ist, da ist Religion. Nicht im Sinne eines bekannten kirchlichen Formenschatzes, sondern als schicksalsmäßige Begegnung mit einer stärkeren geistigen Wirklichkeit, die zur Auseinandersetzung zwingt. Wenn Religion, allgemein gesprochen, auf der Fähigkeit beruht, sich tief affizieren zu lassen von bewußtseinstranszendenten Mächten, so ist das Erste und Wesentliche eben diese Einwirkung, nicht aber die intellektuelle Gestaltung dieses Erleidens, die bereits auf einem diesem schon fremden Gebiet *a posteriori* stattfindet. Die Wirklichkeit dieses Affiziertwerdens ist früher als die Wahrheit ihrer bewußten Formulierung.

JUNG hat dieser Wirklichkeit in der Psychologie wieder Raum verschafft. Das ist von Seiten der Religion zunächst einmal dankbar anzuerkennen. Um so mehr als die Theologie einigen Grund hatte, der Psychologie ein gewisses Mißtrauen entgegen zu bringen, wenn sie sich mit Religion befaßte, weil sie dem religiösen Phänomen als einer seelischen selbständigen Wirklichkeit kaum ein entsprechendes Verständnis bewies.

So blieb eine rationale *Bewußtseinspsychologie* haften an den Inhalten des Bewußtseins, projizierte diese als Begriffe in einen abstrakten geistigen Raum und schnitt damit das Rationale von seinem dunklen irrationalen Hintergrund ab.

Die *experimentelle Psychologie* verliert über den seelischen Funktionen die Seele selber. Sie atomisiert sie und zerstört durch die Reduktion des Ichs auf seine Funktionen auch das, was jenseits seiner Grenzen liegt, also das Ganze, aus dem alle bewegenden Kräfte fließen.

Die *Gestaltpsychologie* hat den Vorzug, daß sie die seelischen Funktionen nicht isoliert, sondern in ihrem ganzen Zusammenhang zu erfassen sucht. Aber dieses Formbedürfnis wird der Tatsache nicht gerecht, daß das Gestaltlose auch zur Seele gehört und sie geradezu in ihrem dynamischen Werdegang bestimmt.

Die *Aktpsychologie* dringt tiefer in das geheimnisvolle Wesen der Seele ein, indem sie eine Sinnggebung sucht. Aber diese Sinnggebung geschieht allzu leicht vom Standpunkt des ungeduldigen Beobachters und Deuters, anstatt sie aus dem lebendigen Prozeß selber heraus wachsen zu lassen, um den werdenden nicht durch einen zum voraus gewußten Sinn zu stören.

Erst die *Psychologie des Unbewußten* grub tiefer in jenes Geheimnis hinab, in dem die Seele ihre eigentlichen Wurzeln hat. Aber diese verheißungsvolle genetisch-dynamische Psychologie, wie sie FREUD aufbaute, erregte erst recht das Bedenken der theologischen Wissenschaft, da sie das Höhere aus dem Niederen erklärte, das Geistige vom Ungeistigen her deutete, die erhabensten religiösen Äußerungen von rein biologischen Triebkräften aus verstand und daher folgerichtig die Religion überhaupt schließlich als Illusion darstellte.

JUNGS Ablehnung des FREUDSchen Standpunktes schnitt auch auf dem Gebiet der Religionspsychologie solche Illusionstheorien an der Wurzel ab. JUNGS Sinn für die objektive innere Wirklichkeit der seelisch-geistigen Welt schützte ihn nicht nur vor solchen Abgeschmacktheiten, sondern führte ihn auch zu einer grundsätzlich anderen Einstellung den seelischen Phänomenen gegenüber, die auch religionspsychologisch bedeutsam wird. Das Seelische besitzt im eigentlichen Sinne Wirklichkeitscharakter. Dieser haftet also nicht etwa nur der äußeren Welt der Dinge an, sondern auch der inneren Welt, die sich in den Phänomenen der Seele kund tut.

Die *Analytische Psychologie* JUNGS gewinnt damit eine neue und eigenartige Bedeutung für die *Religionspsychologie*. Diese Beziehungsmöglichkeiten sind bisher weder theoretisch noch praktisch genügend durchgearbeitet worden, obschon JUNG die Theologen ausdrücklich zur Auseinandersetzung und Mitarbeit auffordert. Eine solche ist um so näher liegend, als JUNG sich bewußt auf protestantischen Boden stellt, wenn er auch, wie er sagt, „seine Stellung im Parlament des protestantischen Geistes auf dem äußersten linken Flügel“ sieht.

Die Zeit ist wohl noch nicht gekommen, um die Erkenntnisse und Ahnungen der Analytischen Psychologie in einer abgerundeten religionspsychologischen Darstellung anzubieten. Es kann sich hier auch nicht mehr darum handeln zu wiederholen, was die Erkenntnis des Unbewußten überhaupt für die Religionspsychologie bedeutet, wie ihre frühesten und allgemeinen Begriffe der Verdrängung, der Übertragung, der Symbolbildung, der Sublimierung theoretisch und praktisch von der Religionspsychologie und der Seelsorge auszubeuten sind. Das ist zum Teil bereits geschehen und weithin praktisch nutzbar geworden. Hier soll vielmehr versucht werden, die Eigentümlichkeit der Analytischen Psychologie in ihrer Bedeutung für die Religionsforschung und Seelsorge zu prüfen, d. h. diejenigen neueren Erfahrungen und Begriffsbildungen zu beleuchten, die das Verständnis des religiösen Menschen zu vertiefen oder zu erweitern scheinen, und die Brauchbarkeit der seelischen Hilfe zu untersuchen, die die Seelsorge von dieser Tiefenpsychologie dargeboten bekommt. Diese gibt der Theologie Tatsachen zu bedenken, die sie nicht ohne Schaden übersehen darf. Wenn das Bewußtsein sich erweitert, dann erweitert sich auch jenes heilige Temenos, in dem sich die Seele angesiedelt hat. Wenn die Seele verwundet aus dem brennenden Hause der Zeit stürzt, um ihre Existenz zu retten, dann muß sich gerade die christliche Theologie unserer systemfeindlichen Zeit fragen, ob die Seele ausgerechnet in einem andern brennenden Hause Zuflucht suchen will oder sich nicht lieber auf das weite freie Feld hinaus begibt, weit weg von alten, stürzenden Systemen, von unwirksamen seelischen oder geistigen Methoden, von ehrfurchtsweil geheimnislosen Erkenntnissen, um dort einen eigenen Neubau zu versuchen mit den lebendigen Kräften, die ihr geblieben sind.

I. Prolegomena.

Vor dieser Auseinandersetzung ist auf folgende Grundzüge der Analytischen Psychologie hinzuweisen, die sie der Religionsforschung besonders nahe bringen und von vorneherein ihr Verhältnis zu ihr abgrenzen und bestimmen.

1. Die Analytische Psychologie ist verstehende Psychologie. Es liegt ihr nicht an einer reduktiven Erklärung der psychischen Phänomene, die einfach Unbekanntes auf vermeintlich Bekanntes zurückführt. Sie vergewaltigt die Wirklichkeit nicht durch vorgefaßte Meinungen oder Prinzipien, sondern hat sowohl Furcht als Ehrfurcht vor ihr, weil die Wirklichkeit der Seele ihr übermächtig gegenübertritt, aber gleichzeitig ihr die Forderung auflegt, ihr als Seele standzuhalten. Mit dieser Forderung ist Sinngebung gemeint. Nicht der lückenlose und gegenseitig bedingte kausale Zusammenhang von Erscheinungen wird in erster Linie gesucht, sondern der Sinn, den sie für den Menschen haben. Indem Sinn in der Wirklichkeit gesucht wird, wird diese als geistige gedacht und als solche in der Sinngebung erfaßt. Eine verstehende Psychologie verfügt nicht souverän und ein für allemal über die Elemente dieser Wirklichkeit, sondern nimmt ihr gegenüber eine ehrfürchtige Haltung ein, die an sich religiöser Art ist — das heißt Demut vor dem Unbekannten und Willigkeit, sich ihm „aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben“.

2. Die Analytische Psychologie ist genetisch-dynamische Psychologie, das heißt, sie sucht nicht das dynamische Geschehen in ein statisches System zu fassen, sondern sie folgt dem Lebensprozeß selbst, nicht nur dem biologischen Ablauf, sondern auch dem Erkenntnisprozeß, der ein Teil des Lebensprozesses ist. Sie beachtet seine prälogischen Funktionen, seine urtümlichen Bilder und Keime von Erkenntnismöglichkeiten und verfolgt das Werden der Erkenntnis zurück in jenes dunkle Gebiet, das vor der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Sein und Bewußtsein liegt. Damit entdeckt sie das seelische Quellgebiet, in dem alle Mystik entspringt und befreit das religiöse Leben überhaupt von dem Zwang und Aberglauben, der es auf eine rationale Systematik von bewußten Geistes- oder Gemütswerten beschränkt. Wenn SCHLEIERMACHER der Religion das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als ihr eigenstes Gebiet anwies, so verbietet diese Psychologie überhaupt eine solche Identifizierung des Religiösen mit irgend einer konkreten psychischen Gegebenheit, sei es Geist oder Gemüt, und sieht es vielmehr in jenem unerklärlichen Excelsior, das gebieterisch, aber unbewußt und geheimnisvoll den Lebensprozeß selbst zu lenken scheint.

3. Die Analytische Psychologie hat eine synthetische Auffassung des Seelischen, indem sie mit einem Ganzen rechnet, dem der Lebensprozeß im Individuum zustrebt. Dieses Ganze ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Seine Integration hängt ab von der Zeit und vom verborgenen Sinn des Lebensprozesses selbst, der sich nur im Werden und Tun selbst enthüllt. Damit ist dem Werden und der Seele selbst jener Charakter des Geheimnisses gewahrt, durch den vor allem das religiöse Werden und Denken bestimmt ist.

4. Die Analytische Psychologie schließt methodologisch jede Art von Transzendenz aus, wie das die Religionspsychologie seit RIBOT, JAMES und FLOURNOY getan hat. Sie weigert sich, in der Erkenntnis ihrer Grenzen, Aussagen zu machen über den metaphysischen Realitätscharakter oder einen transzendenten Ursprung des religiösen Phänomens. Diese Selbstbeschränkung darf nicht einfach als Psychologismus verurteilt werden. JUNG betont ausdrücklich: „Es ist meine Absicht, die metaphysischen Ansprüche aller Geheimlehren ohne Gnade beiseite zu schieben. Denn solche geheimen Machtabsichten vertragen sich schlecht mit der Tatsache unseres profunden Nichtwissens, das man einzugestehen die Bescheidenheit haben sollte. Ich will mit vollster Absicht metaphysisch klingende Dinge ins Tageslicht psychologischen Verstehens ziehen — das Schimpfwort Psychologismus trifft nur einen Narren, der meint, seine Seele in der Tasche zu haben.“ Wenn JUNG daher gelegentlich von Gott redet als von einem urtümlichen Bild, so will er sich damit absichtlich auf die der Psychologie zugängliche Seite der religiösen Wirklichkeit beschränken. Hier hat die Analytische Psychologie unbestreitbar unser Sehen erweitert und der Anthropologie einen neuen religiösen Sinn gegeben.

II. Die seelische Wirklichkeit der Religion.

Keine Psychologie kann innerhalb ihrer Grenzen von Gott als metaphysischer Realität reden. Redet der Psychologe von Gott, so meint er

die religiöse Erfahrung, die bereits hergestellte und bewußt erfaßte Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem. Gott ist dann bereits „ein Bild, um ein unausdenkbares und unaussprechbares Erlebnis darzustellen“, also schon *unser* Bild, *unsere* Reaktion, *unsere* Spiegelung einer übergewaltig in unser Inneres einbrechenden unbekanntem Macht. Dem Erlebnis selbst wird nichts von seiner erschütternden Wucht genommen damit, daß es sich innerhalb der Grenzen menschlicher Erfahrung vollzieht. JUNG nimmt auch letzte Spuren solcher religiöser Erfahrung ernster, als sie von der Allgemeinheit genommen werden, die die religiöse Erfahrung ausschließlich innerhalb eines abgegrenzten, kulturhistorischen, religionsgeschichtlichen Bezirkes und in gewissen bekannten Formen anerkennt. Er verlangt ausdrücklich, daß der Mensch „die psychischen Mächte wieder als wirklich“ nehme. Gerade insofern diese sich nicht in der Gewalt des Menschen befinden, sondern Unterwerfung und Gehorsam verlangen, enthüllen sie ihren religiösen Aspekt und entfalten ihre religiöse Wirkung.

Diese Enthüllung darf nicht ohne weiteres mit dem gleichgesetzt werden, was die christliche Theologie *Offenbarung* nennt. Diese hat eine spezifische Bedeutung, die nicht im Gebiet rein seelischer Zusammenhänge gefunden werden kann. Schon die Theologie wird bei diesem Begriffe Akt und Sein unterscheiden, Offenbarungsakt des religiösen Subjekts und das geoffenbarte Sein, das als Offenbarkeit irgendwie der Seele zugänglich und in ihren Erfahrungsbereich eingetreten ist. Der Akt selbst ist unserem erkennenden oder handelnden Zugriff entzogen, er ist „metareligiös“. Das Sein, das durch diesen Akt uns zugänglich gemacht wird, tritt schenkend und fordernd in unsere Erkenntnis und in unser Gemüt hinein. JUNG trägt diesem Aktcharakter des religiösen Erlebnisses Rechnung, wenn er es z. B. dadurch charakterisiert, daß sich der Mensch „von einer Stimme angesprochen fühlt“. Er verzichtet darauf, diese Stimme an sich, nach Ursprung und Herkunft, zu erforschen oder ihr gar eine hypostasierte Existenz zuzuschreiben. Er richtet sein ganzes Augenmerk auf dieses Angesprohensein durch eine Stimme, also auf eine seelische Korrelation, die allein nach ihrer immanenten Seite erfahrbar ist, während ihre metaphysische Transzendenz zunächst nur das Geheimnis dieser Beziehung bedeutet, über das psychologisch nichts auszusagen ist.

In rein formaler Hinsicht entspricht diese Stellung einer Unterscheidung, die sich heute auch in der neuesten Theologie radikal durchsetzt, nämlich derjenigen zwischen Gottesoffenbarung und dem menschlichen *Religionswesen*. JUNG sagt: „Wenn Gott oder das Tao eine Regung oder ein Zustand der Seele genannt wird, so ist damit nur über das Erkennbare etwas ausgesagt, nicht aber über das Unerkennbare, über welches schlechthin nichts ausgesagt werden kann“. Die heutige dialektische Theologie würde diesen Satz unterschreiben mit dem einzigen Vorbehalt: „Es sei denn durch Offenbarung dieses Unerkennbaren selbst“. Da aber die Offenbarung auf die Erfahrung des Menschen zielt, kommt obiger Satz auf die Feststellung heraus: das religiös Transzendente ist transzendent solange, bis es — durch die Offenbarung — menschlicher Erfahrung zugänglich, also immanent

wird. Die Frage der Transzendenz darf daher ruhig außer Acht gelassen werden in diesem Versuch, die Bedeutung der Analytischen Psychologie für die Religionsforschung näher zu beleuchten. Diese ist nicht Theologie im eigentlichen Sinne, Lehre von Gott und seiner Offenbarung, sondern Untersuchung des Religionswesens im allgemeinen, also teils jener aus transzendenten Quellen gespiesenen religiösen Erfahrung, teils jener wildwachsenden Religiosität, die zum Menschengeschlecht gehört, zu seiner Sehnsucht, seinem Aufschwung, seiner inneren Entwicklung und Erziehung, seinem höchsten seelisch-geistigen Ausdruck — ein Bekenntnis der tiefen Heimatlosigkeit des Menschen im Stoffe, im Irdischen, ein Zeugnis davon, daß er sich dem Tod verfallen weiß und doch das Leben zu behalten oder neu zu erwerben hofft, ein unmittelbares Gefühl, daß der Gottesquell tief in der eigenen Seele sprudelt.

Dies gilt vor allem für die *Mystik*, die der höchste Ausdruck der im Menschen aufbrechenden Gottesbeziehung ist. Insofern sie in unbewußte Tiefen des Menschen hinabreicht, kann die mystische Religion in besonderer Weise von der Tiefenpsychologie erhellt werden. Damit berührt sich auch alle gnostische Religiosität, die ihre Bilder ebenfalls aus den Tiefen des Unbewußten schöpft. Es ist nicht zu bestreiten, daß gerade hier die Analytische Psychologie besondere Verdienste hat, dadurch nämlich, daß sie mit dem Begriff des kollektiven Unbewußten eine ungeheure Erweiterung des Bewußtseins-Jenseits ermöglichte, aus dem alle echte Mystik stammt, daß sie die Funktionsweisen dieses Unbewußten aufwies und die gemeinsamen urtümlichen Bilder teils fand, teils deutete, die den religiösen Prozeß vorwärts bewegen oder begleiten.

Erweist sich die Analytische Psychologie für das Verständnis der Religion der Primitiven, der Mystik und der Gnosis als besonders ertragreich, so werden die Grenzen ihrer Methode sichtbar gegenüber der prophetischen Religion, die den Anspruch erhebt, nicht nur mit einem tieferen Seelengrunde, einer bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit in Verbindung zu stehen, sondern behauptet, daß die göttliche Wirklichkeit als ein metaphysisch transzendentes Du den prophetischen Menschen anrede. Der Prophet ist seinem psychologischen Verhalten nach, wie von MURALT und auch ROSENTHAL gezeigt haben, schwer zu unterscheiden von einem Besessenen. Die Entscheidung darüber ist nicht von rein psychologischen Kategorien abhängig. Wir dürfen das hier auf sich beruhen lassen unter Hinweis auf den eben betonten Unterschied zwischen göttlicher Offenbarung und menschlichem Religionswesen. Gerade wegen des Ausschlusses der Transzendenz untersuchen wir nur die Bedeutung der Analytischen Psychologie für das Verständnis der religiösen Erfahrung, der menschlichen Religiosität überhaupt.

TERTULLIAN sah in der Seele eine Anlage auf das Christentum hin, *anima naturaliter christiana*. Das scheint uns heute nicht mehr so ausgemacht. Dagegen bestätigt auch die Analytische Psychologie, daß *anima naturaliter religiosa*, daß die Seele eine tiefe, allen gemeinsame religiöse Anlage besitzt, von einer Dynamik bewegt wird, die in den großen Symbolen aller Religionen ihre Zeichen hinterlassen hat und einen Formen- und

Bilderschatz aufbewahrt, der weithin eine überraschende Übereinstimmung enthüllt. Die ewigen Fragen nach Geburt und Tod, nach Schuld und Sühne, nach höchster Lebenssteigerung sind von allen Völkern in einer religiösen Haltung gestellt worden, in einem Glauben also, daß der Mensch es mit Mächten zu tun habe, die den Bereich und die Macht des bewußten Ich weit übersteigen.

Die Analytische Psychologie ist für das Verständnis dieser „natürlichen Religion“ in doppelter Weise bedeutsam:

1. Die Demaskierung der „Religion“.

Die Theologie der Offenbarung unternahm ihrerseits eine solche Demaskierung, um das Göttliche vor der Verwechslung mit dem Menschlichen zu schützen. Sie errichtete eine unübersteigbare Mauer der Transzendenz, in der es vom Menschen her keine Türe zu Gott gibt, der einsam in unerreichbarer und unerkennbarer Höhe tront. Er ist nicht nur das Numinose, das mysterium tremendum ac fascinans, sondern der Deus absconditus (LUTHER), der ferne, fremde Gott, dessen Souveränität alles vertraulich allzu vertrauliche Religionsgebahren weit von sich scheucht. Die Dialektische Theologie errichtete diese Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen, zwischen göttlicher Offenbarungswelt und menschlichem Religionswesen, weil sie einsah, daß der Gott des Religionswesens vielfach ein Götze ist, daß die Religion und die formale Kirchlichkeit viel Menschliches, Allzumenschliches mit einem frommen quasi göttlichen Schein überdeckte. Diese menschliche Religiosität verfügt über den Gott und ist vielfach weit entfernt von der heiligen Scheu und erschreckenden Ehrfurcht, die den Menschen überfällt, wenn er dem wirklichen, lebendigen Gott zu begegnen und stille zu halten hat. Der Eifer um die Wahrung der Souveränität Gottes geht dabei oft so weit, daß die Erfahrung einer überirdischen Verkündigung, die Immanenz des göttlichen Geschehens einer abstrakten Transzendenz geopfert wird. Die „Religion“ wird ausgelöscht durch den Glauben, der als Öffnung des Menschen von oben her verstanden wird. Sie geschieht durch das Walten des heiligen Geistes, der über den Menschen kommt, wann und wie es ihm gefällt. In der jüngsten Phase dieser Theologie ist allerdings zugegeben worden, daß ein Gott, der nicht mehr in unsere Erfahrung eintritt, uns nichts mehr zu sagen hätte — eine Kritik, die JUNG immer geübt hatte.

Daher ist ein Anliegen dieser Theologie nun auch von seiten der Analytischen Psychologie mächtig unterstützt worden, insofern diese selbst eine unbarmherzige Kritik jenes bloßen Religionswesens bedeutet, das sich in abgelebten Gewohnheiten, leeren Sitten und Formen, vermeintlichen Gefühlen und Gedanken kundgibt und heute weithin eine feine unbewußte Heuchelei, also ein Selbstbetrug ist. Während aber die Dialektische Theologie im Namen eines transzendenten unbekanntes Gottes eine richterliche Funktion gegenüber diesem Religionsgebahren des Menschen oft von abstrakter Höhe herab übernahm, höhlte die neue Psychologie dieses selbe unechte Religionswesen empirisch und analytisch von innen aus. Denn in vielen Fällen weist sie die „Religion“ als das eigentliche Versteck

nach, in dem sich nicht nur ganz andere als religiöse und sogar sehr irdische Belange verbergen, sondern in dem sich der Mensch vor Gott selbst versteckt. Indem sie empirisch die unbegrenzte Symbolisierungsfähigkeit der Seele aufwies, auf die schon SCHLEIERMACHER und überhaupt die Romantiker hindeuteten, wurde überzeugend gezeigt, daß es in der Seele nichts gibt, was nicht für ein anderes stehen kann, daß das Ich des Menschen ein wahrer Proteus ist, der sich in alles verwandeln kann, biblisch gesprochen, daß die Menschennatur lügnerisch und spielerisch ist. Es ließe sich mit diesen Ersatzfunktionen und Maskeraden eine eigentliche Kategorientafel der Lüge und Verstellung errichten, denn nichts ist, was es scheint, bis jene unerbittliche Begegnung stattfindet, jene Stimme den Menschen anspricht, der man nicht mehr ausweichen kann, und die endlich unsere innere Wahrheit feststellt.

So ist das sexuelle Phänomen, das bei FREUD als eine Art Urphänomen erscheint, selbst wieder nicht nur eigentlich, sondern auch symbolisch und stellvertretend zu verstehen. Auch es ist so oft nur ein Gang, in dem ein unsichtbarer Maulwurf sein Wesen treibt, sei es ein unbewußter Machtwunsch oder eine Rettungsphantasie oder ein Drang zur unio mystica, oder eine heimliche Grausamkeit, oder ein Wille zum Untergang, oder eine kosmische Vision oder ein religiöses Ritual, oder die Furcht vor dem Tode, oder ein Realitätswunsch, oder ein Gottähnlichkeitswahn. Eine Erkenntnis, die nicht zuletzt für die Seelsorge wichtig ist.

In gleicher Weise enthüllt sich die „Religiosität“ öfter als ein letztes und höchstes Versteck der Dämonen des Geldes, der Macht, der Furcht, der Sinne, des Hochmuts, der Selbstbehauptung, des Wahnsinns. Die Tiefenpsychologie hat mehr getan, um diese Dämonie der Religion zu entlarven als zehntausend Bußprediger. Sie sagt dem Menschen einfach: So bist du, und zeigt ihm seine Wahrheit, indem sie jeden Dämon mit seinem wahren Namen nennt, ob er ein heiliges oder ein unheiliges Mäntelchen um hat. Mit nüchterner Sachlichkeit entblößt die Psychologie die Scham des Menschen, für die er oft gerade in seiner Religiosität ein so ideales Feigenblatt gefunden hatte. Das Motiv beim Aufdecken dieser Hüllen ist nicht Ehrfurchtslosigkeit, sondern jener Mut zur Wahrheit, der weiß: «ce qu'il y a de terrible lorsqu'on cherche la vérité, c'est qu'on la trouve». Die Analytische Psychologie zeigt hier eine Parallele zu dem heutigen theologischen Angriff auf den Idealismus. Wenn dieser auf moralischem Gebiet von einer Idee des Menschen ausgeht, von einem Sollen, das zunächst einmal die Erkenntnis des Seins zudeckt, so sucht die Analytische Psychologie zur eigentlichen unverhüllten Realität der Seele vorzudringen, und enthüllt sie in ihrer erbarmungs- und fragwürdigen cupiditas, in ihrer unersättlichen Eigensucht, ihrem Größenwahn, ihrer nachtschwarzen Verzweiflung, in dem ganzen furchtbaren Gemächte und Geflechte ihrer niederen Triebe. Sie gibt damit eine schaurige empirische analogia entis zu dem Tatbestand, den die christliche Theologie als Erbsünde bezeichnet.

Für diese Demaskierung der „Religion“ ist u. a. der Begriff der „Persona“ fruchtbar, der gerade auf diesem Gebiet von der Religionspsychologie noch nicht voll ausgeschöpft wurde. Die Persona ist jene

Maske, jener zurechtgemachte Teil unseres Wesens, durch den wir den gewöhnlichen Verkehr mit der Außenwelt herstellen. Es gibt aber auch Kollektivmasken, welche ein ganzes Volk oder eine ganze Kirche sich vorgebunden hat für ihren Verkehr mit der übrigen Welt. Das geschieht selbstverständlich nicht bewußt. Aber jeder kennt jene typische nationale Kollektiv-Persona, die der Deutsche trägt, wenn er der Welt das „deutsche“ Wesen vorstellt, an dem sie genesen soll, oder jene Eitelkeit und den Esprit, die zur offiziellen Photographie der „grande nation“ gehören, oder den Gentleman, der den Kollektivausdruck des britischen Volkes gegenüber der Außenwelt regelt.

In gleicher Weise ist die offizielle äußere Religiosität einzelner Kirchentypen nicht allgemein der letzte und tiefste Ausdruck innerer Glaubenswahrhaftigkeit, sondern eine Persona, eine konventionelle historische Prägung, die von Geschlecht zu Geschlecht weiter gereicht wird und von der das wahrhafte religiöse Leben und Wollen der Einzelnen wohl unterschieden werden kann.

So verfällt der Anglikanismus gern einer offiziellen feierlichen Haltung und verkehrt mit der übrigen Welt durch seinen Anspruch einer besonderen Dignität, die ihn vielfach persönlicher Anstrengung entbindet und nur die äußerste Kruste eines inneren Kerns bildet. In gleicher Weise hat der Methodismus um sich her eine Atmosphäre eines fröhlichen und aufgeregten Angriffsgeistes, und das Reformiertentum der Schweiz ein unausrottbares Ressentiment gegen jede Autorität, eine Art permanenter Bilderstürmerei, die es unter dem Schein einer letzten Echtheit und Wahrhaftigkeit leicht isoliert.

Ein letzter Erkenntniswille, der nicht Halt macht vor solcher Kollektiv-Persona, noch vor den Grenzen des Bewußtseins und einer idealistischen Selbstverklärung, wird zur unerbittlichen Kritik der landläufigen Kollektiv-Religiosität, zur Kritik des Religionswesens überhaupt, die immer wieder Bilderstürmern, Bußpredigern und Propheten gerufen hat — „jenen Einzelnen“, die den Vielen, die nur in einem kollektiven Herdengefühl dahinleben, die religiöse Maske vom Gesicht reißen.

Diese Religionskritik ist zu allen Zeiten eine notwendige Aufgabe, die von oben wie von unten her unternommen werden kann. Aber diese Enthüllung, diese „Offenbarung“ des verborgenen Menschen, des Menschen wie er ist, in allen seinen Masken, ist nur eine Seite, an der sich die Analytische Psychologie mit der heutigen theologischen Kritik der „Religion“ berührt. Die andere ist

2. Die Entdeckung verborgener Religion.

Es wäre heute eine unverzeihliche Oberflächlichkeit, die Frömmigkeit des Menschen nur in seiner bewußten „Religion“ zu suchen. Sie hat sich sogar bei vielen Modernen geradezu aus diesem Bereich geflüchtet. Religionsflucht, Kirchenflucht, Gottesflucht gehört zur heutigen seelischen Lage und ist wie eine Art Bekehrung im umgekehrten Sinne, nämlich von Gott und den anerkannten religiösen Objekten weg. Aber das, was Religion eigentlich meint, ist nicht verschwunden. Gleichwie in einem Fall das

Irdische sich im Göttlichen zu verstecken sucht, der Teufel sich in einen Engel des Lichts verwandelt, so versteckt sich auch Gott im Menschen, der göttliche Anspruch in menschlichem Schicksal, und die kostbare Perle fällt in den Kot der Straße, in die schmierigen Hände gemeiner Krämer. Die Religion, die bewußt verleugnet wird, taucht so im Unbewußten wieder auf. Sie wird einfach verlegt, aus dem Tempel wieder einmal in den Stall, aus den anerkannt oberen und seligen Funktionen und Regionen der Seele in die niederen, aus der Anbetung, der Ekstase, der seligen Gottesnähe, der Liebe in die dunklen Abgründe der Verlassenheit, der Verzweiflung und des äußersten Schreckens, Heulens und Zähneklapperns. Der Psalmist findet Gott ebenso gut in der Hölle wie im Himmel. Ein mystischer Spruch sagt: *to ano kato* (was oben ist, ist unten).

Das weist die Analytische Psychologie zunächst nach in ihren Entdeckungen unbewußter Religionsformen im profanen Leben des Individuums. Es gilt schon von den äußeren Symbolen und Formen religiöser Darstellung. Der Fisch, der bedeutungsvolle „*ichthys*“, den wir in den Katakomben und frühchristlichen Kapellen sehen, ist zurückgeglitten in das tiefe Wasser des Unbewußten und erscheint dort wieder, auch ohne bewußten historischen Zusammenhang, in Träumen und Phantasien als Zeichen einer lebendigen Gegenwart; die Taube, der Paradiesbaum, der Altar, das Opferfeuer, das heilige Mahl, die Hieroglyphe des Lebens gehören zum unbewußten religiösen Inventar der Seele. Der Priester, den der moderne Heide flieht, begegnet ihm in seinen Träumen. Das Kreuz steht im Unbewußten aufgerichtet und nötigt auch den Modernen, der es leugnet oder nicht versteht, seinen Sinn zu suchen. Er kann mit Steinen darnach werfen oder sich zu seinen Füßen niederkauern — es ist da und er muß sich mit ihm befassen.

Ebenso unmittelbar und wirksam wie diese Allgegenwart der religiösen Symbole ist die unbewußte Wiederholung religiöser oder ritueller Handlungen. Der Mensch, der mit keinem Zwang in eine Kirche gebracht werden könnte, wird in einer Zwangsneurose zu rituellen Handlungen gezwungen, die er nicht versteht, die aber den imperativen und numinosen Charakter eines wahrhaft religiösen Verhaltens haben. Das Opfer, das in seiner höchsten und schönsten sakralen Form bewußt verschmäht wird, wird willig in primitiven symbolischen Handlungen vielleicht niedrigster oder lasziver Art vollzogen. *Lady Macbeth*, die im Bewußtsein die Behandlung des Schuldproblems ablehnt, muß sich dafür im Schlafwandel die schönen Hände waschen und beweisen, daß das *mea culpa* sich nicht ersticken läßt, und eine höchste Verantwortlichkeit den Menschen vor ihr Forum ruft. Der Teufel, der den Heiligen am Bau der Kapelle stören wollte, muß ihm dafür keuchend die Steine zum Bauen herzukarren. Man könnte Bücher füllen mit solchen Zeugnissen unbekannter, verkappter Religiosität, die der Mensch ahnungslos bekennt, und die verräterisch sind für das wahre Wesen seiner vermeintlichen Souveränität und Eigenherrlichkeit. Wenn die Religion aus dem Bewußtsein verschwindet, versickert sie in den ordinären Machtwunsch, in die Sexualität, in die Unbewußtheit des profanen Lebens, in Traum und Phantasie, in die Krankheit und in den Wahnsinn.

Diese Erkenntnisse tauchten schon früh mit der Tiefenpsychologie auf. Sie sind aber durch JUNG in einer Weise an die allgemeine Religionsgeschichte angeschlossen worden, die zeigt, daß es sich im Mythos, in Religion und Kultus nicht nur um geschichtlich vergangene Dinge handelt, sondern um eine lebendige Gegenwart, denn jederzeit kann das kollektive Unbewußte die religiöse Urerfahrung im Individuum aktivieren.

Das Wesentliche ist aber nicht die Entdeckung religiöser Symbole und Handlungen im Gebiete des Unbewußten, die Heraufholung eines ungeheuren Formenschatzes, der zehntausend Religionen gemeinsam ist, sondern die Feststellung, daß jenes Angesprochenensein von einer höheren Macht, die JUNG als wesentlich für ein religiöses Erlebnis bezeichnet, in konkreten Situationen stattfindet, die zunächst nichts mit „religiösen“ Inhalten zu tun haben. Wir haben oben betont, daß zahllose religiöse Menschen sich in einer unechten religiösen Situation befinden. Sie führen ihre religiöse Erbschaft mit wie einen Ballast, oder sie hängt ihnen an wie Berlocken. Wann ist eine religiöse Situation echt? Sie ist es noch nicht, solange nur moralische Gewohnheiten den Menschen regieren oder er sich ästhetisch einfühlt. Echt ist sie da, wo ein dialektisches Verhältnis entsteht zwischen dem Ich und der gebieterischen Stimme, die es anspricht, um mit Absicht hier diesen verschleierte Ausdruck JUNGS zu gebrauchen. D. h. wo sich das Ich imperativisch einer Macht gegenübergestellt fühlt, in einem schicksalsbildenden Augenblick, einem Kairos, in dem über Sein oder Nichtsein, über die innere Wahrheit und den Wert des Menschen entschieden wird. Hier kommt alles darauf an, ob sich das Ich in eine „unconditional attitude“ hineinbegeben kann, eine unbedingte Hingabe, einen absoluten Gehorsam vollziehen kann. Man erinnert sich an die Opferung Isaaks durch Abraham.

Die christliche Theologie hat für diese Dialektik eines religiösen Verhältnisses gerade neuerdings ein besonderes Verständnis bewiesen, wenn schon eine rein formale Parallele der Ausdrucksweise oder der Eigenart des Geschehnisses ihr noch nicht genügen würde, um ein solches als ein christliches anzusprechen. Denn diese Begegnung kann den Menschen ja auch einem Dämon oder dem Teufel gegenüberstellen. Für die Theologie ist also hier die Wahrheitsfrage gestellt, die Frage der Gültigkeit, die nicht von der Psychologie aus gelöst werden kann, sondern nur in jener Entscheidung, die das innerste Geheimnis des Individuums selbst ist.

Gegenüber dem raschen Zugriff der Psychoanalyse FREUDS, der religiöse Vorgänge mit dem bekannten „Nichts als“ in biologische Tatsachen auflöst, ist es bemerkenswert zu sehen, daß die Analytische Psychologie dem religiösen Vorgang sein Geheimnis läßt. Kein vorbereitetes Schema, keine gekannte Norm, kein vorausgewußtes Ziel legt den Weg fest, den die unbekannte Macht, die die Stimme, vorschlägt und führt. Das Geheimnis des dynamischen Prozesses, der sich in dieser dialektischen Begegnung vollzieht, ist so sehr gewahrt, daß die Analytische Psychologie sich nicht als eine bestimmte Technik bezeichnet, die etwa den Lebensprozeß selber gestalten oder die Individuation des Menschen in einer bestimmten Richtung festlegen könnte. Wenn die dialektische Theologie den religiösen Menschen warnt, den unbekanntem Gott leichthin in der Hybris eines

unehrfürchtigen Intellektualismus zu einer bekannten Größe zu machen und daher sogar vom unbekanntem Christus und vom unbekanntem Christen spricht, so wird hier von seiten einer empirischen Psychologie ebenso stark auf das Geheimnis des Individuums und der es bildenden Mächte hingewiesen — *individuum est ineffabile*. Damit ist keine ungehörliche *analogia entis* beabsichtigt. Das Individuum erhält diese Wertung nicht wegen einer Übersteigerung seines Umfangs oder seiner Bedeutung, sondern weil es zusammenhängt mit einem unübersehbaren seelischen Bereich, dem kollektiven Unbewußten. Es hat für die Analytische Psychologie eine so entscheidende Bedeutung gewonnen, daß seine religionspsychologische Auswertung aufgenommen werden muß.

Wir stoßen hier auf die Bedeutung der *Grenzprobleme*. Daß diese immer von zwei Seiten her beleuchtet werden können, bedeutet ihre besondere Fruchtbarkeit. Das Grenzproblem zwischen Religion und Psychologie ist heute in eine ebenso eigentümliche Bewegung geraten, wie dasjenige zwischen Religion und Soziologie. Die Behandlung eines Grenzproblems ist eine Standpunktsfrage. Schaut man von der Psychologie her nach dem Gebiet des Religiösen hinüber, so erscheint alles in der Farbe und Beleuchtung eines Psychischen. Wird vom Standpunkt eines religiösen Glaubens der seelische Raum abgetastet, so wird alles sinnbegabt von jener eigentümlichen „*unconditional attitude*“ her, die die seelische, formale Eigentümlichkeit des Glaubens ist. Dabei ist ebenso sehr eine Grenzerweiterung wie eine Grenzvermischung möglich.

III. Der Quellort des Religiösen.

Religion ist nicht eine Schöpfung des bewußten Ich. Wir können ihre Wurzeln auch nicht im individuellen Unbewußten finden, in jener Sphäre des Verdrängten, Vergessenen, Vorbewußten. Ihr Quellort in der Psyche ist das, was JUNG das Kollektive Unbewußte nennt. Wohlverstanden, der Quellort ist nicht die Quelle selbst. Auch ist Religion hier wie oben verstanden als jener vielgestaltige dynamische Prozeß in der Seele des Menschen, der aus seiner Begegnung mit höheren Mächten entsteht, sich in einem ungeheuren innerlich verwandten Symbol- und Formenschatz kundgibt und wesentlichen Anteil hat an der Individuation, an unserer eigentlichen Menschwerdung. Also wiederum jenes Religionswesen, das der Seele immanent ist, von dem das „*Metareligiöse*“ als ein Unzugängliches unterschieden werden muß, das uns hier nicht weiter zu beschäftigen braucht.

Die Religionsforschung zeigt allerdings, z. B. bei den alttestamentlichen Propheten, daß jenes Angesprochenwerden, von dem oben die Rede war, nicht etwa nur im Unbewußten stattfand, etwa im Traume wie bei Jakob, Joseph, Nebukadnezar, sondern gleichsam am hellichten Tag, im Bewußtsein selbst wie bei Amos, Hosea, Jesaja oder bei Saulus, obschon wir hier nicht in die Aktualität einer solchen Begegnung hineinsehen können. Aber zahllose Analogien, die wir verfolgen können, zeigen uns, wie häufig einem solchen bewußten Erlebnis eine unbewußte Inkubation vorausgeht:

Andererseits ist offenbar, daß auch das angesprochene Bewußtsein, um sich auszudrücken, sofort aus der Tiefe des Unbewußten jene Bilder, Symbole und Gleichnisse schöpft, die den eigentümlichen religiösen Glanz mit sich führen, der anzeigt, daß sie nicht nur aus dem Reservoir persönlich erlebter Wahrnehmungen und Vorstellungen stammen, sondern aus einer bewußtseins-transzendenten Tiefe, mit der das Ich in Verbindung steht.

JUNG hat dieser Tiefe mit der Einführung des Begriffs des kollektiven Unbewußten eine Ausdeutung gegeben, die unendlich ist und ebenso hinabreicht in das naturhaft Biologische wie hinauf ins unpersönlich Geistige. Es ist gleichsam das Weltmeer, das mit seiner ganzen Dynamik und allen seinen herrlichen und furchtbaren Schätzen hineinschlägt in eine scheinbar abgegrenzte Bucht. Dieser naturhafte Vergleich, der der Mystik nahe liegt, hindert nicht, daß sich jene Begegnung, die das höhere religiöse Erlebnis charakterisiert, in einer personhaften Form vollzieht.

Die Religionsforschung wird hier die Frage erheben, was mit der Einführung des Begriffs des kollektiven Unbewußten für das Verständnis religiöser Phänomene gewonnen ist, wobei das Interesse sich nicht nur auf das Christentum beschränkt, sondern auf das ganze ungeheure Gebiet heute lebendiger Religion erstreckt, sei es bei den primitiven Völkern, oder den hochstehenden Religionen des Ostens, oder der wildwachsenden persönlichen Religion mitten im Christentum selbst. Wo die Frage so gestellt wird, aus dem empirischen religiösen Lebenskreis der Menschheit heraus, ist die Theologenfrage nach der Absolutheit einer Religion noch gar nicht am Platze.

Die Kundgebungen des kollektiven Unbewußten zeigen uns gleichsam die Religion in statu nascendi. Sie erscheint als Reaktion des Menschen auf den Einbruch unbewußter Mächte in den seelischen Raum Einzelner und ganzer Völker, ja der ganzen Menschheit. Über die Einbruchsstelle selbst, den genaueren seelischen Ort und jene Zeiterfüllung, die zur Kontingenz und damit zum Wunder des Ereignisses gehört, läßt sich zunächst ebensowenig etwas aussagen, wie über die Qualität der unbekannteren Macht. Sie kann ein Dämon wie ein Gott sein. Sie ist für das Bewußtsein transzendent, insofern sie, wie JUNG sagt, als autonomer psychischer Komplex auftritt. Sie ist immanent, insofern sie zur Wesenheit seelischer Realität überhaupt gehört, von der unsere eigene Existenz ein geringer Teil ist. Aber diese Begriffe haben hier ebensowenig unmittelbare Bedeutung, wie jene anderen, die ein religiöses Erlebnis an einem Oben oder Unten, einem Innen oder Außen, einem Diesseits oder Jenseits orientieren.

Die Analytische Psychologie hat von sich aus noch nicht den Versuch einer zusammenhängenden Religionspsychologie gemacht. Das dürfte nicht nur wegen der ungeheuren Mannigfaltigkeit des Materials schwierig sein, sondern auch wegen ihres nicht auf ein System, sondern den dynamischen Lebensprozeß gerichteten Interesses. Dagegen hat JUNG in verschiedenen Büchern sich häufig und deutlich genug zum religions-psychologischen Problem auf breitester religionsgeschichtlicher Vergleichungsbasis

ausgesprochen, so daß immerhin Grundzüge zu einer verstehenden Psychologie des religiösen Erlebnisses sichtbar werden, bei aller Beschränkung, die durch dessen kontingente Natur geboten ist.

Wir haben hier keinen Anlaß, diese Erkenntnisse einfach wiederholend darzustellen und sind mehr an der Frage interessiert, wie sich die Religionswissenschaft damit auseinandersetzt, und wie sie von ihr für das Verstehen der Religionsgeschichte und des lebendigen religiösen Phänomens verwendet werden können.

Für die Religionsforschung sind dabei drei Gruppen von Phänomenen bedeutsam, mit deren Deutung in der Analytischen Psychologie die Religionswissenschaft sich auseinandersetzen muß.

1. Die Bilder des kollektiven Unbewußten und die religiösen Symbole.

In der Aneignung der ins Unbewußte einbrechenden Gewalten, in ihrer Auseinandersetzung mit der Kollektiv-Seele des Menschen spielen die Bilder des kollektiven Unbewußten die Hauptrolle. Es manifestiert sich in den „Archetypen“ — ein Ausdruck, den JUNG den Schriften des AUGUSTINUS entnahm — typischen Auffassungsformen, Urfahrungen der Seele, Urbildern der Beziehungen zur geistigen Realität, — Müttern des bewußten Denkens und Erlebens, da das Unbewußte andere Kategorien der Apperzeption und des Ausdrucks nicht kennt. Man kann hier noch nicht von einem Denken oder Fühlen, sondern höchstens von einem Bilden reden, oder noch besser von Anschauungsformen des Unbewußten als einer ersten Gestaltung des Gestaltlosen, Formlosen, als welches das *Leben der Seele* begegnet und sie schreckt. Es sind die ersten Gefäße, in die das Leben gefaßt wird, womit also gleich eine Formung vollzogen wird; es sind Imagines, die einen ersten Schutz, aber auch einen ersten Formenschatz der Seele bilden, wodurch das einbrechende Leben aneignungsfähig, darstellbar, mittelbar wird.

Unter diesen Bildern des kollektiven Unbewußten, die in breitester menschlicher Übereinstimmung sich decken oder gleichen, ragt eine Gruppe heraus, die eine deutliche religiöse Färbung haben. Sie haben personhafte Art, tragen irgendwie „Mana“-Charakter und sind seltsam überhöht, so daß sie von Gefühlen der Furcht, der Anbetung, der Opferbereitschaft, der Unterwerfung, der Hingabe, der magischen Überwältigung begleitet sind: wie z. B. das Vaterbild, der „Weise“, die „große Mutter“, der Gottessohn, der sterbende Gott, der Held, der Schlangendämon, der Zauberer, die Hexe, die „Seele“, der Incubus usw.

Das sind Formen der Religionsgeschichte, die die vergleichende Religionsforschung wohl kennt. Findet man sie daher in der lebendigen wildwachsenden Religiosität der heutigen Menschheit, sei es im Heidentum oder in dem neurotischen Religionsersatz des Abendlandes und vor allem in der Religion der Irren, der Schizophrenen, der Melancholischen, der Zyklothymen, könnte man schließen, daß sie durch irgendeine historische Vermittlung eingeschmuggelt worden seien. Mannigfache Erfahrung zeigt aber, wie jeder Irrenseelsorger weiß, daß davon in den meisten Fällen

keine Rede sein kann. Man findet bei modernen „Propheten“, bei zahllosen neuropathischen „Erfindern“ neuer Religionen religiöse Phantasien und Kultformen, die unmittelbar den gnostischen Systemen der Valentinianer, des Basilides oder der Ophiten entnommen zu sein scheinen, ohne daß auch nur der Name der Gnosis oder die Sache selbst irgendwie bekannt oder zugänglich waren. In dem regressiven Auflösungsprozeß der historischen Religionsformen, der sich weithin im modernen religiösen Bewußtsein vollzieht, tauchen plötzlich magische und mantische Formeln auf, die an den chinesischen I-Ging erinnern, oder Spaltungsvorgänge des Bewußtseins in Gegensatzpaare, wofür der Taoismus Vorbilder oder Analogien zu geben scheint. Daß solche Erscheinungen meist außerhalb der offiziellen Religionsform auftreten und teilweise geradezu in das Gebiet einer pathologischen, wildwuchernden Religionsproduktion gehören, entbindet den Forscher nicht von der Frage, woher diese merkwürdigen Parallelen kommen, wieso uraltes Eigengut orientalischer oder primitiver Religion plötzlich inselartig auch im westlichen religiösen Bewußtsein oder in unbewußten Produkten auftaucht. Man weiß, wie schon katholische Missionare im Fernen Osten über solche Parallelen so bestürzt waren, daß sie sie nicht anders zu erklären vermochten, als eine schlechte Nachahmung des Teufels.

Diese Images einer gleichen Apperzeption erscheinen als angeborene Bilder, die für das ganze ungeheure Riesenwerk der religiösen Symbolik die Bausteine oder doch wenigstens das plastische Material geliefert haben. Der Gemeinsamkeit dieser Bilder entspricht eine Parallelität dieser religiösen Symbole in den verschiedenen Religionen, so daß man an ihnen geradezu jene erste allgemeine *Theologia naturalis* studieren kann, die sich durch alle Religionen hin ausgebreitet hat. Wie käme es sonst, daß das Jona-Motiv mit seiner Nachtfahrt im Fisch und seiner merkwürdigen Befreiung aus über achtzig Stämmen und mythologischen Gruppen bekannt geworden ist? Die Annahme ist daher nicht abzuweisen, daß es sich um autochthone Formen handle, die der Kollektiv-Seele eigen sind, da sie in grauer Vorzeit ebenso erscheinen wie ganz spontan in Träumen und Phantasien, im Wahnsinn, und in Analysen wieder ans Licht kommen. Auch wenn das nicht einfach der seelische Reflex „einer gemeinsamen Gehirnstruktur der Menschheit“ sein sollte, wie JUNG meint, so ist hier der psychische Urgrund, der Mutterboden praktisch aufgedeckt, der die Veranlassung war zur Annahme einer gemeinsamen Urreligion.

JUNG sieht die Funktion solcher Bilder des kollektiven Unbewußten in einer Art Selbststeuerung des psychischen Lebensprozesses, die der Erziehung des Menschen dient, also seiner Anpassung an die äußere und die innere Welt, seiner Einfügung in die Gemeinschaft, seiner Individuation zum Zwecke der Persönlichkeitswerdung, Aufgaben bewußter und unbewußter Natur, für die die Erzeugung von Symbolen wie eine Art eigentlicher Leitmotive wirkt, die im Dienste einer höheren schöpferischen Weisheit stehen als Transformation seelischer Energien, wobei nebenbei gesagt, auch „die ethische Funktion provoziert“ wird. Wir brauchen uns in diesem Zusammenhang nicht weiter mit dieser Auffassung zu beschäftigen, die Sinndeutung ist und mit weltanschaulichen Gründen

zusammenhängt. Der Hinweis genügt, daß die meisten Religionen ein gemeinsames Bilderbuch benützen, das im kollektiven Unbewußten aufgeschlagen ist, aber diese Bilder verschieden lesen und deuten, wenn es sich darum handelt, das religiöse Erlebnis auszudrücken. Sogar die prophetischen Religionen — das Christentum selbst — machen sich Bilder und Gleichnisse, wenn sie über den religiösen Vorgang nicht nur schweigen, sondern reden wollen. Erlebnis und Sinn sind hier anders geworden, aber das Ausdrucksmaterial, das die Seele bietet, ist in seiner Beschränkung ähnlich geblieben, wenn auch eine ungeheure Sichtung sogar des religiösen Formenschatzes stattfand.

An diese formalen Untersuchungen schließen sich andere an, die mehr mit Inhalt und Dynamik des religiösen Phänomens zu tun haben.

2. Die Dämonie der Religion.

Unter den anormalen religiösen Vorgängen haben zwei sowohl dem Glauben als der religiösen Forschung viel zu schaffen gemacht: die Besessenheit und der Gottähnlichkeitswahn. Die *Besessenheit* war geradezu eine religiöse Landplage früherer Zeiten. Aber man glaube ja nicht, daß sie ausgestorben sei. Der Name ist zu einem Wort geworden, die Erklärung hat sich geändert, die Sache selbst ist geblieben. Die Kirche und die Theologie haben so sehr mit einem Normbegriff von Religion gearbeitet, daß solche Erscheinungen an den Rand der kirchlichen Aufmerksamkeit getrieben wurden. Im Mittelalter war dies allerdings anders: Sowie die Religion dämonisch wurde, wurde der Besessene womöglich verbrannt — man denke an das schauerliche Jahrhundert der Hexenprozesse und das ungeheuerliche Teufelsinventar des „malleus maleficarum“, des Hexenhammers. Die Verbrennung hat heute einer zarteren Beurteilung und Behandlung Platz gemacht, dem Stigma des Aberglaubens, des Psychopathen und des Irrenhauses. Es ist außerordentlich selten, daß die Theologie etwa wie BLUMHARDT oder ELLWOOD WORCESTER, der Gründer des „Emmanuel movement“, sich um ein tieferes Verständnis oder gar eine eigentliche Behandlung dieser seelischen Abnormität bemüht. Erst in neuester Zeit hat namentlich die anglikanische Kirche ein „ministry of healing“ geschaffen, das die Heilkräfte des Glaubens mit neueren psychologischen Erkenntnissen zu verbinden trachtet. Und doch hätte die Kirche allen Grund, dieser Sache vollste Aufmerksamkeit zu schenken, nicht nur weil ganz im allgemeinen nicht die normalen Menschen ihre Seelsorger aufsuchen, sondern solche, die noch mehr psychologische Störungen als moralische oder religiöse Verwirrung aufweisen. Und auch weil die schwersten Fälle seelischer Gleichgewichtsstörungen, Melancholie und Besessenheit eine solche Umnachtung der Seele bedeuten, daß auch der höchste Trost der Kirche, das Evangelium, sie einfach nicht mehr erreicht. Jeder Irrenarzt kennt reichliche Fälle jenes religiösen Wahns, die aufs Haar der früheren Besessenheit gleichen. Aber mancher Pfarrer weiß nicht, daß auch unter seiner Gemeinde heimliche Besessene sind, die ihr Geheimnis mit letzter Kraft hüten und vielleicht gerade hinter einer asketischen Frömmigkeit verstecken oder in einem geheimen Ritual bändigen.

Das Erlebnis dieser Ärmsten ist von einer solchen Realität und dabei doch so persönlichkeitsfremd, daß es nur halluzinatorisch als „Stimme“ oder als „Geist“ apperzipiert wird. Darauf gründen ganze Bewegungen wie der Spiritismus und der Okkultismus ihre Geisteslehre. Ihnen ist das Geisterreich nicht nur nicht verschlossen, sondern sie suchen es mit heißem Fleiß zu katalogisieren und durch Medien damit in einen regelmäßigen Verkehr zu treten.

Die metaphysische Deutung von Geistererscheinungen und Besessenheitsvorgängen führt ins Bodenlose. Wildesten abergläubischen Phantasien wird hier das Tor aufgetan. Die Theorie des kollektiven Unbewußten scheidet diese unbefugten Ausflüge ins Dämonenreich ein für allemal ab mit einer genaueren Untersuchung des psychologischen Tatbestandes. So wie FLOURNOY die Geisterwelt des spiritistischen Mediums Miss Smith zunächst einmal rein auf den Boden psychologischer Untersuchung stellte in seinem Werke «Des Indes à la Planète Mars», so drang JUNG mit den Methoden der Analytischen Psychologie zunächst einmal in den Quellort dieser Phänomene, ins kollektive Unbewußte ein, untersuchte seine Wirkungsweisen und ihr Verhältnis zum persönlichen Unbewußten und zum Bewußtsein. Er fand dabei ähnliche Vorgänge und Erscheinungen wie beim Gottähnlichkeitswahn, den wir sogleich hier beschreiben. Wie bei der Besessenheit erscheint auch hier das Individuum mit einer gesteigerten Kraft begabt, gehoben und ungewöhnlich erweitert.

Was hier *Gottähnlichkeitswahn* genannt wird, kann in der Seelsorge und im Studium abnormer religiöser Vorgänge ebenso beobachtet werden wie in der religiösen Literatur. Gewisse Sektenversammlungen, an denen die Teilnehmer mit emotionalem Hochdruck bearbeitet werden, weisen regelmäßig solche Erscheinungen auf, die psychologisch noch nicht aufgehellt sind, wenn man sie als verrückt, überspannt oder als religiösen Wahnsinn bezeichnet. Es handelt sich meist um erregbare Menschen, die plötzlich aus einem Hochgefühl heraus eine Prophetengebärde annehmen, das Weltgericht oder das Himmelreich ankündigen, als seine Bevollmächtigten sich souverän über religiöse oder moralische Sitten hinwegsetzen, die nur für gewöhnliche Leute gelten, Gottesdienste mit wunderbaren Eingebungen des heiligen Geistes stören, prophetische Visionen von sich geben, als Religionsstifter auftreten oder sich in schweren Fällen ohne weiteres mit Christus oder mit Gottvater identifizieren. Jene erstgenannten Fälle behandeln wir mit gütiger Nachsicht als Menschen einer geistigen Überspannung, sperren aber einen inkarnierten „Christus“ oder „Gottvater“, der mit souveräner göttlicher Vollmacht in unser Leben eingreifen will, ohne weiteres ins Irrenhaus. Jede stark emotionale religiöse Bewegung, bis in die jüngste Zeit hinein, erfüllt immer wieder Einzelne mit einem Erlebnis der Grenzenlosigkeit, der Absolutheit, des Wunderbaren, der unbeschränkten Kraftsteigerung und reißt sie hin zu Versuchen, Phantasien und Taten, welche die dem Individuum gesteckten Grenzen weit überschreiten. Dabei ist es sehr schwer, einen Unterschied zu machen zwischen solchen falschen Propheten, „Narren in Christo“, die sich Grenzenlosigkeit und ein gesteigertes Messiasstum nur zumuten und in einem Gottesrausch dahinleben, und jenen andern, die tatsächlich in Gottes

Kraft einhergehen, Grenzen sprengen und das Wunder einer Weltüberwindung durch die Kraft des Geistes vollbringen. Wir lassen hier die Erscheinungen echten Prophetentums ebenso auf sich beruhen wie oben das, was die christliche Religion Offenbarung im eigentlichen Sinne nennt und beschränken uns auf den religiösen Erfahrungsbereich des Alltags, der uns zugänglich ist.

In beiden Fällen, bei der Besessenheit wie beim Gottähnlichkeitswahn erlaubt die Theorie des kollektiven Unbewußten der psychologischen Natur der betreffenden Phänomene wesentlich näherzukommen. Es handelt sich um eine Überschwemmung des Bewußtseins vom kollektiven Unbewußten her, um einen Einbruch seelischer Gewalten, die ganz bestimmte Formen und große Intensität haben. Diese Überschwemmung scheint entweder einen ungeheuren Kraftzuwachs für das Individuum zu bedeuten oder aber eine Belastung, die es erdrückt, und zwar immer dann, wenn sich das Individuum von dieser Kollektivmacht nicht zu unterscheiden vermag und ihre Wucht aus dem eigenen Ich zu deuten versucht. Warum dieser Einbruch in einen Falle sich als ungeheure seelische Belastung, im andern als Übersteigerung des Selbstgefühls äußert, entzieht sich unserer Beurteilung und stellt uns vor letzte Geheimnisse seelischer Konstitution.

Denn mit der Erkenntnis des Ursprungs dieser Einbrüche, mit der Deutung der Symbole, mit der Beleuchtung der seelischen Reaktion ist das eigentümliche Realitätsgefühl, das solche Phänomene begleitet, noch nicht erklärt. Schon FLOURNOY hat in der psychologischen Untersuchung des Mediums Miß Smith und der „Mystique moderne“ den Nachweis geleistet, daß Zuschüsse aus dem Unbewußten merkwürdige Erhöhungen des Bewußtseins mit sich bringen, die einen mystischen und religiösen Charakter haben. JUNG spricht von einer Identifikation des Ich mit dem kollektiven Unbewußten, wodurch das Ich sich seelische Kräfte aneignet oder zuschreibt, die ihm nicht zukommen und die sein Gleichgewicht bedrohen. Wer des Gottes voll ist, wird sich dabei immerhin von dem unterscheiden, in den der Teufel gefahren ist. Aber eine Grenzüberschreitung ist in gleicher Weise zu befürchten, wo das Ich seine Grenze nach oben wie nach unten verwischt.

Die Abgrenzung ist die *Individuation*, der in vielen religiösen Mythen ein schuldhafter Charakter anhaftet, weil der Mensch das Hineinstürzen der Seele in den Abgrund der Gottheit als Gefahr erkennt und es als Frechheit empfindet, sich der alles erfüllenden Gottheit als Individuum in seiner Eigenexistenz gegenüberzustellen. Das Bewußtwerden, die eigentliche Menschwerdung, ist schon in der Paradiesesgeschichte als ein Raub an der Gottheit empfunden worden. Aber es gibt eine Individuation, die Hybris ist, wie eine solche, die Demut ist und Einsicht in die eigenen Grenzen. Das religiöse Individuum steht immer wieder da wie der Mensch am Strande, der von einer ungeheuren Welle übergossen und mitgerissen wird. Einen Augenblick geht sie über ihn, so daß er selbst die Welle zu sein vermeint. Dann löst sie sich von ihm und rollt weiter, während der Mensch zurückbleibt. Einen Augenblick war er mit ihr eins, erlebte ihre Übermacht beglückend oder bedrohend, steht dann wieder einsam

am Strande, wissend daß er selbst nicht die Welle ist, die über ihn ging. Von seiner Größe und Kraft, da er des Gottes oder des Dämons voll war, ist er wieder zurückgekehrt zu seiner Kleinheit und Ohnmacht und zwischen beiden Augenblicken höchsten religiösen Lebens und tiefster religiöser Not und Verlassenheit liegt die ganze Skala jener Seligkeit und jener Verzweiflung, in der sich religiöses Leben bewegt. Religion ist daher ebenso in der Gottesnähe wie in der Gottesferne, in der Bindung wie in der Lösung, in der Gemeinschaft wie in der Vereinzelung. Es gibt aber eine religiöse Euphorie wie eine religiöse Verzweiflung, die nicht mehr religiös ist. Sie enthüllt damit jene Polarität, an deren äußersten Punkten der Mensch der Dämonie der Religion im guten und im schlechten Sinne verfällt und von der er sich nur durch Selbstwerdung oder durch Glauben befreit.

3. Die religiöse Polarität.

In der Kompensationslehre der Analytischen Psychologie ist eine Erscheinung des Seelischen erfaßt, die der Religionsforschung ebensowohl Anregung als Schwierigkeiten bietet. Schon früh ist das Unbewußte als eine psychische Funktion begriffen worden, die zum Bewußtsein kompensatorisch wirkt. Die Psyche erscheint so wie eine Waage, deren Waagebalken zum Teil im Bewußtsein, zum Teil im Unbewußten liegen. Steigt er auf der Bewußtseinsseite in die Höhe durch Steigerung bewußter Funktionen, so sinkt der andere Teil um so tiefer ins Unbewußte und bewirkt dort Reaktionen, die kompensatorisch die Äußerung des Unbewußten verstärken.

Was bedeutet nun diese kompensatorische Funktion, die eine natürliche Reaktionsweise der Psyche zu sein scheint, für das Verständnis gewisser religiöser Erscheinungen?

Wir haben oben schon im Allgemeinen darauf hingewiesen, wie in den Regungen einer maskierten Religion das Unbewußte reagiert gegen die Dürre und Leere des Bewußtseins. Dazu kommen aber Beobachtungen, die das religiöse Denken vor schwere Probleme stellen, wenigstens das abendländisch christliche, das auf einen eschatologischen und ethischen Monismus gerichtet ist und den Sieg Gottes oder des Guten vorausnimmt sowohl in der alltäglichen, ethisch-religiösen Forderung an das Individuum, als auch in der angenommenen Haltung der christlichen Gemeinschaft. Das bürgerlich-moralistische Mißverständnis des Christentums rechnet mit einer eindeutig moralisch bestimmten Qualität des Menschen und schließt einfach die Augen vor der unheimlichen Dämonie, die sofort sichtbar wird, wenn man die Seele nicht auf den Lichtkegel des Bewußtseins beschränkt. Große Dichter und Seelenkenner wie KIERKEGAARD, DOSTOJEWSKY, HERAKLIT, LAOTSE, KONFUTIUS, dann vor allem die Tiefenpsychologie haben den Abgrund erhellt, über dem jener Lichtkreis wie eine äußerste Phosphoreszenz flackert. Sie haben damit nicht nur auf jene Polarität der Seele hingewiesen, die auch die Bibel kennt, sondern auch die Reaktionen des Unbewußten selbst aufgewiesen, mit denen es gegen eine solche moralistisch-monistische Auffassung des Menschen protestiert.

Die Kenntnis dieser Kompensationsfunktion macht die Religionspsychologie mißtrauisch oder doch sehr vorsichtig in der Beurteilung aller extremen Fälle, in denen eine Sache auffällig und fanatisch überbetont oder besonders mit Affekt geladen ist. Die Psychologie des religiösen Fanatismus auf allen Gebieten gewinnt von daher eine eigentümliche Aufhellung. Er erscheint als Kompensation eines Zweifels, wie JUNG nachgewiesen hat. Es ist bekannt, wie oft ein rigoroser Sittlichkeitsfanatismus eine gegenteilige Komponente der Seele zu verdecken hat oder das einzige Schutzmittel gegen unbewußte oder halbbewußte sinnliche Regungen ist. Die Volksweisheit hat dies ausgedrückt im Sprichwort: «qui fait l'ange, fait la bête». Die Heiligenlegenden sind voll von Zeugnissen solcher Versuchungen, die eine Kompensation zu den höchsten und reinsten Exaltationen der Seele zu sein scheinen. Die Geschichte der Mystik weiß etwas davon, daß wo Christus erscheint, auch der Teufel nahe ist und Judas, der Verräter des Heiligen.

Diese Tatsachen sind an sich nichts Neues in der religiösen Anthropologie. Die Bibel weiß, was der Mensch für ein „Gemächte“ ist und hat daher allen Bewußtseins-Optimismus unter das Gegensatzpaar Gut-Böse gestellt, in das menschliches Wesen eingegabelt ist.

Die Kompensationslehre fügt der Aufdeckung dieser Tatsachen nun den Hinweis auf eine innere Steuerung hinzu, die den Menschen in eine Mitte zwingt und ihn verhindert, dem Maß- und Grenzenlosen nach der einen oder anderen Richtung zu verfallen, denn Maß und Grenze, Unterscheidung von Welt und Gott, sind sein Wesen. Darum setzt das Unbewußte der bewußten Übersteigerung des Ich die innere Entwertung im Unbewußten entgegen, zuerst als das Negativ zum Positiv, dann aber auch konkret als korrigierendes Schicksal. Oder jenem „sichern Mann“, als der der Bürger auftritt, die innere Angst und den Dämon, der ihn bedroht. Dem überbetonten Ja im Bewußtsein tritt das Nein aus dem Unbewußten entgegen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß mißtrauische Menschenkenner sich hüten, sofort auf jenes Ja hereinzufallen und etwa kompensatorisch erst nach dem verborgenen Nein fragen, das die bewußte Einstellung korrigiert oder ergänzt, auch wenn es zunächst nicht in die Erscheinung tritt.

Dieses Nein, das offenbar zum Ja gehört, wird vom Bewußtsein her meist irgendwie als das Böse empfunden. Das Gegensatzpaar Gut-Böse, dem wir im moralischen und religiösen Werturteil begegnen, taucht daher hier auch im Bereich psychologischer Funktionen und seiner Bewertung durch das Bewußtsein auf. Wenn die Tiefenpsychologie dieses Gegensatzpaar rein in seiner funktionellen Bedeutung studieren kann, so ist dies dem moralischen und religiösen Bewußtsein nicht ohne weiteres möglich, obschon auch es, wo es tief genug gräbt, den Menschen, ja Gott selbst in seiner unergründlichen Polarität sieht.

Die christliche Theologie wird diesen psychologisch empirischen Tatbestand nicht vom Standpunkt eines absoluten Moralismus, sondern von ihrer Gotteslehre und im besonderen von ihrer Anthropologie her betrachten. Für diese gehört die Sünde zur Wirklichkeit des Menschen.

Das Böse ist als unbegreifliche wirkende Tatsache in der Welt und in der Seele. Sie steht unter dem Gesetz der Sünde, das den menschlichen Bereich völlig beherrscht. Sie ist laut Röm. 7 die wirkende Macht, die sich um das moralische Ich und sein Bewußtsein oder seinen Willen nicht kümmert. Ja, das Böse ist als unerforschliches Geheimnis in Gott selbst beschlossen. Gott wird z. B. im Mittelalter geradezu als die „coincidentia“ oder „complexio oppositorum“ bezeichnet. RICARDA HUCH hat in ihrem Luther-Buch gerade diese Doppelseite auch des evangelischen Glaubens hervorgehoben. Im Taoismus ist das Annehmen dieser Polarität geradezu die tiefste religiöse Weisheit.

Das Problem des Bösen ist der Theologie selbstverständlich nicht erst von einer Lehre der kompensatorischen Funktion des Unbewußten gestellt worden. Daß sich aber hier ganz von selbst Parallelen ergeben, zeigt aufs neue die uralte Weisheit einer religiösen Anthropologie, die das Wesen des Menschen tiefer gründet als in den an der Oberfläche zugänglichen Tatsachen der Biologie oder des Bewußtseins. Wenn die Bibel und die ersten Bekenntnisse von einem descensus ad inferos sprechen, so hat die Tiefenpsychologie nachgewiesen, daß diese untere Welt in der eigenen Seele beginnt, und daß aus dem Unbewußten selbst ein dialektischer Widerspruch erhoben wird gegen die moralistische Selbstverklärung des Menschen und seiner Kulturillusion, der er in seinem Bewußtsein so leicht verfällt. Gerade die „Allverbundenheit der dunklen Seele“ mit der Welt, an die diese Dialektik zwischen Bewußtem und Unbewußtem erinnert, offenbart die Hybris eines rationalistischen Ichbewußtseins und zeigt der Seele, daß sie vom Acheron bewegt wird, wenn sie sich nicht von Gott erschüttern lassen will. Wo diese Totalität der Seele daher entdeckt wird, wird auch jene dringliche Mahnung zur Demut gehört, die (wie die Mystiker) weiß, daß der Mensch ein Tier ist, das bald von Gott und bald vom Teufel geritten wird.

IV. Psychologische Typen und religiöse Differenzierung.

Das religiöse Bewußtsein der Menschheit ist nicht einheitlich. Der naturgewordene Geist teilt die Differenzierung mit der Natur selbst. Es ist ausgeschlossen, die Vielheit der Religionen auf eine Urreligion zurückzuführen oder auf grundlegende Qualitäten eines einheitlichen religiösen Bewußtseins der Menschheit. Ebenso unmöglich ist es, die Verschiedenheit der Religionen aus einem einzigen Differenzierungsprinzip abzuleiten. Der Begriff der prophetischen Offenbarung, der allen höheren Religionen eigen ist, führt die Verschiedenheit letzten Endes auf den Willen Gottes selbst zurück, der sich, wie im christlichen Glauben, der einen erbarmt und die andern verstockt.

Man sollte aber annehmen können, daß wenigstens bei den höheren Religionen eine größere Einheitlichkeit bestünde, da es sich doch um eine mitgeteilte göttliche Offenbarungswahrheit handelt. Die Erfahrung zeigt das Gegenteil. Wenn wir uns auf das Christentum beschränken, das in seiner grundlegenden Urkunde doch von *einem* Gott, *einem* Mittler, *einer* Taufe, *einem* Glauben spricht, so ist es ein wahres Skandalon, wie aus dieser

Einheit der Offenbarung, der Verkündigung, die Vielheit der konkreten Formen des Christentums hervorgehen konnte. Es genügt nicht, sie etwa aus dem göttlichen Schöpferwillen, der auch die Natur differenziert, abzuleiten. Zu deutlich kann man die menschlich-allzumenschlichen Gründe aus der Geschichte ablesen, die diese Verschiedenheiten bewirkt haben.

Gerade die Gegenwart läßt uns neu erleben, daß Rasse, Nation, Kultur Gefäße sind, in denen auch die göttliche Wahrheit verschiedene Formen annimmt. Es ist nicht zu leugnen, daß die deutsche Seele das Christentum anders erfaßt hat als die englische oder amerikanische. Noch viel deutlicher ist, wie menschlicher Wahn, Hochmut, Borniertheit und Eigenliebe an der kirchlichen und sektenmäßigen Differenzierung des Christentums mitgewirkt haben. Der religiöse unduldsame Imperialismus erklärt von seinem Standpunkt aus alle Andersartigkeit kurzweg als Unwahrheit. Da die göttliche Wahrheit *eine* ist, soll auch ihre menschliche Fassung eine sein. Recht und Tatsache religiöser Differenzierung werden damit gelegnet. Der Scheiterhaufen, das Anathema, der Religionskrieg, die Verketzerung der Parteien, das *damnamus secus docentes* sollen diese eine Wahrheit mit Gewalt durchsetzen.

Aller autoritativen Wahrheitsverkündigung, der Bibel selbst zum Trotz bleiben aber diese Verschiedenheiten bestehen, ja sie vermehren sich jeden Tag. Jede Partei, jede Richtung gebiert immer neue Ketzer. Der deutsche Protestantismus des neunzehnten Jahrhunderts bringt heute „Deutsche Christen“ und „Bekennnischristen“ hervor. Die Bekenntnistheologie spaltet sich in Barthianer und Brunnerianer. Die *rabies theologorum* kann sich die Andersartigkeit nicht anders erklären als Lüge, als Verstockung und Bosheit des Herzens, ja sie sieht bei den andern den Satan am Werke. Man versteht, daß der heutige Protestantismus vielen Leuten gerade deswegen verleidet, weil er zwar Differenziertheit besitzt und ermöglicht, sie aber dann wieder nicht anerkennt, sondern verketzert und mit einem irgendwoher gewonnenen Wahrheitsbegriff totschißt.

Hier stellt nun JUNGS Typenlehre die ganz bescheidene Frage, ob einige dieser Verschiedenheiten nicht mit Funktions- oder Einstellungsdifferenzen der Psyche selbst zusammenhängen. Die Wahrheitsfrage wird damit nicht ausgeschaltet. Aber angesichts der vielen Wahrheiten wird zunächst einmal der Versuch gemacht zu verstehen, warum sich die Menschen mit ihren einzelnen Wahrheiten gegenseitig nicht überzeugen können, und warum dies nicht einfach als Verstockung oder Widerstand eines infamen Lügengeistes zu deuten ist, worauf man nur mit dem Scheiterhaufen oder dem Anathema antworten kann. Logische Gründe verfangen hier durchaus nicht. Gerade auf religiösem Gebiet ist die Wahrheit tiefer gewurzelt als in irgend einem nur intellektuellen Verfahren. Sie entsteigt der unbewußten Grundmasse der Persönlichkeit selbst. Was im Bewußtsein als logische Wahrheit verkündet wird, dem entspricht eine ganz bestimmte Funktionsweise, eine letzte Grundeinstellung des Individuums zum Objekt selbst.

Die kritische Unterscheidung psychologischer Typen, die JUNG auf diese Tatsachen baut, ermöglicht in dieser Subjekt-Objektbeziehung des

Individuums eine der wichtigsten Wurzeln der subjektiven Verschiedenheiten in der Apperzeption der einen und derselben objektiven Wahrheit zu sehen. Die Subjekt-Objektbeziehung in der Religionsforschung ist der psychologische Ausdruck für das dialektische Verhältnis zwischen dem menschlichen Ich und einer bewußtseinstranszendenten persönlichen göttlichen Macht. Das menschliche Subjekt wird affiziert vom religiösen Objekt. Für die psychologische Erörterung dieses Verhältnisses tut es nichts zur Sache, daß die neueste Theologie das Subjekt-Objektverhältnis geradezu umkehrt und diese Beziehung nicht vom Subjekt, sondern vom Objekt aus beurteilt, also dieses damit zum Subjekt macht. KARL HEIM hat in früheren religionsphilosophischen Schriften nachgewiesen, daß ein solches Umkehrverhältnis tatsächlich besteht und unsere religiösen Aussagen beeinflußt. Tatsache ist, daß die Verschiedenheiten der Apperzeption vom menschlichen Subjekt aus gehen, also von verschiedenartigen Strukturverhältnissen oder Einstellungen des Subjekts. Daß subjektive Funktionsweisen als objektive Wahrheiten gewertet werden, war sicher bisher ein mitbestimmender Faktor in den großen historischen Kontroversen des Christentums, auch wenn damit über die Wahrheitsfrage an sich noch nicht das letzte Wort gesagt ist. Das Subjekt reagiert verschiedenartig auf ein und dasselbe Objekt. Wenn mit dieser Erkenntnis Ernst gemacht würde, so könnte mit dem Abbau eines großen Teils der religiösen Polemik begonnen werden, jener rabies theologorum, die MELANCHTHON sagen ließ, daß er sich auf den Tod freue, um sie nicht länger ertragen zu müssen.

Die Mystik versucht überall, jene Subjekt-Objektspaltung aufzuheben, in der das menschliche Bewußtsein sich bewegt. Sie darf deshalb hier außer Acht gelassen werden. Alle übrigen Religionen betonen entweder das Subjekt oder das Objekt stärker. Von hier aus empfängt z. B. die Kontroverse zwischen einer Theologie der Transzendenz und der Immanenz eine eigenartige psychologische Beleuchtung. JUNG hat diesen grundlegenden Unterschied auch für andere Kontroversen fruchtbar zu machen versucht, z. B. bei Gelegenheit einer Gegenüberstellung von TERTULLIAN und ORIGENES für den Kampf zwischen den Theologien verschiedener Funktionsweisen des Subjekts, anders ausgedrückt zwischen einer rein intellektuell interessierten Theologie und einer theologia pectoris, wie er auch vorliegt im Gegensatz zwischen Rationalismus und Pietismus. Oder für den Unterschied zwischen einer konkretistischen Theologie und einer symbolischen, wie er besteht im Abendmahlsstreit zwischen LUTHER und ZWINGLI. Eine Fülle von theologischen Kontroversen können von da aus zwar nicht gelöst, aber in ein neues Licht gerückt werden. Eine verstehende Psychologie wird nichts auszusagen haben über die Gültigkeit absoluter Urteile, wohl aber über die Urteilsbedingungen des Menschen, der sie fällt. Mancher Streit zwischen liberalen und orthodoxen Theologen, zwischen einer Theologie des Denkens und der Theologie des intuitiven Wahrnehmens müßte so mit Argumenten ad hominem begleitet werden. Die heutige weltweite Kontroverse zwischen der amerikanischen idealistisch-konstruktiven Theologie und einer eschatologisch-theozentrischen Theologie des Kontinents wurzelt zunächst in einer verschiedenen

Bewertung des Subjekts, seiner Möglichkeiten und seiner Begrenzung gegenüber dem religiösen Objekt, ebenso der Streit zwischen einer reinen Gnaden-theologie und einer pelagianischen Theologie der menschlichen religiösen Möglichkeiten. Es wäre nicht zulässig, letzte theologische Unterschiede einfach zurückzuführen auf psychologische Einstellungen. Aber welchen Beitrag solche subjektiven Qualitäten liefern, ergibt eine Untersuchung der psychologischen Wurzeln der Weltanschauungen wie sie JASPERS angestellt hat. Noch mehr aber eine Aufhellung des Generations-Gegensatzes zwischen theologischen Vätern und Söhnen. Dabei zeigt sich, daß nicht nur das Individuum einen neuen Lebensrhythmus findet, wenn es in sich eine bisher unbewußte psychologische Funktion entdeckt und aufnimmt, sondern daß eine ganze Generation eine solche vergessene Funktion wieder entdecken kann und bei ihrer Aufnahme auch der Zeittheologie einen neuen Akzent verleiht, weil die Wahrheit nicht nur durch die Zeiten und Generationen, sondern auch durch ihre Psychologien hindurchschreitet. Es gibt eben nicht nur im Himmel „viele Wohnungen, sondern auch auf Erden“. Niemals sind alle Kinder einer Zeit in dieselbe Kammer eingesperrt.

V. Seelsorge und Seelenführung.

Den Tatbestand, um den es sich hier handelt, spricht JUNG mit folgenden Worten aus:

„Der Mensch war zu keiner Zeit imstande, allein mit den Mächten der Unterwelt, d. h. des Unbewußten fertig zu werden. Er bedurfte dazu stets der geistigen Hilfe, welche ihm seine jeweilige Religion gewährte“. Diese Hilfe ist in der Seelsorge stets durch den Menschen vermittelt. Es handelt sich dabei aber trotzdem um das grundsätzliche dialektische Verhältnis Gott-Mensch, in das die christliche Seelsorge den Seelsorgebedürftigen hineinzustellen versucht. Die christliche Seelsorge will dem Menschen helfen, indem sie ihn mit Gott konfrontiert. Die Analytische Seelenführung versucht das, indem sie ihn sich selbst gegenüberstellt, wobei sie es nach dem oben Gesagten durchaus offen läßt, daß Gott dem Menschen in seinem tieferen Selbst entgegentritt.

Man darf hier von einer Säkularisierung der religiösen Seelsorge reden. Das scheint dem Bedürfnis eines großen Teils der protestantischen Gebildeten zu entsprechen. JUNG hat durch eine Enquete¹, die allerdings einen größeren Umfang haben müßte, um zwingend zu sein, festgestellt, daß die Mehrzahl der Gefragten Hilfe für ihre seelischen Konflikte nicht beim Pfarrer, sondern beim Arzt suchen. Das bedeutet eine Kritik der protestantischen Seelsorge, die zunächst einmal einfach anzuhören ist. Ich will hier nicht in eine Auseinandersetzung zwischen Seelsorge und Seelenführung eintreten oder diese im Zusammenhang darstellen, sondern lediglich jener Kritik die positiven Anregungen entnehmen, die auch für die religiöse Seelsorge von Nutzen sein können. Diese betreffen vor allem etwaige tiefere Aufschlüsse über den Menschen. Die christliche Seelsorge wird zwar

¹ Siehe: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge. Zürich: Rascher & Cie. 1932.

immer darauf bestehen, daß es sich ihr um die Herbeiführung einer Begegnung des Menschen mit Gott, mit Christus als dem göttlichen Seelsorger der Gemeinde, handelt und nicht nur um eine aus der Kenntnis menschlichen Wesens gewonnene Seelenführung. Aber die Frage bleibt auch so offen, mit welchem Menschen diese Seelsorge es zu tun hat. Die Theologie selbst wird diese psychologischen Untersuchungen der besonderen angewandten Religionspsychologie und Pädagogik überlassen, da sie an sich mit der Frage der Menschenbehandlung nur mittelbar zu tun hat.

Die evangelische Seelsorge, wie sie von begnadeten Seelsorgern wie BODELSCHWINGH, BLUMHARDT, BUCHMANN, FROMMEL, LEOPOLD MONOD, JOHANNES MÜLLER, ZELLER verstanden wurde, ist sicher nicht Anwendung einer Methode, sondern jene „Geistesgegenwart“, in der ein prophetisches Wort einen Menschen trifft oder aufrichtet. Diese Seelsorge arbeitet eigentlich nur mit zwei Worten: Du bist der Mann! — und: Deine Sünden sind dir vergeben! Aber die Pädagogik dieser zwei Worte kann jenes Wunder vollbringen, das eine Wandlung des in seine Gesetzlichkeit eingesperrten Menschen immer bedeutet.

Die Analytische Kritik wird sich ebensowenig gegen dieses freie, ebenso wohl heilende als schöpferische Walten des Geistes wenden als die Elektrizitätslehre das Einschlagen des Blitzes verhindern kann. Ihre Kritik gilt also, soweit ich sehe mit vollem Recht, drei Entartungen einer wahren Seelsorge, die verantwortlich sind für jenes Mißtrauen des modernen Publikums gegenüber einer offiziellen kirchlichen Seelenpflege:

1. Die erste Entartung ist der geistliche *Schematismus*, der eine Leugnung des Individuums ist, indem er ausgeht von der Einheit der göttlichen Wahrheit und dabei die unübersehbare Vielförmigkeit der individuellen seelischen Wirklichkeit vergißt. Jener Schematismus tut so, als ob er gleichsam ein Normalindividuum vor sich hätte, das, wo es sich auch befinde, dieselbe Richtung zu seinem Heile einzuschlagen hätte. Er übersieht gänzlich die erschreckende Ungleichheit der wirklichen Menschen, die in einem ungeheuren Umkreise um Gott herum gestellt sind und daher unter Umständen völlig verschiedene seelische Richtungen einschlagen müssen, um in ihr eigenes Lebenszentrum zu kommen.

Die Analytische Seelenführung korrigiert diesen Schematismus durch eine Kasuistik, deren einziges Leitmotiv die Forderung der Individuation ist. Sie bedeutet, daß diese Seelenführung dem Menschen helfen will, zu sich selbst zu kommen. Der heutige Mensch wird krank an einem Schema, das ihm übergestülpt wird, an der vergiftenden Wirkung unbewußter Bilder und Dränge, an dem erstickenden Panzer einer künstlichen Persona, die dem Individuum eine Kollektivpersönlichkeit aufzwingen, kurz, am Vergessen jener seelsorgerlichen Weisheit Jesu: Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und litte Schaden an seiner Seele! Wenn die Seelsorge gleich beginnt mit der Forderung, daß man sein Selbst aufgeben solle, so erinnert die Analytische Seelenführung an das Wort VINETS: «Pour se donner il faut s'appartenir», und will das Ich erst entdecken, das sich dann opfern soll. Was man nicht hat, kann man auch nicht hergeben. Dieses Sichselberannehmen entspricht in der Seelsorge der

Sündenerkenntnis, insofern hier einmal zunächst das Inventar von allem aufgenommen wird, was den seelischen Besitz des Individuums, sei er gut oder böse, ausmacht. In dieser Konfrontierung des Menschen mit sich selbst werden jene höheren Konfrontierungen mit dem Geiste ertragen gelernt, die in der religiösen Begegnung stattfinden.

2. Die Analytische Kritik der Seelsorge lehnt sodann jenen *Moralismus* ab, der das bürgerlich sichere Christentum und seine Seelsorge charakterisiert. Der Gebildete sucht deshalb den Seelsorger nicht mehr auf, weil er sich dort weniger verstanden als gerichtet, verurteilt fühlt. Diese moralistische Karikatur verstärkt immer wieder das Mißverständnis, als ob es sich in der Seelsorge darum handle, aus einem bösen einen guten Menschen zu machen. Diese Entstellung des Evangeliums ist ebenso weit entfernt von den dichterischen Erkenntnissen eines DOSTOJEWSKY, der unüberbietbar die Dämonie des Menschen darstellt, wie von dem Wissen LUTHERS, der auch den gerechtfertigten Menschen nicht anders kannte als simul justus et peccator. Das heißt nicht, daß die Analytische Seelenführung nicht auch die Wertunterschiede der moralischen Haltung kenne oder beachte. Aber zunächst nimmt sie den Menschen in seiner geistlichen Totalität, ohne von außen schon eine Wertung hineinzutragen, die vielmehr die eigentliche moralische Tat des Individuums sein muß. Wo Leben ist, da wird es auch dem Geiste und seinen Forderungen begegnen. Wo kein Leben ist, finden auch die sublimsten ethischen Postulate kein Vehikel. Das Leben aber ist nicht auf ein fertiges System eingerichtet und läßt sich nicht einfach als ein abgerundetes Ganzes behandeln, dem eine auferlegte Moralität den haltenden Rahmen gäbe. Denn das Moralische versteht sich durchaus nicht immer von selbst, wie auch Paulus gewußt hat, und sogar der stärkste gute Wille stößt an die geheimnisvollen Hindernisse des Bösen, die ihm gesetzt sind. Angesichts dieser Ohnmacht des Willens, der zur ältesten religiösen Erfahrung gehört, appelliert die Analytische Seelenführung viel weniger an den Willen, als sie Vertrauen hat zur verborgenen Weisheit des inneren Werdens und des Rufes, der darin hörbar wird. Indem sie ähnlich wie die östliche Weisheit von der erzieherischen Kraft spricht, die im Geschehenlassen liegt, ist sie eine notwendige Reaktion gegen den westlichen Erziehungsaktivismus und -optimismus, der vielfach eine Erziehung zur Lüge und zur Heuchelei geworden ist.

3. Damit haben wir schon die *idealistische Entartung* der Seelsorge genannt, gegen die sich die Analytische Seelenführung wendet. Eine modernistische religiöse Seelsorge rechnet gerne mit dem Menschen eines moralischen oder ästhetischen Idealismus, womit sogleich auch eine rationalistische Beurteilung gegeben ist. Denn der Idealismus geht aus von der Idee und vom Bewußtsein des Menschen, die vom Standpunkt der Analytischen Psychologie aus nicht das Ganze der Persönlichkeit sind. Die übliche Seelsorge wendet sich vor allem an den bewußten Teil der Persönlichkeit und vergißt das unbewußte Komplement, das auf ganz andere Weise angesprochen werden will. Es hört nicht auf die Predigt, das Raisonement, die erzieherische Absicht. Die Brücke zwischen ihm und dem Bewußtsein ist nicht die Logik, sondern das Symbol mit seinem stärkeren unbewußten Appell an die Tiefe. Die Analytische Seelenführung

zeigt hier einen seelischen Realismus, der dem alten biblischen Begriff des Menschen unendlich näher ist als die optimistische Verklärung des Menschen durch das letzte Jahrhundert und sein Schlagwort: der Mensch ist gut. Der dämonische Untergrund, der in den Menschen hineinreicht, braucht eine andere Beschwörung als die durch freundliche Worte, rationale Überredung, moralische Forderungen. Hier sind Mächte am Werke, denen nichts Menschliches gewachsen ist und wo auch die predigtmäßige oder seelsorgerliche Verkündigung jene allein erschütternde Begegnung mit Gott selbst und den „descensus ad inferos“ nicht ersetzen kann — ein Glaubensartikel, der gerade von der Tiefenpsychologie her eine neue Bedeutung bekommen kann. Jedenfalls hat Tertullian nur die eine Seite der Seele gekannt, wenn er von ihr sagte: *anima naturaliter christiana*. Man kann aus reicher Erfahrung hinzufügen: *anima naturaliter pagana*.

Eine Nutzbarmachung dieser Erkenntnisse für die Praxis darzustellen ist hier nicht beabsichtigt. Wenn die Seelsorge die Seele besser kennt, wird sie eben so sehr eine bessere Führerin zu Heil und Leben sein, als wenn sie Gott besser kennt.

Die Analytische Psychologie als Weg zum Verständnis der Mystik.

Von

IVAR ALM.

Wer sich in der geläufigen theologischen und religions-psychologischen Literatur Auskunft über Wesen und Wert der Mystik verschaffen will, sieht sich bald vor hoffnungslose Widersprüche gestellt. Es gibt unter den Theologen Freunde der Mystik und Widersacher der Mystik. Das erste gilt besonders von den katholischen Theologen, denn der Katholizismus erkennt die Mystik an, insoweit die mystischen Erfahrungen mit den geoffenbarten Wahrheiten der Kirche übereinstimmen. Dann kommen sie nämlich von Gott, sonst kommen sie vom Teufel. „Alle großen Theologen waren zugleich Mystiker“, sagt der katholische Dogmatiker B. BARTMANN.

Mystiker ist also in der katholischen Theologie ein Ehrentitel. Nicht so in der protestantischen. Seitdem ALBRECHT RITSCHL das Verhältnis zur Mystik geradezu als ein Unterscheidungsmerkmal zwischen den Konfessionen hingestellt hatte, wagen protestantische Theologen — mit wenigen Ausnahmen — nur unter großem Vorbehalt ihre Liebe zur Mystik zu bekennen. Weit üblicher ist es, die Mystik als den gefährlichsten Gegner des reformatorischen Christentums darzustellen¹. Die Mystik sei die eitle Selbstvergötterung des Menschen, ein törichter Versuch, vom Menschen aus den Weg zu Gott zu finden. Außerdem sei sie nichts als „beziehungslose Innerlichkeit“ (S. 383), die jeden objektiven Gehalt entbehre. Das dürfte mit anderen Worten heißen, daß sie als eine der größten Illusionen der Menschheit zu betrachten sei.

Der phänomenologische Tatbestand der Mystik ist sehr mannigfaltig, was es ihren Kritikern leicht macht, auf das ihnen Unverträglichste besonderen Nachdruck zu legen. Man hat der Mystik vorgeworfen, daß sie eine radikale Introversion bedeute, die die Welt verneine, die Persönlichkeit und den Willen vereitele und eine Selbsterlösung durch Selbstauflösung erstrebe. Diese Einwendungen können in einzelnen Fällen zutreffend sein, sind aber keineswegs für die Mystik überhaupt charakteristisch. Der schwedische Religionsforscher NATHAN SÖDERBLOM hat diesem Sachverhalt Rechnung getragen, indem er zwischen *Unendlichkeitsmystik* und *Persönlichkeitsmystik* unterschied. Die erstere nur sei welt- und persönlichkeitsverneinend, die andere dagegen von Gottes heiligem Liebeswillen erfüllt. Die letztgenannte Art findet SÖDERBLOM vor allem in der biblischen Religionsgeschichte und bei Zarathustra, der auch ein Zeuge der prophetischen Frömmigkeit oder der Offenbarungsreligion sei. FRIEDRICH HEILER will nur die Unendlichkeitsmystik als Mystik schlechthin gelten

¹ E. BRUNNER: Die Mystik und das Wort, 2. Aufl. 1928.

lassen, HENRI BERGSON dagegen nur die prophetische Frömmigkeit — die dynamische Religion — als wahre Mystik betrachten. EVELYN UNDERHILL, die geniale Vertreterin der Mystik in England, meint schließlich, die vollständige mystische Welt habe einen zweifachen Charakter als eine Welt von reinem Sein und eine Welt von Werden; der Mystiker habe Teil an beiden: an jener passiv, an dieser aktiv. Die Tendenz der indischen Mystik, den passiven Aspekt zu bevorzugen, sei eine Verdrehung der Wahrheit. Es sei der Irrtum des Quietismus, bei einer vorläufigen Stufe auf dem mystischen Wege stehen zu bleiben.

Es ist nach dem Gesagten nicht leicht, das Gemeinsame und Charakteristische der mystischen Erfahrung anzugeben. Die Definitionen der Mystik sind auch fast unzählig. Eine von den besten, die auch wegen ihrer Kürze verdienstvoll ist, dürfte die von JAMES BISSET PRATT ("The Religious Consciousness") empfohlene sein: "*The consciousness of a Beyond*", also das Bewußtsein von etwas Bewußtseinstranszendente. Einen eindrucksvollen Wiederhall dieses Bewußtseins findet sich bei dem schwedischen Proletarierdichter DAN ANDERSSON:

Es gibt etwas hinter Bergen, hinter Blumen und Gesängen,
 es gibt etwas hinter Sternen, hinter meinem heißen Herzen.
 Höret — etwas geht und flüstert, geht und ruft mich und bittet:
 Komm' zu uns, denn diese Welt ist nicht das Reich, das dir gehört.

In diesen einfachen Versen, einem Bettler in den Mund gelegt, steckt — die Erlebnisvorlage der Erkenntnistheorie KANTS. Die unleugbare Verwandtschaft zwischen Mystik und Idealismus ist kürzlich von OTHMAR SPANN in seinem „Philosophenspiegel“ (Leipzig: Quelle und Meyer 1933) glänzend dargelegt worden. Der Mystiker spürt immer „etwas dahinter“, was dann dem Denker notwendigerweise als ein *Erkenntnis*problem erscheinen muß. Dem Mystiker ist es vor allem ein *Lebens*problem. Das Geheimnis der Mystik liegt im verborgenen Lande jenseits dieser Welt. Es ist die mystische Behauptung, einen solchen Schatz zu kennen, die das Ärgernis aller exklusiv diesseitigen Köpfe hervorruft. Wenn da überhaupt etwas hinter den Erscheinungen stecken soll, so darf das nichts anderes als Stoff und Trieb sein. Hierher gehört auch *die psychoanalytische Schule* innerhalb der modernen Psychologie, die einen medizinischen Materialismus vertritt. FREUD und seine Schüler können in der Mystik nichts anderes sehen als eine menschliche Schwäche, die sich autistisch nach dem Lustprinzip statt nach dem Realitätsprinzip orientiere. Die Hinterwelten der Mystik seien lauter Tagträume von restlos subjektivem Belang, — weiß man ja doch im voraus, was dahinter steckt: der Sexualtrieb in seiner halluzinatorischen Befriedigung.

Erst der *Analytischen Psychologie* C. G. JUNGS verdanken wir ein kongeniales Verständnis der Mystik von seiten der Medizin, das eine erprißliche Arbeitsgemeinschaft mit der Theologie ermöglichen könnte, wenn diese nicht ihrerseits in allerlei Vorurteilen gegen „Mystizismus“ und „Psychologismus“ befangen wäre. Es scheint mir, als ob die Mystik in ihrer heutigen, von der führenden protestantischen Theologie sehr bedrängten, Position ganz erhebliche Hilfe aus den Ergebnissen der

Analytischen Psychologie holen könnte. Bevor ich auf diese Auseinandersetzung eingehe, möchte ich noch eine Einteilung der Mystik erwähnen, die RUDOLF OTTO in seiner „*West-Östlichen Mystik*“ (2. Aufl., Gotha 1929) vorgenommen hat und die vielleicht in eine Beziehung zu JUNGS psychologischen Typen gesetzt werden könnte.

Es ist eine weit verbreitete Meinung, daß Mystik mit Introversion unauflöslich verbunden sei¹. Im Gegensatz dazu zeigt OTTO, daß es nicht nur eine *Mystik der Innenschau* (Introversion), sondern auch eine *Mystik der Einheitsschau* gibt. Auf diesem Wege erscheinen Dinge und Geschehen nicht mehr als Vieles, Getrenntes, Geteiltes, sondern auf unsagbare Weise als ein Alles, ein Ganzes, ja Eines. Alle Anderheit als Entgegengesetztheit verschwindet, selbst die Zeitdifferenzen fließen zusammen in ein „ewiges Nu“. Zugleich mit der Identifikation aller Dinge mit allen tritt auch die Identifikation des Schauenden mit dem Geschauten ein. Es können drei Stufen unterschieden werden: „Vieles wird als eins geschaut“, „viele wird im Einen geschaut“ und „das Eine wird im Vielen geschaut“. Auf dieser Stufe schlägt sogar das Verhältnis der ursprünglichen Immanenz geradezu um in die vollendete Transzendenz: aus dem *Einigen* wird das *Einzig*e, das nun in *Gegensatz* zu der Vielheit tritt.

Wenn nun die Mystik der Innenschau von Hause aus durch eine exklusive Introversion bedingt ist, so scheint dies bei der Mystik der Einheitsschau zunächst nicht zuzutreffen. Man wäre hier eher geneigt, von einer extravertierten Art von Mystik zu sprechen, wie sie tatsächlich bei der „*participation mystique*“ der Primitiven vorkommt. Von ähnlicher Art ist auch das religiöse Erleben, das SCHLEIERMACHER in seinen *Reden* (1799) als „*Anschauung und Gefühl des Universums*“ beschreibt:

„Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren Flüchtig ist er und durchsichtig, wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht *wie* dies, sondern er *ist* als dieses *selbst*. Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt, die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange.“

Was SCHLEIERMACHER hier in naturmystisch-erotischer Bildsprache als Wesen der Religion darstellt, kann als eine Regression zur „*participation mystique*“ des primitiven Seelenzustandes bezeichnet werden,

¹ So z. B. F. MOREL: *Essai sur l'introversion mystique*, Genève 1918.

wo die verschiedenen Seelenfunktionen noch konkretistisch zusammengehören und das Subjekt sich noch nicht vom Objekt differenziert hat. Das religiöse Erleben ereignet sich für den jungen SCHLEIERMACHER in dem vorbewußten Moment, in dem Anschauung und Gefühl (Empfinden und Fühlen in JUNGs Terminologie) sich noch nicht getrennt haben und dessen man sich erst im Augenblicke des Entschwindens bewußt wird.

Wenn man mit einem Begriff aus der Analytischen Psychologie das Wesen der Mystik bezeichnen wollte, so wäre meines Erachtens der der *Regression* dem der *Introversion* vorzuziehen. Die Regression von differenzierten seelischen Funktionen in einen mehr archaischen Zustand ist für das mystische Erleben ein konstitutives Element, wenn auch das Stehenbleiben darin eine Versuchung und eine Gefahr bedeutet. Ob diese Regression in der Form der Innenschau (*Introversion*) oder der Einheitschau (*Extraversion*) verlaufen wird, wird eine Frage des Temperaments und des Alters sein¹. Hier meldet sich nun die überaus heikle Frage, wie sich die Form des religiösen Erlebens zur psychologischen Einstellung des Individuums verhalte. Dabei scheint mir zunächst folgendes zu erwägen zu sein.

Die uranfängliche „*participation mystique*“ kann sowohl ein positives wie ein negatives Vorzeichen haben. Im ersten Falle gründet sie sich auf eine *Introjektion*, was dem extravertierten Typus entspricht, im letzten Falle auf eine *Projektion*, was mehr dem introvertierten Typus eignet. Bei der *Introjektion* besteht dank der Einfühlung ein positives Vertrauensverhältnis zum Objekt, was der Religiosität eine pantheistische Färbung verleiht². Bei der *Projektion* dagegen nimmt das Objekt eine furchterregende Qualität an, was in religiöser Beziehung mit einer stark transzendenten Färbung aller Vorstellungen korrespondiert³. Diese Art von „*participation mystique*“ liegt nach JUNG der „Feuerpredigt“ Buddhas zugrunde (S. 414), obgleich die Erlösung hier in der Flucht vor dieser furchtbaren Welt gesucht wird. Hier wird die Welt dem innersten Selbst des Menschen als fremd empfunden. Anders ist die *Projektion* z. B. im alttestamentlichen Jahvehglauben wirksam: der transzendente Gott wird hier aus der Welt hinausprojiziert, wenn auch als in einzelnen geschichtlichen Ereignissen sich offenbarend gedacht. Im Pantheismus dagegen wird das Göttliche als etwas allem Geschehen Immanentes empfunden. Der christliche Gottesbegriff — zum Teil sogar schon der alttestamentliche⁴ — weist sowohl transzendente wie immanente Züge auf, welche die Dogmatiker, besonders mit Hilfe der Trinitätslehre, mit einander zu verbinden suchen. Diese Aufgabe ist nun immerhin nicht mit logischen Mitteln allein zu bewältigen. Die persönliche Einstellung des Theologen wird

¹ In der „Glaubenslehre“ von 1821 vertritt SCHLEIERMACHER, nach OTTO, den Weg der Innenschau — er hat jetzt die Lebenswende überschritten, wo für jeden Menschen die *Introversion* gefordert wird (vgl. JUNG: Die Lebenswende. In: Seelenprobleme der Gegenwart, S. 248).

² Vgl. das oben angeführte SCHLEIERMACHER-Zitat, wie auch JUNG: Wandlungen und Symbole der Libido, S. 308ff.

³ Vgl. JUNG: Psychologische Typen, S. 410.

⁴ Ein Vergleich zwischen dem freundlichen *El* der Patriarchen und dem eifersüchtigen *Jahveh* des Moses wäre von diesem Gesichtspunkte eine reizvolle Aufgabe.

hier den Akzent bestimmen, und zwar um so mehr, je weniger er sich dessen bewußt ist. Allen bedeutenden theologischen Arbeiten liegt ein Rekurs auf unmittelbares mystisches Erleben zugrunde¹.

In dieser Weise wird es also verständlich, wie aus dem Mutterboden der „*participation mystique*“ sowohl eine transzendente wie eine immanente Gottesauffassung erwachsen kann. Diese Gegensätze dürften durch die introversive *Mystik der Innenschau*, wie sie dem gereiften Lebensalter immer eignet, gewissermaßen überbrückt und miteinander versöhnt werden können. Es scheint auch eine Zeit angebrochen zu sein, da die Menschheit sich anschickt, eine Bewußtseinsstufe zu betreten, wo sie lernen wird, ihre religiösen Differenzen bei Wahrung des göttlichen Geheimnisses recht einzuschätzen und zu würdigen, um so eine wahrhaft ökumenische Gesinnung zu erlangen.

Für das Verständnis der Mystik ist die Analytische Psychologie in der Tat von großer Bedeutung. Sie nimmt die Mystik einerseits in Schutz gegen die häufig vorgebrachten Anklagen des Psychologismus, Subjektivismus und Egozentrismus. Andererseits ermöglicht sie durch das Anlegen eines kritischen Maßstabes für ihre Bewertung eine Unterscheidung zwischen gesunden und ungesunden mystischen Formen. Schließlich hilft sie auch der Mystik, von der Verteidigung zum Angriff vorzugehen, indem sie zeigt, wie letzten Endes alle Religionen auf einer Grundlage mystischen Erlebens aufgebaut sind.

Die Errungenschaften der Analytischen Psychologie in bezug auf das Verständnis der Mystik scheinen also vor allem folgende zu sein:

1. Die Entdeckung einer objektiven Innenwelt der Seele — des kollektiven Unbewußten — und die Bedeutung einer Auseinandersetzung mit ihr (gegen den Vorwurf des Subjektivismus).
2. Die Bewertung des mystischen Erlebnisses auf Grund des Individuationsproblems (Front gegen den Mystizismus).
3. Das Verständnis der positiven Religionen und ihrer Mythen als projizierte Symbole mystischer Erfahrung (gegen die Selbstherrlichkeit einer „unmystischen“ Theologie).

1. Die Entdeckung einer objektiven Innenwelt, des kollektiven Unbewußten.

Für die übliche Schulpsychologie ist die Seele von Hause aus eine „*tabula rasa*“. Es gilt das Axiom: „*Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*“. Zwar spricht die rationalistische Erkenntnistheorie von apriorischen Anschauungs- und Verstandesformen, die *vor* aller Erfahrung da sein sollen; aber diese Formen sind immer

¹ Der vielleicht bedeutendste der heutigen Theologen, der angebliche Feind der Mystik KARL BARTH, wird dann auch mit Recht von EVELYN UNDERHILL zu den Mystikern gezählt (*Mysticism*¹², S. 340). Durch seine exklusive Betonung der Transzendenz Gottes wehrt er eine Introjektion des (ursprünglich transzendenten) Gottesbildes in das Ich ab, die dem idealistisch oder pietistisch orientierten Protestantismus verhängnisvoll zu werden drohte. — Eine zeitgemäße Formulierung des Verhältnisses des Ich zum Nicht-Ich wird erst an der Hand der Ergebnisse der Analytischen Psychologie gewonnen werden können.

nur abstrahierender und formaler Art und kommen erst *an* den sinnlich gegebenen Objekten zur Erscheinung: „Begriffe ohne Anschauungen sind blind“ (KANT). Vom Objektbewußtsein als einem von außen Gegebenen hat man nun das Zustandsbewußtsein scharf geschieden. Das Organ des Zustandsbewußtseins ist aber das Gefühl. Das Gefühl vermittelt das Bewußtsein vom Zustand des eigenen Ich. Weil dieser Zustand von den Relationen des Ich abhängig ist, kann so das Gefühl indirekter Weise auch auf äußere Objekte bezogen werden, die je nach der Wirkung, die sie auf das Ich ausüben, gewertet werden. Da die Wertungsweisen trotz erheblichen individuellen Schwankungen eine verhältnismäßig durchgehende überindividuelle Übereinstimmung aufweisen, hat man sogar von objektiven Werten als Voraussetzungen einer menschlichen Kultur sprechen können. Diese Übereinstimmung scheint auf einer schon unbewußt präformierten Verbindung zwischen dem Gefühl und dem zu bewertenden Objekte zu beruhen. Das Subjekt scheint nämlich eine bestimmte Disposition der Wertung mitzubringen. Ob das zu bewertende Objekt in der realen Welt hervortritt oder nicht, das bewertende Gefühl ist auf irgendeine Weise daran geknüpft. Die Analytische Psychologie drückt diese Tatsache dadurch aus, daß sie sagt: die Libido ist an ein unbewußtes Objekt gebunden.

Daß die Libido an unbewußte Objekte gebunden sein kann, ist eine allgemeine Erfahrung der analytischen Neurosen-therapie. Nur handelt es sich dabei oft um ganz persönliche, individuelle Verknüpfungen, besonders bei jüngeren Leuten. Das unbewußte Objekt gehört dann der persönlichen Sphäre an. Erst den Forschungen JUNGS verdanken wir die seelenärztliche Einsicht, daß auch die nichtanerkannte Verbundenheit mit einem tiefer liegenden, also unpersönlichen, unbewußten Objekte eine Ursache von Neurosen sein kann, ja daß diese bei reiferen Menschen immer darin zu suchen ist.

Wir stehen hier vor der Welt des kollektiven Unbewußten, die auch die „geträumte“ Welt der Mystik ist. Es handelt sich dabei keineswegs um nur Subjektives, d. h. individuell Zufälliges, sondern um eine Welt „objektiver“ Phantasien, die von einem gemeinsamen seelischen Urgrund zeugen. Die mystische Erfahrung, die auf einer unmittelbaren Anschauung dieses seelischen Urgrundes beruht, ist keine individualistische Gefühlschwelgerei in subjektiven Phantasien: alle großen Mystiker haben ihren Erfahrungen auch einen objektiven Erkenntniswert zugeschrieben. Sie zeugen von einem Reich, das nicht von dieser Welt und doch unser aller gemeinsame Heimat ist.

Es hat sich also gezeigt, daß das Axiom, die Seele sei von Hause aus eine „tabula rasa“, die nur von außen gespeist werden könne, nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Es gibt nicht nur rationale Kategorien a priori, sondern auch irrationale Gebilde *seelischer* Herkunft von ebenso allgemeingültigem und überindividuellem Charakter. Der Erforschung dieser Urbilder, denen wir den vielleicht etwas befremdenden Namen „objektive Phantasien“ beigelegt haben, ist unter anderen JUNGS Werk „Wandlungen und Symbole der Libido“ gewidmet. JUNG nennt sie „urtümliche Bilder“ oder „Archetypen“. Sie sind die psychische Grundlage des

Erkennens, und die allgemeinen Ideen und Begriffe sind vermittels Differenzierung des rationalen Faktors aus ihnen abstrahiert. Durch das Abstreifen des irrationalen Gehaltes ist aber ein beträchtlicher Teil der Libido ins Unbewußte zurückgewiesen. Weil Denken und Fühlen im Gegensatz zueinander stehen, kann der unbewußt gewordene Gefühlsanteil nur durch irrationale Data erlöst, d. h. dem Bewußtsein zurückgewonnen werden. Hieraus ergibt sich die Bedeutung der Auseinandersetzung mit dieser konkreten Urgegebenheit für das seelische Gleichgewicht. Es ist ein Schatz in die Tiefe versunken, dem der Mystiker nachgeht. Wenn er mit dem Kleinod zurückkommt, wird er als ein Pionier der Menschheit betrachtet werden müssen. Die Mystik ist keineswegs „beziehungslose Innerlichkeit“ und Subjektivismus. Vom Standpunkt des einzelnen Ich gilt die mystische Erfahrung einem Gegenüber, einem Nicht-Ich. Da dieses Nicht-Ich zugleich ein lebendiges Wesen ist, könnte man es auch ein „Du“ nennen. In der Mystik findet somit eine Beziehung zwischen einem Ich und einem Du statt, die immer individuelle Züge aufweisen wird, weil das unbewußte Du sich zum bewußten Ich kompensatorisch verhält. Da aber die Bewußtseinsstrukturen ganzer Epochen immer gewisse typische Züge an sich haben, werden auch die mystischen Erfahrungen jeder Zeit, ja sogar aller Zeiten, sehr viel Gemeinsames besitzen. Was die vergleichende Religionsforschung auf diesem Gebiete zutage gefördert hat, ist durch die psychologische Analyse von Zeitgenossen verschiedener Rassen und Kulturhöhen glänzend bestätigt worden. Je tiefer ins Unbewußte die Analyse dringt, um so mehr zeigen die Archetypen verschiedener Völker und Zeiten eine gemeinsame Struktur auf.

Ganz verkehrt wäre es jedoch, wollte man der Analytischen Psychologie und der echten Mystik die Tendenz zuschreiben, die individuellen Differenzen verwischen zu wollen. Hier taucht unsere nächste Frage, nämlich das Individuationsproblem, auf, das darin besteht, „den Einklang mit unserem historischen Menschen so zu finden, daß seine tiefen Akkorde nicht überklungen werden von den grellen Tönen des rationalen Bewußtseins oder daß umgekehrt das unschätzbare Licht des individuellen Geistes nicht in den unendlichen Finsternissen der Naturseele ertrinkt“¹.

2. Die Bewertung des mystischen Erlebnisses auf Grund des Individuationsproblems.

Die mystische Innenwelt will nicht nur angeschaut werden: sie drängt auch zur Gestaltung in der individuellen Lebensführung. Das Unbewußte drängt zur Bewußtheit, zur Verwirklichung. Die großen Religionsstifter haben ihre mystischen Erfahrungen als Richtschnur für ihre Bekenner hingestellt. Es scheint aber, als ob die Niederschläge dieser Erfahrungen heutzutage — besonders im Protestantismus — allzu sehr rationalisiert und moralisiert worden wären, um individuelle Wiedergeburt aus dem Geist vermitteln zu können. So begeben sich heute die Kranken und Beladenen zum Seelenarzt, um über die verborgenen Kraftquellen im eigenen Wesen belehrt zu werden. Es genügt dem Menschen nicht, die

¹ JUNG: Seelenproblem der Gegenwart, S. 335.

ihm von der Gesellschaft zugeteilte Rolle zu spielen. Was ein Mensch im tiefsten seines Wesens ist, kann nur durch Betreten des Weges der Auseinandersetzung mit dem Unbewußten geklärt werden.

JUNG hat tatsächlich mit dem Aufstellen des Begriffes der Individuation einen Versuch gemacht, eine Sinngebung des Menschenlebens zu definieren, wie sie eine Zeit kollektivistischer Barbarei vor allem braucht. Der tief religiöse Sinn dieses Begriffes ist, daß jeder Mensch in dieser Welt seine eigene Aufgabe hat, die gerade *sein* Leben lebenswert macht. Es ist ja auch in den biblischen Ursprachen der Begriff der Sünde mit dem des Verfehlens des Zieles ausgedrückt. Die Individuation hat nichts mit selbstherrlichem Individualismus zu tun. „*Individualismus* ist ein absichtliches Hervorheben und Betonen der vermeintlichen Eigenart im Gegensatz zu kollektiven Rücksichten und Verpflichtungen. *Individuation* aber bedeutet geradezu eine bessere und völligere Erfüllung der kollektiven Bestimmungen des Menschen, indem eine genügende Berücksichtigung der Eigenart des Individuums eine bessere soziale Leistung erhoffen läßt, als wenn die Eigenart vernachlässigt oder gar unterdrückt wird“¹. Die Individuation steht also im Gegensatz zu einem rücksichtslosen Egoismus; es wird nämlich das Ziel des Lebens nicht aus den Tendenzen des Einzel-Ich geschöpft, sondern aus den Quellen der kollektiven, objektiven Innenwelt, die eine gewisse Bürgschaft für die Verträglichkeit der verschiedenen Lebenspläne unter einander gibt. „Alles wird in Einem geschaut.“

Der kritische Maßstab für die Beurteilung der Mystik kann nach der Analytischen Psychologie kein anderer sein als der der Individuation. Hilft die Mystik dem Individuum, seine Eigenart zu verwirklichen, dann wirkt sie sinngebend, sonst nicht. Gewiß darf die Mystik nicht ausschließlich nach ihrer sozialen Leistungsfähigkeit beurteilt werden; das wäre eine abendländische extravertierte Befangenheit. Chinesische Weisheit könnte uns eines Besseren belehren: *Tao* wirkt *Wu Wei*, Tun im Nicht-tun. „Das rationale ‚Es schaffen wollen‘, das die Größe und das Übel unserer eigenen Epoche ist, führt nicht zum *Tao*“². Die Mystik könnte für uns ein Korrektiv gegen die Verflachung durch eine einseitig nach außen gerichtete Wirksamkeit bedeuten. Aber es wäre verkehrt, wollte man alle Formen der Mystik unkritisch akzeptieren. Der Mystiker läuft tatsächlich Gefahr, von der inneren Welt, von dem „Beyond“, verschlungen zu werden. Das Individuum kann nicht nur von der sozialen Funktion aufgezehrt werden, sondern auch in dem wundervollen Meere der Seele ertrinken. „Der Zweck der Individuation ist nun kein anderer, als das Selbst aus den falschen Hüllen der Persona (d. h. der sozialen Funktion) einerseits und der Suggestivgewalt unbewußter Bilder andererseits zu befreien“³. Was das letztere bedeutet, kann eine alte jüdische Legende illustrieren (Babylonischer Talmud, Traktätchen *Ḥagiga*, 14 b)⁴. Vier Männern ist es gelungen, in das Paradies, d. h. die mystische Welt, zu gelangen. Ben Azzai schaut und stirbt, Ben Zoma wird geisteskrank,

¹ JUNG: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, S. 92.

² JUNG: Psychologische Typen, S. 307.

³ Die Beziehungen, S. 93.

⁴ Den Hinweis verdanke ich meinem Freunde Professor H. ODEBERG in Lund.

Acher wird Ketzler; nur Einer, Rabbi Akiba, kommt zurück in Frieden. Diesem nur ist es also gelungen, das Erlebte seinem Bewußtsein zu assimilieren. Die Legende korrespondiert — den Todesfall ausgenommen — mit den drei möglichen Ausgängen der radikalen Introversion, die SILBERER anführt, nämlich: Mystik (in gutem Sinne), Zauberei (ichhafte Verwendung der gewonnenen Einsicht) und Schizophrenie¹.

Das Lebensziel kann also keineswegs in starken visionären Erlebnissen schlechthin gesucht werden, wie sie durch Intoxikationen und dergleichen auch zu erzielen sind. Die Individuation, wie sie vermittels der *transzendenten Funktion*² zu erlangen ist, ist vor allem das Bewältigen der inneren wie der äußeren Welt durch das Individuum, das dabei von seinem Gewissen um seinen höchsten Wert, seinen Gott, geleitet wird. Es bietet sich dann das Bild eines Menschenwesens, das in faustischem Drang das Reich der inneren und der äußeren Realität zu bewältigen sucht, nicht um Macht zu entfalten oder Lust zu genießen, sondern um seiner eigensten Lebensaufgabe willen. Es dürfte eine Schicksalsfrage sein, inwieweit ein Mensch den Weg der Mystik zu betreten hat. Auch auf diesem Wege sind Proben zu bestehen und Täuschungen durchaus möglich. Es ist also kein Wunder, wenn außenstehende Beobachter an der ganzen Sache stutzig werden können.

Es wäre kaum zweckmäßig, den Begriff der Mystik durch eine einschränkende Definition begrenzen zu wollen, wenigstens noch nicht. Es dürfte aber möglich sein, im Lichte der Analytischen Psychologie eine gewisse Orientierung auf dem dunklen Felde zu gewinnen. Es ist jedenfalls unberechtigt, das passive Stadium des Quietismus oder der Unendlichkeitsmystik — das wir auch als *Mystizismus* bezeichnen können — als die „eigentliche“ Mystik zu betrachten. Die Regression ins Unbewußte ist eine vorläufige Stufe, die eine erneute Progression möglich macht.

¹ „Im ganzen gäbe es also drei Ausgänge der Introversion. Die gute Lösung ist der Eintritt in das wahre mystische Werk, kurz gesagt, die *Mystik*; die schlechten Lösungen sind der aktive Weg der *Zauberei* und der passive der *Schizophrenie* (Introversionspsychose). In dem ersten Fall vollzieht sich eine innere Sammlung, in den anderen beiden Fällen ein Sich-Verlieren; im Falle der Zauberei verliert man sich an die Leidenschaften, denen man magisch Befriedigung schaffen will, von den Gesetzen der Natur sich lossagend; im Falle der Geisteskrankheit tritt das Versinken in der ‚Trägheit‘ ein, ein seelischer Tod.“ (H. SILBERER: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, S. 177f. Wien u. Leipzig 1914.)

Zwar darf man nicht im allgemeinen Ketzerei und Zauberei als synonym betrachten, da vielmehr auch echter Mystik eine ketzerische Note selten fehlt (vgl. JUNG: „Bruder Klaus“ in Neuer Schweizer Rundschau 1933, Heft 4). Nur scheint es hier, als ob die Legende von einer echten mystischen Einsicht zeuge, die sich unter einer orthodoxen Sprachhülle verbirgt. Echte Mystik will doch auch immer der Gemeinschaft *dienen*, nicht sie auflösen, wie auch Christus gesagt hat: „Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matt. Ev. 5, 17).

² Kenntnis dieses Begriffes dürfte beim Leser vorausgesetzt werden. Für seinen Zusammenhang mit dem Individuationsproblem könnte besonders auf: Die Beziehungen, S. 172f. verwiesen werden. Augenscheinlich ohne Kenntnis von JUNGS Ideen ist sein Sinn EVELYN UNDERHILL aufgegangen, wenn sie schreibt: „The surface must cooperate with the deeps, and at last merge with those deeps to produce that unification of consciousness upon high levels which alone can put a term to man's unrest“ (Mysticism¹², S. 68).

Je tiefer freilich die Regression ist, um so größer wird die Versuchung, „im Wunderreich der inneren Welt hängen zu bleiben“, um so schmerzlicher die Opferung der rückschauenden Sehnsucht nach der „Mutter“. So sprechen auch die großen Mystiker von einer „dunklen Nacht“, die einem endgültigen Zustand eines aktiven, karitativen Lebens vorangeht. Diejenige mystische Praxis, die bei der quietistischen Stufe stehen bleibt, ist eine *unausgetragene* Art von Mystik. Ihr — und nur ihr — gilt die Kritik LUTHERS, als er MELANCHTHON herausfordert, die Schwärmgeister daran zu prüfen, ob sie die *göttlichen Geburtswehen* erfahren hätten („Quaeras, num experti sint spirituales illas angustias et *nativitates divinas*, mortes, infernosque. Si audieris blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum sese raptos dicant, non approbabis“).

Die *neue Geburt* ist bekanntlich ein sehr geläufiges Symbol der erneuten Progression, das auch im Neuen Testament, besonders im Johanneischen Schrifttum, vorkommt. Dieses Symbol bezeichnet nach der Erfahrung der Analytischen Psychologie das Freiwerden aktiver Libido, die aus der Innenwelt hervorgeht. Die Voraussetzung hierfür aber ist, daß die in ihren Urgrund zurückgekehrte Seele von dem *Geist* befruchtet wird, was der eigentlichen *Gottese Erfahrung* entsprechen dürfte. So spricht auch Jesus zu Nikodemus: „Wahrlich, ich sage Dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh. Ev. 3, 5). Der Sinn dieses tiefsinnigen Wortes, das sich mit so vielen oberflächlichen Interpretationen hat begnügen müssen, wäre also der: Um in das Reich Gottes zu kommen, d. h. des göttlichen Lebens teilhaftig zu werden, muß ein neuer Mensch aus einer Vereinigung von zwei Prinzipien wiedergeboren werden, nämlich aus dem unbewußten Seelenrunde und aus dem Geist. Das Versinken im Wasser — die Regression in die Tiefe der Naturseele — wäre an und für sich gleichbedeutend mit Tod. Aber auch der Geist allein ist machtlos, wenn er nicht seine Ergänzung durch das Leben findet (vgl. das oben angeführte Zitat aus „Seelenprobleme der Gegenwart“ S. 335, sowie das Kapitel von „Geist und Leben“ in derselben Arbeit). Das Versenken in Wasser wird dann auch in der urchristlichen Taufsymbolik mit dem Tode gleichgesetzt, der freilich nur ein Durchgang zum neuen, geistgetragenen Leben ist (Röm. 6, 4, vgl. Kap. 8). Durch den Heiligen Geist kommt die Liebe Gottes — die *Agape* — in die Herzen der Gläubigen (Röm. 5, 5).

Es wird in der gegenwärtigen theologischen Diskussion viel verhandelt über den Unterschied zwischen Eros und Agape als Grundtöne der Frömmigkeit. Meistens wird dabei die Mystik als Erosfrömmigkeit betrachtet, die nur von selbstischer Sehnsucht nach dem Höchsten getrieben wird. Es muß dagegen hervorgehoben werden, daß die ausgereifte Mystik entschieden im Zeichen der Agape steht, d. h. sie kennt keine eigennützigen Motive ihrer Handlungen. Sie handelt mit Meister ECKART „sunder warumbe“ (ohne warum), weil sie von Gott getragen ist.

Die Bewertung der Mystik auf Grund des Individuationsproblems kann an der Frage des Geistes nicht vorübergehen. *Individuation ist nur unter Führung des Geistes möglich*. Das Geistproblem tritt auch in den späteren Schriften JUNGS, ausgesprochen oder unausgesprochen, immer mehr in

den Vordergrund seiner Ausführungen. So z. B. wenn er in „Die Beziehungen“ auf die Erörterung des unanschaulichen Etwas kommt, das er mit dem Namen „*Mittelpunkt der Persönlichkeit*“ zu beschreiben versucht (S. 175f.). Sehr schöne Ausdrücke dafür finden sich besonders in „Das Geheimnis der Goldenen Blüte“, wo der Geist als „eine Richtung und ein Prinzip des Lebens, das nach übermenschlichen, lichten Höhen strebt“ (S. 14), beschrieben wird. Wenn die Analytische Psychologie im Anfang mit dem Gegensatz „Bewußtes“ und „Unbewußtes“ oder „Intellekt“ und „Instinkt“ vorzugsweise beschäftigt war, so werden wir nunmehr vor das Problem eines Dritten, des Reiches des Geistes, geführt. „Es hat mir nämlich den tiefsten Eindruck gemacht, daß das schicksalhaft Neue selten oder nie *der bewußten Erwartung* entspricht, und, was noch merkwürdiger ist, *den eingewurzelten Instinkten*, wie wir sie kennen, ebenfalls widerspricht und doch ein seltsam *treffender Ausdruck der Gesamtpersönlichkeit* ist“ (Das Geheimnis der goldenen Blüte, S. 23, gesperrt von mir, um die drei entscheidenden Faktoren hervorzuheben). „*Das Symbol* ist einerseits primitiver *Ausdruck des Unbewußten*, andererseits ist es *Idee*, die der höchsten Ahnung *des Bewußtseins* entspricht“ (S. 40, gesperrt von mir).

Solange man sowohl in der Theologie als in der Philosophie den Geist unbedacht mit dem Intellekt identifizierte und diesen als Grund der höchsten Kulturwerte betrachtete, war es freilich kein Problem, Geist zu *denken*. Die Schwierigkeit begann erst dann, als es galt, Geist zu *leben*. Unter dem Druck dieses peinlichen Problems sehen wir heutzutage eine verbreitete *Abfallsbewegung vom Geiste* im Schwange, die ihren prominentesten philosophischen Fürsprecher in LUDWIG KLAGES gefunden hat. Vor dem Problem, Geist und Leben zu versöhnen, zurückschreckend, stellt er sich entschieden auf die Seite des Lebens. Das Axiom des alten Aufklärers JOHN STUART MILL, es sei besser, ein unzufriedener Mensch als eine zufriedene Sau zu sein, scheint für KLAGES und seine Jünger keine Gültigkeit mehr zu besitzen¹. „Das Moment der gewaltsamen Instinktverdrängung, welche unsere Geistigkeit hysterisch überspannt und vergiftet“² ist somit in seinen Gegensatz umgeschlagen. Das spezifisch *Menschliche* ist aber in beiden Fällen zu kurz gekommen. Der Aufgabe einer Aussöhnung zwischen Geist und Leben ist daher nicht mehr auszuweichen. Die „*Verlebendigung des Geistes*“ und „*Sublimierung des Lebens*“, wie sie MAX SCHELER definiert, wird von ihm folgendermaßen dargestellt: „Die gegenseitige *Durchdringung* des ursprünglich *ohnmächtigen*

¹ Vgl. HANS PRINZHORN: „.....daß jede Gattung und Art den für sie geeigneten Lebensraum vorfindet. ihrer Nahrung und Hausung und Brutpflege gewiß ist und ohne Sorge oder Pochen auf Vorrechte (sei es durch Besitz oder irgendeine andere Form von Rückversicherung) gemäß einer festen Freßordnung zur gegebenen Zeit im Darm eines Mitgeschöpfes von der zuständigen Tierart seine Lebensbahn beendeteinen solchen Zustand kennzeichne ich als Welt-sicherheit und Geborgenheit im eigenen Lebensraume. Ich finde in ihm das Urbild einer lebensgerechten Ordnung und jeder echten Gemeinschaft: (Die Wissenschaft am Scheidewege von Leben und Geist. Festschrift LUDWIG KLAGES zum 60. Geburtstag, 10. Dezember 1932, S. 180, 182. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.)

² JUNG: Das Geheimnis, S. 62.

Geistes und des ursprünglich *dämonischen*, d. h. gegenüber allen geistigen Ideen und Werten *blinden Dranges* durch die *werdende* Ideierung und *Vergeistigung der Drangsale*, die hier den Bildern der Dinge stehen, und die gleichzeitige *Ermächtigung*, d. h. *Verlebendigung* des Geistes ist das *Ziel* und *Ende* endlichen Seins und Geschehens¹.“

Wir haben den Geist als Individuationsprinzip dargestellt. Geist meint aber auch eine überindividuelle Größe, wenn auch von anderer Art als Leben. *Geist meint Gemeinschaft auf dem Plan der Geschichte*. Diese Art von Gemeinschaft dürfte menschliches Leben von der Lebensart anderer Lebewesen grundsätzlich unterscheiden, was dem KLAGES-Kreis entgangen ist. „Nur ein Leben, das in einem gewissen Geiste gelebt wird, ist lebenswert“, sagt uns JUNG². Die Geschichte wird immerhin von verschiedenen Geistern regiert. Es gilt, *die Geister zu prüfen*. Woran sind sie aber zu prüfen? JUNG entscheidet sich dafür, sie *am Leben selbst zu prüfen*. „Das Leben ist ein Kriterium der Wahrheit des Geistes“ (a. A. S. 400). Wir könnten aber auch fragen: in welchem Geist ist diese Entscheidung gefallen? Ist sie z. B. dem christlichen Geiste gemäß oder nicht?

JUNG modifiziert seine Anschauung dahin: er meine keineswegs, daß der Tod der christlichen Märtyrer eine sinn- und zwecklose Zerstörung gewesen sei — ein solcher Tod könne auch ein völligeres Leben als irgendeines bedeuten — nur daß eine prinzipielle Feindschaft des Lebens, wie sie gewisse Sekten pflegen, von einem Irrgeist zeuge. Der frühchristliche Geist war „schöpferisch wie kaum je einer“ (a. A. S. 398). Wenn wir uns jetzt in der „Krisis und Wende des christlichen Geistes“ (vgl. das gleichbenannte Buch von dem Hamburger Theologen und Philosophen KURT LEESE [Junker und Dünnhaupt, Berlin 1932]) befinden, so ist es eine besonders brennende Frage, wie sich der Urheber dieses Geistes zu unserem Problem „Geist und Leben“ gestellt hat. Dieses Problem wird von LEESE, der es doch nach dem Vorbild von KLAGES zum Thema seines Buches macht, in bezug auf Jesus nicht angefaßt, weil er das Wesen des Urchristentums in einem verschwommenen „Pathos der schenkend-begnadenden Liebe“ (S. 378) sieht. JUNG hat ein klareres Verständnis dafür, wie der Geist wirkt: Geist ist eine innere Haltung. Eine geistige Einstellung ist, bewußt oder unbewußt, auf eine Art *Sentenz* gegründet, die oft proverbialen Charakter hat, auf ein Wort, das ein *Ideal* hervorhebt, oder sogar schließlich auf eine verehrte und nachgeahmte *Persönlichkeit*. Man könnte nun gewiß viele Christusworte anführen, wo eine Opferung des Lebens für den Geist gefordert zu werden scheint (z. B. Mark. Ev. 8:34f.). Das Leben ist nach christlicher Anschauung nicht unbedingt höchster Wert. Nur als geistgetragen bekommt es eine Richtung, die ihm einen höheren Wert als der übrigen Natur verleiht. Diese Richtung kann unter Umständen auch in den Tod führen. Aber von prinzipieller Lebensverachtung kann nicht die Rede sein. Das christliche Lebensprinzip ist gegenseitige Durchdringung des Lebens und des Geistes: „Die *Worte*, die ich zu euch geredet habe, sind *Geist* und sind *Leben*“ (Joh. Ev. 6, 63). Es wird den Worten Christi die Funktion zugeschrieben, *ein vereinendes Symbol* zu bilden,

¹ Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 73, 83. Darmstadt 1928.

² Seelenprobleme der Gegenwart, S. 399.

das Erlösung bezweckt. Die geistige Neugeburt soll aus Leben („Wasser“) und Geist erfolgen.

Wir sind darum überzeugt, daß JUNG in seinem Werk sich nicht im Widerspruch zum christlichen Geiste befindet, wenn er auch keineswegs verschmäht, die religiösen Urkunden Indiens und Chinas zu verwerten. Spuren göttlicher Weisheit leuchten in den mystischen Schriften aller Völker der Erde. Die positiven Religionen sind auf diesem mystischen Fundamente aufgebaut, wenn sie auch nachher allzusehr verflacht und rationalisiert worden sind. Die Analytische Psychologie kann uns helfen, die alten Schätze wieder leuchten zu sehen. Wir sind damit bei unserem dritten Thema angelangt.

3. Das Verständnis der positiven Religionen und ihrer Mythen als projizierte Symbole mystischer Erfahrung.

Es dürfte nach dem vorher Gesagten ziemlich klar sein, was wir von einer vermeintlich ganz unmystischen Religiosität zu halten haben. Es wird allgemein als selbstverständlich vorausgesetzt, daß es so etwas gibt, und die Theologen sind in der Regel bemüht, zu beweisen, daß das einzig wahre Gottesverhältnis: der christliche Glaube, nichts Mystisches an sich habe. Der Glaube sei vielmehr an gewisse historische Data geknüpft, die eine Offenbarung Gottes in der Geschichte bezeugten. Im Glauben trete der Mensch als Ich in Beziehung zu einem göttlichen Du.

In der konsequenten unmystischen Durchführung dieser Konzeption leitet Gott das Gespräch dadurch ein, daß er durch Wunder und Zeichen auf seine Existenz und Gegenwart aufmerksam macht, um sodann seine weiteren Mitteilungen zu machen, etwa wie bei der Begegnung Jahves mit Mose im brennenden Busch. Es sind besonders katholische Lehrbücher der Dogmatik, die noch solche Gesichtspunkte zu Markte bringen, wahrscheinlich weil das Vatikan Konzil von 1870 definiert hat: *Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a. s.*¹

Die protestantische Theologie findet sich meist veranlaßt, gerade auf die innere Erfahrung, das „testimonium Spiritus Sancti internum“, den Akzent zu verlegen, wobei diese Erfahrung als mit der äußeren Offenbarung in der heiligen Schrift unauflöslich verbunden gefaßt wird. Dadurch meint man, sich um so sicherer gegen die Mystik wehren zu können. Wir denken allerdings: mit Unrecht! Denn, wenn nicht durch äußere Beobachtung allein die Existenz Gottes sich feststellen läßt, und wenn sie auch nicht durch zwingende Schlüsse deduziert werden kann, dann sind wir eben auf innere, d. h. mystische Gründe verwiesen, falls wir daran glauben wollen. Es ist das Verdienst OTTOS, den Zusammenhang eingesehen zu haben, wenn er den Begriff der *Divination* aufstellt als „das

¹ DENZINGER: *Enchiridion* 1812. — BARTMANN: *Lehrbuch der Dogmatik*, I⁶, S. 49:

Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubhaft gemacht werden, sondern die Menschen seien nur durch innere Erfahrung oder persönliche Eingebung zum Glauben zu bewegen, der sei ausgeschlossen.

Vermögen, das Heilige in der Erscheinung *echt* zu erkennen und anzuerkennen¹. Die historische Person oder die historische Begebenheit, die das Vermögen der Divination zu erwecken imstande ist, wird dadurch Träger der Offenbarung, und zwar kann dies sowohl durch Worte als durch Tat geschehen. Auch ein Naturphänomen kann natürlich Gegenstand der Divination werden. Das in Erscheinung tretende Heilige hat nach OTTO die Eigenschaft des *Numinosen*, was als eine Synthese von *tremendum* und *fascinatum* verstanden wird. Das Unheimliche, das jedem echten Eindruck des Heiligen beigesellt ist, eignet nach JUNG gerade den Inhalten des kollektiven Unbewußten². Wir haben es also hier mit *Projektionen* von Inhalten des kollektiven Unbewußten zu tun. Es sind die Erfahrungen dieser Urbilder, die den Charakter des „ganz Anderen“ an sich tragen. Die Mythen aller Religionen sind Niederschläge solcher Projektionen, wobei es bekanntlich selten oder nie feststellbar ist, inwieweit ein Mythos eine historische Grundlage hat oder nicht. (Auch die emsige Erforschung der Evangelien hat in dieser Hinsicht keine sicheren Resultate gezeitigt.)

Nun hat auch die psychoanalytische Schule der Mythenforschung frühzeitig ein lebhaftes Interesse gewidmet. Es hat sich gezeigt, daß man unter dem Aspekt des FREUDSchen Grunddogmas vom Ödipuskomplex ganz erstaunliche Ergebnisse zustande brachte (so z. B. RANK, RIKLIN, REIK u. a.). Die Mythen ließen sich in der Regel als völkerpsychologische Familienromane von Neurotikern deuten, also als Projektionen von Inhalten des persönlichen Unbewußten. Es sind JUNG und SILBERER, die gleichzeitig und unabhängig voneinander mit dieser Deutungsmethode brachen, ersterer in seinen „Wandlungen und Symbole der Libido“ (1913), letzterer in „Probleme der Mystik und ihrer Symbolik“ (1914). Hierbei hat SILBERER auch eine überaus reizende Theorie über „das Problem der mehrfachen Deutung“ aufgestellt, die nachher von G. BERGUER in seinem «*Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*» (Genève 1920) verwertet worden ist. Nach dieser Theorie wäre es möglich, einen und denselben Mythos sowohl „psychoanalytisch“ als „anagogisch“ — oder, wie JUNG sagen würde: sowohl auf der Objekt- wie auf der Subjektstufe — zu deuten. SILBERER hat sogar ein ganzes Schema für die Koordination beider Deutungen aufgestellt, das wohl Wenigen ganz einleuchtend sein, aber eine Ahnung von ungeahnten Möglichkeiten geben wird (Probleme der Mystik, S. 168):

Retrograder Aspekt:

1. Töten des Vaters
2. Begehren der Mutter (Faulheit)
3. Inzest
4. Autoerotik
5. Zeugung mit der Mutter
6. Verbessern
7. Todeswunsch

Anagogischer Aspekt:

- Töten des alten Adams
- Introversion
- Liebe zum Ideal
- Siddhi
- Geistige Wiedergeburt
- Neuschöpfung
- Aufgehen im Ideal

¹ Das Heilige, Kap. 19.

² Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens. In: Über die Energetik der Seele, S. 216.

Es kann hier von einer wahren gegenseitigen Durchdringung des Geistes und der dämonischen — SILBERER sagt „titanischen“ — Kräfte gesprochen werden, von der wir oben SCHELER reden hörten. Es scheint tatsächlich so zu sein, daß der Geist sich in Bildern zu inkarnieren sucht. Ich möchte dabei Geist an sich als etwas Nichtgegenständliches betrachten, das sich durch einen besonderen richtunggebenden Impuls kundtut, der als die „Himmelsbedingtheit“ der Seele dem „chthonischen Anteil“¹ derselben entgegentritt. So hebt auch BERGSON hervor, daß die dynamische Religion — die *wahre* Mystik —, die der statischen Religion abhold ist, sich der Bilder und Symbole bedienen muß, die zum eisernen Bestand der letzteren gehören². Diese Vergeistigung stellt sich als ein ethisches Problem dar³, das z. B. in JUNGS „Wandlungen und Symbole der Libido“ wie ein roter Faden die Exposition der Phantasiegebilde durchzieht. Man wäre daher geneigt zu behaupten, der Geist gäbe sich mit Vorliebe durch eine Art Chiffre kund, die einen irgendwie verwandten Empfänger voraussetzt (vgl. die Motivierung der Gleichnisreden, Mark. Ev. 4 : 11, 12).

Nun geht indessen durch die Religionsgeschichte ein starker Zug zur Rationalisierung, wodurch die symbolische Sprache ins Allgemeinverständliche übersetzt werden soll und die ethische Entscheidung zu einem rational motivierten Fürwahrhalten umgemodelt wird. Das moralische Leben, nicht mehr organisch aus dem Religiösen hervorquellend, emanzipiert sich als ein selbständiges Gebiet mit eigener Gesetzgebung, das mit den ungezähmten Trieben in beständigem Kriege liegt. Wenn die dabei entstehende Neurose quasi religiöse Formen annimmt, so werden Inhalte des persönlichen Unbewußten hypostasiert und in die religiöse Sphäre versetzt, was daran leicht erkenntlich ist, daß das Gefühl des Heiligen sehr abgeschwächt erscheint, die Glut des Erotischen dafür aber um so mehr entfacht wird. So kann man die Deutung, die OSKAR PFISTER von der Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorff mit den Methoden der Psychoanalyse unternommen hat, nur als zutreffend bezeichnen. Bei Erscheinungen dieser Art ist eine mehrfache Deutung kaum möglich. Hier ist, wie PFISTER betont, keine Sublimierung, sondern nur eine Elevation des Erotischen eingetreten, wodurch es religiöse Qualifikation erhalten hat.

Der Weg zur religiösen Erneuerung kann nur in religiöser Vertiefung zu suchen sein. Nachdem die Projektionen alter religiöser Erfahrungen nunmehr in größtem Umfang hinfällig geworden sind, indem der immer mehr erstarkende Intellekt sämtliche Erscheinungen in Natur und Geschichte in sein Bereich zieht und sie dadurch ihres mystischen Charakters

¹ „Die Archetypen — sind so recht der *chthonische Anteil der Seele*, jener Anteil durch den sie an die Natur verhaftet ist, oder in dem wenigstens ihre Verbundenheit mit Erde und Welt am faßbarsten erscheint“. (JUNG: „Seele und Erde“ in: „Seelenprobleme der Gegenwart.“)

² «La religion dynamique qui surgit ainsi s'oppose à la religion statique, issue de la fonction fabulatrice, comme la société ouverte à la société close. Mais de même que l'aspiration morale nouvelle ne prend corps qu'en empruntant à la société close sa forme naturelle, qui est l'obligation, ainsi la religion dynamique ne se propage que par des images et des symboles que fournit la fonction fabulatrice». Les deux sources de la morale et de la religion, p. 289. Paris 1932.

³ Vgl. Seelenprobleme der Gegenwart, S. 335.

entkleidet, ist die religiöse Sehnsucht heimatlos geworden, wenn sie nicht ihr eigentliches Gebiet entdeckt — die innere Welt. In dieser Situation muß es den berufsmäßigen Vertretern der Religion eine außerordentliche Hilfe — und hoffentlich auch Erschütterung — bedeuten, wenn ein Mann mit der Autorität JUNGS uns zuruft: „Daß die Welt nicht nur ein Außen, sondern auch ein Innen hat, daß sie nicht nur draußen sichtbar ist, sondern auch in zeitloser Gegenwart aus dem tiefsten und anscheinend subjektivsten Hintergrund der Seele übermächtig auf uns wirkt, halte ich für eine Erkenntnis, die unbeschadet der Tatsache, daß sie eine alte Weisheit ist, in dieser Form es verdient, als ein neuer weltanschauungsbildender Faktor gewertet zu werden.“¹ Es ist hier aller Nachdruck darauf zu legen, daß JUNG den Hintergrund der Seele einen „*anscheinend* subjektiven“ nennt. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum zu meinen, was von innen komme, sei auch etwas dem Ich Immanentes, dem Ich zur freien Verfügung Stehendes. Es ist der Idealismus in dieser von CARTESIUS inaugurierten Form, um den der Streit in der gegenwärtigen Theologie geht. Wenn die Kämpen auch nur die entfernteste Ahnung von dem hätten, was in der Analytischen Psychologie als eine Grundtatsache des Seelenlebens bekannt ist, müßten sie wohl einsehen, daß sie zum größten Teil gegen Windmühlen fechten und wahrlich ihre Kräfte für nützlichere Zwecke sparen könnten. Es ist keine Frage, daß die sog. dialektischen Theologen in ihrer Bekämpfung des egozentrischen Idealismus ganz recht behalten. Nichtsdestoweniger geraten sie aber in geistige Überspanntheit, weil sie die Offenbarung auf rationale Formeln zu zwingen bemüht sind, und, wenn das nicht geht, auf unfruchtbare Paradoxien verfallen, die als ein Krampf des Intellekts zu betrachten sind.

Das theologische Antlitz von heute zeigt somit unverkennbare occamistische Züge, und wenn man aus dieser „Reinigung“ auf eine bessere Zukunft für die Theologie hofft, so wäre dem HARNACKs Warnung entgegenzuhalten: „*Vestigia terrent*: man kann an den geschichtlichen Konsequenzen des Occamismus studieren, daß die denkende Menschheit es sich auf die Dauer nicht gefallen läßt, daß ihr die Religion lediglich als Offenbarung vorgestellt wird und alle Stränge durchgeschnitten werden, welche diese Offenbarung mit dem Weltverständnis verbinden.“² Die Analytische Psychologie wird für die Gegenwart einen solchen Strang bedeuten. Sie wird vor allem den Blick schärfen für die allen religiösen Geweben gemeinsame Kette urtümlicher Bilder; dem Einschlag des Geistes darin nachzugehen ist die theologische Aufgabe par excellence, die doch nicht losgelöst von der Ersteren erledigt werden kann. So täten Religionswissenschaft und Theologie vor der Arbeit C. G. JUNGS wohl daran, sich zu sagen: *et tua res agitur!*

¹ Seelenprobleme der Gegenwart, S. 327.

² Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴, S. 646.

Selbstbesinnung. Eine philosophische Meditation.

Von
BORIS WYSCHESLAVZEFF.

„Erkenne dich selbst“, *γνώθι σαυτόν* — das ist der Punkt, in welchem die Philosophie, die Religion und die Psychologie zusammentreffen. Bei SOKRATES bedeutet die Selbsterkenntnis zugleich eine Selbstbehandlung und eine Selbsterzeugung. Sie liegt der ganzen Kultur, der ganzen Praxis und Poiesis zugrunde; denn jede Handlung ist letzten Endes Selbstbehandlung, und Kultur, Kunst und Technik sind nichts anderes als Selbstgestaltung des Geistes, sein ewiges Experiment mit sich selbst, wie auch die Wissenschaft ein ewiges Experiment bedeutet. Auch die Analytische Psychologie ist ein Experimentieren mit der Seele, also eine Behandlung der Seele, eine „Seelsorge“, worin sie sich mit der Religion und mit der Asketik begegnet.

Vor allem ist hier die Lebensbedeutung, die persönliche ethische Bedeutung der Selbstbesinnung zu erwägen. „Besinne dich selbst“ ist ein Imperativ; und er bedeutet einen Umschwung, etwas wie eine neue Geburt. Es ist eine Befreiung aus der Unbewußtheit und ein Zu-sich-selbst-kommen, welches das schöpferische Leben der Selbstbestimmung und Selbstgestaltung begründet und beginnt; denn das *Selbst* ist, wie JUNG sagt, *das Ziel des Lebens*.

Die Selbstbesinnung ist eine Anstrengung, die alle Kräfte und Funktionen zusammenzieht und zusammenspannt, also ein Yoga, ein „Joch“, ein Iugum (russisch „Igo“); das doch zugleich eine Befreiung bedeutet, weil es mir von meinem wahren Selbst auferlegt wird („Mein Joch ist leicht“). Mit einem solchen Zügel wird das Zweigespann des Bewußtseins und des Unbewußten, des weißen und des schwarzen Rosses, vom Krieger Selbst zusammengehalten und im Kampf des Lebens geführt.

Der strenge Anruf: „Besinne dich selbst“ hat immer den Zustand des Wahnes und der Verblendung im Auge. Der Spruch des delphischen Orakels wendet sich an solche Völker und Individuen, die nicht Maß und Mitte besitzen, die, von Übermut und Hybris bedroht, dem Chaos des Unbewußtseins preisgegeben sind. So waren die Inder und die Griechen, so sind auch die Russen. Darum eben ertönt der Anruf zur Selbstbesinnung bei DOSTOJEVSKY mit einer besonderen Kraft. Dieser größte Schilderer der dämonischen Seelenkräfte wußte wohl, daß die Besessenheit nur durch Selbstbesinnung überwunden werden kann. Das ist sein ethischer Hauptgedanke, den er in seiner PUSCHKIN-Rede so ausdrückt:

„Der wirkliche Wert (das Richtige) liegt nicht außerhalb, aber innerhalb deiner selbst. Suche dich in deinem Inneren, überwinde dich selbst,

beherrsche dein Ich — dann gewinnst du eine Einsicht in die Wahrheit. Nicht im Gegenstände, aber in deinem anschauenden Selbst liegt die richtige Werterkenntnis.“

Dasselbe finden wir im Material zu den „Besessenen“ (Dämonen): „Der Grundgedanke GOLUBOFFs ist die Selbstbeherrschung, die Selbstbesinnung: daß Gott und das himmlische Reich, wie auch unsere Freiheit in uns ist.“

Am stärksten ertönt dieser Anruf zu sich selbst bei der einer Person oder einem Volke drohenden Gefahr, bei dem einer Kultur drohenden Verfall; so war es zur Zeit SOKRATES' und PLATOS und beim Untergang der römischen Zivilisation, als die Stoa die Selbstbesinnung des Weisen proklamierte und das Christentum den unendlichen Wert der Seele und das Reich Gottes, „das inwendig in Euch ist“ verkündete. Dieselbe Einstellung finden wir auch in Indien, wo die Tragik des Daseins eben dann aufbricht, als die rohe Gesundheit des vom Norden gekommenen kriegerischen Indra-Volkes in seiner Eroberungssucht erschöpft war. Inmitten des Krieges, beim drohenden Untergange der Reiche blitzt die tiefste Atmanspekulation auf, die Selbsterkenntnis der Bhagavadgita. Unsere Zeit weist denselben historischen Rhythmus, dieselbe Dialektik auf. Inmitten der allseitigen Krisis wird das Problem der Selbstbesinnung in allen Gebieten des Geistes von neuem gestellt.

Was soll dieser Tatbestand bedeuten? PAULUS, der erste und größte christliche Philosoph, hat ihn symbolisch gedeutet: im letzten Gericht kann das ganze Gebäude der Menschenkultur verbrennen, wenn es aus Stroh, aus Holz, sogar aus Silber oder Gold aufgebaut ist — „das Selbst aber rettet sich wie aus dem Feuer“. Es rettet sich wie Noah aus der Sündflut.

Das Selbst kann nie in einem tragischen Konflikte untergehen. Im Gegenteil: darin liegt das Erhabene einer jeden Tragik, daß in ihr immer ein Aufschwung, ein Aufstieg (*ἀναγωγή*) zum höheren Unbekannten geahnt und gefühlt wird. Das ist der einzige Trost des Geistes, des Parakleten: ein tragischer Widerspruch läßt sich immer prinzipiell lösen, wenn auch die Lösung im gegebenen Schicksalsmomente noch nicht zu erfassen ist. Und die Lösung eines tragischen Widerspruchs bedeutet eine Erlösung. Das Selbst braucht im Zusammenbruch der Elemente, im Untergang der Kulturen, in Tod und Verwesung nicht unterzugehen — es kann sich erretten, es kann erlöst werden, es kann *auferstehen*, es kann eine *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, eine neue Harmonie von neuem Himmel und neuer Erde erleben. Das ist die christliche Einstellung.

Philosophisch und psychologisch könnte man dies etwa so ausdrücken: aus dem Kollektiv-Unbewußten, aus dem „Unterirdischen“ entfalten sich neue Gegensätze und Konflikte, die das ganze Gebäude der bewußten Kultur mit ihren bisherigen Lösungen und Synthesen zu vernichten drohen. Demgegenüber muß das Selbst sich über die Fläche des Bewußtseins erheben, um eine überbewußte, also nur geahnte Lösung zu finden. Dazu bedarf es, um sich in den Widersprüchen nicht zu verstricken, um in Zweifel und Verzweiflung nicht unterzugehen, einer höchsten Selbstbesinnung. Und in derselben entdeckt es seine Transzendenz.

Das Selbst transzendiert alle Stufen des Seins, alle Kategorien, auch die psychischen. Das Selbst ist nicht der Leib, nicht die Seele, nicht das Bewußtsein, nicht das Unbewußte, nicht die Person, sogar nicht der Geist. Was ist es denn? Es ist kein „Was“, kein Gegenstand, kein Objekt, keine Idee — es ist nur unendliche Transzendenz und Freiheit, es ist das absolute *ἐπέκεινα*, das Jenseitige, das „ganz Andere“, ganz dem Absoluten ähnliche, also gottähnliche, weil es nur durch „absolvere“ zu erreichen ist; es ist das „Eine einzige weise, von allem befreite“ — *ἓν σοφόν μόνον πάντων κεχωρισμένον*. So soll man das dunkle Fragment HERAKLITS verstehen.

Nun aber tritt in aller Absolutheit des Selbst, in seinem „Losgelöstsein“ von allem, in seiner *Transzendenz*, zugleich auch seine *Immanenz* hervor; denn ich bin doch in der Welt, im Leibe, in der Seele, im Geiste, wenn mein Selbst auch zugleich alle diese Stufen des Seins transzendiert. Es ist doch *mein* Leib, *meine* Seele, *mein* Bewußtsein, *mein* Unbewußtes, *mein* Schicksal und Charakter, *mein* Geist, *meine* Persönlichkeit, und eben darum mir *entgegengesetzt*, mit mir selbst *nicht identisch*, obgleich mir zugänglich und von mir durchdrungen. In diesem „mein“ tritt mit voller Klarheit die wunderbare Immanenz und Transzendenz des Selbst hervor. Darin ist es ganz dem *absoluten* Selbst ähnlich, denn das Absolute ist der ganzen Welt immanent und zugleich transzendent. Jedes Stäubchen des Seins, jedes flüchtige Erlebnis der Seele ist ein „phaenomenon bene fundatum“, in welchem das „fundamentum bonum“ verborgenerweise lebt und wirkt. Darum kann FICHTE sagen: „Gott lebet hinter allen diesen Gestalten... Wir sehen ihn als Stein, Kraut, Tier, sehen Ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er.“ In der Sprache der Mystik ausgedrückt ist Gott „nirgends und überall“, wie auch ich selbst nirgends und überall bin. Das ist das Zentrum der Mystik, die fundamentale religiöse Antinomie der Immanenz und Transzendenz, die sich im Selbst und im Absoluten entdecken läßt.

Das größte Verdienst der indischen Philosophie — die nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter und die Dämonen belehren konnte — war, eben dieses Selbst, diesen Atman aufzufinden und den einzigen Weg, der zu ihm führen kann, zu zeigen — und das ist der Weg des unendlichen Urteils, des „non A“, der Transzendenz. Selbst die Idee der Un-Endlichkeit und der Un-Sterblichkeit ist nichts anderes als ein Beispiel der Kraft des „non A“, der Macht der Transzendenz. Also braucht man sich nicht zu wundern, daß das Selbst, das allein diese Kraft vollkommen besitzt, vor allem als unendlich und unsterblich erlebt und empfunden wird. Das Selbst hat die Macht und die Freiheit, die ganze Welt, das ganze Dasein und auch mein eigenes Ich zu transzendieren. Das ist das uralte Ergebnis, die Entdeckung der indischen Philosophie, die Offenbarung der indischen Mystik. Den höchsten Aufschwung erreicht dieser Aufstieg zum Atman in der Brihadaranjaka-Upanishad mit ihrem letzten Worte: *neti, neti*, — Er ist *nicht das*, und *nicht das*. Nur durch eine „negative Theologie“, durch eine „docta ignorantia“ wird das gottähnliche Selbst, der Atman-Brahman, der Purusha, der Gott-Mensch angedeutet. Das ist auch die

Offenbarung der christlichen Mystik (vgl. RUDOLF OTTO, „West-östliche Mystik“) — vielleicht einer jeden Mystik, trotz allen Unterschieden von Kulturen und Religionen. Auch PASCAL weiß, daß das wahre Selbst „nicht dies“ und „nicht das“ bedeutet, aber er entdeckt es nicht durch Selbstversenkung, sondern durch Liebe:

«Celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il? Non, car la petite vérole qui tuera la beauté sans tuer la personne fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on *moi*? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme?»

Man kann entweder die Transzendenz oder die Immanenz einseitig betonen und so die fundamentale religiöse Antinomie, die Koinzidenz der Gegensätze verfälschen. Im östlichen, indischen Erlebnis der weltfremden Losgelöstheit ist die Transzendenz eine Wahrheit und ein Wert, die Immanenz aber ein Unwert und eine Illusion. Im Leibe und in der Welt sein ist ein Unglück und ein Trug. Dieses ewige indische Motiv des Pessimismus ist auch weit außerhalb Indiens zu hören: im Orphismus, im Platonismus, sogar im Christentum. Wogegen in der westlichen Weltanschauung und Kultur die entgegengesetzte Gefahr hervortritt: die Immanenz als einzige Wahrheit anzuerkennen und die Transzendenz als Illusion und schlechte Metaphysik zu verwerfen. Im Leibe und in der Welt zu sein ist das einzige Glück, alles andere ist Trug. Es handelt sich dabei ebensosehr um die Immanenz des Ich, wie auch um die Immanenz des Absoluten. Das Selbst ist im Leibe und in der Seele zu suchen, das Absolute in der Materie, in der Natur, in der Vorstellungswelt. Das ist der westliche *Immanentismus* mit allen seinen Variationen: des Materialismus (Deus sive materia), Naturalismus (Deus sive natura), Positivismus, Bewußtseinsidealismus (Immanenzphilosophie) usw. Nur die aus der christlichen Mystik herausgewachsene Philosophie ist von diesen Fehlgriffen frei, denn sie hält fest an der religiösen Grundantinomie, an dem Erlebnis der Immanenz *und* der Transzendenz. Diese Gegensätze können voneinander *nicht losgelöst* werden. Die Transzendenz des Absoluten ist ebenso wahr wie seine Immanenz. Im Leibe sein, in der Welt sein ist keine Illusion, aber es ist nicht das einzige Sein und nicht das ganze Sein. Die unendliche Transzendenz überwiegt. *Inkorporation des Selbst* ist keine Illusion, in ihr ist das Selbst wirklich „da“, im Leibe und in der Seele, im Bewußtsein und im Unbewußten; und doch alle Stufen seines „Abstieges“, seiner Kenosis und Immanenz, unendlich transzendierend. In der Idee des Fleischwerdens ist die Einheit der Immanenz und Transzendenz aufbewahrt und festgehalten. Und so ist die Kultur möglich mit ihrer Poiesis, denn die Kultur ist die Inkorporation, die immanente Wirkung hier, im Leibe, in der Natur — des transzendenten, über allem stehenden und alles erhöhenden Selbst.

Nun aber überwiegt die Transzendenz an Wert und Fülle, so wie das „non A“ das A überwiegt, weil es *alle anderen* Buchstaben des Alphabets einschließt — wie auch das Unendliche das Endliche überragt. Darum ist der Fehler der Immanenzphilosophie unendlich, dagegen die Wahrheit der Immanenz endlich und begrenzt. Jede Transzendenzphilosophie aber, wie die indische und die platonische, weist auf eine unendliche Wahrheit hin

und irrt nur in ihrer Vernachlässigung der Immanenz, die eine endliche Größe bildet. Dieses Überwiegen der Transzendenz, welches im absoluten Selbst zu entdecken ist, kann am besten mit PLATOS Worten ausgedrückt werden: „jenseits (*ἐπέκεινα*) des Wesens, alles an Macht und Würde überragend.“ Es bleibt für jede Mystik grundlegend; die Unterschiede erscheinen bloß im Abstieg zur Immanenz.

Jedes Vergessen dieser souveränen „Macht und Würde“ des Selbst, die in seinem „Jenseits“, in seinem Transzendenzvermögen, in seiner *Freiheit von allem* besteht, ist ein „Fall“, eine Schuld der Entselbstung, bei der große Gefahren drohen, die aber doch nicht einen vollkommenen Verlust des Selbst bedeutet — das Selbst kann nie verloren gehen, es rettet sich immer „wie aus dem Feuer“; die Entselbstung bedeutet bloß Selbstvergessenheit, bloß ein Versinken in die niederen Schichten des Seins, ein Vergessen seiner „königlichen Abstammung“, seiner souveränen Freiheit. „Es wird als Sklave verkauft“, das „verlorene Königskind wird vom Hirten erzogen“.

Die Analytische Psychologie hat ein tiefes Verständnis für diese Erlebnisse und weiß, daß das Wunder der Selbsttranszendenz in der Weisheit und Schönheit einer philosophisch-mythologischen Symbolik unzählige Male dargestellt worden ist. Im Orphismus vergißt die Seele ihre Transzendenz, ihre himmlische Abkunft im Lethe des Daseins, und erinnert sich ihrer wieder, indem sie die Unverborgenheit, die Unvergessenheit (*ἀλήθεια*), die immer geahnte Wahrheit von sich selbst, von ihrer wahren Existenz entdeckt. Es genügt sich zu *er-innern*, um in der inneren Tiefe sein wahres Selbst zu finden, welches schon immer da war. Man findet den „ungeborenen, nie alternden Atman“. Die „Seele“ ist eigentlich nie Dasein, nie raum-zeitliches Objekt, nie ganz Kreatur. Auch nicht in der biblischen Genesis: die Seele des Menschen wird nicht von Gott gemacht, sie wird von Gott eingehaucht und vom Menschen eingeatmet. Der Atman ist Gottes Atem. Dem vergleichbar ist das Licht des „Logos“ in der Seele als Gottes Licht, das „Fünklein“ ECKEHARDTS. Alle Ideen einer Vor- und Nachexistenz der Seele drücken nichts anderes aus als ihre prinzipielle Transzendenz dem raum-zeitlichen Dasein des Menschen gegenüber. Man kann die Transzendenz kaum stärker und sinnvoller ausgedrückt finden als in den Worten: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“

*

Mein in-der-Welt-stehendes Selbst ist nicht von dieser Welt — das ist die größte Entdeckung der Selbstbesinnung, die den ganzen Sinn des Lebens und der Welt in Frage stellt. Es gibt einen seltsamen Augenblick im Leben des Menschen, wenn er sein wahres Selbst, mit der ganzen Besonderlichkeit seiner Transzendenz, mit seiner über allem schwebenden Freiheit entdeckt. Vor allem übermannt uns eine tiefe Verwunderung: man ist „wie vom Himmel gefallen“ (ein ganz orphischer Ausdruck), man fühlt sich in die Welt „hineingeworfen“ (HEIDEGGER), und man fragt: „woher und wohin?“. Mit der Verwunderung aber beginnt alles philosophische Denken. Wir stoßen hier auf das Wunder aller Wunder, welches den philosophischen Eros fasziniert und die größte Offenbarung verspricht. Das ist der verborgene Sinn des „Erkenne dich selbst“: aus einer Selbst-

verständlichkeit wird es zu einer mystischen Anweisung des Orakels, zu einer Divination; denn das Selbst ist eben nicht *selbstverständlich*, sondern vielmehr *unverständlich*.

In der Mythologie, in der Mystik, in der Philosophie und endlich in der Poesie aller Völker taucht immer diese ewige Frage auf: wo kommen wir her und wo gehen wir hin? Unde homo et quomodo? (TERTULLIANUS).

„Nun wenn ich so ein Wunder bin,
Wo komm ich her, wo geh ich hin?
Das läßt sich nicht erfassen“ (DJERSCHÄWIN).

Das ist ein Vers aus der monumentalen Ode eines alten russischen Dichters (18. Jahrh.); es ließen sich aber dazu eine Fülle von Zitaten aus der Welt-poesie anführen, mit OMAR CHAJJAM vielleicht zu beginnen. Natürlich finden wir diese Frage vor allem und immerfort in den Upanishaden, denn sie ist nicht nur eine der philosophischen Fragen, sondern bildet vielleicht den Ursprung der Philosophie überhaupt; und das eben darum, weil sie die Frage nach dem Ursprung ist, nach unserem eigenen Ursprung. Das Problem wird in der modernen Philosophie von neuem erlebt inmitten der tragischen Zustände der Welt, in „Furcht und Zittern“ vor dem Untergange des Abendlandes. Daher auch die Wiederentdeckung von KIERKEGAARD, der in der tiefsten persönlichen Tragik die tiefste Selbstbesinnung unternimmt. Und es ist immer im Grunde die uralte Frage „woher und wohin“? „Wo bin ich? Wer hat mich in das ganze hineingelockt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich? Wie kam ich in die Welt? Warum wurde ich nicht erst gefragt, nicht erst mit Sitte und Brauch bekannt gemacht? Warum in Reih' und Glied gesteckt, als wäre ich von einem Seelenverkäufer gekauft?... Ist das eine freie Sache? Und wenn ich dazu genötigt werde, wo ist der Dirigent? Gibt's da einen Dirigenten überhaupt nicht? An wen soll ich mich mit meiner Klage wenden?“¹. Man muß dieses eigenartige Erlebnis in seiner ganzen psychologischen, philosophischen und religiösen Tragweite bewerten und erwägen. Was bedeutet diese Verwunderung, dieses „woher und wohin“?

Schon im bloßen Fragen läßt sich meine Transzendenz philosophisch erweisen und ergründen, denn das Fragen nach dem Ursprung bedeutet schon einen Akt des Transzendierens, des Übergangs zum non A, zum „ganz Anderen“. Wenn ich bei dieser Transzendenz bloß ein Nichts treffe, so spricht das nicht gegen, sondern für die Transzendenz²: ich transzendiere eben zu dem Nichts und ich selbst muß doch existieren, um das Nichts zu entdecken. Die metaphysische Angst vor dem Nichts ist nur dann möglich, wenn das „meta“ möglich ist. Nun aber ergibt sich etwas anderes als HEIDEGGERS „Sein zum Ende“. Zum Nichts transzendieren heißt nichts anderes als dem Dasein das Nicht-Dasein entgegensetzen, denn Transzendenz ist immer *Gegensatz*, Übergang zum Anderen, nach der Formel des non A. Wenn ich nun selbst die Macht der Transzendenz und der Entgegensetzung bin, so liegt gerade meine ganze Macht und Würde darin, daß ich mich nicht mit meinen Produktionen identifiziere. Das wahre Selbst ist eben prinzipiell einem jeden Gegensatze transzendent, weil in

¹ KIERKEGAARD: *Die Wiederholung*.

² HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik*.

ihm alle Gegensätze zuletzt koinzidieren und aus ihm sich zuerst entfalten. In dieser souveränen Stellung „intra murum coincidentiae oppositorum“, und nur sofern es in ihr bleiben kann, ist es gottähnlich und der ganzen Welt überlegen, weil die Welt aus lauter Gegensätzen und Widersprüchen besteht. Das ist die Unverletzbarkeit des Atman, die von Ardjuna im Kampfe entdeckt wird: ihm kann keine „Vernichtung“ drohen, weil er über alle Gegensätze erhaben ist, auch über den des Daseins und des Nichts. In aller Furcht, in allem Zweifel bleibt immer ein ergo sum, dem nichts drohen kann. Das „Sein zum Ende“ enthüllt mir meine Unendlichkeit.

Das absolute Nichts ist eine Illusion. Darin behält PARMENIDES Recht. *Das Nichts läßt sich nicht absolutieren*, denn der Satz „es existiert absolut nichts“ ist evident falsch, und wird mit meiner Existenz widerlegt. Das relative Nichts ist aber ein „non A“, und kann das transzendente Sein bedeuten. „Das heilige Nichtwissen — sagt NICOLAUS CUSANUS — belehrt uns aber, daß was der Vernunft Nichts zu sein scheint, eben das unbegreiflich Größte ist.“ Wenn die Transzendenz ein Nichts bedeuten sollte, so würde die Transzendenz einfach vernichtet¹. HEIDEGGERS Dialektik ist mangelhaft, weil er das Problem des Absoluten nicht stellt.

*

Die alte *traditionelle Bewußtseinspsychologie* bewegte sich bloß auf der allbekannten mittleren Fläche des Bewußten, daher auch das Flache und Banale dieser langweiligen und nutzlosen Vorstellungswissenschaft, welche in ihrer solipsistischen Immanenz von den lebendigen Quellen des transzendierenden Seins gänzlich abgetrennt bleibt.

Die Analytische Psychologie ist die einzige, welche das transzendierende Selbst zu entdecken und zu erhellen versteht. Alle andere Psychologie war immer immanent, bloß Bewußtseinspsychologie, die nur das bewußte „Ich“ kennt. Schon das Unbewußte ist dem Ichbewußtsein gegenüber transzendent. Diese Transzendenz bedeutet aber das „Unterbewußte“, das dem Bewußtsein als ein Fundament, als eine Voraussetzung seiner Möglichkeit zugrunde liegt; es gibt aber auch eine andere Transzendenz, in einer anderen Richtung sozusagen, die nicht zum Unterbewußten, sondern zum Überbewußten leitet. Hier wird etwas entdeckt, das mehr als nur Bewußtsein bedeutet und darum höher als Bewußtsein steht: „eine dem bewußten Ich übergeordnete Größe“, „ein unbekanntes und übergeordnetes Subjekt“ (JUNG). Ihm liegt beides zugrunde: Bewußtsein und Unbewußtes, und es übersteigt diesen Gegensatz, indem es ihn fortwährend löst und die Einheit der Totalität vollzieht. Das ist eben das geheimnisvolle, unerreichbare, alles transzendierende Selbst. Das größte philosophische Verdienst der Analytischen Psychologie ist die Unterscheidung des Bewußtseins-*Ich* und *des Selbst*. Die mystische Erfahrung des Überbewußten, die philosophische Intuition des Irrationalen, die Dialektik des

¹ Das hat EPIKUR richtig verstanden: er will die metaphysische Angst, die Todesangst, durch die Vernichtung des Jenseits, des Transzendenten, einfach vernichten: das Ich und das Nichts begegnen sich nie, denn entweder gibt es nichts, und dann bin ich auch nicht da, — oder bin ich da, und dann ist eben kein Nichts, sondern eine Existenz.

Transzendenten werden in einer solchen Psychologie berücksichtigt und bewertet. Ihr allein sind die Grenzgebiete des Psychischen bekannt: die Tiefe der Seele wie auch die Höhe des Geistes.

Die ganze *moderne Philosophie* ist ein Übergang von der Immanenz zur Transzendenz. Sie entsteht als eine Opposition zur Immanenzphilosophie, zum Bewußtseinsidealismus, zum Rationalismus. Das irrationale Ding-an-sich braucht nicht mehr ausgewiesen zu bleiben, sondern muß mit Ehren aufgenommen werden. In der Transzendenz des An-sich-Seienden, in der Transzendenz des *homo noumenon* bleibt vor allem KANTS Genie für uns lebendig; nicht in seinem Bewußtseinsidealismus.

Die moderne „Existenzphilosophie“ ist ebenso auf das An-sich-Seiende eingestellt, erkennt ebenso die Macht und den Sinn der Transzendenz, wie auch NICOLAI HARTMANNs objektiver Ontologismus. Nur transzendiert die eine mehr in der Richtung des Subjekts, und die andere in der Richtung des Objekts. Hier wollen wir aber in die Präzision der Unterschiede und in die möglichen Kontroversen nicht weiter eingehen; es genügt, festzustellen, daß beide Richtungen sich in der Formulierung der Unerkennbarkeit und Transzendenz des Selbst treffen:

„Das Sein als Ichsein — sagt JASPERS — ist ebenso unmittelbar gewiß, wie unbegreiflich.“ „Die Ichgewißheit — sagt NICOLAI HARTMANN — kann mit tiefster Unwissenheit dessen, *was ich bin*, koexistieren“; das Selbst ist zwar „unverkennbar“, aber doch „unerkenbar“. „Selbstreflexion als objektivierendes Verstehen — sagt JASPERS — ergreift nicht dieses Selbst selbst, das von ihm vielmehr zurückweicht und in unangreifbarer Souveränität sich allem Gewußten und Gedeuteten gegenüberzustellen vermag.“ „Das Mitwissen um sich ist so ein bloßes Sich-Fühlen — sagt NICOLAI HARTMANN — ein Gegebensein ohne Gegenständlichkeit.“ Das Selbst ist radikal von allem sonstigen Seienden abgehoben, ist auch das eigentlich Undurchdringliche, das am meisten Irrationale — alogisch und transintelligibel zugleich.

Es ist erstaunlich, daß auch in diesem Problem der alte KANT uns immer noch etwas Wertvolles zu sagen hat. Seine „Paralogismen“ und die Zusammenfassung ihrer Hauptidee in den Prolegomena (§§ 46—49) können wir eigentlich jetzt erst richtig schätzen: das absolute Subjekt, das Ich, das denkende Selbst (diese Ausdrücke gebraucht er, um das „Selbst“ zu bezeichnen) ist *kein in der Erfahrung gegebener Gegenstand*, also keine erkennbare Substanz, wie die rationale Psychologie meinte. Es ist ein unerkenntbares Ding an sich. Und es liegt den Erscheinungen des inneren Sinnes, der inneren Erfahrung meiner Seele in der Zeit zugrunde, als das unbekannte „*Wesen an sich selbst*“; ganz analog, wie auch der äußeren Erfahrung das Ding an sich zugrunde liegt: „so wie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeuten“.

Nun läßt sich hier etwas ganz Merkwürdiges von diesem der inneren Erfahrung zugrunde liegenden „Wesen an sich“ aussagen: es unterscheidet sich nämlich wesentlich von dem der äußeren Erfahrung (den Körpern) ebenso zugrunde liegenden Ding an sich. Dieses „Wesen an sich selbst“

sind eben *wir selbst*. Dagegen das andere ist etwas uns Fremdartiges und Entgegengesetztes. Beide sind unverkennbar, aber nicht beide uns fremdartig und unbekannt. Ich selbst bin mir doch nicht fremd und nicht unbekannt. Ich habe eine gewisse „Kenntnisnahme“ von mir selbst (SESEMANN), ich bin für mich selbst zwar unerkennbar, aber auch zugleich „unverkennbar“ und evident.

Wie geschieht denn diese Kenntnisnahme? Wie ist die „Selbstverständlichkeit“ des Unverständlichen möglich? Nicht durch Begriff, nicht durch Kategorie, nicht durch Objektion, also nicht durch den Verstand — so antwortet KANT — sondern bloß durch ein besonderes Gefühl: „Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff.“ Es gibt also ein Selbstgefühl, welches die irrationale Evidenz meines Selbst ausdrückt. Hier „fühle“ ich, spüre ich den geheimnisvollen Ungrund des An-sich-Seienden in meiner eigenen Tiefe, denn ich bin eben selbst *an sich und für sich*. Das ist der einzigartige Zugang zu dem Sein-an-sich, den die Selbstbesinnung entdeckt: der Zugang zum Brahman durch den Atman; der Zugang zu dem Noumenalen durch den homo noumenon¹, der Zugang zum Absoluten durch mein Selbst. Keinesfalls soll aber dieser esoterische Weg der Selbstbesinnung den anderen allbekannten und allgemeingültigen Weg der Objektivierung verwerfen oder außer acht lassen, den Weg durch den „gestirnten Himmel über uns“, um auch dort das Absolute zu suchen. Nur beide Richtungen sind imstande, das Problem des An-und-für-Sich-Seienden, des Absoluten, in seinem ganzen Umfange auch nur zu stellen.

Das sind ungefähr die Ergebnisse der Philosophie in ihrer introvertierten Richtung zum „Fürsichsein“. Es gibt Jahrhunderte, wo das Problem gänzlich beiseite gelassen wird (z. B. das 17. und 18., das Jahrhundert vor KANT); dann taucht es wieder auf, mit uralten Erlebnissen und Meditationen, die von neuem entdeckt und empfunden werden. Jetzt stehen wir philosophisch vor dem Problem der *Anthropologie*, und die Mitarbeit der Analytischen Psychologie ist hier unumgänglich. Eine Philosophie, welche deren großartige Entdeckungen und Experimente nicht berücksichtigt, läuft Gefahr, psychologisch naiv und unmündig zu bleiben, ähnlich wie die alte Psychologie philosophisch naiv und geistig unmündig geblieben ist. Einer solchen Psychologie gegenüber war der Antipsychologismus ganz berechtigt. Nun ist aber die Analytische Psychologie weder philosophisch, noch mystisch oder religiös naiv: sie hat alle geheimen Wege der Psyche durchwandert und eben darum die *Transzendenz des Selbst* entdeckt und mit seltener Präzision formuliert.

Für JUNG ist das Selbst „etwas Irrationales, undefinierbar Seiendes, dem Ich Übergeordnetes“; es ist also überbewußt wie die Sonne überirdisch ist. Oder, besser gesagt, es ist zentraler als das bewußte Ich, „das ihm anhängt und um dasselbe rotiert, gewissermaßen wie die Erde um die Sonne“. Die Transzendenz und die Immanenz des Selbst sind in diesem Bilde enthalten, denn die Sonne ist der Erde transzendent und zugleich mit ihrem Lichte, mit ihrer Wärme und Gravitation immanent. „Die Idee eines Selbst — sagt JUNG — ist an und für sich ein *transzendentes*

¹ Durch den Purusha, durch den „Menschen an sich“ nach HAUERS schöner Übersetzung.

Postulat, das sich zwar psychologisch rechtfertigen, aber wissenschaftlich nicht beweisen läßt¹.“ Es transzendiert die Wissenschaft, macht „einen Schritt über die Wissenschaft hinaus“, transzendiert die Psychologie, und macht sie zugleich doch möglich — „denn ohne dieses Postulat wüßte ich die psychischen Prozesse nicht zu formulieren“. Das Selbst ist also eine metaphysische Voraussetzung; aber ohne eine solche ist Psychologie unmöglich. Und jeder Wissenschaft liegt eine solche transzendente Größe, eine platonische „Hypothese“, eine Voraussetzung zugrunde, wie der Biologie — das Leben; der Physik — die Atomstruktur. Nicht jede hat sich aber so gründlich davon Rechenschaft gegeben, wie das hier die Analytische Psychologie getan hat. Die positivistischen Wissenschaften verharren manchmal in dieser Hinsicht in einem naiven Immanentismus, sie bemerken das Transzendente und das Transzendente nicht. Mit aller Stärke müssen wir darum die *metaphysische* „Kraft und Würde“ des transzendenten Selbst betonen. Wenn es hier als Synthese, als Totalität, als Ganzes verstanden wird, zu dem sich das Bewußtsein und das Unbewußte als Teile verhalten, so darf man es keineswegs immanent, als eine durch Addition zusammengesetzte Größe verstehen. Jede *Synthese* von Gegensätzen ist ihnen gegenüber transzendent, d. h. bildet etwas Neues, ganz Anderes und Höheres. Jede *Totalität*, wie das KANT an der Totalität des Universums gezeigt hat, ist transzendent und metaphysisch, denn in der Erfahrung und in der empirischen Wissenschaft finden wir keine Totalität. Schon im Organischen überhaupt begründet und erzeugt *das Ganze* die Glieder und nicht umgekehrt; wie viel mehr im Psychischen. Alles was wir vom Selbst aussagen: Synthese, Totalität, Zentrum — ist ganz inadäquat, ist noch immer Bild und Objektivation. Das Selbst läßt sich aber nicht einbilden, nicht objizieren. Das individuierte Ich, die sog. Persönlichkeit ist zwar noch objiziert, aber sie ist „Objekt eines unbekanntes und übergeordneten Subjekts“ (JUNG). Wenn wir „das Selbst“ sagen, so objizieren wir es noch; „ich selbst“ kann mich eigentlich nicht aussprechen; vielleicht eher noch kann ich mich im Schweigen erfassen („der Atman wird im Schweigen erfaßt“). In der Wissenschaft, in der Psychologie läßt sich das Selbst allerdings nicht antreffen, es läßt sich sogar „wissenschaftlich nicht beweisen“, es bleibt in jedem Sinne ein „meta“; es läßt sich aber auch nicht als Objekt einer rationalen Metaphysik denken — eine solche muß man mit KANT verwerfen. Aber man könnte sagen, daß das Selbst das unerkennbare „Ding an sich“ der Psychologie bildet, mit dem sonderbaren Vorrang dieser Wissenschaft, daß wir selbst dieses An-sich sind². Darum ist die Analytische Psychologie von der uralten Symbolik des Selbst fasziniert: es sind alles Bilder, aber — wie JUNG treffend sagt — solche, in denen wir selbst noch enthalten sind.

*

In der letzten und tiefsten *Selbstbesinnung*, welche keine Reflexion und keine Selbsterkenntnis ist, denn ich bin für mich selbst „unerkennbar“,

¹ Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, S. 98 und 206—207.

² Darum muß es auch kein „Ding“, sondern bloß ein „An-sich“ heißen. „Ding ist bedingt“ sagt SCHELLING; das An-sich-Seiende ist aber unbedingt, und also auch das Selbst.

obzwar „unverkennbar“ und evident — kann ich doch einen verborgenen Sinn entdecken: meine eigene Freiheit und Transzendenz, in diesem Sinne meine „Gottähnlichkeit“. Nun ist aber diese Freiheit nicht absolut: ich finde sie mit einem mystischen *Abhängigkeitsgefühl* verbunden. Ich bin nicht selbstgenügend, nicht vollkommen, nicht vollendet, nicht geschlossen in mir selbst, sondern sozusagen offen einem „ganz Anderen“ gegenüber, wie ein Fenster in die Unendlichkeit des Himmels. Ich bin gottähnlich, aber nicht Gott.

Hier kann uns der Relativismus und der Positivismus einwenden, daß die Gottesidee bloß eine *Illusion* bedeute, wie auch unser Abhängigkeitsgefühl und unsere Religion. Dagegen aber müssen wir hervorheben: wenn das Absolute eine Illusion ist, so ist alles Illusion; denn das Absolute ist das Allem-zugrunde-Liegende, das Allumfassende. Und wenn alles Illusion ist, so verliert das Wort „Illusion“ jeden Sinn, denn Illusion ist nur denkbar und feststellbar im Gegensatz zum Wahrhaft-Seienden; ebenso wie „Schein“ und „Erscheinung“ nur Sinn haben im Gegensatz zum An-sich-Seienden. Illusion, Schein, Erscheinung — das alles sind Relativitäten, und um zu relativieren muß man das Absolute, das An-sich-Seiende voraussetzen.

Wenn also ein FREUD noch einmal entdeckt, daß der liebe Gott im Himmel nur eine Illusion ist, so bedeutet das in der dialektischen Selbstbesinnung folgendes: unsere traditionelle Gottesvorstellung ist dem wahren An-sich-Seienden ganz inadäquat; ihr gegenüber ist das Absolute, die wahre „Gottheit“, etwas „ganz anderes“. Jede Negation einer falschen Absolutierung ist eine Bejahung des wahren, obgleich unerreichbaren, Absoluten; oder: si Deus non est, Deus est — so drückt BONAVENTURA dieses Ergebnis in einer paradoxen Formel aus¹.

Indem wir relativieren, absolutieren wir zugleich, und indem wir absolutieren, relativieren wir notwendigerweise. Diese Funktionen sind für den Geist in allen Gebieten des Wissens und des Gewissens essentiell. Darum hat SCHELER Recht, wenn er sagt, daß der Menscheng Geist eine Absolutsphäre hat, daß er also *wesentlich* in einer Relation zum Absoluten steht. Und wenn die Relation zum wahren Absoluten verloren geht, so tritt das Ersatzabsolute, die falsche Götzenabsolutierung hervor. Keineswegs ist also das Absolute bloß von mir „losgelöst“, es ist zugleich mit mir *unzertrennlich* verbunden; es ist mir transzendent und zugleich immanent — es spricht sich aus in meiner eigenen Tiefe. Zwar ist sein „Wort“ nicht leicht zu verstehen, denn es spricht in Symbolen und Parabeln, die in die dunkle Unendlichkeit hinauslaufen und auf ein Unbekanntes hinweisen.

Hier liegt das Letzte und das Intimste, ein Scheideweg, wo die Religionen sich trennen, wo die mystischen Erlebnisse und die Offenbarungen sich scheiden, wo philosophische Zweideutigkeiten hervortreten. Die Abhängigkeit vom Absoluten kann zwar nicht geleugnet werden, aber sie läßt zwei verschiedene und entgegengesetzte Interpretationen zu. Die Frage kann so gestellt werden: Ist die Abhängigkeit zuletzt eine Abhängigkeit

¹ Das ist der wahre Sinn des ontologischen Arguments: das Absolute kann man nicht wegdenken, man kann es nicht zum Schein reduzieren. Es widersteht der phänomenologischen Reduktion ebenso wie das ego cogitans.

von *meinem eigenen* absoluten Selbst, oder ist sie eine Abhängigkeit von einem *ganz anderen* absoluten Selbst? Den ersten Weg betritt die Vedanta und die Sankhya, den zweiten die hebräische und die christliche Religion, und in Indien Ramanuja.

Beide Lösungen sind absolut grundlegend für die seelische und geistige Einstellung, also für die Psychologie und Philosophie, und damit auch für die ganze Kultur. *Einstellung* ist immer eine letzte Entscheidung, eine Stellungnahme zum Absoluten. *Einstellung* und *Weltanschauung* sind immer Ausdrücke des transzendenten Abhängigkeitsgefühls, in welchem das Problem des Absoluten für den Menschen auftaucht und an welchem er seine Selbstbesinnung vollendet. Wie er lebt, wie er *sich fühlt* — das alles hängt davon ab, wie er sein Abhängigkeitsgefühl erlebt und interpretiert.

Das Absolute, von dem aus wir alles relativieren und von dem wir abhängen, ist in allen Religionen ein *Selbst*. Exoterisch ausgedrückt ist es eine Persönlichkeit, ein persönlicher Gott. Esoterisch aber ein transzendentes Selbst, das die Persönlichkeit übersteigt, ebenso wie mein eigenes Selbst meine Person transzendiert. Es ist sonderbar, daß das Absolute auch in der Philosophie, in der Metaphysik nicht anders als durch ein „Selbst“ gedeutet werden kann. Das Absolute ist ja unbedingt und also *selbstständig*, es ist das Sein selbst, das *αὐτό καὶ αὐτό*, das wir suchen und das schon immer „im Grunde“ da ist. Bei aller Ablehnung einer anthropomorphen Gottesidee kann SPINOZA seine absolute Substanz nicht anders bestimmen, als „id quod *in se* est et *per se* concipitur“. Ebenso verfährt auch KANT mit seinem Ding *an-sich*. Das Absolute ist eben das *An-und-für-sich-Seiende*; die „aseitas“ ist das Wesen des Absoluten. Nun bildet aber die Aseitas auch mein eigenes Wesen, denn ich selbst bin auch in *se* und *per se*, bin auch, und vor allem, *an-und-für-sich*. Soll das bedeuten, daß ich absolut bin, oder bloß dem Absoluten ähnlich? Bin ich selbst ein Gott, oder bloß gottähnlich? Die Ähnlichkeit könnte allenfalls darin liegen, daß beide als *an-und-für-sich-seiend* — beide als ein Selbst existieren. Ist aber das göttliche Selbst etwas anderes, und sogar „ganz anderes“, als mein eigenes Selbst, oder ist es doch „nichts anderes“, als mein eigenes Selbst? Das ist die tiefste esoterische Frage, das letzte Geheimnis der Mystik.

Bejaht man die zweite Möglichkeit, so ist Atman mit Brahman identisch, Purusha ist das letzte unerschaffene absolute Sein, der Mensch ist der einzige Gott, er ist „Maß und Mitte“, in seinem inneren Selbst und nur in ihm sind Himmel und Erde vereinigt (WILHELM). Bei solcher Lösung bedeutet das Abhängigkeitsgefühl natürlich nur die Abhängigkeit von unserem eigenen verborgenen Selbst. Man könnte sie auch mit FREUD als Abhängigkeit von unserem Über-Ich, das als ein „Vater im Himmel“ hypostasiert wird, interpretieren. Hier begegnet sich trotz aller Unterschiede die indische und die chinesische Mystik mit der westeuropäischen Vergottung des Menschen. Und ein solches Zusammentreffen vermag eine besondere Anziehungskraft auf den modernen Menschen auszuüben, der den Akt des naiven Glaubens nicht vollziehen kann, der vom Atheismus her eine neue Mystik sucht, und durch Indien und China, als neue Offenbarung, endlich entdeckt, daß es eine Religion ohne Gott gibt und daß

sein eigenes Selbst für ihn das höchste Wunder und Geheimnis der Welt bildet, vielleicht das letzte und einzige¹.

Die Mystik der Selbstversenkung ist eine wahre Mystik, aber allein und für sich keine erschöpfende Wahrheit. Mein Selbst ist nicht allein und kann nicht allein bleiben. In aller Selbstvertiefung *begnügt es sich nicht mit sich selbst*, auch nicht mit Seinesgleichen in aller Liebe zu ihnen, — es muß und es will den Akt der letzten Transzendenz ausüben, der Transzendenz zum Absoluten. In seiner eigenen Verabsolutierung gewinnt das Selbst nichts, sondern verliert alles. Durch den metaphysischen Größenwahn ist der Erzengel gefallen. In der Verabsolutierung meiner endlichen Erkenntnis werde ich lächerlich. Das eben wurde in der sokratischen Ironie gezeigt. Durch die Selbstverabsolutierung verliere ich das Selbst, denn ich verliere die Selbstbesinnung, die Selbsterkenntnis. Denn die Selbstbesinnung sagt vor allem: Du bist nicht absolut. Das Erlebnis der transzendenten Abhängigkeit, das letzte und tiefste mystische Erlebnis, darf weder geleugnet noch verfälscht werden. Es tritt uns überall entgegen auf der Höhe des Geistes: so wird die Kunst als *Inspiration* erlebt, die Wissenschaft als *Entdeckung*, die ethische Handlung als *Ruf* (Vocatio), die Religion als *Offenbarung*. Und immer und überall werden diese Erlebnisse als Rezeptionen, vom Höheren kommend, empfunden. Ich bin nicht verschlossen in meinem Selbst, ich transzendiere und entdecke das letzte Geheimnis des Absoluten, den Grund und den Ungrund, in welchem ich fundiert bin. Ich bin, und ich bin selbst, aber ich bin nicht „von selbst“ und nicht um meiner selbst willen. Das leuchtet auf schon in der letzten transzendenten Frage des „woher und wohin“, des Anfangs und des Endes, die mir doch nicht verboten werden kann, wie auch die Transzendenz mir nicht verhindert werden kann.

Das letzte Ergebnis der Selbstbesinnung ist das, daß ich mich zu tiefst nur im allerletzten Gegensatz zum Absoluten finde, dem ich in meiner höchsten Kraft und Würde „Du“ sagen darf. Denn wenn es eine Monade ist, so bin ich auch eine Monade, wenn es Deus ist, so bin ich deus humanatus (Cusanus), wenn es ein Selbst ist, so bin ich auch ein Selbst; und endlich, wenn es ein Geheimnis ist, eine Tiefe des Ungrundes, so bin ich auch ein Geheimnis und ein Ungrund. Mensch und Gott bilden eine Einheit der Gegensätze, aber keine Identität. Sie stehen in der Spannung des Streites und der Liebe gegeneinander. Darin liegt der Unterschied der christlich-europäischen Lösung des Gott-Mensch-Problems von der indisch-chinesischen: bei dieser fließen die Gegensätze zusammen, wie ein Tropfen Wasser mit dem Ozean, — bei jener sind sie vereinigt „unzertrennbar und doch nicht zusammenfließend“ (*ἀδιασπρέτως καὶ ἀσυνγχύτως*). Das Gott-Mensch-Problem ist aber für die Menschenseele zentral, also auch für jede Psychologie und Philosophie, eben darum, weil die „anima naturaliter christiana“, weil es *keine vollkommene Psyche gibt ohne den Eros des Absoluten*.

¹ „Gewiß, der liebe Gott im Himmel droben ist verschwunden. Er ist endgültig tot... Aber Gott stirbt nicht... Im Menschen ist die göttliche Kraft, die neue Welten schaffen kann, wenn sie sich auf sich selbst besinnt. Der Mensch ist heute berufen zum höchsten Repräsentanten der Gottheit“. RICHARD WILHELM: *Der Mensch und das Sein*, S. 49—50. Jena: Eugen Diederichs.

Betrachtungen über die Symbolik der Pyramiden.

Von

HANS H. BAUMANN.

„Die Psychologie ist zwar weit entfernt von dem Zustand der Vollkommenheit, wo sie sich der geschichtlichen Charakteristik als ein Organ anbieten könnte, ich halte aber das Ziel nicht für unerreichbar.“

HEINRICH WÖLFFLIN in seiner Dissertation: Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur. München 1886.

Die großen ägyptischen Pyramiden sind jedermann aus Bildern oder durch einen Aufenthalt in Ägypten bekannt. Über dem westlichen Ufer des Nils bei Gizeh erheben sie sich auf einem Felsplateau am Rande der Wüste als einfache geometrische Körper aus den Wellen des Sandes. Wie riesige Kristalle ragen sie in das Azurblau des Himmels. Je näher man kommt, um so gewaltiger wirken die Massen, um so breiter dehnt sich die Basis aus. Steht man erst am Fuße der Cheopspyramide, so entschwinden die Flächen, die Kanten, die Spitze den Blicken überhaupt; alles flieht von der Erde hinweg in den Raum; jedes Gefühl von Begrenzung ist aufgehoben. Wie ganz anders wirken hier die Linien und Dimensionen als beim Turm eines Domes. Man fühlt nicht die dynamische Spannung, wie sie etwa im Hinaufströmen eines gotischen Bauwerkes zum Ausdruck kommt.

Wenn wir vor dem Kölner Dom oder der Kathedrale von Reims stehen, so erleben wir eine gewaltige Dynamik. Aber diese ist uns sinnlich faßbar gemacht durch Zäsuren, welche die Gesamtausdehnung nach oben unterbrechen, sie dadurch zu menschlichen Maßen in Beziehung bringen und die Linien musikalisch aufsteigen lassen. Diese werden zudem von reichstem plastischem Leben eingefangen, ja sie begleiten lediglich den rhythmischen Aufbau, welcher durch die dem Menschen so vertrauten Formen der Architektur, der Pflanzen, Tiere und Gestalten der Legende gebildet wird.

Nichts von diesen rhythmisierten, menschlichen Dimensionen tritt uns in der Pyramide entgegen. Ungebrochen in ihrer ungeheueren Ausdehnung fliehen Flächen und Kanten von uns weg in einer starken Neigung, die jedes Gegenübertreten, jede Zwiesprache mit dem Bauwerk ausschließt¹. Die Seitenflächen sind mehr zum Himmel als gegen den Beschauer gewendet, so daß der Eindruck der schweren Mächtigkeit gegenüber demjenigen des bestimmten, gewollten Abwendens von der Erde verschwindet. Die Pyramide steht in einem Gegensatz zur Erde, zur Natur, zu unserem

¹ Jede Kante der Cheopspyramide ist 220 m lang. Diese selbst ist 146 m hoch. Der Turm des Domes in Köln ist 160 m, derjenige der Kathedrale von Rouen 150 m, die Kuppel von St. Peter in Rom 143 m hoch.

organischen Empfinden, wie wir es sonst bei keinem Bauwerk der Erde erleben. „Das stärkste Gefühl ist dasjenige einer Rivalität mit der Natur. Zu anderen Zeiten wurden Gebäude entweder vor einen Hintergrund von Hügeln gestellt, um sie in eine natürliche Szenerie einzusetzen; oder sie krönten eine natürliche Anhöhe. Aber die Ägypter wählten eine Kette von kahlen Hügeln, über 35 m hoch über dem Nil, welche sie zu einem bloßen Sockel umformten für die Pyramiden, die mehr als die vierfache Höhe haben als die natürlichen Terrassen, auf denen sie stehen; diese sind nur eine Plattform für das Werk der Menschen¹.“ — „Von einer gewachsenen Einheit zwischen dem ägyptischen Boden und den riesigen Steinmonumenten kann keine Rede sein. Es ist vielmehr die Kraft des absoluten Gegensatzes, die hier den Eindruck bestimmt. Nicht eine natürliche geologische Logik hat diese Steinriesen an ihren Platz gesetzt, sondern ein bewußter Kunstwille, der ohne landschaftliche Sinnlichkeit einem abstrakten Gebote folgt².“

Alle diese Eindrücke erhalten wir auch noch bei dem *heutigen* Zustande der Pyramiden. Man muß sie aber in der Phantasie noch ergänzen zu dem Bilde, das sie nach ihrer Erbauung boten.

Damals hatten sie eine ganz glatte Oberfläche, die aus harten, verschiedenfarbigen Steinen äußerst sorgfältig zusammengefügt und glänzend poliert war. Der äußere Mantel war wahrscheinlich ebenso sorgsam bearbeitet, wie die Grabkammern und Galerien im Innern der Cheopspyramide, deren Steinblöcke derart vollkommen zusammengefügt sind, daß man auch heute noch kein Papier in die Fugen einstoßen kann. Deshalb müssen die riesigen Dreieckflächen, jede 22500 qm groß, fast wie ungeheuere Spiegel gewirkt haben. Noch heute funkelt die im ursprünglichen Zustand erhaltene Spitze der Chefrenpyramide im Sonnenschein, obwohl sie natürlich die glänzende Politur verloren hat³. An allen anderen Teilen der Pyramiden ist heute die Wirkung der Oberflächen durch die riesigen, teilweise zerstörten Stufen, die gebrochenen Spitzen, die Scharten der Kanten ganz gegen das Steinige, Zyklopische hin verschoben.

Wenn man sich aber vorstellt, wie durch die spiegelglatte Oberfläche, die Schärfe der Kanten und der Spitze⁴, der Charakter des Stofflichen

¹ W. FLINDERS PETRIE: History of Egypt., p. 66. London 1905.

² WILH. WÖRRINGER: Ägyptische Kunst, S. 47. München 1927.

³ Mit Bestimmtheit kann man heute auf eine Ummantelung der Pyramiden aus polierten Steinen schließen. Am Fuße derselben hat man Bruchstücke davon aus dem Sande gegraben. HERODOT, DIODOR und andere erwähnen den Glanz der Oberfläche. PHILON von Byzanz sagt in seinem Buch: Die sieben Weltwunder, daß „Steine von verschiedener Farbe und hohem Glanz sehr sorgfältig ausgelesen wurden. . . . das ganze Werk ist so genau gearbeitet und so gut poliert, daß der ganze Mantel nur einen einzigen Block zu bilden scheint, infolge der natürlichen Kohäsion der Steine“. (Neben anderen Zitaten erwähnt bei GEORGE PERROT und CHARLES CHIPPÉZ, Histoire de l'Art dans l'Antiquité. I. Egypte, p. 230f., 245f. Paris 1882.) Der Glanz des Mantels wurde mit großem Aufwand von Arbeit ständig erhalten und erneuert. Darüber hat man Aufschluß durch aufgedundene Rechnungen der Bauverwalter über den Unterhalt der Pyramiden und Tempel. M. A. MORET, Rois et Dieux d'Egypte. Paris: Colin.

⁴ Die Spitzen der Pyramiden bestanden wahrscheinlich jeweils aus einem besonders harten, hochpolierten Stein. Man fand solche; den schönsten an der Baustelle der Pyramide Amenemhats III bei Dashur am Moerisee; heute im Museum

ursprünglich ganz unterdrückt worden ist, so muß gegenüber dem Eindruck der materiellen Massigkeit derjenige des Unstofflichen, Abstrakten und daher Unzugänglichen, Unirdischen überwältigend gewesen sein.

Dazu kam nun noch die optische Wirkung der Oberflächenspiegelung: in den Seitenflächen wurde ein großer Teil der Sternbilder so gespiegelt, daß sie vom Erdboden aus darin sichtbar waren. Das strahlende Schauspiel des ägyptischen Sternenhimmels wiederholte sich umgekehrt noch einmal in den Spiegelflächen der Pyramiden. Wie riesige Flammen müssen sie aber aufgelodert haben beim Aufgehen der Sonne. Je höher diese stieg, um so größer wurden die Lichtkegel, die wie leuchtende Riesenzeiger über das Land wanderten. Diese Lichtzeichen haben zu gewissen Stunden wohl bis zum Horizont gestrahlt. Mit den Jahreszeiten veränderten sich diese Erscheinungen; immer aber waren sie wohl machtvoll genug, um auf weitestem Umkreis das tägliche Steigen und Sinken der Sonne, wie auch die Veränderungen des Sonnenstandes im Jahreslauf höchst eindrucksvoll zu spiegeln¹.

Von dieser glänzenden, sich weithin auswirkenden Erscheinung der Pyramide wissen wir einzig, daß sie das Grab eines Pharaos war. Im Innern finden sich nur die Grabkammern mit ihrem Zugange. Bei der Cheopspyramide sind alle inneren Wände mit der größten Vollkommenheit geglättet, ganz ohne Inschriften oder Skulpturen. Mit riesigen Fallblöcken aus härtestem Granit wurden die Korridore nach der Beisetzung des Pharaos für immer geschlossen².

Über die Geheimnisse der Cheopspyramide in mathematischer, astronomischer und astrologischer Hinsicht sind schon unzählige Bücher geschrieben worden. Die geometrischen Deutungen ihrer Dimensionen und Proportionen, in denen die Ägypter reiches Wissen für alle Zeiten festgelegt haben sollen, haben in der archäologischen Begeisterung der letzten Jahrhunderte den engen Kreis, der durch die wenigen sicheren Angaben gezogen ist, weit überschritten. Das Rätsel der Pyramide wurde dadurch nicht gelöst. Sie bleibt ein Geheimnis, und nichts gibt uns einen Schlüssel zu dem tieferen Sinn, der sich in ihrer ungeheuren Größe und ihrer einzigartigen Form zu verbergen scheint.

Ein Vergleich mit anderen Pyramiden hebt die Einzigartigkeit, das Geheimnisvolle der ägyptischen Pyramiden nur um so stärker hervor. Diese sind nicht die einzigen und auch nicht die größten auf der Erde. In China gibt es Pyramiden, deren größte diejenige des Cheops wesentlich

von Kairo. (HCH. SCHÄFER: *Z. ägypt. Sprache u. Altertumforschung*, 41, 84f. — J. H. BREADSTED: *Geschichte Ägyptens*, S. 176f. Berlin 1911.) Erwähnt sei auch, daß die Pyramiden an der Spitze der Obelisken, als Sitz eines göttlichen Wesens gedacht, mit glänzendem Metall beschlagen waren.

¹ Diese Spiegelung ist noch nie untersucht worden; es wäre eine sehr interessante Arbeit, mit einem Modell einer glänzenden Pyramide den Lichteffect der verschiedenen Positionen der Sonne zu rekonstruieren.

² LUDWIG BORCHARDT: *Einiges zur dritten Bauperiode der Pyramiden von Giseh*. Berlin 1930.

übertrifft¹. Auch in Mexiko bestehen große Pyramidenanlagen für religiöse Kulte, die man als eigentliche Pyramidenstädte bezeichnet. Die größten dieser Pyramiden erreichen an Höhe und Masse ungefähr zwei Drittel der größten der ägyptischen; sie haben wie diese glatte Seitenflächen².

Von ganz anderer Art sind die sog. Stufenpyramiden, die nicht glatte Seitenflächen haben, sondern aus einzelnen Stockwerken terrassenförmig aufgebaut sind. Man findet sie heute noch in Ägypten und in Mexiko. In Mesopotamien und in Syrien gibt es Spuren von großartigen Stufenpyramiden; der Turm von Babel wird an Hand von Darstellungen auf Inschriften als eine solche rekonstruiert, ebenso die hängenden Gärten der Semiramis³. Stufenpyramiden sind ferner in Indien zu eigentlichen Tempeln von höchstem Reichtum aufgebaut, wie z. B. derjenige des Borobudur in Java⁴.

Aber gerade die größten der Pyramiden, diejenigen in Ägypten und in China, wurden nicht als Tempel gebaut, sondern nur als Gräber der Pharaonen und Kaiser. In beiden Ländern haben sie sich aus kleinen Grabhügeln, den sog. Tumuli, entwickelt. In Ägypten nennt man sie in ihrer späteren Form Mastabas; es sind rechteckige, oben flache Grabbauten, die man nach kleinen Anfängen im Laufe der Zeit immer größer baute, so daß Stufenpyramiden von ansehnlichen Dimensionen entstanden. Diejenige von Sakkara erreicht mit fünf Stockwerken eine Höhe von 60 m. Von König Zoser der III. Dynastie erbaut, ist sie die letzte der großen ägyptischen Stufenpyramiden; der erste Pharao der IV. Dynastie, Cheops, baute etwa 2800 vor Christus die erste und größte der Pyramiden von Gizeh.

In China haben sich die Pyramiden, vor allem in ihrer äußeren Erscheinung, ganz anders entwickelt. Die chinesischen Grabhügel waren ursprünglich runde Kuppeln, ähnlich den bekannten etruskischen Tumuli. Eigentliche Pyramiden baute man ungefähr 500 Jahre später als in Ägypten, etwa 2300 v. Chr. Es entstanden zahlreiche quadratische, ziemlich flache, geknickte Grabpyramiden, z. B. eine in Pingyang von 47 m Höhe; diejenigen der Han-Kaiser sind alle ungefähr 40 m hoch.

Das größte Grab Chinas und wahrscheinlich auch der ganzen Welt ist dasjenige des Kaisers Tsin Schi Hoang Di (246—210 v. Chr.) des Erbauers der chinesischen Mauer. Es liegt am Fuße des Li-Berges in der Provinz Schensi und ist eine flache geknickte Pyramide, die mit 160 m Höhe die Cheopspyramide um 15 m übertrifft. Da auch die Basis bedeutend breiter ist, hat sie mindestens den doppelten kubischen Inhalt der Cheopspyramide.

Trotz diesen für ein Menschenwerk ungeheuren Ausmaßen tritt sie, obwohl die ganze Ebene beherrschend, doch nicht so auffallend in Er-

¹ V. SEGALÉN, GILB. DE VOISINS et J. LARTIQUE: Mission archéologique en Chine. Paris 1923. F. G. EDE: Kaisergräber der Tsing-Dynastie in China, S. 4f. Berlin-Neukölln 1930.

² WALTER LEEEMANN: Aus den Pyramidenstädten in Alt-Mexiko. Berlin 1934.

³ THEODOR DOMBART: Zikkurat und Pyramide. München 1915 u. a.

⁴ KARL WITH: Java. Folkwang 1920. — F. J. SCHELTEMA: Monumental Java. London 1912.

scheinung wie die ägyptischen Pyramiden, weil sie mit Bäumen bepflanzt und so einem bewaldeten Hügel ähnlich gemacht wurde. Noch heute ist nämlich in China bei der Anlage eines Grabes, sei dieses groß oder klein, die Einordnung in die landschaftliche Umgebung, in die Natur, das Wichtigste. Es gibt dafür sogar einen besonderen Ausdruck: „Fengschui“, d. h. Wind und Wasser. Er bedeutet die geomantisch günstigste Lage des Grabes in dessen natürlicher Umgebung. Die Geomantie ist in China noch heute eine von Fachleuten ausgeübte Wissenschaft. Das Fengschui ist natürlich besonders bei den Kaisergräbern sorgfältig beachtet worden. Bevorzugt wurde immer die Lage am südlichen Fuße eines Berghanges mit vielen Wasserläufen.

Die Grabkammer des Tsin Schi Hoang liegt unter dem Wasserspiegel dreier Quellen; sie war ursprünglich mit einer dichten Verkleidung aus Bronze versehen. Die riesige Pyramide, die darüber erbaut worden ist, schmiegt sich an den Hang des Berges; die Bepflanzung mit Bäumen läßt sie als einen vorgeschobenen dominierenden Hügel erscheinen. Sonne und Wind fangen sich in ihren Bäumen, Quellen fließen aus ihrem Fuße: sie ist ein Teil der Natur geworden.

So unterscheidet sich die äußere Erscheinung der chinesischen Grabpyramide ganz wesentlich von einer ägyptischen. Eine wichtige Übereinstimmung liegt dagegen darin, daß sie, im Gegensatz zu den Stufenpyramiden von Mesopotamien und Indien¹, wie schon gesagt, ausschließlich als Gräber dienten, denn in ihrem Innern gab es keine Tempel oder Opferräume, noch fanden sich an ihrem Äußern Spuren von Altären oder Darstellungen von Göttern. Dagegen standen große Totentempel seitlich der Pyramiden, wie z. B. der große Tempel des Chefred östlich seiner Pyramide. Auch Tsin Schi Hoang hatte einen großen Totentempel südlich neben der Pyramide. Diese Tempelanlagen weisen in beiden Ländern erstaunlich übereinstimmende Anordnungen auf².

Auch in Mexiko hat man bis heute keine Spuren von Kultbildern gefunden, von denen man annehmen könnte, daß sie in oder auf den Pyramiden aufgestellt gewesen wären; dagegen stieß man auch hier auf Reste von eigentlichen Tempeln neben den Pyramiden. Auch hier führten, wie in Ägypten und in China, von den nahen Flüssen heilige Wege zu den Tempelbezirken, in deren Mitte große Plätze lagen für nächtliche sakrale Ballspiele, bei denen die fliegenden Bälle Himmelskörper symbolisierten. Die zahlreichen Pyramiden lagen meistens am Ende oder seitlich der Plätze als Teile der oft sehr breiten Umfassungswälle der ganzen Tempelbezirke. Sie waren, wie man aus den Überlieferungen schließt, bestimmten

¹ DOMBART: Zikkurrat und Pyramide. Bei Samarra ist ein sehr schöner, 50 m hoher sumerisch-babylonischer Gebetsturm erhalten, bei dem sich die Aufstiegsrampe schraubenzieherartig um den Kern emporwindet; an demselben sind Spuren früherer bildlicher Darstellungen zu sehen. Diese Anordnung entspricht also etwa der *via dolorosa*. F. v. SARRE u. a.: Ausgrabungen von Samarra. Berlin 1923.

² Die Totentempel beider Länder bestanden: aus dem heiligen Weg, einem reichen Torbau, dann aus dem Hauptraum oder Hof mit Altären. Dahinter kamen Räume oder einzelne Gebäude für Geschenke. In China hießen diese „Stadt der Kostbarkeiten“. Dann erst stand man am Fuße der Pyramiden.

Gottheiten geweiht, zum Beispiel die große Mondpyramide in Teotihuacan dem Gotte Quetzalcoatl.

Nun erhebt sich die Frage: Was ist der tiefere Sinn der riesigen Grabpyramiden von Ägypten und China? Mit der bekannten Annahme, daß sie Ausdruck der politischen Macht, einer uns unvorstellbaren Übersteigerung des Absolutismus der Herrscher seien, ließe sich ihre Größe vielleicht erklären. Dem steht aber ihre außerordentliche Einfachheit und Schlichtheit entgegen. An der Cheopspyramide sollen nach übereinstimmenden Berichten von HERODOT und DIONOR während 30 Jahren dauernd 100 000 Menschen gearbeitet haben¹; die Ausgaben für den Unterhalt ihrer Politur waren außerordentlich groß. Warum sind aus solchen Anstrengungen keine Paläste für die Lebenden oder zum mindesten reichere, differenziertere Bauwerke hervorgegangen, sondern nur der reine glatte, spiegelnde Kristall, und in China nur der große bewaldete Hügel?

Für die symbolische Bedeutung der ägyptischen Pyramiden lassen sich aber Schlüsse ziehen aus drei Gebieten der Ägyptologie: aus einzelnen Hieroglyphen, aus den Votivpyramiden², und aus den sog. Pyramidentexten.

In den Hieroglyphen bezeichnet das Wort „Belbel“ die Obelisken und Votivpyramiden. Das Verbum dieses Wortstammes bedeutete ursprünglich hinauswerfen, auswerfen nach allen Seiten; schießen (d. h. Lanzen und Pfeile), sodann hinblicken oder heraustreten. In den Hieroglyphen ist das Wort determiniert durch die Sonnenscheibe mit drei Strahlen, die aus kleinen Dreiecken zusammengesetzt sind. Dieses Bild geht zurück auf die Vorstellung des Lichtwerfens; daher bedeutet das Zeichen für Belbel, vom Bild des Obelisken oder der Pyramide begleitet, im ältesten Sinne des Wortes einen *Lichtquell*. Die erwähnte Darstellungsart der Sonnenstrahlen findet man auf vielen Reliefs und Schriftrollen. Damit findet die Annahme, daß die Pyramide als Sonnenspiegel, als Lichtquell eine große symbolische Bedeutung hatte, eine Bestätigung³.

Die Votivpyramiden zeigen meistens auf allen vier Seiten skulpturale Darstellungen des Sonnengottes in seinen Formen als Ra am Morgen, als Horus am Mittag, als Atum am Abend, sowie den schwarzen Skarabäus als Mitternachtssonne. Die sehr schön erhaltene Spitze der Pyramide des Amenemhet III. bei Dashur am Moerisee weist mit ihrer Inschrift und der glänzenden Politur auf die Lichtsymbolik hin⁴. Die kleinen Pyramiden

¹ Die Granite und andere harte Steine für den Pyramiden- und Tempelbau mußten vom Sinai oder Oberägypten auf Schiffen oder Flößen herbeigeschafft werden.

² Es sind etwa 0,30—1,20 m hohe Pyramiden mit Inschriften oder Skulpturen, die anstatt der Grabstelen auf den Gräbern reicher Beamter aufgestellt wurden; in größerer Zahl im Louvre usw.

³ H. BRUGSCH: Religion und Mythologie der alten Ägypter, S. 235. Leipzig 1891.

⁴ Die Inschrift lautet: „Amenemhet schaut die Schönheit der Sonne. . . Geöffnet ist das Angesicht König Amenemhets. Er schaut den Herrn des Horizontes, wie er den Himmel durchfährt. . . Höher ist die Seele des Königs Amenemhet als die Höhe des Orion, und sie vereinigt sich mit ihm in der Unterwelt.“ Z. ägypt. Sprache 41, 84f.

auf den Spitzen der Obelisken waren meistens mit glänzendem Metall überzogen. Im Sonnenheiligtum des Königs Niuserre bei Abusir stand in der Mitte eine Art von Pyramide.

Die wichtigsten Hinweise für die symbolische Bedeutung der Pyramiden geben uns jedoch die sogenannten Pyramidentexte, die man an den Wänden und Decken der Grabkammern einiger später gebauter Pyramiden der V. und VI. Dynastie gefunden hat. Ihr Hauptinhalt sind Sprüche und rituelle Anrufe an die Seelen der verstorbenen Pharaonen bei ihrem Aufstieg zum Himmel, zum Sonnengott Osiris. Denn als dessen Nachfolger wird die Seele jedes verstorbenen Pharaos nach ihrer Wanderung durch die Nachtwelt selbst zum neuen Osiris.

Wir müssen bei diesen Texten immer die außergewöhnliche Funktion des Pharaos im hierarchischen Aufbau der Ägypter vor Augen behalten. Der Pharaos, an der Spitze der Hierarchie, war nicht nur als Mensch absoluter Herrscher, sondern zugleich eine göttliche Gestalt; in den Vorstellungen wurde sein Ka, seine Seele, zum neuen Osiris. Die Pharaonen führten deshalb als Nachfolger, d. h. als geistige Söhne des Osiris im Leben den Beinamen seines Sohnes „Horus“. Der Sage nach wurden sie von dem höchsten Sonnengott Ra selbst gezeugt. Ich zitiere einige Anrufe an die Seele des Pharaos aus den Pyramidentexten: „Oh, Re-Atum¹, dieser NN² kommt zu Dir, ein unvergänglicher Lichtgeist, der Herr der vier Himmelsstützen. Dein Sohn kommt zu Dir“ . . . „Oh NN, Du bist weggegangen, damit Du ein Lichtgeist wirst, und damit Du mächtig wirst als wie ein Gott, Du Stellvertreter des Osiris!“ . . . „Steige doch zu Deiner Mutter Nut³ empor, damit sie Dir den Weg weise . . . zu dem Orte, an dem Ra sich aufhält. Er faßt Deine Hand, damit er Dich auf den Thron des Osiris setze⁴.“

Derjenige Spruch aber, der für unsere Betrachtungen wohl am interessantesten ist, lautet: „Oh Horus, ein Osiris ist dieser NN; ein Osiris ist dieses Bauwerk, *ein Osiris ist diese Pyramide*⁵.“ Hier wird also Osiris direkt mit der Pyramide, dem Grabe des Pharaos, identifiziert — ein Hinweis auf ihre symbolische Bedeutung.

Bekanntlich zeigen fast alle religiösen Texte und Inschriften, die in Ägypten gefunden wurden, daß die Auferstehung der Seele nach dem Tode die zentrale Idee der ägyptischen Mythologie und Religion war⁶. Zur Zeit der frühen Dynastien der Pyramidenerbauer war es aber nur die Seele des Pharaos, die auferstand. Er allein gelangte nach der Vorstellung des ganzen Volkes als dessen Vertreter in den Himmel. Darum war, so reich auch die

¹ Die Form des Sonnengottes Ra am Abend. Seine verschiedenen Formen, die schon auf S. 332 erwähnt sind, wurden in lokalen Kulturen gesondert verehrt.

² D. h. der tote Pharaos.

³ Die Himmelsgöttin.

⁴ Aus dem Pyramidentext des MERNERË. Siehe auch GÜNTHER ROEDER: *Urkunden zur Religion der alten Ägypter*, S. 194f. Jena 1915.

⁵ C. WILKE: *Z. ägypt. Sprache* 70, 71.

⁶ Die bekannten ägyptischen Totenbücher enthalten Sprüche und Namen, deren Kenntnis die Seele des Toten bei seiner Wanderung im Jenseits ausweisen mußte gegenüber den 42 Totenrichtern, vor denen er die sogenannten negativen

Tempel und wahrscheinlich auch die Paläste gewesen sein mochten, doch die größte Anstrengung auf die Ausgestaltung der Königsgräber konzentriert.

Diese Erscheinung möge durch einen kurzen Rückblick über die Entwicklung der Grabhügel und deren Bedeutung für den prähistorischen Menschen und auch für spätere Epochen erklärt werden. Tumuli findet man auf der ganzen Welt. Ursprünglich dienten sie teilweise zum Schutze der Leichen gegen wilde Tiere und vor allem gegen Feinde, weil denselben sonst mit dem Körper der Verstorbenen auch deren Kraft, ihr „Mana“, in die Hände gefallen wäre. Der uralte Glaube an das Weiterleben der Seele nach dem Tode war fast überall mit der Vorstellung verbunden, daß dazu das Erhalten des Körpers und dessen Ernährung notwendig sei. Aus diesem Glauben ging in Ägypten die Kunst der Einbalsamierung der Leichen hervor.

Besonders wichtig waren die Gräber solcher Männer, die für ihre Stämme durch ihre Stellung oder ihre Taten Bedeutung hatten. Auf jenen Kulturstufen lebte und erlebte der Einzelmensch nicht als Individuum mit persönlichem Bewußtsein, sondern als Teil des Volksganzen und dessen kollektiver Seele. Diese war verkörpert in den Häuptlingen und Medizinmännern, oder später in den Priestern und Königen. Starben diese, so mußten ihre Seelen und ihr Mana noch dringender als diejenigen gewöhnlicher Menschen ihrem Stamme erhalten bleiben, wozu ein möglichst großer und dauerhafter Grabhügel notwendig war. Daher sind solche so zahlreich seit uralten Zeiten her noch heute intakt.

Auffallend ist auch die Tatsache, daß sich die ursprünglich runde Form des Grabhügels bis zu seiner letzten Entwicklung in den typischen Zentralbauten erhalten hat. Ich nenne nur die größten und bekanntesten: Die Grabeskirche in Jerusalem im Grundriß¹; die Engelsburg in Rom, ursprünglich das Mausoleum Hadrians; das Grabmal des Theodorich in Ravenna; das Pantheon in Paris usw.

In wenigen der höheren Kulturen ist der Herrscher so eindeutig Spitze und daher Verkörperung der gesamten Volksseele und so voll göttlicher Kraft gedacht worden, wie in Ägypten der Pharao als Sohn des Sonnengottes Ra, und in China der Kaiser als Sohn des Himmels. Aus dieser psychologischen Situation entwickelten sich als entsprechende Symbole ihre Grabpyramiden, deren gewaltige Größe und Macht der Erscheinung sonst unerklärlich wären. Sie sind deshalb nicht nur Grabmonumente, sondern Symbole für die Seele des ganzen Volkes, seines inneren Lebens, der Gesamtheit seiner psychischen Existenz.

Bekanntnisse ablegte, sowie gegenüber Osiris; ja sogar die geheimen Namen der Flügel, Laibungen, der Schwelle des Eingangstores zum Himmel mußte er wissen. Außerdem enthalten die Totenbücher noch Riten, welche die Nachkommen zum Heil der Seele vollziehen sollen. Vollständigste Ausgabe mit Kommentaren: E. A. WALLIS BUDGE: *Book of the Dead*. London 1934. — *Books on Egypt and Chaldaea; Egyptian Ideas of Future Life*. London 1908.

¹ Die einfache Grundform ist bei der heutigen Ausstattung der Kirche schwer zu erkennen.

Damit ist aber noch nicht erklärt, warum schon in den ersten Epochen Ägyptens aus dem Grabhügel die Idealform der Pyramide, auf Grund eines abstrakten, geometrischen Gestaltungsprinzipes, entstanden ist. Alles, was hinter dem Phänomen der Pyramide steht, der symbolische Sinn ihrer besonderen Form scheint für uns unerkennbar und verdichtet sich höchstens zu einer mystischen Stimmung. Liegt den Pyramiden eine analoge bedeutende Idee zugrunde, wie das Kreuz Christi den Kathedralen, oder wie die Vorstellung Allahs als Lichtraum dem leeren lichtdurchfluteten Innenhof der Moscheen zugrunde liegt? Diese Frage bildet den Ausgangspunkt meiner Untersuchung.

*

Diese psychologischen Betrachtungen über die Pyramiden sind nicht von einem Kunsthistoriker, Ägyptologen oder Sinologen geschrieben, sondern von einem Architekten, den außer den formalen Elementen eines Bauwerkes ebensowohl dessen Grundstimmung anzieht, das Rätsel des Geistes, der aus einer großen Ordnung zu uns spricht, in welcher alles ausgedrückt ist. Aus der bildhaften Vollständigkeit, in welcher alle Einzelteile zusammengefaßt sind, entspringt der erhabene, geheimnisvoll packende Eindruck. Wir fühlen mit, ahnen mit, erleben eine besondere Stimmung, aber wir können darüber nichts Erklärendes sagen.

HEINRICH WÖLFFLIN beginnt seine Dissertation mit den Worten: „Den Gegenstand der vorliegenden Betrachtung bildet die Frage, die mir immer als eine überaus merkwürdige erschien: Wie ist es möglich, daß architektonische Formen Ausdruck eines Seelischen, einer Stimmung sein können?“

Mit diesen Worten deckt WÖLFFLIN das Hauptproblem einer psychologischen Kunstbetrachtung auf. Es ist immer diese „Stimmung“, die uns ergreift und als das Wesentliche am Kunsterlebnis erscheint. Sie wird immer wieder erlebt nicht nur vom Laien, sondern auch vom Kenner und vom Kunsthistoriker¹. Dieser muß sich sogar oft von ihr führen lassen, um sich voll in seinen Gegenstand einzufühlen und ihn dadurch tiefer zu erfassen. Der Zusammenhang zwischen der äußeren stofflichen Form und dem Stimmungshintergrund erschließt sich als Einheit einzig dem totalen Erlebnis des Kunstwerkes und ist nie verstandesmäßig herzustellen.

Über diese zwei Komponenten im Kunsterlebnis schreibt ABY WARBURG in bezug auf die Kunstwissenschaft: „Die Kunstgeschichte wird durch unzählige allgemeine Entwicklungskategorien bisher daran gehindert, ihr Material der allerdings noch ungeschriebenen *historischen Psychologie des menschlichen Ausdrucks* zur Verfügung zu stellen. Unsere junge Disziplin versperrt sich durch allzu materialistische oder allzu mystische Grundstimmung den weltgeschichtlichen Rundblick².“ Die materialistische Grundstimmung der Kunstwissenschaft sieht ABY WARBURG im bloßen

¹ Besonders in vielen für ein weiteres Publikum bestimmten Kunstbüchern findet man oft eine sehr schöne, neu geschaffene Ausdrucksweise, welche ein vertieftes Einfühlen in die Kunstwerke zeigt und sicherlich auch auf die Kunstwissenschaft zurückgewirkt hat.

² ABY WARBURG: Gesammelte Schriften, I, S. 478. Hauptproblem der Publikationen der Bibliothek WARBURG ist die Untersuchung über das Wiederaufleben antiker und archaischer Vorstellungen im europäischen Geistesleben aller Jahrhunderte. Leipzig: J. B. Teubner.

Herausarbeiten und Darstellen der zeitlichen und territorialen Entwicklungsströme, aus deren gegenseitiger Beeinflussung die Mannigfaltigkeit der Kunstwerke und Kunststile hervorgegangen ist¹. Mit der mystischen Grundstimmung dagegen meint er das Einfühlen in jene unerklärlichen seelischen Hintergründe, vor denen die Kunstwerke wie große Schriftzeichen stehen.

So scheinen auch die Pyramiden als Riesenzeichen unerklärlicher seelischer Kräfte von den Menschen emporgetürmt zu sein. An ganz verschiedenen Orten der Welt wuchsen sie als übereinstimmende symbolische Formen empor, die man nicht mehr aus einer Grundstimmung heraus kunsthistorisch ableiten kann, sondern welche offenbar mit Urformen des menschlichen Ausdruckes zusammenhängen. „Besteht hier nicht eine andere Gleichung als die selbstverständliche zwischen verschiedenen Zeugnissen eines monumentalen ABC der Baukunst? Gibt es nicht einfach Urkategorien der baulichen Logik, deren Äußerungen an den verschiedensten Orten stehen können, ohne daß eine historische Zusammenhangsbeziehung zur Erklärung nötig ist².“

In den Pyramiden tritt uns eine solche Urkategorie der Monumentalbaukunst entgegen. Denn Klima und Landschaft sind da, wo die Pyramiden stehen — in Nordchina, Java, Ägypten und Mexiko — so verschieden als nur möglich, so daß man unter keinen Umständen sagen kann, daß gleiche äußere Faktoren zu gleichen Bauformen geführt hätten. Nicht eine äußere, sondern eine tiefliegende psychische Notwendigkeit scheint die Menschen zu dieser Urkategorie monumentalen Ausdruckes getrieben zu haben.

„Es wird immer eine der denkwürdigsten Tatsachen der Baugeschichte bleiben, daß diese größte technische Leistung, die an ihrem Anfang steht, ihre Kraft nicht aus einem Nutzbaugedanken nahm, sondern ausschließlich unter dem Antrieb eines ideellen Baugedankens stand. Und zwar erfolgte dieser Durchbruch durch die intimen Nutzbaugewohnheiten in ein ganz übergangloses Jenseits äußerster Monumentalität durch die Kraft eines Vorstellungskomplexes, dessen Linien im Totenkult zentrieren“, sagt WÖRRINGER über die ägyptischen Pyramiden³.

Wir haben gesehen, wie in Ägypten der Totenkult schon auf Vorstellungskomplexe hinweist, die tief in der Gesamtpsychie verwurzelt sind. Dies gilt natürlich ebenso für die Kulte in China, Java und Mexiko, die mit dem Pyramidenbau zusammenhängen. Wir haben also die übereinstimmenden seelischen Bedürfnisse, das Gemeinsame in den Vortellungs-komplexen zu suchen, die in jenen Ländern zu ihm geführt haben.

¹ Wie groß die Schwierigkeiten sind, das Entstehen eines Stiles ausschließlich aus den Einflußlinien, ohne die zusammenfassende Kraft der seelischen Haltung eines Volkes, beschreiben zu wollen, möge folgender Satz aus einem breit angelegten Werk über die Kunst des Islam zeigen: „Die semitisierte, d. h. entindividualisierte, auf Helldunkelwirkung reduzierte, und die selbst schon durch östliche Elemente bereicherte hellenistische Ornamentik verband sich mit der zentralasiatischen (durch Alexander den Großen schon hellenisiert) und mit der indischen zur Ornamentik des Islam.“ H. DIEZ: Die Kunst des Islam. In: Handbuch der Kunstwissenschaft. Berlin 1922.

² WÖRRINGER: Ägyptische Kunst, S. 47.

³ Ägyptische Kunst, S. 49.

Wenn wir uns aber den gesuchten Urvorstellungen auf dem Wege der Mythen und Religionen nähern wollen, so scheint das Problem erst recht in dunkle Hintergründe zurückzuweichen, denn in den vier erwähnten Ländern sind Mythen und Religionen grundverschieden¹, so daß wir also auf deren tiefste Wurzeln zurückgreifen müssen.

Die Annäherung an jene Urvorstellungen ist nun durch die Psychologie von C. G. JUNG, und vor allem durch seine Idee des kollektiven Unbewußten und dessen Archetypen wesentlich erleichtert worden². Er schreibt darüber: „Diese unbewußte Psyche, die aller Menschheit gemeinsam ist, besteht nicht etwa aus bewußtseinsfähigen Inhalten, sondern aus latenten Dispositionen zu gewissen identischen Reaktionen . . . Es handelt sich, rein psychologisch genommen, um gemeinsame Instinkte des Vorstellens und Handelns . . . Alles bewußte Vorstellen und Handeln hat sich über die unbewußten Vorbilder entwickelt und hängt mit ihnen stetig zusammen.“³

Die unbewußten psychischen Lebensgesetze, die ebenso wirklich sind wie die biologischen Gesetzmäßigkeiten, erscheinen der primitiven Mentalität durch die gemeinsame Art des Vorstellens in den archetypischen Bildern, den «représentations collectives»⁴. Die psychischen Vorgänge werden in den eindrucksvollen Erscheinungen der Natur erlebt, wie in der Sonne und ihrem Lauf, im Wind, in den Tieren usw. In diesen Erscheinungen manifestierte sich dem naturhaften Menschen auch seine Psyche. Die Naturbilder entwickeln sich zu den mythologischen und religiösen Gestalten, in welchen die seelischen Kräfte des Menschen als führende göttliche Prinzipien erlebt werden. Aber immer wieder, und auch heute noch, sucht die Vorstellungskraft nach den alten bildhaften Analogien zwischen den Kräften der Natur und der Seele. So galt z. B. die Sonne zu allen Zeiten als die größte schaffende Kraft der Natur und zugleich als Symbol für die Helligkeit neuer Erkenntnis, für das erwachende Bewußtsein. Tiere waren Symbole der animalischen Naturkräfte, wie auch der psychischen Energien; sie wurden zu Tiergöttern, zu Göttern mit Tierköpfen oder mit animalischen Attributen. Besonders in Ägypten ist nun dieser doppelte Bezug auf äußere und innere Natur in den mythologischen Vorstellungen deutlich sichtbar. Machtvolle Naturkräfte und intensive psychische Erfahrungen drängten sich in einer überwältigenden Fülle von mythologischem Geschehen und religiösen Gestalten und Symbolen dem Bewußtsein auf. Dieses bemühte sich, ihren Sinn, bei dem Naturhaftes und Psychisches durchaus vermischt erscheinen, zu erfassen, und ihn religiös, mystisch und philosophisch zu deuten. Die Funktion jener Gestalten ist es, die Verbindung zwischen dem Bewußtsein und den unbewußten

¹ Die chinesische Grabpyramide ist aus dem Ideenkreis des Taoismus hervorgegangen, der bekanntlich weitgehende Gegensätze zum Buddhismus Indiens aufweist.

² Eine Zusammenfassung von Studien mit Darlegung der Grundzüge, wie eine Psychologie des menschlichen Ausdruckes, speziell in der Architektur auf Grund der Ideen JUNGS über das kollektive Unbewußte durchgeführt werden könnte, habe ich unter dem Titel „Architektur als Spiegel des Unbewußten“ in Arbeit.

³ RICHARD WILHELM u. C. G. JUNG: Das Geheimnis der goldenen Blüte, S. 16f. München 1929.

⁴ L. LÉVY-BRUHL in seinen Schriften über die primitive Mentalität.

psychischen Lebensgesetzen aufrechtzuerhalten, die beide zusammen die Totalität, die Einheit der gesamten Psyche bilden. Daher besitzen die Urbilder, sowie auch die aus ihnen hervorgegangenen mythologischen Gestalten und Symbole eine so große Potenz und geben als führende Prinzipien dem Bewußtsein die Richtlinien seiner weiteren Entwicklung. Sie enthalten die absoluten psychischen Wahrheiten ihrer Zeit.

Wir haben gesehen, wie in Ägypten die Auferstehung und die Verwandlung des Pharaos zum Osiris eine das ganze Volk umfassende Bedeutung hatte. Das Schicksal des Osiris symbolisiert deshalb auch das Schicksal der Seele des Pharaos. Da dieselbe aber die kollektive Seele Ägyptens verkörpert, so hat auch der Mythos des Osiris allgemeinste psychologische Bedeutung für das Problem der Pyramide, die ja, wie wir gesehen haben, sogar mit dem Gott identifiziert wird. Wir müssen daher den Osirismythos kurz betrachten:

Als sagenhafter König zieht Osiris, seine Hauptstadt Bosiris im Nildelta verlassend, in seinem Reiche umher, lehrt die Menschen den Ackerbau, die Schrift und die Musik. Er ist lebensfördernd und friedlich. Sein feindlicher Bruder Set, der Dämon der Hitze, tötet Osiris, zerreißt die Leiche in vierzehn Stücke, die er über das ganze Land zerstreut, damit er nicht wieder zum Leben erweckt werden könne. Aber die Gemahlin und Schwester des Osiris, Isis, findet die Stücke, setzt sie zusammen und heilt sie mit Hilfe des Weisheitsgottes Thot, so daß sich die Seele des Osiris zum Himmel erheben kann. Osiris wird zum Gott des Totenreiches und der Mitternachts-sonne. In seinem Sohne Horus, dem Gott der Mittagssonne, ersteht ihm ein Rächer, der den Set nach mehreren Kämpfen überwindet und ihn gefesselt in die Unterwelt schiebt, wo die vier Söhne des Horus ihn in der Nacht bewachen, während sie am Tage in der Sonnenbarke über den Himmelsozean fahren, um die Sonne gegen Angriffe zu schützen. Die vier Horussöhne sind für unsere Ausführungen besonders wichtig.

In diesem mythologischen Geschehen können wir leicht einen naturbezogenen von einem psychologischen Sinn unterscheiden. Die Naturkräfte sind ohne weiteres darin zu erkennen. Die eindrucksvollste Naturerscheinung war in Ägypten außer der Sonne und dem strahlenden Sternenhimmel der Nil, die Lebensader des ganzen Landes. Das alljährliche und rechtzeitige Eintreten der Nilüberschwemmungen allein ermöglichte Leben und Gedeihen. Aus der Feuchtigkeit, dem Grundwasser und dem Nilschlamm wuchs jedes Jahr alles Leben neu hervor. Diese vollständige Wiedergeburt der Natur war ein natürliches Symbol der Auferstehung. Osiris ist denn auch zugleich der Gott der Nilquellen, des Nils und seines Grundwassers. Daher kommt wohl auch die Vorstellung des Osiris als Herr des Ozeans der Unterwelt¹.

¹ In den Hieroglyphen erscheint häufig auch die „Pyramidengöttin“ mit Wasserkrügen (C. WILKE: Z. ägypt. Sprache 70, 71). Wassergefäße, Wasser, sodann Quellen sind in allen Religionen Auferstehungssymbole. In vielen Höhlen, die dem Mithras, einem typischen Auferstehungsgott, geweiht sind, findet man Quellen, so in derjenigen unter S. Clemente in Rom, bei der Saalburg bei Frankfurt a. M., bei Bourg St. Andeol an der Rhône usw. Bei der Beschreibung der chinesischen

Demgegenüber sind die zerstörenden Mächte natürlicherweise die Trockenheit, die flammende Hitze der Sonne nach dem Sommersolstitium, die heißen Winde und die Sandstürme der lybischen Wüste, der Chamsin, der nie Regen bringt. All dies ist verkörpert im Gotte Set, dem Mörder seines Bruders Osiris¹. Der Stamm des Wortes „set“ bedeutet ein gewaltsames Winden und Zurückdrehen, auch auf die Zeit angewendet. Die spätere Form des Set, der Typhon, besitzt nach einer mythischen Version auch die Eigenschaft, daß bei seinem Erscheinen die Zeit sozusagen um hunderte von Jahren zurückgedreht wird, so daß alle Gegenstände sofort vermodern und zerfallen. Daher der dauernde Kampf der Lichtgötter gegen Set, damit die Zeit nie stille stehe. Daher auch die komplizierten Vorstellungen über den Schutz und die Hilfe, deren die Sonne bei ihrem Tageslauf von den Göttern bedurfte². Im Hathortempel von Tentyra lautet eine Inschrift: „Horsamtaui, welcher an dieser Stelle weilt, das ist der Lichtgott Ra im Kampfe mit den Feinden; das ist nämlich der Ursprung der Zeit³.“

Die Pyramiden, die diesen Kampf des Lichtes so eindrucksvoll spiegeln, stehen zugleich wie Kristalle als Symbole der Unzerstörbarkeit, als absolute Gegensätze zur Natur am Rande der Wüste, als magische Zeichen gegen ihre verschlingenden Sandwellen. Ein arabisches Sprichwort sagt: „Die Menschen fürchten die Zeit, aber die Zeit fürchtet die Pyramiden.“

Der Osirismythos zeigt den dauernden Kampf des Lichtes gegen das Dunkel, des Wassers gegen die Dürre; Aufbau steht gegen Zerfall, Auferstehung gegen Tod. Diese Polarität, die in der Natur Ägyptens besonders stark in Erscheinung tritt, bildet auch den Grundton in der Seele des ägyptischen Menschen, sie bestimmt weitgehend seine innere Haltung. In Ägypten entwickelte sich denn auch zum ersten Mal in der westlichen Kultur die Auffassung eines tragischen Dualismus. Wir sehen hier deutlich, wie jene eindrucksvollen Naturerscheinungen zugleich Bilder der aus unbewußter Introspektion gewonnenen Ahnung eines *psychischen* Erlebnisses sind.

Gräber habe ich das Fengschui, Wind und Wasser, erwähnt, im besonderen die drei Quellen unter der großen Grabpyramide. In Ägypten bildet die wichtigste Parallele zu dieser Anordnung das sog. Grab des Osiris in Abydos in Oberägypten, das tief unter einem Tempel des Seti I. 1912 ausgegraben wurde (EDUARD NAVILLE: Z. ägypt. Sprache 52, 50). Es ist eine mächtige unterirdische Pfeilerhalle, von vier Seitenschiffen umgeben, deren tiefliegende Böden einen zusammenhängenden Graben um das Mittelschiff bildeten. Er liegt so tief, daß er durch das Grundwasser des Nils mit Wasser gefüllt wird. Das erlaubt auch einen Schluß auf die symbolische Bedeutung der sogenannten Zisterne in der Cheopspyramide, die in einer Kammer tief unter den eigentlichen Grabkammern endet. Sie liegt auf dem Niveau des Nils, mit dem sie nach dem Bericht des HERODOT (II, 124) durch einen unterirdischen Kanal verbunden war, somit beim Steigen des Nils mit Wasser gefüllt wurde, wodurch trotz aller technischen Schwierigkeiten eine Art von Grundwasserquelle geschaffen wurde.

¹ Set wird später zum Satan, in der griechischen Mythologie zum Typhon, einem feuerspeienden Zyklopen. In den sog. Verfluchungstafeln wird häufig Set angerufen. Die Setianer trieben als gnostische Geheimsekte schwarze Magie.

² Bei vielen Primitiven findet man noch heute Riten, durch welche der Sonne beim Aufgehen geholfen wird. FRAZER, The Golden Bough, LÉVY-BRUHL u. a.

³ BRUGSCH: Mythologie und Religion der alten Ägypter, S. 119.

Im Osten erlebte der Mensch die polaren Spannungen seiner Existenz in ganz anderer Weise. Die Erfahrungen des dauernden Wechsels zwischen den Gegensätzen in der Natur als dem Geheimnis des Lebens fand seinen Ausdruck in eigenartiger, aber klassischer Art in der chinesischen Grabpyramide. Rufen wir uns ihren Anblick ins Gedächtnis zurück: ein riesiger, mit Bäumen bewachsener Pyramidenhügel, aus dessen Fuße drei Quellen strömen, und dessen Inneres die Grabkammer aus Bronze enthält. Sonne, Wasser, Holz, Metall und Erde, die so den Leichnam des Kaisers umschließen, sind in der chinesischen Mythologie die Urelemente. Holz-Metall ist Sinnbild von Gegensätzen wie organisch-unorganisch, weich-hart, leicht-schwer, verbrennbar-unzerstörbar usw. als Teilmanifestationen der zwei großen polaren Prinzipien der chinesischen Urreligion, des Yang und des Yin. Yang als das Männliche denkt man sich im Himmel, in der Sonne, in den Gewitterwolken, im warmen Südwind; Yin als das Weibliche im Wasser, in der Erde, im Schatten der Berge. Aus ihrer Vereinigung geht alles Leben der Erde hervor. Yang und Yin in ihrem stetigen Wechsel als Tag und Nacht, als Sommer und Winter umschließen den ganzen Kreislauf der Natur. Im Mitgehen mit diesem rhythmischen Wechsel, der als Urerlebnis in allem Geschehen erscheint, erfüllt der Mensch das göttliche Gesetz. Das höchste Ziel ist das Aufgehen im Sinn und Sein dieser harmonischen Wandlung. Das ist Tao, der mittlere Weg zwischen den Gegensätzen.

LAOTSE lehnt bloßes „Wissen“ und „Erkennen“ als unzureichend ab, denn sie führen zur Identifikation mit der Yang-Seite des Lebens, mit dem Logos, und damit bloß mit einer Seite der Polaritäten Yang-Yin. Die richtige Stellung ist in der Mitte. Im I Ging, dem uralten „Buch der Wandlungen“¹, sind 64 Bilder, welche die Wandlungen in der Natur und die Wandlungen im menschlichen Geschehen in ihrer sinnvollen Übereinstimmung darstellen. Das 59. Bild bedeutet „die Auflösung“. Es zeigt oben den Wind, unten das Wasser, und entspricht somit dem Fengschui, dem Wind und Wasser der chinesischen Gräber. Im zugehörigen Text heißt es: „Das Heil des Anfanges beruht auf der Hingebung; er (der König) löst sein Ich auf.“ In seinem Kommentar sagt CONFUCIUS zu diesem Bild: „Der König naht seinem Tempel; der König ist in der Mitte.“

Für die chinesische Anschauung bedeutet das Eingehen in die Mitte jene innere Sammlung, durch die der Mensch das Auseinanderstrebende zusammenzuhalten vermag.

Im Grabmal des Kaisers Tsin Schi Hoang ist diese Mitte vieldeutig dargestellt, denn die Vereinigung der Polaritäten des Yang und des Yin ist in der Grabpyramide symbolisch vollzogen. Sie liegt zwischen Berg und Tal, zwischen Himmel und Erde; Sonne und Südwind bestreichen ihre Seiten und dringen in ihre Bäume und Gräser ein, die ihren Saft aus ihrer Erde ziehen; aus ihrer Tiefe sprudelt das Wasser der Quellen hervor. So ist der tote Herrscher in seiner metallenen Kammer inmitten der Naturelemente eingebettet.

Die chinesische Grabpyramide ist somit ein vollkommener Gegensatz zu der ägyptischen, welche die Überwindung der Gegensätzlichkeiten nicht

¹ RICHARD WILHELM: I Ging, das Buch der Wandlungen. Jena 1924.

im Aufgehen in der Natur, sondern geradezu durch Abstraktion von der Natur symbolisiert.

Wieder ganz anders als diese beiden Pyramiden stellt sich der Tempel des Borobudur in Java dem Beschauer dar. Hier ist zwar die Idee der Mitte noch ausdrucksvoller betont, aber die Einstellung gegen die Natur und deren Polaritäten ist grundsätzlich anders.

In der Stufenpyramide des Borobudur erheben sich auf einem großen Quadrat von 157 m Breite zunächst fünf Terrassen übereinander. Sie sind durch Treppen verbunden; ihre äußeren Brüstungen, etwa 3 m hoch, sowie die inneren Wände tragen reichsten plastischen Schmuck; auf den untersten Terrassen sind es Darstellungen des Buddha in der Sinnenwelt, in den oberen vierhundert sitzende Buddhas in Halbnischen. Die sechste Terrasse, ohne Brüstungen, trägt eine runde Pyramide von vier Stufen, diese trägt zweiundsiebzig Stupas (das sind runde, kegelförmige Pyramiden — ein buddhistisches Symbol von ähnlicher Bedeutsamkeit wie das christliche Kreuz). Diese Stupas bestehen aus steinernem Maaßwerk, durch welches man im Inneren Buddhafiguren gewahrt. Auf der höchsten Stufe steht eine geschlossene Riesenstupa, die ebenfalls eine Buddhafigur enthält¹.

Der Borobudur ist ein Wallfahrtstempel. Sein Sinn ist, im Wanderer, welcher die mit figuralem Schmuck beladenen Terrassen umwandelt, einen seelischen Prozeß, eine vollkommene Wandlung seines Seinsgefühls auszulösen. Das wird versinnbildlicht durch die Stufenfolge der Situationen, in denen die Gestalt des Buddha in den verschiedenen Wandlungen von der untersten Stufe bis zum Gipfel dargestellt ist. Auf den untersten ist sie in erzählenden und schildernden Reliefbändern eingesponnen im Natur- und Menschenleben. Der Pilger erhebt sich über dieses Reich der sinnlichen Anschauung, indem er es „einschmilzt“. Dann wird das Buddhahild in den Nischen der höheren Stufe dem Auge in unverwobener Einsamkeit zur vollen Deutlichkeit sichtbar. In den vergitterten Kuppen der oberen Ringterrassen aber steht es, von Außen kaum sichtbar, als Ausdruck des Entrücktseins, so wie der Geist des buddhistischen Yogin in formleerer Schau an der Grenze von Bewußt und Unbewußt steht. Im Gipfelbau ist es dem Auge endlich ganz entrückt. Der Eingeweihte erfaßt nun die Identität des Buddhasympols in allen vier durchwanderten Stufen. Und er begreift, daß das Buddhahild nichts anderes bedeutet als sein eigenstes innerstes Wesen, das, wenn auch noch von Unwissenheit verhüllt, der Erleuchtung fähig ist².

So sehen wir im Tempel des Borobudur einen Riesenbau, dessen Form und Ausgestaltung ganz für einen komplizierten psychologischen Prozeß bestimmt ist, nämlich für die Wandlung von der Verstrickung im vielseitigen sinnlichen Sein zu der Abgelöstheit, wodurch die Widersprüche und polaren Spannungen des Lebens aufgehoben werden.

¹ Die oberste Terrasse ist 36 m über dem Boden. Die Entstehung des Tempels des Borobudur setzt man auf das 14. Jahrhundert n. Chr. an. Einige Anzeichen weisen auf das 9. Jahrhundert.

² Siehe H. ZIMMER: Kunstform und Yoga im indischen Kultbild. Berlin 1926.

Die Pyramiden in Mexiko, besonders die Sonnen- und Mondpyramide in Teotihuacan sind denjenigen von Ägypten weitaus am ähnlichsten, denn es sind eigentliche Pyramiden von großer Einfachheit und Reinheit der Form, ohne irgendwelche Verzierungen. Es scheint mir nun ganz auffallend, daß wir auch in der Mythologie der Tolteken sehr viele Parallelen zu der ägyptischen finden, die sich besonders in der Ähnlichkeit ausdrückt, welche die Gestalt des Osiris mit derjenigen des Gottes Quetzalcoatl hat, der gefiederten Schlange, dem die Mondpyramide geweiht war¹. Wie Osiris ist er ein Gott der Wiedergeburt, der sich selbst im Feuertod opfert. Sein Tod und seine Auferstehung wird im Ab- und Zunehmen des Mondes symbolisiert. Wie Osiris der Gott des neuen Nils, ist er der Gott des neuen Windes, der die befruchtende Regenzeit bringt².

Alle die beschriebenen Pyramiden sind reine Zentralbauten, deren Mitte immer außerordentlich betont wird, und zwar nicht als eine äußerliche Bekrönung, sondern als das beherrschende Zentrum der gigantischen, quadratisch aufgebauten Massen.

Das scheint mir für die psychologische Betrachtung äußerst wichtig zu sein. Wie wir bei den Pyramiden in China und Java gesehen haben, bedeutet ihre Zentrierung die Darstellung der Tatsache, daß der Mensch sein unpersönliches inneres Wesen erfährt als Zentrum eines Kreises oder Quadrates, das von symbolischen Gestalten und Vorstellungen gebildet wird. Diese aber symbolisieren den ganzen Bereich seiner Psyche und ihrer polaren Kräfte, d. h. also den Umkreis aller Möglichkeiten seelischer Erfahrung.

Die Pyramiden sind bei weitem nicht die einzigen bildhaften Darstellungen dieses Erlebnisses. Sie sind plastische Varianten eines Bildtypus, der im Osten besonders in China und Tibet verbreitet ist, der sog. Mandalas. Der Ausdruck bezeichnet eigentlich einen Zauberkreis, den man zieht, um in seinem Innern gegen Geister und böse Mächte geschützt zu sein. Die schönsten Mandalas des Ostens, die tibetanischen, bestehen denn auch in ihren Grundzügen aus Darstellungen von quadratischen Burgen mit einem oder mehreren konzentrischen Schutzmauern oder auch Feuerungen. Die vier Tore sind von Göttern bewacht, denn Außen herrscht das Chaos, das Feuer und die Dämonen. Im Innern aber ist das Zentrum von andern Göttern oder deren Symbolen umgeben und geschützt. Der tiefere Sinn solcher Mandalas besteht darin, daß das bildliche Ordnen der mythologischen oder religiösen Vorstellungen und Gestalten auf einer Grundform eine erlösende Wirkung für den Menschen hat.

¹ In Teotihuacan, dem „Ort, wo man zum Gotte wird“, soll eine Versammlung der Götter stattgefunden und Sonne und Mond ihre neuen Bahnen begonnen haben. LEMANN: Pyramidenstädte in Alt-Mexiko, S. 63. Auch den mexikanischen Pyramiden hat man offenbar magische Wirkung geben wollen. Die große Pyramide von Tenayuca bei der Stadt Mexiko hat an ihrem Fuße ringsum einen sehr eindrucksvoll wirkenden Wall von Vorderteilen riesiger steinerner Schlangen, mit den Köpfen nach Außen gewendet.

² TH. W. DANZEL: Mexiko I. Bilderhandschriften, S. 37f. Hagen i. W.

Der Trieb für dieses Ordnen scheint uralte und ganz allgemein, denn man findet ihn zu allen Zeiten, in allen Ländern und Religionen. Er lebt in den verschiedensten Formen auch in späteren Zeiten immer wieder auf¹.

Wir können daher das Mandala als einen Archetypus bezeichnen. Sein Ursprung liegt im Instinkt des primitiven Menschen, sich dauernd nach vorne, nach links und rechts und nach rückwärts zu sichern. Er zeigt sich im schützenden Kreis, welchen Herdentiere und Wilde bei Gefahren bilden, in den Wagenburgen der wandernden Urvölker, in den Grundformen der ersten Burgen und Ansiedelungen der Menschen. Er beruht, um die Worte JUNGs zu wiederholen, „auf gemeinsamen Instinkten des Vorstellens und Handelns“.

Auf dem Wege einer introspektiven psychologischen Orientierung führte die Quadratform und der viergeteilte Kreis schon in den Anfängen der Menschheit, bevor das Wagenrad erfunden war, zur Darstellung der Sonnenräder, Speichenräder, magischer Quadrate und Kreise. Im Westen erscheint das Mandala als Ordnungsform in vielen mythologischen und philosophischen Bildern der Ägypter, in der Tetraktys der Pythagoräer, in der Kabbala, in der Alchemie, in der gesamten Mystik des Mittelalters², im Rosenkruzertum; in Felsenreliefs und vielen Bildtexten in Mexiko³; in primitiverer Form in den Sandzeichnungen der Pueblo-Indianer⁴. Die Bedeutung des Mandala für individuelle psychologische Prozesse hat C. G. JUNG in Verbindung mit RICHARD WILHELM in dem Buche „Das Geheimnis der Goldenen Blüte“ eingehend geschildert.

Im Christentum finden wir die Mandalasymbolik in den Bildern des Christus mit den ihn umgebenden vier Evangelisten. Die verschiedenen Arten dieser Darstellung entsprechen jeweils der besonderen geistigen Situation, in welcher sich das Christentum zu entwickeln und zu behaupten hatte. Aus Antiochia, d. h. aus jenem Kreis, wo Religionen, Mysterien und Philosophien dreier Kontinente zusammentrafen, stammt die Rossanno-Handschrift, deren Titelblatt die vier Evangelisten mit Büchern auf einem Kreise angeordnet zeigt. In der Mitte ist nur ein Schriftzeichen⁵. In den romanischen Kirchen des 11. und 12. Jahrhunderts in der Lombardei und in Südfrankreich, deren gotische Bevölkerung noch viel heidnische Elemente in sich trug, findet man (besonders über den Portalen der französischen Kirchen⁶) die bekannten Reliefs, in denen Christus in der Mandorla mit den vier Tiergestalten der Evangelisten

¹ JUNG zeigt, wie der Unterwaldner Einsiedler Bruder Klaus die Assimilierung einer überwältigenden Dreifaltigkeitsvision durch die Darstellung derselben in einer Art von Sonnenrad versucht. Etwa 1550. Neue Schweizer Rundschau. Sept. 1933. Zürich.

² Eine Zusammenstellung vieler Möglichkeiten der Vierheit in: FRIEDR. BARTH: Die Cabbala des H. C. Agrippa v. Nettesheim. Stuttgart 1855.

³ DANZEL: Mexiko I. Abbildungen.

⁴ Bureau of Ethnology of the Smithsonian Institution. V. Ann. Rep. 1887, 450 und VII. Ann. Rep. 1891, 262. Washington.

⁵ Abbildung: RUD. KOMSTEDT: Vormittelalterliche Malerei. Augsburg 1929. Herkunft: A. BAUMSTARK: Bild und Liturgie im antiochischen Evangelienbuchschmuck des 6. Jahrhunderts, S. 233f. Freiburg i. Br. 1920.

⁶ St. Trophime in Arles, Kirche von Charlieux usw.

dargestellt ist, inmitten einer Welt von Ranken und Tieren aller Art, die auch an den Pfeilern, Kapitälern und Wänden wimmeln¹. Es sind dies nicht die konventionellen Greife oder Teufelsfratzen des späteren gotischen Stiles, sondern einfach die Geschöpfe der Wälder und Sümpfe, deren Bilder sich nach dem Aufgeben der heidnischen Götter wieder in die Phantasie der Menschen drängten². In ihrer Mitte wird nun Christus mit seinen vier Verkündern dargestellt, als Herrscher der Welt, mit magischer Gebärde, ordnend und scheidend zwischen rechts und links, zwischen Gut und Böse. In dieser Anordnung und Geste scheint ein wesentlicher Teil der Bedeutung des Christentums für jene Länder ausgedrückt.

Es gäbe noch unzählige Beispiele für diese Ordnungsform des Quadrates und der Vierzahl. Es sei hier nur noch auf die außerordentlich bemerkenswerte Tatsache hingewiesen, daß gerade dann, wenn Weltreligionen wie der Taoismus, der Buddhismus, das Christentum sich zu behaupten und zu festigen haben gegen die Gefahr, in den wieder aufsteigenden mythologischen und mystischen Vorstellungen vorangegangener Epochen aufgelöst zu werden, immer wieder das uralte Menschheitssymbol des Mandala erscheint, in welchem Alles nach dem führenden Prinzip hin symbolisch zentriert wird³.

Damit kommen wir auf unsere Hauptfrage zurück: hat auch die ägyptische Pyramide die Bedeutung und Funktion eines Mandala? Ist sie jenes Ursymbol für den Versuch, Gegensätze zusammenzufassen, heterogene Vorstellungen in einer Grundform zu vereinigen, um die Integrität des Bewußtseins zu sichern?

Wir dürfen annehmen, daß bei den Anfängen der ägyptischen Kultur eine Situation vorhanden war, wo dieses Problem eine besondere Bedeutung hatte und deshalb auch seine besondere Symbolik fand.

¹ Eindrucksvolle Wandreliefs: St. Zeno in Verona; St. Michele in Pavia. Sog. Bestienpfeiler in den Kirchen von Souillac, von Beaulieux usw.

² In jenen Ländern wurde das Christentum hauptsächlich durch die irischen Wandermönche verbreitet, die in ihren Evangelienbüchern auch die Beispiele bildlicher Darstellungen mitbrachten. EMILE MÂLE beschreibt in: *L'art religieux du XIII^{me} siècle en France*, p. 70. Paris 1889, das Erscheinen und Assimilieren unbewußter Bilder in der Buchmalerei der irischen Mönche: «Les miniatures anglosaxones sont... d'inextricables réseaux où se poursuivent les monstres et les guerriers, comme au travers de la forêt primitive. Les moines anglais du sixième siècle, qui créèrent, dans un demi-rêve, cet art décoratif si étrange, étaient des chrétiens de la ville qui portaient encore en eux tout le vieux paganisme des races germaniques. Les anciens monstres vivaient dans les *couches profondes* de leurs âmes. Sous leurs plumes renaissaient, sans qu'ils y songeassent, les serpents fabuleux qui habitent les marais, les dragons ailés qui gardent les trésors dans les bois et les défendaient contres les héros. Toute une mythologie inconsciente reparaît dans leurs manuscrits.»

³ Gerade aus der Auseinandersetzung des Christentums mit der gesamten geistigen Situation, die es bei seiner Einführung in den verschiedenen Ländern vorfand, sind jeweiligen ganz neuartige Kräfte der gefühlsmäßigen Einstellungen hervorgegangen, die ihren besonderen symbolischen Ausdruck verlangten. Meiner Ansicht nach haben sie auf die gesamte christliche Kunst, besonders auf die Raumgestaltung — heute eines der umstrittensten Gebiete der Kunstwissenschaft — jeweils einen bestimmenden Einfluß ausgeübt, auf die Umwandlung der traditionellen oder eingeführten künstlerischen Elemente und ihre endgültige Gestaltung.

Die ägyptische Kultur hatte sich aus Elementen entwickelt, die noch wesentliche Züge der primitiven Mentalität trugen. Diese ist charakterisiert durch das Fehlen des individuellen Bewußtseins, denn der primitive Mensch erfährt seine psychischen Kräfte in den gemeinsamen Vorstellungen seines Volkes, in den *représentations collectives*, den Archetypen.

Die wichtigsten Erscheinungen der primitiven Mentalität, Shamanismus, Totemismus, Zauberei, Beschwörung, Götter als Tiere oder Tiermenschen, das Formelhafte der Namen und Bezeichnungen, das Alles finden wir auch bei den Ägyptern¹. Andererseits weisen aber wesentliche Züge ihrer Riten, der Symbolik, der mythologischen Gestalten auf eine bestimmte Wandlung; auf die Lösung aus der primitiven Ununterschiedenheit der Psyche gegenüber den Erscheinungen der Natur, und auf die Entwicklung eines individuellen Bewußtseins. Ich kann hier nicht auf die unendlich vielen Einzelzüge in den religiösen Bildern, sowie in der ägyptischen Kunst eingehen, in denen sich diese Wandlung manifestiert, und die natürlich im engsten Zusammenhang mit dem Problem der Pyramide steht, sondern nur einige Vorstellungen von der Seele anführen, welche eine Festigung des Bewußtseins und dessen Zentrierung innerhalb aller psychischen Kräfte symbolisieren.

Der Seelenteil des Pharaos, der zum Osiris wird, wurde Ka genannt. Der Ka bedeutete das Essentielle der Seele des Pharaos, im allgemeinen Sinne ihre vitale Kraft, sowohl geistig als auch materiell. In den Stundenwachen des Osiris wird die Auferstehung der Seele sowohl in animalischem, wie auch in ihrem vergetabilen, d. h. geistigen Sinne gesondert symbolisiert. Ka kann man nach den verschiedensten Texten übersetzen mit: Totem, Doppel, Genius, beschützende Gottheit, Prinzip des materiellen und geistigen Lebens. Ka hatte sowohl einen physischen wie auch einen metaphysischen, d. h. einen umfassenden geistigen Sinn.

Diese Vorstellungen waren nicht etwa spätere theologische Spekulationen, denn sie lassen sich schon vor der Pyramidenzeit nachweisen.

Vor allem läßt sich in besonderen Mysterien die Verehrung des Ka in vierzehn Teilen bis vor die Pyramidenzeit zurückverfolgen². Die vierzehn Teile des Ka entsprechen den vierzehn Teilen der Leiche des Osiris, deren Wiederherstellung ein Symbol für die psychische Einheit des Menschen wird.

Wir sehen nun bei allen Völkern, die Pyramiden bauten, die Vorstellung, daß dem Prozeß der psychischen Zentrierung zuerst eine Zerstörung vorausgeht, nach welcher erst das Neue in fest gefügter Form entstehen kann. In China ist dieser Gedanke im Bild der „Auflösung“ im

¹ A. MORET: *Mystères Egyptiens*. Paris 1927. Kap. III: Pharaons et Totem. Wahrscheinlich hatte der Clan, aus dem die ersten Herrscher hervorgingen, den Falken als Totemtier, so daß der Name des Gottes mit dem Falkenkopf, Horus, der Beinamen der ersten Pharaonen wurde, wie oben schon erwähnt. Auch in seinen anderen Büchern: *Au Temps des Pharaons*, und *Rois et Dieux en Egypte* (Paris, Colin) bearbeitet MORET die primitiven Anfänge der ägyptischen Kultur. Diese Kenntnisse sind zu ihrem Verständnis äußerst wichtig, denn wir können sie nicht mit unseren fünftausend Jahre jüngeren Begriffen und Vorstellungen erfassen.

² MORET: *Mystères Egyptiens*, p. 211.

Buch der Wandlungen ausgedrückt; ein Gang durch den Tempel des Borobudur veranschaulicht ihn als die Einschmelzung der Sinnenwelt; das Selbstopfer des Quetzalcoatl; der Tod und die Zerstückelung des Osiris symbolisieren den gleichen Gedanken. Dann erst erfolgt die Auferstehung, das Zusammenfügen zu einer neuen höheren Ordnung.

In einer entsprechenden Symbolik wird in den Pyramiden durch die Anordnung der Teile im Quadrat eben jener geheimnisvolle zentrierende Punkt, die Mitte, als Schwerpunkt aller Kräfte geschaffen. Dies wird dargestellt einerseits durch einen virtuellen Punkt ohne Ausdehnung, in dem alle Linien und Flächen zusammenlaufen: die Spitze der Pyramide, welche, selbst ausdehnungslos, den ganzen ungeheuren Bau zu beherrschen scheint. Andererseits aber durch das Grab des Pharaos Osiris, welches als physisches Zentrum in der Tiefe liegt. Von dort steigt sein Ka auf zu der beherrschenden leuchtenden Spitze, wo er zum Gotte wird¹.

In der Mythologie ist Osiris von einem Kreis von Göttern umgeben, die sich immer wieder in vier Gruppen ordnen. Horus ist sein Rächer; dessen vier Söhne beschützen ihn beständig. Sie begleiten ihn in der Sonnenbarke; sie stehen in der Blume des Lebens vor seinem Throne; sie bewachen den Urfeind Set, der als Schlange gebunden in der Unterwelt liegt². Für alle diese Vorstellungen gibt es unzählige Bilder und Textstellen, in denen die vier Horussöhne in verschiedenen Gestalten erscheinen. Davon nur ein Beispiel: „Sie sind es, welche den Lichtstrahl zur Erscheinung bringen, wenn sich die Türflügel an den Pforten der östlichen Hemisphäre öffnen (beim Sonnenaufgang). Sie sind es, welche ihm (Osiris) Helle gewähren *an seinen vier Seiten*... Sobald der Aufstieg eintritt, nehmen sie die Gestalt von sechs hundeköpfigen Affen an.“ Hunde als symbolische Tiere der Wachsamkeit, Affen für die Intelligenz³ deuten eine nach allen Seiten wachende Aufmerksamkeit an.

Die Vierzahl ist in allen Bildern verbunden mit der Idee des Schutzes, des Wachens, der Helle, wie in den Mandalas des Ostens. Eines der interessantesten Dokumente für diese Symbolik findet sich im 137. Kapitel des Totenbuches von Nu: „Die vier Flammen der Seele“. Im Anfang wird das Auge des Horus gepriesen: „Es ist gesund und stark, sendet Strahlen aus wie Ra nach den Horizonten. Es überdeckt die Dunkelheit der Macht des Set, es wirft seine Flammen gegen ihn⁴... Die vier Flammen treten in deine Seele, oh Osiris. Heil, ihr vier Kinder des Horus...“ Diese Worte sollen über vier Feuern gesprochen werden, in einem Raume, in dessen

¹ In einem Gebet eines Pharaos an Osiris für die Seele seiner Mutter heißt es, „daß er ihre Seele herauskommen lasse aus der Grabkammer, damit sie sich niederlasse auf ihrer Pyramide und die Sonne beim Aufgang schaue“. H. SCHÄFER: Z. ägypt. Sprache 66, 70.

² L. H. GREY: Mythology of all Races XII, S. 105f. Boston 1918.

³ Die Affen waren die Tiere des Weisheitsgottes Thot. Zitat aus BRUGSCH: Mythologie und Religion der alten Ägypter, S. 151.

⁴ Das Auge spielt auch sonst in der ägyptischen Mythologie eine große Rolle, bei Horus, Ra usw. Der Urgott Nu erschuf zuerst ein Paar von Luftgöttern, Shu und Tefnut, die als Sonne und Mond zu seinen Augen wurden. Erst dieses Paar erzeugte dann Himmel und Erde.

Mitte ein Kristall steht und in dessen vier Wänden Amulette gegen die Feinde des Osiris eingemauert sind. Dieser Zauber für einen Verstorbenen macht „dessen Seele so kräftig wie die des Osiris, so *regelmäßig und dauernd für ewig*“. Hier zeigt sich deutlich die Vorstellung über das Wesen der Seele des Osiris: indem die vier Flammen in sie eingehen und sich in ihr vereinigen, wird sie vollkommen und dadurch unsterblich, unzerstörbar wie ein Kristall. Die Parallele zwischen diesem Flammenritus und den vier leuchtenden Flächen der Pyramide gibt einen weiteren Beitrag zu ihrer Symbolik.

Daß allseitige Erleuchtung das Ziel der Seele war, wird auch durch ihren Zustand vor der Auferstehung belegt. Bevor die wandernde Seele in den Himmel treten kann, fragt sie den Weisheitsgott Thot: „Was ist das für ein Land, wo ich bin? Es hat kein Wasser, es hat keine Luft, seine Tiefe ist nicht auszumessen, es ist schwarz wie die schwärzeste Nacht, und die Menschen wandern hilflos darin herum¹.“

Osiris ist der nach allen vier Seiten, d. h. allseitig Erleuchtete. Die ethymologische Bedeutung des Wortes Osiris ist der „Vieläugige“; *osch-iri* heißt Viel-Auge². In den späteren Umwandlungen der mythologischen Figuren wird Osiris zum Sonnengott Ra selbst und wird häufig als geistiges Prinzip, sowie als der Gott mit den vier Widderköpfen angerufen. Der Widder war nicht nur ein Symbol für den Frühling, sondern auch für geistige Ordnung, für Gesetzgebung. Ein Vornehmer der XII. Dynastie lehrte seine Kinder: „Der König, das ist der Gott Sa (die Wissenschaft), der in den Herzen ist (Herz ist Geist), seine Augen umfassen das ganze Bewußtsein³.“

Diese Vorstellungen des Osiris in seiner späteren Form zeigen, welche Entwicklungstendenzen in seiner ursprünglichen Gestalt lagen. Der Osiris der Pyramidenzeit ist der Ka des Pharaos, und daher des ganzen Volkes; er ist Bild und Vorbild der Seele. Denn er ist nicht als der höchste Gott gedacht, sondern er ist menschlichen Ursprunges. Er erleidet sein Schicksal, ohne selbst zu handeln. Tod, Zerstückelung, Auferstehung erduldet er durch andere Götter, die seine Geschwister sind. Schutz gewährt ihm sein Sohn Horus und dessen Söhne. Nach seiner Auferstehung steht er im Brennpunkt ihres dauernden Kräftespiels.

So sieht man in den Darstellungen⁴ den Osiris auf seinem Thron von den verschiedenen Göttern umgeben. Über dem Throndach sind der Horus-Falke und die Uräusschlangen, Symbole der ewigen Erneuerung des Lebens. Unter dem Sockel des Thrones ist das Wasser, in dessen Tiefe der gefesselte Set gedacht ist, der mit dem Zurückdrehen der Zeit, mit Zerfall und Zerstückelung droht. Vor Osiris stehen auf der emporsprossenden Blume des Lebens die vier Söhne des Horus. Hinter ihm stehen helfend seine Schwestern; Isis, seine Gemahlin, und Nephtis, die Gattin des Set; oft

¹ Kap. 175 des Totenbuches.

² BRUGSCH: *Mythologie und Religion der alten Ägypter*, S. 737.

³ MORET: *Mystères Egyptiens*, p. 217.

⁴ In vielen Reliefs, sowie in Vignetten der Totenbücher, z. B. bei BUDGE: *Book of the Dead*.

sind sie mit großen Flügeln dargestellt, die sie schützend um Osiris ausbreiten¹.

Die Gegensätze und Spannungen zwischen den verschiedenen Göttern verschwinden nie, denn sie sind auch der Ursprung der Zeit. Aber die Götter stehen sich in einer räumlichen und zeitlichen Ordnung gegenüber. Diese Ordnung entspricht derjenigen, die in den Mandalas ausgedrückt wird: der Umkreis und die Zusammenfassung aller psychischen Kräfte, und damit die Festigung und Zentrierung des Bewußtseins. Ist Osiris ein Vorbild für die individuelle Seele des Menschen, so bedeuten die ihn umgebenden Gestalten die Kräfte der Psyche in ihrem gesamten, naturhaften und geistigen Umfange, als deren Mittelpunkt das innerste Wesen erfahren wird. Dadurch widersteht das Bewußtsein der Auflösung in die sich widerstrebenden Einzelkräfte und der Gefahr, in die primitiven Urvorstellungen zurückzusinken.

In diesem Sinne ist das Schicksal des Osiris der Ausdruck für ein allgemeines und wesentliches menschliches Problem. Seine Bedeutung führte den Menschen aus innerer Notwendigkeit dazu, es in einem sichtbaren und eindrucksvollen Bilde zusammenfassend zu symbolisieren. Dieses wurde immer und überall in jener Urform des Mandala gefunden, die wohl der monumentalen Symbolik der ägyptischen Pyramiden zugrunde liegt. Wie die Erbauer der Pyramiden in China, Java und Mexiko, gaben auch die Ägypter ihnen jene besondere Gestalt und Vollendung, welche die seelische Situation und den Geist ihres Volkes am vollkommensten ausdrückten.

JUNG schreibt im „Geheimnis der Goldenen Blüte“: „Bewußter Wille kann eine solche symbolische Einheit nicht erreichen... Das Symbol ist einerseits primitivster Ausdruck des Unbewußten, andererseits ist es die Idee, die der höchsten Ahnung des Bewußtseins entspricht.“

So kann das Einfühlen in die Symbole fremde Kulturkreise und ferne Epochen unserem Verständnis näherbringen, denn „das der Menschheit auferlegte ungeheuerere Naturexperiment der Bewußtwerdung verbindet als gemeinsame Aufgabe auch die fremdesten Kulturen“.

¹ Die prachtvollen geflügelten Genien an den Ecken vieler Sarkophage beruhen auf ähnlichen Vorstellungen.

Moderne Physik — Moderne Psychologie.

Von

C. A. MEIER.

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.
HERAKLIT.

1. Einleitung.

Wenn JUNG wohl auch gelegentlich das Ergebnis seiner psychologischen Forschung „Moderne Psychologie“ schlechtweg nennt, so muß diese lakonische Bezeichnung zum Nachdenken anregen, und da sie nichts weiter aussagt, suchen wir nach Analogien in anderen Wissenschaftsgebieten. Wem würde da nicht über kurz oder lang die „Moderne Physik“ einfallen? Wenn es nun aber gelänge, *Grundprinzipien* der JUNGschen Psychologie mit solchen der theoretischen Physik unserer Tage, welche sich im besten Sinne des Wortes auch kurz als „moderne Physik“ bezeichnet, in Beziehung zu setzen, so dürfte damit evident werden, aus welchen erkenntnistheoretischen Gründen sich die Komplexe Psychologie als Wissenschaft mit vollem Recht ebenfalls alla breve als „Moderne Psychologie“ bezeichnet.

Insofern nun aber die Physik die „exakte“ Wissenschaft *κατ' ἐξοχήν* ist, könnte die im Titel dieses Beitrages vollzogene Parallelsetzung mit der Psychologie leicht als Übergriff erscheinen, und überdies könnte man mich des Dilettantismus bezichtigen, wenn ich über moderne Physik schreibe. Nun haben wir aber das Glück, in der Physik wie in keiner anderen Disziplin über eine große Reihe ganz glänzender Darstellungen der neuesten Entwicklung dieser Wissenschaft zu verfügen, und zwar aus kompetentesten Händen. Interessanterweise sind es nun gerade diese Arbeiten selbst, welche uns eine vergleichende Gegenüberstellung dieser beiden Wissensgebiete aufdrängen. Ich darf hier ein Wort eines der maßgebendsten Logiker der modernen Naturwissenschaften, BERTRAND RUSSELL¹ anführen: „Ich bin der Ansicht, daß die Materie weniger materiell und der Geist weniger spirituell ist, als man gewöhnlich annimmt“; und weiter: „Der Nachweis, daß die herkömmliche Trennung der Physik von der Psychologie, des Geistes von der Materie, metaphysisch unhaltbar ist, ist eines der Ziele dieses Buches.“ Daß die Entwicklung der heutigen theoretischen Physik gegen die Psychologie hin konvergiert, erscheint wohl vom Standpunkt der letzteren aus gesehen als unvermeidlich und erinnert an die Konsequenz der psychischen Abläufe, darf aber natürlich doch niemals darüber hinwegtäuschen, daß es sich im besten Falle um einen asymptotischen Kurvenverlauf handeln kann.

¹ Philosophie der Materie. Wiss. u. Hypoth., Bd. 32. Leipzig und Berlin 1929. Vorwort.

Ich könnte mich wohl auch mit GOETHE entschuldigen, der sich nicht ohne leise Selbstironie den „ewigen Gleichnismacher“ nannte, und an die Verse aus den „Zahmen Xenien“ erinnern:

Gleichnisse dürft ihr mir nicht verwehren,
Ich wüßte mich sonst nicht zu erklären.

Wie bedeutsam GOETHE selbst seine überaus häufigen naturwissenschaftlichen Gleichnisse vorkamen, dürfte wohl niemandem entgangen sein. Diese Bedeutsamkeit weist auf den *Symbol*charakter solcher Gegenüberstellungen hin, und in diesem Sinne möchten auch diese Ausführungen verstanden sein.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Arbeit sein, eine Geschichte der neueren physikalischen Entwicklung zu geben; das würde den Rahmen des Themas bei weitem sprengen. So werden die allgemeineren Zusammenhänge nur gestreift und die Literatur aus dem physikalischen Lager nur so weit herangezogen, als dieselbe einem weiteren Kreise leicht zugänglich ist. Die Auswahl mußte sich ferner darauf beschränken, Arbeiten mit unmittelbaren und unmißverständlichen Hinweisen auf Fragestellungen, die die Psychologie interessieren, zu berücksichtigen.

Andererseits muß der Einfachheit und Kürze halber vorausgesetzt werden, daß der Leser mit den wissenschaftlichen Schriften JUNGS vertraut sei, denn es kann wiederum nicht unsere Aufgabe sein, die unzähligen Konkordanz, welche sich beim Vergleich der beiden Literaturgebiete auf Schritt und Tritt ergeben, aufzuzeigen, so lohnend und verdienstvoll eine sorgfältige Arbeit dieser Art auch sein würde¹. Vielmehr möchte dieser Aufsatz ganz allgemein als *Anregung* in diesem Sinne aufgefaßt sein.

Wir werden uns also bei der Lektüre der folgenden Ausführungen immer wieder die Grundkonzeptionen der JUNGSchen Psychologie vor Augen halten müssen und uns so des impliziten Gleichnischarakters bewußt sein. Ich erinnere als besonders wichtig zuvor nur noch an die *antinomische* Struktur des Seelischen, die Gegensatzpaare, die transzendente Funktion des Symbols und die Individuation, die Einstellungs- und Funktionstypologie, das kompensatorische oder komplementäre Verhältnis von Bewußtsein und Unbewußtem, die *Abgrenzung* des Unbewußten und seiner Schichten, den Energie- oder Libidobegriff und — last not least — die Autonomie der Psyche überhaupt.

2. Physikalische Experimentalergebnisse.

Die seit den Griechen an die Physik und an jede Wissenschaft, welche Anspruch auf das epitheton ornans „exakt“ macht, gestellte Forderung nach raum-zeitlicher einerseits und kausaler Beschreibung der Phänomene andererseits galt als geheiligte „ordo“ und „führendes Symbol“ bis auf unsere Tage und wird diese Geltung cum grano salis auch immer behalten. Letzteres nämlich, solange sie sich auf makrophysikalische Ereignisse oder Experimente bezieht. In den ersten Tagen unseres Jahrhunderts sind nun

¹ Wie weitgehend und mit welcher Vorliebe JUNG das physikalische Gleichnis benützt, kann schon aus seinen früheren Arbeiten, z. B. „Wandlungen und Symbole der Libido“ und „Über die Energetik der Seele“ ein weiteres Publikum ersehen.

aber atomphysikalische Experimentalergebnisse bekannt geworden, welche bei strenger theoretischer Durchsicht Zweifel daran aufkommen ließen, ob das über zweitausend Jahre alte Prinzip *hier* noch seine adäquate Anwendung finden könne, oder ob es nicht vielmehr unzweckmäßig geworden sei.

Im Jahre 1900 hatte MAX PLANCK bei der Untersuchung der sog. Hohlraumstrahlung, der Lichtemission des „absolut schwarzen Körpers“ die Entdeckung gemacht, daß das Licht nicht, wie man bisher angenommen hatte, kontinuierlich von einer Quelle ausgesandt wird, sondern daß die Emission in diskreten, endlichen Mengen, welche er *Quanten* nannte, geschieht. Damit war die Diskussion der Quantenmechanik eröffnet. Es war damit ein eigenartiges Element der *Unstetigkeit* oder Diskontinuität in die Auffassung der Strahlung eingebrochen, wo man bislang gewohnt war mit Kontinuumsbetrachtungen zu operieren. Kurz darauf stellte ALBERT EINSTEIN das *photochemische Äquivalenzgesetz* auf, welches genau dieselben Gesetzmäßigkeiten für die *Absorption* des Lichtes konstatierte. Die Einführung des *Wirkungsquantums*, welchem von PLANCK das mathematische Zeichen h zugeordnet wurde, in die Beschreibung der atomaren Naturvorgänge bedeutet also die Einführung einer Diskontinuität und erwies sich im Laufe der nächsten Jahre als eine fundamentale Tatsache, indem sich h als eine „universelle Konstante“ ergab.

Die Anwendung der Lichtquanten oder Photonen in der Betrachtung der Spektre chemischer Elemente durch NIELS BOHR zeigte sich in der darauffolgenden Zeit als außerordentlich fruchtbar. Indem nämlich BOHR annahm, daß die Elektronen der Atome nur in diskreten, stationären Bahnen vorkommen, gelang es ihm und SOMMERFELD, die Mehrzahl der ungeheuer zahlreichen Erfahrungstatsachen der Spektroskopiker zu erklären. Die Emission oder Absorption von Licht einer eindeutigen Wellenlänge hängt danach ab vom Übergang eines Elektrons von einer Bahn höheren zu einer solchen niedrigeren Energieniveaus (und vice versa bei der Absorption). Es finden also diskontinuierliche Elektronensprünge statt und dem Vorgang entspricht die Formel $E = h \cdot \nu$, wo E die Energieänderung des Atoms, h das PLANCKSche Wirkungsquant und ν die Frequenz der betreffenden Spektrallinie darstellt. Diese Deutung des spektroskopischen Tatsachenmaterials konnte aber nur erkauft werden durch einen radikalen Verzicht auf exakt kausale Beschreibung, welche der Natur der Sache nach unmöglich wurde und durch *statistische* Gesetzmäßigkeiten ersetzt werden mußte, mit anderen Worten für diesen besonderen Quantensprung dieses besonderen Elektrons konnten nur *Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen* angestellt werden. Hier drängte sich nach EINSTEIN die Parallele auf mit dem spontanen radioaktiven Zerfall schwerer Elemente, wo wir ebenfalls nur gewisse Wahrscheinlichkeitsangaben darüber machen können, ob das betrachtete Atom schon im nächsten Moment oder erst in x Millionen Jahren explodieren wird.

Angesichts dieser Ergebnisse stellte nun BOHR das *Korrespondenzprinzip* auf, welches die Forderung enthält, eine Quantenmechanik zu schaffen, die eine naturgemäße Verallgemeinerung der klassischen Mechanik ist bei prinzipiell statistischer Beschreibungsweise. Man könnte wohl sagen, daß

dieses Prinzip dem alten Satze von WILHELM VON OCKHAM: „*entia non sunt multiplicanda supra necessitatem*“, oder auch dem NEWTONSchen: „*hypotheses non fingo*“, entspricht. Inzwischen wuchs das experimentelle Material zur Bestätigung der Quantentheorie gewaltig an, so daß man sehr bald das Quantenprinzip als gesichert und über jeden Zweifel erhaben ansehen konnte. In erster Linie ist hier wohl die Deutung der eigenartigen Frequenzverminderung in der Streustrahlung von Röntgenstrahlen (*Compton-Effekt*) durch ARTHUR H. COMPTON zu nennen. Mit Hilfe der hier gewonnenen theoretischen Vorstellungen war es erst möglich, auch bei Quantenvorgängen die Gültigkeit des Energie- und Impulssatzes zu bestätigen. Der experimentelle Nachweis der diskreten stationären Zustände der Atome (Energieniveaus der Elektronen) gelang STERN und GERLACH sowie FRANCK und HERTZ 1913, und der Zusammenhang dieser Energiestufen mit der Strahlung wurde durch die Elektronenstoßmethode der beiden letzteren Forscher erbracht.

Eine weitere indirekte Folge der quantenphysikalischen Betrachtungsweise atomarer Naturvorgänge, insbesondere der Radioaktivität, ist auch die Sicherstellung des *Neutrons* und des *Positrons* in allerjüngster Zeit durch F. JOLIOT-CURIE¹. JOLIOT fand, daß bei Besendung leichter Elemente, wie Lithium, Beryllium oder Bor mit α -Strahlen Partikel auftreten mit der Ladung Null und der Masse eines Protons (Wasserstoffkerns), die Neutronen. Wenn er schwere Elemente mit Neutronen und Photonen (z. B. γ -Strahlen) behandelte, so trat ein noch viel überraschenderer Effekt auf: der Kern des schweren Elementes wandelte sich um (vorausgesetzt daß die Energie des Photons mehr als 10^6 Elektronenvolt betrug), und das Photon verschwand und wandelte sich ebenfalls um an der Kernoberfläche, indem es *zwei entgegengesetzt geladene* Elektronen erzeugte. Das überraschende war dabei das Auftreten von *positiv* geladenen Elektronen, an deren Existenz bisher kein Physiker geglaubt hatte. Der Vorgang, daß sich ein Positron + ein Elektron in zwei Photonen umwandelt, ist ebenfalls beobachtet (JOLIOT et THIBAUD). Den letzteren Vorgang bezeichnet JOLIOT mit *Dematerialisation* und den ersteren mit *Materialisation*, da es sich ja hier um die direkte Umwandlung von Masse in Strahlung und umgekehrt handelt. (Die Wahl gerade dieser Termini dürfte aber doch in mehr als einer Beziehung bemerkenswert sein!) Die mit α -Strahlen bombardierten Elemente senden auch nach Beendigung der Bestrahlung noch weiter Positronen aus, und zwar mit einer Halbwertszeit von mehreren Minuten, welche Erscheinung JOLIOT mit „*radioactivité artificielle*“ bezeichnet. Es ist bisher gelungen, auf diese Weise über 70 neue „Radio-Elemente“ darzustellen.

An den von JOLIOT entdeckten Phänomenen wird natürlich ganz besonders deutlich, was man auch schon an den zuvor beschriebenen nicht übersehen hatte, nämlich die seit NEWTON und HUYGENS existierende Dualität in der Auffassung von der Natur des Lichtes. Schon im Jahre 1922 hatte LOUIS DE BROGLIE vermutet, daß dieser Dualismus von Wellen und Korpuskeln auch bei materieller Strahlung wirksam sein müsse. Seine

¹ Le neutron et le positron. La radioactivité artificielle. Verh. Schweiz. naturf. Ges. 115. Jvers. Aarau 1934, 211.

Untersuchungen über die Interferenz von Elektronenstrahlen an Kristallgittern gehören denn auch zu den schönsten Ergebnissen der Quantenphysik. DE BROGLIE hat dadurch gezeigt, daß es unvermeidlich ist, einem Materiestrahl von einheitlicher Teilchengeschwindigkeit auch eine einheitliche „monochromatische“ Welle zuzuordnen. Der klassischen Physik liegt das Zentimeter-Gramm-Sekunden-System (c-g-s-System) zugrunde, als Grundlage der raum-zeitlichen Beschreibung der Phänomene, wobei stillschweigend der Kontinuumsbegriff, wenigstens in den die Phänomene beschreibenden Funktionen, beibehalten wurde. Daß dabei Ursache und Wirkung manchmal in einer über die *Art* einer Größe hinausgehenden Weise postuliert war, führte nun bei dem damals 25jährigen deutschen Physiker WERNER HEISENBERG im Jahre 1927 zu der Aufstellung der sog. *Unbestimmtheitsrelation*. Er beobachtete nämlich, daß die Beobachtung atomarer Vorgänge immer einen Eingriff in die *Art* dieser Abläufe selbst bedeutet und dadurch der kausale Zusammenhang unterbrochen ist. Die Unmöglichkeit, alle Daten eines Zustandes exakt zu messen, verhindert die Vorherbestimmung des weiteren Ablaufs. Dadurch verliert das den Artbegriff einer Größe ins Infinitesimale verlegende Kausalitätsprinzip jeden Sinn.

Die HEISENBERGSche Relation besagt also, daß sich eine *exakte* Ortsmessung am Elektron nicht mit einer *exakten* Impulsbestimmung vereinigen läßt. Die Genauigkeit in der Festlegung der einen Größe ist um so geringer, je genauer die andere Größe definiert ist. Die berühmte Formel von HEISENBERG für dieses Verhalten lautet: $\Delta x \cdot \Delta v_x \geq \frac{h}{M}$, wo Δx die Ungenauigkeit in der Festlegung der x -Koordinate, Δv_x diejenige der x -Komponente der Geschwindigkeit, M die Masse des betreffenden Körpers und h das PLANCKSche Wirkungsquantum bedeuten.

Am Schluß dieses Kapitels wird darauf hingewiesen, welche Schwierigkeiten die Axiomatik in diesem Gebiete hat.

Will man nun aber die quantenphysikalischen Ergebnisse mit denjenigen der klassischen Mechanik in Beziehung bringen, so ist beispielsweise der Lichtdruck, der eine Kraft (Masse mal Beschleunigung) ist, gemäß der DE BROGLIESchen Beziehung zu deuten als $\lambda = \frac{h}{m v}$. Der Zusammenhang zwischen Welle und Korpuskel kann also einzig auf statistischem Wege erbracht werden, d. h. die Wellenintensität an einem bestimmten Ort bedeutet lediglich die *Wahrscheinlichkeit*, daß das betrachtete Teilchen an diesem Ort abgefangen werden kann (M. BORN 1926).

A. H. COMPTON¹ schrieb zu dieser eigenartigen Situation im Jahre 1929: „We continue to think of light as propagated as electromagnetic waves; yet the energy of the light is concentrated in particles associated with the waves, and whenever the light does something, it does it as particles.“

Die Physik ist hier, wie man leicht sieht, auf Beschreibungsschwierigkeiten gestoßen, die dem *Wesen der Erkenntnis* entspringen. Die Empirie liefert gewisse Daten, und die Beschreibung der Zusammenhänge erfordert die funktionelle Darstellung. Eine Frage ähnlicher Art ist die, ob in jedem

¹ The Corpuscular Properties of Lighth. Naturwiss. 17, 507 (1929).

Moment und an jedem Ort Empirie getrieben und mit der Empirie, die an einem anderen Orte und zu anderer Zeit stattfand, in Beziehung gebracht werden darf. Da die Erde an verschiedenen Punkten verschiedene Umfangsgeschwindigkeit hat und sich außerdem im Weltraum sehr rasch bewegt, führt eine solche Fragestellung zur sog. *Relativitätstheorie*. In der alten Mechanik war der Begriff der Relativgeschwindigkeit schon im letzten Jahrhundert durchaus gebräuchlich. Die Elektrophysik und speziell die Elektromagnetik mit ihrer Wellenlehre ergab aber neue Probleme. Da die Geschwindigkeiten Raum-Zeitvorgänge sind, in welchen Raum und Zeit zu einem Oberbegriff untrennbar verknüpft sind, ist es nicht verwunderlich, wenn schon LORENTZ und später in umfassenderer Weise ALBERT EINSTEIN die Zusammenfassung der Raum- und Zeitkoordinaten vollzogen haben. EINSTEIN hat gezeigt, daß die Zweckmäßigkeit der von unseren Sinnen geforderten scharfen Trennung zwischen Raum und Zeit nur so lange besteht, als die gewöhnlich auftretenden Geschwindigkeiten klein sind im Verhältnis zur Lichtgeschwindigkeit. Die Relativitätstheorie löst die Aufgabe, die empirischen Resultate von Beobachtern mit verschiedener Eigengeschwindigkeit miteinander in formale Beziehung zu bringen (LORENTZ-Transformation und EINSTEINSche Gleichungen).

Wir haben uns in diesem Kapitel die Aufgabe gestellt, physikalische Experimentalergebnisse darzustellen. Es soll deshalb hier nicht weiter auf die theoretischen Ausführungen der Relativitätstheorie eingegangen werden. Aber wenn je, so ist hier evident, daß Theorie und Beobachtung in einem gewissen Zusammenhang stehen, der sowohl eine Vorwärts- als eine Rückwärtsrichtung hat. Zur Zeit, als die Relativitätstheorie entstand, waren Massen mit nahezu Lichtgeschwindigkeit experimentell wenig aufgetreten. Gerade die Entwicklung der Atom- und Elektronenphysik hat diese Sachlage stark geändert, und die Relativitätstheorie hat Fragestellungen ergeben, die befruchtend sowohl auf das *Experiment* wie seine *Erklärung* gewirkt haben. Während im Anfang der MICHELSONSche Versuch und einige astronomische Ergebnisse bekannt waren, sind heute zahlreiche Ergebnisse aus der Theorie der Spektrallinien hinzugekommen, welche die theoretischen Annahmen bestätigen.

Daß die Relativitätstheorie auch rückwirkend Gedanken über die Art der Raum- und Zeitmessung erfaßt, liegt in der Natur der Sache. Der Begriff des Abstandes wäre uns wohl ohne festen Körper, auf welchem wir „Marken“ anbringen können, nie handlich geworden. Die Marken selbst sind nie unendlich klein, es sind Punkte im Sinne MAXWELLS, welcher sagt: „Ein Punkt ist dann ein Punkt, wenn wir seine Dimensionen für die Zwecke unserer Untersuchung vernachlässigen dürfen.“ Man sieht, es liegt ein a priori für das Experiment vor und ein a posteriori, das dann konstatiert, ob der Punkt wirklich vernachlässigbar, d. h. unendlich klein war. Einen ähnlichen Gedanken drückt ERNST MACH allgemeiner aus in einem Satze, mit welchem er seinen Begriff des *Wissenschaftsprozesses* umschreibt, welcher die allmähliche Anpassung der Gedanken an die Tatsachen durch Auslese der brauchbaren und Untergang der unpassenden Begriffe ist. So kann der Begriff der Geraden auf zwei sehr verschiedene Arten festgelegt werden: 1. Es ist der Kreidestrich auf der Wandtafel, den wir mit einem

Lineale ziehen und von welchem wir sehen, daß er für die Zwecke unserer Untersuchung gleichbleibt, auch wenn wir das Lineal umdrehen, und welcher eine Breite hat, die wir bereit sind, gegenüber der Fläche der Figur zu vernachlässigen; 2. können wir aber auch, entmaterialisiert und funktionsmäßig ausgedrückt, sagen: Die Gerade ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Je mehr wir unsere Bedürfnisse nach Feinheit steigern, um so mehr treten die Schwierigkeiten der ersten Definition zutage, und schließlich sehen wir, daß unsere Gerade den Kontinuumscharakter verliert und diskrete „Marken“ auf den Molekülen entstehen. Diese Marken ruhen nicht und wir ersehen, daß unsere Gerade eigentlich ein *statistischer Begriff* war. Diese Auffassung deckt sich mit einer Darstellung ERWIN SCHRÖDINGERS¹, der im weiteren Verfolg der Sachlage konstatiert, daß auch die *Geometrie* im Kleinen unzweckmäßig wird. Wählen wir die entmaterialisierte und funktionsmäßige Definition der Geraden, so ist die Frage nach dem kürzesten Weg eine *physikalische* Angelegenheit, die eingedenk unserer Schulstudien dahin beantwortet wird, es sei dieser kürzeste Weg die Gerade. Denken wir an dieses hysteron proteron, so wird es zum Ausgangspunkt für alle *nicht-euklidischen Geometrien*.

Auch vom Zeitbegriff läßt sich zeigen, daß er bei genauem Zusehen zu einer Statistik einer weiter zurückliegenden Dynamik wird.

3. Die erkenntnistheoretische Lage der Naturerforschung bei Annäherung an ein Quant bestimmter Art.

In der Psychologie ist der Erforschende als Mensch ein Pendant zu dem zu erforschenden Menschen. In der Atomphysik ist das *Mittel* zur Erforschung von Vorgängen ein Pendant zum zu Erforschenden, sei es Atom, Elektron oder Wellenvorgang. Es ist bei dieser Sachlage kein Wunder, daß in beiden Fällen eine gewisse *Komplementarität*, — BOHR nennt es heute auch *Reziprozität* — auftritt. Bedenken wir, daß in beiden Fällen Quanten vorliegen, so wird die Analogie evident. Daß der Mensch selbst ein Quant ist, dürfte nicht schwer einzusehen sein. Oder gibt es etwa Erfahrungen mit halben Menschen?

Es ist nun für den Psychologen außerordentlich interessant, zu verfolgen, wie sich der Physiker mit den methodischen Schwierigkeiten der damit umschriebenen Art auseinandersetzt, welche auf Grund der im vorstehenden Kapitel kursorisch geschilderten empirischen Tatsachen auftauchen. Der Psychologe kann sich dabei nicht einer gewissen Genugtuung erwehren, wenn er sieht, welche Richtung die Entwicklung in der Physik genommen hat. Die moderne Physik ist heute zu einem gewissen Abschluß gelangt. Jedenfalls kann die Tafel mit der Aufschrift: „Eintritt wegen vollständigen Umbaus verboten“, welche noch vor kurzem EDDINGTON vorschlug, vor dem Gebäude der Quantentheorie anzubringen, heute entfernt werden. Der zwangsläufig immer weiter gehende Verzicht auf Anschaulichkeit in der Relativitäts- und Quantentheorie hat aber mit derselben Zwangsläufigkeit in den letzten Jahren in der Physik zu einer

¹ Über die Unanwendbarkeit der Geometrie im Kleinen. Naturwiss. 22, 518 (1934).

Generalrevision ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzungen geführt. Man begann, wie man es im alten China zur Zeit der Äquinocien, wenn Yang und Yin sich die Waage halten, tat, seine Maße und Gewichte nachzuprüfen.

Von den maßgebenden Theoretikern, insbesondere von PH. FRANCK, W. HEISENBERG und P. JORDAN und den modernen Philosophen und Mathematikern M. SCHLICK, R. CARNAP, H. REICHENBACH, R. v. MISES, B. RUSSELL und D. HILBERT wurde mit besonderem Nachdruck wieder auf die Forderungen von ERNST MACH hingewiesen. Schon dort finden wir nämlich ganz präzise Formulierungen, wie z. B.: daß sich die Begriffsbildung auf *Beziehungen* zwischen *Beobachtbarem* beschränken soll, oder: daß die Definitionsunterlagen der primärsten physikalischen Begriffe durch unmittelbar Beobachtbares gegeben sein müssen. Auch verlangte MACH, daß die Kausalbehauptung in der Physik empirisch entscheidbar sein soll.

Diese Forderungen enthalten bereits sämtliche Prinzipien der von den oben genannten Forschern heute benützten erkenntnistheoretisch-philosophischen Methoden: *Logistik* (CARNAP¹), *Phänomenologie* oder „*Positivismus*“ (JORDAN).

Ich will zunächst die rein logisch-erkenntnistheoretischen Arbeiten der genannten Autoren beleuchten, um nachher dazu überzugehen, die daran anschließenden Folgerungen der modernsten Physiker wiederzugeben, welche direkt in unser psychologisches Gebiet eindringen.

DAVID HILBERT² erinnert zunächst an die bemerkenswerte Tatsache, daß beim Aufbau des neuen Gebäudes der Physik immer gerade diejenigen mathematischen Hilfsmittel eben gerade gebrauchsfähig dalagen, welche für den Bau notwendig wurden. Man kann nicht umhin, bei dieser Bemerkung an das von JUNG so oft zitierte Phänomen der *Synchronizität* zu denken.

Im weiteren führt er dann aus, daß die geometrischen und mathematischen Wahrheiten in keiner einzigen Hinsicht wesentlich anders geartet sind als die physikalischen, sondern daß sie genau wie diese auch nur durch das Experiment verifizierbar seien.

H. REICHENBACH³ setzt sich hauptsächlich mit dem Wesen der statistischen Aussagen in der modernen Physik auseinander und weist nach, daß das Kausalprinzip und der strenge Determinismus durch den Erfolg der NEWTONSchen Mechanik und den Einfluß von LAPLACE und KANT dogmatisiert worden ist. Dieses Dogma habe heute seine naturgemäße Reduktion zu einer *Wahrscheinlichkeitslogik* erfahren.

Es muß aber hier wohl gesagt werden, daß der erste, welcher eine gründliche Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Physik unternahm, PHILIPP FRANCK^{4, 5} war. Er hat dabei gezeigt, wie die apodiktischen Ansprüche der Schulphilosophie, welche die ewige und absolute Gültigkeit der Raum-Zeit-Kausalität gelehrt hatte, durch die Experimental-

¹ Der logische Aufbau der Welt. Berlin 1928, und Abriß der Logistik. Wien 1929.

² Naturerkennen und Logik. Naturwiss. 18, 959 (1930).

³ Das Kausalproblem in der Physik. Naturwiss. 19, 713 (1931).

⁴ Was bedeuten die gegenwärtigen physikalischen Theorien für die allgemeine Erkenntnislehre? Naturwiss. 17, 971, 987 (1929).

⁵ Das Kausalgesetz und seine Grenzen. Berlin 1932.

ergebnisse der *modernen Physik* unhaltbar geworden sind. Auch auf diesem erkenntnistheoretischen Gebiet brachte die Physik heute den Fortschritt. Der konsequente moderne Physiker ist dabei geneigt, diesen Fortschritt der Erkenntnis mit eben derselben Selbstverständlichkeit anzunehmen, wie wir heute denjenigen vom geozentrischen System des PTOLEMAEUS zum heliozentrischen des COPERNICUS oder von der NEWTONSchen Gravitationstheorie zur EINSTEINSchen Relativitätstheorie annehmen.

Wenn die Wandlungen des Bildes zwangsläufig solche des Rahmens mit sich gebracht haben, so denken wir dabei unwillkürlich an die Einstellung JUNGS zum Problem der Theorie in der Psychotherapie: Auch dort müssen die weltanschaulichen Größen, die „*représentations collectives*“ philosophischer, religiöser und sogar politischer und ökonomischer Natur mit in die Gleichung eingesetzt werden.

Noch deutlicher als FRANCK setzt sich B. RUSSELL¹ mit der Schulphilosophie auseinander. Ich kann mich hier darauf beschränken, einen einzigen Satz des Autors zu zitieren: „Es ist unwahrscheinlich, daß die Wissenschaft zu jener rohen Form von Kausalität zurückkehren wird, an die die Fidjiinsulaner und die Philosophen glauben.“

In der Folgezeit hat sich dann auch einer der hervorragendsten Wahrscheinlichkeitstheoretiker R. v. MISES² für diese moderne erkenntnistheoretische Auffassung eingesetzt, indem er den Satz formulierte:

„*Wir sind heute davon überzeugt, daß die statistische Behandlung der physikalischen Probleme kein Verzicht auf Erkenntnis ist, sondern eine fortgeschrittene Form derselben darstellt.*“ Es ist klar, daß mindestens unsere Beobachtungsinstrumente Körper sein werden mit größeren Massen, *Masse-Gruppen*, die sich aus einer sehr großen Zahl von *Masse-Individuen* zusammensetzen. Für die Erkenntnis ist nun wichtig, daß die Eigenschaften einer Gruppe nicht einfach die Summe der Eigenschaften der einzelnen Glieder, welche die Gruppe konstituieren, sind. Ist das Beobachtete — wie es meist der Fall ist — auch eine Massengruppe, so sehen wir, indem wir den Satz vor- und rückwärts lesen, leicht die Sachlage. Er heißt nämlich rückwärts gelesen: Dadurch, daß wir die *Gruppeneigenschaften* erforschen, erforschen wir noch nicht die *Eigenschaften der einzelnen Glieder*, d. h. aus der Erforschung eines Festkörpers als Gruppe kann man die atomaren Eigenschaften desselben noch nicht erschließen.

Im Spezialfalle der Großgruppe geht das Problem in den zitierten v. MISESschen Satz über.

M. BORN³ schloß sich schon 1929 mit einem außerordentlich frappanten Aphorismus dieser modernen Auffassung an. Er schrieb: „Wenn die nötige Ungenauigkeit unmöglich wäre, so wären die wichtigsten Gesetze der klassischen Physik nie gefunden worden. Das wäre aber nicht gleichgültig.“

¹ l. c. S. 102.

² Über kausale und statistische Gesetzmäßigkeit in der Physik. Naturwiss. 18, 145 (1930). — Über das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart. Naturwiss. 18, 885 (1930). — Über HEISENBERGS Ungenauigkeitsbeziehungen und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Naturwiss. 22, 822 (1934).

³ Über den Sinn der physikalischen Theorien. Naturwiss. 17, 109 (1929).

In sehr eleganter Form weist M. SCHLICK¹ nach, daß der Kausalsatz, sobald man ihn als deterministische These ansieht, welche eine Voraussage ermöglicht, in genau demselben Sinne empirisch geprüft werden kann, wie irgendein spezielles Naturgesetz. Von hier aus ist es nicht mehr schwer, nachzuweisen, daß das Kausalitätsprinzip sich in der Quantentheorie als unzweckmäßig erwiesen hat, und daß die *Naturgesetze* selbst über seine Brauchbarkeit entscheiden. Er schließt seinen Aufsatz mit dem Hinweis, daß, wenn so die *Zukunft* in gewisser Weise unbestimmt ist, es die *Vergangenheit* auch sein muß, weil die Aussagen nicht verifizierbar sind.

In außerordentlich prägnanter Weise führt W. HEISENBERG² aus, daß immer, wenn neue Erfahrungsgebiete sich auftun, auch neue Begriffssysteme geschaffen werden müssen. Vergißt man diese notwendige Selbstverständlichkeit zu sehr, so wird man geneigt sein, von den rationalen Naturwissenschaften aus alles zu einem *rationalistischen* Weltbild zu verewaltigen. Man wird aber bei einem solchen procedere eine nicht zu verkennende Ähnlichkeit mit Procrustes aufzeigen können.

Auch ein selbst so unerschütterlicher Formalist wie H. WEYL³ schließt einen seiner neueren Vorträge mit den Worten: „In solchen Dimensionen, in welchen der endliche Wert des Wirkungsquantums fühlbar wird, tritt die statistische Unsicherheit der Werte aller physikalischen Größen stärker und stärker hervor.“

Die dargelegte Situation dürfte wie kaum etwas geeignet sein, uns den tiefen Sinn von PLATONS Forderung, es solle kein *γεωμέτρειον* seine Schule betreten, wieder einmal klar zu machen.

Ich will nun aber die Belege für den Wandel der erkenntnistheoretischen Einstellung in der Physik unserer Tage nicht über Gebühr aneinanderreihen. Die angeführten Beispiele mögen als *pars pro toto* gehen, um so mehr, als sie von den hervorragendsten Forschern der exakten Wissenschaften stammen. Vielmehr sollen hier zum Schluß noch diejenigen Arbeiten Erwähnung finden, welche in einer expliziteren Form oder geradezu expressis verbis den *Anschluß an die Psychologie* versuchen.

NIELS BOHR⁴ hatte im Jahre 1928 den Begriff der *Komplementarität* eingeführt und in einer späteren Arbeit⁵ vorgeschlagen, besser von *Reziprozität* zu sprechen. Der Begriff sagt einfach aus, daß bei mikrophysikalischen Prozessen zwischen der raum-zeitlichen Beschreibung und den Gesetzen der Erhaltung von Energie und Impuls eine reziprok-symmetrische Beziehung besteht. Die Kontinuität der *Lichtfortpflanzung* in Zeit und Raum einerseits und der atomare Charakter der *Lichtwirkung* andererseits müssen daher als komplementäre Seiten ein und derselben Sache aufgefaßt werden, die niemals in direkten Gegensatz kommen können, da eine eingehende Analyse des einen oder anderen Zuges verschiedene, sich gegenseitig ausschließende Versuchsanordnungen erfordert. BOHR

¹ Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik. *Naturwiss.* 19, 145 (1931).

² Wandlungen der Grundlagen der exakten Naturwissenschaft in jüngster Zeit. *Naturwiss.* 22, 669 (1934).

³ Geometrie und Physik. *Naturwiss.* 19, 49 (1931).

⁴ *Naturwiss.* 16, 245 (1928).

⁵ Wirkungsquantum und Naturbeschreibung. *Naturwiss.* 17, 483 (1929).

selbst macht hier darauf aufmerksam, daß die Notwendigkeit einer komplementären oder reziproken Beschreibungsweise in der Psychologie besonders gut bekannt sei, denn psychologische Vorgänge untersuchen heiße immer, mit ihnen in zunächst unkontrollierbarer Art interferieren. In einem neueren Vortrage¹ spricht er sogar von einem Komplementaritätsverhältnis zwischen der für jede physikalische Analyse erforderlichen Unterteilung einerseits und den charakteristisch biologischen Phänomenen andererseits. Er will damit sagen, daß eine physikalisch-chemische Analyse der biologischen Substrate mit fortschreitender Intimität auch die Lebensvorgänge selbst irreversibel schädige.

Diese Gedankengänge hat nun einer der erfolgreichsten theoretischen Physiker, PASCUAL JORDAN aufgegriffen und weiter ausgeführt². Denken wir uns einen makrophysikalischen Beobachtungsprozeß: Wir betrachten durch das Fernrohr einen Planeten. Ohne Bedenken können wir annehmen, daß die Beobachtung die Bahn des Sternes nicht stört, d. h. die Beobachtungstätigkeit beeinflusst das *Objekt* nicht. Anders im *Mikrophysikalischen*: Bestimmen wir die x -, y - und z -Koordinaten eines Elektrons, so erzeugen wir erst durch die Messung diesen Zustand des Elektrons, so daß das *Subjekt-Objekt-Verhältnis* hier eine fundamentale Rolle spielt. Wir müssen uns deshalb bei atomaren Prozessen auf die Beschreibung von Gesetzmäßigkeiten der Beobachtungsvorgänge beschränken. Die auftretende statistische Akausalität bedingt ein Komplementaritätsverhältnis. Im *Anorganischen* nun führt diese statistische Akausalität zur „*Mittelbildung*“. Für das *Organische* aber vertritt JORDAN die Ansicht, daß sie sich zur *makroskopischen Akausalität* verstärke. Denken wir dabei an folgendes Beispiel: Unser Auge nimmt schon wenige Photonen, vielleicht sogar ein einziges Lichtquant wahr. Ein minimaler Gesichtseindruck kann aber schon die gewaltigsten Reaktionen mit großem Energieumsatz auslösen. Diese Erscheinung ist schon mit dem Ausdruck: „Verstärkerwirkung des Organismus“ bezeichnet worden. Nun ist bekannt, daß gerade die *dirigierenden* Reaktionen der Organismen annähernd atomarer Natur sind. Da die atomaren Prozesse aber hochgradig undeterminiert sind, so wirkt sich diese Akausalität im Organischen schon makroskopisch aus. Kehrt man den Satz um, so könnte man auch sagen, daß die statistische Akausalität und Komplementarität der atomaren Reaktionen sozusagen der letzte, abgeblaßte Rest dessen ist, was bei den Organismen zur höchsten Entfaltung kommt, des *Lebens*. So sagt JORDAN, daß die neue Physik in auffallender Weise den Verdacht enger Beziehung ihrer Begriffsbildung zu Grundtatsachen der Biologie erwecke.

Betrachten wir einmal dieses Komplementaritätsverhältnis für den Fall der Analytischen Psychologie etwas weiter: Untersuchen wir irgendeinen bewußten Inhalt eingehend genug, so werden wir alsbald auf unterliegende unbewußte Motive stoßen. Wir benötigen diese Prämissen also durchaus,

¹ Licht und Leben. Naturwiss. 21, 245 (1933).

² Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie und Psychologie. Naturwiss. 20, 815 (1932). — Das Kausalitätsproblem in der modernen Physik. Neue Jb. Wiss. u. Jugendbild. 10, 74 (1934). — Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie. Erkenntnis, IV, S. 215. 1934.

wenn wir anders schon zwingende Aussagen machen wollen (exakte Messung). Die ins Bewußtsein gehobenen „unbewußten“ Inhalte werden nun aber auf den primären Bewußtseinsinhalt zurückwirken und ihn *modifizieren*. Daß die Bewußtmachung das unbewußte Material verändert und weiterhin die bewußte Einstellung modifiziert, hat hier also sein physikalisches Analogon. Die Komplementaritätsforderung wäre somit erfüllt. Das Komplementaritätsverhältnis zwischen Bewußtsein und Unbewußtem legt noch eine weitere physikalische Parallele nahe, die Forderung nach einer strengen Durchführung des „Korrespondenzprinzips“. Sie könnte den Schlüssel dafür geben, was wir in der Analytischen Psychologie so oft als „strenge Logik“ (Wahrscheinlichkeitslogik) des Unbewußten erleben und was geradezu an einen „erweiterten Bewußtseinszustand“ erinnert.¹

Ich würde aber die unumgängliche Einseitigkeit der vorstehenden Darstellung zu einer Schwäche derselben machen, wenn ich unterlassen würde, noch kurz darzutun, wie sich die modernen Physiker von der geschilderten heutigen Situation aus zur klassischen Mechanik stellen. Das Korrespondenzprinzip hat sozusagen rückwirkend nach einer solchen Revision gefordert. SCHRÖDINGER² war wohl der erste, der unmißverständlich darauf hinwies, daß schon die Gasgesetze, die Gesetze des radioaktiven Zerfalls und insbesondere der II. Hauptsatz der Thermodynamik (Entropiesatz) rein statistischer Art seien, hatte doch BOLTZMANN schon vor 60 Jahren die Statistik in die Thermodynamik eingeführt. Durch ihn erhielt der Entropiebegriff eine wesentliche Klärung und wurde wahrscheinlichkeitstheoretisch dargestellt. Es ist am Ende des letzten Kapitels erwähnt worden, daß auch der Zeitbegriff statistisch begründet werden kann. SCHRÖDINGER hat dann auch den Entropieablauf in Anlehnung an FRANZ EXNER mit unserer Zeitempfindung in Zusammenhang gebracht. Daß man trotz dieser statistischen Ansätze auch in klassisch-physikalischen Grundgesetzen, am Determinismus festhielt, läßt sich nur geschichtlich erklären, indem derselbe eine Jahrtausende alte Denkgewohnheit ist. Man wußte ja um die statistische Natur dieser Sätze, glaubte aber, dies sei nur ein provisorischer Schönheitsfehler und der fingierte LAPLACESche Dämon spielte seine Rolle weiter. Die berühmte „Ignorabimus-Rede“ DU-BOIS-REYMONDS war den Physikern noch zu tief in Erinnerung. Erst von den heutigen Erfahrungen aus erkannte man, daß die Voraussetzungen dieser Rede makrophysikalischer Natur waren und einfach ins Mikrophysikalische übertragen wurden, und daß dieser Schritt nicht angängig ist. Hiermit erst dürfte der LAPLACESche Geist ein für allemal begraben sein, denn wir haben nicht nur erkannt, daß die Natur „nihil nisi saltus“ macht, sondern auch noch, daß diese Sprünge weitgehend undeterminiert sind. Ich will

¹ Ich möchte hier nur beiläufig daran erinnern, daß der englische Physiker J. W. DUNNE (An Experiment with Time. London 1929. — The Serial Universe. London 1934.) von einer ganz anderen Seite her eine Annäherung an diese Erscheinungen versucht hat, wobei seine Konstruktionen unendlich viel abstrakter sind. Er muß eine „regressive Zeit“ annehmen und folgert sogar aus diesem Argument im weiteren Verlauf die menschliche Unsterblichkeit.

² Was ist ein Naturgesetz? Naturwiss. 17, 9 (1929).

an dieser Stelle nicht verschweigen, daß es auch heute noch Forscher gibt¹, welche ein pessimistisches „ignorabismus“ bekämpfen zu müssen glauben, und daß nicht zuletzt PLANCK selbst zu ihnen gehört. Man wird sich aber bei all diesen Stimmen an den oben zitierten Satz von R. v. MISES erinnern und fühlt sich versucht, SPINOZAs Erkenntnis *more geometrico* für die Erfordernisse unserer Tage in eine „Erkenntnis *more statistico*“ abzuändern und anzuerkennen, daß alle physikalischen Aussagen Annäherungen sind, die sich prinzipiell nicht vervollkommen lassen.

Eine Parallele hierzu ist das Verfahren von JUNGS *Symbolforschung* durch *amplificatio*. Man kann sie ohne Bedenken eine statistische Methode *par excellence* nennen.

In welch eklatantem Gegensatz FREUDs Determinismus mit dem ihm zugrunde liegenden „psycho-physischen Parallelismus“ zu den heutigen Wissenschaftsmethoden steht, ist hier wohl deutlich genug geworden.

Es bliebe hier noch übrig, daran zu erinnern, daß JORDAN auf Grund der im atomphysikalischen Experiment gemachten Erfahrungen das Komplementaritätsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt dahin verallgemeinert, daß er sagt, die *prinzipielle* Unterscheidung zwischen Innen- und Außenwelt sei unmöglich, was natürlich einen Zugang zum ganzen sog. „parapsychologischen“ Gebiet eröffnet.

Wenn sogar die Physik eine Kritik der persönlichen Voraussetzungen (vgl. SCHRÖDINGER²) fordert und auch dort die Lösung des Konfliktes zwischen Thesis und Antithesis zufolge der Komplementarität ein „sowohl-als-auch“ ist, so brauche ich die Parallele zu JUNGS psychologischen Grundkonzeptionen nicht noch zu verdeutlichen, ebensowenig wie es notwendig ist, hier nochmals auf die gelegentliche Sinnlosigkeit einer kausalen Erklärung (FREUD) hinzuweisen.

Rekapitulieren wir kurz die neuere Entwicklung unserer Wissenschaft von der Materie: Die klassische Kausalitätsvorstellung ist durch die Quantentheorie zu einem Grenzfall allgemeiner Naturgesetzlichkeit geworden. Sie geht in einer statistischen, nicht voll determinierten Gesetzmäßigkeit auf. Die Unmöglichkeit eines strengen Determinismus haftet nicht der praktisch-technischen Unvollkommenheit unserer Instrumente an, sondern beruht auf der atomistischen *Struktur* aller physikalischen Substrate. Diesen selbst haftet die Unbestimmtheit an. J. v. NEUMANN hat nachgewiesen, daß es unmöglich ist, die statistischen Gesetzmäßigkeiten der Quantentheorie auf ein kausal funktionierendes Modell zurückzuführen. Die von BOHR eingeführte *Komplementarität* hat sich geradezu als eine neue naturwissenschaftliche Denkform erwiesen, die es fertig bringt, daß die Natur Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten, die sich sonst so sehr widersprechen, daß sie niemals direkt zusammen bestehen könnten, doch an ein und demselben physikalischen Objekt zusammen verknotet. Deshalb hat PAULI auch vorgeschlagen, die Quantentheorie in Analogie zur Relativitätstheorie als „Komplementaritätstheorie“ zu bezeichnen.

¹ M. v. LAUE: Zu den Erörterungen über Kausalität. *Naturwiss.* 20, 915 (1932). — Über HEISENBERGS Ungenauigkeitsbeziehungen und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. *Naturwiss.* 22, 439 (1934).

² Über Indeterminismus in der Physik. Ist die Naturwissenschaft milieubedingt? Leipzig 1932.

JAMES JEANS¹ sagt zu dieser Lage: "Mind no longer appears as an accidental intruder into the realm of matter; we are beginning to suspect, that we ought rather to hail it as the governor and creator of matter."

Nehmen wir unsere neu gewonnenen Einsichten über das Subjekt-Objekt-Verhältnis hinzu und unsere Auffassung vom Menschen als Quant und vom Erlebnis als Quant, so stimmen wir, glaube ich, mit B. RUSSELL² zutiefst überein, welcher schreibt, daß „the events“, die Ereignisse, die letzten Weltbausteine seien. Zwar sind die Quanten Unstetigkeitsstellen der Wissenschaft, aber zugleich auch ihre einzigen realen Stellen.

Wenn die heutige Physik durch die von ihr *neu geschaffenen Denkformen* eine Verwandtschaft und Verknüpftheit mit der Komplexen Psychologie entdeckt hat, so wissen wir nicht, welche der beiden Disziplinen auf ihre neue Schwester mehr stolz sein kann. Beide Wissenschaften haben in vieljähriger getrennter Arbeit Beobachtungen und dazu adäquate Denksystematiken aufgehäuft. Beide Wissenschaften sind an gewisse Grenzen gestoßen, die wir im Anfang dieses Kapitels beschrieben haben und die ähnlichen prinzipiellen Charakter tragen. *Das zu Untersuchende und der Mensch* mit seinen Sinnes- und Erkenntnisorganen und ihren Erweiterungen — den Meßinstrumenten und Meßverfahren — *stehen in unlösbarem Zusammenhang. Das ist Komplementarität in der Physik sowohl wie in der Psychologie.* Es ist ein *Rückwirken des einen auf das andere*, ein reziprok-, „symmetrisches“ Verhältnis und wenn wir bedenken, wieviel klare Begriffe aus der Physik stammen und wie jede Erkenntnis letztlich einzig im Menschen vor sich geht, so können wir sogar feststellen, daß *zwischen Physik und Psychologie ein echtes und rechtes Komplementaritätsverhältnis besteht.*

Und noch eine *Zukunftsmusik* klingt aus diesem sich anbahnenden Bündnis, für welche ich ein Bild gebrauchen möchte: Wenn der Erkenntnisdrang einen alten Griechen soweit getrieben hätte, den Oracula der Priester Apolls nicht mehr so unbedingt zu vertrauen, sondern das „de tripode dictum“ aus dem Munde der Pythia selbst vernehmen zu wollen, so wäre er zunächst dem pythischen *σημαλνει* gegenüber hilfloser gewesen als zuvor. Aber haben wir nicht durch immer weitere Häufung von Erfahrungen gelernt, die babylonischen Kuneiformzeichen oder die ägyptischen Hieroglyphen zu lesen?

¹ The Mysterious Universe. London 1930.

² l. c.



Bildnisskizze in Kreide und Tusche, 1935. Von FRANZ REDERER.
(Aufnahme Ernst Linck, Zürich.)

III.
Psychologie.

Analytical Psychology and Poetry.

By

LEONARD BACON.

The connections between Analytical Psychology and Poetry are so many and so various, the two subjects have so much in common, that some remarks on their relation are not inappropriate and may have a certain use. Their materials are in a sense the same, though their methods and objects are different. And they are both liable to terrible abuses in the hands of the incompetent.

For the purposes of this little paper, Analytical Psychology means that department of thought which has for its subject matter the human psyche in its conscious and unconscious aspects. The object of the science is to discriminate and describe the elements of the psyche, and to discover the laws which govern the world best and least known to all of us. It is likewise concerned with the diagnosis and treatment of spiritual illness. In short, it investigates every aspect of the soul, whatever that may be.

For poetry, definition is even vaguer and more difficult, perhaps particularly so in the instance of a man who has devoted his life to the art. Hardly two people who think about the subject at all, use the word in the same sense. And misunderstandings, not to say quarrels, are only too frequent in this branch of aesthetics. According to temperament the critics have leaned toward form or substance in their definitions, categories which by no means exhaust the possibilities of limiting the subject. And so in the vast collection of extremely dull prose works about poetry, we find definitions as atmospheric as "Emotion recollected in tranquillity", or as precise and jejune as "The metrical expression of ideas". To most minds the word probably suggests the idea of measured rhythm, measured to distinguish it from prose, which is also rhythmical. But very few minds would be willing to let it go at that. And here, unfortunately, we come at a stride to one of those frontiers of thought, or opinion, where precision has hitherto been, and may always be, extremely difficult to attain. Are we talking of a way of thinking or feeling, of a type of expression of something in the form, of something in the substance, of all of these, or what? It is all very trying. And one turns from most of the authors who have written on the subject with a sense that "great dialectic capacity has been displayed, and that the results have been nugatory". They remind you of city-children discussing the question as to whether a humming-bird is a dragon-fly or a wasp.

Some years ago, while attending the seminar of Doctor CARL GUSTAV JUNG, in whose honor this paper has been prepared, I heard suggested by him, in another connection, certain ideas which, it seems to me, have

a bearing on this subject. Upon these ideas, with appropriate diffidence, I propose to enlarge. In his study of the Unconscious, Doctor JUNG had in the first place divided the region into two parts, Personal and Collective. In the personal unconscious, only individual elements peculiar to the person were to be found. But in the collective unconscious, he became convinced of the existence of certain entities, knots of energy, group associations, which with some variation are common to race or sex, and, in certain instances, to all mankind. In dream and in daydream these entities appear. And in spite of the fury of the behaviourist, who (as Professor JOAD has acutely remarked) has taken up materialism just as the other scientists dropped it, I am quite as much persuaded of the reality of these entities as I am of the reality of any reflex that ever was conditioned. For these newly discriminated factors in the unconscious, Doctor JUNG proposed the name archetypal image, or archetype, — meaning a symbol with which the unconscious mind has been familiar for a very long time, perhaps from the beginning. To avert a misunderstanding at this point, it should be said that this statement does not involve anything like innate ideas. The archetypes are not conceived of as inherited. They are thought of as images toward which a predisposition is inherited, as a preference for animal food is inherited by a tiger. For instance, a ship may well carry the value of an archetype for a Scandinavian, and a horse for a Tatar. It is not improbable that a Swede in Minnesota, or a Yakut in the Aleutians, will dream each of the symbol toward which he has inherited a predisposition from many generations that made their way by the sea or the plain. And his symbol will come to each lit by “The awe-inspiring fire of the depths”. It will have for him a force and a value not possessed by the casual phenomena which can be traced to his personal experience, his everyday associations.

The late F. W. H. MYERS, the inventor of the word “Subconscious”, and a poet of force and distinction, was, I believe, the first person to see or to point out a connection between creative ability and the unconscious. It appears that the artist always has a low threshold. He has, so to say, the deep hidden images constantly in view, and they supply him with a variety of motives and reasons different from those known to the conscious mind. All people who have low thresholds are not artists, for other elements enter in. Technical capacity is, of course, necessary, if the artist is to evoke in others what he discovered in himself. And the method by which he does this no doubt remains as mysterious as any form of action at a distance, as gravity, as radiation. Curiously enough the artist has a strong tendency to conceal the real source of his power, and is more than likely to attribute the success of his picture, his poem, or his sonata, to his conscious reasoning powers. Which is, of course, as ridiculous as if the hawk were to attempt to put on the carapace of the tortoise. Thought naturally is as useful to him as to other men, but it comes after something of initial and essential importance, without which art cannot exist.

And it may be stated in passing, that critical preoccupation with thought in works of art is what rendered criticism, “that dead twig on the tree of literature”, in general so leafless. Too often the critic has to all intents and

purposes directed attention to the mechanism of the piano, rather than to the burning symbols in the enigmatic deeps whence the sonata emerged. Greatly to dare also, it is that same critical preoccupation with conscious problems which has castrated such a quantity of modern poetry and modern painting, and reduced kinetic living things to cold geometry and fruitless abstraction. The arts have the right to be themselves, and they never are gainers when they are subordinated to a chilly intellectualism, whether philosophic, political, or religious.

But this is by the way. Whether the reader is in agreement with the views expressed in this paper or no, he will see that an acceptance of those views makes possible a definition of poetry that has some satisfactory aspects, though no sort of finality is claimed for it. To the writer, poetry appears to be that form of communication, whose important function is to touch and arouse the ancient and permanent elements in the spiritual structure by symbol and by measured rythmical sound. The measured rhythm, which is the body of poetry, as the symbol is the soul, has itself the quality of an archetype. And those moderns who, on logical grounds, have rejected metre, or even rhyme, are not to be congratulated on choosing such a handicap. They have elected to dispense with whole categories of unconscious sympathies between their readers and themselves, and in the pursuit of private originality have ignored deep-seated instincts common to genius and ordinary mankind. This does not mean, of course, that something new and strange is never to take place, any more than it means that a tree should never have new leaves and new branches, though it does imply that a tree ought not to put forth lobster-claws. But the new must have a tincture of the primordial, and the strange will derive its force from ancient and shadowy relations with the familiar. This last statement has the force of a law. And it perfectly explains why the extreme positions of what are called schools, vanish automatically because of their failure to connect themselves with the living, growing, immortal unconscious, that remains the same the more it changes.

The common term in poetry is hard to be found, and when found may appear misty and vague enough. A category that includes the celebration of the wrath of Achilleus, the blasting of the character of Shaftesbury, the lament for Lesbia's sparrow, and the Rhyme of the Ancient Mariner, is varied enough in all conscience. But it does not take much penetration to see how Homer and Dryden by image and sound have evoked from our depths as from their own the archetypal symbols of anger, though one chants in oceanic hexameters and one in the stately, confined, and pointed couplet of the English Augustans. Behind both if you go far enough is a war-dance. Behind every poem is an archetype.

It seems to the writer that a delightful, useful, and clarifying criticism may conceivably arise from the new ideas, if the Analytical psychologist learns how to pass the white light of poetry through his prism. This process will not destroy that light's beauty, any more than spectrum analysis destroys the beauty of actual light. Rather it will add to the interest because it will be real. Personal predilection disguised as universal law by dialectic devices will no longer govern aesthetic ideas. And, as in all

cases where truth begins to appear, we shall, to borrow the words of a great writer, find the mystery even more mysterious than we supposed, but our knowledge of the phenomena ought to increase, and with it our satisfaction. We shall have a living aesthetic that moves, and grows, and changes. And it is not improbable that rational connections between things that seem as hopelessly unrelated as the constant sun and the instantaneous thunderbolt, may become clear to us. The new aesthetics will bear the same relation to the old that physics does to what used to be called natural philosophy. As distinctions grow sharper the science will grow more factual, even if hypotheses have to become more complicated. And let us hope that there will be such fine sport as the physicists have had since relativity and the quantum theory disturbed the symmetrical system of 19th century science.

If, as the writer believes, the general tendency of these remarks is correct, then these remarks are significant for the poet. Though the interior universe will never, thank God, be completely explored any more than that other brave o'erhanging firmament, still the poet ought to find his account in these novel investigations. By increasing his understanding of the interior objects of contemplation, he ought to increase his power of self-criticism. By studying the idiosyncrasies of that strange process called fantasy he may learn to go farther and fare better. Of course, I do not mean that a poet, struggling with the aesthetic problem of a poem will say to himself "I'll have a good go at the anima this afternoon, and the sonnet will come out right tomorrow". In point of fact, he must not do that, for the conscious exploitation of the unconscious, as Doctor JUNG long ago pointed out, is a psychological crime and reduces the individual to the level of Hindu charlatans teaching Yoga to millionairesses for money. It is a different thing to have trained oneself to recognize and interpret the messages that come at the proper time to the conscious mind, from the far side of the threshold. One must not force the unconscious, but it is proper and even necessary to use it to the limit when it is disposed to assist.

There are many things to discover in that strange world which lies so close and is so hard to enter, where ugliness and beauty and good and evil are so intervolved as to be almost interchangeable. It is difficult not to pass conscious judgments on conflicts of energy. It is difficult to recognize that the resultant is more important than the fact that one of the forces might be adjudged good and the other evil. It is hard to realize that it is all the same energy, as a river is all one river, whatever whirlpools and backwaters there may be in it.

As for all men so for the poet, these things are necessary to be learned. But in one specific instance the Analytical psychologist may be able to help the poet in particular to more thorough understanding, if not to greater power. A better system of what someone has called "The pre-natal care of ideas" is not by any means impossible. And a better knowledge of the whole strange process of the gestation of a poem would in any case be fascinating whether it were useful or no. From that palpitating second when the symbol appears in the mind with the startling suddenness of a great fish breaking water, a suddenness that carries the implication that

the symbol had its own existence before it was consciously recognized, through the ancillary flashes, and the conscious struggle with the intellectual difficulties implicit in the image, whether it be a clear-cut picture, a consonance of cadences, or a shadowy and ill-defined mood, what subject is there in the world within or the world without more intrinsically interesting? Nor will the investigation of the elements of this process make it less so. Biologists do not love their children less because they know more about chromosomes than other people. On the contrary out of fuller knowledge should come keener and more varied appreciation, founded on fact, based on living experience of a living thing.

And if nothing else had come out of these new and, to many people, enigmatic ideas, for the poet a continent dimly guessed and only timidly visited in the past, has been unveiled, and lands long since wasted and deserted have taken on their original beauty and interest. The inner world is suddenly full of huge cloudy symbols of a high romance. Dead allegory has become live value. In a world enslaved by the fiction of objective reality, mythology is reborn. The god is in the grove and the nymph at the fountain. "It is good. They belong there." The dreamside of things is restored to its dignity. And the whole spectacle of mental life has grown larger, as it should, for we have drawn nearer to it. Furthermore every item in that spectacle is invested with *vivider* charm.

It is interesting, though perhaps profitless, to speculate on the results which the new points of view are likely to produce. For one thing an intense artistic renaissance is to be expected. A deeper poetry than the last half century has known is practically certain to emerge. Old tales will have to be retold in the light of a new knowledge. And new ones will have to be told for the first time. Though the explorers have only touched the strange coasts, or at most heard rumours of fantastic rivers, it is clear that man's discovery of himself must have on him a liberating effect not dissimilar to the effect of his first steps in the study of the frame of external things.

To the men who have played large parts in this discovery we ought to be intensely grateful. Among them CARL GUSTAV JUNG is not least. His gigantic contribution to every department of the field stands in no need of my praise and still less of my exegesis. Nevertheless it gives me pleasure to bring this little tribute to the thinker, the doer, the delightful man, who has thrown light on a thousand problems, and has helped countless troubled men and women to a sight of that four-petalled flower which can only be discovered in the inner gulfs.

Analytical Psychology and the Art of Teaching.

By

WILLARD HIGLEY DURHAM.

A teacher returning to his work in an American college after making some real study of Analytical Psychology will find himself considering anew the familiar professional problems and discerning the existence of hitherto unsuspected ones. He will find himself questioning many accepted theories of pedagogy, altering his methods of instruction, approaching in a new way the students entrusted to his direction. He may, at first, find his zeal outrunning his discretion, and fall into the error of confusing his function with that of the psychological analyst. But he will soon recover awareness of the fact that, although the analyst is a teacher, the teacher of literature or philosophy or any other branch of knowledge is not and should not be an analyst. This return to common sense will not, however, relieve him from the necessity of asking himself where and how the theories of Analytical Psychology may legitimately be applied in the practise of his chosen art.

Final answers to the problems thus raised could be given only after years of investigation by one who was at once a thoroughly trained psychologist and an experienced teacher. For such investigation I have neither the time nor the knowledge. But since, as far as I know, no one has seriously undertaken such study¹, since all real work in this field has yet to be done, I wish to invite attention to the importance of the subject. I cannot, I believe, better indicate the far-reaching effects of the work of the scholar in whose honour this volume is published than by showing certain ways in which that work may ultimately alter both the practise and the theory of education. I should not, however, do honour to the scientific carefulness of Dr. JUNG's work if I did not make quite clear the fact that I am presenting what are mere guesses at truth, guesses which seem to me worth consideration, but which have as yet been tested either inadequately or not at all.

It should be obvious that teaching, if it be an art, is something other than the mere presentation of information or of directions for acquiring a technique. Information may be obtained more rapidly from books than from a teacher, and technique may be acquired by simple imitation. Real teaching is something more, something not easy to define. The various definitions of it previously attempted all leave something to be desired, and a discussion of them would in itself require an essay. It is, nevertheless, clear that where real teaching is done, the pupil acquires something not to be gained from books, something resulting from a personal relation,

¹ A number of books dealing with the relation between Psychoanalysis and elementary education are, of course, well known.

something which gives him an increased capacity for independent activity and results in psychological development.

If teaching does require some personal relation, that relation is not that which may be built up between two adult and integrated persons but is one akin to the transference in Analysis. Wherever I have been able to investigate the statements of students that Mr. X. or Mr. Y. is a good or a bad teacher, I have invariably found that the good teacher is one upon whom the student has made some projection positive or negative; the bad teacher is one to whom the student is wholly indifferent. If it were possible for the teacher to know how to bring about this transference, he would undoubtedly be able to assist pupils with whom he now fails; but there is no magic phrase from which a transference arises. Fortunately, in most instances, if the teacher be not a wholly colorless personality, some sort of relation between him and the student comes automatically into existence. It is in the recognition of the value of this relation and the proper handling of it that the importance of a knowledge of Analytical Psychology appears.

It would, indeed, be difficult to overestimate the importance to the teacher of recognizing this relation and the projections which result from it. The male teacher in any co-educational institution repeatedly has, for example, the experience of finding girl students under the illusion that they are in love with him. If he is ignorant of psychological facts, he is only too likely — having his share of human vanity — to fall into the error of supposing that this is a reality and to be met as such. If, on the other hand, he is aware that what he has to deal with is an animus projection, he is able to meet the situation intelligently and to avoid the painful — sometimes even tragic — consequences which may come from his allowing himself to become unconsciously involved. By remaining conscious and aware he becomes able to utilize the positive aspects of the transference as a stimulus to legitimate activity on the part of the student, so that there results for her both an increase of knowledge and an increase of consciousness. The task is a difficult one, one requiring more understanding now and then than the ordinary student of psychology possesses; but it is one which cannot be shirked and one which further knowledge would make easier. And if the task be properly performed, the positive values which result are by no means exhausted when the student leaves the classroom or the seminar; it may continue to work beneficially long after all personal contact between the teacher and the taught has ceased.

The positive projections which may be made are, of course, by no means limited to animus ones. Those made by a young man, for instance, while they are less embarrassing to the inexperienced, are quite as important. It is frequently all but impossible to determine precisely what the nature of the projections made by a particular student are, but this fact seldom interferes with the educational process. Whatever the image projected — whether it be that of father or hero or wise old man — if the teacher does not become identified with it, he may use it for educational ends.

Upon the values of the positive transference little insistence is necessary. However unconscious they may have been of its nature and significance,

real teachers have always and of necessity utilized it. Only the exceptional person, however, has recognized that a negative transference has also remarkable positive values. The teacher who, of those I encountered as a university student, did most for me was a person upon whom I projected all manner of black images. I found myself slaving in the library in the endeavour to amass evidence to disprove what I regarded as his cherished theories and beliefs. Not until long after did I become aware that he had put forward those theories with a definite purpose, that he had no more belief in them or affection for them than I did. He was unusual in that he knew how to make as much use of my dislike as he might have made of my admiration and esteem had they existed. There are those who disapprove of such methods as involving conscious deception of the student; but the result was not deception but instruction in that a student who could not otherwise have been affected by this teacher was led to discover truth for himself. And in most instances, as in this one, the ultimate result is that the negative projections disappear, that minds which otherwise would never have met actually do meet, and that real teaching is done.

Even from so superficial a discussion of the relation of the transference to the educational process appears the necessity for a high degree of consciousness in the teacher. Here again Analytical Psychology should play an increasingly important part, not only as a technique for developing consciousness in the person aware of his defects, but also in the selection of persons who may safely be entrusted with the teacher's responsibilities. Under present-day conditions much attention is paid to the scholarly qualifications of a prospective teacher and enquiry is commonly made as to his habits and moral attitude. No ordinary enquiries will reveal, however, whether or no the male teacher is so much under the domination of anima moods as will seriously interfere with the adequate performance of his task or whether or no the female teacher is so identified with the animus as to make her teaching arid and opinionated. Nowhere, save perhaps in the practising psychologist, is consciousness and integration more necessary than in the teacher; nowhere, save again in the Analytical process, is unconsciousness likely to do more harm. If Analytical Psychology becomes more widely recognized and its methods more clearly understood, the selection of teachers can be made upon a much sounder basis than any now available.

Objective tests giving undeniable evidence of the teacher's consciousness have not as yet been devised, nor can one as yet clearly prove to the sceptical the importance of transference. But the value for education of the theory of the four functions may more easily be made apparent. It may be shown, for example, through experiments with examination.

At the University of California a group of students of literature were first given an examination designed to test nothing save their knowledge of the facts of literary history. The same students were then given another examination so designed as to give opportunity for more than one type of mind to display its ability. As on the previous examination one question called for a knowledge of facts; a second demanded logical defense of a critical assertion; a third required assignment to their authors of passages

of poetry not previously read but written by poets with whose major works the students were supposed to be familiar. In answering this last question neither thinking nor sensation were of much use; in answering the second thinking was of primary importance. The results derived from this type of examination were strikingly different from those obtained by the previous one. One or two students handled well all three questions; an equally small number showed themselves generally incompetent; the great majority answered one question well, did less well with a second, and were relatively unsuccessful in dealing with a third. No one question was easy for all students; no one difficult for all. Repetition of this type of examination with other groups produced similar results. Although further carefully checked experiments would be necessary to final and demonstrable conclusions, there seems little room for doubt that the ordinary examination as prepared by an instructor unaware of differences in psychological types results in overestimation of the student having one type of mind and the underestimation of others.

Examination is, of course, one method of teaching, and one giving results which may objectively be measured; but it is only one method and not the most important one. Yet it is unquestionably true that if a failure to recognize differences in psychological type leads the teacher into error when preparing and judging examinations, the same failure will lead him into error elsewhere. If, in talking to a student who is of the thinking type, the teacher uses a feeling approach to the subject, he appears to this student to be speaking vaguely, his ideas seem unorganized, and the subject itself dissolves into iridescent mists; whereas to the feeling type a logical approach seems arid, repellent, and devoid of higher values. The ordinary instructor, unaware of psychological facts, uses the approach which is natural for him and thus fails more or less completely to accomplish the best possible results with students having a type of mind remote from his own.

Since any group of students as commonly assembled includes representatives of all the functional types, the problem thus presented is one of great difficulty. I doubt whether any teacher is capable of so varying his approach to his subject as to affect with equal power all types, and I doubt the possibility of any wholly satisfactory solution of the difficulty unless students can be grouped with reference to type. It goes without saying that the obstacles in the way of such grouping are at present insuperable; but that fact does not release the teacher from the necessity of doing whatever is within the bounds of possibility.

A discussion of what may actually be done to meet the needs of the existing heterogeneous groups would, as far as I am concerned, necessarily be limited to methods applicable in the teaching of literature and would be out of place in an article of this sort. I may nevertheless say that my experience has shown that a student's supposed lack of interest in the study of literature often results from the fact that the sort of work required of him has given him no opportunity to use his major function. If such an opportunity is given him, he then finds available for the subject a hitherto unsuspected amount of energy.

Teachers having some slight acquaintance with the theory of psychological types have raised the objection that it is unwise to give much attention to type differences since one objective of teaching may be to train the student to use easily and effectively functions other than the major one. No one could deny the desirability of such training as far as it is possible, but the range of possibility is certainly decreased if the instructor is unaware of the fact that the demands which he makes vary in difficulty not only with the general intelligence of the student but also with his psychological type. That which is for the intuitive a relatively easy task may be, for a sensation type, an almost impossible one.

Furthermore, we as yet know very little about the development of psychological functions through formal education. Any attempt to stimulate the differentiation of inferior functions is as yet experimental and tentative. The experience of analysts has shown, I believe, that little can be done with the least differentiated function in the course of the Analytic process. If this be true, it is even less probable that anything can be done with it by ordinary teaching. Here again we have a problem which demands real investigation and not hasty assumption, investigation which might result in some sorely needed information as to the actual relation between formal education and psychological development. In default of such investigation I remain confident that much of the discouragement now often felt by teacher and pupil alike comes from a vain attempt to do the impossible. It would be pleasant to believe that every person if properly taught would differentiate all four functions, but all the evidence now available indicates that really to differentiate two functions is more than many persons can ever accomplish.

To say this, however, is by no means to say that education should concern itself with one psychological function to the exclusion of others. Yet, if we consider actual educational practise through centuries, we find that the thinking function has been unduly exalted and the feeling one almost ignored save perhaps by teachers concerned with the so-called fine arts. At a time when education was exclusively a masculine affair this emphasis upon thinking may have done relatively little harm; but now when — as in many American universities — women make up nearly half of the student body, neglect of the feeling approach has serious consequences.

Although with men excessive emphasis upon the development of the thinking function may do relatively little harm, the regrettable consequences of ignoring other functions are by no means limited to women. Many an able boy who to-day rebels against formal education whether in the secondary school or in the university does so because he finds that the values stressed by his teachers are not those to which his libido is attached. Only when he sees logical processes as serving ends to which he himself attaches importance is he willing to continue what he finds exhausting and useless effort. The teacher, after vainly presenting excellent logical reasons for the pupil's continuing his work, only too often becomes irritated and denounces the boy as a dunce; but denunciation is not education. If that same boy were, for example, permitted to combine theoretical instruction with practical work, he might accomplish much.

Although in America certain attempts to do this have been made, as at Antioch College, very little real consideration has been given to the problem.

The evil effects of attaching excessive importance to the development of the thinking function are most clearly apparent, however, if we consider the education of women. Here there appears to be a direct clash between prevalent educational theories and those of Analytical Psychology. The majority of educators to-day deny the existence of any significant difference between the masculine and the feminine mind and believe that the only profitable differentiation between the sexes in education is based upon the fact that some subjects may be more useful to women than to men and vice versa. This belief is enormously strengthened by the fact that the successful struggle during the nineteenth century to give to women educational opportunities equal to those of men proceeded upon the assumption that equality of opportunity meant identity of opportunity. As a result young men and young women are in general educated together, or, if placed in separate institutions, educated by methods which ignore possible distinctions between the masculine and the feminine psyche.

Yet Analytical Psychology has made increasingly clear not merely possible but actual differences between the minds of the two sexes. Not to recognize these differences in our attempts at education is to ignore a basic factor in the problem. Even if we were to go no farther than the most common difference in psychological type we should still have something which might well lead to alterations in educational practise. Since for a large percentage of women thinking is in the unconscious and for an equally large percentage of men feeling is in the unconscious, a separation of the sexes as a means of securing groups less heterogeneous than the present ones becomes of possible value. The problem of the correct approach — whether through thinking or feeling — would become at once less difficult. To any such generalization there are obvious exceptions. It is at once apparent that in certain seminars, for example, uniformity of type would be unfortunate. But in more elementary classes, as has been said previously, it would offer definite advantages.

It should be unnecessary to point out that separation of men from women for purposes of instruction does not at all imply separation outside the lecture room. It has been commonly assumed that education in the same institution meant education in the same classes. But this does not necessarily follow. Association outside the classroom might easily be combined with separation within it, and the advantages gained from close association of young men and young women in their school and university life retained without disregard of the fact that methods suited to one type of mind are ineffective with another.

But the psychological differences between the sexes go far beyond those of type, and any real consideration of the problems of feminine education will have to take them into account. The relation between conventional education and the woman's animus problem is, for example, only too often and too painfully apparent. Any teacher who has presented a subject in a thinking way to a feminine group has again and again found himself confronting, not a group of women but a group of animi.

The often repeated assertion that so-called higher education makes women unfeminine cannot be refuted by producing statistics as to the frequency of marriage and of motherhood among college-bred women. Neither marriage nor motherhood prevent any woman from being dominated by the animus.

Nor can there be any question that the result of many of our educational practises is a most regrettable constellation of the animus. Far too many girls are led to believe that they are at their best and most intelligent when they are wholly identified with it. And this may occur quite as easily in women's colleges as in co-educational institutions; it may happen even more frequently there because the absence of young men makes more difficult the development of normal relations. The male instructor in a woman's college is just as likely to constellate the animus there as elsewhere. Women teachers, on the other hand, however numerous and magnificent the exceptions, are not infrequently themselves the victims of misguided methods, and, animus dominated themselves, awaken the animus in their pupils and give to it an appalling power.

The problems created by the effect of contemporary educational methods upon the animus are extremely serious. How they may be solved I am incompetent to say, but of the need for a solution, if women are really to be educated as women, there can be no doubt. It would not be rash to assert that the number of neuroses and wrecked lives which might be traced to educational methods unsuited to the feminine psyche is vastly greater than even those engaged in psychotherapeutic work suspect.

Sooner or later the whole problem of feminine education must be restudied in the light of increased psychological knowledge. It is not impossible that out of a real and thorough investigation of the problem might come a radical change in our whole system of education, a change which would, in its turn, involve changes in the whole social structure. If it be true that, whereas the normal young man naturally is primarily concerned with the logos principle during the first half of life, the normal woman is at that time primarily concerned with the eros, we may be led to defer until the latter half of her life much of what now constitutes her university education. For this to be possible society would have to be so reorganized as to permit the woman to fulfil her biological function earlier than is now common, so that, having borne and reared her children, she might be free to turn her attention to logos problems before age had too much diminished the plasticity of her mind. It may appear that we are now in error, not only in trying to give to men and women the same sort of education, but also in trying to give it to them at the same time.

Even to make such a suggestion is, I am aware, to tread upon most dangerous and uncertain ground. I venture to make it, however, in order to give at least one example of what I believe to be the truth. I believe that we can set no preconceived limit if we are to apply the results of psychological study to the problems of education. We may be led thereby to accept what would to-day seem to be startling and revolutionary ideas. But, whatever the consequences, we should re-investigate the whole problem of human education from the kindergarten to the university in the light of facts about the human psyche of which we are gradually becoming aware.

Analytical Psychology and the English mind.

By

H. G. BAYNES.

I.

To the Englishman there seems to be no particular difficulty in knowing his own mind. And yet this is something he very rarely achieves; not because he is inordinately given to psychological masquerade, but rather on account of the persuasive extraverted mental habit of representing reality in terms of self-evident goals instead of enquiring into motives.

Although it can scarcely be argued that the English people is peculiar in possessing an undisputably extraverted psychology, yet no discussion of the English mind and character could profitably omit this fundamental consideration. The goal which the Englishman erects and the path that he follows, have for him the character of self-evident validity, not because they are the product of profound reflexion, but because they emerge as the obvious, practical, common-sense things to be done. When called upon to provide a philosophy to explain his actions, he naturally falls back upon an idealistic presentation of general human motives which, to his surprise and indignation, is all too frequently derided by his more discerning critics¹. The opprobrium contained in the epithet 'perfidious Albion' is put down to the not unnatural spleen of envious continental rivals. And yet this criticism rankles; for there has always existed in the English bosom a recessive, introverted minority voice that pleads for honesty and sincerity of motive despite the general prejudice which assumes the innate rightness of every national objective.

Many factors have contributed to the consolidation of this collective, extraverted attitude. English philosophy, for example, has always been practical in its outlook, and ethical problems concerning the right conduct of life and behaviour have tended to overshadow the introverted enquiry into the inner psychic cause. Moreover, the identification of the Church with the state has tended to reinforce the innate presupposition that our energetic imperialistic undertakings were in some way guaranteed by the ordinance of heaven. But, above all, what has protected the Englishman so long and so effectively from knowing the "secret places" of his own mind has been the underlying potency of the national myth.

The *idea of the gentleman* is much more than a convenient collective style: it is a living branch of the cultural tree. The original source of this idea in European society is as obscure as the source of knighthood. But

¹ A writer in "The New Statesman & Nation" describes this as "the practical instinct amounting to genius, by which English rulers prefer to face problems in terms of power rather than in terms of philosophy."

its psychological significance as a tradition gathering honour and desire in its descent from father to son, represents a psychic potential of untold efficacy.

The word itself derives from the latin *gentilis* = of the same gens or race, and in ancient Rome this word already had the special meaning, of belonging to a good family or stock. We can also trace the idea of value or quality as a family inheritance in the word generous, latin *generosus* (from *genus* = stock or race), meaning: of noble lineage, high-born. The idea, therefore, seems to be rooted in the aristocratic ideal which, in one form or another, has ruled every human society as far back as the historical eye can travel. But the special character with which the English temperament has invested the idea of the gentleman comes without doubt from that body of romantic legends which clustered around Arthur and his knights.

The Arthurian mythology is of course no more English than was the Homeric mythology Greek. Both traditions belonged to an earlier culture that was eventually superseded by a better organized or more enterprising race¹, which transformed the virtue of the alien traditional relict into a glowing, commanding myth very much as the oyster transforms a piece of grit into a pearl. The preservation of *mana* or power of the earlier race would seem to be a compelling instigation from which the loveliest songs and the noblest achievements of poetic genius have sprung. Indeed, in the case of such works as those of HOMER and MALORY, we see that the virtue of the earlier culture has been not merely preserved but transformed. It is as though the poet's visionary art had released the spirit of the more primitive culture from the concrete particularity of local history into the imperishable realm of heroic myth. Though the historian and the archaeologist may lament the magnificent inaccuracy of these bardic chronicles, they are none the less the living vessels from which the spirit of a past culture is poured into the blood-stream of succeeding generations. The enduring vitality of the Christian faith was surely nourished more by the legendary songs and stories concerning Christ, the Virgin and the Saints, which clustered around every medieval fireside than by the formidable power of the Church. The myth that lives in the heart of men is like a "deep pool that never dries".

Although it can hardly be doubted that the idea of the gentleman is rooted in an aristocratic tradition of noble family or caste, it also contains another root which goes even deeper. This is the mystical feeling of belongingness. The common derivation of the words *kind* and *kin*, of *gentle* and *gens*, is more convincing of the deeper feeling content of this idea than any elaborate historical reconstruction could achieve. We may suppose that the original biological connexion of kinship was the sole basis upon which kindly treatment might be anticipated. Kindness, in fact,

¹ This fact might explain the curious contrast between the reserved and rather sceptical attitude of the English people to Glastonbury, the mystical home of Arthur and the Grail, and the popular veneration of Westminster Abbey, the tomb of the English kings. Glastonbury belongs to the esoteric, aristocratic interior, while Westminster belongs to everyman.

could be legitimately associated only with those of one's own 'kind'. When a gentle feeling was aroused by an alien being it was as though he belonged to the gens. Thus the idea of a mystical brotherhood or spiritual family evolved side by side with the biological family. This feeling of a larger mystical fraternity developed a power which eventually contradicted, or rather superseded, the primal family-association. The development of corporate feeling thus engendered has been, perhaps, the most powerful implement of culture. Every form of initiation, whether into the tribal hierarchy, or into religious mystery-cults, depends for its efficacy upon a conscious development of this feeling of mystical participation.

The value of LÉVY-RUHL's concept 'participation mystique', denoting the condition of psychic merging or unconscious identification with the animate or inanimate environment, rests upon a fundamental psychic necessity. In the civilized mind, as in the savage, emotional integrity demands this sense of belongingness or acceptance as a primal condition of life. We may say that the instinctive state of 'participation mystique' is a biological necessity which developing culture gradually transformed into the idea of a mystical order or brotherhood. The former condition pertains to that state of primal unity before the dawn of consciousness. As soon as consciousness appears a sense of discord or contradiction begins to sunder the biological from the spiritual belongingness. But, since this sense of inner division between opposing loyalties forces a man away from his kind and breeds all the desperate ills of unrelatedness, every symbol which could bridge the chasm and unite the opposing strains of heaven and earth has been held in wonder and awe.

The Chinese concept of Tao is such a symbol, for it reconciles the ten thousand things of conscious distinctiveness with the emotional state of primal unity. In Chapter IV of the Tao Te King¹ it is said:

The Way is like an empty vessel
 That yet may be drawn from
 Without ever needing to be filled.
 It is bottomless; the very progenitor of all things in the world.
 In it all sharpness is blunted,
 All tangles untied,
 All glare tempered,
 All dust smoothed².
 It is like a deep pool that never dries
 Was it too the child of something else? We cannot tell.
 But as a substanceless image it existed before the Ancestor.

Mr. WALEY informs us in a footnote that "the Ancestor in question is almost certainly the Yellow Ancestor who separated Earth from Heaven and so destroyed the Primal Unity, for which he is frequently censured in Chuang Tzu". The Yellow Ancestor then, is the Chinese equivalent for the Serpent in the myth of Genesis, who, for the same reason, has incurred the censure of Adam's posterity.

¹ The Way and Its Power. ARTHUR WALEY. G. Allen & Unwin 1934.

² Dust is the Taoist symbol for the noise and fuss of everyday life.

The power of the concept of Tao lies in its embracing, unifying authority. It reaches from earth to heaven and from heaven to earth: it unites the many and the one, the strong and the weak, the clear and the muddy. It creates a feeling of totality and relatedness that includes and overrules every intellectual antinomy. And this feeling "existed before the Ancestor"; in other words, the state or attitude of Tao is a remembered experience. It is a visionary recognition of the truth that the state of primal unity exists eternally in the unconscious and that, when conscious striving and fuss is abandoned, the separateness of individuality is one with complete relatedness.

However presumptuous it may appear for a sophisticated Englishman to set the idea of the gentleman side by side with the concept of Tao, I must nevertheless expose myself to the reader's amazement. For the power of the gentleman-idea as a symbolic unifier is derived from the same primordial spring.

We have seen that the words 'kind' and 'gentle' are rooted etymologically in the primal guarantee provided by the family or kin as the biological container. This sense of primal guarantee is what is meant by the term 'participation mystique' which is the psychic equivalent of the state of primal unity. It represents the original passive state in which one is merely contained, and the original character of the feelings described by 'kind' and 'gentle' pertained, as in childhood, to a passive, will-less state. One of the most striking features of youth is that life fills one with happiness or plunges one into despair. Fate is peremptory and absolute; nothing can be done about it.

Now, the kernel of the gentleman-idea as a cultural symbol is the converse of this passive guarantee of kinship. A gentleman who is only gentle towards his own gens is no gentleman. To be worthy of the spiritual lineage of this aristocratic idea a man must actively create an attitude that extends service and gentleness to all, as though everyone and every creature were his kin. Thus the gentleman-idea in, what may be termed, the aristocratic interior of the myth is, like Tao, a cultural reestablishment of the biological state of primal unity of feeling in which all living creatures are contained.

The concept of Tao is the expression of the introverted vision of the East that is based upon the ultimate fact of being. The concept of the gentleman is the expression of the extraverted vision of the West that is based upon the ultimate fact of relatedness. The effectiveness of both lies in their embracing authority which combines the highest distinctiveness of individual consciousness with the undifferentiated totality of the unconscious primal state.

Another interesting point of similarity of these ideas is to be found in the manner of their appearance. The Tao-Te-King was the product of an extraordinary awakening of spiritual vitality in China out of the darkest night of materialistic realism in which everything that was intangible and invisible was derided. The symbol of the gentleman, as we know, was fashioned in the womb of the darkest period of European history, when predatory lusts and unmitigated savagery had well-nigh

extinguished the light of Christendom. Just as the idea of a mystical company of knightly men vowed to the service of a spiritual quest emerged out of the age of darkness, so the idea of a legendary ancestor-sage revealing the fullness of ancient wisdom emerged out of China's blackest night.

The parallelism in the lives of the two concepts also extends to the relative deterioration both have undergone through a process of dissemination and formularization. Deterioration in the value of a symbolical idea, however, affects its exoteric tradition only. So long as a symbol is an effective power in the unconscious its esoteric life, as the creative source of feeling, is revealed uncontaminated by counterfeit usage and undimmed by time, in the aristocratic interior of the individual myth.

If we now turn to the exoteric or historical aspect of the gentleman-idea we shall see how it became incorporated in the national character. First we must see that the conversion of the gentleman-idea from its limited biological connotation as the prerogative of noble birth, or caste, to its universal acceptance as an ethical ideal was achieved mainly on the field of arms, where it became abundantly clear that, as soon as necessity provided the opportunity, men of humble stock, like Sir Robert Knolles and Oliver Cromwell, bore themselves with the greatest valour and distinction, often outshining those of the princely caste. The conservatism of an aristocratic caste-system can be maintained, as we see in India, for very long periods so long as peaceful conditions prevail. But under the challenge of war the paramount need for outstanding quality tends to dissolve caste prerogative, thus delivering the concept of human quality from its traditional bed.

The history of the development of the English character reveals the opposing strains of two powerful tendencies: on the one hand a collective conservatism which, venerating traditional forms and ideals, abates no jot of ancient privilege. On the other hand, a vigorous, individual, revolutionary tendency, rooted in the idea of freedom of opportunity and opinion, that jealously safeguards individual quality and right from the pretensions of a favoured class. It has been well said that revolution is endemic in the English soil.

The clash between royalists and roundheads in the time of Charles I. symbolized the inevitable issue between these opposing strains. Up to that time the king had been chief of the nobility that was ranged over against the common people as a separate order. The Civil war was not merely the issue of a tyrannous king against an oppressed people; it was the moment of emergence of an unconquerable national spirit in which the ideas of individual right and common weal were felt to have a superior authority even to the divinity of the king.

This national spirit was embodied in Oliver Cromwell whom CARLYLE calls "Nature's own lion-hearted son", and who, more than any other single man, personified the greatness and the weaknesses of the national character. In every crucial moment we observe the decisive, practical eye. He has immediate insight into what is fact, and always he drives towards the practical and the practicable. Seldom does he reveal any

criticism or insight into his motives. The course he has to take is manifestly the will of God, and the power of his own ambition, which is all too plain to the observer, escapes his masterful, extraverted vision. Of a simple, humble stock, he maintained his personal simplicity and dignity, even when he wielded more power than any king in Europe. He was able to unite the passion of uncompromising fanaticism with a large and tolerant wisdom in practical dealings. Though a commoner, and proud of it, he was more kingly than a king in the essential qualities of heart and head.

After this emergence of the national spirit, embodied in a truly great commoner, the absolute power of monarchy was gone forever. But it may truly be said that the influence of the sovereign was enormously enhanced, as a symbol of stable authority, by the very fact that the crown was reduced from an absolute to a relative function of the constitution.

The trial and execution of King Charles by the revolutionary tribunal — which politically was an almost insane blunder, since it gave to a weak and double-faced oppressor whose life had been a series of attacks on the liberties of England, the aspect of a martyr dying in the cause of these liberties — was, in its complete adherence to a single-minded purpose, an extraordinary manifestation of the spiritual revolution that was being enacted. It was as though the opposing strains of the national character, namely, veneration for the constitution with its established tradition and the passion for individual freedom vested in the inalienable virtue of the commoner, had blended together in an irresistible affirmation of the national spirit, under the authority of which even regicide, the unpardonable crime, could be done before the eyes of the whole world. It was as though the king had been judged by the symbol royal of the national myth which enjoins universal relatedness as the essence of the king-gentleman. Hence the fatal verdict had an almost religious sanction: he was “weighed and found wanting”.

Symbolically, this killing of the king, the first gentleman in the land, can be viewed as a decisive blow levelled by the developing national spirit at the ancient feudal prejudice which tended to vest the idea of special human quality in a privileged, aristocratic caste. For it was very largely the unlimited and unprincipled power of Buckingham, the king's favourite, that excited the impassioned resistance of parliament. The king identified himself with his favourites and officers over against the commons; and parliament could not redress the incompetence and tyranny of his officers except by refusing grants to the king. Thus for many years before the civil war broke out there had existed an *impasse* between the two forces in the state which generated an ever-increasing tension. At the trial of the Earl of Strafford, who was charged with high treason for the usurpation of arbitrary powers on the king's behalf Pym¹ magnificently voiced the uprising national spirit when he proclaimed that treason against the people

¹ John Pym was the founder of party government in England. During the life of many parliaments he was the acknowledged leader, and as long as he lived was the soul of the parliamentary resistance to the king. In the covenants and associations he brought into existence he made a vital and permanent contribution to English political development.

was treason against the throne and intimated that the sovereign who abetted such treason was not himself safe from a "miserable end".

This conception of 'treason against the people' was the first clear affirmation in European history of the principle that the liberties and rights of the people were as sacred as the divine prerogative of the Crown. Pym's indictment of Strafford was the expression of patriotic feeling in its purest and most intense flame. He said:

"It is God alone who subsists by himself; all other things subsist in mutual dependence and relation. If you take away the protection of the king, the vigour and cheerfulness of allegiance will be taken away, though the obligation remains. The law is the boundary, the measure, betwixt the king's prerogative and the people's liberty. While these move in their own orbs, they are a support and a security to one another — the prerogative a cover and defence to the liberty of the people, and the people by their liberty enabled to be a foundation to the prerogative. But if these bounds be so removed that they enter into contestation and conflict, one of these mischiefs must ensue: if the prerogative of the king overwhelm the people it will be turned into tyranny: if liberty undermine the prerogative it will grow into anarchy. Arbitrary power is dangerous to the king's person and dangerous to his crown. It is apt to cherish ambition, usurpation and oppression in great men and to beget sedition and discontent in the people; and both these have been, and in reason must ever be, causes of great trouble and alteration to princes and states. If the histories of those Eastern countries be perused, where princes order their affairs according to the mischievous principles of the Earl of Strafford, loose and absolved from all rules of government, they will be found to be frequent in combustions, full of massacres, and of the tragical ends of princes."

The dignity and passion of this indictment are inspired by the feeling that the king belongs to the nation. He is a function and guarantee of the people's freedom. He is not something beyond and alien to the people he governs. He symbolizes the centre and kernel of the national myth, under whose ægis the solidarity of the people as a whole, as well as the dignity of individual freedom, had been won. Just as Arthur, the ideal king, was the royal centre of the mystical fraternity of the Table Round, so the living king must be the centre of the mystical brotherhood of the whole nation. They are interdependent and inter-related powers like the centre and circumference of a circle. For the king, therefore, to regress back to the barbarian condition, in which the conception of power and quality were held exclusively within the bounds of a privileged caste, alien to that of the people, was not only a crime against the people, but a crime against God.

The spirit of patriotism which broke through in the parliamentary discussions in the days of Charles I. breathed a burning intensity and a disciplined restraint which seemed to be supported by the whole authority of the ancestors. It came from the same mythic spring from which SHAKESPEARE and the great Elizabethans drew their inspiration. For the idea of the king as the royal centre constellating the motions and emotions of the human scene, like a sun with its attendant worlds, also governs the triumphant field of Elizabethan drama.

Thus we see that the evolution of the gentleman-idea, from its original seed-bed of aristocratic virtue and privilege into the ruling symbol of the national myth, had an immense social significance. The expanding influence of the idea disseminated the royal *mana*, which thus became an

individual quality as well as a prerogative of birth. In this way the esoteric or psychological value of the symbol within the aristocratic interior effected a profound change in the moral of the whole people.

The ethical principle of *fair-play*, so essentially British, demonstrates very clearly the comprehensive effect of this psychological value on the national character. This Arthurian principle has become the generally accepted criterion, whether in the realm of politics, law, business, or sport. In fact, the gentleman's code of the public schools and universities is based solely on this idea. An appeal to the sense of fair-play touches a very deep chord in the Englishman's mind, and no political objective has the faintest chance of success, however intrinsically valuable it may be, if it is advanced in a way that offends this principle.

That it is an effective attribute of the national character is borne out by the fact that the 'pax Britannica', with its principle of impartial justice, is recognised by peoples of widely varying culture all over the globe.

There are, however, certain unfavourable results of the widespread dissemination of the gentleman-idea that are only too apparent to everyone who is not an Englishman. Observe the insular and, often, insolent air of superiority, the leisured gait of self-assurance, the complacent expression that leans on the inner conviction that a gentleman is present. This sense of being socially guaranteed is liable to fortify a perfectly hatted and spatted *persona* at the cost of a partial or total eclipse of the mind. With regard to numbers of Englishmen it would be hard to say, whether they would be more disturbed by the presence of any but second-rate ideas in their heads than by any but the most expensive boots on their feet.

This exaggeration of the *persona* fosters a continual striving for respectability with the cliques and prejudices and exclusiveness that invariably follow in its wake; as though the acceptance by a certain class or level of society were a substantial order of merit. These unconscious, collective expressions of the national character produce a psychological carapace or crust, against which the feelings of the sensitive, discerning foreigner beat in bewilderment. In despair he is liable to assume that any people who live thus incarcerated in a stereotyped style can be scarcely human. The truth being, of course, just the reverse. For in those levels and localities where the original clan-psychology appears unmasked, where the cult of the gentleman has not yet disturbed the pattern of patriarchal feudalism, the rugged and often boorish exterior, the complete absence of any civilized graces reveal the true reason why the Englishman's *persona* is maintained with this all-too-human tenacity.

From this point of view we cannot ascribe the negative aspects of the English character wholly to the widespread cult of the gentleman. Even if early English history did not provide eloquent testimony to the deep-rooted savagery of the indigenous clan spirit, clan psychology can still be observed to-day in all its primeval obstinacy among the exclusive county families, particularly in Scotland, in the northern counties of England or on the Welsh border. The passionate exclusiveness of the clan and caste psychology is of course a relic of the original local patriotism of

barbarian England. It is probably a psychological expression of the reciprocal repugnance and prohibition between different orders which nature employs to preserve the integrity of the biological species. Moreover, we have to remember that Britain, in company with other northern lands, was ravaged time and time again by inter-clan feuds and forays, and that this constant internal blood-letting made England peculiarly vulnerable to foreign marauders. Unless therefore a symbol of incontestable authority had emerged that had the power of binding mutually hostile elements into a united nation England would have remained prostrate before every predatory invader. SHAKESPEARE portrays this situation at the end of Macbeth, where the youthful Malcolm is entreated to come back to Scotland as the king whom all the warring clans would agree to serve.

Submission to the king thus became the supreme duty because it arose out of direst need; and the paramount need of the symbol of the knight-gentleman, as the one idea that could cut through the thorny barriers of clan and caste, thus uniting hitherto sworn enemies in a common service, will be equally manifest to anyone familiar with the existing conditions of rural England. For the deep-rooted tenacity of the clan spirit still permeates the whole body politic. The cultivated *esprit de corps* so proudly cherished by the public schools, the various arms of the services, the political organizations, even by the clubs of Pall Mall, although highly tempered by the cult of the gentleman, bears still the stamp of the original clan-solidarity.

It is, I believe, this effective survival of the exclusive clan-spirit beneath the cultivated mask of the gentleman that the foreign observer finds so baffling. As a Dutch lady once wittily expressed it: "The Englishman feels no need to boast that he is English. He is above even that."

Barbarian though the clan-spirit may be, it none the less acts as a vitalizing force and, because it is rooted in the distinctiveness of the primordial group, it works as a complement to the unifying and civilizing form of the gentleman. To the age-old discipline of the clan human society owes its dearest possession: the principle of loyalty. It is not too much to say that the stability and vitality of every society, from the lowest to the highest, depends upon the integrity of this principle. The tribesman is loyal to his clan, the guildsman to his guild, and the knight is loyal to his feudal lord and to the king. But with the gentleman we find the inner, esoteric meaning of loyalty in his adherence to ideas and moral principles. His attitude is ruled by complete, undeviating loyalty to the moral and spiritual code of his cultural form; even though he may be ignorant of the historical determinants by which this form has come into effect. Hence this form is not merely a convention; it is also a very real leading force that acts as a regulating, objective principle forming the character and directing the actions of men.

As an objective, social principle it naturally has the effect of suppressing the tentative, subjective, psychic reactions. Over against a universally guaranteed cultural form elements like feelings, for instance, are a mere personal weakness, only fit for ridicule and contempt. This attitude is fostered by a thorough-going educational discipline which is begun in the nursery and is carried through, sometimes with traditional brutality, in

the public schools. This form of collective initiation, by which a boy is gradually alienated from his own personal life of feeling and imagination and is moulded into an adapted social unit, has not, however, remained unaffected by modern criticism, and many schools are springing up which in their fundamental standpoint are a direct challenge to the older tradition.

The idea of "breeding" has become practically synonymous with this stringent form of social discipline; and among the "people who count", to have "breeding" is the sole qualification of the gentleman. The term implies two distinct attributes. To come of aristocratic family is of course the first consideration; but it also means to have absolute control over one's personal emotions. The accepted social form is based upon these two desiderata. The genial discussion of the weather at a social gathering, or the avoidance of all topics of a problematical nature does not necessarily come from assuming the probable brainlessness of one's neighbour, but rather from the guiding sense that anything which could provoke emotions or touch a sensitive spot is taboo. Any word or action that might excite emotions is simply a departure from "good form".

English humour with its typical ironical flavour derives from the same source. The Englishman's early drilling has taught him the necessity of seeing certain aspects of his nature in a ludicrous light. Instead of reactions of personal sensitiveness he must learn to join in when the laugh is directed against himself. Thus he will not readily admit that he has certain distinctive abilities or qualities. He prefers to keep up the pretence of being just an ordinary being with no outstanding characteristics. If an Englishman is burdened with brains he is inclined to ridicule his ideas as "brain-waves", as though they were afflictions, like a migraine or a stomach-ache, for which he cannot be held responsible. Whereas men of other nations feel no particular shame about their intellectual capacities.

With regard to fear and other daemonic disturbances, it is much the same. No gentleman can agree with the fact that he is afraid. It is questionable whether he can even feel fear, so drastically are his emotions disciplined. A Frenchman, on the contrary, would extend his commonsense realism to reflections about his person and would not dream of excluding a feeling so obviously justified by common human nature.

Courage, again, is a quality to which no Englishman lays claim, though his whole tradition venerates the hero *sans peur et sans reproche*. But no man however courageous may ever deem himself a hero. Acts of courage therefore are alluded to in the same ironical way as are mental capacities or deep feelings.

To sum up: I believe it is possible to trace the power of the gentleman-idea:

1. esoterically, as the ruling symbol of the aristocratic interior, and
2. exoterically, as a social or cultural form which has certain of its roots in the basic clan-spirit of the British nation.

Under the latter aspect it is a force that not only compensates the primitive clan-psychology, but raises the fundamental values of clan discipline and loyalty to a higher cultural level.

II.

It will readily be grasped that this underlying clan psychology, although invaluable as a social cement, is not altogether favourable to new psychological ideas. Fortunately, however, there exists an introverted interior, wherein the spirit of detachment from the contagion of the group-mind has been ardently cultivated. Here English culture is not merely tolerant, it is generously appreciative of ideas that belong to the main stream of European culture; though it can hardly be said that the English mind shows a native fertility in the realm of psychological pioneering, except in a certain realm of imaginative literature.

England was the first country in Europe to offer a warm hospitality to JUNG, and this acceptance was of an entirely different character from the polite excitement caused by a distinguished foreign visitor. Those who received his ideas were deeply moved. It was the cultured mind (in contrast to the merely educated) that warmed to his ideas, and his psychological critique of types, his concepts of the autonomous complex and the collective unconscious, gradually became included within the thinker's horizon. But this acceptance of JUNG's fundamental conceptions concerned only the aristocratic interior of the English mind. It was a guarded, not an open acceptance.

Considering the nature of their subject-matter JUNG's writings are widely read in England, yet nowhere does one find an inclination to overt discussion of his ideas. They are seldom quoted or openly alluded to, though one frequently finds evidence in quite unexpected quarters that a writer has read and pondered them.

In contrast to this deep and widespread infiltration of JUNG's introverted standpoint, the immediate, overt reaction to the ideas of FREUD and ADLER is significant. Although presented on a relatively limited stage the reaction of the English audience was in both cases of the nature of a collective, extraverted appraisal. To a certain number of doctors and educationalists these ideas offered new and practical methods for the pursuit of their calling and their response was open and enthusiastic. But, beyond these specialized fields, the ideas excited very little positive interest, though in the case of some of FREUD's later writings a deep repugnance has not been lacking.

In the specialized technical field of *psycho-analysis*, however, there has been a great deal of painstaking research, some of which will doubtless be found to have general scientific value when it is eventually separated away from the one-sided FREUDIAN mode of thinking and presentation.

Though the ideas of FREUD and ADLER have each won a certain place in the medical world, the FREUDIAN school is represented by men of superior intellectual calibre and power: a fact which appeals forcibly to those who are looking towards medical psychology as a career. The FREUDIAN school has, moreover, a consistent scheme of explanation for mental morbidity, as well as an easily intelligible method. The ADLERIAN psychology, on the other hand, practically denies the existence of the unconscious and, as a method, it relies on restoring the moral of the patient by instilling the ideas of cooperation and personal utility.

The methods of both schools appeal to the extraverted habit of mind that inclines to reduce a problem at once to a convenient, practicable form by the use of a convenient and practicable formula. The FREUDIAN method of analytical reduction and antiseptic ventilation of the infantile unconscious is a more or less self-evident application of commonsense, hygienic principles to the psychic sphere, while the ADLERIAN method of hortation and encouragement is an equally common-sense application of extraverted educational principles¹. Both methods rest upon orthodox medical postulates, namely, the obvious morbidity of the patient and the equally obvious soundness of adapted normality. It is therefore not only superfluous, but even somewhat 'mystical' and 'perverse' of JUNG to cast his introverted doubts upon these self-evident truisms. To bring in the concept of the soul and the whole perplexing field of religion is quite irrelevant to the sphere of a medical discipline.

Now, this is a hard-headed, practical viewpoint which agrees perfectly with the established extraverted philosophy. It is neither seemly nor practical to introduce religious problems into a purely secular sphere of activity. These things are 'not done', and the collectively adapted extraverted mentality, relying upon its corporate strength, prefers not to discuss anything that has always been taken for granted. The attitude of English psychologists to JUNG can only be described, therefore, as that of gentlemanly exclusion. This does not mean, for example, that his early contributions to the understanding of dementia praecox, or his classic work on the types, are not recognized and appreciated. But in alluding to this aspect of JUNG'S work there is a distinctly retrospective flavour which would be appropriate only to an author who has since died.

If I have dared to portray the English psychological arena with a somewhat ironical pen it is because I am convinced that this spiritual obscurantism is obsolete and in no sense represents the true quality of English culture: albeit there is a certain filial piety in this inflexible unwillingness to question the inherent rightness of tried, practical methods. For, as I have already shown, the reductive, the educational and the abreactionist methods are merely psychological variants of long established therapeutic principles.

From psychological premisses such as these the problems of the widening or extension of consciousness, of the understanding and acceptance of the psychic totality, of the meaning of individuation, — that whole world, in fact, which JUNG'S ideas inhabit — simply do not arise. Indeed, to an extraverted mentality, that has been schooled by tough necessity to regard social adaption as the first rule of life, a philosophy that ascribes paramount importance to the idea of the Self seems to be the voice of treason.

¹ The abreaction school should not be omitted from this survey; since the method, although theoretically somewhat obsolete, has several eminent adherents in this country. Its physical analogue would be the practice of removing buried or carious stumps in dentistry.

Thus the obscurantism of the medical psychologists, who decline even to consider a psychology with a soul, can be comprehended and, in some measure, excused when it is realized that it arises very largely from an inherent loyalty to known and tried principles of medical and social hygiene. But, although these are the priests of medical psychology in England, they do not represent the feelings of the congregation, as a recent example will illustrate.

A learned medical society had somewhat injudiciously elected a FREUDIAN analyst as its president and his presidential address, which consisted of a thoroughgoing reduction of religious ideas and experience to the realm of infantile illusion, was reported at some length in "The Times". The chorus of protest, that was instantly aroused, culminated in the voice of a distinguished literary critic who wondered on what grounds medical psychology was filled with this "adolescent presumption". This is by no means an isolated instance, for whenever and wherever the voice of lay criticism becomes audible one finds this same note of amazement at the singular fact that, of all the branches of science, psychology should remain wedded to the mechanistic, materialistic philosophy which has already proved incompetent to explain either the structure of the material universe or the fundamental problems of biology.

To the outside observer this attitude of psychological obscurantism must appear as a kind of thought-phobia (a symptom to which extraverted psychology is admittedly prone), but when it is seen as an inherent loyalty to established medical principles we can relate it to that deeper historical tendency in the English national character, mentioned above, which gives a single-minded veneration to traditional forms and usages.

There is another feature of this extraverted toughmindedness of which I can scarcely trust myself to speak, lest a spate of resentful words should be irrevocably loosed. It is the deplorable habit of all men who refuse, or seem to refuse, the labours of independent thought and self-criticism, always to cling together in groups and circles for mutual support. If the spiritual dynamis were the accredited scientific counterpole of the primordial energy of sex we might be tempted to describe these circles of pooled thinking as 'homospiritual' congregations. For just as the purposive energy of sex is shorn of its penetrating, effective will in the tepid homosexual underworld, so the creative power of the spirit seems, in these groups, to have become congealed into habitual mental agglutinations. The indescribable dullness of these so-called psychological groups is, moreover, strongly reminiscent of the characteristic atmosphere of homosexual frustration.

When I ask myself why this group atmosphere of intellectual complacency fills me with fury I find that my anger leads me to the brink of the known, familiar world and, there beyond, I see spiritual forms emerging from the dark, the limited and the contained, into the winged freedom of the world of light. Then somewhat wearily I turn again to the psychological class-room and I see men catching these free denizens of the light-world in order to confine them in glass coffins or test-tubes and pass them from one to the other for microscopical examination.

This vision brings me back to what I have described as the aristocratic interior where the living symbols of the national myth still rule in immortal beauty and power. Even though rudely worked counterfeit images are passed from hand to hand in the streets, the living originals are not betrayed, because the river of England's deeper spiritual life still runs from its ancient source.

All the unfavourable, obscurantist, tough-minded features of English psychology are part and parcel of the extraverted, collective habit which expresses the worship of practical efficiency. And this unfortunately is the side that is most in evidence. One can find an entrance to the aristocratic interior only in moments of genuine individual feeling when the pursuing sense of social necessity is temporarily suspended. In such moments the cultured English mind reveals a generous, open-minded hospitality to new ideas. For example, the idea of accepting and honouring the Self as the impersonal will of the total psychological subject comes into direct succession to the idea of fealty to the king; the idea of accepting and reinstating unconscious functions and elements, that have been suppressed by an exclusively social adaptation, is seen as a new extension of the principle of fair play; the gradual unfolding of the process of individuation in the autonomous life of the psyche means a deeper and more intimate realization of the concept of evolution; JUNG's integration of living concepts from undirected dream and fantasy-representations, as, for instance, the shadow, the persona, the anima, the individuality is recognized as the necessary extension of the empirical principle to the realm of spiritual phenomena.

The list of examples need not be lengthened. Enough have been given to show that the hospitality already accorded to, and waiting for, the fundamental conceptions of JUNG in the aristocratic interior of English culture is ensured by the fact that the principles which govern JUNG's conceptions are already rooted in the Englishman's basic philosophy, which in its turn is an expression of his racial myth.

The reader will have observed that in every example given above the acceptance of the psychological conception involves a process of *extension* or *expansion* from an existing limited connotation to a field of analogous reference in the psychic world. The history of the evolution of the spirit shows this process of the expansion of meaning to a field of analogous reference as its constant principle. From the evolution of the idea of god to the scientific vision of the universe, the movement of liberation and expansion of *meaning* expresses a consistent development of consciousness.

I have attempted as faithfully as possible to depict the two opposing strains or tendencies in the English character, and my attempt has led to the disclosure of an inherent incompatibility of attitude and behaviour which I must suppose to be fundamental. On the one hand we find an individual, and spiritually aristocratic, interior which welcomes every enlargement of the royal power of the spirit. In the history and myth of England this is symbolized by the king-gentleman, by king Arthur and the Table Round, and by the Quest of the Grail. On the other hand we find

a conservative, collective attitude that holds rigidly to the forms and usages of the past, fighting obstinately against any innovation that could menace its venerated idols. It is symbolized by the clan. The one is free, open, individual; the other is niggardly, shut and collective. The judgment of the former issues from the heart in unison with the head, while the verdict of the latter is conditioned almost exclusively by precedent. The tragedy of these incompatibilities declares itself when a man of heart attempts to translate a truth belonging to the aristocratic interior into practical politics. The attitude of an executive committee to such a challenge resembles that of a highly orthodox oyster being presented with a pearl.

Many individual examples of the existence of this psychic paradox will readily come to the reader's mind. A particularly tragic case came to my notice recently. He was a cultured man of fifty-five, of an aristocratic Scottish clan. Having grown increasingly resistant to the intolerant exclusiveness of his social milieu he began to form relationships of a peculiar intimacy and devotion with pitmen, sailors and, sometimes, with outcasts. Men and ideas that were beyond the pale drew him irresistibly with a sense of adventure and new life. Below the rigid, collective crust a kind of psychic secret society was thus formed which eventually sapped the loyalty to his own caste. But the questing spirit that went down to find the general human kinship that was so much more real and comprehensive than that of the clan also embraced the primeval renegade. For, naturally, when the generally human becomes the bond of kinship, sexuality cannot be excluded, especially that form which society most condemns. Thus homosexuality, of the abandoned, renegade type, began to take a share in the quest, until at last the police were warned and outraged society had its revenge.

I mention this case because the 'secret society' (i. e. a more or less disreputable psychic underworld) is the unenviable subterranean complement of a too rigid social form. If we take the collective norm as our base line, these two secret departures can be represented as the curve of mystical kinship, extending *above* the line in the spiritual quest, and reaching *below* towards the sexual. Frequently, as in the case cited above, the upward and downward curves are emotionally identical, in so far as they are both migrations from the too rigid enclosure of the clan-mind. The prevalence of this renegade psychology seems to be associated especially with extraverted societies, where the tyranny of social expectation is felt by many to go beyond the point of toleration. The renegade *motif* or archetype comes into effect, then, as a definite point of resistance to the existing social pattern. The migration that follows the resistance can be a mere abandonment to the resistant mood, in which case characteristic anti-social *sequelae* must be anticipated; or it can be undertaken as a genuine quest for a new and better hypothesis, when a positive individual achievement may result.

The existence of the British Empire provides ample evidence of the power of the extraverting, migratory tendency in the national psychology. Moreover, the duality of attitude with its ambiguous cultural effects is patent to every eye. The constructive colonizer and pioneer adventurer is the superior twin of the renegade and the beach-comber.

On the introverted plane the migratory tendency has also played an important part in the spiritual life of England, as is shown in the Protestant movement away from Rome and the passionate spirit of reform that flames in the heart of a SHELLY, a WILBERFORCE, or a WILLIAM MORRIS.

This spirit of resistance to the existing social and ethical pattern would, from a reductive standpoint, seem to be indistinguishable from the incestuous resistance of the son to the mother; but we must beware of the fallacy, that vitiates much psycho-analytical reasoning, of assuming that analogous phenomena are, *ipso facto*, identical. The analogy with the rebellious son does, however, provide us with a valuable dye-stain which brings into visibility the character of certain social phenomena as an analogous field of reference. For, just as the mother symbolizes the state of primal unity from which individual consciousness detaches itself, so the clan symbolizes the primal social matrix of 'participation mystique' from which a new and more conscious social experiment emerges. In either case the point of departure represents a moment of risk in which the attitude of abandonment or of devotion is almost equally possible. The outcome of the departure in either case is directly dependent upon which of these spirits governs the migratory movement. Where the migration is carried out in a spirit of devotion the new social pattern tends to be a reproduction of the maternal society, only on a broader ethical basis.

It is possible, then, to represent the original clan matrix as a closed circle which would reproduce itself in endless repetition unless, at some definite point on the circle, a force of resistance was developed from which the evolutionary movement from the closed circle to the open spiral could take place. The evolution of a society like that of any other differentiated organism must, therefore, embrace the operation of two opposing yet interdependent principles. On the one hand, there exists the mechanism of reproduction embodied in the species, on the other, there is the principle of resistance or mutation, symbolized by individuality.

It can with some justice be contended that what I have described as the two characteristic opposing stresses in the English character merely offer a special case of the introverted-extraverted antithesis, and I think JUNG himself would agree with this. But he would also, I think, agree that there is a characteristic peculiarity in the way this duality manifests itself in the English mentality. The extraverted attitude has always been the dominant spirit in our national life, and its peculiar effectiveness in the sphere of practical reality is shown by the steady, reliable grip with which the Englishman handles any situation in which the executive function is needed. It is when we approach English life and character from the introverted angle that we are amazed at the blindness of the tough-minded, collective attitude which seems wholly incompatible with the spirit of a great people.

If this dominant, exterior attitude of England were the whole truth, little indeed could be expected from her in the present critical passage of the world's history. But when we discover the recessive, introverted potentiality, which I have described as the 'aristocratic interior', we can there

discern a passion of inner feeling that is the dynamic counterpole of the tough-minded, collective inertia. Viewed as an isolated phenomenon, this collective inertia looks like a blank resistance to the realities of the spirit; but, under the historical perspective, the contending stress and embrace of these opposing forces is seen to be the key to the steady growth and development of the English character.

If England to-day is one of the most powerful stabilizing forces in the European situation, it is because the function of the crown is guaranteed by the whole national feeling, and it derives this guarantee from the realization, born of long and bitter conflict between king and commons, that political equilibrium is the expression of reciprocal allegiance.

In the psychological sphere, I believe that the practical poise of the English mind and habit of life is the expression of a reciprocal allegiance, born also of bitter conflict, between the passionate individualism of the aristocratic interior and the indomitable conservatism of the extraverted, collective psyche. The fact that public opinion in England is a free power which may not be tampered with by any governmental prohibition is, I believe, a direct result of this psychic duality. For recognition of the necessity of reciprocal allegiance is the inner guarantee of fair-play.

It will be understandable, given the historical and mythic background of the English psyche, that individuation is not an idea that would, at once, take root in the English soil. As a result of its formidable, age-long schooling in social discipline, an instant prejudice firmly clamps the English mind against anything that flavours of the "cult of self". How then is it possible for the redeeming concept of individuation to gain access?

From anthropological investigation of the transfusion of cultures we know that only those elements of the migrating culture are assimilable which are germane to the indigenous myth. In other words, the indigenous cultural myth exercises a selective influence, receiving into itself those elements which enhance its existing content and rejecting the rest. The symbol which rules and which, therefore, will exercise the principal selective influence in the English myth is the knight-gentleman. It is a symbol of general power because, as we saw in the beginning, it embraces the spirit of relatedness in its highest cultural expression.

Under the ægis of this symbol the realization of the idea of totality of being is open. For example, the idea of relating to the anima and, through the anima, to the denizens of the unconscious is cogent to the English mind under the aspect of the knightly quest. Similarly, the idea of giving fair-play to the repressed functions or of 'consuming one's own smoke' instead of making scapegoats of others, is also entirely in harmony with the indigenous myth and character.

Thus, in the work of introducing JUNG's conceptions to the English mind, I have found that the open sesame to the aristocratic interior is the principle of relatedness in its widest possible significance. Through this doorway the meaning of individuation can find its dwelling-place in the closely guarded heart of the Englishman.

III.

So far I have dealt only with the conscious psychological appreciation of JUNG's ideas. As a psychologist I am naturally confronted with this problem. But, putting the conscious acknowledgement of psychical facts on one side, I should myself be lacking in psychological appreciation of facts if I did not mention one realm of British culture where psychological intuition and experience have long been cultivated and expressed in a relatively unconscious way. It does not strictly belong to my theme, and a thorough examination of it would be a considerable work, but I would be guilty of an important omission if I made no allusion to it.

Continental observers have often delighted in the fact that the tough-minded common-sense of the Englishman is dogged by a very dubious shadow. For in no other civilized country are so many haunted houses to be found; no "family cupboard" is without its "skeleton", and the host of spiritual nomads who go wandering after "strange gods" is legion. It is, indeed, almost a proof of genteel descent to harbour a ghost in the family. A society of respectable scientific standing has actually been formed to investigate these, euphemistically styled, supernormal phenomena.

Without attempting to explain the presence of these denizens of the ghost-world in our midst, their very existence points to a remarkable psychological fact: namely, that side by side with the English practicality and common-sense there exists a sensitive intuitiveness of certain unconscious psychic events. And this sensibility is by no means limited to a more or less primitive mediumship in respect to banal family ghosts and their psychic spawn. It also extends to deeper and more meaningful realms of the unconscious, illuminating the unseen forces that govern human destiny.

There is a certain sphere of English literature which can truly be called psychological creation. It is indeed all the more valuable as evidence, because the respective authors make no sort of claim to produce "psychological stuff". Inasmuch as the facts they reveal are incidental, and not the authors' main purpose, they are intrinsically valid as psychological evidence. In many cases the writers cannot even be considered good authors from the strictly literary standpoint. They may merely be writing adventure stories, and their style is often redundant and amateurish. Yet these writers are moved by something deeper than their conscious literary motives. Often one gets the impression of an experience, lying at the root of their creative need, which is hard for them to understand and express, but which nevertheless grips the readers' interest as by the presence of a genuine psychological imperative.

Many of these authors began to write their stories long before anything was generally known about the psychology of the unconscious¹, and even

¹ The conception of a dissociated personality was, for instance, graphically portrayed by R. L. STEVENSON in "Dr. Jekyll and Mr. Hyde" before the idea was generally accepted by science. And „Dracula“ by BRAM STOKER, portraying a most ghoulish embodiment of neurosis as a vampire denizen of the ghost-world who escapes by night from the ancestral vault in order to suck the blood of one's nearest and dearest, was written towards the end of last century.

to-day they tend to show an antipathy towards any scientific exploration of their special realm.

Perhaps the most widely read of these unconscious psychologists is Sir RIDER HAGGARD, who has written a copious anima-saga centering in the figure of "She-who-must-be-obeyed". Another beautiful portrait of the anima by a writer who is also a great literary artist is found in W. H. HUDSON's "Green Mansions". In both these stories the anima is conceived as dwelling remote in the heart of a distant continent, and imbued with a magical power and wisdom which she derives from an ancient, extinct culture. The anima-figure is usually accompanied by the renegade, a liason that is not surprising when we reflect that only those who are driven by inner necessity far from the collective high-ways could ever hope to discover the queen of a distant and inaccessible fastness.

There is another type of anima story in which the anima is identified with the renegade motive, while respectability looks on askance. From these stories no positive solution is ever forthcoming and usually, as in DAVID GARNETT's "Lady into Fox", the story ends in violent death or bitter frustration. In others of GARNETT's stories, notably in "The Sailor's Return" and "Pocahontas", we find the recurrent theme of the returning prodigal or renegade attempting to bring back a primitive princess into civilized English life; an attempt that always ends in disaster. It is as though the writer feels that the task of uniting the deeper primordial strata of the unconscious with respectable conformity is, in the last resort, an insoluble problem.

D. H. LAWRENCE was also impaled on this problem. And he too was inclined to identify the renegade tendency with the anima-figure, as, for instance, in "Lady Chatterley's Lover". Only at the very end of his life did he realize that the renegade motive, as such, could never establish, though it might initiate, a new departure. In "The Man who Died" he was able to create an anima-figure who symbolizes a surviving spirit of devotion to Osiris, the original dying-and-resurgent god, and his story anticipates the birth of the new Christ from this symbol of devotion.

Portrayals of the animus by women writers are also to be found, but these are more elusive and never quite as objective as the corresponding anima-creations of men. There is, for instance, "The Evil Vineyard", by MARY HAY, a bad book it is true from a literary standpoint, but alarmingly good in the presentation of a certain negative aspect of unconscious feminine influence on a husband. In "Lolly Willowses", an exquisite literary jewel by SYLVIA TOWNSEND WARNER, a typical, refined, elderly spinster breaks away from her tribal destiny, as a mere lady and family-aunt of general usefulness, and encounters her animus in the form of a gentle devil. Through this departure she eventually becomes a real human being; in other words, achieves individuation in her own inimitable way.

Among a number of works in which the unconscious is more or less clearly evoked one should mention RONALD FRAZER's "Flying Draper". Here the author, through, seemingly, a mediumistic identity with a woman's unconscious, has drawn an amazing animus-figure who discovers the power of spontaneous flight through the air in answer to the heroine's

unconscious love-summons, and, thereafter, becomes a prodigious disturber both of domestic and of public peace.

Another book, written, ostensibly, by a woman and with profound psychological insight, is "A Man named Luke" by MARCH COST. And then, there is that astounding work by JOHN COWPER POWYS — "A Glastonbury Romance".

This work belongs to a different order, since it occupies a place of its own in English literature. The author combines the most sensitive mediumship to the unconscious with a deeply religious attitude. Glastonbury is the home of the Grail. The Christian legends settled here because, long before the sacred chalice of Christendom was brought to England, the magical cauldron, or the inexhaustible font, had been venerated on this sacred earth. Because of the concentration of faith in this living symbol for untold centuries, it has acquired an intrinsic power, or *mana* that finds now a spontaneous and highly ambiguous expression in the lives of all who come within its spell. But although the characters suffer, in their various ways, the enchantment of this spiritually charged atmosphere, the visionary passion of the author has invested them with an integrity of individual life which stands in vigorous contrast to the idea of blind psychic determinism. Although *dramatis personae* of an unconscious drama of unimaginable potency in which they re-enact their archetypal rôles, they are no mere puppets in a cosmic marionette theatre. They are also tremendously themselves. Their individual destinies are intensified by the unconscious energizing forces, not as by an alien power, but rather as an impersonal or cosmic reinforcement of their original nature.

The impression left by this prodigious book — there are twelve hundred pages, each with its own surprising flavour — is as though one had been granted a vision of human life with the fourth dimension made visible and actual. The criminal, the perverted, the ascetic, the magician and the fanatic — all the elements and ingredients of the human soul are stirred and mixed within the magic cauldron of the racial myth; and there issues forth an impersonal conception of human personality, in which immortal symbol and mortal deed are resolved as in a single chord.

The author must surely have Welsh blood in his veins, and he is deeply versed in the legendary background of his race. It is not improbable that the existence of this mediumistic penumbra in the field of British literature may be concerned with the intermingling of the mystical Celtic and the hard-headed Anglo-Saxon strains in the British mentality. It might well be that the peculiar vitality of the race is the result of the inherent oppositions, within the national psyche, of the older indigenous spirits of the land with the gods of the Roman and Saxon invaders.

With this very brief survey I have merely indicated the existence of a relatively large field of English letters in which the dimension of the unconscious becomes more or less clearly operative. It is not too much to say that all these authors have expressed, in one way or another, an inner, esoteric knowledge of the reality of the psyche. They testify, in the

particular idiom of their craft, to the reality of the deeper regions of the soul and present it to the English public. The popular taste for these books seems to show that, therewith, something is expressed which the average individual could not put into words, but is eager to touch.

What is this imperative, commanding something that shimmers beyond the threshold of the known, familiar world and compels men to tasks beyond their comprehension? In the attempt to answer the riddle I should like to quote some lines written by Sir RIDER HAGGARD as a kind of epilogue to "She".

"Not in the waste beyond the swamps and sand,
The fever-haunted forest and lagoon,
Mysterious Kôr thy walls forsaken stand,
Thy lonely towers beneath the lonely moon.
Not there does Ayesha linger, rune by rune
Spelling strange scriptures of a people banned.
The world is disenchanted; over soon
Shall Europe send her spies through all the land.

Nay, not in Kôr, but in whatever spot,
In town or field, or by the insatiate sea,
Men brood on buried loves, and unforget,
Or break themselves on some Divine decree,
Or would o'erleap the limits of their lot —
There, in the tombs and deathless, dwelleth She."

La psychologie de l'inconscient et l'esprit français.

Par

YVES LE LAY.

I.

La psychanalyse et les disciplines qui s'y rattachent ont trouvé peu d'écho en France. On distingue généralement trois périodes dans son histoire. La première s'étend jusqu'à 1920 environ. Elle est caractérisée par une ignorance systématique des travaux des psychanalystes. On ne traduit rien des œuvres de FREUD, on ne les connaît qu'à travers quelques rares comptes rendus, le plus souvent tendancieux. Si l'on excepte le livre de MM. RÉGIS et HESNARD «*La psychanalyse des névroses et des psychoses*», livre sérieux et bien documenté, nous ne trouvons guère dans la bibliographie de cette phase que des détracteurs de la psychanalyse. La critique, loin d'être fondée et sérieuse, se limite à une facile ironie, arme toujours sûre d'un certain succès, parce qu'elle dispense de la réflexion et celui qui la manie et celui qui s'en délecte. Le meilleur exemple en est l'article publié en septembre 1916, dans le *Mercure de France*, par le célèbre biologiste YVES DELAGE. Il est à regretter que la psychose de guerre ait pu annihiler à ce point l'esprit critique de savants tels que lui. Nous n'en citerons pas d'autres: ils manquent d'intérêt, leurs auteurs jugent par oui-dire, se révoltent contre les prétendus dogmes de la nouvelle doctrine et ne lui opposent que leurs propres postulats.

Les psychiatres ne sont guère plus favorables. Ils se sont presque tous opposés, dès le début, à la psychologie freudienne. Sans doute faut-il ajouter que le manque de traductions, donc l'impossibilité pour beaucoup de prendre connaissance directement des ouvrages de FREUD, a été, pour une grande part, à l'origine de cette attitude. Du moins avons nous ici des critiques plus fondées, des essais de contrôle. On se rappelle le rapport de P. JANET au Congrès international de médecine de Londres en 1913 et le long chapitre qu'il lui consacre dans ses «*Médications psychologiques*».

La publication de nombreuses traductions d'ouvrages psychanalytiques n'a pourtant guère modifié cette attitude. Il faut faire cependant, une place toute spéciale au Dr. HESNARD. Il avait publié en 1914, en collaboration avec le professeur RÉGIS, le seul livre qui permit, pendant bien des années, au public français, de se faire une idée exacte de la psychanalyse. Les deux premières éditions reflétaient la mentalité ordinaire: une hostilité légèrement tempérée. La troisième (1929), publiée par les soins du Dr. HESNARD seul, est une amende honorable à l'égard de FREUD dont le mérite a été reconnu. Ce désaveu public des premières critiques, qu'il reconnaît injustes, est tout à l'honneur de l'auteur.

Durant cette première phase, il fut difficile de lutter contre le dénigrement systématique. Personne, sauf quelques spécialistes des maladies mentales, ne voulait s'intéresser à la psychanalyse. Les plus grands noms de la science française l'avaient condamnée, sinon brutalement, du moins implicitement et presque sans réserve. Les éditeurs étaient réfractaires à la publication de la moindre traduction des ouvrages de FREUD. C'est ainsi que plusieurs éditeurs, sans donner d'ailleurs des raisons valables et sincères de leur attitude, refusèrent de publier la première traduction des « *Cinq leçons sur la psychanalyse* » et qu'il fallut avoir recours à un éditeur suisse¹. Ce petit ouvrage était pourtant propre à donner une idée exacte de la théorie nouvelle et aurait eu l'avantage de remplacer les aperçus fantaisistes, et par trop simplistes, que l'on était habitué à lire. Mais une sorte de prévention, que rien ne justifiait, sauf peut-être l'esprit spécial qui s'était développé sous l'influence de la récente guerre, faisait craindre des réactions dangereuses.

A cette phase d'opposition systématique succéda brusquement une phase d'engouement violent. On se mit à traduire en français les oeuvres de FREUD. L'emballement fut tel que l'on ne s'inquiéta ni de l'exactitude, ni de la qualité des traductions : l'essentiel était d'agir vite et de donner satisfaction à un public avide. Mais il est bon de remarquer que, cette fois encore, ce fut un éditeur suisse², établi en France, qui eut le courage — le mot n'est pas trop fort — d'entreprendre de présenter au public français les traductions d'une œuvre tant décriée et tant de fois condamnée. Les éditeurs français observèrent, cette fois encore, une prudente réserve.

Aussitôt la psychanalyse se répandit avec rapidité. On ne parla plus que le langage freudien. Les romanciers se hâtèrent d'utiliser les données psychanalytiques et de renouveler ainsi le roman psychologique à son déclin. Partout on parla de refoulement, de complexe d'Oedipe, de sublimation. Ce ne fut pas un avantage pour la psychanalyse. Le snobisme, les conversations de salon, le plaisir douteux que des gens qui n'étaient ni psychologues ni médecins prenaient à l'étalage des tares et des débordements sexuels, tout cela était plutôt néfaste à la science psychique nouvelle. Il manquait l'étude sérieuse, l'approfondissement des principes du psychiatre viennois, le contrôle objectif des résultats et l'adaptation à une mentalité comme la nôtre. La base fragile du snobisme et des intérêts de salon ne pouvait fonder solidement la psychanalyse en France. Tant que les savants ne s'en seraient occupés et n'auraient pas entrepris de travailler dans le sens psychanalytique, il ne pouvait en être question. L'enthousiasme fut un feu de paille. Quelques années suffirent pour faire disparaître ce qui n'avait été qu'une mode. Ne le regrettons pas. Il est toujours mauvais que la mode lance une œuvre scientifique. Elle ne peut découvrir dans l'objet de son intérêt momentané que quelques traits superficiels qui flattent ses goûts fugitifs et sa vanité.

Il y avait pourtant dans la psychanalyse, telle qu'elle était présentée, une apparence de libération des conventions séculaires qui contribua pour

¹ D'abord à Genève aux éditions Sonor, par les soins de la Revue de Genève, puis plus tard par l'éditeur Payot-Lausanne et Paris.

² Payot.

beaucoup à attirer sur elle l'attention de ceux qui se sentaient opprimés. Aussi ne devons nous pas nous étonner que tant de femmes l'aient accueillie avec enthousiasme comme elles avaient accepté la mode des jupes démesurément courtes, une libération, elle aussi.

La mode passée, la psychanalyse sortit des salons pour faire place à d'autres intérêts aussi superficiels. Elle ne disparut pas pour cela de notre pays. Elle avait attiré l'attention de chercheurs et de médecins à l'esprit large, décidés à entreprendre une étude sérieuse. C'est alors que commencent les recherches originales. On fonde la Société française de psychanalyse; on crée la «Revue française de psychanalyse», on publie des articles et des travaux importants. Lentement, la nouvelle doctrine s'introduit chez nous. Peine perdue! En dépit des efforts faits, l'âge d'or semble passé. Les savants s'en désintéressent; l'enthousiasme disparaît, sauf chez quelques rares personnes. Tout est à refaire. Il n'est pas exagéré de dire qu'aujourd'hui, la plupart des français qui ont entendu parler de la psychanalyse, la rejettent en bloc. On est entré dans une période d'indifférence qui touche à l'oubli. C'est la troisième phase de l'histoire de cette psychologie dans notre pays. À son avènement les multiples critiques publiées n'ont pas été étrangères. On a écrit beaucoup *contre* la psychanalyse, *contre* FREUD, *contre* le freudisme. Même ceux qui font profession de soutenir FREUD ne résistent pas au besoin de le transformer, de l'adapter à notre façon de penser. De sorte que les théories du maître de Vienne n'apparaissent que modifiées, pour ne pas dire déformées, ainsi qu'on l'a reproché vivement à nos psychanalystes. Tant il est vrai que même la science, et la science psychologique plus que toute autre, se modèle toujours sur l'esprit qui la reçoit.

J'entends bien qu'il y a chez nous des psychanalystes de valeur. On en a vite épuisé la liste. Accaparés par leurs travaux, ils semblent ne pas se rendre compte de l'indifférence grandissante qui se fait autour d'eux. Ils voient les choses en partisans et en hommes préoccupés surtout de la guérison des malades. Les faits n'en sont pas moins là. La vogue de la psychanalyse est passée. Il serait certainement faux de prétendre que le mouvement psychanalytique ne subit pas en France un temps d'arrêt, en dépit des adaptations et des adoucissements proposés.

Que reproche-t-on à la psychanalyse? On l'a combattue sans soumettre ses affirmations à une critique fondée sur l'esprit de soumission aux faits. Dans le contrôle qu'on fit de ses conclusions, on ne se libéra pas assez de ses conceptions personnelles, de ses habitudes, de la tradition. On a commis une erreur analogue à celle que ferait un historien qui jugerait le 17^{ième} siècle avec les idées d'aujourd'hui. Monsieur JANET se vante de n'avoir point fait de psychanalyse et il considère comme une force d'être resté en dehors de cette science qu'il appelle un «dogme». Nous ne pouvons pas accepter cette façon de voir. L'application de la psychanalyse à l'examen de certains troubles, au moins «pour voir» et pour juger de sa valeur, n'a rien de commun avec l'attitude dogmatique d'un croyant qui fait un acte de foi. Ce refus équivaut au fond à l'affirmation tacite d'un autre dogme; celui des théories que l'on propose soi-même et que l'on oppose

à celles que l'on combat. Quant à Monsieur BLONDEL, dans son ouvrage sur la psychanalyse, s'étalent tous les préjugés du moralisme bourgeois en même temps qu'on y sent l'esprit petitement catholique de l'auteur. Il y a loin de cette mesquinerie à l'étude, tendancieuse certes, mais combien franche et objective du P. DE LA VAYSSIÈRE.

Quoiqu'il en soit, cette opposition existe. Elle est caractéristique du jugement français sur la psychanalyse.

Une attitude mentale, quelle qu'elle soit, a toujours pour exister des raisons qui l'expliquent. Ce n'est pas toujours de propos délibéré que l'on repousse une pensée. Les hommes obéissent à des mobiles plus profonds. L'attitude n'en est que le résultat tangible. C'est dans *l'esprit français* qu'il faut chercher l'explication de la réaction hostile à la psychanalyse.

Parler de l'esprit d'une nation est une entreprise hasardeuse. L'esprit d'une nation ne se définit pas aisément. On risque à vouloir s'y attacher de schématiser à l'extrême, de simplifier ce qui est complexe. En outre l'esprit d'un pays n'est pas une grandeur constante; il varie avec les époques; il est, comme la psychologie de l'individu, sujet à des fluctuations. Nous le définirons par quelques traits généraux constatés par les meilleurs observateurs dans la masse du peuple aussi bien que chez les plus grands représentants de la science, de la littérature, de l'art, en nous gardant bien d'attribuer à la France entière quelques caractéristiques spéciales à Paris et qui sont de nature à tromper ceux qui ne sont pas avertis.

« Notre nation », dit M. LANSON, « est moins sensible que sensuelle et moins sensuelle qu'intellectuelle; plus capable d'enthousiasme que de passion, peu rêveuse, peu poétique, médiocrement artiste et, selon le degré d'abstraction et de précision que comportent les arts, plus douée pour l'architecture que pour la musique, curieuse surtout de notions intelligibles, logicienne, constructive et généralisatrice, peu métaphysicienne ni mystique, mais positive et réaliste jusque dans les plus vifs élans de la foi et dans les plus aventureuses courses de la pensée. Elle poursuit la précision jusqu'à la sécheresse et préfère la clarté à la profondeur... n'excédant guère la portée des sens ou du raisonnement, cherchant une évidence pour avoir une certitude absolue, dogmatique et pratique à la fois, objectivant ses conceptions et les érigeant en lois pour les traduire en faits... ».

Ce que le célèbre historien de la littérature met en relief, c'est le caractère intellectuel du français. Tous ceux qui ont étudié de près son esprit sont d'accord sur ce point. Dans sa *«Psychologie du peuple français»*, qui reste l'ouvrage peut être le plus sérieux sur cette question, ALFRED FOUILLÉE insiste sur ce trait de notre race. Si l'intelligence est vive, la sensibilité ardente et expansive, nous portons en nous les défauts de cette disposition. L'obscurité nous gêne; nous avons besoin de clarté dans les idées et nous préférons la simplicité et la pureté de ligne à la profondeur qui voile la pensée. Nous construisons sans nous soucier d'autre chose que de l'enchaînement logique de notre édifice. Et si bien des français réclament en faveur des faits et du respect qu'on leur doit, prenons garde que, bien souvent, ce qu'ils réclament c'est surtout le respect de l'édifice intellectuel qu'ils ont élevé et qu'ils défendent au nom de «l'objectivité». Tel des

détracteurs les plus violents et les plus sottement intransigeants de la psychanalyse ne s'aperçoit pas qu'il ne fait que défendre des prémisses et un système aussi arbitraires, mais qui ont à ses yeux l'immense mérite d'être les produits de sa propre fantaisie. «Il ne trouve acceptable que ce qui est d'accord avec sa propre pensée.»

«L'amour du raisonnement entraîne souvent l'oubli de l'observation» dit Fouillée. Il suffit qu'une idée soit présentée avec habileté et surtout avec une clarté qui simplifie et rende facilement accessible les choses les plus difficiles, pour qu'elle conquière aussitôt bon nombre de gens. Au contraire, cette simplification excessive transforme en monstruosité les pensées qui ne se prêtent pas à une schématisation de ce genre. Comme le raisonnement est la forme la plus facilement communicable, on tend à accorder à ce qui s'insère dans un raisonnement d'une logique inattaquable une valeur absolue. Pour eux, la connaissance ne saurait s'acquérir que par la seule raison. «Ils sont si satisfaits de la lucidité avec laquelle leurs conclusions découlent de leurs prémisses qu'ils ne s'arrêtent pas à rapprocher les conclusions des faits réels...» disait STUART MILL. Inutile dès lors de leur présenter une autre sorte de connaissance. La raison seule est maîtresse, seule et unique source du savoir. C'est au français surtout que peut s'appliquer cette remarque de M. DE LAUNAY: «L'homme moderne vit et meurt de la logique. Il en vit matériellement par la science, il en meurt moralement par la négation et l'orgueil.»

C'est ce qui donne à notre nation cette intolérance si marquée et cet esprit de critique systématique à l'égard de tout ce qui heurte les habitudes établies, ou tente de les changer. «Nous sommes des intuitifs», dit GEORGES PALANTE, «des imaginatifs, supérieurement doués pour la création; et pourtant nous sommes misonéistes. Pourquoi? Parce que nous aimons nos habitudes: je ne veux pas dire nos routines; nous avons l'indolence heureuse des natures bien douées». Il se peut qu'autrefois nous fûmes les promoteurs des idées nouvelles. Toujours est-il que nous manifestons, aujourd'hui à l'égard du nouveau, une prudence qui frise la méfiance, et que nous abandonnons difficilement les habitudes prises, par crainte de nous aventurer dans un domaine où nous manquerait la sécurité qui nous est chère.

Pour être juste, il faut reconnaître que le français possède, aussi nettes, les qualités des défauts que nous venons de signaler. Nulle part mieux qu'ici ne se fait sentir l'ambivalence d'une disposition. C'est à cette prudence excessive que la France doit la relative tranquillité dont elle jouit au milieu des troubles multiples qui accablent les autres pays à l'époque actuelle. C'est à la prédominance de la raison et de la logique qu'elle doit sa magnifique floraison de penseurs et de génies scientifiques, ainsi que les découvertes qu'ils ont fournies dans le domaine des sciences positives. Si son misonéisme lui enlève la jouissance d'acquisitions nombreuses de la science moderne, il la préserve aussi des désillusions et des échecs douloureux. Nation équilibrée par excellence, elle garde, au cours des ans, un calme et une sérénité que beaucoup lui envient. Et si sa prudence la laisse devancer bien des fois, du moins a-t-elle l'avantage de ne pas l'obliger à revenir sur ses pas et de ne progresser qu'à coup sûr.

Ce misonéisme est d'ailleurs corrigé par une qualité essentiellement française : la rapidité d'adaptation sous la poussée d'événements impérieux, l'improvisation fulgurante. «Présent royal; présent des dieux,» dit encore PALANTE, «mais qui a sa rançon et quelle rançon! Le dédain de l'effort; le goût de l'adaptation de circonstance; la foi dans la vertu du geste instantané.»

A ces caractéristiques, ajoutons, parce qu'elles sont particulièrement importantes ici, celles qui concernent plus particulièrement la sexualité.

S'il fallait en croire les jugements d'étrangers portés à ce sujet sur le français, l'opposition faite à la psychanalyse serait surprenante. On s'accorde en effet à reconnaître que le français est doué d'une particulière alacrité sexuelle et qu'il admet volontiers une liberté de gestes que ne connaissent pas les autres pays. On le représente comme un Don Juan, toujours en quête de succès amoureux, plus préoccupé de séduire les femmes, qu'il respecte peu, que de goûter le charme romantique d'une belle soirée, les accents d'une belle musique ou les agréments d'une fine conversation. Les plus sévères le regardent avec un certain mépris, et les femmes, avec une crainte mêlée de désir.

Cette idée qu'on se fait du français n'est exacte qu'en partie. Elle est due à la relative liberté des relations sexuelles dans certains milieux parisiens, libertés d'allure surtout, auxquelles on attribue peut-être des conséquences plus graves qu'elles n'en ont. Elle est due aussi à ce fait que, entraînés par les récits qu'on colporte, bien des étrangers recherchent plus en France les endroits où l'on s'amuse et les femmes faciles plutôt que les véritables français dans leur vie de petits bourgeois. Or ce qui caractérise la France d'aujourd'hui, c'est précisément la prédominance de la petite bourgeoisie. La liberté parisienne ne saurait être regardée comme la règle pour tout le pays.

En réalité, si l'on examine l'attitude du français — et pas du seul parisien — à l'égard de la sexualité, on est frappé d'un contraste très marqué. En général la bourgeoisie est sévère. Elle condamne la sexualité; elle en refoule les manifestations, même les plus bénignes, elle met un soin minutieux à éviter ce qui pourrait la faire naître. C'est ce qui conduit à cette quasi absolue séparation des sexes à l'âge, dit dangereux, de la puberté. L'opposition violente à la coéducation, introduite il y a quelques années dans certaines écoles primaires ou secondaires, en est la marque certaine. On semble flairer, dans le rapprochement le plus anodin des jeunes gens et des jeunes filles, le péché capital, le péché par excellence que représente la sexualité.

C'est en effet par son éducation catholique que se distingue la bourgeoisie française. Elle en est tout imprégnée. Deux mille ans d'éducation poursuivie avec persévérance dans la même direction ont abouti à la réprobation de l'acte essentiel de la nature. On considère comme une gloire et comme un mérite tout spécial de vaincre sa sexualité, comme la marque de l'immoralité la plus profonde et de la déchéance la plus vile de s'y abandonner. Même ceux là qui se croient les plus libérés des attaches anciennes et pensent avoir vaincu les vieux préjugés, laissent apparaître dans leurs paroles et dans leurs actes ainsi que dans l'éducation qu'ils donnent à

leurs enfants cette réprobation fondamentale de tout ce qui touche à la sexualité. Une sorte de honte s'attache à la vie sexuelle et le «péché» se trouve commis non seulement dans la consommation, mais même déjà dans la pensée. On en est venu à dépouiller l'amour, même dans le mariage, de tout agrément et à ne voir en lui qu'un moyen répugnant, mais indispensable, d'assurer l'avenir de la race. L'aspect comique de cet état d'esprit nous est offert par les bruyantes manifestations de l'abbé Béthleem qui entre en fureur à la vue d'un journal «pornographique», ou d'un livre que ses principes réprouvent, ou simplement d'un étalage de lingerie féminine.

Cette réprobation n'est au fond que l'expression de l'importance exagérée accordée à l'élément sexuel. Mais on n'en a nullement conscience ; la crainte est ici, comme dans bien d'autres cas, une manifestation cachée du désir.

L'attitude opposée, c'est l'esprit gaulois, esprit de raillerie, de plaisanterie continuelle, de moquerie qui ne sait rien respecter parcequ'il ne prend rien au sérieux. Pour lui, la sexualité est l'occasion de plaisanterie de mauvais goût, de propos égrillards qui vont de la fine allusion à l'étalage cynique de la bestialité. Il ne faut point y voir l'indice d'une forte sexualité. Il semble au contraire que la lecture des journaux érotiques et l'habitude des plaisanteries osées satisfassent, à peu de frais, une sexualité plutôt ralentie ou jouent, dans certains cas de contrainte, le rôle d'exutoire.

Les conséquences de cet état d'esprit se font nettement sentir dans la littérature. A la première nous devons des romans expurgés «qui peuvent être mis entre toutes les mains», romans qui créent un bovarisme dangereux et font reculer bien de jeunes filles devant les réalités de la vie. A la seconde, nous devons ce foisonnement de littérature «pornographique», de journaux «amusants», ou la forme plus artistique de l'érotisme mondain dont certains vieux écrivains se réservent le monopole.

Quelles pouvaient être les réactions d'un tel esprit en présence de la psychanalyse ?

D'abord on fut «choqué» : choqué de la place faite à la sexualité dans les actions des hommes, choqué d'entendre affirmer que les plus belles manifestations de l'esprit humain puisent leur source dans ce qu'il y a en nous de plus animal, choqué de la place que prend dans la vie de l'individu le complexe incestueux d'Oedipe, choqué aussi de la sexualité infantile et du pansexualisme. La première attitude antifreudienne est en effet une réaction essentiellement morale, un geste spontané de réprobation où apparaissent certaines des caractéristiques de notre esprit.

Peut être est-il juste de faire remarquer que l'on n'est pas heurté tant par la chose — encore qu'on la trouve en elle même assez monstrueuse — que par la façon dont elle est présentée. Le français peut, en général, tout entendre pourvu qu'on sache y mettre la forme. Des auteurs ont déjà signalé qu'une des causes de la répulsion éprouvée pour la psychanalyse était la brutalité de son expression. Les traducteurs des plus importants ouvrages de FREUD, qui n'étaient pas des français, ont maladroitement conservé la rude et brutale sécheresse de l'original. Or il est des domaines où la sensibilité française s'accommode peu de l'expression technique et

précise. Celui de l'amour est de ceux là, du moins quand il s'agit de son expression publique. L'expression voilée, qui laisse deviner plus qu'elle n'exprime, est ici préférée. Hypocrisie ? Ou marque de goût ? En tous cas résultat d'une éducation délicate et empreinte de la pensée catholique dont nous avons parlé.

Les romans français des auteurs les plus cités en sont la preuve. Ils sont tout imprégnés de sexualité. BOURGET écrit le Disciple, le Démon du Midi, le Chêne et les Roseaux où s'étale, finement nuancée, la lutte sexuelle, la lutte contre le «Péché», le sentiment de culpabilité dont la solution se trouve ici dans la religion. Dans un genre plus frivole, mais non moins goûté, *Les Lettres de femmes* de MARCEL PRÉVOST nous donnent un exemple de l'art de dire avec délicatesse les choses les plus osées. Cette «pornographie mondaine», cette «lubricité de salon» sont couramment acceptées tandis que le naturalisme d'un ZOLA ne rencontre que réprobation. On se souvient de la puissante vague de dégoût qui accueillit la «Garçonne» de P. MARGUERITE, les articles virulents qui lui furent consacrés et la radiation de l'auteur de la Légion d'honneur. Cet épisode littéraire reproduit en petit ce qui s'était déroulé à l'égard de FREUD. De même, la critique accueille toujours avec une défaveur marquée les biographies qui tentent d'expliquer certains traits des hommes célèbres en fonction de leur sexualité normale ou anormale, satisfaite ou contrariée.

Si FREUD avait été revêtu par ses traducteurs français d'une forme plus élégante et plus discrète, il est fort probable qu'il eût rencontré un accueil plus favorable. Ce trait vaut d'être relevé parce qu'il caractérise très bien le français et que les savants furent eux-mêmes très sensibles à la façon dont leur fut présentée la psychologie nouvelle.

On reprocha ensuite à la psychanalyse l'exagération de sa doctrine. L'affirmation du pansexualisme fut accueillie avec des sourires ironiques de la part des savants, avec des rires gras de la part des autres. Volontiers accusa-t-on les psychanalystes d'obscénité; le mot revient souvent sous la plume des critiques et — fait remarquable — même sous celle des critiques plutôt favorables à la doctrine. On alla jusqu'à présenter les psychanalystes comme des obsédés de la sexualité. A vrai dire, le reproche était parfois justifié. Certaines analyses semblent vouloir à tout prix confirmer la théorie, violentant les faits les plus clairs et les plus simples pour leur découvrir l'origine sexuelle désirée. On a l'impression que c'est la théorie qui régit les faits, qu'elle doit seulement interpréter. Mais à côté de ces exagérations, il y a des découvertes de haute valeur. «Quoi qu'on dise de lui (FREUD), dit M. H. SEROUYA, ses recherches originales sur l'affectivité ouvrent des vues nouvelles sur la structure psychique de l'être humain. Il peut être considéré comme l'égal de COPERNIC dans cette science si énigmatique et si passionnante qu'est la psychologie».

La psychanalyse heurtait d'autre part l'amour de clarté, la logique, le rationalisme du français. Elle le heurtait alors que pourtant la psychologie dite scientifique avait eu relativement peu de succès dans notre pays. Il fut un temps où l'expression «laboratoire de psychologie» blessait, comme si l'étude expérimentale de l'âme causait une sorte de déchéance. Ce n'est qu'après la guerre que la psychologie expérimentale se développa

en France de façon assez sérieuse; la création de l'École de psychologie de Paris est toute récente. Nous sommes à ce point de vue bien en retard sur nos voisins qui possèdent, depuis de longues années, des magnifiques laboratoires parfaitement équipés. Si RIBOT fut un des premiers à suivre le mouvement inauguré par W. WUNDT, son action n'en fut pas moins limitée à sa personnalité et sa tentative resta pendant longtemps sans écho parmi les chercheurs français. «La psychologie en France,» disait récemment un des premiers élèves français de WUNDT, «est à la psychologie moderne ce qu'est la physique d'ARISTOTE à la physique d'aujourd'hui.» Pourtant on se déclarait partisan d'une psychologie scientifique, c'est à dire d'une psychologie qui appliquerait une méthode analogue à celle des sciences de la nature. Aussi A. BINET avec sa méthode originale d'investigation n'eut-il guère de continuateurs en France, alors qu'en Suisse, en Allemagne, en Amérique, on s'emparait de ses premiers travaux pour les perfectionner, on élaborait une psychologie féconde et susceptible d'application pratique¹. Quel destin pouvait dans ce cas être réservé à une méthode comme celle de la psychanalyse? Non seulement on n'y trouvait rien qui pût satisfaire le besoin de clarté, rien qui fût d'un facile accès. On voguait en plein irrationnel. La méthode d'exploration de l'inconscient était bien différente de celle qu'on avait appliquée jusqu'alors. Elle abandonnait délibérément la logique rationnelle, la recherche selon des procédés clairs et admis, sous prétexte que la raison ne peut, vu son caractère artificiel, atteindre le tréfond de l'être. Elle recourait le plus souvent aux forces instinctives, les seules qui mettent l'individu en mouvement. Les procédés nouveaux d'exploration de l'obscur domaine de l'inconscient étaient, de par leur nouveauté, fort suspects. L'existence même de l'inconscient était difficilement admise par des hommes habitués à voir dans la conscience la totalité de la vie psychique.

On n'avait guère lieu d'être satisfait des découvertes de la psychologie officielle. Sans parti pris, on doit reconnaître qu'elle se faisait illusion sur la portée de ses résultats. Le découragement s'emparait des plus fervents adeptes; ce qui était fort compréhensible. On n'atteignait en fait que le phénomène physiologique. On disséquait avec finesse certains phénomènes simples comme les sensations et les perceptions; on enregistrait minutieusement les courbes respiratoires ou les pulsations du cœur. Les observations faites de cette façon ne sont pas sans importance; il serait injuste de ne pas le reconnaître. Il ne s'agit pas non plus de nier la valeur des résultats obtenus par d'autres méthodes d'investigation psychologique. Nous voulons seulement dire que si toutes ces méthodes ont augmenté dans une certaine mesure nos connaissances de la vie psychique de l'homme, elles sont loin d'en avoir épuisé le contenu. Il y a donc place à côté d'elles pour des procédés de recherche, qui, pour être différents, n'en sont pas moins importants. C'est précisément le cas de la psychanalyse qui entreprenait l'étude d'un domaine jusqu'alors considéré par les psychologues comme inaccessible et sur lequel on n'avait guère que des renseignements très vagues.

¹ La dernière édition de *La Science Française* (1933), publication quasi officielle, ne fait guère de place à la psychologie expérimentale. Elle cite A. BINET *en note* et considère encore la psychologie comme une branche de la philosophie.

Les psychologues français s'étaient, de plus, peu à peu attachés à une psychologie sans âme. Le behaviorisme dans sa forme pure, la psychologie du stimulus et de la réponse, la réflexologie continuent aujourd'hui cette tradition. Mais les efforts pour se débarrasser de l'âme — quelle que soit la signification que l'on donne à ce terme — et le parti pris mis à ne jamais l'employer n'ont guère réussi. L'ignorance voulue d'un phénomène ne l'a jamais empêché d'exister. Le piétinement sur place, la futilité des questions auxquelles on finit par s'attacher, la fatigante minutie de certaines études de moindre valeur ne sont pas faits pour encourager. L'indifférence en est l'aboutissant presque fatal. On est déçu de voir que les phénomènes les plus ordinaires de la vie psychique restent sans explication, qu'on ne parvient même pas à les atteindre et que le mystère de la vie de l'esprit reste entier.

Avec FREUD, on revenait à l'âme, sous une forme, il est vrai, qui ne pouvait satisfaire ceux de nos penseurs qui s'en tiennent au traditionnel spiritualisme. L'âme de FREUD est matérialisée; elle est subordonnée aux instincts, aux tendances les plus basses, mais elle est remise en honneur. De plus la méthode freudienne supprime tout l'appareil de laboratoire utilisé jusqu'alors. A quoi bon ces fines explorations physiologiques puisqu'il s'agit maintenant de poursuivre dans ses manifestations inconscientes la puissance immense des instincts? L'âme d'essence indéterminée chère aux croyants et que la psychologie s'est trop longtemps efforcée, qu'elle s'efforce peut-être encore de conserver, cette âme disparaissait pour être remplacée par une sorte d'émanation du physiologique, le retentissement psychique de l'activité corporelle.

Le rigoureux déterminisme que FREUD démontre dans les phénomènes psychologiques ne trouva pas davantage grâce devant la science. On a le droit de s'en étonner. On admettait bien le déterminisme pour les phénomènes de la nature, pour les faits objectifs. Le retrouver dans les phénomènes psychologiques, cela était inadmissible surtout quand ce déterminisme conduisait à des relations causales tout à fait ignorées du sujet. On acceptait bien d'établir une relation de cause à effet entre des phénomènes physiologiques; on ne voulait pas aller plus loin. C'était, disait-on, par prudence, pour ne pas dépasser les conclusions permises par l'examen objectif des faits. Nous pensons plutôt qu'il y a là un indice de l'emprise exercée depuis longtemps sur la science par l'éducation catholique, emprise qui, de nos jours, prend des proportions inquiétantes pour la liberté de la pensée. C'est qu'on répugne à ranger parmi les phénomènes naturels l'âme humaine, et que l'on conserve en soi un attachement inavoué à l'hypothèse du libre arbitre. Cette âme perdrait de son caractère divin si elle ne se distinguait pas des autres phénomènes.

Ce déterminisme psychologique, FREUD l'exagérait également. Il le constatait dans les moindres petits faits de la vie quotidienne, tissant autour de nous un réseau si serré et si complet de relations que rien ne pouvait échapper à la causalité. La suppression du hasard, la volonté de s'expliquer par leurs causes des actes aussi simples qu'un lapsus linguae ou qu'un acte manqué, de les rattacher à des motifs plus profonds, de leur donner ainsi un sens, ont contribué à éloigner de FREUD bien des penseurs.

En outre avec sa prétention dogmatique d'interpréter les rêves, il prenait l'aspect d'une sorte de sorcier, ressuscitant les oniromanciens d'autrefois. Et l'on sait quel dédain le français éprouve à l'endroit de ceux qu'il appelle des diseurs de bonne aventure. La Science chrétienne de Mrs. BAKER EDDY, la phrénologie de GALL ni le Couéisme n'ont jamais pu prendre racine dans notre pays. Si ce scepticisme se comprend à l'endroit du charlatanisme, il est regrettable que la trop grande rapidité de jugement empêche de distinguer entre psychologie féconde et charlatanisme.

II.

Venons en maintenant à JUNG. Il a été peu question de lui jusqu'ici. La raison en est simple: JUNG n'est guère connu en France. Son nom n'est presque jamais prononcé. Il y a quelques années seulement que s'est formé à Paris un groupe de ses amis et admirateurs qui poursuivent en silence leur activité. Peu de traductions de ses œuvres, du moins jusqu'à présent. Les éditeurs ont-ils craint que la psychologie si spéciale de JUNG, si en dehors des tendances habituelles ne rebute le lecteur? Pendant longtemps il en a été de lui comme de FREUD et il aurait pu, comme ce dernier, exprimer son étonnement de l'indifférence de la France au milieu de la renommée grandissante que lui faisaient petit à petit les autres pays.

Cette période d'indifférence semble toucher à sa fin; les œuvres de JUNG commencent à paraître en traduction française et les éditeurs montrent pour sa psychologie un intérêt assez vif.

La critique se tait encore. Elle laisse planer sur la pensée de JUNG un silence presque complet. Les rares comptes-rendus qui le signalent font de lui un «philosophe» à la pensée abstruse, pour ne pas dire incompréhensible. La conception bien arrêtée que l'on a, en France, de la psychologie pousse les savants à le ranger en dehors de la science parce que ses méthodes ne cadrent pas avec celles auxquelles on est habitué et que, par suite, ses conclusions déroutent au premier abord.

Une fois de plus c'est de personnes étrangères à la science officielle, moins soumises par conséquent à sa prudence excessive, que viendra l'acceptation de la psychologie analytique. «Les savants ne sont pas curieux». Cette boutade d'ANATOLE FRANCE se justifie à nouveau. Comme pour FREUD, on a omis de soumettre à un examen bienveillant les affirmations du psychologue de Zurich. On regrette ici encore de ne pas rencontrer d'essai sincère de compréhension.

JUNG, il est vrai, n'a eu à subir ni les attaques et critiques malveillantes, ni les accusations infamantes que FREUD dut supporter durant de longues années. C'est d'abord qu'il n'a créé, ni en France ni à l'étranger, ce mouvement excessif tant dans son admiration que dans son rejet, qui, telle une vague de fond, balaie tout sur son passage. Il n'a donné naissance à aucune de ces curiosités malsaines qui ont entraîné les ignorants et les snobs et contribué à détourner de la psychanalyse. Il a fait pendant longtemps son chemin dans un silence presque total; poursuivant quand même, sans arrêt et sans défaillance, ses recherches.

Et puis, FREUD avait précédé chez nous JUNG de plusieurs années. Les français, au contact de sa doctrine, avaient réagi comme nous l'avons indiqué plus haut. Les premières ardeurs d'admiration et de réprobation s'étaient calmées quand parurent les premières traductions de psychologie analytique. Aussi furent-elles peu remarquées. Quelques rares critiques, parmi lesquels HENRI DE VARIGNY dans le Journal des Débats, comprirent tout ce qu'il y avait de richesse psychologique dans les «*Métamorphoses et Symboles de la Libido*», publiées en 1927. JUNG subissait le contre-coup de la réprobation qui avait été le lot de FREUD. Quelques ressemblances d'idées, quelques similitudes d'expression le firent ranger dans la catégorie alors seule connue : celle des psychanalystes. On se contente souvent de cette classification assez hâtive et rarement juste, quitte à faire, plus tard, une mise au point qui rendra à chacun son dû.

Malheureusement, ce travail de redressement se fait attendre. On n'a fait encore aucune différence entre les diverses tendances du mouvement analytique. La bruyante renommée de FREUD a momentanément tout absorbé. Faute de traductions, on a confondu sous la même rubrique et, ce qui est plus grave, dans la même réprobation, ADLER, JUNG, RANK et autres dont on a fait des freudiens. Tous ceux qui sont partis de FREUD pour le dépasser, tous ceux que leur évolution intellectuelle a un instant rapprochés de lui, ont été indistinctement confondus dans la même école. Dans son livre sur «*La psychanalyse et les nouvelles méthodes d'investigation de l'inconscient*», le Dr. A. MARIE ne cite JUNG que très rarement et ne voit en lui qu'un disciple qui s'est à peine écarté des voies tracées par le maître. L'ouvrage est de 1928. On peut s'étonner que la différence, pourtant si nette, entre FREUD et JUNG n'ait pas encore été enregistrée.

On en est resté, en France, aux premières manifestations de la psychanalyse. Elle est toujours la méthode cathartique de guérison des névroses exposée dans les «*Etudes sur l'hystérie*». On en est resté au pansexualisme. Et suivant une tendance bien caractéristique, on s'est rangé du côté de ceux qui ironisaient sans tenir compte des transformations que FREUD fit subir à sa doctrine et sans se préoccuper de saisir ce qui le distingue de penseurs que l'on confond avec lui¹.

Ce ne sont là que des difficultés de détail qu'il sera facile d'écarter. A côté d'elles il en est d'autres qui tiennent à une certaine incompatibilité entre la pensée de JUNG et nos tendances intellectuelles.

D'abord une différence de race. JUNG est un germain. Il a été formé à l'école des penseurs allemands ; il est nourri de pensée, de philosophie germanique. C'est celle qui correspond le mieux à son tempérament. Nous y voyons la marque d'une personnalité qui présente avec la mentalité française des divergences fondamentales. Nous ne sommes pas surpris

¹ Le français s'intéresse peu à ce qui vient de l'étranger. Les traductions, en général peu rétribuées, sont aussi peu considérées. L'évasion de plus en plus grande des lecteurs, surtout quand il s'agit d'ouvrages spéciaux comme ceux dont on parle ici, inquiète les éditeurs qui hésitent à entreprendre des publications dont ils auront beaucoup de peine à recouvrer les frais. «*L'amant de Lady Chatterley*» est plus aisé à placer qu'un ouvrage de psychologie analytique, encore que beaucoup de lecteurs de ce roman n'en aient pas compris la portée.

que la psychologie de JUNG ait eu plus d'écho dans l'utilitariste Angleterre que dans la France éprise de raison et de logique.

De plus JUNG a les méthodes de travail des pays germaniques: il pousse jusqu'au bout ses recherches, accumulant une documentation énorme pour fournir les preuves et les références les plus irréfutables et les plus abondantes. Les «*Métamorphoses et Symboles de la Libido*» ont effrayé par la masse des matériaux accumulés au cours des pages. On a dit de ce travail qu'il était trop compact. La légèreté française s'accommodait fort mal de ce genre. Volontiers, par dédain de l'effort, abandonnons-nous à d'autres le soin de débrouiller ce qui n'apparaît pas avec une convaincante clarté. Or la lecture de JUNG exige un gros effort. Il n'est point de ces penseurs faciles dont on saisit en se jouant les idées. Il fait de la psychologie en profondeur; il se meut dans un domaine en général ignoré, difficilement accessible parce que neuf et situé au delà de ce que la conscience atteint d'elle même immédiatement.

Pour exprimer cette psychologie, JUNG a dû recourir à un vocabulaire original; il lui a fallu parfois créer des expressions, donner aux mots un sens inaccoutumé, non par fantaisie, mais pour rendre les particularités qu'il venait de découvrir. De là une certaine obscurité de langage; de là aussi l'apparence quelque peu hermétique de certains ouvrages. Le français a un amour inné de la clarté; il estime, dans l'architecture comme dans la science, la ligne nette dont la sobriété est pour lui l'expression de la pureté. Dans les ouvrages de l'esprit, il aime l'expression concise et précise à la fois et rejette volontiers comme inutile tout l'appareil de démonstration et de preuve qu'affectionnent les penseurs d'autres pays. Il lui suffit que sa raison soit charmée de l'évidence. Ses écrivains l'ont sur ce point singulièrement gâté. Même extérieurement l'ouvrage français se distingue d'autres traitant le même sujet par son peu d'étendue. Il se distingue aussi par sa facilité de lecture due à la clarté admirable de l'exposé. Les sujets les plus rébarbatifs prennent sous la plume du français un aspect attrayant qui charme et plaît dès l'abord.

Enfin JUNG se meut dans l'irrationnel. Non seulement il en parle, mais il revendique pour lui droit de cité, il en affirme l'existence et demande au psychologue d'en tenir compte dans son effort pour comprendre l'esprit humain. «L'Irrationnel,» dit-il, «doit être considéré comme une fonction psychologique nécessaire parce que toujours présente et ses contenus doivent être regardés, non comme concrets (ce serait une regression) mais comme des réalités *psychologiques*; des réalités parce que ce sont des choses efficaces, donc des choses qui existent.»

D'un autre côté, la psychologie de JUNG est de celles qui n'ont pu jusqu'ici prendre solidement racine en France. On est frappé de l'aspect essentiellement spéculatif de la psychologie française. On ne se décide pas à la faire entrer dans la vie pratique. Les pédagogues l'ignorent. Les examens d'enseignement ne comportent à aucune échelle d'étude sérieuse de la psychologie de l'enfant. Seul l'enseignement primaire y est favorable. Le médecin, le juriste laissent de côté les études de psychologie. «La psychologie de l'homme normal, ça n'existe pas,» disait un psychiatre de renom; «on ne fait de véritable psychologie qu'au chevet des aliénés.»

C'est que la psychologie touche au domaine de la vie intime. Et le français se ferme à toute tentative de pénétrer ce qu'il considère comme un secret de haute importance. Rarement il le livre à autrui et les journaux intimes sont plus rares dans notre pays que partout ailleurs. L'analyse qu'on lui propose lui apparaît comme un « cambriolage » moral auquel il refuse de se prêter. Il y voit une violation de sa personnalité; il la craint. « Peut-être » dit M. LALANDE, « de peu de développement de la psychologie à cet égard tient-il en partie à ce que nous n'avons pas suffisamment éclairci les fins communes et légitimes auxquelles on pourrait employer cette science si elle était en mesure de fournir un pouvoir vraiment efficace (par exemple en pédagogie, dans les affaires ou dans la politique). Dès lors loin de rechercher cette puissance, nous la redoutons plutôt comme immorale ou dangereuse (c'est nous qui soulignons!) et ce n'est pas une condition favorable à la constitution d'une science. » (*Nouveau Traité de Psychologie* publié par G. N. DUMAC T. I. p. 392.) Voilà exprimée par une autorité dans la matière l'attitude du français à l'égard de la psychologie dès qu'elle s'efforce de quitter le domaine théorique pour pénétrer dans le domaine de la vie. Passe encore pour le malade de consulter le psychiatre si son mal est de ceux qui ne se peuvent cacher et troublent la marche de la vie. Un homme sain n'en a nullement besoin. Une certaine surestimation de la vie intime dans ce qu'elle a pourtant de plus ordinaire et de plus collectif se retrouve également à la base de cette attitude.

Or JUNG part de la pratique; il pénètre avec une rare maîtrise les « secrets » des hommes; sa psychologie est en continuel contact avec la vie dans ce qu'elle a de plus intime et que l'individu voudrait cacher, garder par devers soi parce qu'il le prise hautement ou qu'il en a honte. S'il est un homme à qui on puisse confier tout cela, c'est le confesseur, pas le médecin. Le confesseur est revêtu d'une autorité spéciale que ne confère pas le titre de docteur mais que l'on accorde, sans plus, à celui qui revêt un costume religieux. Le psychologue lui est surtout un médecin; il n'a pas à s'occuper des âmes. Il se peut que cette opinion provienne du fait que, chez nous, la plupart des psychologues sont des médecins. Cela explique à la fois l'orientation de notre psychologie et la confusion, bien pardonnable, du public.

Si de nombreuses raisons, dont quelques unes assez profondes, rendent difficile la pénétration de la psychologie analytique en France, des raisons aussi fortes semblent devoir, au contraire, favoriser sa diffusion. Certains aspects de la psychologie de JUNG sont de nature à s'adapter à la mentalité française. Elle est plus proche de nous qu'il ne paraît par sa tolérance, sa mesure et son fond si spécifiquement humain.

Le pansexualisme, qui suscita de si vifs reproches contre FREUD, a disparu. La libido, exclusivement sexuelle chez FREUD, prend chez JUNG une signification plus large, mais aussi moins précise. Elle ne saurait être présentée comme une puissance définie et JUNG n'hésite pas à reconnaître son caractère hypothétique. C'est une force fondamentale dont on ne peut délimiter les contours ni dire avec exactitude ce qu'elle est, mais dont on perçoit à chaque instant les effets. Elle est, comme l'irrationnel, une réalité

parce que son efficacité se fait sentir sans cesse. Les psychanalystes freudiens ont violemment reproché à JUNG cette déssexualisation de la libido. Nous n'avons pas à prendre parti dans ce débat. Nous nous permettons seulement de constater que d'autres forces peuvent guider l'individu. JUNG l'a observé au cours de ses nombreuses analyses. Soumis aux faits autant que n'importe quel autre savant, ils ne leur impose aucune théorie qui lui serait chère; il tire d'eux la conclusion qui lui semble la plus adéquate, propose la théorie qui rend, selon lui, le mieux compte de ce qu'il a constaté. Il ne nie d'ailleurs pas pour cela l'importance de la sexualité. Elle existe et il serait étonnant qu'une psychologie qui veut rendre tangible la totalité de la psyché, ne reconnût point la puissance si évidente de l'instinct sexuel. Mais la sexualité est remise à sa place parmi d'autres tendances aussi puissantes, et l'on ne fait appel à elle que lorsqu'elle apparaît dans l'analyse. Jamais on ne la cherche, jamais on ne voit en elle le premier et le dernier mot de toute l'activité humaine. De plus on ne s'ingénie pas non plus à retrouver dans les images oniriques des symboles exclusivement sexuels. Le dictionnaire des symboles, qui donnait à la psychanalyse l'apparence d'une «clé des songes», a complètement disparu et les symboles prennent, selon les cas, des importances différentes. C'est le sujet lui-même qui guide l'analyse. Il y a dans cette attitude et dans cette façon de procéder une modération et un respect à la fois de l'homme et des faits auxquels nous ne pouvons que rendre hommage.

Il y a de plus dans cette libido élargie un effort de généralisation auquel les compatriotes de BERGSON ne sauraient rester indifférents. La psychologie de JUNG contient implicitement une philosophie. Est-ce un mal? Nous ne le croyons pas. Qu'elle le veuille ou non, toute science aboutit normalement à la philosophie. On ne pourrait en faire un grief que si le psychologue perdait de vue les *faits* qui lui ont servi de point de départ. Sa généralisation ne se distingue en rien de celle des savants qui ont forgé le concept d'énergie.

Plus résolument que FREUD, JUNG renonce à l'idéal ancien d'une psychologie sans âme. Sans doute les psychologues du 19^{ème} siècle ont-ils l'excuse d'avoir eu à lutter contre des conceptions métaphysiques qui retardaient par leur dogmatisme l'avènement de la science psychologique. Leur intransigeance n'était que le dernier aspect d'une lutte en faveur de la liberté scientifique dans un domaine jusqu'alors réservé aux religions, ou tout au moins dominé par elles. JUNG met les choses au point. Sa psychologie analytique remet l'âme en honneur. Non point l'âme telle que la concevaient les religions historiques; ce qui eût été un retour en arrière. Mais l'âme en tant que manifestation humaine toujours présente, «ensemble des manifestations psychiques saisissables dans l'homme, domaine étendu des phénomènes dits psychiques, en partie conscients, en partie inconscients». Il ne faudrait donc point chercher dans l'âme, telle que la conçoit JUNG, des arguments en faveur de telle ou telle religion. Il n'est pas question ici de savoir si l'âme est, ou n'est pas, d'essence divine, si elle est, ou non, immortelle. Ce sont là des problèmes qui ne préoccupent pas la psychologie parce qu'ils appartiennent à un autre domaine. Chacun reste libre de les résoudre selon ses convictions.

Seul l'intéresse ce qui est saisissable. Et quand il parle du conditionnement terrestre de l'âme, il ne veut rien dire de plus que ceci : au cours des millénaires se sont, semble-t-il, déposés au fond de notre psychisme comme des résidus des expériences quotidiennes, toujours les mêmes, que notre condition d'homme nous impose ; ces images primordiales conditionnent encore aujourd'hui, à notre insu, notre psychisme et font de nous ce que nous sommes. Cette conception de l'âme limitée à l'expérience saisissable est de nature à rencontrer tous les suffrages.

Ce n'est pas tout. Dans sa volonté de saisir l'homme psychique dans sa totalité, JUNG n'a voulu laisser dans l'ombre aucune des manifestations de cette psyché. C'eût été à ses yeux du parti pris que de ne pas accepter ce qui est. Aussi a-t-il considéré que les religions, qui ont toujours existé, devaient correspondre à quelque chose en l'homme qu'il serait injuste de méconnaître. Les religions, quels que soient leurs croyances, leurs dogmes et leurs rites, sont des réalités qui n'auraient jamais eu l'influence ni la puissance que nous leur voyons dans l'histoire humaine, si elles n'étaient pas l'expression d'un facteur essentiel de l'âme. Ce facteur, c'est la *fonction religieuse*. Il ne faudrait pas croire qu'elle se définit par l'appartenance à une confession déterminée. Elle se trouve au contraire aussi bien chez l'athée que chez le croyant. Elle est faite de ces sentiments généralement humains de dépendance, de faiblesse en face de l'immensité qui nous entoure, de culpabilité, de ce besoin de trouver quelque part un appui, bref d'une foule d'aspirations inhérentes à notre condition d'hommes. Nul n'y échappe. Elle prend, selon la personnalité de l'individu, des formes multiples sous lesquelles le psychologue analyste saura reconnaître les traits éternels. JUNG sépare ainsi deux problèmes que l'on est souvent porté à confondre ; le problème confessionnel et le problème religieux. Il ne s'intéresse qu'au second et n'hésite pas à conduire ceux qu'il traite à la confession à laquelle ils appartiennent, s'il a reconnu que c'est la planche de salut. Les catholiques intelligents ont parfaitement compris tout l'intérêt que présentait pour eux cette psychologie ; aussi les ouvrages de JUNG sont-ils sérieusement étudiés à Rome. Mais les libres penseurs y trouvent aussi leur compte.

Enfin, pour en terminer avec tout ce qui touche au domaine religieux, examinons l'idée souvent émise que le français a, moins que d'autres, besoin de l'analyse psychologique parce que la confession auriculaire libère son inconscient. Ce n'est pas exact quant à ce qui concerne la *psychanalyse*. La confession religieuse soulage ; elle libère le croyant, cela est certain. Son influence morale est indéniable. Mais elle ne dépasse pas le stade de l'aveu et du soulagement qu'il procure. Elle n'atteint que des faits conscients, des actes accomplis par le pénitent et dont il a gardé le souvenir. S'ils lui sont pénibles et s'il cherche à s'en libérer, c'est en vertu d'une éducation confessionnelle, d'une défense venue du dehors, qu'il a transgressée en pleine connaissance de cause. D'où le sentiment de culpabilité. Pour le croyant sincère, la confession est une véritable libération. Pour d'autres elle constitue une excuse facile à l'accomplissement du péché. On a même prétendu que la liberté sexuelle de bien des femmes tenait précisément au facile pardon qu'elles en trouvaient dans la confession.

La psychanalyse est à notre avis toute différente. Il ne s'agit plus de l'aveu conscient d'un acte considéré comme délictueux, d'un péché qui serait une contravention à la loi divine. Il n'y a pas d'aveu de culpabilité. La pensée suit son cours en dehors du contrôle de la raison ou de la volonté, sans que des appréciations, fondées sur une morale ou sur une quelconque des échelles admises dans notre société, viennent en troubler la marche. Elle ne comporte aucun regret de la faute, aucune contrition. Non seulement la technique est différente, mais encore il n'y a aucune ressemblance dans la façon dont l'esprit se comporte en chacun des cas. Si dans la confession la pensée est dominée par l'idée de l'instance supérieure à laquelle on a désobéi, dans l'analyse, le moi disparaît pour laisser la place à la spontanéité incontrôlée du sujet. «Je reconnais et j'avoue ma faute» dit le pénitent; «je laisse ma pensée se dérouler comme elle veut et je la note, comme le ferait un étranger» dit l'analysande.

Si la psychanalyse n'a avec la confession que des ressemblances extérieures, *l'analyse psychologique* telle que la pratique JUNG s'en rapproche davantage. Elle est, si je puis dire, à mi-chemin entre la psychanalyse et la confession. De la première, elle a les procédés: associations spontanées, examen des rêves, des actes manqués, etc. De la seconde, elle a l'appel à l'attitude morale, la participation intime de l'esprit de l'analysande. La guérison, la solution du conflit s'obtiennent non plus en vertu de la puissance mystérieuse qu'aurait le dévoilement à la conscience des éléments inconscients, mais en vertu de la prise de conscience, de l'acceptation de sa nature à laquelle est conduit le sujet analysé. L'analyse de JUNG aboutit à l'individuation, processus auquel il attache une importance considérable parce que c'est par lui que l'individu sort de la convention, de l'artificiel pour devenir ce qu'il est. «Individuation signifie: devenir un être particulier, autrement dit, puisque nous entendons par individualité notre unicité la plus intime, la plus ultime et la plus incomparable, devenir soi-même en propre.» On voit en quoi l'analyse de JUNG se rapproche de la confession: comme elle, elle s'appuie sur un système de valeurs reconnu par l'individu et dans le respect duquel il trouvera son plein épanouissement. Elle en diffère en ce que ce système de valeur est indépendant de toute église et en ce que la confession ramène l'âme dans la collectivité des croyants dont sa faute l'avait exclue, tandis que l'analyse psychologique conduit à la différenciation individuelle, dans la mesure où le permet notre qualité d'hommes. De plus, parce qu'elle est fondée sur l'observance d'un dogme, la confession, a besoin, pour être efficace, d'être continuellement répétée, les tendances individuelles conduisant le pécheur à commettre à nouveau les mêmes péchés; tandis que l'analyse, qui se fonde sur la reconnaissance et l'acceptation par l'individu de ce qu'il est réellement, n'a besoin, normalement, d'être subie qu'une seule fois.

Parlerai-je encore le l'inconscient collectif par lequel JUNG apporte à toute une école sociologique française une preuve de plus de l'intime liaison de l'individu et de son groupe, de l'influence continue du milieu sur l'individu, influences auxquelles il ne peut se soustraire et à laquelle nous devons la plupart de nos institutions de nos idées de nos valeurs? Cette hypothèse de l'inconscient collectif a, de plus, l'immense avantage d'établir

entre le présent et le passé un lien intime, d'éclairer par le dedans la psychologie des hommes du passé et de montrer la continuité à travers les siècles de cette psyché humaine restée jusqu'à nos jours si mystérieuse.

Faut-il encore signaler que, s'il s'est consacré surtout à la psychologie analytique, JUNG ne s'est pas pour cela désintéressé des recherches plus positives dans le domaine de la psychologie de laboratoire ? Ses *«Etudes diagnostique d'association»* en sont la preuve. Nous avons là un des rares travaux qui s'efforcent d'établir un pont entre la psychologie de laboratoire et les nouvelles recherches de psychologie analytique. Elle montrent en effet qu'il y a entre les complexes dont l'individu est le théâtre et certaines manifestations contrôlables expérimentalement, mesurables même, des corrélations du plus haut intérêt.

Enfin je tiens à signaler que JUNG est un des rares psychologues qui se soient donné la peine de faire la psychologie de l'âge mûr. Un psychologue américain remarquait récemment que nous possédions de multiples études sur la psychologie de l'enfant, mais n'en avions pour ainsi dire aucune sur la psychologie de l'adulte. C'est que l'enfant se donne plus entièrement que l'adulte à la confiance, qu'il est plus spontané, plus impulsif. L'adulte a toujours une arrière pensée ; toujours cette appréhension signalée plus haut. L'analyse psychologique a permis à JUNG d'esquisser cette psychologie de l'homme qui commence à décliner.

Il y aurait encore bien des choses à dire. Je m'excuse de cette course rapide à travers une œuvre si riche et si touffue. La psychologie de JUNG ne s'oppose pas à l'esprit français ; au contraire nombre de nos aspirations trouvent en elle satisfaction qu'elles soient d'ordre scientifique ou simplement personnel. La France, pays de l'analyse, ne peut rester longtemps étrangère à la psychologie analytique. Ainsi que l'écrivait il y a un peu plus de cent ans ALFRED DE VIGNY :¹ «Ce n'est que dans l'analyse que les esprits justes, les seuls dignes d'estime ont puisé et puiseront jamais les idées durables, les idées qui frappent par le sentiment de bien-être que donne la rare et pur présence du vrai. L'Analyse est une sonde. Jetée profondément dans l'océan, elle épouvante et désespère le Faible ; mais elle rassure et conduit le Fort qui la tient fermement en main. L'Analyse est la destinée de l'éternelle ignorante, l'Ame humaine.»

¹ Stello. Chap. XXXII.

Die Institution als ordnendes Prinzip.

Ein psychologischer Versuch¹.

Von

G. R. HEYER.

Viele Menschen berichten in ihrer Lebensgeschichte von einer Vorstellung, die sie in ihrer Jugend überkam, oft lange nicht losließ und vielfach heftig beunruhigte: der Vorstellung, daß sie nicht von ihren Eltern abstammen, sondern diesen untergeschoben seien. Soviel ich sehe, wird die Herkunft von der leiblichen Mutter dabei seltener bezweifelt als die vom väterlichen Erzeuger.

Mehr oder minder mögen beim Zustandekommen dieser Phantasie die von der FREUDSchen Sexualanalyse und der ADLERSchen Individualpsychologie beschriebenen Motive beteiligt sein. Es kann eine affektive Abwehr hier ihren Ausdruck finden. Gelegentlich mag auch unechtes Geltungsstreben mitspielen, worauf die oft zu findende Idee, daß die vermutete „diskrete“ Herkunft „vornehmer“ Natur sei, hinzuweisen scheint.

Eine der — wie mir scheint — entscheidendsten Feststellungen der Analytischen Psychologie JUNGS hat uns aber gelehrt, in einer Phantasie — und um eine solche handelt es sich ja hier — nicht nur nach dem negativen, dem Minus-Element („reduktiv“ deutend) zu fahnden, sondern stets auch ihren positiven, produktiven Gehalt zu untersuchen; überkommt doch eine Phantasie den Menschen als die Trägerin noch nicht assimilierter, noch nicht genügend verstandener und realisierter Seiten seines Innern.

Die praktische Bearbeitung der Vorstellung vom unbekanntem Vater erweist die Richtigkeit dieser Idee. Der Analytiker beobachtet nämlich, daß jene Phantasie sehr selten der — im Anfang selbstverständlich oftmals nötigen — „entlarvenden“ Aufklärung völlig weicht. Es bleibt in der Regel ein Rest, auch wenn alle bislang verborgen gewesenen Haß-, Bindungs-, Geltungs- und sonstigen Strebungen erledigt sind. Irgendein Etwas im Menschen sträubt sich weiter und argumentiert: „Sollte nicht aber trotzdem...?“

Manche werden an diesem Punkte, — weil das der Bequemlichkeit des Arztes entspricht und ihm das Vielen so unentbehrliche Gefühl verschafft,

¹ Wenn die nachfolgenden Ausführungen als ein *Versuch* bezeichnet werden, so geschieht dies deshalb, weil sich der Verfasser bewußt ist, zwar sein Bestes versucht, aber keineswegs eine fertige Durchdringung geleistet zu haben. Die tagtägliche Not, in die der heutige Mensch gerät, weil seine bisherigen Auffassungen und Einstellungen ungeeignet oder unzureichend sind, rechtfertigen es aber, daß ein solcher Versuch gewagt wird, der eine Anregung sein möchte, daß sich auch Andere der weiteren Bearbeitung einer Frage widmen, die nicht von einem Theoretiker ausgedacht wurde, sondern in die uns der Wandel der Zeit stellt.

im Gehäuse einer unfehlbaren Lehre und eines immer zureichenden Schemas sicher geborgen zu sein — nur den „Widerstand“ des Analysanden konstatieren. Uns scheint freilich, daß der Widerstand nicht selten eher auf Seiten des Therapeuten liegt. Analysieren ist eine insofern unbequeme Tätigkeit, als sie den Arzt — soweit er es nicht vorzieht, seiner Lehre das Leben unterzuordnen und, wenns nötig wird, zu opfern — immer wieder vor menschliche Probleme, Schicksale und Konstellationen stellt, die er unter Umständen bisher noch nicht erfuhr; auf die sich einen Vers zu machen er stets elastisch, weit und produktiv genug sein muß. Des Analysanden Hauptaufgabe, über seine bisherigen Meinungen und aus seinen zu eng gewordenen Vorstellungen herauszuwachsen, bleibt gleichzeitig seinem Analytiker auch nicht erspart. „Fertig analysiert sein“ ist deswegen eine Feststellung, die nicht dadurch an Komik verliert, weil man sie oft hören kann. Leiden entsteht und Psychotherapie wird nötig, wo die Anpassung eines Menschen an seine Um- oder an seine Innenwelt nicht ausreicht. Da sich aber beide ständig ändern, ist niemand je „fertig“; im Gegenteil, gerade diese Vorstellung ist im Grunde ein echt neurotisches Symptom. Sie hat viel mehr optativen als realen Charakter: als Wunsch, das fertige Schema irgendeines rationalen, vom Leben abstrahierten Gedankens gegen dieses selbst zu setzen, als Sicherung gegen dessen gefürchtete Fülle. Die „Systematis“ einschließlich der ihr dienenden „Widerstands“theorie findet sich deswegen regelmäßig bei solchen Individuen, die sich vor dem Gefährlich-Irrationalen zu wahren bemühen, und im Bereich derjenigen psychotherapeutischen Schulen, die ihr Ziel in der Meisterung lediglich irgendeines umgrenzt-speziellen Lebensproblems sehen, z. B. der generativen oder der sozialen Aufgaben; mit solchen kann man freilich einigermaßen „fertig“ werden. Mit *dem Leben* aber wohl schwerlich, ehe es reif und am Ende ist.

So wird man bei der Phantasie von der unbekanntenen Abstammung, wenn sie hartnäckig bestehen bleibt, zweckmäßigerweise nicht nur die Frage „Widerstand“ diskutieren; sondern man wird nach jenem Motiv suchen müssen, das diese Idee aus dem Unbewußten immer wieder speist. Auch dies ist eine unbequeme Zumutung an den Arzt. Heißt sie doch etwas rational Unsinniges ruhig erst einmal bejahen, zugeben, daß etwas Richtiges daran sein könnte! Aber nur so ermöglicht und hilft man dem Analysanden (und n. B. auch sich selber), die fragliche Vorstellung wirklich ernst zu nehmen, ihr Lebensraum zu gönnen. Damit wird eine innere Kraft befreit. Diese kann nun produktiv werden, sich ihre eigenen Wege suchen und damit ihre eigentliche Form finden. Das Störende und effektiv Unsinnige an der bisherigen Interpretation war ja, daß sie *konkretistisch* formuliert wurde und insofern nicht stimmte. D. h., daß sie — eben weil das denkende Bewußtsein des Trägers dauernd störend und bremsend intervenierte — eine Miß-Form angenommen hatte, in der ihr wirklicher Sinn und Gehalt nicht konzipiert, nicht frei werden konnte. Daß dies gelingt, darauf kommt aber alles an.

Es ist heutzutage eine fast alltägliche Entdeckung, daß eine ganze Menge von sog. gesicherten Erkenntnissen, an denen kein Mensch zweifeln durfte, ohne für verrückt erklärt zu werden, recht zweifelhaften, d. h.

passageren Wahrheitswert hatten; daß aber gerade in scheinbar „verrückten“ widersinnigen und wirren Anschauungen mitunter ein tiefer Sinn¹ verborgen liegt, ein „Schatz“, der freilich erst gehoben werden muß. So läßt sich auch das positive Element der hier zur Diskussion stehenden „Wahn“-Idee, verfolgt man nur einmal die Taktik des Ernst-Nehmens, meist bald finden².

In noch sehr jungen Menschen (und bei älteren ihrer Sippe allzusehr verhafteten) mag obige Phantasie als Mahnung aufgefaßt werden, dem familiären Wir kritischer und distanzierter gegenüberzutreten. Ursprünglich lebt ja das Kind, nur körperlich abgenabelt, ein lediglich „sproß“haftes, d. h. unbewußtes Sein. Es ist noch und fast nur Organ des elterlichen Organismus, wie das F. G. WICKES³ so besonders klar dargestellt hat. Demgegenüber aber gibt es eine „Ich-Entelechie“, welche selbst-ständig zu werden verlangt und treibt, dem Bereich der ursprünglichen Einverwobenheit, der pflanzlich nutritiven Sphäre, zu ent-wachsen. Freilich bleiben recht viele Menschen zeitlebens „Kindermenschen“, die in letzter Hinsicht nichts-als-Kinder ihrer Eltern sind. Das kann nicht widerlegen, daß Andere — bei aller Verbundenheit, Verehrung und Liebe — jenes Etwas in sich spüren („innern“ hätte es CARUS genannt), das die Unterscheidung, das ein Novum will.

Dieses Etwas, diese Instanz in uns — besser könnte es gar nicht gesagt werden — stammt nicht von den leiblichen Eltern ab. Sie ist „geheimer“ Herkunft. Die indische Lehre verbildlicht das in ihrer Art deutlich, wenn sie z. B. sagt, daß sich zwei Menschen nicht deswegen in Liebe vereinigen, weil die Lust sie dazu triebe. Das schein ihnen nur so. Zumindest sei das Verlangen der sich Umfängenden nie das allein Wirksame, sondern indem es die Beiden zur Vereinigung treibe, habe sich ein Seelenkeim, der nach Verleiblichung begehre, dies Paar erwählt. Und zwar erwählt nicht wegen der Ähnlichkeit dieses Paares mit dem werdenden Seelenkeim, sondern — gerade umgekehrt — deswegen, weil die Geburt aus diesen Eltern dem neuen Wesen die Aufgabe ermögliche, bisher noch nicht Gelebtes und Gelöstes von ihnen zu übernehmen und zu meistern. Das ließe sich übersetzen: man stamme zwar von den leiblichen Erzeugern ab, aber gerade wegen deren Verschiedenheit vom eigenen Kernwesen.

In unserem Kulturbereich ist die Seelenwanderungslehre kein wurzel-echtes Bild, kein Symbol, sondern lediglich Allegorie. Wir finden aber Entsprechendes auch in unserer Tradition, z. B. im Christentum. So wenn Christus auf der Hochzeit zu Kana die Mutter schroff wegweist, in seinen Worten vom „Vater“, mit dem er eines sei usw.; und besonders eindrucksvoll in der Lehre von des Herren Geburt, in welcher der leibliche Vater eine überaus sekundäre Rolle spielt. Die „Gotteskindschaft“ meint in religiöser Sprache genau dasselbe und spricht es positiv aus, was in der genannten Phantasie zu Worte kommen möchte.

¹ Das Verständnis dafür hat uns die sog. Primitiven (nach der rationalistischen Ära hochmütigen Besserwissens) begreifen gelehrt. Täte die offizielle Psychiatrie Analoges bei den Geisteskranken, würde das beiden Teilen vorteilhaft sein.

² NB löst sich damit manche sog. Übertragung alsobald auf.

³ F. G. WICKES: Analyse der Kindesseele. Stuttgart: Julius Hofmann 1931.

D. h. psychologisch: wenn wir dem elementar-nutritiven Bereich des engsten Raums, der ursprünglichen Form des Kindseins entwachsen, verwurzeln wir uns im Werdegang unseres Wesens neu. Der der Naturhaftigkeit unseres Seins angehörige Bereich knüpft seine mannigfachen Kollateralen — in Haus und Heim, im Freien, Zeugen und Gebären; denn ein Teil von uns bleibt immer in der Natur. Diesen hat die Sexualanalyse S. FREUDs wiederentdeckt; das ist deren bleibendes Verdienst. Denn allzu viele wollten ihn nicht wahrhaben und verschlossen die Augen vor diesem „in der Erde“ steckenden Teil; paßte er doch allzu wenig in die armseligen Welten der Ästhetiker und Intellektuellen; und wurde doch auch das ermüdete Charisma der Kirchen mit der Tatsache nicht mehr fertig, daß wir „unterhalb des Zwerchfells“ kollektive Geschöpfe sind; daß dort dumpfe Getriebenheit waltet — wie bei Pflanze und Tier —; daß hier der *anonyme* Partner gesucht wird, nach den heilig-ehernen Gesetzen der Natur, die die Gattung, nicht das Individuum will; nicht Unterscheidung, sondern ewige Vermischung.

Auch das „Innern“ dieser Seinsseite läßt sich, in Parenthese gesagt, in der diskutierten Phantasie finden. Liegt doch unausgesprochen in ihr, daß die Mutter einem fremden Mann gehört habe; womit also ihre Erdnatur, die polygame Urnatur der Frau (BACHOFENS „Hetäre“) betont ist. Die Mutter hat, wie die Antike gesagt haben würde, Theogamie vollzogen. Deren Kind ist man, also ein Theopaidion.

Die erste geheime Ahnung davon überkommt den der ausschließlichen Familien-Natur-Verhaftung Entwachsenden in der Phantasie vom geheimen Vater. Man sieht übrigens, daß es recht fehlginge, wenn man die Idee, dieser sei vornehmer als der leibliche Erzeuger, immer nur als Ausdruck eines unangebrachten „Geltungsstrebens“ — reduktiv — deuten wollte. Auch sie enthält einen echten Kern.

Es ist unvermeidlich, daß im Lauf der Entwicklung der Vater einzige und oberste Autorität für das Kind nicht bleiben kann; daß er kritisch gesehen wird. Es ist anders auch unmöglich. Sonst wäre nicht nur ein Selbständigwerden ausgeschlossen; sondern es scheint dies auch Ausdruck und Ergebnis der speziell abendländischen Form unseres Verhältnisses zum Vorfahr, zum Ahn zu sein.

Dies muß hier kurz gestreift werden. Im Osten ist es offenbar vielfach anders. In China etwa¹ ist (oder war) der Vater schlechthin *die* Autorität; seine Ge- und Verbote sind absolut. Wie der Kaiser von China der Sohn des Himmels war, so ist der pater familias dessen Stellvertreter und damit das Gesetz; sein Wollen bedeutet die höhere Richtschnur. Ganz anders bei uns; grundsätzlich war das auch früher, in Jahrhunderten „größeren Respekts“ vor den Eltern, nicht anders als heute. Denn einen Ahnenkult (welcher allein den Stammbaum entprivatisiert, d. h. die persönliche Existenz in die Fuge hierarchischer Ordnung einbaut) hat es im christlichen Deutschland nicht gegeben. Wir übernehmen das Leben der Eltern — und zwar auch das des Vaters! — verantwortlich dafür, daß wir, gerade aus unserer Ehrfurcht und Dankbarkeit heraus, dessen notwendig überbliebene

¹ Man studiere etwa die eindrucksvollen Schilderungen in den Büchern von PEARL S. BUCK, namentlich: Die gute Erde.

Unvollkommenheiten nun unsererseits zu lösen versuchen. Uns ist der leibliche Vorfahr nicht die Vermittlerfigur des Vollkommenen, „Gottes“ oder des „Himmels“; sondern der Erblasser einer uneingelösten Schuld, eine Aufgabe. Auch hier wird der Unterschied zwischen der statischen Auffassung des Ostens und der dynamischen des Westens wieder sichtbar. Das meint unseres Erachtens NIETZSCHE mit seinem Zarathustrawort „nicht fort sollt Ihr euch pflanzen, sondern hinauf!“ Wir haben den Ahn in uns zu „erlösen“, sein Werk zu vollenden.

Das aber verlangt, da ja dieser leibliche Ahn nicht zugleich der Stoff, die „Natur“ sein kann, die es „alchymisch“ zu verwandeln gilt, *und* die geistige Richte, nach der solches unternommen werden kann, daß wir Europäer einen anderen neben dem physischen Ahn als Träger und Mittler des höheren Prinzips besitzen. Dieses ist darin gegeben, daß wir — wenigstens erweist das die tiefenpsychologische Kenntnis vieler Menschen — neben unserem seelisch-körperlichen einen seelisch-geistigen Stammbaum besitzen. Wir sind einesteils die Nachkommen unserer konkreten Vorfahren. Diese dürfen ebensowenig vergessen werden wie andererseits die Reihe *der* geistigen „Väter“, denen wir in geheim-subtiler Verwobenheit verbunden sind. Das wird, wie gesagt, in analysi immer klar. Vater und Mutter erscheinen z. B. in Träumen regelmäßig als die Figuren, die die oben genannte Aufgabe stellen. Sie müssen assimiliert, verwandelt und — wenigstens teilweise — überwunden werden. Ihnen gegenüber sind die spirituellen Väter, die ich in meinem „Organismus der Seele“ deswegen als „psychologische Gene“ bezeichnet habe, — etwa PLATON oder GOETHE; auch Gestalten wie BISMARCK oder HINDENBURG erscheinen so im Unbewußten — die Sterne des geistigen Raums, nach denen der Mensch sich richtet. Der Europäer müßte sich, bildlich gesagt, zwei Reihen von Ahnenbildern an die Wand hängen, zwei Stammbäume aufzeichnen. Der leibliche gehört dann wesentlich der Natur an; er gibt die *Materia*, die Quelle, den Grund, Boden und Stoff; der geistige das „Führungsfeld“, aus dem heraus bzw. in das hinein jener gemeistert, gebildet und gestaltet werden kann.

Derjenige, für den eine der Kirchen dessen Verwalterin bedeutet, hat den geistigen Standpunkt akzeptiert. Aber von Vielen, dort nicht mehr Geführten, wird der spirituelle Bereich der geheimen Verbindungen nicht genügend erkannt. Ihnen droht dadurch einesteils Rücksinken in die bloße Nur-Natur, andernteils erfolgt die Konzeption des geistigen Reichs vielfach in einer ähnlich unklaren, unreifen Form, wie wir diese in der Phantasie eines fremden *physischen* Erzeugers sahen. Denn eine seelische Tatsache, der sich unser Bewußtsein verschließt, setzt sich regelmäßig indirekt „hinterherum“ doch durch. So z. B. in den mannigfachen Phantasmagorien sog. okkulten Gesellschaften, die — in völlig unangepaßter, unpsychologischer Denkweise ganz konkretistische — „Botschaften“ von „Weisen“ zu vermitteln versprechen und behaupten, geheime Bünde und Mächte, „Meister“ und „Herrscher“ leiten die Geschichte der Welt, sei's vom Himalaja her oder aus sonst irgendwelchen nebulösen Fernen. Die theo- und anthroposophischen Phantasien von Wiederverkörperungen enthalten — wenn auch in unsinniger Art und Weise — diese Idee vom spirituellen Ahn und Stammbaum. Selbst solcher Wahn hat in all seinem

Mißverstehen — wie jede Phantasie — einen positiven Kern. Dieser besteht in dem „Innern“, daß der Mensch, der „Wanderer zwischen zwei Welten“, nicht nur dem erdhafte-stoffhaft-mütterlichen Wesen der Natur, sondern auch dem solar-väterlichen, geistigen Bereich angehört.

Beide Bereiche gatten, durchdringen sich. Die irdischen Reiche — wie Staaten, Gesellschaften, Kirchen usw. sie verkörpern¹ — sind das Ergebnis dieser Vereinigung; sind die „Inkarnation“ des geistigen, des „esoterischen“, unsichtbaren Reichs in sinnhaft faßbaren Formen². Die Gebilde beider Wirklichkeiten schließen sich, richtig verstanden, nicht aus, sondern sie treffen sich im Menschen, in dessen Werk sie sich ergänzen, d. h. ein Ganzes werden. Man könnte von Vorder- und Hintergrund sprechen; aber nicht in dem Sinn, daß einer „eigentlich“ und der andere „uneigentlich“ sei (wozu eine weltferne und -entwertende Einstellung verführen würde): sondern in dem Sinn von Versen wie etwa folgenden:

Gott ist der ganzen Welt gesellt.
Die dunkle Welt
Von ihm erhellt
Wer die enthält
Ist wohlbestellt.

Wie falsch wäre es z. B., den Traum „uneigentlich“ und das Wachsein „eigentlich“ zu nennen (oder umgekehrt), das „Blut“ gegen das „Pneuma“ auszuspielen (oder umgekehrt). Es handelt sich hier nicht um logische Gegensätze, sondern um lebendige Polaritäten; und überall erfolgt bzw. kann und sollte die Ganzwerdung erfolgen — überall und immer im „farbigen Abglanz *haben* wir das Leben“.

Das Ergebnis aus gestaltendem Prinzip und Materia, die sichtbar gewordene Ganzheit aus Solarem und Tellurischem, den „Vater“ in der „Schöpfung“, nennen wir eine Institution.

Die Tatsache der Institutionen uns zu verdeutlichen scheint aus mehrfachen Gründen nötig.

Zunächst im Hinblick auf die Zeit, in der wir leben. Zeiten haben wie Menschen ihre typischen Einstellungen. Es scheint nun, daß der Zeitstil im Wandel begriffen ist. Das durchwegs institutionelle Mittelalter (ich nenne als dessen Symbol etwa DANTEs Komödie oder erinnere an BACHsche Musik) wurde abgelöst von der (etwa in ROUSSEAU klarst erscheinenden) Lebensform der vorwiegenden *Naturanbetung*³. Es scheint, daß diese

¹ So dienen ja alle Observanzen von Staaten und Kirchen diesen Verknüpfungen („religio“): wie die Taufe mit ihrer Versenkung ins „Wasser des Lebens“ und dem Wieder-Erheben daraus oder die — weiter unten angeführten — Mannbarkeitsweihen.

² Eine Auffassung, die das religiös-kirchliche Reich von dem des Staates (als „nur“ der „Welt“ angehörig) grundsätzlich und gar als wertverschieden abtrennt, können wir also nicht teilen. Wir halten das für einen (historisch nötig gewesen) nunmehr zu überwindenden Spaltungszustand, eine Entwicklungs- und Durchgangserscheinung aus dem primitiv Ur-Einen zur höheren Synthese.

³ Der „preußische Stil“ (wie er in den Werken SCHINKELS, GILLYS, SCHADOWS, LANGHANS' sichtbar wurde, der durch KLEIST seinen Dichter und durch W. VON HUMBOLDT seine menschliche Form fand) stellt den großartigen Versuch dar, das völkische Herz mit dem humanistischen Geist zu verschmelzen. Aber auch er verlor sich in Ästhetizismus und seichter Bildungsmittelmäßigkeit und konnte nicht zur Schaffung einer bleibenden Institution durchdringen.

Epoche ihren Höhepunkt erreicht, ja bereits überschritten hat und sich — wenigstens in manchen Ländern — der institutionellen Einstellung wieder zuwendet. Die gewaltigen Umwälzungen, die bei verschiedenen Nationen begonnen haben, die allerorts deutlichen religiösen Neubesinnungen und Versuche lassen sich kaum anders deuten¹. Sie einfach abzulehnen ist die verständliche Haltung der Rückgewandten. Diese Rückverhaftung hat auch ihr Gutes; denn alle heutige Welt lebt den Übergang von Gestern zu Morgen; sie wirkt deswegen in jedem Menschen, nur verschieden stark. Dem Einen ist das Alte das Wohlvertraute, das Neue das Unbekannte — wobei der Eine jenes, der Andere dieses das „Böse“ nennt — je nach seinem mehr konservativen oder mehr revolutionären Temperament. In Ländern, in denen dieser Wandel bereits deutlich geworden ist, treffen wir ihn — weitgehend unabhängig von der bewußten Einstellung des Menschen, von seiner „Weltanschauung“ — in seinem unbewußten Seelenleben, sowie wir in dieses etwas tiefer eindringen, vor. Eine Analyse des heutigen Deutschen kann deswegen an der Frage der sich formenden institutionellen Tendenz nicht vorbeigehen.

Die Diskussion und Klärung des Begriffs der Institution stößt aber nun allermeist auf eine Schwierigkeit, die ebenfalls historisch bedingt ist. In der liberalen und individualistischen Ära, die eben zu Ende geht, erlebten wir — wenigstens die Älteren von uns — die Institution nur noch in deren Zerrformen². So sei etwa an die Auswüchse des Parlamentarismus erinnert; an das paradoxe Ideal *allgemeiner* Bildung (das „Jahrhundert des Volksschullehrers“), das zu schablonenhafter Meinungsmacherei führte; an die musealen, beim ersten Windstoß umgefallenen Monarchen usw. Oder daran, wie damals das Bild vom institutionellen Reich in die *Natur* verfälschend und verfälscht projiziert wurde, wo es am wenigsten hingehört und zum Zerrbild wurde (Häckel und Monismus). Ähnliches gilt auch für die A. ADLERSche „Gemeinschaft“, die kein hierarchisches „Reich“, sondern nur eine gleichförmige, rational geordnete Masse ist. Bei all diesen schiefen Konzeptionen entstehen dann freilich statt echten Institutionen nur Organisationen, statt eines Reiches Zweckverbände. Genau so verfiel der Einzelmensch beim Verblässen der höheren, geistigen Ordnungen, der ihm unverständlich gewordenen „väterlichen“ Weltseite an primitive Ersatzbildungen. Sekten und Bünde schossen ins Kraut, Vereine diktierten und Zeitungen suggerierten gierigen Ohren, was „man“ zu denken habe. Und schließlich erhob das nie ganz zu unterdrückende Verlangen des noch so „freien Individuums“ nach geistiger Orientierung und Ordnung die Wissenschaft zum Katechismus des Fortgeschrittenen. Denn irgendwo verlangt, ob wirs wissen und wollen oder nicht, die spirituelle Kraft Einordnung und Gestaltung, das Werk.

¹ Auch wo diese Neuorientierungen die naturhaften Mächte der Rasse, der Landschaft usw. aufrufen, ist wohl zu bemerken, daß es dabei nicht um ein „Zurück zur Natur“ geht; kein unverpflichtendes Schäferspiel, kein „liberalistisches“ Gehen- und Geschehenlassen ist dort das Ziel, sondern die zuchtvolle Verwaltung, die Dienstbarmachung der erd- und bluthaften Faktoren in einem höheren Ordnungssinne.

² Und entsprechend stellte uns die Auffassung dieser vergangenen Zeit die alten echten Institutionen ohne Verständnis dar, d. h. sie entstellte sie. Man denke an das seltsame Wort vom „finsternen Mittelalter“.

In allen solchen und zahlreichen anderen Verlegenheitsgebilden offenbart sich zwar die innere Notwendigkeit des Institutionellen deutlich. Aber deren offenbare Zerrform ist begreiflicherweise Grund, daß es dem Bewußtsein des Heutigen nicht gerade leicht fällt, das eigentlich Wesenhafte daran zu erkennen. Gegenüber den veralteten, den unechten und verkalkten, des lebendigen Lebens baren Erscheinungen wehrt sich der Mensch in dem Gefühl, daß dort Herbst ist und Tod droht.

Diese praktische Unvertrautheit mit der wahren Institution, dem „Reich“, die falsche Vorstellung, die viele von ihm haben, ist der eine Grund, daß wir uns klärend mit ihr beschäftigen müssen. Ein zweites oft zu Beobachtendes gibt weitere Veranlassung dazu. Wie bereits gesagt, ist die institutionelle Orientierung ein der menschlichen Seele inhärentes Bedürfnis, eine der Strebungen, eine Funktion oder Kategorie ihres Wesens. Dies bedarf deswegen besonders sorgfältige Beachtung, weil diese Notwendigkeit anzuerkennen, d. h. die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung zu verstehen zugleich bedeutet: daß wir Heutigen hier weitgehend noch vor einem Vakuum stehen — oder jedenfalls ganz im Beginn, in ersten, noch tastenden Anfängen. Daraus ergibt sich eine weitere Gefahr, wie das die psychologische Analyse immer wieder zeigt: das institutionelle Suchen begibt sich gern — auf dem Weg des geringsten Widerstands — in regressivem Gefälle in die Formen von Gestern und Vorgestern. Diese Tendenz liegt selbstverständlich dann besonders nahe, wenn ein Mensch durch seine persönliche oder familiäre Vorgeschichte irgendwelchen — für ihn wenigstens noch einigermaßen lebendig gewesenen — Institutionen nahestand.

Wie das Wissen um das echte Reich, so verblaßten die Bilder seiner Vertreter, Träger und Funktionäre: die des Herrschers, des Priesters, des Sängers als der sinnbildlichen Erscheinungen einer Institution. Diese sind die symbolischen Gestalten für deren wesentliches Charakteristikum, welches sie von der *Herde* unterscheidet. Es sei fern von uns, den Menschen aus dem Tier „erklären“ zu wollen; ebenso wissen wir, daß es den Menschen als rein naturhaftes Wesen nirgends gibt; immer gibt es Riten, Zeremonien, Stammesverbände: denn der Geist ist immer da, wo *Menschen* sind. Aber im Sinn der Gedanken unseres Münchener Freundes E. DACQUÉ — daß die Natur der „entfaltete Mensch“ sei — dürfen wir die Naturseite des Menschen mit den sie repräsentierenden Objektivationen in der vegetabilen und der animalen Welt wohl vergleichen. Sie spiegeln seinen Mikrokosmos ver deutlichend (und verselbständigt) wieder.

Das Lebewesen im Herdenzustand lebt lediglich seine erdhaft-animalen Gegebenheiten; es existiert nur, um das Leben der *natura naturata* fortzusetzen. Diese Herde hat freilich — im Gegensatz zur Masse — ihr immanentes Gefüge, welches man an jeder Herde von Kühen oder Pferden, einem Sprung flüchtenden Wilds, einem Flug ziehender Vögel beobachten kann. Hier ist Struktur, dynamische Gruppierung — keineswegs passive Zusammensinterung oder bloße Addition — so wirksam, daß sie dem empfindsamen Auge angenehm sichtbar wird. Im Gegensatz zur Masse — von der gleich gesprochen werden soll — will die Herde ihre Existenz als Gesamtheit, nicht z. B. das möglichst große Behagen möglichst vieler

Einzelner. Sie lebt in Arbeitsteilung (Bienenstaat, die Wächter eines Rudels), nicht durch Abschiebung jeder Leistung auf die Anderen. Schutz des Einzellebens ist ihr nur insoweit wichtig, als dies den einzigen Sinn der Herde — das Weiterleben des Ganzen — gewährleistet und fördert. Vitalität ist ihr alles. Rentnertum, „Versicherungspsychologie“ und „woherworbene Ansprüche“ kennt sie nicht. Gelegentliche Züge auch in der animalen Gruppe, die auf einen anderen und höheren Sinn als den der Arterhaltung hinzuweisen scheinen, haben den Menschen besonders gefesselt und zu falschen Deutungen verführt. Genau besehen handelt es sich aber auch dort — wie z. B. im Bienen-„Staat“ — immer nur um höchste Differenzierungen der Herde; nicht aber um das qualitativ Neue und Andere, welches man hineinzusehen geneigt ist: das *Gerichtetsein*; das Gerichtetsein auf etwas, welches über das physische Da-Sein hinaus das Wesen des geistigen Lebens ausmacht; *das Sein aus einem Bild heraus und auf ein Gebild hin*. Welches Gebild sich unter Umständen sogar, in letzter heroischer Steigerung, in gewolltem Untergang erfüllen kann. Das wäre der Herde nie möglich! Erst das in der Institution wirksame geistige Element — kein „Widersacher“, aber der Gegenpol der Naturseele — schafft eine Sphäre, die Leben nicht nur lebt, sondern auch gestaltet. So kann sich bekanntlich nur der Mensch selbst töten — die negative Seite dieses Charakteristikums geistbegabten Lebens.

Der Mensch, den wir oben (mit W. FLECHS) den Wanderer zwischen zwei Welten nannten, muß, so scheint es, diese seine Doppelnatur, seine Beheimatung „auf Erden und im Himmel“ anerkennen. Das verlangt, wie wir sahen, seine menschliche Psychologie, die vom „göttlichen Vater“ schon in früheren Phantasien weiß. Das zeigt sich ferner darin, daß er, so er die geistig-solare Seite seines Wesens nicht akzeptiert und realisiert, nicht etwa den Weg zurück in die „paradiesische Natur“ findet, sondern unter diese zurücksinkt. Er wird Masse. Unter den Tieren gibt es diese amorphe, struktur- und sinnlose Summe „Masse“ nicht; sie leben in dem streng gesetzlichen Rhythmus der Herde. Zur Masse kann nur der Mensch degenerieren — der seinen geistig institutionellen Sinn verlor und verriet. Er kann nicht in die naive Unbewußtheit zurück; er sinkt weiter unter das Tier, unter Tier und Pflanze, ja unter das Mineral herab — er verrottet, verraßt und vermaßt. Er wird instinkt- und zuchtlos; was das Tier, die Natur niemals ist. Welches Schicksal denn auch drohend am Ende der Epoche abendländischer Geschichte stand, die das Zurück zur Natur predigte — und dabei den wahren Geist¹ verriet.

Deswegen legt jedes für seinen Menschenwert instinktsicher bedachte Volk auf die Gewinnung und Hut des in den Institutionen festgehaltenen und sich erneuernden geistigen Sinnes den allergrößten Wert. Nur er bewahrt vorm Rückversinken in, ja unter den animalen Zustand. Je „primitiver“, d. h. naturverbundener Menschen sind, desto genauer wird die Beobachtung dieser Observanzen eingehalten, wie dies jedes unvoreingenommene Studium der Naturvölker zeigt.

Wir wissen, wie sehr viele dieser Zeremonien, z. B. die Mannbarkeitsriten, mit der Zufügung — oft fast unerträglicher — Schmerzen verbunden

¹ Intellektualismus ist zuchtlos gewordener (Pseudo)geist.

sind. Es handelt sich dabei um mehr als Erziehung zu Entbehrungen, Selbstbeherrschung u. dgl. Das sind Folgen des Geschehens, aber sie sind nur sekundärer Natur. Der eigentliche Sinn beruht vielmehr auf Wesentlicherem. Das Erleiden von Schmerzen ist ein notwendiges Geschehen, ein unvermeidlicher Durchgang für die Geburt des pneumatischen Menschen¹ aus dem „Lehmloß“ Adam.

Davon weiß und dies übt bezeichnenderweise der Mensch bereits bei der Domestizierung seiner Haustiere. So muß z. B. (wie sich der Tierzüchter ausdrückt) ein Pferd „gebrochen“ werden, um reit- und fahrtüchtig zu werden. Ein drastisches und deutliches Bild! Der eigen-sinnige Willen der Natur, aus der wir geboren sind und in der wir leben, enthält uns. Genauer gesagt, unser aus ihr erst zu lösendes Ich. Das ist der Sinn vieler Mythen. So wird z. B. Mithras erst geboren, indem er sich aus dem Stein heraushaut; so hat er dann den Stier (astrologisch: Repräsentant aller Erd- und Blutwelt) auf Geheiß seines Freundes, des Sonnengottes, zu töten, damit aus des Tieres geopfertem Blut das Getreide, also das Produkt der Kultur, erstehen könne. So hing Odin am Baume, Christus am Kreuz in freiwilligem Selbstopfer. So muß jeder Mensch und jedes Volk — unter Schmerz und Qualen — seine Naturgebundenheit (wohlverstanden: nicht seine Naturverbundenheit) opfern. Damit, wie es in der alten Sprache der Alchymie heißt, das Menschenkind nicht mehr in der „Mutter“ (in der Natur) gebannt, sondern die Mutter-Natur in ihm, dem Entbundenen, „enthalten“ sei. Das, heißt es dort, sei die Geburt des „Kindes Sol“, des „mit Leben begabten Lebens“, des wahren Menschen, das zu-sich-Kommen. Dies „Brechen der Natur“ wird in den Männerweihen der Primitiven deutlich genug angewandt. Wobei es sich, worauf im Bereich unserer Tradition besonders hinzuweisen sich empfehlen mag, um einen Prozeß handelt, der keineswegs notwendigerweise das „Fleisch“ als das schlechthin „Sündige“ „abtötet“, sondern um die Überwindung der Unbewußtheit und der Rückwärtswendung zur Kindheit. „Gebrochen“ wird der jugendlich-unverantwortliche Mensch. Deswegen ist sehr oft ein symbolisches Sterben und eine Wiedergeburt durchzumachen; wobei das Sterben bei zarteren Menschen freilich wörtlich geschehen kann. Neu geboren wird der Er-wachsene, der Stammesangehörige, der Staatsbürger sozusagen; der nun in die Überlieferungen und Bräuche des geheimen Wissens eingeweiht ist — kurz: der geistig orientierte Mensch. Dieser erhält bezeichnenderweise jetzt oft einen neuen, seinen Eigennamen. Er ist nun verantwortliches Mitglied des „Reiches“.

Unser Unbewußtes enthält entsprechende Forderungen und Bilder, welche die Assimilierung der naturhaften Seite bezwecken. Ein Traum zeigt dies Motiv deutlich:

„Ich sah einen Stier, der aus seinem Gehege herauskam, um mit den Menschen Freundschaft zu schließen. Allein der Gutsherr

¹ Auch aus der psychoanalytischen Beobachtung heraus läßt sich — ganz analog — sagen, daß eine große Zahl sog. masochistischer (und sadistischer) Phantasien genau diesen gleichen positiven Sinn — freilich unerkant, unverständlich — tragen. Es ist dasselbe Motiv, das in den Fresken der Villa dei mysteri (Pompei) so hervorsticht (welche Freskos ja Fraueninitiationen darstellen).

(der im Traum der „Sonnenkönig“ war) veranlaßte die Hüter, den Stier wieder zurückzutreiben. Daraufhin rannte das Tier wie verrückt im Kreise umher. Der Gutsherr sprach mit ihm und sagte, »wenn er so weiter mache, müsse er geschlachtet werden.«

Der Träumer, ein Mann Mitte der Dreißig, steht vor der in seinen Jahren zu leistenden Aufgabe, diejenigen Seiten in sich zu entwickeln, die durch den „solaren“ Gutsherrn, das geistige Prinzip, versinnbildlicht sind; nämlich aus seiner bisherigen Identifikation mit dem unbewußten Leben herauszukommen, aus seiner Enthalteneheit in der „Mutter“ Natur. Er muß sich von der Naturhaftigkeit unterscheiden lernen, mit der derjenige, der ein Mann werden und kein „ewiger Knabe“ sein will, nicht in naiver „Freundschaft“ bleiben kann (wie das der Stier möchte). Deswegen erscheint in einem weiteren Traum die Figur eines Indianers. Der Indianer kann (was den Europäer an ihm so fasziniert) die Natur in männlicher Festigkeit meistern, ohne sie deswegen zu versklaven, oder sie asketisch zu verbannen, zu töten; er flieht sie nicht und ist ihr nicht verfallen: er gibt ihr Richtung.

Diese Schmerzen der Bewußtwerdung ergeben — aus der „Umarmung von Licht und Finsternis“ — beim Einzelnen die Geburt seines eigentlichen Wesens. Vom Kult des Individualismus ist solches streng zu unterscheiden. Der Individualismus ist das Ergebnis der Ära, welche den Kult der Natur im Menschen aufgerufen hatte. Das Pochen auf und das Kämpfen um die Rechte des Individuums charakterisiert stets den Kampf um den besten Futterplatz, um die Weibchen und dergleichen mehr. Individualismus ist die zum Prinzip erhobene Tendenz des Einzelnen im Naturverband, die sich kraft größerer Stärke oder Gerissenheit rücksichtslos den größten Lebensraum zu sichern und zu erweitern bestrebt ist¹. Die Ausübung dieses Naturrechtes ist und war ein immer vorhandener Trieb und insofern nötig, als er innerhalb der animalen Bereiche die biologisch wertvollsten Qualitäten erzielt und garantiert. Wo dieser Trieb aber seinen naturhaften Bereich verläßt und damit seine Kompetenz überschreitet, d. h. wenn er Totalitätsanspruch stellt und sich als „Ideal“ auch für die ihm gegensätzliche, die pneumatisch-geistige Welt ausgibt, wirkt er zersetzend. Denn einen übergeordneten Sinn des Ganzen kann er, als ein dynamischer Faktor der „Herde“, nicht (an)erkennen. Keine menschliche Gemeinschaft — staatlicher oder religiöser Art — wird sich deswegen den Individualismus als regierendes Prinzip auf die Dauer gefallen lassen können, sondern alles tun müssen, um durch besondere Zeremonien dessen Überwindung zu bewirken. Dabei ist große Aufmerksamkeit seitens der Institutionen nötig, weil sich jene biologischen Triebe bei ihren Kompetenzüberschreitungen gern und geschickt zu tarnen pflegen, um die ihnen zugrunde liegende nackte Gewaltsamkeit zu verbergen. Der bedächtige Blick aber wird immer wieder feststellen können, daß das entscheidende Motiv all jener Individualisten letztlich nicht ein „höherer Sinn“, sondern privates Machtstreben ist.

¹ Der soziologische Ausdruck dessen ist der Kapitalismus.

Durch die Institution wird die Sicherung der geistigen Welt — des Einzelnen wie des Volkes — gegen die egoistischen Triebe der Natur garantiert, der Sinn und das Selbst des Ganzen bewahrt. In den Institutionen findet dieses Ganze des jeweiligen sozialen und Volkskörpers Pflege und Entfaltung. Dieses geheime Wesen hat keine rational-vorzeigbare exoterische Form; es ist eine Idee, die sich in Symbolen (wie Wappen, Fahnen, Gesängen, auch in Gestalten wie die „Germania“) ausdrückt. Man kann seine Wirksamkeit auffinden in der Geschichte — die allemal seine Geburtsgeschichte ist, voll Schmerz, Opfer und Tod —; man kann es in den Mythen und Gesängen der Völker erfüllen; in seinen Dichtern und Täufern wirkt es als deren geheime Richte. Wie Herz und Hirn für den einzelnen Menschen, so ist dieses ordnende Prinzip Quell und Ziel, Sinn und Gehalt für alle die vielen Glieder des „homo major“. Er regiert spirituell als „himmlischer Vater“ jeden Eingeborenen und Einverwobenen¹.

Es wurde bereits gesagt, daß mancherlei Gründe das Akzeptieren der institutionalen Kategorien erschweren. Zu diesen Schwierigkeiten kommt noch eine weitere. Die Strenge der institutionellen Führung — wie sie bei vielen Bräuchen der Primitiven deutlich wird, auch in den bei uns erhaltenen Resten von „Männerweihen“ noch aufzuweisen ist, wie z. B. bei den Messuren und dem sog. Komment der studentischen Verbände, der Schulung bei militärischen Formationen, den vielfach recht grausamen „Taufen“ seitens der älteren Schüler an den jüngeren Schülern in angelsächsischen „Colleges“ u. dgl. — ergibt für die liberalistisch erzogene Anschauung häufig Anlaß zu Kritik. Ihr wäre entgegenzuhalten, daß das Bedürfnis nach dem „Brechen der Natur“, nach Einfügung und Einordnung, nach Unterwerfung und Verehrung in jeder Seele tief enthalten ist. Der Mensch hat — im Gegensatz zu weit verbreiteter Meinung — nicht nur den Willen zum Oben-Sein, zur Macht, sondern genau so auch einen Drang zum Sich-Einfügen, zum Beherrschtwerden, ja sogar zur Ohnmacht. Das wird vielfach übersehen oder, zu Unrecht, bestritten. In ihrer polaren Struktur verlangt die Psyche das Gerichtetsein auch als Gerichtetwerden, als passives Geschehen durch einen „Richter“². Und

¹ Besonders deutlich sagt das LAGARDE: „Das Deutschland, welches wir lieben und zu sehen begehren, hat nie existiert und wird vielleicht nie existieren. Das Ideal ist eben etwas, das zugleich ist und nicht ist. Es ist die im tiefsten Herzen der Menschen leuchtende Sonne, um welche unsere Gedanken und Kräfte, um welche auch alle die Mittelpunkte schwingen, welche unser Leben umkreist, eine Sonne, deren Schein fahl und bleich wird, wenn sie aus den Tiefen der Seelen an das Tageslicht emportaucht. Die Blumen und Bäume freuen sich an Hyperions Strahlen, die Menschen gedeihen nur an der geheimnisvollen Wärme eines nie gesehenen Sternes. Die deutsche Nationalität ist wie jede andere Nationalität eine Kraft, welche nicht gewogen, geschaut, geleitet, beschrieben werden kann, welche da ist, wenn sie wirkt, welche überall da ist, wo in Deutschland etwas wächst und gedeiht.“

² NOVALIS: „Der Staat wird zu wenig bei uns verkündet. Es sollte Staatsverkündiger, Prediger des Patriotismus geben...“ und „alle Kultur entspringt aus den Verhältnissen eines Menschen mit dem Staat“. Nach PLATONS Gesetzen beruht wahre Bildung (die „Paideia“) in der Erziehung zur Arete, die den Menschen mit dem Trieb und Verlangen erfüllt, ein vollkommener Staatsbürger zu werden, der sowohl zu herrschen wie sich beherrschen zu lassen weiß auf der Grundlage des Rechts.

weil für die überwiegende Mehrzahl der Menschen dieses letztlich Richtende nicht unmittelbar als eigenes Gewissen in ihnen selber wirksam ist, müssen mythische Helden, lebendige Führer, sowie die Normen und Gesetze des „Reichs“ im „farbigen Abglanz“ die Mittler dieses richtenden Wesenskernes sein. Denn — wie jedermann zugeben wird, der unvoreingenommen beobachtet — es ist besser, wenn Priester und Herrscher verehrt werden, als wenn das institutionelle Wesen und der nach ihm verlangende Hunger der Seelen auf die fiktiven Ansprüche (und Unzulänglichkeiten) des „freien Individuums“ verwiesen werden, das aber — gänzlich außerstande, derlei Werk zu leisten — nunmehr Scheinheilige und Pseudowundertäter oder demagogische Parteiführer zu destruktiven Ersatzgöttern erwählt. Freilich, je ein- und tiefsichtiger einer ist, desto bewußter ist ihm, daß staatliche und kirchliche Führer nur dadurch sind, daß sie *bedeuten*; daß sie nur „in cathedra“ als „erste Diener“ einen ihnen auferlegten und geschenkten schweren Sinn verwalten. Wie dies sein schweres Amt auch der wahre Führer versteht. Das unterscheidet ihn vom Machthaber. Der echte Führer ist ein Instrument, ein Diener seines Amtes. Der Tyrann dagegen ist ein typischer Individualist. Der wahre Herrscher ist immer von „Gottes Gnaden“ und „geweiht“; deswegen begegnet ihm liebende *Ehrt*furcht, nicht die zitternde Furcht, die dem Tyrannen gegenübersteht.

Das „Gottesgnadentum“ hat die unter aller Zeitbedingtheit hindurch instinktsichere Volksseele immer gewittert und gewollt. So war z. B. im immer volkhafte gebliebenen Bayern nicht etwa der letzte König beliebt, der — nach dem Muster der „demokratischen“ Herrscher des 20. Jahrhunderts — im Bürgerrock das Vorbild eines Familienvaters und Beamten war, und den ob der vorbildlichen Verwaltung seines Musterguts der Volksmund spöttisch den „Milchkönig“ taufte, sondern Ludwig II. Dieser selbst zwar erfuhr an sich die Tragödie einer in liberalistischer Zeit notwendig scheiternden Idee, aber dem Volk war und blieb *er* der geeignete Repräsentant und das würdige Symbol für den erlauchten Regenten. So daß sich der Mythos vom Kaiser Barbarossa auch an ihn heftete: er sei nicht tot; er werde insgeheim verborgen gehalten und aus seiner Haft in leuchtender Herrlichkeit wiederkehren, wenn die Zeit erfüllt sei. (Deutend dürfen wir vermuten: wenn die Zeit der individualistischen Kultur abgelaufen sei und die des institutionellen Reichs anheben werde.) Alle Versicherungen des „Irreseins“ des Königs konnten daran nichts ändern. Im Gegenteil! Gerade dieses, die „Entrückung“, das dem Durchschnittsverständnis nicht Zugängliche hat für den einfachen Geist stets besondere Beziehung zum Göttlichen, zum Schauen und Künden letzter Dinge gehabt. Es eignet zur Repräsentanz des „göttlichen Vaters“.

Denn der einzelne Mensch ist allermeist wie ein Kind. Er hat das instinktsichere Gefühl, irgendwohin zu gehören. „Es in ihm“ will eingeordnet werden in seinen soziologischen und psychologischen Ort innerhalb eines größeren überpersönlichen Ganzen, im Wirken eines höheren Sinnes und höheren Werks, das fromme Hingabe erst ermöglicht. Ein Weiser findet wohl diesen seinen Rahmen, seine Grenzen, seine Einfügung selbst, in wissender Erkenntnis seines Wesens und des erdhaften So-Seins. Die meisten Menschen aber müssen — und „es in ihnen“ will — die Ordnungen

durch die Macht der Tatsachen gewaltsam erfahren und sie magisch erleben in den kultischen Formen des institutionellen Reichs. Neigt doch jedermann von Natur aus dazu, sich zu überschätzen und zu übernehmen (ein Instinkt, der sein Gutes hat; denn wodurch wüchse man sonst?). Für das Zurechtgerücktwerden pflegt man deshalb tief dankbar zu sein, wenn auch — ja man könnte sagen: gerade weil — die zu diesem Behuf vollzogenen Operationen so schmerzhaft sind.

Wenige werden in ihrer moralischen Konsequenz und Schmerztapferkeit „heroisch“ genug sein, die vom äußeren Schicksal und dem inneren Gewissen auferlegten Mühsale (die bekannten „Aufgaben“ jedes Vollendungsweges), die damit verbundenen Entsagungen und Leiden freiwillig auf sich zu nehmen und durchzuhalten. Hier tritt daher die Institution mit ihrer Strenge hilfreich in ihr Amt. Ihre allgemein verbindlichen Forderungen, das moralische Verdikt, welches mit deren Nichterfüllung verbunden ist, und vor allem die hilfreichen Unterstützungen für die Orientierung des Menschen, die aus Lehre, Kanon, Symbol, Vorbild und Verheißung aufleuchten: all das sind wichtige, wie uns scheint: unentbehrliche Werte¹.

Eine institutionell gerichtete soziale Struktur (wie sie z. B. das alte Rom oder das Mittelalter besaßen) läßt den Einzelnen am Leben der Gesamtheit organisch teilhaben. „König, Bauer, Bettelmann“ — sie alle zusammen machen erst das Ganze aus und vermitteln deswegen dem Leben auch der Einzelnen einen farbigeren und vielschichtigeren Sinn, als ihn die isolierte Existenz eines waschechten Individualisten je erfahren kann; nimmt doch dieser an all jenen Spielformen menschlicher Möglichkeiten innerlich nicht teil, weil er keinen Platz im Kraftfeld der Gesamtheit innehat. Wie sich auch das Orchester des institutionellen Gesamtvielfache Funktionäre und Spezialisten leisten kann, die ohne gerichteten Einbau in höhere Ordnung untragbar und zerstörerisch wären. Man vergleiche die Polyphonie und Vielgestaltigkeit einer Institution mit der unvermeidlich grauen Uniformität liberalistischer Gebilde!

Auch innerpsychisch verhilft die Institution als vor Sprengung sichernder und Vielfältigkeit des Lebens gestattender Verband dem Einzelnen, die mannigfachen in ihm wesenden „Teilpersönlichkeiten“ zu realisieren. Durch ihre Begehungen gestattet sie diesen, in Ordnung sinn-voll dazusein. Sie ermöglicht — oder befiehlt sogar gelegentlich — Rollen, sie installiert Riten und Bräuche kultischer und profaner Art, in denen der Mensch sein sonst nicht Gelebtes erleben, darstellen und praktizieren kann; z. B. in Festen und Gebräuchen, welche Naturgeschehnisse feiern. So sei an den Fasching erinnert — eine mancherorts noch echte und lebendige Observanz —; hier zelebriert der sonst in nüchterne Ratio und alltägliche Zwecke eingespannte, zum grauen Arbeitstier verurteilte Mensch die uralte Frühlingsweihe. Zudem verkleidet er sich; sein konventionelles

¹ Freilich hat auch dies, wie alles in der Welt, zwei Seiten; es ist das Risiko jeder Institution, daß „man“ schließlich nur „mitmacht“, und daß im Grunde nicht genug oder gar nichts geschieht; daß statt einer gefesteten und gehärteten Persönlichkeit ein zerbrochenes und versklavtes und schmerzklüsteres Bruchstück resultiert; daß nicht mehr certitudo, sondern securitas west.

Ich tritt ab und sonst unterdrückte Seiten feiern ihren „Dienstbotenball“, dürfen einmal agieren und regieren.

Ähnliches vermittelt die Institution ihren Gliedern durch die Bilder und Symbole, die sie pflegt und verwaltet. Ein Beispiel nur: wie das schon NOVALIS betonte, und wie es bestimmte Richtungen auch im neueren Protestantismus wieder erkannt haben, fehlt diesem ein weibliches Gottesbild. Dies Fehlen aber ist eine wesentliche Ursache für das so einseitige Bild und die Überschätzung des Männlichen in der protestantischen Welt — ein Minus, welches im Bereich des katholischen Kultus nicht anzutreffen ist; und welches die germanische Psyche, der die hohe Verehrung weiblicher Macht eignet, auf die Dauer nicht verträgt. Vermittelt aber der Kult einer Institution die Adoration des weiblichen Bildes — heiße es nun Hera, Isis, Shakti, Maria oder wie auch immer — so weckt und wirkt sie dem inneren Sinn des Menschen — und gerade auch des Mannes — die Existenz und, in Bildform, die verschiedenen Möglichkeiten und Ebenen würdiger, wertvoller, akzeptabler und Hingabe ermöglichender Weiblichkeit. Das äußere Bild, das durch die dienende Arbeit von Generationen in ihrer Ergriffenheit „mana“ geladen ist, befruchtet und formt die inneren Keime; es macht sie bewußtseinsmöglich.

Diese Gestaltung des großen Symbols, die Austragung des Kanons, die Pflege der überrationalen Lehre — des magisch führenden und die Erkenntnis erleuchtenden Raums — ist nicht dem Einzelwesen im Naturzustand möglich. Das Naturwesen ist wie das Unbewußte; es ist trüchtig von allem. Aber „Gestaltung, Umgestaltung“, Werden und Entwerden, ewiger Wandel, charakterisiert es; deswegen wird es in Bildern von Welle und Scholle, Wurzel und allerlei Getier erlebt. Sinn, bleibende Form und Gestalt sind ihm fern. Denn bewahrende und wirkende Tradition kennt nur der Geist. Er allein enthebt das Bild aus dem Strome des Werdens und gibt ihm endgültige bleibende Form. Nur er entreißt dem blinden Gesetz anonymer Allvermischung, kann wägen, wählen, wahren. Vom starren Gesetz der Natur frei schafft er entsprechend in seiner Schau höhere Norm, Bild und Symbol.

Das dem Naturwesen allein unbekanntes Symbol ist der erste Ausdruck geistgeborener und -gebärender Ahnung. Symbole enthalten, wie JUNG diesbezüglich einmal sagt, häufig auf gewissermaßen mythologischer Vorstufe den Wert eines Programms zu bewußtem Leben und Denken. Deswegen produziert das Innere des Menschen in Not (also z. B. auch das des Analysanden), und wenn die zur Verfügung stehenden bisherigen Symbole nicht ausreichend wirken, gegenüber der ungekannten und ungemasterten Situation alsbald ein neues Sinnbild. In ihm kristallisiert sich eine dem denkenden Bewußtsein noch nicht faßbare, festigende und führende Form. Seine Bedeutung und Betrachtung ist der Anfang neuen Wegs zu neuem Verstehen und Wissen. Hier ist jeder Mensch schöpferisch, teilhaft der Gnade des Wachstums, der „Offenbarung“. Wie wesentlich, wie doppelt wichtig das Wertekönnen dieser seelischen Gebilde in einer Zeit allgemeinen Tiefenumbruches ist, d. h. wenn Menschen im Notstand kreisen, weiß der Analytiker besonders gut. Es kommt sehr viel, wenn

nicht alles darauf an, diese „Programme“ in statu nascendi zu verstehen, um Geburtshelferdienste leisten zu können.

Aber der Psychotherapeut weiß auch, daß er und sein Analysand hier vielfach vor einer fast übermenschlichen Aufgabe stehen, gerade aus dem allgemeinen Wandel heraus. Denn jeder Einzelne, in dem dieser Kampf der Zeiten sein Schlachtfeld, das Morgen seine Geburtsstätte findet, steht hier vor einer allerschwersten Aufgabe. In jahrhundertelanger Arbeit hat die bisherige Kultur eine Symbolik entwickelt, welche aus ihrem Rhythmus, ihrer Idee und deren Bedingtheiten heraus exklusiv bestimmte Sphären und Seiten der Erlebniswirklichkeit als existent und alleinseligmachend auswählte, billigte und ausgestaltete. Alle außerhalb des so genormten und geformten Kanons auftauchenden Gehalte und Bereiche wurden als „Teufelswerk“ — das unbedingt zu bekämpfen ist — verworfen, als „dämonisch“ verurteilt und (nicht ge-, sondern) verbannt. Das heißt in unserer Sprache psychologisch gesagt: sie wurden ins Unbewußte gedrängt. Der — das freilich meist gar nicht wissende — in dieser Kultur enthaltene, von ihren a priori geleitete praktische Arzt bezeichnet all die vom Kanon verworfenen Emanationen seinerseits als „verrückt“; denn — wie der Kranke, in den sie einbrachen — ist er ihnen ja nicht angepaßt. Deswegen wissen, um nur ein Beispiel zu nennen, die alten Psychiater mit dem bei geistig Gestörten so häufigen Symbol der Schlange bedauerlich wenig anzufangen. Ihr, die schon an dem Anfang der uns maßgeblichen institutionellen Lehre als das Symbol für das verworfene und zu verdammende Prinzip steht, hat sich der Mensch nicht zuzuwenden! Ergo wendet sich der Arzt resigniert ab, wenn jemand eine Schlangphantasie bringt; er wendet damit den alten apotropäischen Trick des für Verrückterklärens an. Dann geht es auch ihn selbst nichts an, läuft er nicht in Gefahr, sein eigenes Unbewußtes etwa zu mobilisieren.

Die geistige Einstellung zu gewinnen, die aus den Einbrüchen der vom bisherigen Kult noch nicht in Symbol und Lehre erfaßten Seelenteile herausführen könnte, bleibt heute der privaten Arbeit der Analyse überlassen; daß dies keineswegs immer gelingt, ist klar. Bei aller Erfahrung, allem Verstand und aller helfenden Hingabe muß ihr vielfach fehlen, was erst der breitere Zusammenschluß von Menschen immer wieder konstatiert hat: die Sammlung und Verwaltung letzter psychischer Erfahrungen. Er, der Zusammenschluß erst ist imstande, die „feste Stadt“ zu bauen, die „Insel“, den „Leuchtturm“ (wie es der Traum oft symbolisiert), ein „Reich“ zu gründen. Diese Zusammenschlüsse stellen in ihrer höchsten Form das hier Institution genannte dar. Durch deren wirkendes Dasein soll die Sprengung des Einzelwesens verhindert werden, indem die kollektive Arbeit diejenigen „Organe“ des „homo major“, die Weisheit und *das* Wissen entwickelt, deren die überwiegende Zahl von Menschen bedarf. Sie erst gelangt zu dem Vermögen, Seelen in deren tieferen mythologischen Erlebnissen zu greifen und zu fühlen.

Das Suchen nach dem Assimilation neuen Erlebens ermöglichenden Verständnis führt bei dem (mehr oder minder großen) Versagen unseres bisherigen Kanons den Europäer einerseits zu intensiver Beschäftigung mit den Welten seiner vorchristlichen Vergangenheit, andererseits mit

den Primitiven, der Gnosis, sowie mit östlichen Symbolen, Kulturen und Lehren. Wenn dies Suchen nun beispielsweise im indo-arischen Yoga auf die dort zu zentraler Bedeutung entwickelte „Schlange“ stößt, ist die enorme Faszination verständlich, die gerade dieses Symbol auf Viele ausübt. Das tastende Innere ahnt dort eine erste Orientierung über Gebiete, die unserer Einstellung bisher fremd waren. In der Gnosis oder im indischen Yoga ist die Schlange nicht — wie bislang bei uns — Symbol des schlechthin Verachteten, dem man den Kopf zertreten muß (wobei es einen freilich in die Ferse sticht!); sondern sie vertritt die tiefste Naturkraft, das „Erdfeuer“; auf die richtige *Pflege* dieser Kraft kommt dort alles an. Und diese Pflege hat nichts mit Abtötung der „Erde“ und des „Fleisches“ zu tun, sondern bezweckt die wohlgeleitete Einbeziehung der Naturseite in den Gesamtmenschen.

Das dürfte zu der genannten Faszination durch die Erdkraftschlange beitragen. Gehört doch zu den Entdeckungen unserer Zeit, die umstürzender wirken als die eines neuen Elements oder Sterns, die uns gewordene Erfahrung des beseelten Leibes, der „Leib-Seele-Einheit“, d. h. des Physischen als eines nicht an sich sündigen, sondern natürlichen Wesens. Diese beseelte Leibnatur ergibt eine uns bislang unbekanntere Seinswelt. Noch unsere Eltern haben — im Rahmen ihrer Institution — das Körperliche als ein vom Geistig-Seelischen prinzipiell Unterschiedenes angesehen; ein körperlich-*Seelisches* kannten sie nicht. Die ihnen allein bekannte stoffliche Physis studierten sie nach stofflich-mechanischen Regeln. Genau wie entsprechend die Geisteswissenschaften umgekehrt. Die neue, durch den beseelten Leib, die Leib-Seele-Einheit gegebene Welt ist aber nicht ein einfaches Additionsergebnis; so wenig wie der beseelte Geist es ist. Dessen Erfassung hat die Analytische Psychologie bisher in Angriff genommen: eine ganz neue Disziplin, die sich ihre besonderen Aspekte, Regeln und Kategorien erst bilden mußte, um ihrem neuartigen Objekt gerecht werden zu können. Genau so stellt die Körper-Seele eine neue Sphäre, eine prinzipielle Seinsgegebenheit *sui generis* dar, deren Wesen mit den Regeln der bisherigen mechanischen Kategorien nicht erfaßbar ist.

Deswegen wirkt z. B. die sogenannte Chakrenlehre des tantrischen Yoga oder auch die Lehre des chinesischen Buddhismus von den verschiedenen „Strömen“ derart allgemein faszinierend; denn darin ist von dieser leibseelischen Wesensart die Rede, und zwar aus jahrtausendalter Erfahrung heraus. Soviel wir Europäer von denjenigen Dingen, die sich rein geistig (nach den Regeln der bisherigen Logik), und von denen, die sich rein mechanisch (nach den Gesetzen der nicht belebten Welt) erklären lassen, wissen, so wenig ist uns bekannt von den durch die Leib-Seele-Einheit gegebenen Prozessen. Wohl besitzen wir nicht stofflich, sondern lebendig-dynamisch wirkende Behandlungsmethoden (wie z. B. die Homöopathie; oder auch eine — subtil verstandene — Ernährungs-, Atem-, Balneo- und Klimatherapie; auch wirksame Komponenten der Massage und der Gymnastik gehören hierher). Aber sehr verständlicherweise hat die mechanisch orientierte Klinik all diese Behandlungsweisen abgelehnt, — von ihren Kategorien aus! — sogar „widerlegt“; und sie führten ein Schattendasein bei Außenseitern und entbehrten einer (sehr nötigen,

aber nur dem richtigen Aspekt möglichen) systematischen Grundlage. Ihre Anwendung erfolgte deswegen weitgehend empirisch und intuitiv. Es ist ein Zeichen des hier immer wieder betonten fundamentalen Stilwandels der Epoche, daß diese bisherigen „Außenseitermethoden“ zunehmend beachtet und gepflegt werden.

Gerade hier ist wohl besonders klar, daß die Bewältigung dieser neu ins Bewußtsein tretenden Leib-Seele-Welt nicht so sehr Sache des Einzelnen sein kann. Die Erfahrungen und Ideen einzelner Forscher müssen zusammenwachsen; nicht nur aus dem rationalen Grund der Erfahrungssammlung, sondern — entscheidender — weil die übergeordnete Idee und das Lehrgebäude (die Akademie im besten Sinn des Wortes) — genau wie die alten Ideen — den geistig verbundenen Gemeinschaften eignen.

Wir können die hier vorliegende Frage der Institution vom Objekt aus anschauen und sagen, daß es Tatsachen und Aufgaben der äußeren und inneren Welt gibt, die nur eine geistig verbundene Gesamtheit von Menschen zu bemeistern vermag. Man kann aber auch vom Subjekt ausgehen und feststellen, daß im einzelnen Menschen eine geistige Wir-Welt voll geheimer Strömungen und Verbundenheiten existiert. In der Phantasie, von der wir ausgingen, wird der „geistige Vater“ intuiert und dadurch die unbewußte Sehnsucht nach einer geistigen Gemeinschaft ausgedrückt. Vielfach wird es die Aufgabe der Analyse sein, bei der Konstellation dieser psychologischen Tatsache Hilfestellung zu leisten. Womit nicht nur dem Einzelnen zu der rechten Entfaltung seiner seelisch-geistigen Wesenheit geholfen wird, sondern der Analytiker zu seinem Teil mitarbeitet an der Geburt und der Gestaltung des neuen, die auseinanderfallende Welt wieder bindenden Geistes.

Nichts läge freilich weniger im Sinn dieser Überlegungen, als wenn man nun — aus dem Verstehen einer „institutionellen Psychologie“ — allzu eifrig Umschau hielte, wo etwa Keime und Anfänge in der konkreten Welt sichtbar wären. Oder wenn man gar Spekulationen anstellte, wie der Ausdruck wiedererwachenden Drangs nach geistgeführter Verwaltung sein werde. Bünde und Reiche sind noch stets unerkant — ja in der Regel verkannt — im Dunklen gewachsen; plötzlich waren sie da, bzw. wurden sie sichtbar. Es ist stets unangebracht, wenn sich der Mensch Vorstellungen zu machen versucht, die noch nicht Gewachsenes festlegen wollen. Was wurde und bereits gewesen, muß er zu erkennen und zu benennen sich mühen. Wer aber, darüber hinaus, vorwegzunehmen versucht, kann nicht anders, als das noch Ungeborene im Bilde schon vorliegender Erfahrungen aus gewesenen Ordnungen zu fassen — und also vergewaltigt er es. Jeder Keim braucht, wie das Kind, Stille und liebende Augen, die betreuen, aber nicht zu scharf fixieren. So möchten deswegen auch die obigen Darlegungen aufgenommen sein: als ein erster Versuch, uns heute wieder sichtbar gewordenen Motiven der menschlichen Seele verständnisvoll Wachstumsraum zu ermöglichen.

Über die psychologischen Grenzen der dramatischen Gestaltung.

Von

H. E. FIERZ.

Die nachfolgenden Ausführungen sind das Ergebnis einer persönlichen psychologischen Analyse; das Problem, welches sich unter anderem stellte, war die nötige Distanzierung von gegebenen Ereignissen. Gewisse künstlerische Fragen, die mich seit vielen Jahren beschäftigten, und die mir unklar geblieben waren, wurden an Hand des Studiums verschiedener dramatischer Werke und Opern nach und nach abgeklärt. Richtunggebend waren für mich die Darlegungen C. G. JUNGS, der an verschiedenen Orten sich mit dem Werk und der Psychologie des Künstlers beschäftigt. Ich erinnere nur an die Untersuchungen über „Prometheus und Epimetheus“ von SPITTELER in den „Psychologischen Typen“, und dann an den viel beachteten Picasso-Artikel¹, der die heftigste Reaktion bei unsern schweizerischen Künstlern auslöste.

Ich schicke voraus, daß ich nur solche Werke besprechen werde, die ich auf der Bühne gesehen habe, weil nur die wirkliche dramatische Darstellung einen beweisenden Eindruck für die Gestaltung hinterläßt.

Das Werk des Künstlers drückt, falls es echt ist, seine Psyche in ihrem individuellen oder kollektiven Aspekt aus, wobei der schaffende Künstler sich dieser Tatsache meist vollkommen unbewußt ist — ja, er lehnt sich gegen eine psychologische Deutung seines Werkes auf. Klassisch in dieser Beziehung ist die Reaktion CARL SPITTELERs, der es lächerlich fand, daß C. G. JUNG seinen „Prometheus und Epimetheus“ als Musterbeispiel einer psychischen Entwicklung schilderte. Man berichtet, daß SPITTELER erklärt habe, JUNGS Ausführungen seien pure Phantasien und er, SPITTELER nämlich, hätte ebensogut statt des Prometheus und Epimetheus das Volkslied „Alles neu macht der Mai“ schreiben können, so wenig habe das, was JUNG über ihn berichte, mit dem Kunstwerke zu tun. Bezeichnend ist es auch, daß der intellektuelle Dichter ausgerechnet ein Lied genannt hat, welches er unter gar keinen Umständen je erdacht hätte, weil es seiner ganzen präziösen und barocken Psyche völlig fremd ist.

Sehr aufschlußreich war auch die oben erwähnte heftige Reaktion der Künstler gegen JUNGS Picasso-Artikel. Sie entrüsteten sich darüber, daß man es wage, ihr Schaffen einmal nicht vom *l'art pour l'art*-Standpunkte aus zu betrachten, sondern versuche, hinter dem Kunstwerke den Menschen, der es geschaffen hatte, zu suchen. Man wollte und konnte es nicht verstehen, daß der Mensch, der in dem Künstler in Erscheinung tritt, mit

¹ Wirklichkeit der Seele.

seinem Kunstwerk überhaupt etwas zu tun habe, wie wenn Mensch und Künstler nicht ein Einziges, ein Ganzes und Untrennbares, sondern vollkommen getrennt und ohne psychischen Konnex vorhanden wären.

Trotzdem C. G. JUNG gleich zu Beginn seines Artikels über Picasso ausdrücklich feststellte, daß er nur als Psychologe über Picasso spreche, meinten unsere Künstler, es geschehe ihnen damit ein Unrecht und das Kunstwerk werde dadurch entwertet; wie wenn ein Aufsatz eines Forschers über die psychische Verfassung eines Malers irgend etwas über den Wert oder den Unwert des Kunstwerkes aussagte. Ob HÄNDEL jemals geistesgestört war, ob HÖLDERLIN und SCHUMANN in geistige Umnachtung verfielen, ob KLEIST durch Selbstmord endete — das hat mit der künstlerischen Bewertung ihrer Werke nichts zu tun. Die Künstler gestatten zwar gerne, daß man sich mit der Psyche der Toten befasse, nicht aber mit jener der Lebendigen. Jedoch trotz ihrer Ablehnung scheint mir die psychologische Betrachtungsweise auch in bezug auf die künstlerische Gestaltung ein Gebot der Zeit.

Meine Untersuchungen wurden direkt durch das Anhören zweier neuerer musikalischer Werke eines bedeutenden Schweizer Künstlers in Gang gebracht, weil ich hier die Ansichten C. G. JUNGS in sehr vielen Details vollkommen bestätigt fand. Bei weiterer Betrachtung weitete sich aber das Gebiet bedeutend aus, und ich möchte in den folgenden Mitteilungen zu zeigen versuchen, inwieweit der schaffende Künstler sich mit seinem Kunstwerke identifizieren darf, und wo die ganz bestimmte psychologische Grenze in Erscheinung tritt, die, soll er nicht an seinem eigenen Werke scheitern, unter keinen Umständen überschritten werden kann.

Mein Ausgangspunkt war das dramatische Schaffen OTHMAR SCHOECKs, den ich in die vorderste Reihe der lebenden Künstler überhaupt stelle. Sein Werk soll auch hier die ihm gebührende Stelle finden, weil es sich ausgezeichnet zur Illustration meiner Thesen eignet. Als weitere Beispiele habe ich außerdem verschiedene Dramen gewählt, um an ihnen zu zeigen, wie der Künstler vorzugehen hat und wie er sozusagen als unbeteiligter Dritter sich von seinem Kunstwerke im gegebenen Augenblicke distanzieren muß, wenn er nicht einer unbewußten Identifikation mit der einen oder der andern der von ihm dargestellten Figuren verfallen soll.

Derartige Identifikationen finden wir in den bekanntesten dramatischen Kunstwerken der neueren Zeit in großer Menge. Sie beginnen bezeichnenderweise mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Damals wurde das künstlerische Schaffen vollkommen rational aufgefaßt. Der Dichter benützte das Kunstwerk als Mittel, seine bewußten Ideen auszudrücken. SCHILLERs „Räuber“ und „Kabale und Liebe“ machen den Anfang. BYRONs „Manfred“ und KLEISTs „Penthesilea“ folgen. Ja, ich gehe so weit, daß ich sogar die GOETHESche „Iphigenie“ und LESSINGs „Emilia Galotti“ dazuzähle, weil auch in diesen dramatischen Werken bestimmte „vernünftige“ Tendenzen der Aufklärung vertreten werden, die sich mit einem zeitlosen Kunstwerke schlechterdings nicht vereinigen lassen. Ich werde darauf später zurückkommen.

Wenn man die großen dramatischen Kunstwerke unseres Kulturkreises genauer betrachtet, dann wird man gewahr, daß der Dichter sich bemüht,

konkrete Personen möglichst lebenswahr auf die Bühne zu stellen. Er versucht ihre Handlungen und Gefühle wahrscheinlich zu gestalten, indem er sie sozusagen aus ihrem Charakter heraus handeln und denken läßt. Mit anderen Worten: der Dichter maßt sich an, das eine Mal so wie dieser, das andere Mal so wie jener denken und handeln zu können — eine sehr erstaunliche Tatsache, die uns nur deswegen meist nicht überrascht, weil wir es gewohnt sind, ins Theater zu gehen. Der wahre große Dichter hat nun tatsächlich die, sagen wir: mediale Fähigkeit, so wie dieser oder so wie jener fühlen zu können, weshalb der Schluß naheliegt, daß er eine ganz besonders komplexe Psyche haben muß. Es scheint, wie wenn die aus seinem Innern ans Tageslicht steigenden Gestalten im Grunde genommen gar nicht sein bewußtes eigenes Produkt wären, sondern als ob ihm diese Charaktere fertig aus seinem ihm selbst nicht bewußten Seelenleben entgegenströmten. — Er kann denken wie eine Frau und wie ein Mann, d. h. er ist befähigt, nicht nur seine Anima lebenswahr darzustellen, sondern er hat auch die Gabe, einen dieser Anima zugehörigen Animus zu beleben. Ich wage sogar die Behauptung, daß es gerade diese Fähigkeit des wahren Dichters ist, welche ihn von den andern Menschen klar unterscheidet.

Aus diesem ebenerwähnten Grunde kann ich SCHILLER bei aller Größe nicht als eigentlichen *Dichter* anerkennen; denn die Fähigkeit, z. B. lebenswahre Frauengestalten zu schaffen, war ihm nicht gegeben. Ja sein größtes Werk, der Wallenstein, ist nur deswegen zur Vollendung geraten, weil GOETHE im kritischen Moment eingegriffen hat und die Handlung in die richtige Bahn leitete. Ich werde bei Gelegenheit noch auf diese bemerkenswerte Tatsache zurückkommen.

Die dramatischen Werke werden seit alters her in tragische und nichttragische eingeteilt. Ich werde diese Einteilung, so gut es geht, beibehalten. In beiden Fällen wird an den Dichter die Anforderung gestellt, daß er seine Menschen glaubhaft gestalte und sich trotzdem selbst nicht mit ihnen identifiziere. Falls dieses Postulat als richtig anerkannt wird, dann entsteht die Frage, wie das Problem zu lösen sei, daß die Gestalten der dichterischen Phantasie uns überzeugen, ohne daß der Dichter selbst in den Vordergrund tritt; denn nur so entsteht ein wirkliches Kunstwerk. Fehlt die nötige schöpferische Kraft aus irgendeinem Grunde, dann kann kein künstlerisches Gebilde entstehen, sondern es ist, wie wenn ein Zerrbild, ein verkrüppelter Alb in Erscheinung träte. Hier liegen also ganz bestimmte Grenzen, die ich als psychologische Grenzen der künstlerischen Gestaltung bezeichne. So sehen wir, daß gerade hochsensible, aber oft lebensschwache Menschen sich an verlockende Probleme heranwagen, denen sie nach ihrer ganzen Veranlagung nicht gewachsen sind und an denen sie künstlerisch und seelisch zugrunde gehen. Die Inangriffnahme kann sogar tödliche Folgen haben. Der wahre große Künstler vermeidet diese Klippe dadurch, daß er im gegebenen Momente hinter seinem Kunstwerke teilweise oder oft völlig verschwindet und zum Symbol greift, welches dem Hörer erlaubt, sich seine eigenen Gedanken zu dem Geschauten zu machen. Es gibt, wie erwähnt, zahlreiche Beispiele von dramatischen

Dichtungen, bei denen jedoch der Dichter nicht die richtige Distanz gefunden hat, und die deshalb, bei aller Schönheit der Einzelheiten, im ganzen unbefriedigend bleiben. Ich nenne den „Manfred“ BYRONS, jenes klassische Beispiel einer Dichtung, in welcher Höchstes erstrebt wird — so sehr, daß GOETHE sich veranlaßt sah, dieses Werk als eine Art Gegenbeispiel zu seinem Faust zu erklären. „Manfred“ ist das typische Produkt des anfangenden 19. Jahrhunderts, jener unglücklichen Zeit, die auf die Enttäuschungen der französischen Revolution folgte. Er ist eine Art Bekenntnis des „Enfant du Siècle“, in der sich der Dichter wider seinen eigenen Willen selbst dargestellt hat. Der tragische Konflikt Manfreds wird nur einige Male gestreift. Es ist eine Inzesttragödie. Manfred hat in seinen Beziehungen zu Lady Astarte (der Name ist ominös!) offenbar einen Inzest begangen. Seine Schuld läßt ihn nicht ruhen. Er steigt auf die Berge und beschwört Astarte mit Worten, die zum Ergreifendsten gehören, was je ein Dichter erschaffen hat. Sie erscheint. Aber er hat eine Tote widerrechtlich aus der Unterwelt gerufen und sie kann ihm nur seinen eigenen baldigen Tod mitteilen. Umsonst bemüht sich der fromme Abt, Manfred zur Reue und zur Buße zu bewegen. Manfred stirbt und mit ihm der Dichter, der, ohne es zu ahnen, sich selbst in Manfred verwandelt. Es ist nicht gut, eine Tote heraufzubeschwören, und wer es dennoch nicht lassen kann, gibt sein Schicksal in höhere Hände und hat keine Macht mehr darüber.

Es ist bemerkenswert, daß SCHUMANN sich von diesem düsteren Drama angezogen fühlte. Es war offensichtlich etwas dem Dichter Kongeniales in diesem großen Musiker, und auch er ging bald nach Beendigung seiner schönsten Komposition zugrunde. Man kann es natürlich „Zufall“ nennen; aber wenn sich derartige Zufälle immer einstellen, sobald Dinge angerührt werden, die künstlerisches Tabu sind, dann darf man sich vielleicht etwas näher mit diesen Fällen befassen.

Im Manfred hat BYRON seine Anima Astarte heraufbeschworen und sich selbst direkt neben sie gestellt. Im Augenblicke, wo BYRON sich mit Manfred identifiziert, d. h. an der Stelle wo gesagt wird, daß er Astarte „zu sehr geliebt“ habe (sie bezieht sich ohne Zweifel auf das Gerücht, wonach BYRON mit seiner leiblichen Schwester im Inzest gelebt habe), ist das Schicksal des Dichters besiegelt — er muß sterben.

Ein ganz ähnliches Schicksal war KLEIST mit seiner „Penthesilea“ beschieden¹. Wer dieses merkwürdige Drama aufmerksam liest, kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die ganze Handlung von A bis Z konstruiert und unnatürlich ist. Die Darstellung einer Animusbesessenen ist meines Erachtens kein Thema für einen Künstler, eher für einen morosen Menschenfeind im Sinne STRINDBERGS. Dadurch, daß Penthesilea in so hemmungslos scheußlicher Animalität erscheint, wird ihr Gegenspieler Achilles unreal; er ist seinerseits eine künstliche Gestalt, in der man sofort die psychologischen Probleme KLEISTs zu erkennen meint. KLEIST hat sich hier, meines Erachtens ohne es zu wissen, dem Animus verschrieben, was meiner Meinung nach nicht geraten ist zu tun. Er versucht, eine unmögliche weibliche Figur wahrscheinlich und zum Schlusse

¹ Ich verweise auf die Inhaltsangabe zu SCHOECKS gleichnamiger Oper, S. 441.

sogar liebenswert zu machen, womit er die psychologischen Grenzen des künstlerisch Erlaubten überschreitet. Da er sich offensichtlich zu sehr in verbotene Bezirke hineingewagt hat, ist er seinerseits seinem Helden später in den Tod gefolgt¹.

Höchst merkwürdig muß es berühren, daß die „Penthesilea“, genau wie „Manfred“, einen Komponisten zur musikalischen Nachdichtung gereizt hat. Der erste, welcher dieses — meiner Meinung nach verbotene — Wagnis unternommen hat, war HUGO WOLF, dessen tragisches Schicksal bekannt ist. Er fiel einige Jahre nach der Komposition seiner Penthesilea in geistige Umnachtung. Der zweite Komponist, welcher die Penthesilea, dieses Mal nicht als symphonische Dichtung, sondern als Oper zu gestalten versuchte, ist unser Schweizer Landsmann OTHMAR SCHOECK. SCHOECK ist eine außerordentlich interessante künstlerische Erscheinung; vielleicht darf man sagen, daß er einer der wenigen lebenden Künstler ist, welcher sein eigenes künstlerisches Leben konsequent lebt. Um ihn zu charakterisieren, muß ich hier etwas weiter ausholen, weil ich an diesem Künstler ganz bestimmte Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung zu erkennen glaube, und weil seine letzten Werke nur im Zusammenhange besprochen werden können.

SCHOECK ist als Künstler absolut echt und bei der Wahl der Stoffe, die er komponieren *muß*, niemals vom Gedanken an einen äußeren Erfolg, an Sensation oder an die sog. Zeitströmung geleitet. Ich habe zuerst bei SCHOECK den bestimmten Eindruck empfangen, daß er als außergewöhnliche künstlerische Potenz befähigt ist, nicht nur die in ihm als psychischer Gegensatz schlummernde Anima künstlerisch zu gestalten, sondern auch einen ihr zugehörigen Animus heraufzubeschwören. Mit andern Worten, es war mir, wie wenn die Psyche des wirklichen Künstlers nicht nur eine Zweierheit: Ich — Anima, sondern eine *Dreierheit*: Ich — Anima — Animus darstellte.

Wenn der Normalmensch, der vielleicht in Wirklichkeit gar nicht existiert, je nach seinem Geschlechte die zu ihm gegensätzliche Hintergrundfigur bewußt oder unbewußt in sich trägt, so weitet sich meiner Meinung nach diese menschliche Zweierheit beim Genie zu einer Dreierheit, die je nach dem Grade der Begnadung, wenn man Genie so nennen will, mehr oder weniger auch in den Kunstwerken manifest wird. Trägt der sog. Normalmensch, wenn es ein männliches Individuum ist, seine Anima in sich und die Frau eine oder verschiedene Animusfiguren, so stehen in und neben dem schaffenden Künstler nicht nur Anima oder Animus, sondern als eine Hintergrundfigur seiner Psyche erscheint neben dem Manne einmal die Anima, und dann ein besonderer Animus, der ihn überhaupt befähigt, die geschaute Anima künstlerisch zu deuten. Nur wenn man diese Voraussetzung machen darf, wird es erklärlich, daß das Genie, z. B. GOETHE, befähigt ist, wirkliche Frauengestalten künstlerisch zu sehen und zu schaffen — eine Gabe, die bekanntlich SCHILLER nicht gegeben war. Dieses künstlerische Erschaffen verschiedengeschlechtlicher Gestalten

¹ Die Katastrophe nach dem künstlerischen Übergriff *kann*, aber *braucht* nicht sofort zu folgen. Sie ist jedoch konstellierte und unabwendbar im Augenblick, in dem der verbotene Schritt erfolgt.

ist sehr wahrscheinlich ganz unbewußt, ja man darf sagen, daß in dem Augenblicke, wo es bewußt wird, der Künstler überhaupt nicht mehr fähig ist, derartige Gebilde darzustellen. Diese Feststellung erklärt meiner Meinung nach ohne weiteres die Proteste der Künstler, die sich in ihrem innersten Wesen getroffen fühlten und auch wirklich getroffen waren. Das scharfe Licht der Psychologie verscheucht ihre Phantasien, und etwas Neues, Unbekanntes, ja Gefährliches tritt aus dem seelischen Hintergrunde plötzlich hervor, das scheinbar die Kunst entwertet. Beim genaueren Hinsehen ist aber eine derartige Furcht ganz unbegründet, weil der wahre Künstler in seinem Wege vollkommen unbeeinflußbar ist.

Bei näherer Untersuchung dieser vielleicht etwas gewagten These der drei Hauptfiguren in der künstlerischen Psyche bin ich dann bei vielen Dichtern auf die gleiche Erscheinung gestoßen, und da die Dinge bei SCHOECK relativ klar liegen, möchte ich nun auf seine letzten Werke etwas näher eingehen.

Die beiden Eckpfeiler von SCHOECKs Schaffen bilden zwei außerordentlich bedeutsame Schöpfungen, welche seine beiden Hintergrundfiguren ins grelle Licht stellen. Die eine ist die Geschichte seiner Anima, wie er sie in der Oper „Venus“ geschaffen hat, die andere ist die Darstellung des Animus, seiner zweiten Hintergrundfigur, wie sie in der „Penthesilea“ in Erscheinung tritt.

Das erste große Werk SCHOECKs ist die „Venus“, nach einer Novelle MÉRIMÉEs. Ihr Motiv ist uralt und wurde schon wiederholt dramatisch und musikalisch bearbeitet. Das Urmotiv ist in der Sage des Pygmalion zu suchen, wie sie uns von OVID überliefert ist. Es ist die Lebendigmachung einer Aphroditestatue, die von Pygmalion, dem Bildhauer, geschaffen wurde. Da in jener fernen Zeit die Anima nach außen projiziert und in Göttergestalten konkretisiert war, erstaunt es nicht, daß die Erfüllung des Wunsches keine weiteren Komplikationen mit sich brachte, sondern daß ein „happy end“ die Folge war. Wir hören auch nirgends von irgendwelchen tragischen Schicksalen der Nachkommen Paphos — so hieß nämlich die Tochter der Lebendig gewordenen. Nur eines mag vielleicht überraschen — nämlich, daß das lebendig gewordene Bild mit keinem Namen benannt wird. Es *ist* die lebendig gewordene Venus, die den Wunsch Pygmalions restlos und ohne Tragik erfüllt.

Das dramatische Motiv der Beschwörung der Anima ist also sehr alt, und wenn SCHOECK es als moderner Künstler wieder aufnimmt, so kann uns dieser Versuch hier nur insofern interessieren, als wir wissen möchten, inwieweit SCHOECK damit psychische Erlebnisse unserer Zeit gestaltet hat.

Schon die Entstehungsgeschichte dieser Oper ist für die Beurteilung höchst bedeutungsvoll. Zuerst entsteht die Introdution, aber ohne die großen Ensembles, die erst später hinzukommen. Dann wird das rein Äußerliche des wichtigen zweiten Aktes geschrieben, die Ball- und Maskenszenen. Ein Erlebnis SCHOECKs, welches kurz darauf die „Elegie“ entstehen ließ, kommt dazwischen. Darauf wird der Teil komponiert, welcher dem ganzen Werke den Stempel des Neuen und Außergewöhnlichen aufdrückt, nämlich der Schluß des zweiten Teiles und der unmittelbar darauf

folgende Schlußakt. In jenen Szenen verschwindet nun das, was man landläufig als Oper bezeichnet, vollkommen. Der Schluß des zweiten Aktes und der ganze letzte Akt sind im wesentlichen ein Monolog des Helden Horace, der, bezaubert von einer antiken Venusstatue, diese durch seinen Wunsch zum Leben erweckt und von ihr geküßt wird. Wie in der französischen Novelle, in der Dichtung MÉRIMÉES, schenkt er der Fleischgewordenen seinen Ehering, der, sowie sich das Standbild wieder in Erz verwandelt, mit der Statue verschmilzt. Horace kann und will sich aber nicht mit diesem symbolischen Ereignis und dem einmaligen Erlebnis begnügen. Er beschwört wie Manfred die ihm Entrückte zum zweitenmal. Das Wunder geschieht; aber damit ist auch sein Todesurteil gesprochen, und das Standbild, ohne sich noch einmal in einen lebendigen Menschen zu verwandeln, tötet ihn in der zweiten, verbotenen Umarmung. Daß diese zweite Begegnung tödlich sein werde, wird dem Zuschauer völlig klar, denn das fleischgewordene Standbild zeigt ihm in einer schauerlichen Vision eine greuliche Fratze: sie *ist* der Tod. Das Verhängnis ist unaufhaltbar und nimmt seinen Gang.

Obschon ich nur Laie bin, wage ich es dennoch zu behaupten, daß in der Musik der obenerwähnten Monologe Töne angeschlagen werden, die nur mit den Phantasien des sterbenden Tristan verglichen werden können. Sie sind geradezu überirdische Manifestationen eines begnadeten Musikers.

Wenn aber im Altertum — wie der Pygmalion zeigt — die Verwirklichung des Seelenbildes keine tragischen Folgen nach sich zog, weil es seinen mythologischen Charakter beibehielt, so scheint die Beschwörung der Anima und ihre Veräußerlichung heute verboten zu sein und zum Tode zu führen, da sie im bloß Menschlichen vollzogen wird.

Nach der Schöpfung der „Venus“, die einige Jahre darauf aus bühnentechnischen Gründen etwas umgearbeitet wurde, entsteht, durch einige lyrische Kompositionen unterbrochen, die „Penthesilea“. Wenn ich es wage, dieses Werk in seiner Form als Oper hier zu behandeln und nicht als Drama KLEISTS, so geschieht dies deshalb, weil sich der Komponist so sehr in dieses Werk vertieft und es so in sich aufgenommen hat, daß seine Komposition und Bearbeitung sozusagen als sein eigenes Opus und sein eigenes Erleben angesprochen werden darf.

Die „Penthesilea“ — KLEISTS bemerkenswertestes und auch problematischstes Werk — scheint sich bei näherer Betrachtung kaum für einen Operntext zu eignen. Wenn die „Venus“ in einigen Zügen vielleicht an WAGNERS „Tristan“ erinnert, so gestattet die „Penthesilea“, soviel ich sehen kann, keinerlei Vergleiche mit andern Opern. Auch der Versuch, sie auf die gleiche Stufe mit veristischen Opern, wie z. B. „Carmen“ oder „Cavalleria rusticana“ zu stellen, scheidet sofort daran, daß uns in KLEISTS Schöpfung etwas vollkommen Neues und psychologisch Erstaunliches entgegentritt. SCHOECK hat kongenial versucht, das, was der Dichter beabsichtigte, durch eine eigentliche Neuschöpfung auszudrücken. Ist die „Venus“ der Versuch, die Begegnung mit der Anima vollkommen rein und von opernhafte Zutaten frei zu gestalten, so ist die „Penthesilea“ der Gegenversuch, die Begegnung mit dem Animus bildhaft herauszuweisen — ein außerordentlich bedeutsames Motiv, weil der Künstler hier

versucht, die Psyche der Frau darzustellen. Dies ist nur dadurch möglich, daß SCHOECK befähigt ist, nicht nur seine Anima in Erscheinung zu bringen, sondern daß er eben neben seiner Animafigur eine zweite Hintergrundfigur in sich trägt, die mit dem Animus der Frau eine weitgehende Ähnlichkeit aufweist. Ein derartiger Versuch der Darstellung ist gefährlich, und in der Tat weicht die „Penthesilea“ in Form und Inhalt vollkommen von der „Venus“ ab. SCHOECK identifiziert sich in diesem Werke mit einem unbewußten psychischen Inhalte und ist befähigt, kraft seines Genies ein Werk auf die Bühne zu stellen, welches objektiv genommen eigentlich von einer Frau geschrieben werden müßte. Durch diese überraschende Tatsache wird SCHOECK denn auch mit seinem unbewußten Animus identisch und stirbt symbolisch daran.

Die Sage von den Amazonen, die unverheiratet bleiben und sich nur zur Fortpflanzung gelegentlich einen Mann erobern, um ihn, wenn er seine biologische Funktion erfüllt hat, wieder heimzuschicken, bildet das Gerüst, auf dem KLEISTs Drama beruht. Eine Frau, welche keinen Mann neben sich duldet oder ihn nicht ertragen kann, muß notwendigerweise in sich selbst einen Ersatz für den gegengeschlechtlichen Teil bilden, weil sie sonst als Mensch undenkbar ist. Jeder Mensch, der diesen Namen verdient, braucht Polarität.

SCHOECK hat aus dem Drama KLEISTs einige Szenen nach seinen Intentionen herausgezogen und sozusagen mit wenigen Strichen das Geschehen skizziert. Dadurch gewinnt seine Nachdichtung und Komposition eine außerordentliche Konzentration. Das Drama beginnt sofort mit der Amazonenschlacht, in der Penthesilea, entgegen dem Gebote der Götter, den ihr genehmen Gegner Achilles herausfordert. Sie wird besiegt. Um ihr die Schmach einer Niederlage zu ersparen, wird zwischen ihrer Dienerin Prothoe und dem Peliden eine plumpe List erdacht: Achilles stellt sich besiegt — eine an sich ganz unmögliche Vorstellung. Penthesilea erwacht nach einiger Zeit aus der Ohnmacht, die sie sich durch einen Sturz vom Pferde zugezogen hat, und glaubt zu triumphieren. Als sie aber erfährt, daß Achilles sie als Königin nach Griechenland führen wolle, erwacht ihre primitive bestialische Leidenschaft, und in dem Augenblicke, wo die Amazonen in der noch immer wogenden Schlacht einen kleinen Vorteil erringen, tötet sie den wehrlosen Achilles durch einen Pfeilschuß in den Hals, um darauf selbst in den Tod zu gehen.

Es entsteht nun die wichtige Frage, wieso sich SCHOECK von diesem merkwürdigen Geschehen angezogen fühlte und inwiefern er sich mit ihm identifiziert. Man erinnert sich, daß KLEIST einige Jahre nach Beendigung seiner Penthesilea durch Selbstmord endete — angeblich wegen der Enttäuschung, die ihm seine Dichterlaufbahn bereitet habe. Wenn sich aber alle erfolglosen Dichter selbst das Leben nehmen würden, so gäbe es einen Massenselbstmord, der nicht auszumalen ist. Richtiger ist jedenfalls der Schluß, daß irgend etwas im Innenleben des Dichters nicht in Ordnung war.

Ich frage mich nun, ob die Tatsache, daß der Künstler versucht, den in ihm schlummernden Animus dramatisch darzustellen, nicht in die verbotenen Bezirke der Kunst gehöre, oder vielmehr, ob es gestattet sei, derartige Probleme nackt auf die Bühne zu bringen. Die Handlung, so

wie wir sie von KLEIST-SCHÖECK erfahren, bringt einfach eine vollkommen animusbesessene Frau in Erscheinung, die durch ihre widerwärtige Verücktheit jeden normalen Menschen unbedingt abstoßen muß. Es sind auch keinerlei Anzeichen dafür vorhanden, daß hinter dieser Haltung vielleicht eine höhere Absicht verborgen wäre. Penthesilea will einfach nicht besiegt sein; ja sie mordet auf die feigste Weise den geliebten Mann, nur um in ihrer Art recht zu behalten. Ich kann in dieser Handlung weder eine heldenhafte, noch eine symbolische Geste erkennen, denn die bloße Darstellung einer antiken Frauenrechtlerin ist kein Vorwurf für ein künstlerisches Drama. Ich komme also zu dem Schlusse, daß es KLEIST und SCHÖECK lockte, die Frauen einmal so darzustellen, wie sie leider manchmal sind. Aber damit haben sie sich als Mann selbst in das Drama begeben, sich mit Achill identifiziert, und mußten nun mit ihm zugrunde gehen.

Experimente auf psychologischem Gebiete sind meines Erachtens für den unbewußten Künstler äußerst fatal. Der weibliche Animus hat vielleicht seine tiefere, vielleicht sogar symbolische Bedeutung; aber wenn man nicht ganz sicher ist, wie man sich zu ihm zu stellen hat, und als Mann nicht ganz überlegen ist, dann ist es besser, diesen Zauberkreis nicht zu betreten. Der Animus macht uns Männern auch ohne Oper und Drama oft genug zu schaffen. Warum ihn mit Gewalt an die Wand malen, wenn man sich nicht distanzieren kann?

Daß SCHÖECK in seiner Oper keine psychologische Distanz gefunden hat und mit groben Mitteln versucht, den Animus in seiner ganzen Tragik und Brutalität darzustellen, geht aus seiner Musik deutlich hervor. Bei dem Versuch, die weibliche Psyche in ihrer Animusbesessenheit musikalisch zu gestalten, entsteht ein höchst merkwürdiges Gebilde, welches vom tonalen Standpunkt aus betrachtet durchwegs hysterisch übersteigert ist. SCHÖECK, dessen kultivierte Kunst unbestritten ist, verwendet in diesem Werk ein Orchester, welches bestimmt als absonderlich bezeichnet werden muß. Schlagzeug und viele Lärminstrumente deuten darauf hin, daß mit den gewohnten Mitteln des „großen Orchesters“ der Sache nicht beizukommen ist. Ja die Verwendung eines in diesem Falle vollkommen untauglichen Musikinstruments, das in jedem Falle unrichtig gestimmt ist, wie das Klavier¹, zeigt das Bedenkliche des Versuches von seiten eines Mannes, sozusagen aus seinem eigenen unbewußten Animus heraus an ein Problem zu treten, an dem schon KLEIST gescheitert ist. Demzufolge ergeht sich Penthesilea meist in übersteigerten Ausdrücken und Achill bleibt an ihrem Zustande gemessen vollkommen farblos. Penthesilea, in ihrer Animusbesessenheit, duldet neben sich überhaupt keinen Partner und das, was sie singt, erschreckt in seiner wilden Bestialität den unvor-eingenommenen Hörer, der nur durch die meisterhafte Beherrschung des ganzen großen Apparates durch SCHÖECK immer wieder gefesselt wird. Auffällig scheint mir, daß jene Motive, die in Venus und Penthesilea den beiden Werken den Stempel aufdrücken, sowohl beim Anhören als auch beim Lesen der geschriebenen Musik eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen, ohne daß sie jedoch im gewöhnlichen Sinne Anklänge verrieten.

¹ Es werden sogar gleich zwei Klaviere herangezogen!

Man darf also wohl, ohne ungerecht zu sein, behaupten, daß die „Penthesilea“ ein Versuch ist und es wohl bleiben wird, weil der Künstler etwas versucht hat, das ihm gar nicht ziemt. Es gibt auch in der Kunst verbotene Gebiete, und dazu muß ich das Gebiet des weiblichen Animus rechnen. Wer aber den Versuch unternimmt, den Tabubezirk, den ihm die Natur weise gesetzt hat, dennoch zu überschreiten, der kommt darin unfehlbar um. Daß SCHOECK durch seinen kühnen Versuch den Dank aller psychologisch interessierten Menschen erworben hat, das stehe ich nicht an, deutlich zu erklären; dagegen glaube ich nicht, daß er damit jenem Bezirke, den wir gemeinhin als Kunst bezeichnen, einen Dienst erwiesen hat. Derartige Experimente gehören nicht vor das ahnungslose, unvorbereitete große Publikum, das sich unmöglich für die „Lustige Witwe“ und „Penthesilea“ begeistern kann. Daß dem so ist, hat mir SCHOECK selbst offen zugestanden. Er erklärte mir, daß seine Opern eben keine Opern seien und in eine andere Gattung gehören. Als ich ihm als Beispiel dessen, was er sich vielleicht denke, den GLUCKSchen „Orpheus“ nannte, sagte er: „Das ist etwas so Großes, daß man es in diesem Zusammenhange nicht nennen darf.“ — Man sieht also, daß der Komponist selbst nicht überzeugt ist, daß er mit seinen Werken das erreicht hat, was ihm vor seinem inneren Gesichte deutlich zu stehen scheint; aber dieses Schicksal teilt er mit allen wirklich genialen Menschen, deren Streben nie schlackenfrei ist.

Man wird nun die Frage stellen: Ist denn SCHOECK, wie KLEIST, an diesem Werke zugrunde gegangen? Ich darf das in einem gewissen Sinne bejahen, weil SCHOECK unmittelbar darauf eine Musik geschrieben hat, die das Motiv des Todes aufnimmt. Sein der „Penthesilea“ folgendes Opus ist nämlich jene bizarre Versfolge GOTTFRIED KELLERS, die „Lebendig begraben“ heißt. Es spricht aus jenen unerfreulichen Zeilen die große Todesangst, die zuzeiten alle überzeugten Materialisten und Aufklärer überfällt, und das Thema KELLERS ist absurd und eigentlich lächerlich. Daß SCHOECK sich veranlaßt sah, diese Dichtung zu komponieren, beweist, daß er durch die „Penthesilea“ temporär aus dem Geleise geworfen worden war. Diese Liederfolge, in der uns die Qualen eines lebendig begrabenen Mannes mit veristischer Scheußlichkeit in allen Phasen geschildert werden, und in denen allen Ernstes berichtet wird, daß der hungrige Unglückliche die Rosen, die man ihm in den Sarg gelegt hat, anfängt aufzuessen (wobei die merkwürdige Frage diskutiert wird, ob es wohl eine rote oder eine weiße Rose gewesen sei!), scheint mir eines Künstlers unwürdig. Psychologisch ist die Wahl SCHOECKs nur dadurch zu erklären, daß er sich mit diesem Opus unbewußt wieder in die Gefilde der Lebenden retten konnte. Es ist seine Nekyia — d. h. sein Gang durch die Unterwelt.

Man wird nun die Frage stellen, ob denn die Darstellung des weiblichen Animus überhaupt aus psychologischen und künstlerischen Gründen verboten sei, und ob es nicht doch Beispiele gäbe, die eine erfolgreiche Bearbeitung dieses interessanten Problems darstellen. Dazu möchte ich folgendes sagen: Es ist unmöglich, ohne genügende Distanzierung sich an diese Aufgabe heranzuwagen. Ich erinnere nur daran, daß z. B. STRINDBERG in seiner „Fräulein Julie“ und WEDEKIND im „Erdgeiste“ an dieser

Aufgabe gescheitert sind, denn diese beiden Stücke haben weder künstlerischen noch menschlichen Wert. IBSEN hat sich auch daran versucht, aber da er der größere Dichter als die obgenannten war — oder vielleicht besser gesagt: der größere Psychologe —, hat er in seinen Versuchen wenigstens das Symbol als vermittelndes Agens herbeigezogen. Ich betrachte allerdings IBSENS Versuche nur als wenig befriedigende Ansätze, möchte aber doch wenigstens darauf hinweisen, daß in „Rosmersholm“ das etwas verschwommene Bild mit dem *weißen Pferd* verwendet wird, welches wohl eine gewisse Verinnerlichung des Animus vorstellen soll. Wenigstens ist es bedeutsam, daß IBSEN ausgerechnet das Symbol des Pferdes gewählt hat. In „Baumeister Solness“ wird der zu besteigende *Turm* als Symbol herangezogen, was allerdings ziemlich platt und unbefriedigend wirkt, aber immerhin eine gewisse mystische Note in die sonst höchst bürgerliche Geschichte bringt. Dagegen hat SHAKESPEARE das Problem in der Form eines Lustspieles glänzend gelöst, nämlich in „Der Widerspenstigen Zähmung“. Aber hier war sich der Dichter des gewagten Experimentes augenscheinlich klar bewußt. Trotzdem diese Geschichte ganz untragisch und höchst amüsant ist, hat es SHAKESPEARE doch für gut befunden, die ganze Angelegenheit soweit als möglich märchenhaft zu gestalten. Das Lustspiel wird nicht wie andere seiner Art einfach auf der Bühne abgehandelt, sondern es wird dem besoffenen Kesselflicker Schlaus, der unvermutet in höchste Gesellschaft gerät, als privater Scherz von den noblen Herren und Damen zu ihrem und Schlaus Ergötzung auf ihrer Dilettantenbühne dargeboten. Welch kluger Einfall! Würdig des größten aller Theatergenies, der immer den richtigen Ton für seine tragischen und lustigen Schicksale scheinbar mühelos fand und jede Aufgabe künstlerisch und menschlich zu Ende führen konnte. Die Art der Behandlung des Animusproblems in der „Widerspenstigen“ erfreut jeden normalen Mann aufs innigste — weniger jedoch die Frauen, die sich meist etwas betroffen fühlen. Da die Sache aber sogar auf der Bühne als Scherz behandelt wird, bleibt trotzdem keinerlei Stachel übrig.

Daß ein großer Künstler die drohende Gefahr bei der Behandlung des Animus-Animaproblems beizeiten empfindet, kann man auch in einigen Tondichtungen WAGNERS klar erkennen. Im „Tristan“ richtet sich die ganze elementare Wut Isoldens zuerst gegen Tristan, weil dieser nicht als Liebender, sondern nur als Brautführer auftritt. Da aber WAGNER in diesem Werke den Animus weder darstellen wollte, noch es gekonnt hätte (bietet doch die Sage von Tristan und Isolde keinerlei Handhabe hierzu), so greift er als kluger Theatermann zu dem beliebten Operntrick des Zaubers, womit der Animus sofort zum Verschwinden gebracht werden kann und einer realen Liebessituation Platz macht, die sich für eine Oper eignet. Es würde viel zu weit führen, wenn ich dieses Problem, welches RICHARD WAGNER stark und lange beschäftigt hat, weiter behandelte. Ich verweise nur darauf, daß der „Fliegende Holländer“, „Tannhäuser“ und „Lohengrin“ reine Animus-Animaprobleme sind, die, um der Gefahr zu entgehen, ins Märchenhafte entrückt werden. Nicht umsonst verschwindet Lohengrin zum Schlusse ins „ferne Land, unnahbar unsern Schritten“!

Kann man aber dieses Problem denn nicht im Drama ernsthaft behandeln? Gewiß, aber meiner Meinung nach nur in mythologischer Form; sehr wahrscheinlich nur in der Art eines antiken Dramas. Da wir aber leider heute arm an Symbolen und arm an großen Dramatikern sind, so müssen wir uns bis zum Erscheinen eines zweiten SHAKESPEAREs oder EURIPIDES' gedulden.

Ich möchte damit das Gebiet der Oper, welches ich aus praktischen Gründen herangezogen habe, verlassen und nur noch bemerken, daß es meiner Ansicht nach gleichgültig ist, ob man in bezug auf unser Problem Oper oder Drama heranzieht. Ich hätte statt SCHOECKs Opern geradesogut andere besprechen können, nur scheint mir, daß das Schaffen SCHOECKs das Problem besonders klar beleuchte.

Wenn wir nun in der dramatischen Literatur Umschau halten nach Beispielen für die Behandlung des Animus-Animaproblems, dann stoßen wir auf ein merkwürdiges Werk eines der tiefsten und auch kompliziertesten Dichter des vergangenen Jahrhunderts, nämlich auf das Drama FRIEDRICH HEBBELs „Gyges und sein Ring“. Hier hat der Dichter die beiden Gegenfiguren Anima und Animus bis zu einem gewissen Grade klar herausgearbeitet, und es ist bemerkenswert, daß er die Handlung in das mythologische Zeitalter Griechenlands verlegt.

Das Thema ist sagenhaft: Gyges, ein Grieche, kommt zu dem König Kandaules, dessen Frau ein Venuswunder ist. Gyges hat in einer Höhle einen Zauberring gefunden, der den Träger unsichtbar macht und der ihn aus großer Not errettete. Kandaules, der seinem griechischen Freund sein ganzes Vertrauen schenkt, erfährt von dem Ring, und dies bringt ihn auf den Gedanken, Gyges zu bitten, unvermerkt in sein Schlafgemach zu kommen, damit er sich von der außerordentlichen Schönheit Rhodopens überzeugen könne und Kandaules damit bestätige, daß Rhodope in der Tat der Venus ebenbürtig sei. Gyges weist zuerst diese Zumutung entzückt zurück, läßt sich aber schließlich überreden. Der Plan mißlingt, weil Rhodope die Gegenwart des unsichtbaren Gyges spürt. Sie muß sich rächen und verlangt, daß Kandaules den Gyges töte. Kandaules weigert sich, das zu tun, aber Rhodope droht, sich umzubringen. Es wird zum Schlusse ein Zweikampf verabredet, in welchem Kandaules fällt. Bevor sich die beiden Freunde treffen, gibt Kandaules dem Gyges den Rat, die tiefsten Geheimnisse nicht erfahren zu wollen. „Schaudre selbst vor Kronen nicht zurück, nur rühre nimmer an den Schlaf der Welt!“ Unmittelbar nachdem Kandaules gefallen ist, tötet sich Rhodope selbst, damit außer Gyges niemand das obszöne Geheimnis wisse.

Gyges, der gegen seinen eigenen Willen in das Drama verstrickt wurde, steht zum Schlusse allein und muß als neuer Mensch sich eine neue Welt schaffen.

HEBBEL hat hier versucht, in Kandaules und Gyges zwei Aspekte des Mannes darzustellen, die beide eigentlich Animusfiguren der Frau sind. Dafür verwendet er ein Material, das HERODOT als historische Anekdote erzählt — einfach als eine merkwürdige Situation, in welcher eine Königin von einem fremden Manne nackt gesehen wird. Wenn aber ein hoch-

differenzierter moderner Dichter, wie HEBBEL, den kurzen Bericht HERODOTS zum Drama ausgestaltet, so wirkt das Motiv nur plump und erinnert im schlimmsten Sinne an die Vorurteile des 19. Jahrhunderts. Wenn er schon zu Symbolen greifen mußte, dann durfte er nicht einfach die Geschichte HERODOTS unbesehen übernehmen, weil wir heute in einer nackten Frau kein besonders tiefes Symbol mehr erblicken können. Die platte Geschichte erinnert zu sehr an Bordellszenen und ist nicht geeignet, dem Drama eine wirklich tiefe Bedeutung zu geben. Im Grunde genommen ist es eine sog. unmoralische Geschichte, gut für alte Jungfern, die sich darob entrüsten können. Es ist bemerkenswert, daß HEBBEL bald nach Beendigung des Gyges an Knochenverschleimung starb — einer seltenen Krankheit, die überdies sozusagen ausschließlich bei Frauen auftritt, welche geboren haben.

Wenn ich dieses Drama dennoch heranziehe, so geschieht dies deswegen, weil HEBBEL bei allen Mängeln hier doch einen bedeutungsvollen Anfang gemacht hat. Er benützt mythologische Themen, die er zum Teil in geradezu grandioser Weise herausstellt. Die letzte große Vision des Kandaules, in der er den Sturz des Kronos schildert und in der er die Bedeutung des Zauberringes versteht, gehört zum Vollendetsten, was die deutsche Sprache überhaupt kennt. Es war aber HEBBEL nicht gegeben, sich hier völlig über seine eigene Aufgabe klar zu werden, und seine Behandlung enthält zu viel moralische Sentenzen und Tendenzen, die in diesem Geschehen völlig unangebracht sind.

Soviel ich sehen kann, ist die Aufgabe der Darstellung des Janusbildes Anima-Animus bis heute noch nicht befriedigend gelöst, und es fragt sich nun, was denn der große Dichter an dessen Stelle gesetzt habe. Daß das Problem tatsächlich vorhanden ist und dringend nach einer befriedigenden Lösung ruft, scheint mir festzustehen, weil es sonst nicht verständlich wäre, warum so viele hochstehende Dichter sich immer wieder damit befaßt haben. Es zeigt sich, daß jeder, der keine genügende Distanzierung aufbringt, unfehlbar sich selbst in das dramatische Geschehen begibt und darin untergeht. Daher sind auch die Versuche eines STRINDBERG oder WEDEKIND unbefriedigend. Beide haben ihr ganzes Ressentiment gegen die bürgerliche Gesellschaft in ihre Dichtungen hineingelegt, die uns daher abstoßen. Aus diesem Grunde stelle ich auch den Opern ALBAN BERGS eine ungünstige Prognose. Wer im Jahre 1930 hinget und BÜCHNER und WEDEKIND komponiert, der hat noch nichts von der neuen Zeit verspürt.

Es fragt sich nun, ob das oben abgehandelte Problem, die Darstellung der beiden Geschlechter im Künstler, auf der Bühne überhaupt möglich sei. Will man diese schwierige Frage beantworten, dann kann man nur die größten Dichter heranziehen. Der wahre Dichter vermeidet, wie wir sehen werden, die drohende Gefahr einer Identifizierung mit seinem Stoffe dadurch, daß er das Problem nie nackt darstellt. Es ist, wie wenn er einen Teil seiner Libido abspaltete und in das Werk delegierte. Dies kann dadurch geschehen, daß er im richtigen Momente zum Symbol¹ greift und als

¹ GOETHE erklärt, daß ein gutes Stück, um theatralisch zu sein, *symbolisch* sein müsse (ECKERMANN: Gespräche, 26. Juli 1826).

Mensch zurücktritt. Diese Delegierung geschieht ganz unbewußt, aus den Notwendigkeiten der Gestaltung selber.

Wenn man die Dichtungen unserer größten Meister von diesem Standpunkte aus betrachtet, dann bemerkt man, daß sozusagen in allen Dramen, welche als vollendet gelten, diese Wendung eintritt. Im gegebenen Zeitpunkte tritt der Dichter zur Seite und betrachtet sozusagen als unbeteiligter Zuschauer den Gang der von ihm in Fluß gebrachten Ereignisse. Sehr oft wird dabei auch das Mittel des Symbols zu Hilfe genommen, weil sonst kein anderes Mittel vorhanden ist.

Ich werde nun zwei Werke der Weltliteratur behandeln, um zu zeigen, wie der Dichter das Geschehen unerwartet sich selbst überläßt, so daß es unmöglich ist zu erfahren, wie er sich dazu stellt. Anschließend werde ich noch zwei Gegenbeispiele anführen und zu zeigen versuchen, inwiefern ein Dichter gefehlt hat.

Das erste Werk ist der II. Teil des Faust, und zwar die Szene mit dem Homunkulus und die daran anschließenden Teile.

Im Faust II. Teil versucht der Dichter mittels einer Figur seiner eigenen Imagination, nämlich durch die Schattenfigur Wagner, einen neuen Animus künstlich in der Retorte darzustellen. — Hier muß bemerkt werden, daß GOETHE'S Psyche so kompliziert ist, daß er nicht nur *eine* Schattenfigur hat, sondern zwei, nämlich Mephisto und Wagner. Stellt Mephisto den dunklen, dämonischen Hintergrund dar, so tritt uns in Wagner der kahle Intellekt, der bürgerlich eingestellte Mensch entgegen. Mephisto selbst, als metaphysische Vision, eignet sich kaum zu einem intellektuellen Experimente; um so besser aber Wagner, dessen kleinbürgerliche Einstellung für den künstlichen Versuch wie geschaffen ist. Diese unbedeutende Figur nun möchte im Homunkulus das erschaffen, was KLEIST als Mensch in den Achill projiziert hat. GOETHE-Faust tritt in dieser Szene hinter Wagner vollkommen zurück, ja im kritischen Augenblicke verschwindet Faust vollständig, um Mephisto den Platz einzuräumen. Da auf diese Weise alles in die Schattenseite verlegt wird, trägt die weibliche Gegenfigur, Galathea, rein mythologischen Charakter, und sie erscheint erst im letzten Augenblicke, womit das Drama sich beschleunigt seinem Ende nähert. Homunkulus, der aus dem reinen Intellekt erzeugte, ganz unkünstlerische, künstliche, schattenhafte Animus wird unwiderstehlich von Galathea wie von einem Magneten angezogen und zerschellt sogleich am feuchten Muschelwagen der Meeresgöttin, die sich ihrerseits gar nicht um das Phantom zu kümmern scheint. „Alle — Alle“ rufen begeistert aus, daß „die Elemente alle vier hochgefeiert seien“, und niemand denkt an den Homunkulus, dessen ephemere Existenz im kritischen Momente nicht einmal mehr von seinem eigenen Erzeuger, nämlich Wagner, betreut wird. Alles war nur allegorisch, und alles verschwindet wie ein Zauber.

Der unmittelbar darauffolgende dritte Akt des II. Teiles des Faust bringt nun die große Helenaszene und findet mit der Euphorionszene seinen dramatischen Abschluß. Dort ist aber der Sohn des Faust und der

Helena ihr *gemeinsames* Produkt — also nicht nur ein Erzeugnis des Schattens — der sein eigenes, wenn auch problematisches kurzes Dasein fristet, bis er wie Homunkulus an dem unlösbaren Problem zugrunde gehen muß. Hier wie dort ist Mephisto die böse Hintergrundfigur, der autonome Komplex, der Spiritus rector, der allein „insofern es nötig wäre, im Epilog das Stück kommentieren“ könnte. GOETHE hat sich weislich gehütet, selbst einen Kommentar zu geben, und der Leser darf sich seine eigenen Gedanken dazu machen. Daß sich der Dichter in diesem dramatischen Geschehen seiner Aufgabe, nämlich der kritischen Distanzierung von der von ihm geschaffenen Figur vollkommen bewußt ist, wird außerdem noch durch ein anderes Mittel klar ausgedrückt. Hier, und hier allein im ganzen Faust, wird deutlich auf eine tatsächlich existierende Persönlichkeit hingewiesen, damit jeder Versuch einer psychologischen Identifikation des Dichters mit seiner Schöpfung ein für allemal verhindert werde. Im Momente, wo Euphorion verschwindet, belehrt uns GOETHE, daß man in ihm „eine bekannte Figur zu erkennen glaube“, womit BYRON gemeint ist — ein Mensch also, der an seiner dichterischen Mission scheiterte. Es ist, als ob das, was im Sommernachtstraum humoristisch von dem Schreiner Hans Schnock den Zuschauern erklärt wird, auch an dieser Stelle des Faust besonders deutlich hervorgehoben werden müßte. Der Schreiner sagt uns im Sommernachtstraum:

„Wenn ein Löwe, rauh von Wut, läßt sein Gebrüll hinaus,
So wisset denn, daß ich Hans Schnock, der Schreiner bin,
Kein böser Löw' fürwahr, noch eines Löwen Weib!“ —

Ebenso scheint uns der Geheimrat GOETHE hier zu erklären:

„Meine Damen und Herren, wenn ich Euphorion sage, dann müssen Sie nicht etwa meinen, *ich* hätte irgend etwas mit diesem Wesen zu tun. Oh nein! Es ist nämlich Lord BYRON und niemand anders.“

Die Fähigkeit des Dichters, sich von seinem Stoffe vollkommen zu distanzieren und trotzdem die tiefsten Gefühle der Furcht und des Mitleides zu erregen, ohne daß der Zuhörer oder Leser sich seines Vorgehens unmittelbar gewahr wird, ist nur den Größten gegeben. Als zweites Beispiel dafür drängt sich die Hamlet-Tragödie auf, die zu allen Zeiten die Gedanken gebildeter und ungebildeter Hörer auf das intensivste beschäftigt hat. Das Drama besteht von Anfang bis zum Ende aus einem scheußlichen Klüngel von Verrat und Meuchelmord. Keine Versöhnung ist gegeben, und das Schicksal nimmt unaufhaltsam seinen Lauf. Wenn trotzdem der Hamlet weder abstoßend, noch niederdrückend auf den unbefangenen Zuhörer wirkt, so müssen ganz besondere und außergewöhnliche Tatsachen vorliegen.

SHAKESPEARE ist kraft seines Genies befähigt, die von ihm auf die Bühne gestellten Figuren sozusagen wie ein Uhrwerk ablaufen zu lassen, ohne daß er als Mensch und Dichter darin überhaupt in Erscheinung tritt. GOETHE, der im „Wilhelm Meister“ sich ausgiebig mit dem Drama beschäftigt, stellt diese bemerkenswerte Tatsache im ersten Teil der Lehrjahre im 3. Buche, 11. Kapitel, besonders klar ans Licht. Er sagt:

„Es scheint, als wenn er uns alle Rätsel offenbarte, ohne daß man sagen kann: hier, oder das ist das Wort der Auflösung. Seine Menschen scheinen natürliche Menschen zu sein, und sie sind es doch nicht. Diese geheimnisvollsten und zusammengesetztesten Geschöpfe der Natur handeln vor uns in seinen Stücken, als wenn sie Uhren wären, deren Zifferblatt und Gehäuse man von Kristall gebildet hätte. Sie zeigen nach ihrer Bestimmung den Lauf der Stunden an, und man kann zugleich das Räder- und Federwerk erkennen, das sie treibt.“

So und nichts anders muß man die Schöpfungen dieses außergewöhnlichen Genies betrachten. SHAKESPEARE war sich dieser einzigartigen Begabung sicher gar nicht klar bewußt.

Daher ist es auch unmöglich, auszusagen, was denn eigentlich die unerhörte Wirkung des Hamlet im Einzelnen ausmache. — Ist es der Geist von Hamlets Vater? Ist es die Einstellung und Handlungsweise Hamlets oder Ophelias? — Ist es die Figur des königlichen Onkels, oder der blutschänderischen Mutter? Was bewirkt die elementare, immer wieder unerwartete Wirkung des Schauspiels im Schauspieler, wo das, um was es sich handelt, noch einmal dargestellt wird? —

Die Tatsachen, die dem Hamlet-Drama zugrunde liegen, sind wie gesagt so entsetzlich, so unmenschlich, daß die nackte Darstellung bei jedem kultivierten Menschen die größten Widerstände hervorrufen müßte; und dennoch verfolgt man das Stück mit einem brennenden Interesse, das bis zum letzten Augenblicke unvermindert anhält. Die einzige Figur, die lebendig und absolut glaubhaft ist, ist der mörderische König. Er allein bleibt bis zum letzten Momente der König, der genau weiß, was eigentlich um ihn vorgeht. Er bestimmt den Gang der Aktion. Die übrigen Personen wirken dagegen verschwommen und zweideutig. Kein Wunder daher, daß JOHN FIELDING in seinem unübertrefflichen Roman *Tom Jones*, den Schreiber *Rebhuhn*, den Begleiter Tom Jones, folgendes aussagen läßt: „Wer mir im Hamlet am besten gefallen hat? Nun, wer anders als der König!“ — und er ist ob dieser merkwürdigen Frage sichtlich erstaunt. Von Hamlet dagegen, der von GARRICK gespielt wurde, ist er nicht so erbaut. Er sagt: „Er, der beste Schauspieler? — Nun mein Seel, so gut spiele ich auch wie der! Wahrhaftig, wenn ich je einen Geist vor mir sähe, ich bin überzeugt, ich würde es ebensogut machen wie er und ebensogut aussehen!“

In der Tat, im ganzen Hamlet gibt es nur eine Szene, in der die ganze furchtbare Schauerlichkeit der Situation tatsächlich *menschlich* dargestellt wird. Es ist die erschütternde Stelle, die unmittelbar nach der explosiven Lösung des auf dem Theater gespielten Schauspiels folgt. Es ist jener ergreifende Monolog des Königs, der sich selbst anklagt und der deshalb so packend wirkt, weil hier keinerlei Geisterspuk oder Zauberei vorkommt. Hier steht ein verworfener Mensch in seiner ganzen nackten Kläglichkeit vor uns und dennoch wirkt seine Selbstanklage so elementar, so ungemein menschlich, daß der Hörer wider seinen Willen das tiefste Mitleid mit seinem Leidensgenossen empfindet:

„O, meine Tat ist faul: Sie stinkt zum Himmel,
 Sie trägt den ältesten der Flüche,
 Mord meines Bruders! Beten kann ich nicht,
 Ist gleich die Neigung dringend wie der Wille:

Die stärkere Schuld besiegt den starken Vorsatz,
 Und wie ein Mann, dem zwei Geschäft' obliegen,
 Steh ich im Zweifel, was ich erst soll tun,
 Und lasse beides. — Wie, wäre diese Hand
 Auch um und um in Bruderblut getaucht:
 Gibt es nicht Regen g'nug im milden Himmel
 Sie weiß wie Schnee zu waschen? Wozu dient
 Die Gnad, als vor der Sünde Stirn zu treten?
 Und hat Gebet nicht die zwifache Kraft,
 Dem Falle vorzubeugen und Verzeihung
 Gefallnen auszuwirken? Gut, ich will
 Emporschaun, mein Verbrechen ist geschehn,
 Doch o, welch eine Wendung des Gebets
 Ziemt meinem Fall? Vergib mir meinen schnöden Mord?
 Dies kann nicht sein; mir bleibt ja stets noch alles,
 Was mich zum Mord getrieben: Meine Krone,
 Mein eigener Ehrgeiz, meine Königin;
 Wird da verziehn, wo Missetat besteht?
 In den verderbten Strömen dieser Welt
 Kann die vergold'te Hand der Missetat
 Das Recht wegstoßen, und der Sünde Lohn
 Erkauft oft das Gesetz. Nicht so dort oben!
 Da gilt kein Kunstgriff, da erscheint die Handlung
 In ihrer wahren Art, und wir sind selbst
 Genötigt, unsern Fehlern in die Zähne
 Ein Zeugnis abzulegen. Nun? Was bleibt?
 Sehn was die Reue kann. Was kann sie nicht?
 Doch, wenn man nicht bereuen kann, was kann sie?
 O Jammerstand! O Busen, schwarz wie Tod!
 O Seele, die sich frei zu machen ringend
 Noch mehr verstrickt. Engel helf! Versucht!
 Beugt euch, ihr starren Knie! Gestähltes Herz,
 Sei weich, wie Sehnen neugeborner Kinder!
 Vielleicht wird alles gut.“ — — — (Betet.)

Jeder, der diese Szene von einem großen Schauspieler auf der Bühne erlebt hat, kann die naive Behauptung des Rebhuhn verstehen, der im König offenbar eine menschliche Note verspürt hat, die allen andern Figuren des Dramas vollkommen abgeht.

Die Gefahr, in die sich der Dichter des Hamlet-Geschehens begibt, ist in der Tat außerordentlich groß, weil die Situation, in der sich Hamlet selbst befindet, so kompliziert und eigentlich so unmöglich ist, daß nur durch ganz subtile Mittel eine Identifikation des Autors mit dem Helden vermieden werden kann.

SHAKESPEARE hat diese Klippe dadurch in unübertrefflicher Weise umgangen, daß er das Drama sozusagen auf eine magische Stufe gehoben hat. Die Handlung wird nicht wie in anderen Dramen durch Menschenwerk in Gang gesetzt, sondern durch einen Geist. In dem Augenblicke, wo Hamlet die Nachricht seines Vaters aus einer anderen Welt empfängt, wird er seinerseits unwirklich: er stellt sich verrückt. Ja seine Verstellung ist dem Dichter so vollkommen und genial gelungen, daß es eine ganze Literatur gibt, die sich allen Ernstes damit befaßt, ob Hamlet wirklich geistesgestört sei oder ob er das nur spiele. Dadurch wird Hamlet von Anfang an in eine symbolische Beleuchtung gerückt und alles, was er tut, kann so oder so gedeutet werden. Der Dichter überläßt dem Hörer den

Kommentar, genau wie Phorkias im Faust es dem Leser überläßt, sich das vorzustellen, was ihm beliebt, und einen Kommentar anbietet, der dann doch nicht gegeben wird. Es ist wie GOETHE sagt: „Es scheint, als wenn er alle Rätsel offenbarte, ohne daß man sagen kann: hier oder das ist das Wort der Auflösung.“

Aus diesem Grunde wird alles Geschehen eigentlich immer nur in Bildern geboten. Die Delegation eines Teiles der Libido des Dichters wird so weit getrieben, daß die wichtigste und interessanteste Szene überhaupt als Schauspiel im Schauspiel dargestellt wird. Die Ermordung des Königs, Hamlets Vaters, wird in eine romantische Vergangenheit verlegt; es wird angeblich die Liebesgeschichte des Gonzago dargestellt, die nichts mit Hamlets Vater zu tun hat. Und dennoch weiß jedermann, um was es sich handelt! Nachdem die Tragödie so auf einer zweiten Bühne vor unsern Augen abgerollt ist, begnügt sich Hamlet damit, einige vollkommen absurde Behauptungen aufzustellen, ohne daß man erfährt, was er eigentlich meint oder fühlt. Der Dichter aber wird überhaupt nicht sichtbar, seine Meinung oder seine Stellung kommt gar nicht in Frage! Dadurch wirkt gerade diese Szene in ihrer unmittelbaren Drastik so unübertrefflich, der Zuhörer ist gezwungen, sich selbst damit auseinander zu setzen, genau wie Phorkias dem Publikum zum Schlusse nur die Fratze des Mephisto weist.

Auch die Gestalt Ophelias wirkt wie unlebendig und daher unwirklich. Ob sie tatsächlich eine tiefe Neigung zu dem königlichen Prinzen habe, oder ob es sich hier um eine Art jungfräulicher Schwärmerei handle, wird nie ganz abgeklärt. Ophelia wirkt als eine wesenslose Animafigur, der jeweils nur durch äußere Umstände die Richtung ihrer Handlungen suggeriert wird. Ihr Vater, der langweilige, eitle und geschwätzige Polonius ist nur zu leicht geneigt, die Liebesbriefe Hamlets für bare Münze anzunehmen, obschon sie in ihrem ganzen Tenor den Stempel der Konstruktion zeigen. Dieser höchst uninteressante Höfling wird, wie es sich gehört, bei günstiger Gelegenheit umgebracht, und seine Ermordung durch Hamlet — durch die Tapetenwand hindurch — erregt höchstens einiges Erstaunen, sogar wenn der edle Prinz ihn nachher noch wie ein erstochenes Kalb auf seinem Rücken davonschleppt. Es ist schon so, wie ein präziöser englischer Freund von mir meinte, daß man den Polonius nur deswegen aushalten könne, weil er erstens mit Kilt und Sporren als Schottländer auftrete, was jeden Engländer versöhnlich stimme, und weil man zweitens doch schließlich einen plausiblen Grund konstruieren mußte, damit Laertes, der Bruder Ophelias und der intime Freund Hamlets, in die Ermordung Hamlets einwilligen könne. Wegen Polonius regt sich niemand auf und die Szene seiner Ermordung zeigt die Grenzen zwischen dem Lächerlichen und dem Erhabenen. Beides ist wirklich nur durch eine kleine Nüance voneinander getrennt. Auch die berühmte Totengräberszene wirkt, sogar wenn sie vollendet gespielt wird, nur als drastische Verzögerung der Handlung, und die Bemerkungen Hamlets über den Geruch eines noch nicht ganz verfaulten Totenschädels — wobei erörtert wird, ob jener Alexanders des Großen ebenso gestunken habe — können nicht als besonders philosophisch bewertet werden. Sie erinnern zu sehr an üble Räuberromantik! Mit vollem Recht erklärt daher der schon einmal erwähnte Schreiber Rebhuhn in „Tom

Jones“, daß er noch nie einen so miserablen Totengräber gesehen habe, der offensichtlich das erste Mal einen Spaten in der Hand halte, so ungeschickt schaufle er das Grab.

Die Handlung gerät erst wieder in Fluß, wie der König die Ermordung seines Neffen beschließt, der ihm zu gefährlich wird. Der einzige Moment, wo Hamlet Gelegenheit hätte, sich und die ganze Situation zu retten, wird unfehlbar von ihm verpaßt. Statt den wehrlosen König niederzustechen, als er in gotteslästerlichem Gebete vor ihm kniet, wird an diese Pose ein moralisierender Monolog geknüpft, wobei erklärt wird: „Dies soll nur Frist den siechen Tagen sein!“

Die Fechtszene, in der die Hamlets aller Nüancierungen durch gute Fechtkunst zu glänzen haben, wirkt im besten Falle hochtheatralisch, und die Todesfälle, die sich auf der Bühne überstürzen, grenzen ans Komische, weil so viel Mord und Totschlag schließlich auch den empfindsamsten Zuschauer abstumpft.

So bleibt es durchwegs dem unbefangenen Publikum überlassen, sich seine eigenen Gedanken und Moral zu dem Stücke zu machen, und die Behauptung des glücklicheren Nachfolgers des Helden, des braven Fortinbras, nach welchem Hamlet, „wäre er hinaufgelangt, sich unfehlbar höchst königlich bewährt hätte“, läßt leichte Zweifel aufkommen, ob diese reichlich optimistische posthume Prognose richtig sei. Hamlet, bei allem Elan, bleibt der fragwürdige, höchst undurchsichtige Träumer, der, durch einen Geist inspiriert, einem tragischen Schicksal entgegengeht und der nie den richtigen Augenblick erfaßt.

Betrachtet man Hamlet von diesem hier skizzierten Standpunkte aus, dann bleibt die Frage: Was fesselt in diesem unvergleichlichen Werke, und warum hat es die ungeheure Wirkung?

Mir scheint, daß diese daraus zu erklären sei, daß der Dichter hier alle Motive der menschlichen Seele, bewußte und unbewußte, in meisterhafter Weise zu einem großen Geschehen zusammenfaßt. Die Personen werden ohne persönliche Teilnahme, scheinbar vollkommen objektiv geschildert; ja die Frage wird überhaupt nicht berührt, ob sie sympathisch oder unsympathisch seien. Gutes und Böses geht im Strom des menschlichen und magischen Geschehens unter; ähnlich wie im „Gyges“, wo zum Schlusse nur Einer übrig bleibt, der aufs neue beginnen muß, sei es zum Guten oder zum Schlimmen — niemand kann es wissen.

Wenn wir uns überlegen, wer denn eigentlich dieser Hamlet, Prinz von Dänemark sei, von dem wir so viele geflügelte Worte kennen — jener merkwürdige Mensch, der das Volk verachtet, der wohl das richtige Wort genau weiß, sogar im kritischen Momente spricht: „Bereit sein ist alles“, „Sein oder nicht Sein, das ist die Frage“ —, der aber trotzdem nie etwas unternimmt, wenn es sich um sein eigenes Sein handelt, dann werden wir zu unserm Erstaunen plötzlich inne, daß es ein ziemlich haltloser, blonder, pyknischer Mensch, ein Student von Wittenberg ist, den ein grausames Schicksal unvermutet in eine Situation gestellt hat, der er in keiner Weise gewachsen ist, und der mit seiner ganzen Verwandtschaft und Bekanntheit rettungslos einer Katastrophe zutreibt. Ist er sympathisch? Nein. Ist er energisch? Nein. Ist er liebenswert? Vielleicht, gerade wegen seiner

großen menschlichen Schwäche. Wie stellt sich der Dichter zu ihm? Niemand kann es wissen, und der Dichter verrät mit keinem Worte, wer in diesem magischen Geschehen der Held sei. Vielleicht der König, der in vielen Zügen an Richard III. erinnert? Vielleicht Fortinbras, der seinen Wert aber gar nicht bewähren kann, denn er erscheint erst im letzten Momente, um Hamlet die königliche Salve zum Begräbnis zu geben. —

Die beiden behandelten Dramen stellen natürlich Grenzfälle der dramatischen Gestaltung dar. Nur das Genie darf sich mit derartigen Fragen befassen und nur in den seltensten Fällen gerät das große Wagnis. Ich möchte in diesem Zusammenhange nun auf die GOETHEsche „Iphigenie“ hinweisen, wo eines der gewaltigsten mythologischen Probleme aller Zeiten, der Muttermord, dramatisch behandelt wird. Daß dieser Vorwurf bedeutend ist, geht schon daraus hervor, daß die größten Geister des griechischen Altertums sich mit diesem Thema befaßten, aber ohne daß sie versucht hätten, die Lösung im Menschlichen zu gestalten. Derartige Konflikte sind tatsächlich vom rein menschlichen Standpunkte aus unlösbar; in der griechischen Tragödie greift Pallas Athene helfend ein und spricht Orestes durch ihr Stichwort frei, während der versammelte Aeropag geteilter Meinung ist. Daß die spätere Sage den Orest wohl frei spricht, ihn aber zum Schlusse durch einen Schlangenbiß tötet, sei hier nur nebenbei erwähnt. Das Verbrechen ist eben geschehen und nur der Tod kann es sühnen.

GOETHE hat nun in seiner „Iphigenie“, die von unsern Vätern als klassisch vollendet gepriesen wurde, den Versuch gemacht, die Orestie ganz auf die menschliche Ebene zu verlegen, indem er das Drama nicht durch Götterspruch, sondern durch den Menschen selbst lösen läßt. GOETHE selbst weiß zwar offenbar nicht recht, wie er sich eigentlich dazu stellen will, trotzdem es ihm seine Anima, nämlich Iphigenie, klar und deutlich sagt. In dem erhabenen Gesang der Parzen sagt sie:

„Es fürchte die Götter das Menschengeschlecht.
Sie halten die Herrschaft in ewigen Händen
Und können sie brauchen wie's ihnen gefällt.“

Trotzdem also GOETHE es durch seine Anima Iphigenie hätte wissen können, daß kein Mensch, stehe er noch so hoch, hier entscheiden darf, versucht er nun in ROUSSEAUScher Weise, im Sinne der Aufklärung, Orest selbst entscheiden zu lassen, indem er den Muttermörder sich aus eigenen Stücken frei sprechen läßt. Orest verfällt in Wahnsinn und berichtet in seiner Vision, daß nun alles gut sei. Agamemnon, Klytemnaestra, vielleicht sogar Aegist, Tantalus und alle Mitglieder der verfallenen Familie ergehen sich nach seinen Angaben im Elysium in vollkommener Harmonie. Ja Orest erklärt, daß er selber auch unter ihnen weile. Welch klare Situation, die aber GOETHE nicht erkannt hat. Orest *sollte* bei den Toten weilen; er sagt es uns ja selbst, daß dem so sei. Aber in Wirklichkeit steht er lebend vor uns und ist nach der Meinung des Dichters durch ein Als-Ob gesühnt. In derartigen Situationen ist SHAKESPEARE, wie B. z. im Hamlet oder im König Lear, konsequent bis zur fürchterlichen Grausamkeit. Hier gibt es kein Entrinnen; und so sollte auch Orest verfallen sein, es sei denn,

daß die Götter selbst helfend eingreifen, wie das die antiken Dichter dargestellt haben.

Ich habe die GOETHEsche „Iphigenie“ hier ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der „Kritik der reinen Psychologie“ betrachtet, was eine bewußte, aber nötige Einseitigkeit war. Man kann dieses Drama natürlich auch unter dem Gesichtspunkte der „praktischen Psychologie“ behandeln, aber damit wird es eben in die menschliche Sphäre gerückt. GOETHE war nicht Orest, und CHARLOTTE VON STEIN keine Klytemnaestra, die von GOETHE ermordet wurde; so tragisch war jene Seelenfreundschaft denn doch nicht. GOETHE hat sich in seiner Iphigenie selbst freigesprochen, was in seinem persönlichen Falle möglich war. Dadurch aber wirkt seine Dichtung bürgerlich-menschlich. Sie stellt ein schönes, aber zeitgebundenes Bekenntnis dar, welches nichts mit den Ewigkeitswerten der Orestie zu tun hat. „Schuf ich doch, sagte der Gott, nur das Vergängliche schön!“ — GOETHE konnte und durfte sich nicht völlig mit Orest identifizieren, sonst wäre es wie bei KLEIST zur Katastrophe gekommen, aber GOETHE war dazu viel zu menschlich und lebenskräftig. Er hat hier ein persönliches Erlebnis in einem leicht zu durchschauenden Gleichnis geboten.

Auch die berühmte „Emilia Galotti“ LESSINGs leidet an einem psychologischen Mangel. Genau wie GOETHE in seiner „Iphigenie“, hat auch LESSING sich *zu wenig* in seinen Stoff hineingelebt, sondern das Drama in einer Art und Weise geformt, die man nur als *zu große* Distanzierung bezeichnen kann. Ohne Auseinandersetzung, bloß durch eine vorgefaßte Idee wird das Drama künstlich gestaltet. LESSING hat in der „Emilia Galotti“ ein sog. Musterdrama schaffen wollen, in welchem alles bis auf das kleinste Detail logisch ausgedacht ist. Die in der „Emilia“ dargestellten Figuren sind alle nach einem intellektuellen Schema erdacht. Sie sind z. B. sehr schön, sehr keusch, außerordentlich verliebt, sehr verworfen, sehr gewandt, sehr treu oder sehr bestechlich; aber gerade darum wirken sie sehr langweilig. Z. B. die Figur der Emilia interessiert uns von vornherein nicht, nachdem wir, schon bevor sie auf der Bühne erscheint, erfahren haben, daß sie vollendet schön, absolut keusch, sehr folgsam und sehr fromm sei. Solche Frauen gibt es überhaupt nicht, sie sind bloß recht uninteressante Animaprojektionen des Mannes. Dem Drama fehlt jede menschliche Note. Ja, wenn diese Geschichte wenigstens einen höheren Sinn hätte und uns etwas bedeuten würde, dann könnte man darüber diskutieren. Wir erfahren aber lediglich, daß der verliebte Prinz von dem angeblich überirdisch schönen Porträt Emilias bezaubert ist, und daß er sie unbedingt sein eigen nennen müsse. Was der besondere Zweck dieser Tatsache sei, wird uns nicht klar gemacht. Wenn die Geschichte mit dem Bilde, welches den Prinzen zur Raserei bringt, auch nur etwas geheimnisvoll, etwas symbolisch wäre, nur ein klein wenig bezaubernd wie das Bild Paminas, welches in der „Zauberflöte“ zum Schlusse bewirkt, daß Tamino durch Sarastro zu höheren Weißen berufen wird, dann könnten wir uns befriedigt erklären. So aber bleibt ein Eindruck, der an die perfekten Bilder Davids im Louvre erinnert, in denen kein Strich daneben geht, wo die Gruppierung untadelig, die Farbengebung vollendet ist, und die bestimmt

zum langweiligsten gehören, was überhaupt je gemalt wurde. Hier, wie auch in der „Iphigenie“, hat ein Dichter seinen großen Intellekt verwendet, seine ganze sprachliche Kunst gegeben — aber es fehlt der symbolische Gedanke, der allein das Tragische menschlich erträglich machen kann.

Die Dramen, die ich bis dahin behandelt habe, sind ohne Ausnahme *Schuld-Tragödien*, in denen zwei einander gegenüberstehende Personen sich miteinander auseinandersetzen. Anima und Animus, Mann und Weib in ihrem *seelischen Aspekte*, werden in ihren problematischen Beziehungen dargestellt. Sie werden zur Tragödie, weil sie im Menschlichen stecken bleiben und daher nur der Tod eine Lösung bringt. Wenn nun im Drama das Überpersönliche, das Göttliche, das durch die Anima teilweise verkörpert wird, als solches irgendwie in Erscheinung tritt, dann hört die Schuldfrage, die nur im Persönlichen gilt, auf und wird zum *Schicksal*. In dieser Hinsicht sind „Penthesilea“ und „Gyges“ auch Schicksalstragödien, und wenn der Dichter oder Komponist sich in dieses mythologische, überpersönliche Geschehen unerlaubterweise als Mensch hineinbegibt, dann scheitert er unfehlbar in seinem Kunstwerke.

Im Schicksalsdrama braucht aber die dramatische Darstellung des Gegensatzpaares Anima-Animus nicht nur in der Art zu erfolgen, daß *zwei Menschen* diese Züge tragen, wie es in den vorhergegangenen Beispielen der Fall war. Auch in den nun zu behandelnden *Schicksalsdramen* erkennt man allerdings meist diese beiden Pole, sogar wenn eine der beiden Hauptfiguren überhaupt nicht in Erscheinung tritt. Die Anima als *innere Stimme* kann als Person zwar dargestellt werden, aber so, daß man merkt, daß sie eigentlich nicht das ist, als was sie zuerst erscheint. Sie tritt als *Symbol* auf, meist als das *Volk*, oder als das *Unbewußte*, das aus dem Helden spricht.

Zum Belege dieser Annahme habe ich die beiden Dramen „Egmont“ und „Wilhelm Tell“ gewählt. In beiden tritt der Held als Vertreter des Volkes auf. Er handelt an Stelle der Masse: er leidet, siegt oder geht unter, und sein ganzes Sinnen und Trachten gilt der Idee des Volkes, der Kollektivität. Besonders interessant ist es, wie GOETHE im „Egmont“ diese Tatsache symbolisch dargestellt hat. Egmont, der für sein Volk eintritt, unterhält Beziehungen zu einem einfachen Bürgermädchen, welches seine Anima darstellt. Dieses Verhältnis kann uns aber wenig erwärmen, weil Clärchen zu farblos ist, um ein besonderes menschliches Interesse zu erwecken. Ihre Liebe zu Egmont, die unheroischen bürgerlichen Verhältnisse, wie sie in der Liebessituation zu dem wesenlosen Brackenburg geschildert werden, wirken wenig überzeugend. In dem Augenblicke aber, wo Egmont durch seine sträfliche Sorglosigkeit seinem tragischen Schicksal verfällt, wird auch die Gestalt des Mädchens auf eine symbolische Stufe erhoben. Wenn Egmont erkennt, daß sein Tod zur Errettung seines Volkes notwendig sei, erscheint ihm in der großartigen Schlußvision die vorangegangene Geliebte nicht als menschliches Wesen, sondern als die Vertreterin des ganzen Volkes, die ihm seinen und seines Volkes Sieg prophezeit. Dadurch daß Clärchen am Schlusse verklärt erscheint, vertritt sie das Volk als Ganzes, welches also an Stelle eines menschlichen, sterblichen Wesens die umfassende unpersönliche Anima bedeutet.

Analog ist auch Tell nicht nur der eigenwillige Mann, der aus Trotz und Unüberlegtheit in eine schwierige Situation gerät. Er repräsentiert ebenfalls das Volk, und dieses hinwiederum ist sein Ideal, seine Anima, für die er aus eigenem Antrieb handelt. Wenn SCHILLER im Tell die Tat des zur Verzweiflung getriebenen einfachen Bürgers noch besonders zu rechtfertigen versucht — zuerst im großen Monolog in der Hohlen Gasse und nachher noch einmal im bekannten Zwiegespräch mit dem Parricida —, so rennt er nach meinem Dafürhalten eigentlich offene Türen ein. Jeder, der die Apfelschuß-Szene erlebt hat, braucht keine weiteren Erläuterungen. Dort hat SCHILLER durch geniale bühnentechnische Kunst es verstanden, im richtigen Momente die ganze Aufmerksamkeit des gepeinigten Zuschauers durch das Dazwischentreten des Rudenz abzulenken, so daß der Moment des Apfelschusses auch vom aufmerksamen Publikum jedesmal bestimmt verpaßt und dadurch nur um so realer wird. Nachdem Tell in sadistischer Weise zu dem Apfelschuß gezwungen wurde, ist jedermann mit ihm fest entschlossen, den bösen Geßler zu töten, und wenn es Tell schließlich tut, dann vollzieht er einfach das einstimmige Urteil des Volkes, die Zuschauer miteingeschlossen.

Ich möchte darauf hinweisen, daß ROSSINI in seiner Oper Tell, als richtiger Italiener sich gar nicht auf die philosophischen Erörterungen SCHILLERs eingelassen hat. Sowie der Apfel gefallen ist, greift Tell zum zweiten Pfeile und erlegt den viehischen Gegner, worauf das ganze Volk sich erhebt und befreit. Italiener machen nicht so lange wie die Deutschen, sondern rächen sich sofort, was auch eine gute Methode ist. Hier wie im „Egmont“ stellt also das ganze Volk die Gegenseite des Helden dar, und die außerdem dargestellten weiblichen Figuren stören, streng genommen, den Verlauf der Aktion. Im „Tell“ wirken sie ganz überflüssig, im „Egmont“ dagegen ist es dem überlegenen Künstler gelungen, sie im letzten Momente zu symbolisieren, so daß ein geschlossener Eindruck entsteht. Daher wäre es auch undenkbar, daß man die Schlußapothese des „Egmont“ weglassen könnte, wogegen bekanntlich die Regisseure bei der Aufführung des „Tell“ schwanken, was sie am Schlusse streichen sollen. Das kommt daher, daß SCHILLER im „Tell“ zum Teil eine philosophische Abhandlung geschrieben hat, etwa im Sinne von ROUSSEAU's „De l'Etat“, welche ihm aber bei der Darstellung auf der Bühne nicht von Vorteil ist. Die wichtigsten Akte des Volksdramas sind jedoch SCHILLER so glänzend gelungen, daß man die unbestreitbaren Mängel gerne in Kauf nimmt. Dazu kommt noch, daß wir Schweizer eben im Tell ein uns eigenes Volksdrama besitzen, das man unter keinen Umständen missen möchte — sogar, wenn man uns in der Schule weise berichtet, daß Tell eigentlich einen Sonnengott symbolisiere!

Die Gegenfigur des Helden kann im Schicksalsdrama aber auch ganz anders als durch das Volk dargestellt werden. Das größte Drama, welches uns SCHILLER gegeben hat, sein „Wallenstein“, stellt den Helden sozusagen ganz allein auf die Bühne. Er wird im Laufe der Handlung nach und nach von allen Freunden und von seiner Armee verlassen und ist völlig auf sich selbst angewiesen. Hier hat SCHILLER eine der größten dramatischen Taten aller Zeiten vollbracht, indem er die Gegenfigur des Helden

in ihn selbst, in sein Inneres verlegte. Dadurch erreicht er eine Wirkung, die nur mit den Dramen der Antike verglichen werden kann. Nicht umsonst hat GOETHE erklärt, der „Wallenstein“ sei so groß, daß in seiner Art nichts ähnliches vorhanden sei¹. Wallenstein, in Tat und Wahrheit eine Art Condottieri, lebt und stirbt im Drama sein *eigenes* Schicksal. Seine Handlungen werden ihm nicht von Außen, sondern von seinem Unbewußten diktiert. Die Schwierigkeiten einer derartigen Situation haben SCHILLER großes Kopfzerbrechen bereitet, und es war GOETHE, der ihm vorschlug, den astrologischen Aberglauben der Zeit als Spiritus rector zu verwenden. SCHILLER hat sich diesen Rat in großartiger Weise zunutze gemacht. In dem Astrologen Seni, Wallensteins Schatten, wird der bloß praktische Astrologe dargestellt, der aus dem Gang der Sterne das Horoskop berechnet, während Wallenstein selbst weiß, daß die Sterne des Schicksals in seiner eigenen Brust sind. Er erhebt dadurch die Astrologie zu einer Weltanschauung und läßt sich von seinem Innern ganz unbeirrbar leiten, auch wenn das sein Ende bedeutet. SCHILLER hat damit ein psychologisches Drama par excellence geschaffen. Wer die berühmten Verse schreiben konnte:

„Des Menschen Taten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.“ —

er erhebt sein Werk in eine höhere Sphäre, indem er ein Menschen-schicksal ganz von Innen aus darstellt. Im Wallenstein wird also die Gegenfigur des Helden nach Innen projiziert; er selbst stellt eine in sich polare Zweiheit dar. SCHILLER hat dadurch meiner Meinung nach als erster moderner Mensch das dramatische Problem Held-Anima in symbolischer Weise gelöst. In dieser Hinsicht steht sein Wallenstein viel höher als GOETHEs Iphigenie, die uns in antikem Gewande Ideen der Aufklärung zu vermitteln sucht.

Wenn ich mich nun zum Schlusse noch dem Lustspiele zuwende, so geschieht dies deswegen, weil nach meiner Meinung das Lustspiel das genaue Gegenbeispiel zum Drama darstellt. Wenn die Motive der Tragödie aus dem *Unbewußten* dem Dichter *zufließen*, so werden im Lustspiele und in der Komödie die Handlungen durch den *bewußten Intellekt erfunden* und *dirigiert*. Allerdings darf man keinen pedantischen Maßstab anlegen, weil auch in der heiteren Handlung das Schöpferische des Künstlers zu seinem Rechte kommt, und alles Schöpferische stammt aus dem Unbewußten. Ist jedoch das Drama im wesentlichen *irrational*, so darf man das Lustspiel als im wesentlichen *rational* bezeichnen. Wenn ein begnadeter Mensch wie SHAKESPEARE beide Aspekte des künstlerischen Schaffens gleichermaßen beherrschte, dann steht er in seiner Art unerreicht da.

¹ ECKERMANN: Gespräche, 25. Juli 1827.

Derartige außergewöhnliche Künstler treten wohl nur alle tausend Jahre in Erscheinung, und ich wage sogar die Behauptung, daß SHAKESPEARE den Höhepunkt des westlichen Kunstschaffens überhaupt bedeutet, weil seit seiner Zeit keiner gekommen ist, der sich mit ihm vergleichen ließe.

Da das Lustspiel aus dem Intellekte erzeugt wird, gibt es viele Dichter, welche uns ausgezeichnete Komödien und andere amüsante Historien auf der Bühne vorgeführt haben. Ich halte es übrigens für bemerkenswert, daß weder SCHILLER noch GOETHE ein wirklich gutes Lustspiel geschrieben haben. Vielleicht waren sie zu ernst, oder vielleicht waren sie durch ihre Begeisterung für die Antike behindert, sich so zu geben, wie sie waren. Oder vielleicht hatten sie keine humoristische Ader — wer kann es wissen?

Im Lustspiele stellt sich der Dichter ein bestimmtes Problem, das er in geistreicher Weise vor uns abwickelt. Dazu kommt ein sehr wesentlicher Punkt: Im Lustspiele ist der Zuschauer fast immer völlig darüber im Klaren, wie es eigentlich um die Sache steht. Er ist sozusagen im Komplott mit einigen der Charaktere auf der Bühne, während wieder andere nicht wissen dürfen, um was es sich handelt. Er hat mit dem Dichter zusammen an einer verwickelten Situation bewußt seinen Spaß.

Ich möchte an Hand einiger bekannter Stücke diese Behauptung belegen. In SHAKESPEARE'S „Sommernachtstraum“ ist die Situation besonders klar. Die Rüpel spielen den vornehmen Griechen ein lustiges Spiel vor, und wir alle amüsieren uns über ihre Naivität. Die Liebenden, welche durch Puck verzaubert werden, unterhalten uns deswegen so ausgezeichnet, weil wir zusammen mit Oberon genau wissen, daß alles nur einen Spaß bedeutet. Wir bangen nie über den bestimmt glücklichen Ausgang.

Auch in „Viel Lärm um Nichts“ wird mit geistreicher Kombination eine ganz analoge Situation geboten. Benedikt und Beatrice sind beide eigenwillige Charaktere, und beide behaupten, daß sie sich hassen, was wir natürlich gar nicht glauben können, denn schon ihre gleichtönenden Namen lassen erwarten, daß sie ein glückliches Paar abgeben werden. Der Dichter hat diese Selbstverständlichkeit durch eine amüsante Häufung von Verwirrungen zu einem Leckerbissen gemacht. Zuerst wird dem ahnungslosen Benedikt durch ein Gespräch, welches er seiner Meinung nach unbemerkt belauschen kann, vorgemacht, daß Beatrice ihn ganz furchtbar liebe, was vorläufig gar nicht der Fall ist. Nachdem man ihm diese plumpe Falle gestellt hat, in die er sofort hineintappt, sind wir gespannt, was er weiter unternehmen werde. Daß der hartgesottene Junggeselle nun aber in einer ganz grotesken Art und Weise betrogen werden kann und sterblich verliebt wird, das haben wir doch nicht erwartet. Hören wir, was er in seinem großen Monologe uns berichtet:

Er tritt aus dem Gebüsch, in welchem er sich versteckt hatte, hervor und läßt nun folgende Tirade los:

„Das kann keine Schelmerei sein; das Gespräch war zu ernsthaft. Es scheint, ihre Leidenschaft hat die höchste Spannung erreicht. — In mich verliebt? — O, das muß erwidert werden. Ich höre, wie man mich tadelt; sie sagen, ich werde mich stolz gebärden, wenn ich merke, wie sie mich liebt. Sie sagen ferner, sie werde eher sterben, als irgend ein Zeichen ihrer Neigung geben. — Ich dachte nie zu heiraten, aber man soll mich nicht für stolz halten. Glückliche sind, die erfahren, was man an

ihnen aussetzt, und sich danach bessern können. Sie sagen, das Fräulein sei schön; ja, das ist die Wahrheit, die ich bezeugen kann; und tugendhaft: allerdings, ich kann nichts dawider sagen; und verständig, ausgenommen, daß sie in mich verliebt sei; — nun — meiner Treu, das ist eben kein Zuwachs ihrer Verständigkeit, aber doch kein großer Beweis ihrer Torheit, denn ich will mich entsetzlich wieder in sie verlieben. — Ich wage es freilich darauf, daß man mir etliche alberne Spässe und Witzbrocken zuwirft, weil ich selbst so lange über das Heiraten geschmäht habe; aber kann sich der Geschmack nicht ändern? Es liebt einer in seiner Jugend ein Gericht, das er im Alter nicht ausstehen kann: sollen wir uns durch Sticheleien und Sentenzen und jene papierenen Kugeln des Gehirns aus der rechten Bahn unserer Laune schrecken lassen? — Nein, die Welt muß bevölkert werden. Als ich sagte, ich wolle als Junggeselle sterben, da dacht' ich es nicht zu erleben, daß ich noch eine Frau nehmen würde. — Da kommt Beatrice. Beim Sonnenlichte, sie ist schön! Ich erspähe schon einige Zeichen der Liebe an ihr. —“

Nun kommt Beatrice, und es entsteht daraus eine außerordentlich verzwickte Situation, die um so lustiger wirkt, als ja der Zuhörer genau informiert ist und die ganze Lächerlichkeit ermessen kann.

Darauf wird der genau gleiche Trick mit Beatrice gemacht, die ihrerseits nun ebenfalls sterblich in Benedikt verliebt wird. Darauf darf ein böser gelber Don Juan alle seine Künste spielen lassen, um eine glückliche Lösung zu verhindern. Natürlich werden seine finsternen Pläne, ausgeführt durch ein paar blöde, gekaufte, verlumpte Schelme, ans Tageslicht gebracht, und alles endet in Lust und Freude. Der Zuhörer aber wäre sehr erbost, wenn es dem Intriganten gelungen wäre, die erwünschte Verbindung zu hintertreiben; und wenn dieser zum Schlusse entlarvt wird, freuen sich Zuhörer und Schauspieler gleichermaßen über den erfreulichen Ausgang.

LESSING hat in seiner mit Recht berühmten „Minna von Barnhelm“ ebenfalls das Mittel der absichtlichen Täuschung eines der Partner, nämlich des Tellheim, verwendet, und auch in diesem Falle ist der Zuhörer genau im Bilde, daß Tellheim einer lustigen List des verliebten Fräuleins zum Opfer fällt. LESSING hat die beinahe tragische Verwicklung des Stückes auf die lebenswürdigste Art gelöst, und da zum Schlusse die Liebenden beide einen höchst ehrenhaften Fehler zugeben müssen oder dürfen, bleiben keinerlei bittere Gefühle zurück. Die „Minna“ steht als Kunstwerk sehr viel höher als die „Emilia“, weil der geistreiche und kritische Dichter hier seinen bedeutenden Intellekt spielen lassen konnte und nicht auf sein Unbewußtes angewiesen war. Er hat die Situation mit klarem Kopfe geschaffen und uns ein Meisterwerk geschenkt, das in dieser Art GOETHE nicht geschrieben hat.

Auch in dem reizenden Lustspiele OLIVER GOLDSMITHS „She stoops to conquer (Sie erniedrigt sich, um zu siegen)“ wird der Zuhörer von Anfang an in die Situation eingeweiht. Die Heldin, Kate Hardcastle, ist fest entschlossen, einen überschüchternen Freier zu fangen. Allerdings ist sie sehr enttäuscht, zu erfahren, daß er so reserviert und blöde (bashful) sei, was in dem lustigen Zwiegespräch mit ihrem Vater, der ihr das Kommen des Heiratskandidaten mitteilt, sehr drastisch dargestellt wird:

Hardecastle: Man sagt mir, daß er sehr verständig sei.

Kate: Wirklich!

Hardecastle: Sehr freigebig.

Kate: Ich glaube, daß ich ihn gerne haben werde!

Hardecastle: Jung und tapfer.

Kate: Ich bin sicher, daß ich ihn gerne haben werde!

Hardecastle: Und sehr hübsch.

Kate: Nichts mehr, mein Vater! Er ist mein, ich will ihn haben!

Hardecastle: Und um die Sache zu krönen, Kate, er ist einer der schüchternsten und reserviertesten Männer auf Erden.

Kate: Ach! Sie haben mich zum Erstarren gebracht. Dieses Wort „Reserviert“ löscht alle seine guten Eigenschaften völlig aus. Ein reservierter Liebhaber, sagt man, gibt immer einen verdächtigen Ehemann.

Der weitere Verlauf des Lustspieles ist der, daß der Freier und sein Freund in der falschen Meinung gelassen werden, daß das Haus der Zukünftigen ein Landgasthof sei. Der schüchterne Heiratskandidat, der keine ihm ebenbürtige Frau überhaupt ansehen kann, weil ihn das vollständig verwirrt, benimmt sich gegen seine künftige Braut alles andere als reserviert. Sie tritt ihm nämlich als Dienstmädchen verkleidet entgegen, und man skandalisiert sich allgemein über seine frechen, zudringlichen Manieren. Die Mutter aber, die eine widerwärtige, geldgierige Frauensperson ist, wird zum Schlusse von dem burschikosen Tony Lumpkin, ihrem Sohn aus erster Ehe, zur Strafe mitten in der Nacht im Kreise herum um das Landgut gefahren, bis sie zum Schlusse in einem Graben liegt und die größte Todesangst ausstehen muß, weil sie meint, daß Räuber und Mörder ihrem Leben nachstellen. Jedermann ist hochofret, daß dieses animusbesessene Weib eine gehörige Lektion bekommen hat, und daß der blöde Freier zum Schlusse blamiert und erobert dasteht.

Da der Dichter die Freiheit hat, seine Themen zum Lustspiele beliebig zu wählen, so kann er seinen Intellekt auch so verwenden, daß er nicht nur komische und witzige Aufgaben löst, sondern auch psychologische Probleme in liebenswürdiger, untragischer Weise darzustellen versucht. Immer aber muß er den Stoff in überlegener Weise behandeln, da es nicht angeht, tiefe tragische Verwickelungen darzustellen, weil der Zuhörer seinen Intellekt und nicht sein Unbewußtes in das Gesehene hineinlegen soll.

Als Grenzfall dieser angenehmen Gestaltungsart will ich zum Schlusse das beste Lustspiel BERNHARD SHAWs betrachten, weil hier der Dichter in überaus feiner Weise das Problem des Animus behandelt hat. Es ist die Komödie „Candida“, die SHAW in seinen Pleasant Plays als „a Mystery“ bezeichnet, offenbar darum, weil er anzunehmen scheint, daß diese Ehegeschichte dem Engländer etwas mysteriös vorkommen werde. Die Handlung ist sehr einfach, denn alle guten Stücke sind im Grunde genommen primitiv. Candida, eine Pfarrersgattin, lebt ein äußerlich zufriedenes Leben. Ihr Mann ist ein berühmter sozialistischer Prediger, der seine ganze Tätigkeit in extravertierter sozialer Fürsorge erblickt und sozusagen ununterbrochen öffentliche Reden hält, wobei ihm die Kollektivität zujubelt. Nun tritt in dieses angebliche Idyll plötzlich ein junger unbekannter Mann, ein adeliger Künstler. Er heißt Marchbanks, wie wenn er über die unsichtbare Schranke des Unbewußten getreten wäre. Candida findet ihn

nachts an der Themse am Wasser in bemitleidenswerter Lage und nimmt ihn zu sich in die Familie, wo er als Gast wohnt. Dieser junge Mann nun mischt sich in sehr energischer Weise in das Innenleben der beiden „glücklichen“ Ehegatten, indem er jedem an seinem Orte die unangenehmsten Wahrheiten an den Kopf wirft. Den frommen sozialen Pfarrer klärt er darüber auf, daß er seine Frau vollkommen vernachlässige, bis dieser ihn zuletzt am Kragen nimmt und wie einen jungen Hund schüttelt. Candida berichtet er, daß sie kein vernünftiges Leben führe und sich selbst untreu werde; kurz, er macht sich in höchst peinlicher Art bemerkbar. Zum Schlusse verlangt er, daß sich Candida entweder für ihn oder für ihren Gatten entscheide. Candida, eine sehr weibliche, sympathische Figur, wählt als den Schwächeren ihren Ehemann, was für den eitlen selbstbewußten Clergyman — der sich nur dadurch von einem Demagogen unterscheidet, daß er, wie SHAW sagt, seinen Hemdkragen hinten statt vorne zuknöpfte — eine vernichtende Kritik seines wohlgefälligen Lebenswandels bedeutet. Sowie Candida sich für das bürgerliche Leben entschieden hat, wobei der Zuhörer aber annehmen darf, daß sich dieses neue Leben auf einer etwas andern Ebene als bisher abspielen werde, verschwindet Marchbanks mit den Worten: „Ich habe ein besseres Geheimnis in meinem Herzen. Laß mich jetzt gehen. Die Nacht draußen wird ungeduldig.“ Candida küßt ihn zum Abschied auf die Stirne und die zurückbleibenden Gatten umarmen sich.

So, wie diese Animusgestalt aus der Nacht hereingekommen ist, so verschwindet sie wieder in die Nacht hinaus. Candidas Seele hat gesprochen, aber ohne daß es zur Katastrophe gekommen wäre. — SHAW hat hier sein bestes Stück geschrieben, indem er das Unbewußte in geistreicher, liebenswürdiger Art dargestellt hat, ohne zu tief in die Seele eindringen zu wollen. Seine Candida ist ein erfreuliches, in der Tat etwas mysteriöses Spiel, welches zum Nachdenken auffordert.

Damit möchte ich meine Betrachtung der Aufgabe des Dichters abschließen. Ich konnte bei dem großen Material natürlich nur wenige Beispiele bringen, und diese sind selbstverständlich rein subjektiv, da man bei der Behandlung derartiger Probleme ja nur seine eigene Meinung und nicht jene der andern Leute zu vertreten hat. Wenn es mir gelungen sein sollte, dem Leser meine Auffassung wenigstens einigermaßen klar zu machen und zu zeigen, inwiefern sich der Dichter, wie auch der Zuhörer, von dem dramatischen Geschehen distanzieren muß, damit ein richtiges Kunstwerk in Erscheinung tritt, dann ist der Zweck meiner Darlegungen erfüllt.

Frauen als Weckerinnen seelischen Lebens.

Von

LINDA FIERZ.

Der Einfluß, welcher auf irgendeinem Lebensgebiet von den Frauen ausgeht, ist nur sehr schwer zu erfassen, wenn man sich nicht mit der Oberfläche begnügen will, hinter der Wesentliches sorgfältig versteckt wird. Heute, wie zu Evas Zeiten, sind die Frauen wahre Künstlerinnen im Camouflieren ihrer Geschütze; denn sie durchschauen nur selten ihr eigenes Spiel und spielen es um so vollkommener, je weniger sie wissen, was sie tun. Sogar, wenn ihnen ganz klar zu sein scheint, was sie bezwecken oder wohin sie zielen — wenn sie sich ausdrücken und ihre Beweggründe zu erkennen geben können, bleibt immer etwas unerklärt, und gerade dieses Unerklärliche wirkt entscheidend. Will man daher von den Frauen sprechen, so ist vielleicht der Umweg der direkteste Weg, weil er der weiblichste Weg ist. Wählt man aber den Umweg, so gerät man gleich abseits von der geraden Straße der Vernunft in den Bereich der Phantasie, der ja den Frauen von jeher besonders vertraut war. — Für die Frauen war im Anfang nicht das Wort, sondern das Bild; daher soll auch hier an erster Stelle eine Legende stehen — ein Mythos der Hopi-Indianer, der ihre Schöpfungsgeschichte enthält:

„Als die Welt neu war, lebten die Menschen und das Getier und waren die Dinge nicht auf der Oberfläche der Erde, sondern darunter. Schwarze Finsternis herrschte so oben wie unten. Es gab aber vier Welten: die Erdoberfläche und darunter drei Höhlenwelten, eine unter der andern gelegen. Und am Anfang lebten Menschen und Getier in der untersten, ersten Höhle, wo sie sich vermehrten, bis sie überfüllt war.

Da sandten die Meister ‚Die Zweie‘ um nachzusehen, was dagegen zu tun sei. Diese ‚Zweie‘ durchbrachen die Dächer der Höhlen und stiegen zu den Menschen in die tiefste Höhle hinunter. Sie pflanzten alle Pflanzen, daß sie wuchsen, und fanden endlich ein Rohr, welches durch die Öffnung des Höhlendaches reichte und wie eine Leiter gegliedert war. Viele Menschen und Tiere kletterten daran in die zweite Höhlenwelt empor, ließen die anderen zurück und zogen die Leiter nach oben. Aber nach einer langen Zeit wurde die zweite Höhlenwelt so überfüllt wie die erste; also stellten sie die Leiter wieder gegen das Dach und entflohen in die dritte Höhlenwelt. Hier fanden die ‚Zweie‘ Feuer, daran sie Fackeln entzündeten, so daß die Menschen Hütten bauen und reisen konnten.

Aber wieder kamen schlimme Zeiten, und besonders die Frauen wurden ganz verrückt. Da endlich stiegen die Menschen zu der vierten Welt empor, welche diese Welt ist. Hier fanden sie nur *ein* Wesen, den einen Herrscher der unbevölkerten Erde: Leichendämon oder Tod. Und diese

Welt war so finster wie die anderen und sehr feucht, denn sie schien von Wasser umgeben zu sein.

Da versuchten die Leute ein Licht zu machen. Die Spinne wob zuerst einen Schleier von reiner weißer Baumwolle. Der gab etwas Licht, aber nicht genug. Also machten die Leute aus einem ganz weißen Rehfell einen Schildbehälter und malten ihn mit Türkisfarbe an. Dessen Licht war so glänzend, daß es die ganze Welt erleuchtete. Da sandten sie das Schildlicht nach Osten, wo es zur Sonne wurde, und das Schleierlicht nach Westen, wo es zum Mond wurde. Aber ein Wüstenhund hatte in der Höhlenwelt einen Krug gestohlen, und als er ihn öffnete, flogen Funken heraus in den Himmel und wurden zu Sternen.

Beim Schein dieser Lichter wurde erkannt, daß die Welt sehr klein und von Wasser umgeben war. Darum fächelte der Geier die Wasser, daß sie nach Osten und Westen fluteten, bis die Berge sich zeigten. Und durch diese schnitten die „Zweie“ Kanäle, aus denen später die Täler und Schluchten entstanden¹.

*

Man kann diesen indianischen Mythos von der Erschaffung der Welt eine primitive Philosophie in Bildern nennen. Im Zauberspiegel des Symbols spiegelt er eine Weltanschauung auf Grund eines allumfassenden Lebensgefühls. Eine solche Anschauung durch das Mittel des Symbols hat Gültigkeit weit über den Ort ihres Entstehens hinaus; sie ist allgemein menschlich, denn sie ist das Abbild der alten, ewig wiederholten Lebenserfahrung der Generationen. Die Sprache des Hopi-Mythos ist auch uns Europäern nicht fremd. Das Bild der blinden Kreatur in finsternen Höhlen, das langsame Aufsteigen aus anfänglich dunkler Gebundenheit zu einem immer helleren Lichte schildert ein Urerlebnis sowohl des Individuums als auch der Völker. Unser eigenes religiöses Vorstellungsgut ist erfüllt von dem Gegensatz der ursprünglichen Finsternis zu dem zu erstrebenden Licht. Aus tiefstem Erleben heraus haben unsere Vorfahren Ausdrücke wie „Erdenwurm“ oder „Erdenkloß“ geprägt. Wir selbst sprechen jetzt noch von einer „Erleuchtung“, um eine plötzliche Erkenntnis zu bezeichnen. Wir bringen „Licht in dunkle Angelegenheiten“, Verständnis „dämmert“ oder „geht uns auf“ wie Sonnenschein. Menschen, die ihre gesunde Vernunft verloren haben, nennen wir „umnachtet“; die nicht gesellschaftsfähige Bevölkerung großer Städte bezeichnen wir als „Unterwelt“, gerade als ob sie in einer Höhle unter uns lebte.

Alle diese bildhaften Ausdrücke, gleich wie der Mythos der Hopi-Indianer, meinen nicht das objektive Hellwerden einer vorher finsternen Außenwelt. Die Symbole des Sonnenaufgangs und des Aufsteigens aus dem Dunkel der Erdentiefe veranschaulichen sinngemäß das subjektive Erlebnis der *Bewußtwerdung*. Das erstrebenswerte Licht, das durch langsame und mühevollere Entwicklung gewonnen wird, ist das Licht des Bewußtseins — für den Einzelnen und für die Völker. Immer und überall ist damit der Gedanke einer *intercessio divina* verknüpft, wie sie in dem Hopi-Mythos durch die Gestalten der „Zweie“ dargestellt wird.

¹ Aus PAUL RADIN: *The Story of the American Indian*. New York: Boni and Liveright 1927.

Ganz unbefangen, in ursprünglicher Reinheit, wie das Symbol vor dem inneren Auge aufgetaucht ist, so schildert der Mythos des primitiven Indianerstammes das Erwachen des Bewußtseins als ein rhythmisches Ereignis, als Entfaltung von Stufe zu Stufe. Auf jede Entfaltung folgt die Beklemmung und Bedrängnis, die der Wende vorausgeht, bei der sich Zwang und Drang für das tastende Gefühl so sehr vermischen, daß übermenschliche Hilfe als die einzig noch mögliche Hilfe erscheint, bis ein unerwarteter Ausweg zu neuem Anfang und neuer Entfaltung führt. Auch wir kennen diesen Rhythmus — wir wissen aus eigenem Erleben und aus dem Erlebnis unserer Zeit, was die Bedrängnis der Wende bedeutet.

Neben seiner im allgemeinen klaren Symbolik enthält aber der Mythos der Hopi-Indianer gewisse merkwürdige Einzelzüge, die zum Nachdenken reizen — Elemente, vor denen man stutzt und nach dem Lebensvorgange sucht, der ihnen entsprechen könnte. Über das Leben in den beiden untersten Höhlen ist in dem Mythos zwar nichts besonderes ausgesagt, es wird nicht charakterisiert. In der dritten Höhlenwelt jedoch, wo die „Zweie“ Fackeln anzünden, lernen die Menschen, Hütten zu bauen und zu reisen. Das Bewußtsein, um dessen Entwicklung es sich handelt, fände also hier gewissermaßen Ordnung und eine klare Gestalt, wie die einer Hütte, in der man sich aufhalten kann. Zugleich ist mit der Fähigkeit des Reisens auch eine gewisse Bewegungsfreiheit dargestellt, ein Zustand, in dem nicht nur das Nächstliegende, sondern auch das Entfernte erfaßt oder erkannt werden kann. Das Leben wird hier auf eine neue Weise interessant, weil man unter dem Scheine göttlicher Fackeln etwas davon zu verstehen anfängt und sich nicht mehr wie ein Wurm von der Geburt in den Tod hinein tastet. In dieser Höhle findet sich aber auch die seltsame Erscheinung, daß bei ihrer Überfüllung die Frauen verrückt werden.

Um diese eigentümlichen Bilder zu verstehen, müssen wir versuchen, sie zu interpretieren, d. h. wir müssen nach realen, uns vertrauten Tatsachen suchen, denen sie entsprechen. Das Leben der dritten Höhlenwelt steht nun in einem deutlichen Gegensatz zu allem vorher Gewesenen. In den zwei untersten Höhlen herrschte nur das Dunkel, die Stille des Unbewußtseins. Man kann dabei an die vielen Ausdrücke denken, die wir gebrauchen, wenn wir vom Mittelalter sprechen. Wir sagen „das finstere Mittelalter“, wir reden von seinem „blinden Aberglauben“, von seiner „dumpfen Unwissenheit“ — ganz als ob das Mittelalter eine Zeit des Aufenthalts in einer Höhle gewesen wäre, in der jene Fackeln der „Zweie“ noch nicht gebrannt hätten. JAKOB BURCKHARDT spricht sich in seinem Werk „Die Kultur der Renaissance in Italien“ auch in diesem Sinne aus, wenn er sagt:

„Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins — nach der Welt hin und nach dem Inneren des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine *objektive* Betrachtung und Behandlung

des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das *Subjektive*, der Mensch wird geistiges *Individuum*¹ und erkennt sich als solches.“

Mit diesen Worten beschreibt JAKOB BURCKHARDT sehr schön eine Zeitwende, da in Europa eine neue Fackel des Bewußtseins entzündet wurde. In der Tat enthüllt die Renaissance blitzartig alle Keime einer Entwicklung, für deren Verwirklichung Europa noch mehrere Jahrhunderte brauchte — die Jahrhunderte bis zur Aufklärung. In diesem Sinne kann man *die Renaissance als das lebendige Programm für den Werdegang des modernen Europa* betrachten. Eine Umwertung aller mittelalterlichen Werte bis zur kühnen Durchbrechung des christlichen Dogmas ist in ihr vorweggenommen. Der geniale Historiker, der JAKOB BURCKHARDT war, hat dies intensiv gespürt, daher hat er sich an der Renaissance zu seinem besten Werke begeistert und ihre programmatische Bedeutung in dem eben erwähnten Zitat seherisch klar zum Ausdruck gebracht.

Das Programm der Renaissance, wie es JAKOB BURCKHARDT formuliert hat, ist jedoch in der folgenden Epoche nur zur Hälfte erfüllt worden, nur soweit es die „objektive Betrachtung und Behandlung der sämtlichen Dinge dieser Welt“ betrifft. Das Subjektive ist darüber vernachlässigt worden, der Mensch der Neuzeit hat sich als Individuum noch nicht erkannt. Darüber können auch gerade die individualistischen Tendenzen der jüngst vergangenen Zeit nicht hinwegtäuschen; sie bedeuten im Grunde nur die Betonung eines nicht erfüllten und vielfach falsch verstandenen Postulates. Das Subjektive schlummerte bis zur Neuzeit unter dem „gemeinsamen Schleier“ christlicher Formen, die das innere Erlebnis in allgemeingültiger Weise ausdrückten. Die modernen Menschen waren, ganz wie die mittelalterlichen, in bezug auf ihr Innenleben durch die Kirche bedingt. Ob sie sich zu dieser nun positiv oder negativ einstellten, ob sie Gott liebten oder haßten, ihn bewiesen oder wegbewiesen, machte dabei keinen grundsätzlichen Unterschied. Das Subjektive — wir könnten auch sagen, die sämtlichen Dinge der *inneren* Welt — blieb doch nach außen projiziert, das Individuelle war dogmatisch vorgeformt und den Gesetzen der christlichen Moral unterworfen. Diese Tatsache ist nur deshalb so leicht übersehen oder vergessen worden, weil sich das allgemeine Interesse überhaupt mehr und mehr davon weg und der Außenwelt zuwandte.

Die Fackel, durch welche das Europa der Neuzeit den Menschen und seine Umwelt zu verstehen lernte, ist das Licht des *Intellektes*. Unsere Einsicht ist seit der Zeit der Renaissance immer deutlicher als ein Ergebnis des begrifflichen Denkens aufgefaßt worden. Immer klarer ist im Laufe der Jahrhunderte die Forderung herausgestellt worden, daß alles, was durch dieses Denken nicht erfaßt werden könne, als nicht verstanden oder nicht zu Verstehendes zu gelten habe — immer klarer auch die Tendenz, sich aller Lebensgebiete durch denkende Methoden zu bemächtigen. Diese Methoden, als unser vornehmstes Mittel zur Erlangung bewußter Einsichten, wurden endlich mit dem Bewußtsein vollständig identifiziert — Bewußtsein und Intellekt wurden nach und nach in Eins gesetzt.

¹ J. BURCKHARDT verweist hier auf die Ausdrücke „uomo singolare“ und „uomo unico“, die damals die höhere und höchste Stufe individueller Ausbildung bedeuteten.

Das war wohl deshalb möglich, weil sich kein Lebensgebiet der Bearbeitung durch den denkenden Verstand zu verschließen schien. Selbst die Natur, die widerspruchsvolle und geheimnisreiche pflanzliche und tierische Schöpfung, schien sich in ein lückenloses Gefüge von eindeutig bestimmbareren Ursachen und Wirkungen zu schmiegen. Es war, als hätten der unbelebte und der lebende Organismus nur darauf gewartet, sich dem ordnenden Geiste des Menschen aufzuschließen und zu unterwerfen.

Das 19. Jahrhundert, welches als Krönung aller vorangegangenen Bestrebungen die großartige Aufgabe übernommen hatte, die Schöpfung unter dem Gesichtspunkte der Kausalität zu verstehen, sah alle seine Bemühungen auf eine fast zauberhafte Weise tausendfach belohnt. Der menschliche Verstand lernte wirklich Hütten zu bauen und zu reisen — ja, seine Hütten wurden zu außerordentlich komplizierten Gebilden, wie diejenigen der Mathematik oder der Physik, und seine Reisen schreckten nicht vor Welträumen und Jahrtausenden zurück.

Während das Mittelalter und noch die beginnende Neuzeit immer vom Zweifel ausgegangen waren, von der Unsicherheit und tiefstem Mißtrauen gegen das eigene Wesen und die eigene Erkenntnis, war das 19. Jahrhundert in Bezug auf alle menschlichen Möglichkeiten durchaus zuversichtlich gestimmt. Der Optimismus, der früher mit der Idee des Göttlichen verbunden gewesen war, ging auf die Idee des Menschen selbst über. Die Menschen wurden die Götter einer ganz diesseitigen Welt.

Wenn man einen Abglanz finden will von dem Gefühl der triumphierenden Lebenssicherheit, das um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Mehrheit der europäischen Menschen erfüllte, so muß man die Schriften derjenigen Forscher lesen, die sich damals nicht fürchteten, all das laut zu sagen, was ihre Zeitgenossen, wenn auch mit einigen ängstlichen Vorbehalten, im Stillen auch dachten¹.

LUDWIG BÜCHNERS „Kraft und Stoff“² ist in seiner dithyrambischen Überschwenglichkeit ein glänzendes Beispiel für diese Einstellung. Er sagt dort z. B.: „Stück für Stück hat die Aufklärung suchende Wissenschaft dem uralten Kinderglauben der Völker seine Positionen abgewonnen, hat den Donner und Blitz und die Verfinsterung der Gestirne den Händen der Götter entwunden und die gewaltigen Kräfte ehemaliger Titanen unter den befehlenden Finger des Menschen geschmiedet.“ Oder: „Nirgends in diesem Raum (dem Weltraum) gibt es einen Schlupfwinkel für die Phantasie, in welchem sie tolle Ausgeburten zeugen und eine von den gewohnten

¹ Es hat zwar damals — gerade auch unter den Wissenschaftlern — genug Menschen gegeben, die sich der herrschenden Strömung nicht unbedingt anschlossen, und auch die von ihrer Zeit nicht anerkannten Werte in ihre Forschung einzubeziehen versuchten. Sie wurden vielfach als Pessimisten verschrien oder als absonderliche Käuze und Originale etwas von oben herab betrachtet. Sie waren allerdings durch den gebieterischen Zwang des Zeitgeistes so beengt, daß sie sich nur mit Schwierigkeit ausdrücken konnten und dadurch selbst zu Mißverständnissen Anlaß boten. Zu ihnen gehört z. B. der Arzt CARL LUDWIG SCHLEICH, von dem eine Auswahl von Aufsätzen kürzlich unter dem Titel „Die Wunder der Seele“ wieder im Druck erschienen ist (Berlin: S. Fischer 1934). Auch auf einen sehr reizenden Aufsatz von Prof. G. E. ERDMANN (Halle): Über: Das Träumen (Berlin: Wilh. Hertz 1861) möchte ich in diesem Zusammenhang verweisen.

² Leipzig: Theodor Thomas (10. Aufl.).

Schranken emanzipierte, fabelhafte Existenz träumen könnte. Es ist nicht nötig, daß wir die Mittel besitzen, für jede *einzelne* Naturkraft ihre Allgemeinheit und Unabänderlichkeit im einzelnen nachzuweisen. Der Umstand, daß dieses für einige derselben mit Bestimmtheit geschehen ist, ist vollkommen hinreichend und schützt uns vor jedem Irrtum.“ BÜCHNER identifiziert die Seelentätigkeit vollständig mit dem Denken und beurteilt daher auch den Schlaf folgendermaßen: „Infolge körperlicher Verhältnisse wird die Funktion des Denkorgans im Schlaf für einige Zeit sistiert und damit die Seele im wahren Sinne des Wortes vernichtet... Beim Erwachen findet sich die Seele genau da wieder, wo sie sich beim Einschlafen vergessen hatte, die lange Zwischenzeit war für sie nicht vorhanden, sie befand sich im Zustand eines geistigen Todes.“ Der Traum ist für ihn nur ein Übergang zwischen Schlaf und Wachen, ein Halbwachen. Aber: „Ganz gesunde Menschen kennen nicht einmal diesen Übergang, sie träumen bekanntlich überhaupt nicht.“

Der Hauptvertreter für die Denkweise jener Epoche ist jedoch ERNST HAECKEL gewesen, der Ritter ohne Furcht und Tadel, der selbst den Drachen des Unsinn nicht scheute, wenn es galt, die Gedanken seiner Zeit zu Ende zu denken. Dies ist sein Verdienst, daß er mit unermüdlichem Eifer Konsequenzen zog, die sonst niemand zu ziehen wagte, die aber auf der Hand lagen; denn man darf nicht vergessen, daß ihm das Material zu seinem naturwissenschaftlichen Materialismus von Forschern und Denkern Deutschlands, Englands und Frankreichs sozusagen gebrauchsfertig geliefert wurde. (Ich nenne nur LAMARCK, GEOFFROY DE ST. HILAIRE, DARWIN, HUXLEY, SPENCER.) Um seine Unerschrockenheit zu würdigen, muß man nicht seine „Welträtsel“¹ lesen, wo er, schon vom Umschwung der Zeit erschüttert und in Verteidigungsstellung gedrängt, Resignation verrät. Seine „Natürliche Schöpfungsgeschichte“², die 1868 erschien und in zwölf Sprachen übersetzt wurde, ist für die Epoche charakteristischer, weil das Buch noch vollkommen unbefangen geschrieben ist. In der Einleitung sagt HAECKEL: „Das unklare Nebelbild mythologischer Dichtung (worin er auch die christliche Religion einschließt) kann vor dem klaren Sonnenlicht naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht länger bestehen.“ Das klare Sonnenlicht — man beachte die symbolische Ausdrucksweise — ist der Intellekt, das kausale Denken: „Der naturwissenschaftliche Materialismus behauptet weiter nichts, als daß alles in der Welt mit natürlichen Dingen zugeht, daß jede Wirkung ihre Ursache und jede Ursache ihre Wirkung hat. Er stellt also über die Gesamtheit aller uns erkennbaren Erscheinungen das Kausalgesetz oder das Gesetz von dem notwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Er verwirft dagegen entschieden jeden Wunderglauben und jede wie immer geartete Vorstellung von übernatürlichen Vorgängen.“

Von diesem Standpunkt aus gesehen, werden die Lebensvorgänge als entwicklungsgeschichtliche geordnet und verstanden, der Kausalnexus ist ein konkret zeitlicher. Die Deszendenz- und Selektionstheorie DARWINs (LAMARCK formulierte die gleichen Prinzipien als Vererbung und

¹ 1. Aufl. Bonn: Emil Strauß.

² 5. Aufl. Berlin: Georg Reimer.

Anpassung) ist, wie HAECKEL sagt „das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Rätsel lösen oder wenigstens auf den Weg ihrer Lösung gelangen können.“

Mit dem Lösen möglichst aller Rätsel hat er und viele seiner Zeitgenossen es denn auch so eilig, daß sie nicht zu bemerken scheinen, welche eigenartigen Resultate die konsequente Anwendung des methodischen Denkens mitunter zeitigen kann. Allerdings gibt schon der alte KANT dafür ein hübsches Beispiel in seinen köstlichen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Er sagt dort von den „Negers in Afrika“, sie hätten „von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege“ (wobei aber der Begriff des Läppischen genau definiert ist). Dann erzählt er einen sehr intelligenten Ausspruch eines solchen Negers und fährt fort: „Es ist, wie wenn hierin etwas wäre, was vielleicht verdiente, in Überlegung gezogen zu werden, allein kurzum, dieser Kerl war vom Kopf bis auf die Füße ganz schwarz, ein deutlicher Beweis, daß das, was er sagte, dumm war.“ Eine solche „Denkfreiheit“ durfte sich sein großer Geist, dem der höchst subjektive Schluß offensichtlich Spaß machte, wohl einmal leisten. Im Munde seiner weniger geistvollen Nachfahren wirken sich jedoch ähnliche Methoden weniger günstig aus. Dafür steht in HAECKEL'S „Natürlicher Schöpfungsgeschichte“ ein so treffendes Beispiel, daß ich nicht umhin kann, es zu erzählen. Außer HAECKEL sind noch drei weitere Forscher an der Geschichte beteiligt: DARWIN hat sie erfunden, K. VOGT und HUXLEY haben sie ausgebaut. Es handelt sich dabei um einen bestimmten roten Klee, der in England häufig vorkommt und als Viehfutter dient. Da die Engländer große Fleischesser sind, worauf HAECKEL das „Übergewicht ihres Gehirns und Geistes über andere Nationen“ zurückführt, hat dieser Klee für sie eine besondere Wichtigkeit. Dieser Klee wird aber nur von den Hummeln befruchtet, seine Existenz hängt also von der Existenz der Hummeln ab. Die Hummeln jedoch werden von den Feldmäusen gefressen, daher wäre der rote Klee in Gefahr, wenn es keine Katzen gäbe, die ihrerseits die Feldmäuse fressen. Die Katzen wiederum sind in ihrer Existenz von den alten Jungfern abhängig, welche sie halten. Also sind letztendlich die alten Jungfern die ausschlaggebende Ursache für die Existenz des roten Klees in England. Oder, wie HAECKEL sagt, die alten Jungfern sind „somit für die Befruchtung des roten Klees und den Wohlstand Englands von größter Wichtigkeit“.

Durch derartige Argumentationen, die zwar nicht immer so plump, doch bis ins 20. Jahrhundert hinein in weiten Kreisen außerordentlich häufig waren¹, ist das ganze Leben zuletzt zur Platttheit geworden. Während frühere Generationen sich lebenslänglich mit frommem Schauer von Wundern umgeben fühlten, war nun jedes Geheimnis aus Reichweite verbannt. BÜCHNER verlegte das einzige Geheimnis in räumlich größte Entfernung, nämlich in die Sonne (!), von der er spricht wie von einem Deus ex machina. HAECKEL bannte sein Geheimnis in begriffliche Ferne, in die Idee der Urzeugung, der er als einer magischen Idee eine ganze Menge

¹ Man denke nur an die Versuche, die religiösen Symbole — z. B. die Wunder Christi — „natürlich“ zu deuten, oder an die verbreitete Ansicht, Träume kämen von verdorbenem Magen oder von einer falschen Lage während des Schlafens.

von zauberkräftigen Namen gab: Urzeugung, oder freiwillige, oder ursprüngliche Zeugung, oder Archigonia, oder Generatio spontanea, oder aequivoca, oder primaria.

Mit der Idee der Entwicklung wurde damals aus unerfindlichen Gründen die Idee des Fortschritts gekoppelt, die es zum Überfluß ermöglichte, alle moralisch und geistig negativ bewerteten Eigenschaften kollektiv an den Anfang der Menschheitsentwicklung und individuell in die frühe Kindheit zu verlegen, wodurch die erwachsenen Europäer zur Krone der Schöpfung wurden. Mit der geistigen ging die ethische Vollendung Hand in Hand; wie denn HAECKEL immer wieder betont, daß der naturwissenschaftliche Materialismus, dessen lehre Göttinnen er das Wahre, das Gute und das Schöne nannte¹, auf die Sittlichkeit den wohlthuendsten Einfluß ausüben werde. Auch BÜCHNER sagt: „Je höher die Kultur (er meint natürlich unsere Kultur) steigt, desto mehr erhebt sich die Sittlichkeit und mindern sich die Verbrechen.“ Das Zeitalter der Sittlichkeitsvereine war mit solchen Feststellungen durchaus einverstanden.

Die Überschätzung des Intellekts und überhaupt der besonderen Bewußtseinslage, die dem Europäer gerade damals eignete, beherrschte auch außerhalb des naturwissenschaftlichen Materialismus die Epoche. Was an christlich-kirchlichem Leben noch übrig war, beschränkte sich auf Sonn- und Feiertage oder drückte sich werktags in vorsichtiger Wohltätigkeit oder in weit weniger vorsichtiger Heidenmission aus. Die herrschende Religion in gebildeten Kreisen war aber wohl vielfach der Atheismus, zwar eine Religion mit ganz negativem Inhalt, aber doch als eine solche unantastbar und fanatisch verfochten. Neben diesen Anschauungen war eine ästhetische Einstellung dem Leben gegenüber weit verbreitet. Intellektuell gründete sie sich auf Ideen, wie die schon erwähnten des Wahren, des Guten und des Schönen, denen aber nicht mehr ein jenseitig Göttliches zugrunde lag, sondern eine idealisierende Auffassung des Schöpferischen im Menschen selbst. Hinter solchen kautschukartig dehnbaren Ideen konnten sich die subjektivsten Vorstellungen verstecken, sie waren daher stark gefühlsbetont oder affektgeladen und boten häufig den Anlaß zu schwer durchschaubaren Spannungen und Explosionen.

Durch solche Anschauungen wurden außer den Wissenschaftern hauptsächlich die Künstler zu den Verwaltern höchster Güter gemacht; sie waren Vermittler mit halb göttlichem Charakter. Die Art, wie damals GOETHE als Olympier, oder BEETHOVEN als Titan abgestempelt wurde, ist ein bekanntes Beispiel für die Einstellung einer Zeit, die das Irrationale nicht mehr verstand.

*

Wenn man über den frevelhaften Übermut erschrickt, der sich in einer solchen Einstellung zum Leben kundtut, so darf man darüber die große positive Leistung des 19. Jahrhunderts nicht vergessen. Durch die Intensität, mit der das Denken sich der Außenwelt bemächtigte und alles

¹ Siehe HAECKELS Schreibkarte, abgebildet in: DUISBERG: Meine Lebenserinnerungen. Leipzig: Ph. Reclam.

Erforschliche erforschte, sind die *objektiven Erscheinungen* von den *subjektiven Vorstellungsinhalten* weitgehend differenziert worden. Das bedeutet eine Bewußtseinsklärung, die als Notwendigkeit auf dem Wege des europäischen Menschen lag. Die Fähigkeit des rationalen Ordners, der verständigen Einsicht in das Wesen der Dinge ist die vornehmste Eigentümlichkeit des europäischen Geistes. Wir dürfen nicht nur träumend oder ahnend mit halbgeschlossenen Augen in die Sonne blinzeln — der „faustische Drang“ ist eine europäische Wirklichkeit. Selbst die Zerstörungswut des 19. Jahrhunderts gegen die christliche Symbolik hat ihre positive Seite. Für sehr viele Menschen unserer Zeit hat die christlich-kirchliche Ausdrucksweise ihre Gültigkeit eingebüßt, der intellektuelle „Bildersturm“ der vergangenen Epoche hat für ein Neues, Kommendes Platz geschaffen.

Zum Frevel wurde die konsequente Aufklärung nur durch ihre Einseitigkeit, weil sie alles seelische Leben vernachlässigte und verleugnete. Daß dies so war, sieht man vielleicht am deutlichsten aus der Stellung der Frauen im 19. Jahrhundert, welche ganz unnatürlich und verschroben war¹. Mir fiel das zum ersten Male auf, als ich als etwa 14jähriges Mädchen SCHUMANNs „Frauenliebe und Leben“ singen hörte. „Als ich ihn gesehen, glaubt' ich blind zu sein...“, „Er, der Herrlichste von allen...“, usw. Ich glaube, ich brauche die bekannten Lieder nicht in Erinnerung zu rufen. Als ich dann weiter das Lied hörte: „Du süßer kleiner Engel du...“, das also von der Geburt des Kindes handelte, und gleich nachher: „Nun hast Du mir den ersten Schmerz getan...“ — es ist der Tod des geliebten Mannes —, da faßte mich ein ganz unheimliches Gruseln. Ich mußte immer denken: Was hat sie denn in der Zwischenzeit gemacht? Ist der Mann sofort nach der Geburt des Kindes gestorben? Oder ist ihr am Ende gar nichts mehr passiert? Das Gefühl einer ungeheuren Leere tat sich in mir auf, und ich tröstete mich zuletzt damit, daß eine solche Frau ganz gewiß eine Unmöglichkeit sei. Aber gerade dieser Liederzyklus gibt das Idealbild der Frau jener Zeit.

Es ist, als sei die Streitfrage des Mittelalters, ob die Frau eine Seele habe, langsam durch den consensus omnium dahin entschieden worden: nein, sie habe keine. Die Frau hatte keine Seele, weil sie Seele *war*, und zwar Seele des Mannes. Man sprach so viel von Seelengemeinschaft zwischen Mann und Frau, weil eben Mann und Frau gemeinschaftlich wirklich nur eine — *seine* Seele hatten. So sagt auch JAKOB BURCKHARDT in der „Kultur der Renaissance“: „Weil das ausgebildete Weib (der Renaissance) dem Manne gleichstand, konnte in der Ehe das, was man geistige und Seelengemeinschaft oder höhere Ergänzung nennt, nicht so zur Blüte gelangen, wie später in der gesitteten Welt des Nordens.“

Eine *höhere* Ergänzung des Mannes konnte die Frau der Neuzeit werden, weil sie gar nicht seine wirkliche Seele darstellte, sondern die Seele, wie sie

¹ Die Romantik, in deren Kreisen die Frauen eine große Rolle spielten, wird von dieser Kritik nicht berührt. Sie kann in diese Betrachtung aber nicht einbezogen werden, denn nicht *ihre* Weltanschauung, sondern die des Materialismus hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im praktischen Leben durchgesetzt. Daß und warum dies so war, wird beispielsweise deutlich aus dem schönen Aufsatz von RICARDA HUCH über die „Romantische Ehe“ (in: Das Ehebuch. Celle: Niels Kampmann 1925).

sein sollte — das Ideal seiner Seele. Da das Psychische durch sittliche Ideen, wie die des Wahren, des Guten und des Schönen, weitgehend vorgeformt war, wurden die Frauen zu Verkörperungen von ganz bestimmten Eigenschaften, oder auch, ihre Eigenschaften hatten sich in einer von vornherein gegebenen Richtung auszuwirken. Da aber gerade für Frauen z. B. das Wahre oder das Schöne gar nicht einfach zu verkörpern sind, gab es bis ins 20. Jahrhundert unendlich viele *gute* Frauen — Frauen, die wie in SCHUMANNs Liedern einen geliebten Mann heirateten, ihm Kinder gebären, dann gut waren und gut blieben, auch wenn er starb. Die hervorragendste Verkörperung einer solchen Idealseele des Mannes im letzten Jahrhundert war bekanntlich die Königin Victoria von England. In dieser Rolle ging sie vollkommen auf, alle ihre Handlungen waren von den Ansichten oder Bestrebungen ihres Gatten bestimmt. Daher konnte er auch, solange sie — seine Seele — lebte, für sie nicht sterben. Sie hat seinen Tod nie wirklich anerkannt und bis zu ihrem eigenen Ende seine Zimmer, wie für einen Lebenden und Anwesenden, bereitgehalten. Die Treue und Sorgfalt, mit der sie all dies tat, hat mit Recht die Bewunderung ihrer Zeitgenossen erweckt. Außerdem wirkte sie weit über die Grenzen ihres Landes hinaus als ein Vorbild, weil sie gerade diejenigen Ansprüche vollkommen erfüllte, die damals an die Frauen gestellt wurden — nicht nur von den Männern, sondern auch von den Frauen selbst. Denn die Frauen dieser lichterfüllten Zeit wußten es auch nicht besser. Wie ihre Männer ahnten sie nicht, daß sie gar nicht ihrer eigenen Seele gemäß lebten, oder dann nur ganz stückweise. Insofern Frauen durch Bezogenheit leben — Bezogenheit auf Männer oder auf Kinder — ist es ein echter Ausdruck ihrer selbst, wenn sie den Anderen mitleben und das darstellen, was die Beziehung zu ihm in ihnen erweckt. So müssen gewiß die Frauen (unter anderem) *der Seele des Mannes leben* und das in die Wirklichkeit gebären, was als ein notwendiger innerer Anspruch in ihm liegt. Aber sie dürfen nicht *die Seele des Mannes sein*, nicht sich mit dem Anderen in eins setzen, ihn — den Mann oder das Kind — *besitzen*, nur darum, weil sie, als die Seele dieses Anderen, anscheinend alles kennen oder fühlen, was er nicht kennt oder fühlt. Denn dadurch artet der echte Ausdruck der Bezogenheit in Machteinstellung aus, wie es so vielen Frauen der vergangenen Jahrzehnte geschehen ist, die mit der aufrichtigen Empfindung, sich rückhaltlos hinzugeben, tyrannisch herrschten. Oder sie wurden auf unfaßbare Weise sich selbst entfremdet, Werkzeuge, Spielzeuge und Puppen, die man nicht ernst nehmen konnte, so wie es IBSEN in seiner „Nora“ geschildert hat. Eine zermürbende Unbefriedigtheit war die Folge, denn die eigene Seele der Frau hat einen echten Anspruch, um den jede Frau in ihrer Tiefe weiß, weil die Frauen ihrem Wesen nach nahe verknüpft sind mit dem psychischen Leben. Sie beziehen ihre Normen nicht in erster Linie aus dem Geist, sondern aus dem Seelischen, und die Entfremdung der eigenen Seele bedeutet daher für sie chaotische Richtungslosigkeit.

Die Identifizierung mit einem einseitig beschränkten Bewußtsein, die im 19. Jahrhundert vorherrschte, war daher für die Frauen am schwersten zu ertragen und für sie am schädlichsten. Alles Naturhafte, Irrationale — alles, was aus dem Seelenhintergrunde quillt, war ja mit sämtlichen

negativen Wesensäußerungen aus dem persönlichen Blickfelde verbannt, und fristete ein Scheindasein auf dem Theater, dem Kabarett und in Witzblättern. Der Mangel an Phantasie und Humor des durch den Intellekt bestimmten Lebens wurde nur durch einen ungeheuren Verbrauch an gedrucktem Material — der Mangel an Gefühl durch Sentimentalität ersetzt. Mit Hilfe eines wissenschaftlich oder ästhetisch beobachtenden Standpunktes hielt man sich eigene oder fremde Emotionen und Konflikte vom Leibe; man nahm am liebsten die Einstellung eines verständnisvollen Zuschauers ein. Wenn aber in Familien oder unter Nationen etwas Unvorhergesehenes passierte, wurde es entweder intellektuell verbrämt oder als ein ganz unverdienter Schicksalsschlag empfunden.

Es war, als hätten die Menschen die alte Wahrheit vergessen, daß da, wo viel Licht ist, auch viel Schatten ist. Sie sahen die Schatten nicht, die sie selber warfen. Daher bemerkten sie auch nicht, daß der Schatten, von dem sie sich, wie der Mann im Märchen, abgetrennt hatten, ein Eigenleben führte. Dieses seltsame Leben, welches der Schattenseite eignet, ergriff besonders die Frauen, und daher ist das 19. Jahrhundert reich an Frauen gewesen, die ihrer Zeit die größten Rätsel zu knacken gaben. Das waren die „verrückten Frauen“, von denen der Hopi-Mythus erzählt.

*

So steht z. B. dem naturwissenschaftlichen Materialismus eine Bewegung entgegen, die diesen als seine Schattenseite kompensiert, und die durch eine Frau ins Leben gerufen wurde, welche aus ihrer „Verrücktheit“ nie ein Hehl gemacht hat. Die Bewegung ist die der *Theosophie*. Ihre Gründerin war HELENA PETROWNA BLAVATZKY (1831—1891). Sogar das äußere Leben dieser Frau, die unermüdlich zwischen Osten und Westen schweifte, hat einen ganz irrationalen Charakter, und es ist meines Erachtens nur schwer auszumachen, was sie in Wirklichkeit erlebte und was sie sich träumte. In alles, was sie betraf, hat sich das wuchernde Rankenwerk ihrer Gesichte gedrängt, bis ihr Leben zur undurchdringlichen Wirrnis wurde. Der Kommissär HODGSON, der von der englischen Gesellschaft für psychische Forschung beauftragt war, in Indien ihren Fall zu untersuchen, mag daher auch ein leichtes Spiel gehabt haben, sie des Betrugs zu überführen. Sie hat sicher häufig betrogen, wie ein Wilder oder ein kleines Kind betrügt; denn persönlich war sie beides — primitiv und infantil. Nur waren ihre Betrügereien von einer unheimlichen Art, weil sie unzertrennbar verfilzt waren mit den Manifestationen ihrer großartigen medialen Fähigkeit. Die Medialität der BLAVATZKY war echt und ungelogen, sonst wäre sie gar nicht imstande gewesen, ihr Lebenswerk durchzuführen und in allen Ländern einen so außerordentlichen Anhang zu erwerben. Auch ihre ungeheuerliche schriftstellerische Tätigkeit ist nur verständlich, wenn man sie als parapsychologisches Phänomen auffaßt: die BLAVATZKY wußte nicht, was ihre Hand automatisch schrieb. Daher war sie ganz ehrlich, wenn sie ihre Schriften als Offenbarungen bezeichnete, die ihr durch nur für sie erkennbare Führer (sie werden als die „Meister“ oder die „Brüderschaft der Adepten in Tibet“ mit geheimnisvollen Namen benannt) eingegeben worden seien. In diesem Punkte funktionierte sie ganz

gleich wie andere bekannte Medien. Sie hatte es auch am eigenen Leibe zu spüren, wie sehr sie das erste Opfer ihrer Eingebungen war. Zu einem normalen Leben im landläufigen Sinne war sie untüchtig, körperlich krank, von ihrer „Verrücktheit“ beständig gequält. Der Ort, wohin sie entrückt worden war, scheint mir nun eben die Nachtseite jener bewußten Einstellung zu sein, die man naturwissenschaftlichen Materialismus nennt. Die BLAVATZKY war ganz auf den Seelenhintergrund, das Unbewußte ihrer Epoche bezogen. Sie sah nichts als den Abgrund, der, von dem Leben der Tiefe erfüllt, hinter dem Bewußtsein des 19. Jahrhunderts gähnte.

Da alles Subjektive von den Menschen ihrer Zeit so durchaus verdrängt worden war, waren alle, das rationale Bewußtsein kompensierenden seelischen Inhalte und die natürliche Geistigkeit, die sich im Symbol darstellt, regressiv in diesem Abgrund versunken, und präsentierten sich als ein undifferenziertes, urzeitliches Chaos.

Diesen urzeitlichen Aspekt der vollkommen abgespaltenen psychischen Inhalte hat die BLAVATZKY richtig genug empfunden. Es kommt ihr vor, als sei die Lehre, die sie vertrete, „die allgemeine Religion der prähistorischen und alten Welt“ oder „die angehäuften Weisheit der Zeitalter“¹. Sie spricht von der „Geheimlehre“ als von einer „archaischen Wissenschaft“, von „aus der grauesten Vorzeit mitgeteilten Tatsachen“, von „antediluvianischen und postdiluvianischen Meistern“. Die Sprüche, an welche sie die weitschweifenden Kommentare ihrer „Geheimlehre“ anknüpft, will sie einem „archaischen Manuskript“ entnommen haben, „einer Sammlung von Palmblättern, durch ein besonderes, unbekanntes Verfahren für Wasser, Feuer und Luft undurchdringlich gemacht“. Was sie in dieser Weise bildlich vor sich sah, scheint mir ein Symbol für die menschliche Seele zu sein, die undurchdringlich gegen alle äußeren Einflüsse die Summe innerer Erfahrung in archetypischer Gestalt bewahrt, die aber dem Bewußtsein der zeitgenössischen Menschen so ferne lag, als sei sie eine in einem abgelegenen Lande ausgegrabene Antiquität.

Weiter sagt sie: „Ist Theosophie eine neue Religion? fragt man uns. Keineswegs, sie ist weder eine ‚Religion‘, noch ist ihre Philosophie ‚neu‘, denn, wie bereits gesagt, sie ist so alt wie der denkende Mensch.“ Der *denkende Mensch*, das ist eben der Mensch der Aufklärung, der seine Welt denkend erfaßt. Nur für ihn ist die ganze „angehäufte Weisheit der Zeitalter“ im Unbewußten begraben.

Dieser Tatsache entsprechend enthalten die Schriften der BLAVATZKY auf einen Wust gehäuft alle möglichen Bruchstücke aus allen esoterischen Lehren aller Zeiten, ferner die Mythologien der verschiedensten Völker, ein Chaos aller gestürzten Götter und alle überhaupt vorstellbaren Symbole. Aus ihrem ahnungsvollen Gefühl heraus versucht sie leidenschaftlich, die Symbole wieder in ihren Wert einzusetzen, dem Publikum ihren Sinn verständlich zu machen. Ihre Symboldeutungen sind manchmal von

¹ Die Zitate, die ich erwähne, stammen sämtlich aus dem Hauptwerk der BLAVATZKY: Die Geheimlehre. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus. Andere Schriften, wie etwa die „Entschleierte Isis“, haben grundsätzlich die gleichen Themen zum Inhalt, sind aber womöglich noch verworrener abgefaßt. Über ihr Leben s. HANS FREIMARK: Helena Petrowna Blavatzky. Leipzig: Th. Griebens Verlag.

einer erstaunlichen Treffsicherheit; aber das fruchtet ihr selber nichts, da sie gar keinen bewußten Standpunkt hat, der ihr zur Unterscheidung helfen könnte. Ganz mit dem Seelenhintergrunde ihrer Zeit identisch, überschüttet sie sich und ihre Anhänger nur mit dem feurigen Lavastrome einer unverstandenen und gänzlich unverständlichen Enthüllung. Ich bin überzeugt, daß es unmöglich ist ihre Schriften zu verstehen. Man kann nur darin schwimmen wie in einem aufgewühlten Meere und sich von den großen Fischen am Bauche kitzeln lassen. Das ist es auch, was ihre Anhänger wahrscheinlich heute noch tun. Die Schriften der BLAVATZKY appellieren nämlich gerade da, wo sie echt und tiefempfunden sind, an das emotionale Element im Menschen. Wenn sie häufig das Zwerchfell erschüttern, so gehen sie doch auch sozusagen an die Nieren, d. h. sie wecken das Bewußtsein des sympathischen Nervensystems, das dem Wissen des Kopfes entgegengesetzt ist und sich im Symbol darstellt. Daher ist das ganze Weltbild der BLAVATZKY ein abgrundtiefes Geheimnis, jedes Ja ist bei ihr auch ein Nein, und sie widerlegt sich beständig selbst.

Daß der naturwissenschaftliche Materialismus und die Theosophie zusammengehören, wie die Vorder- und Rückseite der gleichen Medaille, geht übrigens auch aus der Gleichheit ihrer grundsätzlichen Einstellung hervor. Beide haben das gemein, was ich als „Pseudo-Monismus“ bezeichnen möchte; d. h. sie vertreten eine Anschauung, für die alles aus einem einzigen, unpersönlichen Prinzip hervorgeht. Sie sind aber nicht konsequent, also Pseudo-Monisten, deshalb, weil sie das persönliche Leben in ihr System nicht einbeziehen. So ist die „höhere Sittlichkeit“, die der Materialismus als Postulat in jeder Weise betont hat, in Wirklichkeit nicht gelebt, sondern nur geheuchelt worden. Auch die Theosophie schließt in analoger Weise das Leben vom System aus. Die Anhänger der geheimen Wissenschaft haben diese keineswegs in ihrem täglichen Leben betätigt, sondern ausgesprochen materialistisch gelebt — einschließlich der BLAVATZKY, die durch ihre Zeitungsgründungen und eine großzügige Reklametätigkeit sich als eine aufgeweckte Schülerin des Zeitgeistes ausgewiesen hat.

Beide Bewegungen haben ferner die Idee der fortschreitenden Entwicklung bis zur höchsten Perfektion gemeinsam. Für den Materialismus führt sie zu einer kollektiven Bewußtheit, die entweder durch sittliche Ideale bestimmt wird und sich dann praktisch als liberale Demokratie verwirklichen läßt, oder aber nach Aufgabe der Ideale in den Bolschewismus ausmündet. Für die Theosophie geht der Weg ins kollektive Unbewußte, zu dem theosophischen Astrallicht, das, wie die BLAVATZKY schreibt, „die Weisheit des Chaos“ ist. Beide Bewegungen sind in bezug auf sich selbst optimistisch eingestellt, daher gegen alles Andersdenkende in hohem Grade polemisch. Beiden eignet ferner der Haß gegen die zu überwindende christliche Kirche, der sich bei der BLAVATZKY nebenbei besonders drollig in ihrer Wut gegen die „ungebildeten“ und „unwissenden“ Kirchenväter äußert. Auch die Theosophie geht sehr weit in der Vergöttlichung des Menschen, zuallererst in bezug auf die Person der BLAVATZKY selbst. Und man weiß ja, daß eine der Gemeinschaften, die sich von der Theosophie herleiten, einen ganz ähnlichen Kultus mit GOETHE treibt, wie die Materialisten.

Daß sich die BLAVATZKY nicht so durchgesetzt hat, daß ihre Verkündigung das Bewußtsein der Zeit erreicht hätte, kommt wahrscheinlich daher, daß diese großartige Seherin doch ihrer Sendung nicht treu blieb. Sie ist selbst dem Intellekt, den sie bekämpfte, zum Opfer gefallen und hat ihr Werk schon im Aufbau zerstört, indem sie es intellektuell von außen her übertünchte. Ihre sklavische Anlehnung an die indische Philosophie hat ihre Zwecke ganz wesentlich verfälscht. Wenn sie die östliche Weisheit der europäischen Wissenschaft gegenüberstellte, so geschah dies zwar aus der intuitiven Erkenntnis, daß der Osten ein Wissen um die Wirklichkeit des Psychischen besitzt, das uns weitgehend fehlt¹. Aber die indische Philosophie als solche bleibt ohne eine tiefeindringende analytische und vergleichende Bearbeitung mit Hilfe unseres eigenen Erfahrungsmaterials für den Abendländer ein nur mit dem Intellekt zu fassender Fremdkörper, der unserer seelischen Eigenart nicht entspricht.

Zwar hat gerade die Verwendung der indischen Philosophie der BLAVATZKY viele Anhänger zugeführt. Es gab und gibt viele Europäer, die sich besonders gegenüber den Dingen des Fernen Ostens in der Rolle des verständnisvollen Zuschauers gefallen und Kenntnisse mit Erfahrung verwechseln. Dieser Tendenz hat die BLAVATZKY mit der indischen Maske, die sie aufsetzte, leider Vorschub geleistet. Man möchte sich fragen: Warum hat sie das getan? Mir kommt vor, es sei deshalb, weil sie aus kindischer persönlicher Eitelkeit nicht einsehen wollte, daß der Weg, den sie wies, nicht nach oben in geistige Herrlichkeit, sondern nach unten, zum Erlebnis der Tiefe führt. Wer die Weisheit, die sich im Chaos des Unbewußten versteckt, erschließen will, darf nicht nach den Sternen oder dem Äther blicken und sich mit holden Illusionen gottähnlicher Vollendung betäuben; denn es wird nichts dadurch gewonnen, daß man die psychischen Inhalte, statt in eine archaische Vorzeit, in den Himmel und in den Geist projiziert. Der Weg zur Erfahrung des Unbewußten geht für den heutigen Europäer über die Erkenntnis der eigenen irdischen Wirklichkeit, es ist der Weg der Erde. Die Einseitigkeit des Intellektes kann nicht durch „vergeistigtes“ Wachstum in einem fremden Treibhaus, sondern nur durch neue, feste Verwurzelung im eigenen Boden überwunden werden. Da der Theosophie diese Einsicht fehlte, blieb sie als ein unförmlicher Götze neben dem Materialismus stehen, aber seine Umwandlung bewirkte sie nicht.

Ein gleiches Schicksal hatte eine zweite Bewegung, die von Westen her in den europäischen Kulturkreis drang, und die auch von einer „verrückten“ Frau ins Leben gerufen wurde. Das ist die „*Church of Christ Scientist*“ der MARY BAKER EDDY (1821—1910). Auch diese Frau rang, wie von einem großen Weh befallen, mit den Schatten der materialistischen Welt (mehr in der Form des sog. Kapitalismus). Was sie seherisch entdeckte, war auch eine urtümliche Weisheit, diesmal als eine Verkörperung, wie sie noch jetzt in den Dörfern von primitiven Stämmen lebt: nämlich den Medizinmann. Sie war ganz eingestellt auf eine abgründige

¹ Die gleiche Intuition war noch für andere Kreise wegleitend; siehe die Bewegungen des Neo-Buddhismus, Mazdaznan u. a. m.

Welt der Zauberei, von der ihre Zeitgenossen zwar am Tage nichts wissen wollten, die sie aber unbewußt in sich trugen. Daher mußte Mrs. EDDY ihr Leben lang die Dämonen der Nacht¹ unter Einsatz ihrer ganzen zähen Kräfte bekämpfen — sie, als die alleinige Vermittlerin zwischen einem unheimlichen verborgenen Gott und der leidenden Menschheit. Was sie auf diese Weise lebend darstellt, scheint mir die psychologische Tatsache zu sein, daß in der Seele des modernen Menschen als subjektiver Vorstellungsinhalt eine dem Medizinmann entsprechende Gestalt existiert, die natürliche Weisheit verkörpert, und die, wenn sie bewußt gemacht wird, zur rechten Einstellung gegenüber allgemein menschlichen Leiden und Konflikten führt. Mrs. EDDY lebte nicht ihre Weiblichkeit, trotzdem sie mehrere Männer und sogar einen Sohn hatte, sondern sie war ein *Medizinmann*, d. h. sie war vollständig identifiziert mit einer Personifikation, die den „Meistern“ oder „Brüdern“ der BLAVATZKY entspricht. Aber auch Mrs. EDDYs Botschaft ist ohne bleibende Wirkung verhallt, denn auch sie ist ihren Eingebungen nicht treu gewesen. Wie sie ihr Gesicht bis zu ihrem Tode bemalte und schminkte, genau so hat sie ihre „Bibel“ („Science and Health, with Key to the Scriptures“) während Jahrzehnten immer wieder mit der ganz minderwertigen intellektuellen Schminke ihrer verdrehten Christlichkeit verfälscht.

Ich möchte hier eine grundsätzliche Bemerkung einschalten. Ich weiß selbstverständlich, daß nicht alle Anhänger der Theosophie oder der Christian Science Frauen gewesen sind. Daß sich im Gegenteil von Anfang an und auch später sehr viele Männer daran beteiligt haben, widerspricht jedoch meiner Anschauung nicht; denn in jedem Manne ist ein weibliches Element verborgen, durch welches er Zugang zu denjenigen Lebensseiten hat, die primär seiner Männlichkeit entgegengesetzt sind. Das zeigt sich gerade in den Männern, welche die seltsam mystischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts mitmachten. Z. B. der Mitarbeiter der BLAVATZKY, COLONEL OLCOTT, zeigt auf den Photographien hinter seinem Barte auffallend hübsche, weiche, etwas weibliche Züge; auch RUDOLF STEINERS Bild hat einen ausgesprochen weiblichen Zug. Ich möchte mit dieser Feststellung kein abschätziges Urteil verbinden. Es hat immer Männer gegeben, welche mit mehr oder weniger starker Betonung das weibliche Seelenbild, das sie in sich trugen, im Leben verwirklichten. Ein hervorragender Graphologe hat mir noch kürzlich versichert, daß die medial begabten Männer, welche er kennt, meist „bisexuell“ veranlagt seien. Hierdurch wird auch rein physiologisch die Tatsache zum Ausdruck gebracht, daß bei solchen Männern das weibliche Element stärker im Vordergrund steht, als dies gewöhnlich der Fall ist. Das kann sich natürlich ebenso in der geistigen Einstellung äußern und wird dann am deutlichsten sichtbar, wenn ein Mann sehr unbewußt ist und dadurch zum Opfer seiner psychischen Gegebenheiten wird. Seine Denkweise wird in diesem Fall, wie die einer Frau, entweder erdhafte undifferenziert oder rein intellektuell an Traditionen

¹ Sie gab ihnen den apotropäischen Sammelnamen „tückischer animalischer Magnetismus“ — d. h. sie bannte sie alle zusammen in einen Begriff, von dem man *scheinbar* wußte, was er hieß, und den man „schwarz auf weiß getrost nach Hause tragen“ konnte.

gebunden sein; seine Einstellung zum Leben ist gefühlsmäßig bedingt, oder sie kann sich auch durch eine krampfhaft Betonung der Männlichkeit auszeichnen, die ein aus dem männlichen Zentrum lebender Mann nicht nötig hat. Solche Männer können wir teilnehmen sehen an Bewegungen, die ganz aus dem weiblichen Prinzip, dem Irrationalen, stammen, wie etwa die Theosophie und Christian Science oder andere Hintergrundsströmungen, die noch zu besprechen bleiben.

Das sind die Phänomene der *Parapsychologie*, d. h. Vorgänge, die sich an die Gegenwart eines Mediums knüpfen, und diejenigen der *Hypnose*.

Die ersten Medien, auf deren Hervortreten sich der Spiritismus gründete, waren wieder Frauen, nämlich die beiden Schwestern Fox, welche im Jahre 1847 in Hydesville, USA., zuerst von sich reden machten. 1852 zählte man nach einem Bericht des „*Courier des États Unis*“ aus St. Louis in den Vereinigten Staaten schon mehr als 10 000 Medien, was die Bevölkerung so beunruhigte, daß eine Petition von 14 000 Unterzeichnern an die gesetzgebende Behörde eingereicht wurde, um eine Untersuchung der okkulten Phänomene zu erzielen. Um die gleiche Zeit wurde in Europa das Tischrücken geradezu epidemisch, und Medien wurden zu Séancen sogar an die Höfe geladen.

Soweit die medialen Phänomene vom *Spiritismus* aufgenommen wurden, waren sie allerdings auch nicht geeignet, vom Bewußtsein der Zeit akzeptiert zu werden. Der Spiritismus, als eine der Theosophie analoge Bewegung, ist der objektiven Betrachtung ebenso wie diese unzugänglich, weil er für seine eigenwillige Deutung der okkulten Phänomene ebenfalls einen absoluten Wahrheitsanspruch erhebt. Unter den medial begabten Personen selbst aber gab es nicht wenige, die sich einer genauen wissenschaftlichen Beobachtung unterstellten und dadurch an der Sammlung eines umfangreichen Tatsachenmaterials mithalfen. Denjenigen Forschern aber muß man Bewunderung und Teilnahme zollen, die unbekümmert um den Hohn und die Verachtung einer ganz auf den „gesunden Menschenverstand“ eingestellten Welt sich bewußt dieser Schattenseite zuwandten und die Geister, die hinter den Kulissen des Bewußtseins ihr Wesen trieben, unvoreingenommen untersuchten.

Die objektiven Berichte¹, die über die Tatbestände der Medialität aufgenommen worden sind, führen übereinstimmend zu der Konstatierung, daß es sich dabei (bei Klopfgeräuschen, Eigenbewegung von Objekten, Telepathie, Botschaften oder Erscheinungen von Lebenden und Verstorbenen) um die Wirksamkeit eines psychischen Elementes handle, das in eigentümlicher Weise vom Ichbewußtsein unabhängig zu funktionieren

¹ Sie sind niedergelegt zum Teil in den Berichten der europäischen und amerikanischen Gesellschaften für psychische Forschung. Übersichtliche, verhältnismäßig einfache Bücher über den Gegenstand sind: JAMES H. HYSLOP: *Science and a Future Life* (Boston: Turner & Co.) und *Probleme der Seelenforschung* (Stuttgart: J. Hoffmann); TH. FLOURNOY: *Des Indes à la Planète Mars* (Genève: Ed. Atar); J. MAXWELL: *Les phénomènes psychiques* (Paris: Ed. Alcan); E. OSTY: *La connaissance supranormale de la réalité* (Etampes: Imprimerie Ferrier Frères). Ferner die sehr aufschlußreiche Autobiographie des Mediums E. D'ESPÉRANCE: *Im Reiche der Schatten, Licht aus dem Jenseits* (Berlin: K. Sigismund).

scheine. MAXWELL (l. c.) nennt dieses Element ein „allgemeines“ oder „unpersönliches Bewußtsein“; er sagt, „es scheine ihm heute festzustehen, daß dieses unpersönliche Bewußtsein in stande sei, unabhängig von den Sinnen exakte Eindrücke zu empfangen“. OSTY (l. c.) schreibt: „Medien, die mit außernormaler Erkenntnisfähigkeit begabt sind, zeigen eine Art der Wahrnehmung, die vom gewöhnlichen Gebrauch der fünf Sinne verschieden ist“. Ihre Erkenntnis scheint aus zwei Quellen zu stammen: 1. „Aus der Psyche der anderen Menschen — eine reiche Quelle, aus der sie mit Vorliebe alle vorhandenen Vorstellungsinhalte zu entnehmen scheinen, welche viel verschiedenartiger und reichhaltiger sind, als die begrenzten Annahmen der klassischen Psychologie glauben lassen. Wenn eine Persönlichkeit zum Objekte außernormaler Wahrnehmung wird, so wird im allgemeinen alles, was sie betrifft, durch einen verwickelten geistigen Austausch von großartiger Subtilität ergriffen.“ 2. Aus einer Quelle, die OSTY vorläufig als Quelle X bezeichnet, da sie den Forschern noch kaum bekannt sei, die er aber als eine transzendente Ebene („plan transcendant“) im Seelenganzen bezeichnet. Auch HYSLOP (Science and a Future Life) schließt aus seinen Untersuchungen, daß das „normale Bewußtsein die Fähigkeiten und Verrichtungen des Geistes oder des Organismus nicht erschöpft“. Er ist zwar der Meinung, daß alle medialen Phänomene durch „eine und dieselbe Hypothese erklärt werden können“. Aber: „Was für eine Hypothese das ist, weiß ich nicht.“ Es ist ein Verdienst der parapsychologischen Forschung, daß sie sich mit einem solchen „Ich weiß nicht“ vielfach begnügt hat und die Sammlung von einwandfreiem Material in den Vordergrund stellte. Dadurch wurde ein wichtiges Ergebnis um so klarer, nämlich die Tatsache, daß der Begriff eines einheitlichen normalen und rationalen Bewußtseins im wesentlichen eine Illusion ist. Der im 19. Jahrhundert herrschende Glaube an den Normalmenschen, unter dem jedermann im Grunde wohl sich selber verstand, wurde auf diese Weise durchbrochen. MAXWELL schreibt: „Ich kann mich eines Lächelns nicht enthalten, wenn ich die Abhandlungen gewisser zeitgenössischer Gelehrter lese, welche jede Abweichung vom Normalen als einen Makel betrachten. — Der Normalmensch ist nur eine Durchschnittsgröße: es gibt Individuen, die sich unter dem Mittel halten, und solche, die es übersteigen. — Es ist nur die illusorische Einheit unserer Persönlichkeit, die uns veranlaßt, die natürlichen Erscheinungen und die Menschen selbst zu vereinheitlichen und zu rubrizieren. — Die nervöse Beschaffenheit eines vorgestellten Durchschnittsmenschen ist nur eine Abstraktion — in Wirklichkeit variiert die nervöse Empfindlichkeit der verschiedenen menschlichen Individualitäten in sehr weiten Grenzen.“

Leider hielten sich dennoch die meisten Forscher, welche auf dem Gebiet der Parapsychologie tätig waren, nicht immer an diese vorsichtige Haltung, welche sie vor übereilten Schlüssen bewahren sollte. Einerseits ließen sie sich leicht verleiten, das Außernormale, welches sie konstatierten, als ein „Übernormales“ zu bezeichnen, so, als ob es dem sogenannten Normalen übergeordnet werden müßte, wofür keinerlei Beweis vorliegt. Zweitens bezeichneten sie die medialen Phänomene gerne als „geistige“, und machten sich dadurch bis zu einem gewissen Grade mitschuldig an den Begriffs-

und Wertverwirrungen, die schon durch die Theosophie und den Spiritismus auf diesem Gebiete geschaffen worden waren. Viele der medialen Erscheinungen — so die oft sehr abgeschmackten Botschaften der „Geister“, das Klopfen oder das Herumfliegen von Gegenständen — sind so flagrant ungeistig, daß man sie nur verfälscht, wenn man ihnen irgendeinen geistigen Sinn beilegen will.

Neben der Untersuchung der okkulten Phänomene widmete die Parapsychologie ihre Aufmerksamkeit auch den Personen der Medien selber, wodurch deren häufige Betrügereien oft glücklich aufgedeckt werden konnten. Außerdem aber wurde festgestellt, daß der Zustand eines Mediums während der Arbeit, oder wie man sagt, in Trance, eine weitgehende Ähnlichkeit mit den Zuständen der Hypnose zeigt.

Der Ausdruck Hypnose stammt von dem englischen Arzte Dr. JAMES BRAID. Er definiert die Erscheinung als einen nervösen Schlaf, welcher von Bewußtseins- und Willensverlust begleitet ist und durch welchen Veränderungen des Organismus, Sinnesillusionen, Halluzinationen und Veränderungen der Gedanken und Gefühle herbeigeführt werden. BRAID eröffnet die lange Reihe der Ärzte, die, ausgehend von den phantastischen Intuitionen MESMERS und auf das Studium der hypnotischen Zustände gestützt, später die Neurosenlehre begründet hat.

Es ist meines Erachtens bezeichnend für die Menschen des 19. Jahrhunderts, daß sie das Psychische als einen Krankheitszustand akzeptieren mußten. Das Interesse, welches weite Kreise an den Erscheinungen der Hysterie zeigten, war nur zu begründet; denn Hysterie, d. h. eine krankhafte Persönlichkeitsspaltung, war das geheime Leiden der „Normalmenschen“, die außer ihrem Ichbewußtsein keine Wirklichkeit anerkannten. Das Ergebnis ihrer Einstellung — eine durch diese Abspaltung bewirkte latente Neurose — ist wiederum von den Frauen in erster Linie überzeugend zum Ausdruck gebracht worden. Wie viele drängten sich nur z. B. zu CHARCOT, um an seinen berühmten Vorlesungen in der Salpêtrière beim Surren von riesigen Stimmgabeln und unter der grellsten Beleuchtung alle Phasen der „grande hystérie“ darzustellen! Diese Frauen lebten seine Lehre, noch ehe er sie aussprach, und sie verführten vielfach den Führer, indem sie mit unheimlicher Sicherheit gerade diejenigen Symptome wirklich hatten, die er zur Bestätigung seiner Ansichten brauchte. Sie konnten so sein, wie er und sein Publikum sie sehen wollten, weil ihnen — und auch ihm — der unsichtbare Krankheitsstoff aus der Psyche der Kollektivität zugetragen wurde, weil Hysterie in der Luft der allzu verständigen Zeit lag. CHARCOT muß sich manchmal wie der Zauberlehrling in GOETHE'S Gedicht vorgekommen sein, der die Geister nicht mehr los wird, die er gerufen hat.

Auch sein Schüler, SIGMUND FREUD, ist — in seinen Anfängen zum mindesten — von einer Frau nachweisbar beeinflusst worden. Die Patientin seines älteren Kollegen BREUER, Anna O., ein Mädchen von „überfließender geistiger Vitalität“, erfand während ihrer Behandlung das, was sie selbst „talking cure“ (Erzählkur) oder „chimney sweeping“ (Kaminfegen) nannte¹. Schöpferisch, in origineller Form griff sie auf das alte Heil-

¹ Siehe BREUER u. FREUD: Studien über Hysterie. Leipzig: Franz Deuticke.

und Erlösungsmittel der Kirche zurück, auf das rückhaltlose Bekenntnis vor dem Ohre eines höhergestellten Verstehenden. Der schöne naive Ausdruck „Kaminfegen“ zeigt, daß sie wohl fühlte, was für Inhalte durch die Beichte vor dem Arzt das Licht des Bewußtseins erreichen sollten: der schwarze Rückstand, der von dem reinen Feuer zurückbleibt, d. h. unannehmbare, negative, vom Verstand verworfene Lebens- und Wesenseiten. FREUD hat dieses Verfahren der Erzählkur aufgegriffen und seine psychoanalytische Methode daraus aufgebaut¹. Er hat dadurch die Neurosenbehandlung von dem gefährlichen Mittel der Hypnose weitgehend befreit und den seelisch Erkrankten aus unheilvoller Passivität und Abhängigkeit von dem bewußten Willen des Arztes zu einer aktiv teilnehmenden Einstellung gegenüber ihren eigenen Leiden verholfen. Auf dieser Grundlage erwuchs ihm dann auch im Gegensatz zu früheren Anschauungen die Erkenntnis, daß Hysterie nicht, wie noch P. JANET² meinte, auf „psychische Minderleistung“ zurückzuführen sei. Schon in seiner ersten Abhandlung (l. c.) wies er darauf hin, daß „Hysterie schwerster Form mit der reichhaltigsten und originellsten Begabung vereinbar ist“ . . . „daß die Hysterie auch tadellose Charakterentwicklung und zielbewußte Lebensführung nicht ausschließt“. An einer anderen Stelle spricht er auch von „einer sehr verbreiteten Neigung, Hysterie zu akquirieren“, d. h. er erkannte den unbewußten Zug der Zeit, gleichzeitig aber auch die Tatsache, daß sich hinter den Krankheitssymptomen, um in seiner eigenen Sprache zu sprechen, „verdrängte“, aber lebenswichtige Inhalte versteckten. Er ist der erste, der die Äußerungen des Unbewußten unvoreingenommen genug betrachtete, um dessen vornehmsten Ausdruck, den *Traum*, für die moderne Zeit wieder entdecken zu können.

Dennoch war FREUD den Frauen, die ihm als seine Patientinnen in erster Linie das Erfahrungsmaterial für seine Theorie lieferten, nicht ganz gewachsen. Besonders im Anfang seiner Laufbahn wurde er von ihnen recht eigentlich irreführt, indem sie ihn verlockten, ihre Phantasien für bare Münze zu nehmen. FREUD betrachtete damals die menschliche Gesamtwesenheit gewissermaßen wie ein algebraisches Gleichungssystem. Seine Heilmethode bestand darin, durch Abreagieren oder Aussprechen die unbekanntes Größen zu ermitteln, wodurch die Gleichung gelöst — der Patient geheilt werden konnte. Den einzelnen Größen des Systems waren als Faktoren Erregungsmengen zugeordnet, deren Summe als konstant gedacht war. Im ganzen System kam für ihn keine Größe vor, die nicht direkt oder indirekt erschlossen und eingeordnet werden konnte — daher z. B. seine Idee der absichtlichen Verdrängung. Die Zeit kam als Größe für ihn kaum in Betracht. Dieses Gleichungssystem war an sich als gelöst gedacht, Störung oder Wirrung trat erst infolge eines „Trauma“ von außen hinein. In dieser Ansicht wurde er von allen den unbewußten Frauen bestärkt, denen es nur zu gut paßte, sich als Opfer zu imaginieren, und die ihm daher ihren Lebensgang bereitwillig als eine Serie der

¹ BREUER selbst hat sich nachher nicht mehr aktiv damit beschäftigt.

² Siehe das Buch PIERRE JANETS: *L'Automatisme Psychologique* (Paris: Librairie Alcan), welches die Erscheinungsweisen der Hysterie sehr übersichtlich zusammenfaßt.

unglaublichsten Traumata schilderten, die man sich vorstellen kann. Wenn man in seinen ersten Schriften hin und wieder liest, was manchen Frauen alles passiert sein soll, bevor sie zu ihm kamen, so kann man nicht begreifen, wie er diese phantastischen Schilderungen als reale Tatsachen mißverstehen konnte. Es wurde allerdings FREUD selbst hie und da ungemütlich dabei. So schreibt er schon in seinem obengenannten Buche: „... es berührt mich selbst noch eigentümlich, daß die Krankheitsgeschichten, die ich schreibe, wie Novellen zu lesen sind, und daß sie sozusagen des ernstesten Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren. Ich muß mich dabei trösten, daß für dieses Ergebnis die Natur des Gegenstandes offenbar eher verantwortlich zu machen ist, als meine Vorliebe ...“. Die Verantwortung traf aber eigentlich die Natur der Frauen, welche ihm die Novellen erzählt hatten, ohne unterscheiden zu können, was dabei Phantasie und was Realität war. FREUD erkannte das später und gab die Traumatheorie zugunsten der Idee des Inzestwunsches auf. Aber die Frauen selbst begriff er deshalb noch lange nicht, erstens weil er das Irrationale nicht verstand, und zweitens, weil er von dem Psychischen, durch welches diese Frauen bedingt waren, nur so viel verstand, als in seinem System Platz hatte.

Trotzdem ist FREUDs Lebenswerk bahnbrechend gewesen. Es ist darüber ungeheuerlich viel gesprochen und geschrieben worden, und seine Fachausdrücke haben eine Popularität erreicht, die deutlich zeigt, wie sehr die Menschen nach einer neuen Begriffsbildung dürsteten, um eine andere als die „normale“ Erfahrung nur irgendwie ausdrücken zu können. Daß seine Begriffsbildung nicht genügte, hat sich seither auch deutlich genug herausgestellt. In der FREUDschen Sprache ist das seelische Erlebnis allzusehr für die Bedürfnisse des Bewußtseins formalistisch vereinfacht, in ein neues Prokrustesbett des Verstandes gezwängt. Es war ein Anfang, der überwunden werden mußte und konnte, weil es offenbar der den Möglichkeiten des ausgehenden 19. Jahrhunderts entsprechende Anfang war. Bevor die Seele wirklich entdeckt werden konnte, mußte der Mensch sich zuerst wieder mit allen seinen Schattenseiten und Schwächen, mit seinen unheimlichen Bindungen an andere Menschen, mit seinen triebhaften Forderungen sehen.

Man hat viel darüber gelacht und gespottet, daß es hauptsächlich Frauen waren, die sich zu den Konsultationen der seit FREUD wie Pilze aus dem Boden schießenden Psychoanalytiker aller Richtungen drängten. Ganz sicher sind viele Frauen zu den Ärzten gelaufen, einfach weil es Mode war. Noch viel mehr Frauen aber haben sich einer psychoanalytischen Behandlung zugewandt aus dem instinktiven Wissen, daß dieser dunkle und unerfreuliche Weg, wenn man Ernst damit mache, am Ende doch zu der noch immer unentdeckten Seele führen werde. Sie haben recht behalten, weil die moderne Psychologie nach manchen Schwankungen aus der Beschränktheit auf die nur-persönliche Problematik den Zugang zu einem allgemein menschlichen Standpunkte fand.

Die moderne Psychologie sucht vornehmlich die Hintergründe, die an der Oberfläche nicht sichtbaren Grundlagen des menschlichen Wesens zu erfassen. Daher wird sie auch Tiefenpsychologie genannt. Ganz im Gegensatz aber zu den Bestrebungen der Theosophie oder der anderen oben erwähnten Bewegungen, hat die moderne Psychologie von Anfang an darauf verzichtet, die Dinge, die sie entdeckte, irgendwie zu bemänteln oder sich ihnen blindlings zu überlassen. Durch Einhaltung der wissenschaftlichen Objektivität, durch eine der europäischen Mentalität entsprechende Einstellung des unerschrockenen Verstehenwollens hat sie, stufenweise nach innen vordringend, die subjektiven Vorstellungsinhalte freigelegt und unter neuen Gesichtspunkten zu ordnen versucht.

Damit hat die moderne Psychologie den zweiten Teil des Entwicklungsprogramms, das JAKOB BURCKHARDT aus den Bestrebungen der Renaissance für die moderne Zeit ableitete, in Angriff genommen: daß der Mensch das Subjektive erlebe und sich als Individuum erkenne. Dabei hat sich schließlich gezeigt, daß die Angst und der Abscheu, mit denen sich das vergangene Jahrhundert von dem Seelischen abwandte, nicht gerechtfertigt sind. Die menschliche Seele ist nicht nur eine Abfallgrube, in der unzüchtige Wünsche oder böse Machtgelüste zusammen mit den eigenen unangepaßten Eigenschaften vermodern. Das war nur die Illusion der in ihren kollektiven Rationalismus verstrickten, sich selbst entfremdeten Menschen der viktorianischen Zeit.

C. G. JUNG hat das rationalistische Vorurteil endgültig weggeräumt und die eigentliche Bedeutung psychischer Wirkungen erkannt. JUNGS Anschauungen spiegeln das menschliche Leben als psychisches Geschehen so, wie es wirklich ist, mit all seiner Vielfalt und Gegensätzlichkeit. Daher ist seine Theorie kompliziert und schwer zu verstehen, aber gleichzeitig ist sie jedem einzelnen Menschen auf die einfachste Weise zugänglich: nämlich durch die eigene Erfahrung; denn sie ist eine Deutung der Grundtatsachen jedes menschlichen Lebens, des Kindseins, Erwachsenwerdens, des Alterns und Sterbens, und der dadurch entstehenden Konflikte und Wandlungen. JUNG sagt in seiner Einführung zum „Geheimnis der Goldenen Blüte“¹:

„Ich hatte nämlich inzwischen einsehen gelernt, daß die größten und wichtigsten Lebensprobleme im Grunde genommen alle unlösbar sind; sie müssen es auch sein, denn sie drücken die notwendige Polarität, welche jedem selbstregulierenden System immanent ist, aus. Sie können nie gelöst, sondern nur überwachsen werden. . . . Wenn ich den Entwicklungsgang jener betrachtete, welche stillschweigend, wie unbewußt, sich selbst überwachsen, so sah ich, daß ihre Schicksale insofern alle etwas Gemeinsames hatten, nämlich das Neue trat aus dem dunkeln Felde der Möglichkeiten von außen oder von innen an sie heran; sie nahmen es an und wuchsen daran empor. . . . Nie aber war das Neue ein Ding allein von außen oder allein von innen. Kam es von außen, so wurde es innerstes Erlebnis. Kam es von innen, so wurde es äußeres Ereignis. Nie aber war es absichtlich und bewußt gewollt herbeigeschafft worden, sondern es floß vielmehr herbei auf dem Strom der Zeit.“

¹ Zu den Zitaten verweise ich auf das Verzeichnis der Schriften am Schluß dieses Buches.

Da für die modernen Europäer aber das Leben ganz in der Beschäftigung mit der Außenwelt und im Rahmen ihres rationalen Bewußtseins aufgeht, sind nur wenige unter ihnen noch so beschaffen, daß sie wie unbewußt sich selbst überwachsen könnten. Der Strom der Zeit fließt unbemerkt an ihnen vorbei, das Neue, das aus dem Grunde der Seele quillt, bleibt ihnen verloren. Daher setzt JUNG hier mit allem Nachdruck ein und versucht auf alle Weise und immer wieder seiner Zeit die Welt der subjektiven Vorstellungsinhalte, oder des Unbewußten, nahezubringen.

In seinem Buche „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten“ schreibt er: „Insofern es nun höchst wahrscheinlich ist, daß wir noch ziemlich weit davon entfernt sind, den Gipfel absoluter Bewußtheit erklommen zu haben, so ist jedermann noch einer weiteren Bewußtheit fähig, weshalb man auch annehmen kann, daß die unbewußten Vorgänge immer und überall Inhalte an das Bewußtsein heranzuführen, die, wenn erkannt, den Umfang des Bewußtseins vergrößern würden. In dieser Weise betrachtet erscheint das Unbewußte wie ein Erfahrungsgebiet von unbestimmter Ausdehnung. Wäre es bloß reaktiv zum Bewußtsein, so könnte man es passend als eine *psychische Spiegelwelt* bezeichnen. In diesem Fall läge die wesentliche Quelle aller Inhalte und Tätigkeiten im Bewußtsein, und es wäre im Unbewußten schlechterdings nichts anderes aufzufinden als bestenfalls verzerrte Spiegelbilder bewußter Inhalte. Der schöpferische Prozeß wäre im Bewußtsein eingeschlossen, und alles Neue wäre nichts anderes als bewußte Erfindung oder Erklügelung. Die Erfahrungstatsachen sprechen dagegen. Jeder schöpferische Mensch weiß, daß Unwillkürlichkeit die wesentliche Eigenschaft des schöpferischen Gedankens ist. Weil das Unbewußte nicht bloß reaktive Spiegelung, sondern selbständige, produktive Tätigkeit ist, so ist sein Erfahrungsgebiet eine eigene Welt, eine eigene Realität, von der wir aussagen können, daß sie auf uns wirke, wie wir auf sie wirken, dasselbe, was wir vom Erfahrungsgebiet der äußeren Welt aussagen. Und wie in dieser die materiellen Gegenstände die sie konstituierenden Elemente sind, so sind die psychischen Faktoren die Gegenstände in jener Welt.“ . . . „Stehe ich aber auf dem Standpunkt, daß die Welt außen *und* innen sei, daß Realität dem Außen wie dem Innen zukomme, so muß ich auch folgerichtigerweise die Störungen und Unzuträglichkeiten, die mir von innen zustoßen, als Symptom einer mangelhaften Anpassung an die Bedingungen der inneren Welt auffassen. . . . Nichtanpassung an diese innere Welt ist eine ebenso folgenschwere Unterlassung wie Ignoranz und Unfähigkeit in der äußeren Welt.“

Die Anpassung an diese innere Welt ist aber kein einmaliger oder willkürlicher Akt, sondern die fortgesetzte Erfahrung von, und Auseinandersetzung, mit den immer neu auftauchenden unbewußten Inhalten persönlicher und allgemeiner Natur, wie sie dem Bewußtsein durch Träume und Phantasien vermittelt werden. Es ist ein lebendiger psychischer Prozeß, das Wachstum und Werden unserer Wesenheit, das Erkennen all dessen, was wir sind und was uns umgibt. Die Auseinandersetzung mit den psychischen Faktoren bedeutet daher gleichzeitig die Erfüllung des Renaissanceprogramms JAKOB BURCKHARDTS, daß das Individuum sich als solches erkenne. JUNG nennt diesen Vorgang — das Erwachen des

inneren Menschen, welches die Erkenntnis der sämtlichen Dinge der Außenwelt erst wertvoll macht — *die Individuation*. Dadurch, daß er das Problem der Individuation in einer, den Bedürfnissen unserer Zeit adäquaten Form aufgeworfen hat, hat er zum ersten Male den Schleier der seelischen Blindheit gelüftet, der den modernen europäischen Menschen noch in die mittelalterliche Sphäre der Unbewußtheit über sich selbst bannte. Er hat damit einen neuen Lebenssinn definiert, welcher unserer Vergangenheit nicht widerspricht noch sie verwirft, sondern der sich aus der Vergangenheit selbst als organische nächste Entwicklungsstufe ergibt¹. Das Problem der Individuation ist das die moderne Welt im Tiefsten bewegende Problem der subjektiven Entwicklung, der bewußten Auseinandersetzung des Ich mit den außer ihm wirksamen psychischen Kräften, welche JUNG das kollektive Unbewußte nennt. Unter dieser Idee des kollektiven Unbewußten kann das Individuum sich in seiner Bedingtheit durch psychische Faktoren begreifen, die allen Menschen gemeinsam sind, und durch die Bewußtheit über die eigenen Grenzen eine neue Einordnung in das Menschheitsganze von innen her anstreben.

Die Idee des kollektiven Unbewußten beantwortet übrigens auch am besten die Frage HYSLOP's nach einer Hypothese, welche die medialen Phänomene erklären kann². Was dem Bewußtsein als Personifikation von Geistern oder als geheimnisvolle Beeinflussungen aus dem „Jenseits“ erscheint, sind die Abbilder der Wirkungen eines Psychischen, welches jeder menschlichen Erfahrung archetypisch zugrunde liegt. Irgendein Einzelner kann dafür zum Empfänger werden, kann ergriffen werden von einem Bilde oder einer Erscheinung aus dem großen Bilderbuche, an dem die ganze Menschheit gezeichnet hat. Er ist dann ein Denker, ein Seher,

¹ „Man kann hier die Frage aufwerfen, warum es denn wünschenswert sei, daß ein Mensch sich individualisiere. Es ist nicht nur wünschenswert, sondern sogar unerläßlich, weil durch die Vermischung (mit der Welt innen und außen) das Individuum in Zustände gerät, die es uneinig mit sich selbst machen. . . . Eine Erlösung aus diesem Zustand aber ergibt sich erst dann, wenn man so sein und so handeln kann, wie man fühlt, daß man ist. . . . Wenn man von seinen Zuständen und Handlungen sagen kann: ‚das bin ich, so handle ich‘, so kann man damit einig gehen, auch wenn es einem schwer fällt, und man kann Verantwortung dafür übernehmen, auch wenn man sich dagegen sträubt. Es muß allerdings anerkannt werden, daß man nichts schwerer erträgt, als sich selbst. (‚Du suchtest die schwerste Last, da fandest du dich.‘ NIETZSCHE). Aber auch diese schwerste Leistung wird möglich, wenn man sich von den unbewußten Inhalten unterscheiden kann. Der Introvertierte entdeckt diese Inhalte in sich selber, der Extravertierte aber als Projektion im menschlichen Objekt. In beiden Fällen bewirken die unbewußten Inhalte verblendende Illusionen, die uns selber und unsere Beziehungen zum Mitmenschen verfälschen und unwirklich machen. Aus diesen Gründen ist die Individuation für gewisse Menschen unerläßlich, nicht nur als eine therapeutische Notwendigkeit, sondern als ein hohes Ideal, eine Idee vom besten, das man tun kann. Ich darf nicht unterlassen zu bemerken, daß es zugleich das urchristliche Ideal ist vom Reiche Gottes, das ‚inwendig in Euch ist‘. Die diesem Ideal zugrunde liegende Idee ist, daß aus rechter Gesinnung das rechte Handeln hervorgehe, und daß es keine Heilung und keine Weltverbesserung gibt, die nicht beim Individuum selber angefangen hat.“ JUNG: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten.

² Vgl. den Aufsatz „Instinkt und Unbewußtes“ in JUNG: Über die Energetik der Seele.

ein Dichter — oder ein Medium, je nach der Art oder dem Grad der Bewußtheit, mit der er die Erscheinung gestaltet.

Das Überwiegen der Medien als Empfänger kollektiv unbewußter Inhalte während des letzten Jahrhunderts scheint mir daher zu rühren, daß in jener Zeit gar keine bewußte Einstellung für das Empfangen von Botschaften aus dem Innen, d. h. gar keine entwickelte Introspektion vorhanden war. Empfänger konnten daher nur in einer besonderen Weise unentwickelte Menschen werden, deren Introspektion wie für sich allein funktionierte. Der Mediumismus erscheint mir wie eine durch Vernachlässigung ins Primitive verzerrte oder illegitime Form der Introspektion zu sein. Er hat etwas Abstoßendes, das man immer wieder empfindet, denn er ist kein natürliches Wachstum, sondern die Abnormität einer verkrüppelten Zeit. Die Wendung zur bewußten Introspektion, deren Notwendigkeit JUNG in seinen Schriften immer wieder betont, wird auch in dieser Beziehung heilend wirken können, weil sie der natürlichen Begabung des Menschen für das Erlebnis des Psychischen wieder Raum schafft.

JUNG hat auch die folgenschwere Beschränkung aufgehoben, durch die JAKOB BURCKHARDT gleich wie seine Zeitgenossen die Erkenntnis des Individuellen präjudizierte, als er das Individuum ein *geistiges* nannte. Geist ist nur eine Seite des seelischen Lebens, die andere ist die der irdischen Gebundenheit. So sagt JUNG in der Einführung zum „Geheimnis der Goldenen Blüte“: „Geist ist etwas Höheres als Intellekt, indem er nicht nur diesen, sondern auch das Gemüt umfaßt. Er ist eine Richtung und ein Prinzip des Lebens, das nach übermenschlichen, lichten Höhen strebt. Ihm aber steht das Weibliche, Dunkle, das Erdhafte (Yin) entgegen mit seiner in zeitliche Tiefen und körperliche Wurzelzusammenhänge hinabreichenden Emotionalität und Instinktivität. Zweifellos sind diese Begriffe rein intuitive Anschauungen, deren man aber wohl nicht entraten kann, wenn man den Versuch macht, das Wesen der menschlichen Seele zu begreifen.“

Die Einsicht in das Vorhandensein dieses weiblichen Prinzips ist zugleich auch der einzige Zugang zu einem wirklichen Verständnis der Frauen selbst, deren Natur mit der weiblichen Tiefe der Seele besonders verknüpft ist. Nur von hier aus sind die Frauen, so wie sie wirklich sind, zu begreifen — und zu durchschauen. Nichts ist wohltätiger für eine Frau (auch wenn sie es nicht zugibt), als wenn sie von einem Manne wirklich durchschaut wird. Erst dann versteht sie sich selbst und findet sich zu der ihr eigentümlichen Realität, die so ganz anders ist als der idealistische Schein, der ihr vom Manne so oft zugedichtet wird. Sie braucht dann nicht mehr seine Seele zu sein — es gelingt ihr doch nur schlecht —, sondern sie darf ihre eigene Seele und ihre eigene Natur leben. Und diese ist von dem zauberischen Bilde, das der Mann aus seiner Seele auf sie projiziert hat, durchaus verschieden. Sie ist z. B. weder wahr, noch gut, noch schön. Diese und so manche andere Vorstellungen, mit denen das „schwache Geschlecht“ von den Männern ausgeschmückt worden ist, beruhen auf einer Ideenwelt, die ganz aus dem männlichen Geiste stammt, und der jede Frau *als Frau* entgegengesetzt ist. Vom männlichen Geiste

aus gesehen sind die Frauen allerdings ein schwaches Geschlecht. In ihrem eigenen Lebensraum aber sind sie stark, instinktsicher, unbeeinflussbar und manchmal von einer monumentalen Objektivität. Oder sollte ich besser sagen, sie wären es, wenn sie sich selbst zu leben wüßten? Sich selbst zu leben aber ist für die modernen Frauen, die so energisch die Gleichberechtigung mit den Männern anstreben, wirklich die schwerste Last. Die meisten sind ganz abgeneigt zuzugeben, daß sie psychisch eben nicht gleich-, sondern andersberechtigt sind als die Männer; denn der Gedanke des Frauenrechtes beherrscht das Bewußtsein sehr vieler Frauen, die der eigentlichen Bewegung gar nicht angehören, viel ausschließlicher als man glauben könnte. Er steht als ein erstes Hindernis auf ihrem Wege zur Selbstverwirklichung.

Ursprünglich beruhte das Frauenrecht zwar gewiß auf dem begründeten Verlangen der Frauen, die Kerkermauern, in die sie das viktorianische Zeitalter gesperrt hatte, zu sprengen und ihren eigenen Notwendigkeiten gemäß zu leben. Aber der Versuch der Befreiung artete vielfach in eine ganz merkwürdige Anmaßung männlicher Freiheiten aus. Die unerfreulichen Erscheinungen des Frauenrechtes sind jedoch verständlich, wenn man sie als ein Symptom der Zeitwende, als ein weiteres, verwirrtes Streben „verrückter“ Frauen nach einer neuen Lebensform ansieht. Es ist begreiflich, daß in einer Zeit, die alle Werte in die Außenwelt verlegte, sehr viele Frauen das Neue vorerst als eine soziale Erneuerung auffassen mußten. Soweit eine solche nötig war, haben sie sich auch durchgesetzt. Die Frauen sind heute sehr viel unabhängiger als früher. Damit ist aber der symptomatische Charakter der Frauenrechtsbewegung noch nicht erklärt. Man muß sich doch immer noch fragen, was es eigentlich heißen sollte, daß die Frauen so leidenschaftlich darnach strebten, den Männern gleichberechtigt zu sein. Daß diese Gleichberechtigung im Außen gesucht wurde, erscheint mir wie ein Mißverständnis des Bewußtseins. Im Grunde handelt es sich darum, daß die Frauen *gleich* wie die Männer vor dem Problem standen, sich als Individuen zu erkennen. Es ist diese *Gemeinsamkeit* der Problematik, welche die Verfechterinnen des Frauenrechtes voraus gespürt, aber mit Gleichheit verwechselt haben.

*

Immer ist es das innere Erleben, die seelische Aufgabe, welche eine Zeit stellt, die die Menschen am innigsten und festesten verbindet. Aber wir sind in diese Aufgabe so tief verwickelt, daß es vielleicht das Allerschwierigste ist, sie nur einigermaßen klar zu sehen. Wir können nur auf die äußeren Anzeichen des gemeinsamen inneren Geschehnisses achten, die uns das Leben selbst darbietet. Wenn wir nun zurückschauen, so finden wir in der vergangenen Zeit als deutlichstes Symptom eines zukunfts-trächtigen Leidens eben die Notschreie der „verrückten“ Frauen, die ich zu schildern versuchte. Ver-rückt kann man alle diese Frauen mit einer gewissen Berechtigung nennen, weil sie das, was sie lebten, gar nicht verstanden, sondern als wehrlose Instrumente entrückt worden waren in ein Geschehen, das sich über ihre beschränkten Köpfe hinweg an ihnen vollzog. Man muß daher ihr Erleben interpretieren, um es verstehen zu

können. In diesem Sinne kann man sie am ehesten mit den Pythien und Sybillen des Altertums vergleichen, bei deren zwiespältigen Orakeln auch alles auf die richtige Interpretation ankam. Die modernen „Propheetinnen“ waren aber ihren Schwestern des Altertums gegenüber dadurch benachteiligt, daß sich niemand verstehend oder interpretierend zu ihnen einstellte: entweder nahm man ihre zweideutigen Lehren blindlings an, oder man lehnte sie ebenso blindlings ab. Und sie selbst erschwerten ihren Mitmenschen das Verständnis auf jede Weise, da sie als echte Kinder einer ganz irreligiösen Zeit alles, was sie ahnten, fühlten oder taten, auf sich selbst bezogen und sich gebärdeten wie leibhaftige Heilande, denen man Glauben schenken muß. Für alle „Frauenbewegungen“, die ich geschildert habe, ist dieser Zug charakteristisch — für Theosophie, Christian Science, Mediumismus und Frauenrechtlerum¹. Sie wähten alle, sie hätten den Schlüssel zu einem Geheimnis oder das Allheilmittel für ein Grundübel. Sie besaßen aber weder Schlüssel noch Heilmittel — d. h. kein bewußtes Verständnis — sondern nur Geheimnisse und Übel, oder vielmehr, sie waren davon so besessen, daß sie sich selbst nicht mehr kannten. Sie hatten es allerdings schwer, sich durch ihre unfreiwillige Mission nicht zur Gottähnlichkeit hinreißen zu lassen, denn was sie darstellten, war wirklich wichtig, enthielt höchste Werte: sie spiegelten ja die Seele ihrer Zeit.

Die meisten, die in diesen Spiegel schauten, empfanden Widerwillen und Grauen, oder sie steckten schnell den Kopf in den Sand. Es half ihnen am Ende nicht viel, denn der Weltkrieg zerstörte die „Hütten“, die der Verstand des europäischen Menschen so kunstreich gebaut hatte. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als dem sehn-süchtigen Rufe des ewig Weiblichen zu folgen und die Schranken einer brüchig gewordenen Weltanschauung zu überwinden. Was finden wir dann?

„Da endlich stiegen die Menschen zu der vierten Welt empor, welche diese Welt ist“, sagt der Mythos der Hopi-Indianer. „Hier fanden sie nur *ein* Wesen, den einen Herrscher der unbevölkerten Erde: Leichendämon oder Tod — — —.“

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Materialismus sogar dem Problem des natürlichen Todes verständnislos gegenübersteht. Die prinzipiell optimistische Auffassung vom Menschen sieht im Tode nur das eine große Nein, das dem über alles wichtigen diesseitigen Leben schroff entgegensteht. *Diesem* Tode gegenüber, als einem Tode, den man wirklich besser Leichendämon nennen sollte, kann man nur alle irgend möglichen Abwehrmaßnahmen ergreifen; daher räumt der Materialismus den Ärzten logischerweise eine unangefochtene Herrscherstellung ein. Sie sind die Einzigen, die berufsmäßig zum Tode eine bewußte Einstellung haben, indem sie ihn solange als möglich hinausschieben und sich erst im allerletzten Augenblick unterwerfen. Dieses Verfahren wird bei jedem Todesfall — bei Kindern und Greisen, bei Lebensfrohen und Lebensmüden ohne Unterschied angewandt. Dadurch wird die Tatsache des Todes aus dem Leben

¹ Es gibt außer diesen noch manche — ich nenne nur die verschiedenen Suggestions-, Naturheil- oder Diätmethoden; aber der beschränkte Raum verbietet darauf einzugehen.

aufs gründlichste hinausgedrängt. Die Materialisten sind in dieser Hinsicht nicht viel besser daran als die Australneger, welche den Tod auch nicht als ein allgemein menschliches Ereignis begreifen, sondern in jedem einzelnen Todesfall ein persönliches Mißgeschick infolge von feindlicher Magie sehen, das eigentlich nicht hätte passieren sollen. Mrs. BAKER EDDY hat diese Auffassung, die unausgesprochen dem Materialismus zugrunde liegt, in ganz folgerichtiger Weise zum System gemacht. In ihrer Weltanschauung figuriert der Tod nur als Folgeerscheinung menschlicher Schwäche oder Torheit, prinzipiell wird er jedoch negiert. Sie hatte mit dieser Auffassung auch in weiten Kreisen großen Erfolg.

Der natürliche Tod ist aber nur der physiologische Aspekt des viel allgemeineren Problems der Verwandlung und Erneuerung, welche aus dem naturhaften Menschentier erst den Menschen macht. Für diese Wandlung, welche den ganzen Menschen ergreift und im Symbol der Gottheit den höchsten Wert in ihm belebt, ist der Tod das archetypische Bild. Als solches war er von je der vornehmste Betrachtungsgegenstand jeder entwickelten Religion und der Inhalt aller Mysterien und Initiationen. Wenn die europäischen Menschen das Renaissanceprogramm JAKOB BURCKHARDT'S verwirklichen und sich als Individuen erkennen sollen, so müssen sie sich mit dem Problem des Todes, als eines zum Leben selbst gehörigen Problems, aufs neue auseinandersetzen. Mit anderen Worten: sie werden wieder lernen müssen, den Tod nicht als Negation, sondern als Ziel des Lebens zu betrachten¹.

Eine solche Betrachtung braucht keineswegs trübsinnig oder schauerlich zu sein. Das geht deutlich schon aus der alten Weisheit unseres Hopi-Mythus hervor. Die Menschen, die dort auf der Erdoberfläche dem Herrscher Tod begegnen, sterben ja nicht. Im Gegenteil, sie fangen auf eine neue Weise zu leben an. Sie zünden ihre eigenen Lichter, ihren Mond und ihre Sonne an. D. h. der Gedanke an das Ziel des Lebens weckt im Menschen neue, unverbrauchte Kräfte, er bewirkt Helle, Bewußtseins-erweiterung. Die Bilder, die am Schlusse des Hopi-Mythus stehen, drücken für uns die *Bewußtwerdung des Psychischen* geheimnisvoll aus.

*

Wenn man dies in die Sprache des Alltags übersetzt, so bedeutet es einfach, daß die Menschen beginnen, bewußt zu werden über die Hintergründe ihres Seins und Tuns, über die irrationalen Faktoren, durch die sie bewirkt werden und selbst wieder wirken. Durch die Bewußtwerdung des Psychischen lernen Männer und Frauen so zu leben, wie sie von Natur aus sind, indem sie sich zugleich auch unterscheiden von dem, was sie nicht sind. Wie sieht das aber aus *in der Realität*? Und — hier erhebt sich die Frage, ist eine Frau, die so lebt, wie sie *wirklich ist*, dann nicht mehr „verrückt“? Oder, was wird aus den Frauen, wenn sie sozusagen aus ihren bisherigen Rollen fallen und zu sich selbst kommen?

Der Ausdruck des „Aus-der-Rolle-Fallens“ ist hier sehr am Platz. Frauen spielen wirklich meistens, ganz ohne es zu wissen, irgendeine Rolle,

¹ Vgl. den Aufsatz: Seele und Tod. In JUNG: Wirklichkeit der Seele.

und zwar nicht nur, weil ihr etwas vages Bewußtsein von einem Außen so leicht bestimmbar ist, sondern hauptsächlich darum, weil in ihnen selbst ein Etwas ist, welches ihr Spiel mit unheimlicher Kraft fördert. Sie sind „betrogene Betrüger“, auch wenn der Quell des Trugs in ihrem eigenen Wesen verborgen liegt.

Trotzdem hat schon manche Frau im Laufe der Zeit herausgefunden, daß das, was sie lebt, in beunruhigender Weise nicht so ganz richtig ist und ihr nicht entspricht. Ihre Rolle wird ihr uninteressant, ihr Eifer erlahmt. Es kommt für sie eine Zeit der Mauserung — etwas Altes fällt ab und etwas Neues will wachsen. So haben, wie schon gesagt, auch im 19. Jahrhundert viele Frauen gemerkt, daß sie den Prinzipien, welche sie als richtunggebend anerkannten, eigentlich gar nicht nachleben konnten. Ihr Mann war vielleicht gut und gerecht — sie selbst aber waren im Grunde parteiisch und ungerecht. Ihr Freund war vielleicht ein Künstler — sie selbst aber spielten sich als sogenannte „femmes inspiratrices“ bloß auf. Da warfen sie ihre Rollen wie alten Plunder fort. Wurden sie nun sich selbst? Oh nein, sie fielen einfach in die nächste Rolle hinein. Sie entdeckten z. B. ihre „schwarzen Seelen“ und wurden stolz auf ihre Dämonie. Oder etwas später, nachdem man FREUD gelesen hatte, benahmen sie sich ostentativ sehr schlecht, trotzdem sie meistens gar keine oder nur eine sehr mäßige Freude daran hatten. So versuchten sie immer wieder etwas Neues, aber jeder Versuch blieb irgendwie eine Halbheit — irgend etwas Wesentliches fehlte stets darin. Daher resignierten die meisten und retteten sich wieder in den Intellekt, in ein Programm, auf irgendein Plätzchen in dem weitbauchigen Schiff kollektiven Daseins.

Ähnlich geht es auch jetzt jeder einzelnen Frau auf ihrem Lebensweg zu sich selbst. Jede tanzt gewissermaßen einen Schleiertanz wie eine Salome, sie wirft eine Hülle um die andere ab und ergreift immer die nächste. Aber ganz ungleich jenem unverschämten jungen Weibe wird es jeder rechten Frau angst und bang, wenn sie die letzte Hülle abstreifen soll. Sie spürt voraus: dann wird sie vor dem Quell ihres Trugs stehen — und lieber als in diese Tiefe zu blicken, will sie weiter betrügend betrogen sein, sogar wenn sie ganz mit sich selbst allein ist. So fehlt ihr immer das Letzte, weil sie dieses Letzte vorahnend fürchtet. Denn eine Frau, die alle Hüllen abgeworfen hat, steht vor dem Problem des *weiblichen Prinzips*, und das ist heute zwar das brennendste, aber auch das allerfremdeste und unheimlichste Problem.

Es ist ein Ergebnis der Kultur, daß heute die Frauen nur auf so schwierigen und krummen Wegen zu ihrem Eigentlichen zurückgelangen können. Und welche jetzt lebende Frau hätte gar keine Kultur? Wir sind alle zum mindesten zivilisiert und insofern etwas „unweiblich“ geworden. Das ist uns geschehen, indem wir den Mann in seiner Entwicklung begleiteten. Die ganze europäische Vergangenheit war männlich — nach patriarchalischen Gesetzen, nach dem Bewußtsein, dem Geiste zu — orientiert. In der Versammlung hatte die Frau zu schweigen. Der Protestantismus kennt keine weibliche Gottheit. Das heißt also: gerade im Wesentlichsten hat bei uns das Weibliche keinen Ausdruck gefunden. Dadurch sind ihm sogar die Frauen entfremdet worden. Jedoch

heute müssen sie sich, und zwar wiederum aus Kulturgründen, zum weiblichen Prinzip zurückfinden, sie müssen für sich selbst und für den Mann die Erde, die Tiefe als einen „unbekannten Gott“ aufs neue entdecken.

Ich möchte hier noch einmal die Worte C. G. JUNGs zitieren: „Ihm (dem Geist) aber steht das Weibliche, Dunkle, das Erdhafte (Yin) entgegen mit seiner in zeitliche Tiefe und körperliche Wurzelzusammenhänge hinabreichenden Emotionalität und Instinktivität“ (s. S. 485). Hier ist etwas gesagt; aber wissen wir, was es heißt? Wir wissen es so wenig, daß JUNG sich sogar bewogen sah, den chinesischen Ausdruck *Yin* zur Verdeutlichung herbeizuziehen. RICHARD WILHELM hat in seiner Übersetzung des chinesischen „Buches der Wandlungen“ *Yin* mit dem Worte „das Empfangende“ wiedergegeben. Und auch hier muß man sich fragen, ob man wirklich genau weiß, was das heißt?

Wie immer, wenn man interpretieren soll, ist man leicht geneigt zu idealisieren und hier z. B. zu denken, Yin, „das Empfangende“, sei so etwas wie liebende Mütterlichkeit. Wir gehen vom Mutterbild aus, um uns das weibliche Prinzip vorstellen zu können; aber gerade das dürfen wir nicht tun, denn das weibliche ist ja dem geistigen Prinzip, also auch jedem Ideal, entgegengesetzt. Yin ist der *Mutterschoß der Seele* — empfangend und gebärend. Was in ihn hineinfällt, trägt er, reift er und stößt er aus. Es ist das Tragende, aber auch die Trägheit, selbst im Empfangen gleichgültig, unbeweglich, kalt und blind. Es rührt sich nie von seinem Ort, gebärend erschüttert es sich nur wie die vulkanische Erde, die zu Zeiten bebzt, man weiß nicht wann.

Dies zu realisieren ist in einem gewissen Sinne wirklich gefährlich; denn obwohl das „tiefe Weibliche“ der Schoß ist, aus dem alles psychische Leben quillt, ist es infolge seiner Inertie doch aller *Aktivität* und damit aller Bewußtheit und aller Kultur feindlich entgegengestellt. Wie die äußere Natur ohne das Dazwischentreten des Menschen in gleichgültiger, sinnloser Stetigkeit erschafft und zerstört — wie sie Früchte reifen und faulen, Tiere wesen und verwesen läßt —, so ist das weibliche Prinzip ohne die Dazwischenkunft des bewußten Geistes der ungerichtete, ebenso gebärende wie zerstörende *Ablauf*. Das Weibliche ist also nicht etwa primitiv, denn auch das Primitive hat relative Kultur und relative Bewußtheit, sondern es ist außermenschlich und ungeistig.

Das Erschreckende dabei ist, daß dieses ungeistig Unmenschliche doch ein Born der Menschheitserfahrung ist — ähnlich etwa einem uralten, trägen Tier, das jahrtausendlang das Leben der Menschen betrachtet hat, und daher alles davon schon weiß, lange bevor es geschieht. Es ist für uns ein beinahe empörendes Paradoxon, daß das Ungeistige weise sein soll, und doch ist es so. Aber es ist keine freundliche Weisheit, denn sie paßt nie auf eine bestimmte Zeit oder auf einen bestimmten Menschen, sondern nur auf die kahle, nackte Ewigkeit des unbewußten psychischen Lebens. Und wie auch das organische Leben trotz seiner unabänderlichen Dauer nie still steht und in der Zelle selbst den Organismus unablässig erneuert, so umfaßt das weibliche Prinzip den immerwährenden Kreislauf psychischen Geschehens, den unentrinnbaren Wandel in jeder festen Form. So ist es erhaltend und vernichtend in einem, es ist unerschütterliche

Dauer und erschütternder Umsturz zugleich. Es äußert sich im Zwang des Geschlechts, in der Anpassungsfähigkeit des Instinkts, in der Erschütterung der Emotion und in einer, durch ihre Unbezogenheit wahrhaft teuflischen Weisheit. —

In ihrer innersten *Weiblichkeit* ist jede Frau durch dieses weibliche Prinzip, das Yin, bedingt. Abgesehen von allem, was sie sagt oder tut, abgesehen von jeder noch so innigen Verbundenheit mit Menschen und geistigen Werten, äußert es sich in ihr als *ein ganz Fremdes*, das unbeirrbar seine eigenen Wege geht. Hier ist sie von allem eigenen Bedürfnis und vom Bedürfnis ihrer Nächsten weggekehrt, und nur der zwingenden Notwendigkeit des Kreislaufs zugewendet. Hier kennt sie nicht die äußere Zeit und deren Forderungen, sondern nur die unfehlbaren Gezeiten einer inneren Ebbe und Flut. Ganz unbewußt und unbezogen ist dieses Tiefste in ihr einzig auf den Wachstums- und Reifeprozeß des *Lebens* bedacht, der von dort aus gefördert werden *muß*, ob sie es nun will oder nicht.

Dies ist es, was die Frauen im Grunde für sich selbst und für die anderen so unerklärlich macht. Das Yin in ihnen *will* das Unerklärliche, das Unbekannte: immer den nächsten Schritt ins Unbetretene des Lebens, zu jedem Bewußten das noch Unbewußte, in jeder Situation den Keim des Neuen. Darum ist es unaussprechbar, und alle Worte, die man dazu macht, alle Erklärungen, die man darüber gibt, sind schon uneigentlich, sind Trug und Fälschung. Das Eigentliche daran ist nur die mit Leben schwangere Dunkelheit.

Den Menschen unserer Zeit erscheint jedoch alles Dunkle so verdächtig oder sogar lebenswidrig, daß sie sich nach Möglichkeit davon abwenden. Daher wird die lebendige Dunkelheit des Yin gerade von modernen, gebildeten Frauen selten erkannt, wo sie sich natürlich äußert in impulsiven Gefühlen oder in Emotionen, welche die Bewegungen der unbewußten Tiefe dem Bewußtsein vermitteln könnten. Oder wenn sie erkannt wird, so wird sie schnell zugedeckt und verbrämt mit Meinungen, Auffassungen und Begründungen, die das Unerklärliche schon im Entstehen verdrehen. Was nur durch *Erleben* erfaßt werden könnte, wird auf diese Weise schon im Keime geknickt. Dann staut sich der unterirdische Strom des psychischen Lebens und überschwemmt in unbewachten Augenblicken das Bewußtsein in der Form von übermächtigen Affekten, die in weitem Umkreis alles verheeren. Oder das Yin setzt sich heimtückisch in den Frauen durch als ihre bewußten oder unbewußten Intrigen und Verdächtigungen, mit denen sie sich selbst und ihre Umgebung unwissend vergiften. Frauen, welche auf diese Weise ihrer unbewußten Weiblichkeit verfallen, sind genau so „verrückt“ wie die „Sybillen“ des 19. Jahrhunderts oder wie die Frauen jener obersten hellerleuchteten „Höhlenwelt“ in dem Mythos der Hopi-Indianer. Aus dem grellen Licht eines einseitigen und starren Bewußtseins wirft es sie hinüber in die Finsternisse des Yin.

In diesem Sinne ist der Mythos der Hopi-Indianer auch für das Schicksal der einzelnen Menschen ein treffendes Bild:

Aus jugendlicher Unbewußtheit ringen sich Männer und Frauen gemeinsam zum klaren Ichbewußtsein des erwachsenen Menschen durch. Dann haben sie — um in der Sprache des Mythos zu bleiben — ihre „oberste Höhlenwelt“ erreicht. Hier bauen sie ihre „Hütten“ — sie lernen

zu sagen: so und nicht anders bin *ich*. Und sie machen „Reisen“ — sie begreifen den Lebensraum, der sie umschließt. Diese Bewußtwerdung des Ich und seine Anpassung an die Anforderungen der Umwelt ist eine so große Leistung, daß alle Kräfte des Individuums gesammelt nach *einer* Richtung streben müssen, bis der Mensch sein „sum cognitans“ endlich aussprechen kann. Daraus ergibt sich für den erwachsenen Menschen die unumschränkte Herrschaft des Ich. Sie bedeutet eine unvermeidliche Einseitigkeit, und dennoch erscheint sie dem Individuum wie ein stolzer Höhepunkt — ein Triumph des Bewußtseins über das unbewußte Kind und das Tier. Diese beiden sind durch das „Aufsteigen aus den zwei untersten, finsternen Höhlenwelten“ überwunden und zurückgelassen worden. Aber — das Unbewußte, welches auf diese Weise *unten* und bezwungen zu sein schien, es erscheint von neuem und diesmal *oben*, d. h.: als das nächste zu erreichende Ziel. Was wie ein undurchdringliches Dach die hell beleuchtete Höhle des Ichbewußtseins zudeckt, ist das Unbewußtsein des erwachsenen Menschen über *die Seele*, welche das Ich in seiner Beschränktheit und Einseitigkeit nicht kennt.

Wenn nun auf dem scheinbaren Höhepunkte der „obersten Höhlenwelt“ eine Frau affektiv und sehnsüchtig wird, so ist dies ein erstes Zeichen, daß die tyrannischen Schranken des Ichbewußtseins gesprengt werden müssen, weil der reife Mensch in ihr sich dem Psychischen zuwenden will. So wird die Frau zur Weckerin seelischen Lebens in ihr selbst; wie durch einen Notschrei leitet sie die Bewußtwerdung des Psychischen ein. Sie wird anscheinend wieder unbewußt; aber nicht weil sie zurücksinkt, sondern weil sie nach dem Gesetz des natürlichen Kreislaufs vorwärts, dem Ziele entgegenstrebt. Daher braucht es in diesem Augenblick vielleicht manchmal ein „Verrückt“- oder Entrücktsein der Frauen, damit das Vorurteil des Ich besiegt werden kann.

Dann kommt im Leben der Frau *und* des Mannes die Zeit tiefgreifender Wandlung; denn nun erfahren beide das Seelische, welches größer ist als sie sind, und das sie enthält. Kraft ihrer unbewußten Weiblichkeit *deutet* die Frau zuerst auf dieses Seelische *hin*. Aber der Mann *begreift* es zuerst und beleuchtet es mit dem Licht seines männlichen Geistes. Daher kann keine Frau das psychische Leben, welches aus einem Jenseits des Ichbewußtseins in sie eindringt, ohne die Hilfe eines Mannes verstehen. Darum darf sie auch über ihren ahnungsvollen Erregungen den Mann, auf den sie liebend bezogen ist, nicht vergessen. Sie muß seine Reaktion zu ihren Affekten sehen, seine Stimme darüber anhören, sonst bleibt sie das blinde Opfer ihrer Weiblichkeit.

So gehören Mann und Frau untrennbar zusammen, wenn die „Höhlenwelt“ des Ichbewußtseins überwunden und die „Erdoberfläche“ der psychischen Wirklichkeit erreicht werden soll. Dann können beide ihr eigenes Licht leuchten lassen — die Erkenntnissonne ihrer eigenen Erfahrung, das geheimnisvolle Mondlicht der eigenen Frömmigkeit und den Sternfunken der echten, spontanen Emotion. Dadurch erfüllen sie vereinigt die Aufgabe, die JAKOB BURCKHARDT in der Kultur der Renaissance erspürt, und die C. G. JUNG uns erfaßbar nahe gebracht hat: sie leben als Individualitäten aus sich selbst.

Vom Werdegang des inneren Menschen.

Von

IDA BIANCHI.

Der innere Werdegang, den ich schildern werde, umfaßt beinahe 20 Jahre. Auf Wunsch meines früh verstorbenen katholischen Vaters hatte ich, trotzdem ich Protestantin bin, ein Jahr in einem Kloster verbracht. Meine frühere Absicht, Lehrerin zu werden, fiel dort dahin, denn im Kloster fühlte ich die Berufung Nonne zu werden. In jener Zeit war ich problemlos und zufrieden und versuchte das Leben einer Heiligen nachzuleben. Ich erstrebte Erlösung durch heilige Werke und Entsagung, um damit eine Vollkommenheit zu erreichen, wie sie mir in der Klostererziehung angelehrt wurde. Diese Vollkommenheit sollte rein sein von Leidenschaften, von Gier und Lust, welche nach der kirchlichen Lehre hier auf Erden der Quell allen Unrechts und aller Sünde sein sollen. Äußere Verhältnisse brachten es jedoch mit sich, daß ich in meine Familie zurückkehren mußte. Ich konnte hierdurch aber wenigstens meine frühere Absicht verwirklichen, pädagogisch zu arbeiten. Dann kamen die Kriegsjahre. Von neuem drängte sich in mir das Bild der Nonne auf. Als Krankenschwester konnte ich es endlich, wie mir schien, dem Sinne nach verwirklichen. Durch die Ausübung des Berufes bekam ich einen ersten Einblick, was hinter jeder körperlichen Erkrankung bei meinen Patienten und in mir selbst verborgen lag. Als aber die Patienten in ihrer inneren Not mich zur Seelsorgerin stempeln wollten, genügte das berufliche Können und die menschliche Teilnahme der übergroßen Anforderung nicht mehr. Die Einseitigkeit eines solchen Opferdienstes brachte mich in eine Verwirrung, aus der heraus kein Weg mehr sichtbar war, denn in der Einfalt meiner Einstellung als barmherzige Schwester fehlte das Bewußtsein von einem eigenen Leben mit Licht und Schatten. Ich wurde in Zweifel gestürzt, die mein ganzes Dasein verdunkelten. Das plötzliche Unversöhntsein mit dem im Beruf Erreichten, das ich doch so heiß ersehnt hatte, konnte von meinem Bewußtsein nicht mehr bewältigt werden. Die Versöhnung konnte nur gesucht werden in dem Schaffen an der eigenen Menschwerdung durch alle Wirrnis und Trägheit hindurch. Es war ein langer Weg, dessen Stationen durch Träume und Visionen bezeichnet werden. Eine Analyse dieser Träume beabsichtige ich nicht, ich gebe nur verbindende Gedanken, die mir dazu aufgestiegen sind. Die ersten Träume fallen in die Krankenschwesterzeit, als ich noch ohne alle psychologischen Kenntnisse war. Die letzten Träume erreichen beinahe die Gegenwart und sind das Ergebnis einer jahrelangen Arbeit.

Wenn das nach außen schauende Auge von der Innenwelt zum ersten Male beansprucht wird, so sieht es vorerst ein Chaos, gleich einer Schöpfung im Urzustand. Alles ist ungeordnet und zugleich unbelebt und starr, so wie ich es in folgendem Traumbild wahrgenommen habe:

1. „Ich bin in einem großen, vornehmen Haus, etwa wie ein italienischer Palazzo. Alles scheint verschlossen zu sein. Armselige Gestalten jammern und wehklagen, obschon über all dem Elend auch ein tiefschlafender Friede ist. Um mich den Weg durch dieses Dunkel zu führen, kommt ein kleines Mädchen mit brennender Fackel. Im Mädchen selbst ist ein verborgenes Licht, das mit der Fackel in Verbindung steht. Bettelarm und heimatlos suche ich den Weg im Innern dieses Hauses.“

Durch dieses Traumbild sind Fragen aller Art im Bewußtsein geweckt worden. Die armseligen Gestalten waren in Wirklichkeit opferwillige Wohltäter. Das große Haus, durch das ich den Weg kaum finden konnte, wurde von meinem Bewußtsein als störend empfunden, denn es war ein Haus, in dem ich in Wirklichkeit jeden Raum kannte. Das Kind mit der brennenden Fackel erweckte ein großes Mitleid in mir, über seine traurige Mission, den Menschen ihr Elend zeigen zu müssen. Wie das verborgene Licht die ganze Dunkelheit zu erleuchten vermochte, konnte mein Bewußtsein kaum erfassen. Ich hätte verstehen wollen, weshalb die opferwilligen Wohltäter so sichtbar Armut und Elend im Herzen trugen, warum im Palast jammernde, schlafende Gestalten herumsaßen. Ich hätte verstehen mögen, wie das verborgene Licht aus dem Kind heraus zu leuchten vermochte. Diese Fragen verfolgten mich Monate, sogar Jahre lang. Unendlich viele Träume schlossen sich an dieses Urbild an, es entstanden im Laufe der Zeit ganze Serien von Träumen, die immer versuchten, die Fragen meines Bewußtseins zu beantworten. —

Wir erahnen eine innerlich begründete, naturgegebene Ordnung, welche die von außen her kommenden Gesetze der Korrektheit von Sollen, Müssen und Dürfen irgendwie zersprengen wird. Irgendwie ist das im Traum Geschaute wie ein Ganzes mit unbekanntem Möglichkeiten, die sich dem Bewußtsein fremdartig aufdrängen. Sobald wir aber einen Zustand von neuer innerer Ordnung ahnen, ergibt sich auch ein Weg, den wir betreten müssen, um sie zu verwirklichen. Östliche Religionen haben fertige Methoden, welche diesen Weg zeigen. Der Prozeß, den ich hier zu beschreiben versuche, wird jedoch ganz einfach in der Natursprache des Traumes geschildert werden. Es ist ein im Innern längst gehnter Wachstumsprozeß, der weder durch Gebet noch durch Willensanstrengung, wie sie die verschiedenen Sekten und Religionen ausüben, erzwungen werden kann. In der Bhagavadgita, im Gesang des Heiligen, heißt es: „Besser ist es, die eigene Pflicht ohne Tüchtigkeit, als die fremde Pflicht mit Erfolg zu betreiben, ja, es ist besser in der Erfüllung der eigenen Pflicht zugrunde zu gehen. Befassen mit fremder Pflicht bringt Gefahr.“

Der Europäer in seinem Dogmenkerker steht zuerst vor der Schwierigkeit, wie er die „Welt des Teufels“ in sein Bewußtsein einordnen soll, vor der er sich doch mit allen Mitteln und Kräften schützen möchte. Dieses Einordnen der von der Kirche verworfenen Welt des Bösen bedeutet ein jahrelanges Ringen und Bemühen. Alle unsere sogenannten Tugenden, wie Bescheidenheit, Geduld und Nächstenliebe, alle Begriffe von Treue, Liebe

und Glaube stürzen darüber zusammen, wie ein Haus im Erdbeben. Auf die Frage: „Was ist der rechte Weg?“ gibt uns dann keine Religion mehr eine befriedigende Antwort. Diese Antwort muß aus dem eigenen Erleben gestaltet werden, denn jeder Mensch braucht eine Wahrheit, die aus ihm selbst kommt und nur für ihn selbst gilt. Der heutige Mensch ruht nicht, bis er seine eigene Tiefe und seinen eigenen Inhalt leben und erleben darf, damit er die von außen gegebenen Gesetze über sein bürgerliches Tun und Lassen mit dem eigenen Herzen prüfen kann. Damit will er sich aber nicht von diesen Gesetzen frei machen, sondern sein innerstes Bedürfnis geht nach der Einheit, die Außen mit Innen verbindet.

Ich versuche nun meinen Weg weiter zu schildern. Die Traumebelege dazu ergeben zusammen ein jahrelanges Lauschen nach den innern Werten, die dem Bewußtsein einzureihen sind. Zuerst folgender Traum:

2. „Ich bin in der Kirche; jemand fragt: ‚Saget mir den Unterschied von glücklich und von fröhlich sein?‘ Der Pfarrer sagt der Menge: ‚Unter euch ist eine Betende, die kann Auskunft geben.‘ Ich rufe laut: ‚Mein Kopf weiß das nicht.‘ Und gleichzeitig tut sich über dem Herzen eine Klappe auf, das innere Auge schaut eine große Herrlichkeit, einen Dom in festlicher Beleuchtung voll von Wundern und Geheimnissen. Vom Schauen der Glückseligkeit ganz überwältigt, rufe ich aus einer mir unerklärlichen Furcht heraus: ‚Glücklich kann man nur mit dem Herzen sein.‘ Dann schließt sich die Klappe und alle Herrlichkeit ist verschwunden.“

Um also glücklich zu sein, dachte das wache Bewußtsein, müßte die Klappe offen bleiben, aber warum schließt sie sich wieder? Dieser Traum verlangte Anerkennung, er beunruhigte mich, da ich ihn nicht verstehen konnte. Ich erzählte ihn verschiedentlich, immer eine Deutung erhoffend, die mir die Ruhe hätte geben können. Aber der Traum erklärte sich durch keine Deutung; er blieb mir sehr lange im Sinn, gleich einem heiligen zu verbergenden Schatz.

In anderen Träumen erschienen Gestalten meiner Vergangenheit, Freunde und Feinde, gleichsam als meine Licht- und Schattenfiguren. Ganz unerwartet entwirrten sie oft die Schwierigkeiten, in denen ich unbewußterweise steckte. Zum Beispiel:

3. „In einer großen Gesellschaft von zwei feindlich eingestellten Gruppen verlangt ein Arzt, daß ich mit meinem Feinde kämpfe. Der Feind, eine rundliche Dame, als Krankenschwester verkleidet, bedeutet die Trägheit. Meine nächsten Freunde wollen mir helfen, den Arzt zu bewegen, daß er mir den Kampf erlasse, weil ich doch ein zu zartes Aussehen habe, um diesen Kampf zu bestehen. Der Arzt geht nicht darauf ein, deshalb probiere ich es, ihn mit den Augen zu beeinflussen. Innerlich muß der Arzt darüber lachen, aber er sagt zu mir: ‚So beweisen Sie mir doch Ihre Schwäche.‘ Dann kommt der Feind, gesund und stark an Körperkräften, zu unserem Ringkampf. Mein Eigensinn sagt: ‚Jetzt beweise ich dem Arzt meine Schwäche.‘ Der Arzt kommandiert darauf: ‚Los.‘ Statt daß ich nun meine Schwäche beweisen kann, wird der Feind schwach und ich stark. Dennoch versuche ich vom Arzt ein Mitleid zu erzwingen, auf das er aber nicht eingeht. Ich bitte ihn: ‚Glauben Sie es mir doch, daß ich zu schwach bin.‘ Darauf sagt er: ‚Nur Ihr Eigensinn will Schwäche vortäuschen. Wenn Sie den Kampf nicht kämpfen wollen, dann haben Sie einen großen Sieg für immer verloren.‘ In mir entwickelt sich eine unbekannte Kraft und plötzlich liegt mein Feind am Boden. Alles klatscht mir Beifall. Der Feind am Boden ruft aber: ‚O, das ist noch lange kein Sieg.‘ Darauf hin verwandelt sich die Schwester in ein Tier und trägt mich auf dem Rücken fort. Das Tier ist kaum zu bändigen, es springt über Stock und Stein, an gefährlichen Sümpfen vorbei. An besonders gefährlichen Tiefen vorbei kommend, rufe ich: ‚Wenn ich hier den Tod finde, dann bist du schuld.‘ Aber der Arzt lächelt nur dazu. Noch ist er nicht

zufrieden, was in mir wiederum unbekannte, gewaltige Kräfte erzeugt, so daß es zu einem endlichen Sieg kommt. Das ermüdete Tier ist dann wieder die Krankenschwester, die mich lächelnd begrüßt. Der Arzt sagt in strengem Ton: „Der Kampf wäre schneller beendet gewesen, wenn Sie anfangs nicht immer Ihre Schwäche betont hätten. Ihr halbtoter Feind ist Ihre Urnatur, als Krankenschwester verkleidet. Sie haben noch weitere Prüfungen zu bestehen.“ Hierauf kommt ein Gelehrter mit einem interessanten Buch herbei, gleichsam um mir mit seinem Wissen zu helfen. Der Arzt aber, mit geringschätziger Handbewegung auf das Buch deutend, sagt: „All dies nützt Ihnen gar nichts, Sie müssen es selbst erleben.“

Dieses Traumerlebnis der Zwiespältigkeit mit seinem nächtlichen Ringen ergab im Wachzustand keine beneidenswerte Lage. Die Darstellung der Krankenschwester als Bild meiner Trägheit fiel in eine Zeit der äußeren Wirksamkeit hinein, welche die Vollkraft meines „Schwesterseins“ in hohem Maße beanspruchte. Dieser Traum benahm sich im Laufe der Zeit wie ein aufdringlicher Mahner, der immer wiederholte: Hör mich an, versuch mich doch zu verstehen! Das Bewußtsein war durch diesen Traum gedemütigt und konnte sich nicht damit aussöhnen, daß größte äußere Tätigkeit gleichzeitig innere Trägheit bedeuten sollte. Ich war damals wie ein Lazarus, der sich eine Zeitlang von den Brosamen sättigte, die von des Reichen Tisch fallen. Aber irgendwie — so peinlich dies auch war — wurde der Inhalt des Traumes als die wahre Darstellung der Situation angenommen, und nach und nach beruhigte ich mich, da aus dem Dichterreich der Träume Schlichtung und Lösung kam. Ja, dies erschien mir geradezu wie ein Wunder.

Unser Bewußtsein ist zu armselig, den Reichtum des Innenbesitzes und der Innenschau ohne weiteres zu ertragen, aber langsam drängt er sich ihm als sein kostbarstes Gut immer klarer und deutlicher auf. Die anerzogenen Richtlinien der äußeren Lebensform werden dadurch sinnlos, weil sie nicht imstande sind, den aus dem Unbewußten hervorbrechenden, unbekanntem Gewalten eine Antwort zu geben. Dazu folgenden Traum:

4. „Ich bin mit meinem Führer, dem Propheten Jeremias, auf einem Spaziergang. Wir gehen über frische Saaten, die bereits im schönsten Grün aus dem Boden sprießen. Ich spüre plötzlich, daß wir diese junge Saat zertreten und frage den Begleiter: ‚Spürst nicht auch *du* im Herzen, wie die Saat leidet?‘ Der Prophet aber antwortet: ‚Nein; da du es aber mit deinem Herzen spürst, so wollen wir es fortan nicht mehr tun.‘ Ich frage ihn weiter: ‚Weißt du, was dann kommt, wenn die Vaterbeziehung zu Ende ist?‘ Darauf lacht er und sagt: ‚Nein, was nach der Vaterbeziehung kommt, kann ich dir nicht sagen.‘“

Die Gestalt des Propheten Jeremias, der in jenen Jahren immer als mein Führer auftrat, ist meinen Träumen wie ein weiser Berater. Aber er weiß nur die Vergangenheit, das Kindsein. Auf das, was nachher kommt, gibt es aber von hier aus keine Antwort, weder vom Propheten und Weisen, noch vom heutigen Pfarrer und Arzte. Was aus dem lebendigen Quell der Urwelt und Urtiefe stammt, wird von den Gesetzen der Vergangenheit nur zum Erstarren gebracht. Die von unseren Eltern übernommene Welt ist gleichsam verloren gegangen, wir können nicht mehr aus ihr leben, und das Neue, das wir schaffen möchten, ist noch nicht da. Diese Erstarrung wird in dem folgenden Traumbild gesehen:

5. „Ich wandere zwischen Wald und Wiesen auf einer langen Straße ohne ein Ende sehen zu können. Über mir scheint die Sonne und ich weiß, daß ich diese

Straße zu wandern habe. Die untergehende Sonne wird mir zum Ziel. Die Sonne ist mein Wegweiser, dies bewirkt etwas in mir, aber ich weiß nicht was. Die Sonne untersteht dem Gesetz des Auf- und Untergehens. Dadurch entsteht in mir die Frage: Ist dieses Gesetz auch für mich gültig? Ich möchte aber außerhalb dieses Gesetzes stehen und auf den Berg hinaufsteigen, weil ich glaube, dort oben könnte ich glücklich sein. Ich überschauere Täler und Häuser und erahne die Armut in meinem träumenden Herzen und zugleich die Armut der Menschen dort unten. Trotzdem ist in mir ein Glücksgefühl, und in diesem Gefühl erwache ich.“

Im Erwachen erscheint mir ein Gesicht: Aus einer Nebelmasse formt sich eine übermenschlich große, männliche Gestalt. Ich werde von ihrer Stimme angesprochen, die mir den Befehl gibt: „Gehe zurück zu den Menschen.“ Und ich erahne mit Schauern, daß das Herz im Menschen und die Gestirne über mir demselben Gesetz unterworfen sind, und daß der Mensch so lange an das Leid gebunden ist, bis er dem Leben die Schulden alle abbezahlt hat.

Das vereinsamte Bewußtsein frug: Was verbindet denn die Innenwelt und ihre Macht mit der Vielfalt im Außen? Wer baut die Brücke, die aus der Vereinsamung in die ursprüngliche, doch verlorene Einheit mit dem Ganzen führt? — Noch fehlt mir der Weg der inneren Erleuchtung. Was sich neu in mir entwickeln will, steht jenseits von meinen bewußten Fähigkeiten und folgt seinen eigenen Gesetzen. Aber in mir muß ein Punkt sein, der mich bluthaft mit dem Werden der eigenen Entwicklung verbinden wird, nur kenne ich ihn nicht. Der Traum antwortet mir:

6. „Ich bemühe mich, Gedanken aus meinem Kopf mit dem Herzen zu verbinden, was in der Kindheit ungewollt geschehen ist. Diese Gedanken haben sich in mir verloren und ich möchte sie mit meinem Herzen wieder zum Echo bringen. Da spricht eine neue Stimme in mir und dadurch werde ich inwendig wach. In diesem Wachsein sind Kopf und Herz verbunden, so daß kein Gedanke verloren gehen kann. Die Verbindung besteht aus unzähligen, feinen, zarten Seidenfäden. In dieser Verbindung kann ich wie aus eigenem Erleben heraus erkennen. Ich begreife dadurch das Starke im Menschen, das Schwache aber noch nicht. Wenn sich die Verbindung zwischen Kopf und Herz formt, dann kommt es zu einem richtigen Erkennen, das wie ein Wunder wirkt. Dieses mir noch so fremde, innere Schaffen habe ich immer unterdrücken wollen, weil der Bescheidenheit ein Erhebungsgefühl widerstrebt. Die Verbindung zwischen Kopf und Herz spricht wie aus sich selbst: „Ihr seid das Salz der Erde.“

Zu solchen Traumerlebnissen verhält sich das Bewußtsein vollständig passiv. Leer und machtlos steht der Mensch da und nimmt seine Machtlosigkeit auf sich.

Was erzählen mir bis hierher diese Träume? Die darin auftauchenden Bilder und Gespräche geben den Anstoß, daß Erinnerungslücken ausgefüllt werden können. Dieses Ausfüllen geschieht aber nicht einfach so, daß ein Traum ohne weiteres dem Bewußtsein erklärlich erschiene, sondern die Form des Traumes erweckt eine Reihe von Bilderszenen, in denen sich das Bewußtsein zurechtzufinden versucht. Es muß sich fortwährend bemühen, den verworrenen Inhalt der Träume und Bilderszenen zu entwirren. Und wenn es sich dabei nicht mehr helfen kann, wartet es wieder auf die Brocken, die ihm zufallen werden, um das noch Unverständene durch neue Trauminhalte zu verbinden. Ich erzähle dazu folgenden Traum:

7. „Ich bin in einer Ortschaft, und plötzlich löst sich eine Erinnerung in mir, als wäre das längst gesuchte Haus hier. Ich treffe den früheren Besitzer mit seinem Sohn, ich empfinde ihn als weltlich und bin verwundert, daß ein Geschlecht von

so hoher Herkunft weltlich und nicht geistlich aussehen kann. Er sagt, auf das Haus zeigend, ich könne ruhig ein Stockwerk aufbauen, die Fundamente seien so alt und so solid, daß dies gut möglich sei. Mit Grauen kommt mir die Erinnerung an den tiefen Keller des Hauses und an einen noch tiefer liegenden. In diesem Moment ist ein Wissen in mir, wie das große Haus im Traumland mit den vielen Räumen aufzuschließen sei.“

Dieser Trauminhalt verband sich ohne weiteres mit dem früheren Bilde des Palastes, in dem Armut und Elend mich erschüttert hatten. Der Mann von „hoher Herkunft“, der mir zeigte, wie ich mit Sicherheit neue Baupläne ausführen könne, war nun kein väterlicher Führer aus der Bibel mehr, sondern ein wirklicher Mann der Gegenwart. Er war der neue Führer, der mir die Brücke bauen half, welche Außen und Innen verbinden sollte. Mein Leben, das sich bisher nur von Bildern und Idealen der Vergangenheit genährt hatte, wurde durch ihn dem eigenen Schicksal nahe gebracht, vor dem ich mich so lange gefürchtet hatte.

Dieser Traum stellt eine eigentliche Inventuraufnahme meiner seelischen Kräfte dar und erschließt mir dadurch neue Aufgaben. Der einheitliche Sinn und Zweck des Traumes geht dahin, mir zu zeigen, wie ich in dem großen Haus der Seele den Weg durch die Räume zu finden habe. Das wird noch durch eine Reihe von weiteren Hausräumen, die sich mit Unterbrüchen monatelang folgen, dargestellt:

8. „Ich sehe das neue Haus, das ich meinem innern Drange entsprechend bauen mußte. Ich stehe davor und rufe aus: ‚Das kann nur ein Künstler gebaut haben.‘ Es ist einfach in den Linien und hat bloß die eine Aufgabe, die Wahrheit auszudrücken. Ich frage mich, was sagst du dazu, und wie beurteilst du es? Eine Führergestalt in mir sagt: ‚Du hast recht, ja, es ist ein Haus von Bedeutung und von bleibendem Wert.‘ In den Worten liegt aber auch der Befehl, es zu beleben. Ich fühle mich durch seine Bejahung sicher und dadurch entsteht die Ahnung eines klaren Ausblicks in die Zukunft. Wir sprechen kein Wort, aber inwendig spüre ich die Freude, das neue Haus bewohnen zu dürfen. Vom neuen Traumhaus komme ich zum Geburtshaus zurück. Mein Führer sagt: ‚Hier hast du also all die Jahre gelebt, was für eine ungeheure Entwicklung hast du durchgemacht!‘“

Das Bewußtsein, das sich zuerst zu den Traumgehalten ängstlich, ja sogar ablehnend verhalten hatte, — vielleicht noch mit der abschätzenden Redewendung: „Es ist ja nur ein Traum“ — wurde nach und nach zum willigen Zuschauer, und je weniger es handelte, desto mehr strömte ihm das Lebendige in allen Formen zu. Das große Haus, das ja mein eigenes Inneres war, wurde ihm aufgeschlossen, es wurden neue Zimmer entdeckt, die vorher ungebraucht und verstaubt waren. Weiter erzählen die Träume:

9. „Ich stehe vor dem Haus und betrachte die Front und zugleich das Innere. Das Haus hat eine Weitsicht über Land und Meer. An der Vorderseite werden zwei Räume durchbrochen und Fenster eingesetzt, so daß Innen und Außen ineinander fließen. Der eine Raum muß ehemals eine Küche gewesen sein. Die Malereien und Stukkaturen der Saaldecke sind antik. Ich wundere mich, daß auch in der Küche Überreste von Deckenmalereien zu sehen sind. Dies Durcheinander sollte zu einer Einheit werden. Berühmte Architekten machen Vorschläge dazu. Ich höre mit dem Ohr, dadurch verbindet sich Kopf und Herz, die Spannung lasse ich auf mich wirken und warte, bis das Herz, das sich zur Lösung anstrengen muß, eine klare Antwort bekommt.“

10. „Ein andermal zeigte der Traum ein gut renoviertes Schloß. In der obern Wohnung, die vermietet ist, bin ich auf Besuch. Vom reizend ausgestatteten Turmzimmer aus betrachte ich die Aussicht. Ich denke an alte Zeiten, wo die Schlösser

ringsum einen Graben hatten und spüre, daß das Sicherheit bedeutet. Da erscheint die Besitzerin des Schlosses. Niemand weiß, daß sie adelig ist, und man hält sich darüber auf, daß sie dem eigenen Besitztum so viele Jahre fremd geblieben ist. War es ihr lästig, sich darum zu kümmern oder war sie unfähig dazu? Nun zeigt mir der Beschließer des Hauses, der zugleich Kunstkenner ist, Gemälde von Vollblut-Rasse-Pferden und sagt, auf die Besitzerin hindeutend: „Auch die adeligen Pferde hat sie aus Bescheidenheit verheimlicht.“ Die Gemälde sind alte Werte und Funde, durch deren Entdeckung die Besitzerin gezwungen wird, sich endlich zum Adel zu bekennen. Dann werden Wappen gezeigt, und diese verraten die königliche Herkunft. Der Beschließer ist erst jetzt so weit, daß er die Bilder nach ihrem richtigen Wert einzuschätzen weiß.“

In anderen Träumen wurden Räume mit allerlei wertvollen Inhalten entdeckt, einmal wurde meine Aufmerksamkeit mehr auf einen künstlerischen Innenhof gerichtet. Wieder gab der Traum verschiedene Entwürfe, in denen Räume sich zu einem Rundbau ordneten und sich zu einem Palast gruppieren. Oder die Traumsprache erdichtete ein Haus, das innen und außen immer etwas Besonderes und Eigenes darstellte. Es waren aber auch Träume da, in denen die Häuser in Überschwemmungsgefahr waren oder von Erdbeben so erschüttert wurden, daß sie gestützt werden mußten.

11. „Später versetzt mich der Traum in einen tiefen Wald, dort komme ich zu einem Häuschen, das unvollendet geblieben ist. Nun fange ich an selbst zu schaffen; ich denke, wenn Jedes dabei hilft, so wird der Bau rasch beendet sein. Unsichtbare Helfer unterstützen mich bei der Arbeit. Ich baue den Vorhof und das Innere des Hauses fertig, und dann weiß ich: das ist jetzt mein eigenes Haus.“

Der innere Führer, der mir in diesen Träumen als Stimme oder Traumgestalt beim Bauen hilft, ist zugleich der neue Weg, die neugeborene Kraft. Diese Kraft übernimmt nun die innere Verpflichtung, das bis jetzt schlecht verwaltete Pfund wirklich zu brauchen. Dadurch werde ich neuen Prüfungen ausgesetzt, wie es folgendes Bild darstellt:

12. „Ich spaziere am stürmischen Meer und höre Hilferufe. Ich suche jemanden um die Rufende zu retten. Weit und breit ist kein Mensch zu finden. Dies nötigt mich, der Hilferufenden, die immer beunruhigender schreit, selbst Rettung zu bringen. Unten am Ufer sehe ich eine halbtote Frau liegen. Ich mache den Sprung hinunter, obschon ich weiß, daß an der steilen Wand an keine Rückkehr zu denken ist. Meine Angst, meine Bürde könnte zu schwer sein, verliert sich, weil ich mit der Ertrinkenden hinauf komme, wie von geheimnisvollen Kräften getragen. Nur weiß ich nicht wie.“

Dieser Traum veranschaulicht das Gefahrvolle von wirklich im Innern bestehenden, unbekanntem Tiefen, die den Menschen beinahe vernichten können — dann aber auch die rettende Kraft, die aufbauen und ordnen hilft. So verlockt er trotz der Gefahr zu dem Schritt in diese geheimnisvollen Tiefen, durch die der Weg der Menschwerdung führt. In der Traumreihe sind diese dunklen Tiefen wieder durch mannigfaltige Bilder dargestellt. Zum Beispiel:

13. „Ich werde durch einen unterirdischen Gang zu einem Weiher geführt. Ich muß durch eine große eiserne Türe, so daß ich von der Außenwelt vollständig abgeschlossen bin. Ich habe endlos viele Stufen hinunterzugehen. Ein unsichtbarer Führer behütet meine Schritte. Am Wasser sehe ich urwüchsige Italienerinnen, auch Arbeiter und Kraftgestalten aller Art, die mich durch ihre Natürlichkeit beeindruckt. Die Stufen aufwärts ängstigen mich. Wie wird wohl die geheimnis-

volle Tür wieder aufzumachen sein? Meine Wanderung ist wie eine Prozession oder eine Vereinigung mit etwas Weihevolem, das mir aber gänzlich unbekannt ist. Oben angelangt, tut sich die Türe auf, obwohl ich keine schließende oder öffnende Kraft bemerke.“

Oder in anderer Form:

14. „Ich bin in einem Palast; vom ersten Stockwerk aus werde ich durch eine Geheimentreppe zum Meere geführt. Sie ist steil und eng; ein jeder Schritt benötigt eine vorherige, sorgfältige Überlegung. Ich trage in beiden Händen eine Schale mit köstlicher Flüssigkeit. Immer möchte ich mich anlehnen, bemerke aber, daß der Halt, den ich mir suche, nur Schein ist.“

Der folgende Traum schildert die Furcht, welche das in die Tiefen steigen begleitet.

15. „Ich bin von zu Hause weggelaufen und fahre in der Welt umher. Dann bin ich zu einem Fest eingeladen und mein Führer sagt mir nach einer Weile: ‚Komm, wir gehen noch ans Meer hinunter.‘ Der Führer kennt die Gegend, sie ist herabfallend steil, eine Wildnis von Steinen und Bäumen, gar nicht passend zur modernen Steintreppe, die durch die Wildnis ans Meer führt. Links und rechts liegen Löwen, teils schauend, teils schlafend. Der König der Löwen begrüßt nun meinen Führer, läßt ihn aber sofort los und kommt auf mich zu. Ich weiß, daß ich keine Angst haben sollte, aber ich habe sie doch. Die Begrüßung des Löwen ist ein Umarmen. Der Druck ist aber so stark, daß meine Angst sichtbar wird. Ich sage zum Führer: ‚Sprich doch mit ihm.‘ Wir gehen immer weiter, endlos erscheint meiner Angst der Weg, denn immer erscheinen neue Löwen. Doch sind sie halb schlafend, denn der Löwenkönig hält sie im Banne. Sie wissen, daß sie, wenn ihr König eine Frau beschützt, ihrer Kraft beraubt sind. Wir gehen wieder die steile Treppe hinauf und alle Leute sind erstaunt über mein Erscheinen, weil es noch niemandem gelungen ist, lebend dieser Gefahr zu entgehen. Der Führer sagt der wartenden Menge: ‚Es war wirklich fast ein Wunder, wie diese Frau den König bezwungen hat.‘“

Trotzdem dies ein Angsttraum war, bewirkte er Vertrauen zu dem unsichtbaren Geführtwerden auch durch neue Prüfungen hindurch. Der innere Führer, der mir schon als „Mann von hoher Herkunft“ geholfen hatte mein Haus zu bauen und zu bewohnen, der mich nun auch in meine eigene Tiefe geleitet hatte, wird nun zu einer *Führung*, die mir über mich selbst hinaus in ein neues Erleben einzudringen hilft. Dieses neue Erleben wird in den Träumen durch Indien, das Land meiner Sehnsucht, dargestellt. Indien ist für mich das Land der Weisheit und der Religion des Herzens. Dadurch daß die Träume, die nun folgen werden, mir das Bild von Indien zeigen, wird mir dargestellt, daß ich meine Sehnsucht nicht nach außen, sondern wieder nach innen richten soll, um meine *eigene* Religion des Herzens aufzufinden. Es ist, als ob sich meine Träume bemühten, mir zu verdeutlichen, wie die Verbindung mit *diesem* „Indien“ zu erlangen sei.

16. „So zeigte mir ein Traum zwölf Inder, und ich mußte wie in schwerer Arbeit suchen, mit welchem von ihnen mein Herz eine Verbindung finden konnte. Der, den ich fand, war dann für mich der Träger jener Religion des Herzens.“

In vielen anderen Träumen mußte ich auch nach Indien reisen. Meine Traumreisen dorthin waren oft mit großer Gefahr verbunden. Es wurde Sturm auf dem Meere angesagt, oder eine Krankheit verhinderte mich, dorthin zu reisen. Einmal wurde mir der bestimmte Befehl gegeben, ins Innere des Landes einzudringen. Alles kannte die Gefahr, denn die Bevölkerung war wild und heilig zugleich, und sie gab nur ungern Einblick

in ihre geheiligten Sitten und Gebräuche. Ich merkte dann aber, daß es ein Gottesbefehl war, in dieses Land einzudringen, und daß in der größten Gefahr ein Höherer wachte. Auf diesen Reisen war ich stets bettelarm. Diese Armut bedrückte mich, und dann erzählte ein Traum:

17. „Wegen dieser Armut ist nirgends Unterkunft zu finden. Nur ein Zelt ist da. Ein Inder, der meine Not sieht, führt mich in das ungeheuer reich ausgeschmückte Zeltinnere. Ich fürchte mich vor der Pracht und dem Glanze in dieser für mich fremden Welt. In einem runden Raum, inmitten vieler angrenzender Räume, ist ein königliches Ruhebett, auf dem die Fürstin schläft, oder sich doch schlafend stellt. Es wundert mich, daß es der Inder wagt, mich durch diese Gemächer zu führen. Mir ist, als hätte ich darauf verzichten sollen, mir das Zelt zeigen zu lassen. Der Inder errät mein inneres Erwägen und sagt: ‚Ich habe die Erlaubnis der Fürstin, die es auch gerne sieht, wenn man ihre Reichtümer bewundert.‘“

18. In spätern Träumen empfängt mich die Fürstin selbst. „Sie zeigt mir ihre verborgenen Schätze, die sie in prachtvollen Truhen aufbewahrt hat. Dieser Reichtum beeindruckt mich, und sie erzählt mir: ‚All diese Schätze hab ich als Magd verdient. Wo aber hast du den Lohn für dein Dienen? Wer war dein Meister, der dich hungrig und arm vertrieben hat?‘ Wie aus einer Tiefe herausgeholt formen sich mir Worte, zur Fürstin gewendet: ‚Wohl hab ich als Magd gedient, doch ich wollte selbstlos dienen.‘ Nun küßt mich die Fürstin, gibt mir aus ihren Schätzen ein goldenes Herz und sagt: ‚Trag es über deinem Herzen, bis deine Wunde heilt. Doch nie diene selbstlos.‘“

Die Begegnung von Magd und Fürstin bewirkte eine entscheidende Wandlung in mir. „*Nie diene selbstlos*“ stand im Gegensatz zu der christlichen Heiligen in mir —, und mit dieser Weisung fiel die Einseitigkeit des Opferdienstes „Nur zu geben“ dahin. Annehmen zu können bedeutete gleichsam innigste Hingabe an den Augenblick, so daß Geben und Nehmen zusammen eine neue Verbindung zu den Menschen ergaben. Der Sünder und der Gerechte in mir wurden eins und damit löste sich die „Armut im Herzen“ auf. Wie es auch folgendes Bild darlegt:

19. „Ich höre von außen und innen zugleich eine Stimme, die sagt: ‚Es ist höchste Zeit, daß der Geist der Frau durchbreche. Der Geist hat eine wichtige Aufgabe, man muß auf ihn hören, denn er wird der Menschheit als Erlöser erscheinen. Der Geist und die Stimme sind in ihr eins.‘ Und die Umstehenden rufen: ‚Ja, es ist höchste Zeit, du mußt gehorchen, tue es für uns alle.‘ Und ich spüre, wie eine Geisteskraft in mich einströmt, und ich möchte noch rufen: ‚Nein, nein, nicht mich soll es treffen.‘“

Aus dem Unbewußten kommen so die Kräfte des Vertrauens, und es entstehen gleichsam Bilder der Wahrheit, verbunden mit einem geheimnisvollen Schaffen, welches bewirkt, daß die Bilder sich dem Bewußten wohltuend einreihen. Die früheren Bestrebungen, die seelischen Mächte zu verleugnen, verlieren sich ganz. Das Schwergewicht, das noch vor kurzem im bewußten Tun und Handeln lag, verlegt sich ins unsichtbare und ungewollte Geschehen. Dazu ein Beispiel:

20. „In einem großen Kreise sind Menschen, von denen jeder tänzerisch etwas darstellen muß. Und nun geschieht etwas Seltsames: Ich gehe auf den Knien mit erhobenen Händen, und dann tanze ich, erfüllt von zuströmenden Kräften. Ein mir unbekannter, göttlicher Hauch durchströmt mich und ich lasse mich von dieser Kraft führen. Alle sind erstaunt über diese Darstellung, es herrscht Andacht und Schweigen. Nachher ausruhend liegen wir wieder im Kreise.“

Durch solche Traumerlebnisse gewöhnt sich das Bewußtsein, die unbewußten Inhalte wie eine bestehende Wirklichkeit anzunehmen. Es widerstrebt mir nicht mehr, das „Tun wollen“ aufzugeben, ich warte auf das fremdartige Wirken, wie es in dem folgenden Traumbild gezeigt wird:

21. „Ich bin an einem ländlichen Kurort. Mit einem stummen Kindchen soll ich auf freiem Felde tanzen, denn ich erahne, daß ihm dadurch sein Sprachvermögen geschenkt wird. Die Eltern des Kindes und alle andern Anwesenden werden wie von einem Wunder berührt, denn die stumm Gewesene spricht nun wie eine Erwachsene. Es ist, als ob ihre Stummheit nötig gewesen wäre, um ihrem Sprachschatz Zeit zu geben, sich zur Reife zu entfalten.“

Durch die Wandlung, die in mir geschehen ist, kommt all das zum Sprechen, was bisher stumm in mir gewesen ist. Es ist, wie wenn ein Teil von mir, der vorher noch nicht leben konnte, nun auch in mein Schaffen einbezogen werden könnte. Wie dies im Innern geschieht zeigt folgender Traum:

22. „Mit dem Führer fahre ich auf einen hohen Berg. Dort weiß ich: von da an muß ich zu Fuß gehen, sogar der Führer wird mich verlassen. Der sonnige Berg liegt als große Terrasse über der Stadt. Eingebaut steht ein großes Haus. Während ich dies schaue, weiß ich, daß der Führer auf der andern Seite auf mich wartet. Ich komme zu einer Geheimtüre, welche den neuen Teil des Gebäudes mit dem alten verbindet. An dieser Geheimtüre steht die Pförtnerin, sie ist alt und jung, schön und häßlich zugleich. Das ganze Leben war sie Pförtnerin in diesem Hause. Sie lächelt und ist auch ernst. Sie bemitleidet mich, denn sie versteht, warum ich, wie so viele, den schweren Weg gehen muß. Sie sagt: ‚Sie gehören also zu den Berufenen, aber auch der Teufel hat Sie in den Händen.‘ Die Geheimtüre ist ein Quadrat. Die Pförtnerin steht daneben wie die Hexe im Märchen und lacht ihr zweideutiges Lachen. Durch die niedrige Türe muß ich durchschlüpfen und nachher geht es durch einen langen Gang, mit unendlich vielen anschließenden Räumen. Ich werde durch Werkstätten geführt, die sind voll unvollendeter Werke: Statuen aus allen Jahrhunderten, Gemälde, schweinsleder gebundene Bücher und wertvolle Handschriften aus alter Zeit. All dies ist verstaubt. Unsichtbare Wesen geben mir zu verstehen: So bist du nun endlich zu deiner Aufgabe zurückgekehrt. Ich möchte alles in Muße betrachten, denn ich ahne, daß ich diese Arbeiten zu beenden habe. Diese Verantwortung bedrückt mich, doch es bringt mir Befreiung zu wissen, daß der Führer auf mich wartet.“

All diese Bilder und Träume lassen sich weder deuten noch erklügeln. Das Bemühen, die Ahnungen zu erfassen, ergibt ein weiteres Traumbild, in dem sich Felsrisse öffnen, daraus wilde Bergbäche entstehen, die sich dann wieder zu einem Strom vereinigen. Das Bewußtsein fängt an zu verstehen, daß der innere Wachstumsprozeß einen Kraftzuwachs bedeutet, durch den der Innenwert und die neue Verantwortung des Menschen erhöht wird.

23. „Im nächsten Traum führt man mich vor das jüngste Gericht. Ängstlich warte ich, was mit mir geschehen soll. Stillschweigend gibt man mir zu verstehen: Hier gibt es kein Entweichen mehr. Dieses Eingesperrtsein erzeugt eine große Angst in mir, und zugleich spüre ich den Segen dieses Erlebens. In der Gerichtsverhandlung wird gesagt: Diesen setze ich über fünf Städte, den andern über zehn Städte. Dann auf mich zeigend: Dich setze ich über Vieles, denn du bist berufen. Darob schwindelt mir und ich höre eine Stimme in mir, die sagt: Höre, wer Ohren hat und was ihm der Geist sagt.“

Wie in diesem Traum erzählt wird, packt mich eine innere Not. Ich spüre deutlich und immer deutlicher: Nicht *ich* suche, ich *werde* gesucht.

Dieser Prozeß des ungewollten Werdens liegt für den, der ihn durchläuft, auf heiligem Gebiet, und dieses Werden und Wachsen kann durch kein äußeres Mittel, noch durch ein bloßes Wissen vorgetäuscht werden. Dadurch entsteht das selbständige Suchen und Vordringen zum eigenen Ursprung. Dieses Suchen wird wieder in einer Reihe von Träumen geschildert. Zum Beispiel:

24. „Ich komme an einen klaren Bach, der sich durch die Wiesen hindurch schlängelt. Aus diesem Wasser, wird mir gesagt, könne ich innere Kraft schöpfen.“

25. Ein andermal: „Ich gehe durch einen Wald und plötzlich stehe ich wie gebannt. Ich schaue und sage: ‚Das ist der Ort, den ich ewig suchen mußte.‘ Es ist eine Lichtung im Walde mit einer Quelle. Das Wasser ist gefaßt und tropft in gesetzmäßigem Rhythmus. Die Umstehenden können das nicht sehen und sind erstaunt, daß ich über den wiedergefundenen Ort so glücklich bin.“

26. Ein anderer Traum: „Es sind zwei Brunnen da. Den einen bedient das Mädchen des Waldes, den andern habe ich zu bedienen. Ich unterhalte mich mit dem Brunnenmädchen, das sonderbar aussieht, arm und doch reich, jung und doch alt, weise und einfältig zugleich. Wir haben dieselbe Aufgabe. Wir müssen das Quellwasser von der Röhre nehmen und zu einer neuen Bestimmung weiter tragen. Mit unerhörter Anstrengung müssen wir uns Jahrhunderte zurückerinnern, als könnten wir damit das Schicksal meines Vaters und meiner Ahnen erkennen. Das Mädchen ist seit Uranfang da und heißt Ratgeb. Sie muß die Quellen ewig bewohnen und hat eine Beziehung zum Wassermann. Der Name Ratgeb erinnert an Jesaya 9. 5.“

Das Bewußtsein, das die geheimen Vorgänge erst kaum fassen konnte, bleibt nun in steter Verbindung mit der sich neu bildenden Wirklichkeit und steht dem Geschehen ehrfürchtig gegenüber. Damit sind aber die Lebenskonflikte keineswegs beendet. Es braucht noch ein geduldiges Warten, bis das innere Geschehen sich in der Realität durchsetzen kann. Oft sieht es trotz allem aus, als wäre es nicht möglich, das zu leben, was innerlich schon reif ist. Aber im Tragen und Auf-sich-Nehmen dieses Schweren liegt schon die Heilung. Von dieser Heilung durch Ertragen sprechen noch folgende Träume, die sich zu einer Reihe von Lichtträumen zusammenschließen:

27. „Ich liege in einem Grab von Kreuzform, eine Lichtkraft, die aus dem Herzen strömt, hebt mich und stellt mich auf die Füße.“

28. Oder: „Ich sehe eine dunkle Gestalt und bemühe mich, das Dunkle näher zu betrachten. Ein wunderschöner Vogel, der aus sich heraus leuchtet, gibt dem Dunkel die genaue Farbe und Form. Ich erkenne in der Gestalt die Erdmutter, sie hält den leuchtenden Vogel in der Hand. Gleich einer Klosterfrau trägt sie ein Stirnband aus Leinwand. Unter diesem Stirnband leuchtet im Verborgenen ein goldenes Kreuz. Die Erdmutter ist tief gefurcht im Gesicht, die Hände sind sehr schön.“

In einem andern Traum umschlingen zwei Schlangen einen Leuchtturm. Ich sehe mit Staunen, daß ihr Gift den Turm zum Leuchten bringt.

29. Ein späterer Traum: „Es wird mir eine Kirche in Kreuzform gezeigt, sie wird nur zu besonderen, geheiligten Anlässen benutzt. Unter der Kuppel ist eine Vertiefung, zu der vier Stufen abwärts führen. Dort stehe ich. Vom Leuchter, der die dunkle Kirche erhellt, hängen vier Stränge in Form von vier Säulen, um die sich grüne Pflanzen ranken. Ich schaue mit dem Herzen zu und bin in großer Angst, die Pflanzen könnten zerreißen, wenn der Leuchter heraufgezogen wird. Es ist aber nicht der Fall, die Pflanzen dehnen sich und folgen der Bewegung.“

Daß in dem Traum tatsächlich nichts zerreißt, gibt mir Befreiung, denn ich fühle darin das unsichtbare Walten. Dies Gefühl ist Heilung, und es entsteht nach und nach eine Treue zu meinem eigenen Gesetz. Wenn dieses Durchbrechen der Urkräfte im Verlaufe nicht mehr aufgehalten wird, und die ewig gehende Uhr im Innenreiche nicht mehr stockt, so sind wir mit dem Schicksal einig. In all diesem Wirken gibt es kein Spielen mehr, kein „Wenn“ und kein „Als ob“, sondern ein ganz einfaches, lauterer, mit der Sprache des Herzens übereinstimmendes „*Es ist so*“. Dieses „*Es ist so*“ ist unsere Tiefe und zugleich unsere Oberfläche, es ist das, was mir zur Auswirkung gegeben wurde. Der Same erschließt im Werden nur die *eine* und *eigene* Pflanze und *nichts*, was ich mir von außen stehlen möchte. Das heißt, es gibt keine Illusion von einer idealen Persönlichkeit mehr. Wie dieser Zustand zu erringen ist, ist nur durch innere Erfahrung zu erleben. Ein jeder erringt sie aus seiner eigenen Tiefe und aus seinem eigenen Schmerz. Die Brücke in der Neuwerdung heißt nicht Glaube, sondern *Erleben*: Ich erlebe die Wirklichkeit der inneren Schöpfung. Diese Erfahrung ist ein teuer erkaufte Glück. Aber der Besitz dieser Erfahrung auf dem inneren Erkenntniswege wird nun zu einem köstlichen Schatz, gleich einer geistigen Kapitalanlage, die Erkenntnis in sich verborgen hält. Die Erkenntnisbrücke verbindet die ehemals feindlichen Kräfte des Innen und des Außen, die gefesselt lagen, zu einem Zusammenströmen, das jenseits des Urteils von gut und böse steht. Dies wird mit folgendem Traumerlebnis geschaut:

30. „Ein Kranz aus Dornen formt sich, dessen Zweige sich wie Arme um mich legen, als wäre der Dornenkranz eine Gottheit, mit unendlich vielen Armen. Die Arme selbst sind wieder Gottheiten und in einer solchen bin ich enthalten. Es ist ein unsichtbarer Ordner da, der die innere Gottheit von der äußeren löst. Mir ist grauenhaft zumute. Die äußere Gottheit hat zwei lange Arme, die streckt sie mir zu. Ich schreie und schreie, denn der Dornenkranz wird zum Wirbel, der so stark ist, daß ich fürchte, jene Gottheit könnte weggeschleudert werden. Erstaunt bemerke ich, daß sich die Arme gesetzmäßig zurückziehen. Ich schreie furchtbar bei der Loslösung, obschon sie gesetzmäßig verläuft. Ich werde kleiner und kleiner; alles Ausgestreckte legt sich fester um mich und nun lacht die Gestalt der äußeren Gottheit und sagt: ‚Du glaubtest mich zu verlieren, durch die Loslösung aber haben wir uns wieder gewonnen.‘ Und er sagt, seine Arme um mich legend: ‚Befreit in Liebe.‘ Ein großer Gott aus Bronze steht vor mir, seine Arme fangen an sich zu bewegen, was mich mit Angst erfüllt. Dann werden seine Augen lebendig und er überreicht mir eine weiße Rose. In der weißen Rose bin ich als Blutstropfen enthalten und der Blutstropfen sagt: ‚Mystische Rose.‘ Sie entfaltet sich, wird größer und größer, als wäre sie die Welt.“

Dieser Traum wurde in einer Zeit geträumt, als ich schwer krank war. Es ergab sich dadurch eine gewaltige Erschütterung, da aus einer leidvollen Verkrampfung ungeahnte, unbekannte Haßströmungen durchbrechen konnten, die seltsamerweise wie wirkliche körperliche Kräfte empfunden wurden. Diese Kräfte entlasteten mich und wurden zu einer Sehnsucht, so zu sein wie ich bin. Im Bewußtsein entstand ein Verstehen, warum der Mensch sich durch solche Schmerzen hindurchringen muß. Der Schrei der Loslösung ergab eine körperlich spürbare Verwundung. Das Lebendigwerden der Gottesgestalt erfüllte mich lange Zeit hernach mit Furcht, denn das Erlebte drängte und wiederholte sich in allen möglichen Formen, bis es sich erschöpfte und ein neues Bild belebte.

31. „In einem Schiff, das über Wasser und Berge fahren kann, mache ich eine Weltreise. Plötzlich erkenne ich die Gegend und ein Pater segnet die dortige Bevölkerung. Wie aus einer Dämmerung heraus entsteht eine Brücke, die von Geisteskraft hoch über das Meer gehoben wird. Am Gelände steht ein Büblein mit offenem Schirm, sein Bild im Wasser schauend. Ich erschrecke ob der Gefahr, in der es schwebt, gleichzeitig aber entsteht ein Vertrauen, daß kein Unglück geschehen werde. Diese Geistesbrücke erschließt einen Blutkreislauf und verbindet das kleinere Herz des Einzelnen mit dem großen Herzen der gesamten Welt. In der großen, sich neu bildenden Kette bin ich als Einzelner nur ein Glied.“

Durch diesen Prozeß bröckeln dann Illusionen, eigene kleine und kleinliche Meinungen und Formen der alten Einstellung einfach weg, und die ehemalige Heiligkeit mit ihrem Sinn und Unsinn fällt dadurch in sich zusammen.

Dieser Innenweg, durch alle Wandlungen hindurch, ist ein Weg zur Wirklichkeit der Seele. Die Wandlungen, die durch das Unbewußte bewirkt worden sind, sind nur denjenigen sichtbar, die sie selbst erlebt haben; denn „man versteht in psychologischer Hinsicht nichts, was man nicht selber erfahren und erlebt hat“ (C. G. JUNG: Seelenprobleme der Gegenwart).

Mit der Vereinigung von Licht und Schatten erheben sich neue Probleme, die nun nicht mehr zuerst außen gesehen werden, sondern sich im eigenen Herzen erheben und sich dann in der Realität als Verpflichtungen auswirken.

32. „Ich befinde mich in einer Gesellschaft. Man zeigt mir einen einfachen Mann und sagt mir: ‚Er ist ein Weiser.‘ Ich erkenne ihn und bin erstaunt über diese Wertung. Meine Begleiterin gibt mir den Befehl, diese Weisheit *in mir* zu suchen. Sie hilft mir dabei mit all ihren Kräften, bis wir zusammen die Stelle gefunden haben. Mein Führer lacht über meine Hilflosigkeit. Ich frage ängstlich: Muß ich wirklich diesen Punkt suchen? Denn ich fürchte mich vor der großen Verantwortung, die damit verbunden ist. Da fühle ich den Punkt und damit die Verpflichtung, die mich in die Welt hinein versetzt.“

33. „Ich bin in einem Ferienlager. Es sind Männer da, Südländer aus verschiedenen Stämmen. Ein gebräunter Römer kommt auf mich zu, mit teuflisch wilden Augen. Ich sage, meine Angst verbergend: ‚Sie sind Italiener, von meinem Stamme.‘ Er bejaht es. Um mir Vertrauen einzuflößen sagt er: ‚Ich bin ihr Lichtbringer — *porta luce* — und bin der Letzte vom Stamme.‘ Dabei packt er mich und wir kämpfen miteinander, bis ein Schrei mich endlich erlöst.“

34. „Ich bin bei Bekannten auf Besuch. Wir sitzen gemütlich um einen Tisch. Nun kommt ein Gast herein. Seine Erscheinung ist geisterhaft, — Christus und Teufel zugleich. Sein Name wird nicht genannt. Gleich einem Zauberer setzt er sich zu uns, bald sichtbar, bald spüren wir bloß seine Anwesenheit.“

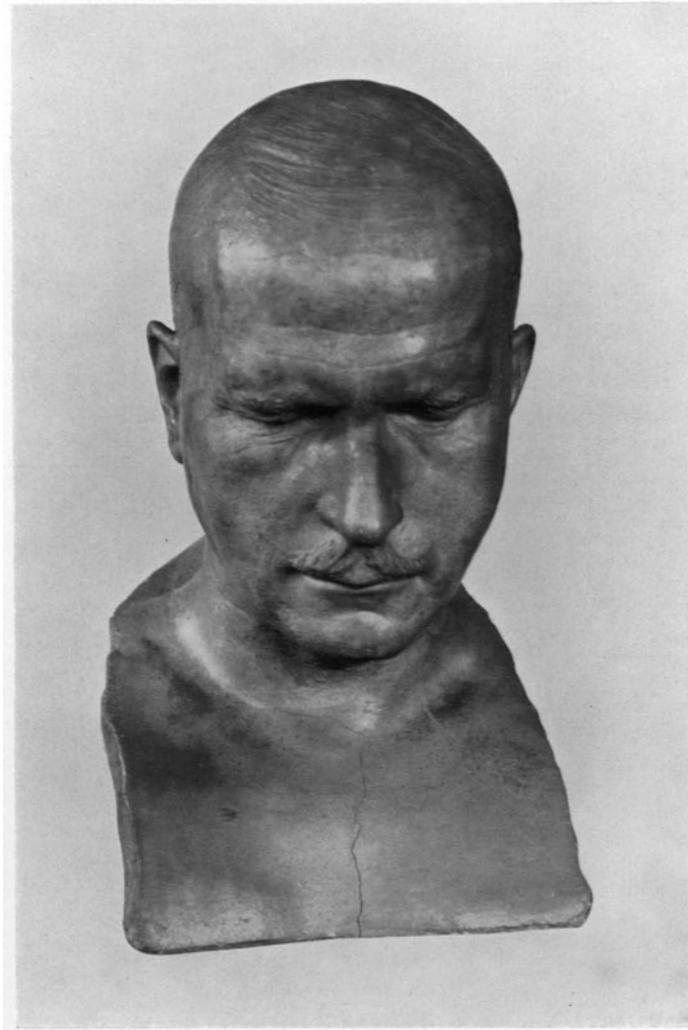
35. „Es ist dunkle Nacht, — geheimnisvoll —, doch fürchte ich mich nicht. Ich stehe am Vierwaldstättersee, an einer Stelle, wo vier Arme des Sees sich treffen und wo zugleich vier Straßen sich verbinden. Zwei der Straßen führen durch den Berg. Ein Scheinwerfer aus der Höhe erhellt sie von Zeit zu Zeit, gleich einem Blitz aus der Dunkelheit. Ich muß den Lichtschein abwarten, um meinen Weg finden zu können.“

36. „Eine Priesterin führt mich in einen offenen Tempel. Schwere Steinplatten bedecken Wände und Boden, unter denen Helden und Heilige aus alter Zeit begraben

liegen. Die Priesterin öffnet eine Steinplatte; der Tote, der darunter lag, wird zur lebendigen Statue und kommt plötzlich auf mich zu. Das versetzt mich in Todesangst. Er steckt mir einen Ring an den Finger, während die Priesterin zuschaut. Der Ring ist uralte, seine roten Steine sind zu einer Blüte geordnet, der Reif ist aus Eisen. Die Priesterin freut sich über das Geschenk, das ich erhalte. Ich spüre die Weihe des Erlebens.“

Diese letzten Träume kann ich nur erzählen, dazu sagen kann ich nichts. Sie sind wie nie gehörte Worte, die entstehen und sich mit dem täglichen Leben verbinden. In dieser Wirklichkeit ist alles enthalten. Tod und Leben sind eins. Gewalt ist da, aber das Beugen ist keine Demütigung, denn stark und schwach sind dasselbe. In der Erscheinungswelt ist Licht und Dunkel, Auge und Ohr ein Geschehen im eigenen Herzen. Gott und Teufel sind Kräfte, beide *ein* Schwert, diesem jetzigen Menschen (in mir) Erkenntnis zu bringen. Die Verbundenheit meines Daseins in jedem einzelnen Augenblick mit den ewigen inneren Gesetzen ist Befreiung von Erleiden und Erbarmen, von Mitleid und Schuld, und zugleich die Geburt eines neuen Gehorsams, in dem Leben und Erkennen enthalten sind.

*



Lebendmaske, Steinguß 1915.
(Aufnahme A. Trüb & Cie., Aarau.)

IV.
Persönlichkeit.

C. G. JUNG in seiner Handschrift.

Von

GERTRUD GILLI.

Was in der Handschrift JUNGS zunächst auffällt, ist ihre außerordentliche Lebendigkeit und Natürlichkeit, hervorgehend aus der Unbekümmertheit ihrer Formgebung, aus der vibrierenden Unregelmäßigkeit ihrer Größenverhältnisse, aus ihrer bei gutem Druck leicht pastösen Strichführung und aus ihrem ungestörten Rhythmus.

Ein reiches inneres Leben und eine daraus resultierende Emotionalität und Sensibilität, die zum Mitschwingen und Miterleben befähigen, verbinden sich hier mit der Ruhe des in sich Gefestigten, sein Können mit sicherer Meisterschaft Beherrschenden. Es geht für den empfänglichen Beschauer eine starke Wirkung von dieser Schrift aus, die je nach dessen eigener Verfassung ganz verschieden sein kann. Immer aber ist darin ein Wille spürbar, der sich über kleine Vorurteile und Befangenheiten souverän hinwegsetzt. Wenn der Betrachter diesem kraftvollen Elan widersteht, sei es aus Unvermögen oder aus Mangel an gutem Willen, so muß er sich dadurch bedrückt fühlen. Läßt er sich aber mit fortreißen, so erschließt sich ihm unversehens eine neue Welt. Befreit aus der Gebundenheit an erstarrte Formen und Zustände, fühlt er sich hingeleitet zu einem lebensvolleren, weil geisterfüllten Erfassen der Wirklichkeit.

Fragen wir uns nun, auf welchen Eigenschaften diese ungewöhnliche Wirkung beruht, so können wir die Antwort am besten finden, wenn wir den von JUNG selbst vorgezeichneten Weg verfolgen und uns in erster Linie seinen *psychologischen Typus* klar machen. In bezug auf die *Einstellung* sehen wir, daß der Schrifturheber vorwiegend introvertiert ist. Was JUNG¹ als das Charakteristische in der Grundhaltung über die beiden Mechanismen der Extraversion und der Introversion aussagt, kann durchaus auch auf die Handschrift bezogen werden, nämlich: „eine Bewegung des Interesses auf das Objekt hin in dem einen Falle, und eine Bewegung des Interesses vom Objekt weg zum Subjekt und zu dessen eigenen psychologischen Vorgängen im anderen Falle.“ Der Vergleich zwischen diesen beiden gegensätzlichen Mechanismen als einem diastolischen Herausgehen und Ergreifen des Objektes einesteils und einem systolischen Konzentrieren und Loslösen der Energie von den ergriffenen Objekten andern-teils wird durch die Erweiterung und Verengung der Handschrift sehr anschaulich symbolisiert.

Die vorliegende Schrift zeigt eine Erweiterung zwischen den einzelnen Buchstaben eines Wortes und eine Verengung innerhalb der Buchstaben selbst (sekundäre Weite). Wir haben es also nicht mit einer einseitigen Einstellung zu tun, wenn auch das systolische Konzentrieren überwiegt. Wohl läßt die Schräglage der Schrift auf gesellige Neigungen, auf

¹ Psychologische Typen, Einleitung.

Impulsivität und leichte Entzündbarkeit schließen; aber die meist steiler gestellten Wortendungen beweisen gleichzeitig, daß diese Regungen kontrolliert werden. Daher zeigt Tafel 1 ein Engerwerden des linken Randes, einzelne unter die Schreibzeile sinkende Majuskeln (1. Buchstabe in der Anschrift und in der 4. Textzeile), eine Ausfüllung des rechten Randes (2. Zeile) usw. So spontan der Schreiber zuweilen reagieren mag, Vorsicht und Überlegung halten seiner Neigung, sich hinreißen zu lassen, doch stets die Waage. Auch die abgesetzte und auf sich selbst zurückrollende Bewegung in der Formung der kleinen a und der Köpfe der kleinen g bedeutet eine ausgesprochene Wertung des subjektiven Faktors und eine dementsprechende Abschließung von der Außenwelt. Das, was im eigenen Innern vor sich geht, ist dem Schrifturheber zunächst einzig von Wichtigkeit und erst, wenn er darüber mit sich selbst vollständig ins Klare gekommen ist, kann er wieder aus sich herausgehen und auch andere an seinen neuen Erkenntnissen teilnehmen lassen. Aus den zum Teil knappen Wortendungen geht zudem hervor, daß er es nicht liebt, viele Worte zu machen. Einmal im Zug, kann er wohl ausführlich werden; oft halten ihn aber bestimmte Überlegungen davon ab, sich vollständig auszusprechen. Man fühlt sich in dieser Hinsicht an einen Ausspruch von RICARDA HUCH in „Luthers Glaube“ erinnert:

„Jeder begabte Schweizer muß, bevor er schaffen kann, eine außergewöhnlich starke Kruste von Moralität und Eigenheit abschmelzen. Dieser Aufwand an Glut und diese dicke Kruste machen, daß nur wenig Früchte gezeitigt werden, daß sich diese aber durch Reife und Süßigkeit auszeichnen.“

Dies erklärt uns, warum gerade ein Schweizer, im Kampfe mit den seinem ganzen Volksstamm innewohnenden Hemmungen, die große Glut entfachen konnte, die in die Finsternisse des Unbewußten hineinleuchtet. Wie gut es dem Schreiber schließlich doch gelingt, die anfängliche Reserve zu überwinden und das innerlich Geschaute ins tägliche Leben überzuleiten, bezeugt die Ausgestaltung seiner großen A und mancher kleinen t (Tafel 1, Zeile 2: „Arbeit“). Die kalligraphisch vorgeschriebene Form dieser Buchstaben läuft nach oben in eine Spitze aus. JUNG ersetzt diese Spitze durch eine Wölbung, wodurch das Umfassen einer weiteren Fläche ermöglicht wird. In dieser Gebärde steckt ein großer Wesensgehalt, bedeutet sie doch die Vereinigung von tiefer, fast mystischer Erlebnisfähigkeit mit ihrer praktischen Anwendung. Hier ist echte Fülle der Gestaltungskraft, Freude am Bildnerischen, heitere Lebenskunst, die das, was in höheren Regionen erworben wurde, im Alltagsleben fruchtbar werden läßt. Daß in dieser Schrift die Oberlängen etwas mehr betont werden als die Unterlängen, läßt auf das Überwiegen der geistigen Interessen schließen. Wie außerordentlich groß aber die Vielseitigkeit des Schreibers ist, ersehen wir außer an der später zu erwähnenden Verschiedenheit seiner Bindungsweise hauptsächlich an der Reichhaltigkeit in der Formung seiner kleinen d. Tafel 2 zeigt uns in den beiden ersten Zeilen dicht beieinanderstehend nicht weniger als drei Varianten dieses Buchstabens.

Im *ersten* d wird die Verbindung mit dem nächstfolgenden Buchstaben entgegen der kalligraphischen Vorschrift durch eine Rechtswendung hergestellt. Diese Freiheit, die sich der Schreiber nimmt, ist die eminent

selbständige Gebärde dessen, der in all seinen Anschauungen und Handlungen das eigene Denken zu Rate zieht. Sein geistiger Unabhängigkeits-sinn ist zu stark, als daß er sich der herrschenden Konvention unbesehen beugen könnte. — Eine ganz andere Bedeutung kommt dem *zweiten* d mit seiner schwingvoll nach links zurückgeworfenen Endung zu. Dies ist das sog. „lyrische d“, das eine meditative, der Kontemplation zugewandte Geisteshaltung veranschaulicht. — Das *dritte* d bildet eine volle Schleife, von der aus es sich in schlichter Weise mit dem nächsten Buchstaben verbindet. Aus ihm spricht demnach die Bindungsbereitschaft des Schrifturhebers, seine gute Anpassung an die Umwelt, die durch ein reiches Vorstellungsvermögen unterstützt wird. — Als Bestärkung des ersten d mögen auch noch die hohen t-Überstriche erwähnt werden, die ebenfalls für einen starken geistigen Unabhängigkeitsdrang sprechen.

Damit sind wir bereits bei der wichtigsten *psychologischen Funktion* C. G. JUNGS angelangt:

Die starke Verbundenheit der Schrift zeigt ein vorwiegend systematisches *Denken*, dem Logik und Kombinationsgabe die Richtung vorschreiben. In „Handschrift und Charakter“ nennt KLAGES diese Geistesart die aktive und männliche im Gegensatz zur nur aufnehmenden weiblichen des unverbunden Schreibenden. Die Stärke der ersteren ist das abstrakte Denken. Wie schnell JUNG das Wesentliche einer Sache zu erfassen versteht, geht aus den sinnvollen Vereinfachungen seiner Schrift hervor. Da gibt es bei aller Reichhaltigkeit keine überflüssigen Bewegungen, kein unnützes Verweilen bei Nebendingen. Sachlichkeit und Zweckmäßigkeit beherrschen das Schriftfeld. Charakterologisch läßt sich daraus auf die Einfachheit und Gediegenheit der Gesinnung des Schreibers schließen. Wenn schon aus der Anfangsbetonung mancher Worte ein starkes Ehrgefühl spricht, so wird doch jede wohlfeile Erfüllung und rein äußerliche Wirkung strikte abgelehnt. Urteilsbestimmtheit, Scharfsinn und Kritik sind Wesenszüge des Schrifturhebers. Aus der winkligen Rechtsführung mancher Unterlängen (siehe Tafel 2, Zeile 2: das y) ersehen wir seine Fähigkeit zu gedanklicher Verarbeitung der aus dem Unbewußten aufsteigenden Phantasien. Wenn aber schon vereinfacht wird, so geschieht dies doch nie in einseitiger Weise, sondern auch das Kleinste und scheinbar Belangloseste unterliegt einer sorgfältigen Prüfung. Aus der bei aller Originalität vorbildlichen Deutlichkeit und Leserlichkeit der Schrift spricht auch eine bewußte Rücksichtnahme auf das Verständnis Anderer. So bezeugt die Art, wie sich die t-Überstriche schützend über die folgenden Kleinbuchstaben legen, den ritterlichen Sinn des Schreibers, der sich seiner hohen Verantwortung wohl bewußt ist. Daß wir es hier mit einer geborenen Führernatur zu tun haben, ersehen wir ferner aus der auf gute Dispositionsgabe deutenden Anordnung der Schriftstücke. Die überaus klare Gliederung (Abstand zwischen den einzelnen Buchstaben, Wörtern und Zeilen) zeigt, wie groß das Bedürfnis des Schrifturhebers nach geistiger Überschau und Klarheit ist. Er fühlt sich nur wohl, wenn er die Dinge und Geschehnisse gleichsam von einer höheren Warte aus überschauen kann. — Als weitere Merkmale für das Vorherrschen der Denkfunktion

mögen noch gelegentliche Zuspitzungen in den Überstrichen und Winkelbildungen in den Kurzlängen erwähnt werden.

Wir können aber die Hauptfunktion C. G. JUNGS niemals in ihrer wahren Bedeutung erfassen, wenn wir nicht auch deren Hilfsfunktion in Betracht ziehen. Sein Denken ist auf's Innigste mit *Intuition* durchsetzt und daher im eigentlichsten Sinne schöpferisch. Das zeigt sich in der Art und Weise, wie hier ganze Wörter miteinander verbunden sind. Oft gibt ein t-Überstrich den Anlaß dazu. Wie eine Brücke spannt er sich, von einer bekannten Größe ausgehend, zu einer anderen bekannten Größe. Was aber dazwischen liegt, das ist das Unbekannte, noch nicht Erforschte. Es gehört Kühnheit dazu, so hinauszudringen ins Leere, ohne sicher zu sein, ob man wieder festen Boden unter den Füßen gewinnen kann. Hier wird das Wagnis bestanden, und zwar nicht nur zum eigenen Nutz und Frommen, sondern auch zu demjenigen der Mitmenschen. Ein Schöpferwille tut sich kund, der nur analysiert, um das Zerlegte in mächtiger Synthese neu zusammenzufassen. Dieser Wille strebt unablässig danach, sinnvollen Zusammenhang auch in jene Lebensgebiete hineinzutragen, deren Bedeutung der Menschheit bisher verschlossen blieb. Es sei an dieser Stelle an die umfassende Gebärde mancher Oberlängen erinnert, die oben besprochen wurde.

Die Bindungsform der kleinen m und n zeigt neben der vorherrschenden Girlande, gemäß der schon erwähnten Vielseitigkeit des Schreibers, auch Winkel, Winkelarkade und Doppelbogen. Der letztere ist in dieser Gesamtkonstellation (regelmäßiger Druck usw.) als primärer Faden durchaus positiv zu bewerten. Er versinnbildlicht den schöpferischen Drang und die Instinktsicherheit des Schreibers. HARTGE nennt den primären Faden einen „Ausdruck der Kraft an sich, des Ungeordneten, Primären, noch nicht Endgültigen“. Charakteristischerweise bringt der Schrifturheber den Doppelbogen durchwegs im ersten Abstrich des kleinen m an (siehe Tafel 1, Zeile 2: das m in „mit“ und in „unmöglich“), worauf er gleich wieder zur festen Bindungsform übergeht. Das heißt ins Psychologische übersetzt, daß seine Anfangseinstellung eine unvoreingenommene, abwartende ist. Er läßt die Eindrücke an sich herankommen, ohne für's Erste eine feste Stellung einzunehmen. Da sein Ahnungsvermögen alle Möglichkeiten umfaßt, verhält er sich bewußt passiv, um den Dingen ihren eigenen Lauf zu lassen. Erst nachdem ihm klar geworden ist, wohinaus dieser gehen will, übernimmt er auf Grund seiner sicheren Urteilskraft die Führung und ist nun imstande, sich ganz an das von der Natur Gegebene zu halten. Diese großzügige Vorurteilslosigkeit, die es ablehnt, irgendeinen Wertbegriff vorschnell anzuwenden, läßt uns einen tiefen Einblick gewinnen in die Eigenart der JUNGSchen Behandlungsweise. Wieviel Wertvolles kann auf diese Weise gerettet werden: Wird doch vom heutigen Menschen so vieles verdammt und dementsprechend verdrängt, was sich, nachdem es von den äußerlich anhaftenden Schlacken gereinigt ward, im Seelenhaushalt als durchaus sinnvoll, ja als unentbehrlich erweist.

Wir können diesen, der Intuition gewidmeten Abschnitt nicht beenden, ohne auch die überaus lebhafteste Phantasie des Schreibers in Betracht zu ziehen. Diese erkennen wir an der Reichhaltigkeit, der Formenfülle der

Dr. C. G. Jung

Künascht-Dürich
Oseestrasse 228

5. 11. 1929

Sehr geehrte Frau Proseickentin!

Leider ist es mir wegen Über-
 hangung mit Arbeit unmöglich, an
 der Generalversammlung teilzunehmen -

Mit lebhaftem Bedauern!

Ergebenst Dr. C. G. Jung.

Schrift. Zwar ist die Imagination nach JUNG „die reproduktive und schöpferische Tätigkeit des Geistes überhaupt, ohne ein besonderes Vermögen zu sein, denn sie kann sich in allen Grundformen des psychischen Geschehens abspielen, im Denken, Fühlen, Empfinden und Intuieren“. Wir werden daher später nochmals darauf zurückkommen und hier nur die durch Intuition veranlaßte Äußerung der Phantasie des Schrifturhebers erwähnen, nämlich die, um uns seiner eigenen Worte zu bedienen, „auf Wahrnehmung unbewußter Inhalte gerichtete Einstellung, wobei die Libido alle aus dem Unbewußten auftauchenden Elemente sofort besetzt und durch Assoziation paralleler Materialien zur Höhe der Klarheit und Anschaulichkeit bringt“¹.

Die Stärke und Originalität der Assoziationskraft JUNGS ist bereits gewürdigt worden. Was nun die ebenso große Anschauungskraft anbelangt, so weist uns diese auf die nächstfolgende Funktion des Schreibers hin. Außer der bei mittlerer Größe der Schrift ziemlich betonten Längenunterschiedlichkeit (Drang nach Höhen und Tiefen) und den kräftig gesetzten i-Punkten (Realitätssinn) spricht hauptsächlich die Pastosität (Strichbreite) für eine sehr gut ausgebildete *Empfindung*. Bei der geschmackvollen Gestaltung mancher Majuskeln (siehe P in der Anrede auf Tafel 1) enthält diese Teigigkeit auch ein künstlerisches Element. Trotz seiner starken Abstraktionsfähigkeit steht dem Schrifturheber das Bildhafte und Symbolische näher als das rein Begriffliche. Dank seiner großen Ursprünglichkeit und starken Vitalität ist er imstande, das Leben so intensiv zu ergreifen, daß er in seinem Schaffen stets aus dem Selbsterlebten oder Selbstbeobachteten schöpfen kann. Nur selten verbindet sich mit so viel geistiger Verarbeitungsfähigkeit so viel Anschauungsfreude und sinnliche Wärme. Das ist es gerade, was den Gedankengängen JUNGS ihren großen Wert gibt, daß sie sich bei aller Kühnheit und Originalität nicht auf spekulative Spekulationen, sondern auf seine ureigensten Erfahrungen gründen. Er ist nicht nur ein Systematiker, sondern auch ein Empiriker, der stets die Tatsachen berücksichtigt, was übrigens auch aus einzelnen Absetzungen in seinem Schreibfluß ersichtlich wird (auf Tafel 1 in „lebhaftem“, 4. Textzeile, und in „ergebenst“, 5. Textzeile). Daher weiß er selbst seine schwierigsten Ausführungen stets mit einleuchtenden, aus dem Leben gegriffenen Beispielen zu illustrieren, die mit ihrer frischen Anschaulichkeit dem Verständnis des Hörers besser zu Hilfe kommen, als alle lehrhaften Erklärungen es vermöchten. Aber noch in anderer Hinsicht versteht es JUNG, eine empfängliche Stimmung zu schaffen, nämlich durch jenen köstlichen Humor, der nur einer wirklichen Überlegenheit entspringen kann, und der diese Überlegenheit zugleich mildert, indem er eine menschliche Note in sie hineinträgt und neue Berührungspunkte eröffnet. Wir erkennen diesen Humor an den heiter geschwungenen An- und Überstrichen (z. B. in Tafel 2 am Z und in Tafel 1 am Überstrich von „Über“, am Ende der 1. Zeile). Dieser letztere hat in seiner Originalität direkt etwas übermütig Lustiges. Manche Zuspitzungen lassen zwar vermuten, daß diesem Humor auch ein Körnchen Sarkasmus beigemischt sein dürfte, was allerdings nicht verwundern kann. Dem durchdringenden Blick des Schreibers muß sich

¹ Psychologische Typen, Definition der Phantasie.

manche Unzulänglichkeit zeigen, die einem weniger scharfsinnigen Beobachter verborgen bliebe.

Hier aber ist es nun sein *Gefühl*, das den Ausgleich schafft. Die Bindungsformen der kleinen m und n sprechen deutlich von einer durch das Leben erworbenen Milde und Anpassung, vermitteln sie doch den Eindruck, in früheren Zeiten schärfer gewesen zu sein. Stahlharte Festigkeit und Widerstandskraft mögen der Ausgangspunkt gewesen sein, von dem aus der Schrifturheber an das Leben herantrat. Mit zunehmender Erfahrung milderte sich seine Einstellung. Je mehr Einblick er in die Nöte seiner Mitmenschen gewann, desto nachsichtiger wurde er gegen sie. Wenn er sie durchschaut, so versteht er sie zugleich, und wenn er auch zuweilen noch über ihre Schwächen lächelt, so birgt sich Güte dahinter. Die vorherrschenden Girlanden bezeugen eine wohlwollende, entgegenkommende Einstellung, die aufgeschlossen ist für andere. In Verbindung mit abnehmenden Wortendungen (in Tafel 1 das letzte Wort der 2. Zeile) und mit den schon erwähnten Doppelbögen zeigen sie uns, wie groß die Einfühlungsfähigkeit des Schreibers ist. Da sein hoher Lebendigkeitsgrad sich allen Modulationen anpaßt, kann er sich mühelos in die verschiedensten Individualitäten hineinversetzen. Die Bewegtheit der Schrift, ihre Rechtschräge und satte Strichführung bezeugen, daß die Gefühle des Schreibers von starker, ja selbst leidenschaftlicher Intensität sind, und daß er einer wirklichen Hingabe fähig ist. Da aber das Fühlen in seiner psychischen Struktur die letzte Funktion ist, so muß es sich in irgendeiner Hinsicht von seiner ersten, dem Denken, unterscheiden. Nach JUNGS eigenen Worten ist es immer die sog. minderwertige Funktion, die den Menschen an den Menschen bindet. Wäre dem nicht so, so könnte ja ein jeder in göttergleicher Abgeschiedenheit sein Leben fernab von seinesgleichen führen. Wo also liegt hier der Unterschied? Wir finden ihn nicht in der Intensität der Funktionen, wohl aber im Grade ihrer Verletzbarkeit (ungleiche i-Höhe). Mit den geschliffenen Waffen seines Geistes fühlt sich der Schrifturheber jedem intellektuellen Angriff so vollständig gewachsen, daß es ihm geradezu einen Genuß bereitet, sich in dieser Hinsicht zu verteidigen. Abgesehen von den ihm zur Verfügung stehenden, überzeugenden Argumenten kann es ihm auch gar nicht schwer fallen, seinen Gegner zu isolieren, indem er durch eine witzige Bemerkung die Lacher auf seine Seite bringt. Ganz anders aber verhält er sich in Gefühlsangelegenheiten. Hier ist er, der sonst in allen Dingen Überlegene, auf den guten Willen seiner Mitmenschen angewiesen. Findet er in ihnen kein liebendes Verstehen, so zieht er sich verletzt in sich selbst zurück und stellt sich kälter, als er in Wirklichkeit ist. Wo er aber Verständnis findet, da gelangt die schenkende Güte und die innerliche Treue seiner Natur zum schönsten Ausdruck. Vielleicht hat gerade sein Denken dieser Gemütswärme viel zu verdanken. Auf einer so hohen Bewußtseinsstufe, wie es diejenige des Schrifturhebers ist, kann auch die letzte Funktion im Verein mit den anderen befruchtend auf sein Gesamtwerk einwirken. Diese Schrift zeigt uns das schöne Beispiel eines Menschen, der in unablässigem Bemühen alle seine Funktionen zu ihrer höchstmöglichen Entwicklung zu bringen sucht. —

Damit wäre unsere graphologische Betrachtung des psychologischen Typus C. G. JUNGS beendet und es bleibt uns nur noch einiges nachzuholen, was sich in diesem Rahmen nicht unterbringen ließ. In erster Linie sei hier die Tüchtigkeit des Schreibers in bezug auf seine Arbeitsleistung hervorgehoben. Aus der Regelmäßigkeit des Druckes, aus den eigensinnigen kleinen Häckchen an manchen Anstrichen und aus der nach links gewölbten Form des kleinen f (siehe „häufung“ in Tafel 1 am Anfang der 2. Zeile), schließen wir auf ausdauernden Fleiß, der mit großer Gewissenhaftigkeit, Zuverlässigkeit und Widerstandskraft gepaart ist. Die Zähigkeit des Schreibers ist um so erstaunlicher, als sein leicht bewegliches Naturell allen Eindrücken offen steht. Bei so viel Energie muß die aus den fallenden Zeilen in Tafel 1 hervorgehende Herabgestimmtheit als eine momentane bezeichnet werden und dies um so mehr, als sich dieses Merkmal auf den meisten übrigen zur Einsicht vorliegenden Schriftstücken nicht wiederholt. Die Willenskraft des Schreibers ist größer als diese gelegentlich auftretenden Stimmungen der Entmutigung. Sie bewahrt ihn auch trotz seiner großen Vielseitigkeit, die einer schwächeren Natur zur Gefahr werden müßte, vor Ablenkung und Zersplitterung. Zielbewußtsein und Konzentrationskraft sind die Träger seines starken Betätigungsdranges. Eine wirksame Unterstützung gewährt ihm in seiner Denkarbeit das Gedächtnis. Außer demjenigen für logische Zusammenhänge und Folgerungen besitzt er auch ein vorzügliches Eindrucksgedächtnis, das ihn frei über seinen Erinnerungsschatz verfügen läßt. Dieses letztere verdankt der Schrifturheber seinem reichen Vorstellungsvermögen, dessen Merkmale wir bereits in der Flächigkeit seiner Formen gefunden haben.

Was diese Reichhaltigkeit in charakterologischer Hinsicht besonders wertvoll macht, ist ihre Verbindung mit den bei Anlaß des Denkens besprochenen Vereinfachungen. In seinem Buche „Symbolik der Handschrift“ nennt PULVER diese Stufe eine „ästhetisch wie gemüthalt hohe“; spiegelt sich doch in ihr „die Klarheit und Reife einer entwickelten Persönlichkeit“. Des Weiteren haben wir zu beachten, daß hier die Flächigkeit hauptsächlich oberhalb der Zeile zum Ausdruck kommt, und daß sie sich in einer Schrift von großer geistiger Aktivität vorfindet. Daraus geht hervor, daß wir es nicht mit einer ungebunden umherschweifenden Phantasie zu tun haben, die sich passiv in unbewußten Vorgängen dokumentieren würde, sondern mit einer aktiven, die durch die positive Anteilnahme des Bewußtseins geläutert wird. Wir haben diese Phantasie in allen Grundfunktionen JUNGS angetroffen: Seinem Denken verleiht sie mehr Lebendigkeit und Nachdruck, seinem Intuieren die originellen Assoziationen, seinem Empfinden die erwachsene Anschaulichkeit und seinem Fühlen die einführende Anteilnahme. Er selbst bezeichnet im Anhang zu den „Psychologischen Typen“ diese Art Imagination als den Ausdruck der Einheit einer Individualität, denn „in ihr fließt die bewußte und die unbewußte Persönlichkeit des Subjektes in ein gemeinsames und vereinigendes Produkt zusammen“.

Die Analyse seiner Schrift hat uns gezeigt, in wie hohem Maße JUNG in sich selbst diese Einheit verwirklicht hat. Nur durch die Ergründung seiner Persönlichkeit kann sich uns das Geheimnis seines Schaffens enthüllen.

Streiflichter über C. G. JUNGs Geburts-Horoskop.

Von

ALICE VON MORAWITZ-CADIO.

Beim Anblick der Geburtskonstellation C. G. JUNGs fallen mir in erster Linie einige ungewöhnlich markante Symbolphänomene auf. Ich will dieselben zunächst in der astrologischen Terminologie aussprechen und nachher sie zu deuten versuchen.

1. Eine außergewöhnlich harmonische Balance in der *Verteilung der vier Elemente*: Von den zehn Größen oder Kräften, mit denen jede Geburtskonstellation arbeitet (Sonne, Mond, sieben Planeten und der aufsteigende Ekliptikpunkt), befinden sich drei Größen im feurigen Tierkreiszeichen, drei im luftigen, zwei im erdigen und zwei im wäßrigen, wobei auch die Hauptkräfte, Sonne, Mond und Aszendent, nicht bloß einem Element angehören, sondern auf Feuer, Luft und Erde verteilt sind.

2. Eine ebenso deutlich einseitige *Betonung des fixen Kreuzes* im Tierkreis: Von den genannten zehn Größen befinden sich sechs im fixen Zeichen. Darunter sind Sonne, Mond, Aszendent und Saturn, der Planet im ersten Haus. Da diese Planeten als die vier Hauptkräfte des ganzen Horoskops angesehen werden müssen, würde der Stand dieser vier Potenzen im fixen Zeichen schon genügen, um die außergewöhnliche Vorzugsstellung des fixen Tierkreissymbols auszudrücken.

3. In der *Konstellation der Planeten* zueinander stehen sich zwei Gruppen völlig isoliert gegenüber. Die eine Gruppe ist von Aszendent und Saturn im ersten Haus geführt und besteht aus *Saturn, Mars* und *Jupiter* in günstigster Aspektverbindung. Die zweite Gruppe hat die *Sonne* im Zentrum und führt alle übrigen Planeten mit. Die Sonne steht im siebenten Haus. Zwischen diesen beiden Planetengruppen und Häusersymbolen besteht nicht die geringste Verbindungslinie — ein bei Horoskopen bedeutender Menschen seltener Umstand von negativer Gültigkeit.

Dazu ist zu bemerken, daß die Saturngruppe einwandfrei günstig und die Sonnengruppe fast ausschließlich ungünstig gestellt ist.

Es handelt sich bei jeder der drei erwähnten Erscheinungen um außerordentliche Prägnanzen. Dies ist noch verschärft dadurch, daß bei Punkt 1 markiert gleichmäßige Kräfteverteilung auftritt, bei Punkt 2 markiert ungleichmäßige und bei Punkt 3 ein ebenso markiertes völliges Auseinanderfallen von Krafttendenzen.

Ich will nun den Versuch machen, diese drei Symbolgestalten zu deuten. Um darin für Jedermann verständlich zu sein, ist es wohl unerlässlich,

kleine Erörterungen über die in Anwendung kommenden Symbolwerte jeweils einzufügen.

Außerdem muß ich bemerken, daß ein solcher Deutungsversuch, ganz ähnlich wie bei der Traumdeutung, nicht als Übersetzung einer feststellbaren Wahrheit von einer Sprache in die andere (von der symbolischen Form in die begrifflich-logische) gelten kann, sondern daß es sich bei allen Deutungen nur um Annäherungsbemühungen an jenes Geheimnisvolle handelt, das jenseits unserer vollen, oberbewußten Erkenntnisfähigkeit die Besonderheit des einzelnen Menschen ausmacht und in den mannigfachsten Erscheinungsformen an unserer kosmischen und irdischen Gestalt dargestellt ist. Es ist ein Offenkundiges und dennoch Verborgenes, das nicht mit unserem Verstand erfaßt, sondern von unserem ganzen Wesen empfangen werden will. Und wenn wir die Bilder, die es uns bietet, dennoch begrifflich zu erfassen und systematisch zu ordnen suchen, so geschieht dies nicht allein, um zu wissen, sondern um über den Weg des Wissens und Schauens in lebendige Verbindung zu treten mit den bewirkenden Kräften, welche aus dem Geheimen unser Bewußtsein suchen. Das erkennende Denken hat also hier nicht das Ziel in sich selber, sondern es dient über sich hinaus dem Leben eines zunächst nicht voll Erfassbaren. In diesem Sinn mögen also meine Deutungsversuche als Hilfsmittel aufgefaßt werden, mit unaussprechbaren Wesenskräften durch aussprechbare Hinweise in eine gewisse anschauungsmäßige Relation zu gelangen.

Ich kehre zu *Punkt 1* der drei aufgezählten symbolischen Erscheinungsformen zurück.

Die Zuordnung eines Elementes zu je drei Tierkreiszeichen gibt die elementare Natur des Zeichens an. Man beurteilt nach der vorwiegenden Besetzung der Erd- oder Luft-, Feuer- oder Wasserzeichen in einem Horoskop die elementare Grundnatur des Menschen, sein naturhaftes Instrument oder Gefäß der Seele, in welchem aber schon die Tendenzen für das Geistige eingezeichnet sind, wie ja eben alles Natürliche die Prägung des innewohnenden Prinzipes besitzt. In dem vorliegenden Fall sieht man also ein besonderes Gleichgewicht in der vitalen Grundanlage mit einem schönen Akzent zur geistgemäßen Tingierung der Stofflichkeit. Denn die den geistigen Aspekt symbolisierenden Elemente Feuer und Luft sind mit je drei Kräften besetzt und die das Seelisch-Körperliche bedeutenden Elemente Wasser und Erde mit je zwei Kräften. Außerdem sind von den vier genannten Hauptkräften drei im geistigen Element und eine im Erdzeichen. Dabei fällt neuerlich in markanter Weise auf, daß die weiblichen, also mehr erdhaften Planetenkräfte in irdischen Zeichen stehen (*Mond* im *Stier*, *Venus* im *Krebs*) und die männlichen Planetenkräfte durchwegs in geistigen und männlichen Zeichen (*Sonne* im *Löwen*, *Saturn* im *Wassermann*, *Mars* im *Schützen*, *Jupiter* in der *Wage*). Durch diesen Umstand sind alle Kräfte außerordentlich verstärkt; sie sind sicher, eindeutig in ihrer eigensten Kraft, ungespalten in ihrer Wirkung. Sie scheinen mir eine Art urhafter, ungebrochener Vitalität darzustellen. Sogar bei *Uranus* und *Neptun* ist diese Tendenz eingehalten. Sie ist noch einmal hervor-

gehoben und unterstrichen durch die Stellung der Hauptkräfte in ihnen besonders adäquaten Elementenstellungen: Die *Sonne* steht im *Feuerhaus* des Löwen, wo sie ihrer eigenen Natur nach hingehört und die stärkste Machtentfaltung besitzt; der *Mond* steht in seiner Erhöhung im Erdhaus Stier, einem Symbol der marienhaften oder der Isis verwandten Erdenmütterlichkeit, der fruchtbaren Wärme der Naturseele, also in einem seiner eigenen Natur entsprechendsten und förderlichsten Aufenthalt des ganzen Tierkreises. Es entsteht dadurch schönste Verbindung zwischen dem Seelischen und der ursprünglichsten Erde. *Saturn* aber, der tiefe, ernste, verantwortungsreiche Forscher und Denker, der Former und Bezwingler des Vitalen, steht im Lufthaus des Wassermann (im ersten Haus) in ihm verwandter Sphäre als Entdecker einer gesetzhaften Ordnung (Saturn) im Aufbau des Menschlichen (Wassermann).

Solcherart sehe ich in dem vorliegenden Horoskop in bezug auf seine erdschöpfungshafte Grundanlage eine Kombination von feuchter Frühlingserde, glühender Hochsommersonne und reinster, kalter Winterluft in der reifen, klaren, stillgesammelten Kraftsphäre eines Winterhimmels. Es ist hier zusammengefügt als Unterbau zu einer Individualität die primitivste Erde (*Stier*, das erste Erdzeichen); das Feuer im Zenith in heißester Flammung (*Löwe*, das zweite, mittlere Feuerzeichen); und die Luft als Geistsymbol auf der allergeinigsten, lautersten Stufe (*Wassermann*, das dritte, letzte Luftzeichen), als zartgefärbter, klarer Himmelsrauch von kosmischer Transparenz und Ferne. Auch dieser Gradaufstieg der Elemente deutet auf die Vollinstanz aller Kapazitäten in ihrer entschiedensten, bejahtesten Form. Nicht alte, sublimen Erde, nicht Jugendstufe des Geistes, sondern ewig-neue Erde und uralte Geistigkeit, alles in extremster Potenzierung und dezidiertester Vollwertigkeit.

Ich komme zu *Punkt 2*, zu der auffallenden Akzentuierung des *fixen Kreuzes*.

So wie einer Charakterisierung nach den Tierkreiszeichen Elemente zugeordnet sind, welche sie in vier Gruppen zu je drei Zeichen gliedern (Dreiecke), sind ihnen von einem anderen Gesichtspunkt aus Eigenschaften zugeteilt, welche sie nach dem Prinzip der Gliederung der differenzierten Welt in die drei Reiche des Körperlichen, des Geistigen und des Seelischen teilen, wodurch drei Gruppen zu je vier Tierkreiszeichen entstehen. Diese Gruppen nennt man Kreuze, weil die sie bildenden Zeichen in Abständen von 90 Grad im Tierkreis liegen und in den Verbindungslinien Kreuze bilden.

In dem vorliegenden Horoskop dominiert nun in hohem Grad das fixe oder Seelenkreuz.

Diese Tatsache läßt sich ohne eine Erörterung über den Wert der Kreuze nicht richtig beurteilen.

Die drei Kreuze zeigen drei verschiedene Lebenshaltungen des Menschen an: die weltlich gerichtete, durch äußere Gegebenheiten bestimmte Haltung; die geistig bedingte, aus inneren Kräften lebende Haltung; und die mittlere, verbindende Haltung, in welcher innere, geistige Kräfte auf äußere, welt-

liche Objekte bezogen werden können, in welcher die Lebensimpulse weder allein am inneren Leben orientiert, noch allein vom äußeren Leben bestimmt sind, sondern beide Lebensquellen ineinander spielen; in welcher sich das Irdische mit dem Geistigen, das Weltliche mit dem Göttlichen, das Sein mit dem Werden, das Außen mit dem Innen lebendig verbindet — eine Haltung, in welcher in letzter, unerreichter Konsequenz der tragische Dualismus aller bisherigen Lebenserscheinungen aufgehoben wäre.

Das Symbol im Tierkreis, welches diese dritte Lebenshaltung ausdrückt, ist das *fixe Kreuz* oder das *Kreuz der Seele*.

Der Typus des materiell und weltlich gerichteten Menschen ist ein altbekannter (Kreuz der Welt), und auch der Typus des innerlichen, geistigen Menschen stellt eine vollendete Eigenart der menschlichen Seele dar, ist eine erreichte Lebensform des Menschen (Kreuz des Geistes). Aber die dritte Gestalt der Seele, welche in sich die beiden Pole des Lebens vereinigt, scheint es noch nirgends zu geben, obgleich die Symbolik des Tierkreises diese Gestalt kennt. Wohl kann man in Menschen mit Betonung des fixen Kreuzes die Anlage einer solchen Tendenz empfinden. Kunst und Liebe, alles Schöpferium ist aus dieser latenten Quelle genährt; aber die schöpferischen Kräfte der Menschen haben bisher *in der Seele selbst* keine dauernde, lebendige Form der Synthese der Pole geschaffen. Liebe und Schöpferium haben noch keine dritte Stufe der Seele und der Welt gegründet. Nicht alles im Symbol Vorgezeichnete ist noch voll belebt und real dargestellt. Aber die Realität des Symbols ist uns Versprechung und Ruf.

Auf der Grundlage dieser Betrachtung können wir die Tatsache des Seelenkreuzes im Horoskop JUNGs in seiner Persönlichkeit und seinem Lebenswerk aufspüren. Wenn man seine *Typenlehre* mit ihrer Gliederung in extravertierte und introvertierte Einstellungstypen mit der Gliederung des Tierkreises vergleicht, so entdeckt man, daß das duale Prinzip, respektive die Vierzahl der Elemente, in beiden Systemen korrespondiert, und zwar bis in die einzelnen Charakterisierungen der Typen, daß jedoch das JUNGsche System einem Tierkreis mit zwei Kreuzen gleich käme. Die dritte verbindende Lebenseinstellung, welche dem fixen Kreuz entspricht, bezeichnet JUNG zwar als eine seltene und erstrebenswerte Möglichkeit, reiht sie aber nicht in sein System ein, während sie im Differenzierungssystem des Tierkreises enthalten ist. Ihr mangelndes Auftreten im Leben aber berechtigt nicht zur Aufstellung einer empirisch vorhandenen Form in einer Seelenlehre, welche die verwirklichte Gestalt des Lebens zum Inhalt hat und nicht die hypostatische. Daraus erklärt sich die *Achtzahl* der JUNGschen Funktionstypen, während das Tierkreissystem *zwölf* Typen enthält. Das fixe Kreuz also (mit vier Typen) fehlt in der JUNGschen Typisierung. Und gerade dieses ist es, welches seine eigene Gestalt beherrscht. — Ich erkläre dies so: seiner Schau ist die extrem zwiefache Einstellung aller menschlichen Seelenkraft darum so stark bewußt geworden, weil die Idee der Verbindung der beiden Pole die Entelechie seines Wesens, die innere Realität seines Wirkens und seiner Weltaufgabe ist. Es ist wohl ein Gesetz, daß erst *der* Weltaugenblick, der im Beginn der Überwindung einer Situation steht, die Struktur dieser Situation zu übersehen imstande ist.

Die erste Stufe, die über ein Gebiet hinaufführt, gibt Blick für die verlassenen Stufen. Es ist keine Neuigkeit für das Denken heutiger Tage, daß die Weltentwicklung in einem solchen Augenblick steht und daß es führende Menschen gibt, die eine neue Lebensgestaltung vorbereiten. Die erwähnte auffallende Überbetonung des fixen Kreuzes zeigt den Besitz von Kräften an, welche der Gestalt des zukünftigen Menschen antizipando angehören. Daß das fixe Kreuz und unter den vier Zeichen desselben speziell der *Wassermann* das Symbol der kommenden Welt-epoche ist, ist bekanntlich in der astrologischen Symbolik begründet durch den bevorstehenden Übergang des Frühlingspunktes vom Zeichen der *Fische*, durch welches er sich seit Christi Zeiten bewegte, in das Zeichen des *Wassermann*. Wie erwähnt, ist das fixe Kreuz und in ihm vorzüglich der *Wassermann* das vorherrschende Symbol des JUNGschen Horoskopes. Im Kreuz des *Wassermann* erwarten wir die Entfaltung einer neuen, noch nie erreichten Lebensform der Seele und der menschlichen Gemeinschaft in der Welt, in welcher die weitest entfernten Pole und Spannungen bisheriger Lebensgestaltung in einer gemeinsamen Wirkungssphäre vereinigt werden könnten.

Ich komme zum *dritten* prominenten *Punkt* des Horoskops, der eigenartigen *Stellung der Planeten* zueinander in *zwei* getrennten *Gruppen*.

Die drei Planeten der Saturngruppe: Saturn, Mars und Jupiter, heben sich im allgemeinen in einem bestimmten Sinn von den anderen Planeten ab: sie bezeichnen alte Errungenschaften der Seele in der Zeitentwicklung und zugleich prominent männliche Kräfte. *Saturn* ist geradezu der Prototyp eines urhaften, vatergöttlichen Geistes, der der Welt das Gesetz gibt, der sie in eine erste Ordnung lenkt; *Mars* ist die früheste, primitivste Lebenskraft, und *Jupiter* ist der alte, sichere Glaube und Gnadenhort. Diese drei Faktoren bilden im JUNGschen Horoskop eine geschlossene und harmonisch verbundene Persönlichkeit, durch welche das Eigensein JUNGs, er selber, die führende Note des Horoskops, dargestellt ist. Es wäre also seine persönliche, führende Gestalt gebildet aus einem Teil seines Wesens, der aus den ältesten, bewährten, sicheren Elementen des menschlichen Erdenlebens seine Herkunft hat und durch nichts anderes, Späteres, ja nicht einmal durch das weibliche Element der Welt, gestört oder gespalten ist. Eine vom Gesichtspunkt gegenwärtiger Möglichkeiten sehr enge und einseitige, aber ungeheuer streng in sich abgeschlossene und in ihrer Enge vollkommene Gestalt aus alter Zeit von fast monumentaler Starrheit.

Dieser Gestalt gegenüber steht aber der zweite Planetenkomplex, und dieser enthält nun erst *Sonne und Mond*, also das Prinzip der Dualität und Polspaltung, aber auch das weibliche Element der *Venus*, das versatile des Verstandedenkens *Mercur* und die Planeten der abendländischen Entwicklung *Uranus* und *Neptun*. Während nun die Saturngruppe von ungebrochener Klarheit und Harmonie ist, ist die Anordnung der Sonnen-*gruppe* von ebenso ausgesprochener Verwirrung, von einer fast durchgängigen, äußerst markanten Disharmonie. Und zwar sind die rebellischen,

Mißklang hervorruhenden Faktoren Uranus und Neptun, die Kräfte des modernen abendländischen Seelentums. Diese allein bilden die verletzenden Aspekte. *Uranus* steht im Quadrat zum *Mond*, *Neptun* im Quadrat zur *Sonne*, so daß — wie es in der landläufigen Terminologie heißt — beide Lebenslichter scharf verletzt sind. Es sind derart die Grundlebenskräfte nur von den beiden Repräsentanten des modernen abendländischen Geisteslebens, als dem Prinzip des Irrationalen, angegriffen: von *Uranus*, dem Aufrührer gegen alles Alterstarre, dem Erwecker neuer Lebensimpulse, der zugleich der Erzeuger aller Lebensstörungen ist, wie sie der moderne Mensch als Neurosen aller Art in sich trägt, die über diesen destruktiven Weg das Abenteuer des neuen Lebens zur Geburt bringen wollen; und von *Neptun*, der die Neigung moderner Menschen zu Bewußtseinspaltungen aller Art verkörpert, zu psychotischen Seelenzuständen, zur Aufgeschlossenheit gegen das Abgründige, Geheimnisvolle, Unfaßliche und Jenseitige, zum Erlebnis des Rausches, der Unsicherheit, Haltlosigkeit und Verirrung.

Man wird mir recht geben, daß diese beiden nur im rohen Abriß geschilderten Kraftgruppen einen kolossalen Antagonismus, eine unerhörte Verschiedenheit darstellen, sowohl in der inhaltlichen als auch in der zeitlichen Struktur der Seele. Dies ist noch ungemein verstärkt durch den Umstand, daß diese beiden Gruppen sich tatsächlich gegenüberstehen, wie Ich und Du (1. und 7. Haus), wie zwei grundverschiedene, weltentfernte Pole; aber nicht eigentlich als Kämpfer, sondern *ohne Berührung*. Die beiden Quadrate der Sonnengruppe sind ja nicht gegen das Gegenüber gerichtet, nicht gegen jenen abgeschlossenen Wesensteil, der die engere Persönlichkeit umgrenzt, sondern sie kommen lediglich im Prinzip des dieser Persönlichkeit antagonen *anderen Menschen* zum Ausdruck. Denn das *siebente Haus*, in welchem sich die verletzte *Sonne* und der verletzende *Uranus* aufhalten, bedeutet den anderen Menschen, den Partner, mit dem das Leben einen verbindet, das polare Gegenüber; und das *dritte Haus*, in welchem der verletzte *Mond* und der verletzende *Neptun* stehen, ist wieder der Ort des brüderlichen Du und zugleich der Ort gedanklicher Auseinandersetzung, intellektueller Zergliederung. Es ist also deutlich, daß die großen Schwierigkeiten dieser Veranlagung sich alle um den Partner, um das Du drehen, um das „Andere“ in sich selbst und im allgemeinen, um die Krankheit, die Verwirrung, die Not und Abgründigkeit des Du, des gegenwärtigen Menschen, wie er aus dem Abklingen der Epoche hervorgeht. Jeder Partner, ob er nun im persönlichen oder im beruflichen Leben und im Zusammenhang mit der Weltaufgabe auftritt, ist ein Gegenstand der Störung, des Mißklanges, der Katastrophe und der Verwirrung. Die Quadrate vom siebenten ins dritte Haus zeigen an, daß die Störungserscheinungen zergliedert, analytisch untersucht werden, in Form einer fortgesetzten Zwiesprache, denn das dritte Haus ist der Ort des Wortes. Also das „Du“ und das „Wort“, das Wort des leidenden, des opponierenden, des aufrührerischen Du, die Schwierigkeiten der Verständigung, das sind die Konflikte dieser Anlage.

Die Nichtkontaktnahme zwischen den zwei Gruppen deute ich als eine Unverletzlichkeit und Distanz des einen Wesensteiles als Schutz vor

den destruktiven Kräften des anderen und als feste Grundlage für die Möglichkeit der zu leistenden Arbeit am anderen Menschen. Aber auch als ein sehr merkwürdiges und nur zu ahnendes Phänomen der Dualität *innerhalb* der Seele, der Zusammenarbeit zweier großer Linien, einer vergangenen und einer Zukunft bereitenden, die einmal unabhängig voneinander wirkten, als Gegenüberstellung eines uralten, gefestigten, sicheren Menschen mit einem Menschen, der die Not und Unsicherheit der Zeit repräsentiert. Als ob der alte Mensch die Störung und das Abenteuer der Erneuerung in seiner riskantesten und schärfsten Form auf sich genommen hätte in einer großen Opferung; als Lehrer und als Lernender zugleich. Als ein Heiler der Zerrissenheit durch die ungeschwächten Kräfte uralten Wesens und als ein Beschenker durch die Annahme des Zukunftsproblems.

Die weiteren, sekundären Erscheinungen des Horoskops bekräftigen die bisher gegebenen Deutungen.

Venus und *Merkur* nehmen innerhalb der Sonnengruppe eine besänftigende, freundliche Stellung ein. Sie neigen sich aus dem *sechsten Haus* und dem *Krebs* angenehm versöhnend zu dem beleidigten *Mond* und werfen durch diesen auch einen versöhnlichen Glanz auf die verletzte *Sonne* (durch die Paralleldeklinatation von Mond zu Sonne). Das bedeutet, daß dem Gebiet der schwierigen Partnerschaft und der Problematik des Dualitätsprinzipes (Sonne-Mond) ein Freudeerleben in der Natur, in allem Dinglichen, Raumhaften und Wäßrigen nebengeordnet ist, wie eine kleine Insel abseits des Hauptstromes des Lebens als ein Moment des Ausruhens, des Atemholens. Dieser günstige Aspekt bewegt sich in den beiden urweiblichen und urmütterlichen Zeichen *Stier* und *Krebs* und im dritten und *sechsten* Haus, was mir die Imagination eines matriarchalischen Seelenteiles erweckt, wie eine Erinnerung an Zeiten, in denen das Stoffliche von urhafter Spiritualität erfüllt war, vor der Differenzierung zwischen Sein und Werden.

Es scheint mir in diesem Zusammenhang zwei ganz verschiedene Seiten und Möglichkeiten des *Denkens* in diesem Horoskop zu geben: die eine, durch *Merkur* in seiner Aspektstellung zu *Venus* und *Mond* im *Wasserzeichen* ausgedrückt, durchaus weiblich, spirituell-ursprünglich, aus dem Gefühl aufsteigend wie Welle und Gleiten, an sinnlichen, konkreten Eindrücken angeregt; und die andere Seite, durch *Saturn* und die *Luftzeichen* ausgedrückt, nur männlich, systematisierend, Gesetze aufstellend, ideell orientiert. Aber beide Seiten der Geistigkeit haben gemeinsam ihre ganz entschiedene Stellung *im Dienste des Menschen*. Der Bereich des nur eigenen Denkens und Lebens beschränkt sich auf den Saturn im ersten Haus und geht sofort deutlich auf Gemeinschaftssymbole über, die schon durch das Zeichen des Wassermann angegeben sind und weiter durch den Aspekt des Saturn zu *Mars im elften Haus*, dem mit dem Wassermann verwandten Ort der Gemeinschaft; dann durch den Aspekt, den Saturn und Mars zu *Jupiter* bilden in der *Wage* und im *achten Haus*, dem Zeichen der Partnerverbindung und dem Ort der Vermählung von Stoff und Geist im weltlichen Medium.

Alle im Horoskop besetzten Zeichen und Häuser sind Symbole der Du-Beziehung und des Dienstes. Nirgends ist hier Bewahrung, überall Hingabe an das Leben, die Welt und den anderen Menschen bis in die letzten Konsequenzen eines Aufnehmens von Lasten.

Alle besprochenen Erscheinungen zusammenfassend sehe ich sie als eine Darstellung grundverschiedener Gegebenheiten in einem Seelenganzen, in welchem auf einer Seite die Kraftspeicher ältester Schöpfung zur Disposition gestellt sind, um die auf der anderen Seite repräsentierten Dissonanzen ertragen, parieren und verwerten zu können. Dissonanzen, durch welche die Unruhen sich wandelnder Weltgestalt zum Ausdruck kommen und welche nach dem festen Boden verlangen, der ihnen in diesem Zusammenbau bereitet ist, um aus Entwurzelung zu Ursprung gerettet zu werden. Nach einem Gesichtspunkt wäre so das Kranke, Neue, Wurzellose auf das Gesunde, Alte, Wurzelhafte angewiesen; nach dem zweiten Gesichtspunkt aber wird wieder das Alte erst durch das Eintreten neuen Lebensanspruches dem Sinn und der Erfüllung zugeführt.

Diese synthetische Erfüllung ist in dem Horoskop JUNGs nicht als Anlage gegeben, sondern als Problem in Form der Gegenüberstellung der Kräfte scharf zur Lösung aufgeworfen. Das Horoskop enthält das Material zur Synthese. Material aus zwei Lagern, zwei Welten, extrem gegeneinander konturiert. Nicht Lösung noch ist darin symbolisiert, sondern Aufnahme der Konflikthaftigkeit. Aber eine Aufnahme mit Instrumenten, die schon die Kräfte zukünftiger Lösungen in sich tragen.

Ein paar Jugenderinnerungen.

Von

ALBERT OERI.

Ich bin gebeten worden, zu diesem Buch ein paar Jugenderinnerungen an CARL GUSTAV JUNG beizusteuern, und habe etwas leichtfertig zugesagt. Jetzt, wo ich ans Niederschreiben gehen soll, merke ich, daß sich bei mir zwar ein recht lebhafter Gesamteindruck erhalten hat, aber nicht viel spezieller Erinnerungstoff, dessen Darlegung für fremde Leute interessant wäre. Man paßt als Bub und als Student doch nicht auf einen guten Freund besonders auf sub specie magnae bestiae: weil er allenfalls im späteren Leben einmal ein großes Tier werden könnte. Zudem habe ich weder auf der Schule in der gleichen Klasse, noch an der Universität auf den Bänken der gleichen Fakultät gesessen wie Jung. Wir sind beide 1875 geboren. Aber er kam, weil er einmal durch Krankheit ein Schuljahr verlor, erst 1895 zur Maturität, ich schon ein Jahr früher. Er studierte Medizin, ich klassische Philologie und Geschichte.

Zum erstenmal in meinem Leben erblickte ich Jung wohl, als sein Vater Pfarrer in Dachsen am Rheinfall war und wir noch ganz kleine Jungen waren. Meine Eltern besuchten die seinigen — die Väter waren von der Studentenzeit her gut befreundet —, und man wünschte, daß die Söhnlein zusammen spielen sollten. Aber da war nichts zu machen. Carl saß mitten in einer Stube, beschäftigte sich mit einem kleinen Kegelspiel und nahm nicht die geringste Notiz von mir. Warum erinnere ich mich nach etwa fünfundfünfzig Jahren überhaupt an dieses Zusammentreffen? Wohl darum, weil mir ein solch asoziales Monstrum überhaupt noch nie vorgekommen war. Ich stammte aus einer üppig bevölkerten Kinderstube, wo man zusammen spielt oder sich verhaut, aber jedenfalls stets Umgang mit Menschen hat; er aus einer einsamen: seine Schwester war damals noch nicht geboren.

Im mittleren Bubenalter besuchten wir die Familie Jung an manchen Sonntagnachmittagen im Pfarrhaus von Kleinhüningen, einer Vorortgemeinde von Basel. Schon das erstemal freundete sich Carl spontan mit mir an, weil er fand, ich sei kein „Herrenbublein“ und sich über einen Vetter, den er als solches betrachtete, gemeinsam mit mir mokieren wollte. Er hatte diesen gebeten, auf einer Bank im Hausgang Platz zu nehmen, und war, als das erfolgt war, in das Huronengelächter ausgebrochen, das er zeitlebens nie verlernt hat. Der einzige Grund dieser unbändigen Genugtuung war, daß kurz zuvor ein alter Schnapsler auf dieser Bank gesessen hatte und Carl hoffte, das Herrenbublein werde nun auch ein bißchen nach Schnaps stinken. — Ein anderes Mal veranstaltete er im Pfarrhausgarten ein solennes Degenduell zwischen zwei Mitschülern, wohl auch um sie nachher recht auslachen zu können, war aber dann aufrichtig betrübt, als

die Hand des einen blutete. Vater Jung war noch mehr erschüttert; denn er erinnerte sich aus der eigenen Jugendzeit, daß der Vater des gleichen Jungen einst, lebensgefährlich bei einer Fechtübung verletzt, in sein eigenes Vaterhaus getragen worden war. Wir fürchteten besonders, es werde Krach geben im Gymnasium. Aber als der alte Rektor Fritz Burckhardt von dem Unfall erfuhr, fragte er die „Duellanten“ nur mit mildem Lächeln: „Haben Sie mit Fleuretten gespielt?“

Hinter seinem Rücken lernte ich den Gymnasiasten Jung dann noch etwas näher kennen, indem ich in der Studierstube meines Vaters zuweilen heimlich seine zum Korrigieren bereit liegenden Schulaufsätze las, was ein Vergnügen war. Da mein Vater meist über freigewählte Themen schreiben ließ, konnte man fröhlich bringen, was einem gefiel, wenn man überhaupt etwas im Kopfe hatte. Und Jung hatte schon damals viel im Kopfe und konnte es auch wiedergeben. Dennoch hätte er das Abiturium nicht bestanden, wenn zu jener Zeit schon der Anspruch auf einen gewissen Fähigkeitsausweis in allen Fächern rigoros durchgesetzt worden wäre. Er war nämlich ein mathematischer Idiot. Aber vernünftiger- und glücklicherweise pflegte man damals Fünfe grad sein zu lassen, wenn ein partiell ungebabter Schüler im übrigen einen gescheiten Kopf hatte.

Jung konnte wirklich nichts für seinen Defekt in mathematicis. Der war ein durch mindestens drei Generationen vererbtes Familienübel. Sein Großvater schrieb am 26. Oktober 1859 nach dem Besuch eines Vortrages ZÖLLNERs über ein photometrisches Instrument in sein Tagebuch: „Begriffen hab' ich eigentlich soviel wie nichts. Es darf nur irgend etwas in der Welt mit einem Fädchen in die Mathematik langen, so bin ich vernagelt. Meine Buben haben in der Hinsicht ihre Dummheit nicht verschuldet. 's ist das freie Erbe¹.“

Bei Anlaß dieses Zitats mögen ein paar Worte über Jungs Aszendenz eingeschaltet werden. Sein Vater war der bereits erwähnte Pfarrer PAUL JUNG, geboren am 21. Dezember 1842, gestorben am 28. Januar 1896. Dieser war der jüngste Sohn des Schreibers der obigen Tagebuchnotiz, Dr. CARL GUSTAV JUNG senior, Arzt und Medizinprofessor in Basel, geboren am 7. September 1795 in Mannheim, wo sein Vater Medizinalrat und Hofarzt war, gestorben am 12. Juni 1864 in Basel. Carl Gustav senior hatte merkwürdige Schicksale. Als jungem Arzt und Lehrer der Chemie an der Kriegsschule schien sich ihm eine erfolgreiche Laufbahn in Berlin zu öffnen. Da geriet er als Burschenschafter und Teilnehmer am Wartburgfest in den Strudel der Demagogenverfolgung und saß dreizehn, nach anderer Version neunzehn Monate in der Hausvogtei gefangen, um schließlich ohne Urteil auf die Straße gestellt zu werden. Er ging dann nach Paris, von wo ihm ALEXANDER VON HUMBOLDT in seine Basler Universitätsstellung verhalf. Aus drei Ehen hatte er dreizehn Kinder. Seine dritte Frau, die Mutter des Kleinhüninger Pfarrers, stammte aus der altbaslerischen Familie Frey. Obwohl er nicht Psychiater, sondern nacheinander Professor der Anatomie und der inneren Medizin war, hat er die „Anstalt zur Hoffnung“ für idiotische Kinder gegründet und sich der Pfleglinge mit persönlichster Liebe und Sorgfalt jahraus jahrein angenommen. Sein Schüler, der Leipziger Anatom WILHELM HIS, schrieb über

¹ ERNST JUNG: Aus den Tagebüchern meines Vaters. Winterthur 1910.

ihn (Gedenkschrift zur Eröffnung des Vesalianum, Leipzig 1885): „In Jung hatte Basel eine ungewöhnlich volle und reiche Menschennatur besessen. Vermöge seines Geistes hat Jung durch manches Jahrzehnt hindurch seine Mitmenschen erfreut und erfrischt, seine schöpferische Kraft aber und seine warme Hingebung haben Früchte gereift, die der Universität und der Stadt, die vor allem den Kranken und Notleidenden zugute gekommen sind.“

Nun die andere Seite. Carl Gustav Jungs Mutter, die Gattin des Kleinhüninger Pfarrers, war eine geborene Emilie Preiswerk, jüngstes Kind des Basler Antistes Samuel Preiswerk, geboren am 19. September 1799, gestorben am 13. Januar 1871, und dessen zweiter Frau, einer Pfarrerstochter namens Faber aus Ober-Ensingen in Württemberg. C. G. Jungs Großvater von der Mutterseite hatte, wie der von der Vaterseite, im ganzen auch dreizehn Kinder. Über die psychische Konstitution seiner mütterlichen Familie gibt C. G. Jung selbst einige Auskunft in seiner ersten Schrift: „Zur Psychologie und Pathologie sog. okkulter Phänomene“ (Leipzig 1902, Seite 21). Der Antistes Preiswerk, Vorsteher der Basler Geistlichkeit, war ein Visionär, der oft ganze dramatische Szenen mit Geistergesprächen erlebte. Er war aber auch ein sehr intelligenter und gelehrter Herr, namentlich auf dem Gebiet der hebräischen Sprachwissenschaft. Seine Grammatik war auch bei den Juden so geschätzt, daß in Amerika ein solcher den Namen „Preiswerk“ annahm. Sonst aber sind die Preiswerk, eine Basler Patrizierfamilie, durchaus arischer Herkunft. In der Neigung zur semitischen Philologie begegnete sich übrigens Pfarrer Paul Jung mit seinem Schwiegervater. Er hatte bei EWALD in Göttingen studiert und war nicht nur Theologe, sondern auch Doktor der Philosophie. In summa: die wissenschaftlichen Fähigkeiten und Neigungen sind in Carl Gustav Jungs väterlicher wie mütterlicher Aszendenz gut vertreten; aber ihre Träger waren nichts weniger als trockene Gelehrtennaturen.

C. G. Jung hat meines Wissens nie an ein anderes Studium gedacht als an das medizinische. Diesem hat er sich denn auch vom Sommersemester 1895 an mit Feuereifer gewidmet. Schon im Winter darauf starb sein Vater. Ich erinnere mich, wie der einst so starke und aufrechte Mann kurz vor dem Tode meinem Vater klagte, Carl müsse ihn umhertragen wie einen Haufen Knochen in der Anatomie. Die Mutter zog mit den beiden Kindern in die Baselbieter Vorortgemeinde Binningen, in ein Haus bei der „Bottminger Mühle“. Sie war eine kluge und unverzagte Frau. Wenn ihr Sohn etwa einmal bis zum Morgengrauen in der Zofingerkneipe sitzen blieb, so dachte er auf dem Heimweg an sie und pflückte ihr zur Begütigung einen schönen Feldblumenstrauß.

Carl — oder die „Walze“, wie ihn seine alten Freunde noch heute mit dem damals erworbenen Zerevisnamen nennen — war ein überaus fröhliches Mitglied der Studentenverbindung Zofingia, stets zur Rebellion bereit gegen den „Tugendbund“, wie er die disziplinierten Farbenbrüder betitelte. Räusche hatte er selten, aber dann laute. Von Zofingerbällen, Besenbämmeln u. dgl. Minnedienst hielt er anfangs nicht viel. Er legte mir einmal dar, es sei völlig sinnlos, mit einem Stück Weiberfleisch in einem Saale herumzuhüpfen, bis man vor Schweiß tropfe. Aber dann entdeckte er, daß er eigentlich, ohne je eine Stunde genommen zu haben, ganz gut tanzen könne. An einem Zentralfest in Zofingen beim Tanz auf dem

herrlichen „Heitern Platz“ vertanzte und verliebte er sich anscheinend rettungslos in eine junge welsche Dame. Am andern Vormittag trat er in ein Ladengeschäft, ließ sich zwei Eheringe geben, legte zwanzig Centimes auf den Tisch und schickte sich mit bestem Dank zum Gehen an. Der Besitzer stammelte aber etwas von soundsoviel Franken, die die Ringe kosteten. Da gab sie Jung zurück, nahm seine zwanzig Centimes wieder an sich und verließ den Laden, den Inhaber verfluchend, der ihn, weil er schlechterdings nicht mehr als zwanzig Centimes besitze, an der Verlobung zu hindern wage. Der Mann war sehr betreten, kam aber doch nicht auf die Sache zurück, und so blieb die Walze noch eine ganze Reihe von Jahren unverlobt.

Bei den ersten Akten der Zofingersitzungen, in denen wissenschaftliche Arbeiten vorgetragen und diskutiert wurden, machte Jung sehr lebhaft mit. In den Protokollen der Zofingia, die er übrigens im Wintersemester 1897/98 auch präsiert hat, finde ich folgende Vorträge von ihm verzeichnet: „Über die Grenzen der exakten Wissenschaften“; „Einige Gedanken über Psychologie“; „Gedanken über Wesen und Wert spekulativer Forschung“; „Gedanken über die Auffassung des Christentums mit Bezug auf die Lehre ALBRECHT RITSCHLS“. Einmal, als gerade kein Vortragender zu finden war, meinte Jung, man könne auch ohne Substrat diskutieren. Das Protokoll sagt: „Jung, vulgo Walze, dem ‚das Geistige‘ in den Kopf gestiegen war, regte an, man solle über unerledigte philosophische Fragen debattieren. Das war verständig, verständiger als man unter ‚obwaltenden Umständen‘ erwarten konnte. Doch Walze schwadronierte bis ins Unendliche, und das war dumm. Oeri, vulgo Es, ebenfalls geistig angeduselt, verzerrte, soweit noch möglich, die Walzesche Anregung“, usw. In der nächsten Sitzung setzte Jung dann durch, daß im Protokoll das Wort „schwadronierte“, weil allzu subjektiv, durch „redete“ ersetzt wurde.

In diesem einen Fall ist Jung einmal mißlungen, was ihm sonst sehr oft vortrefflich gelang: den ungebärdigen Chorus von fünfzig bis sechzig Studenten aus allen Fakultäten geistig zu dominieren und in spekulative Zonen hinüberzuzaubern, die weitaus den meisten von uns ein fremdes Wunderland waren. Zu seinem Vortrag „Einige Gedanken über Psychologie“ habe ich als Protokollführer dreißig Diskussionsvoten verzeichnen können. Man denke: wir studierten in der zweiten Hälfte der Neunzigerjahre, wo die Mediziner und Naturwissenschaftler meist einem kandiden Materialismus, die sog. Geisteswissenschaftler einem hochmütigen Nurrkizismus verhaftet waren. Und doch hielt der eigenwillige Outsider Jung zeitweilig Alles unter seinem geistigen Daumen.

Voraussetzung dafür war — das möchte ich nicht verschweigen —, daß er eine Hohe Schule persönlichen Mutes durchgemacht hatte, indem er ausgiebig spiritistische Literatur studierte, spiritistisch experimentierte und zu seinen Überzeugungen, die er dadurch gewann, auch stand, solange sie nicht durch sorgfältigere psychologische Studien korrigiert waren. Ihn empörte vorweg, daß die damalige offizielle Wissenschaft die okkulten Phänomene einfach leugnete, statt sie zu erforschen und zu erklären. So wurden Spiritisten wie ZÖLLNER und CROOKES, von deren Lehren er einem stundenlang erzählen konnte, für ihn zu heroischen Märtyrern der Wissenschaft. Unter Freunden und Verwandten fand er Teilnehmer für spiri-

tistische Séancen. Näheres darüber kann ich nicht erzählen, weil ich selbst in kantischer Kritik so gut einexerziert war, daß ich nicht zugezogen werden konnte. Mein psychischer Widerstand hätte die Atmosphäre neutralisiert. Aber ich war immerhin unbefangen genug, um Jungs ehrlichen Eifer zu würdigen. Es war ja herrlich, sich von ihm vordozieren zu lassen, wenn man bei ihm auf der Bude saß. Sein niedlicher Dackel schaute einen dann so ernst an, wie wenn er alles Gesprochene verstünde, und Jung verfehlte nicht, mir mitzuteilen, daß das empfindsame Tierchen manchmal jämmerlich winsle, wenn sich im Haus eine okkulte Kraft betätige.

Manchmal blieb Jungs engerer Freundeskreis auch im „Breo“, der alten Zofingerkneipe in der Steinenvorstadt, bis in die tiefsten Nachtstunden hinein um ihn sitzen. Nachher pflegte er nicht gerne den weiten Weg durch das unheimliche Nachtigallenwäldchen zur Bottminger-Mühle hinaus allein zu machen. Er erzählte dann einfach einem von uns beim Verlassen der Wirtschaft etwas besonders Interessantes, und so gelangte man mit ihm, ohne es zu merken, bis vor seine Haustür. Unterwegs unterbrach er sich etwa durch den Hinweis: „An dieser Stelle ist seinerzeit der Doktor Götz ermordet worden“ — oder dgl. Zum Abschied vertraute er einem dann für den Heimweg seinen Revolver an. Ich hatte weder vor dem Gespenst des Doktor Götz noch vor lebenden Unholden Angst, aber vor Jungs Revolver in meiner Rocktasche. Ich bin mechanisch minderbegabt und wußte nie recht, ob die Waffe gesichert sei, oder ob sie infolge unvorsichtiger Berührung des Sicherungshebelchens demnächst losgehen werde.

Am Ende seiner Studienjahre verzog sich Jung in die Psychiatrie. Ich erinnere mich, weil ich damals längere Zeit im Ausland war, nicht an die Übergangsperiode. Er hatte eben einfach seinen providentiellen Weg gefunden. Daran konnte ich gar nicht zweifeln, als ich ihn während seiner Assistentenzeit im Burghölzli einmal besuchte und er mir mit seinem erquickenden Enthusiasmus von seiner neuen Arbeit erzählte. Etwas schmerzhaft für mich Sünder war nur, zu sehen, daß er seinem Meister BLEULER auch in die Gefilde der Abstinenz schärfster Observanz Folge zu leisten begonnen hatte. Er konnte einem damals bei Tisch so schief auf das Glas sehen, daß der Wein darin zu Essig wurde.

Jung führte mich freundlicherweise auch unter steter Belehrung durch die Säle seiner Anstaltsabteilung. In einem solchen standen unruhige Kranke zum Teil herum, zum Teil lagen sie in den Betten. Jung regte den einen oder andern zu Gesprächen an, aus denen die Wahnvorstellungen zu ersehen waren. Einer sprach eifrig auf mich ein, und ich hörte ihm ebenso eifrig zu, als plötzlich neben mir eine wuchtige Faust durch die Luft sauste. Hinter meinem Rücken hatte sich ein im Bett liegender gereizter Patient erhoben und mir einen Schlag zu versetzen versucht. Jung focht mein Schreck gar nicht an, sondern er erzählte mir, der Mann könne ganz prachtvoll dreinhauen, wenn man nicht in angemessener Entfernung von seinem Bette bleibe. Und dazu lachte er so, daß ich mir vorkam wie das vexierte Herrenbüblein im Kleinhüniger Pfarrhaus.

Jung war also trotz der Bleulerschen Zucht der Alte geblieben. „Der Alte“ ist er glücklicherweise aber sogar bis heute geblieben, wo er das sechzigste Jahr zurückgelegt hat. Ein seltsames Paradoxon: „Jung ist nicht alt, weil Jung noch immer der Alte ist.“

Individuation, Schuld und Entscheidung.

Über die Grenzen der Psychologie¹.

Von

HANS TRÜB.

„Er ist noch jung. Und jeder Mensch braucht zwei Lehrer.“²

Schon seit mehr als einem Jahrzehnt bemühe ich mich, über eine sehr ernste und folgenschwere Begebenheit meines Lebens klar zu werden. Wieweit ich es hierin auch gebracht haben mag, eines blieb mir bis jetzt versagt: ich konnte über das Resultat meiner Bemühungen nie offen Rechenschaft ablegen. Nun muß ich nachgerade einsehen, daß die Folgen dieses Versagens keineswegs harmlos sind. Es genügte nicht, daß ich

¹ *Vorbemerkung.* Die vorliegende Abhandlung ist ein Kapitel aus einem geplanten, unvollendeten Buch: „Ich selbst und die Welt.“ Sowohl C. G. JUNG, als auch MARTIN BUBER, denen ich dieses Kapitel in seiner ersten Fassung vom Herbst 1932 vorlegte, ermunterten mich, den darin enthaltenen Problemstoff noch eingehender und ausführlicher zu behandeln. So war mir, als mich die Einladung zur Mitarbeit an dieser Festschrift erreichte, das Thema schon gegeben.

Es war nicht etwa meine Absicht, eine neue Auffassung zu entwickeln. Ich habe zwei Jahrzehnte meiner Lebens- und Welterfahrung ausgebreitet und sprechen lassen. Ihren Sinn konnte ich nur befreien, indem ich das Phänomen der „Entscheidung“ herauslöste und es jenem der „Individuation“ entgegensetzte. Durch diese Trennung wurde die Existenz einer absoluten, tragischen Schuld und deren Bedeutung für mein verantwortliches Verhältnis zur Welt gesichtet. Hinterher erst sehe ich, daß ich durch diese Denkopoperationen eine neue, eigenartige Auffassung über das Individuationsphänomen gewonnen habe, und wie sehr sich diese von derjenigen C. G. JUNGS unterscheidet. Unsere Auffassungen sind so verschieden, daß sie sich kaum miteinander vergleichen lassen.

Bei der Verarbeitung meiner Erfahrungen hat mir außer MARTIN BUBERS Gedankenwelt auch diejenige von FRANZ ROSENZWEIG außerordentliche Dienste geleistet. Sein Hauptwerk: „Der Stern der Erlösung“ ist mir ein Quell neuen Denkens geworden. Ihm verdanke ich die Anregungen für meine Auffassung von Logos und Ethos, Individuum und Gattung, sowie wesentliche Hinweise auf die singularische Qualität der Selbsterfahrung. Dennoch bleibt Original, was ich über Individuation, Individualität und Psychologie zu sagen hatte. Denn dieses gründet elementar und substantiell in meinem Erlebnis der JUNGSchen Seite, was mich auch hoffen läßt, daß unsere „unvergleichbaren Auffassungen“ miteinander „wesentlich“ zu tun bekommen werden.

Zur existenziellen Erfahrung meiner „Individuation“ gehört auch meine Beziehung zu MARTIN BUBER. Ich hoffe dies durch die Art der Teilung in die drei Abschnitte klar zum Ausdruck gebracht zu haben. Daß mein Bericht nach dem schönen Abschluß im ersten Teil noch einmal anfängt, hat entscheidende Bedeutung. Hier erst übergab ich mich in Wahrheit der Führung des Ethos. Hier erst gab ich selbstverantwortlich Rechenschaft für die mir anvertraute Welt. Und erst von hier aus öffnete sich mir, als dem „Umkehrenden“, das Tor zum Schlußteil: „Verantwortung.“

² Aus ROSENZWEIGS: „Briefe“. Berlin: Schockenverlag, 1935. S. 411.

mich im vertrauten Umgang zu Freunden aussprach. Denn durch jene Begebenheit wurde in mir das Fundament gelegt für mein geistiges Verhältnis zur Welt. Verschweige ich sie länger, so bleibt mein Geist eingeeengt im Kreise des privaten Lebens und kommt nicht heraus und heran an die Welt, an der er sich erproben und der er dienen soll. Wirkliche Geisterfahrung hat offenbar keinen anonymen Ursprung. Er ist an reale, persönliche Begegnung und Begebenheit gebunden und soll sich dazu auch vor der Welt bekennen dürfen.

So muß ich denn von jener Begebenheit ganz offen reden. Es handelt sich um das schicksalhafte Zusammentreffen von zwei geistigen Persönlichkeiten in meinem Leben. Es sind dies C. G. JUNG und MARTIN BUBER. Wenn ich zurückschaue auf die verflossenen zwei Jahrzehnte, so sehe ich, daß das erste JUNG, das zweite BUBER gewidmet war. 1913 lernte ich JUNG kennen und übergab mich auf Jahre hinaus seiner geistigen Führung. 1922 brach dieser Zusammenhang jäh ab. Ich fiel in Opposition, trennte mich von seinem Wirkungsbereich und befaßte mich mit ihm und mit seinem Werk nur noch auseinandersetzend. 1923 begegnete mir BUBER, durch dessen Persönlichkeit in mir ein ganz neues, anderes Bild der menschlichen Existenz erweckt wurde. Was in den ersten zehn Jahren im Dunkel meiner Seele nur angerührt wurde, ist im Umgang mit BUBER zur vollen Bewußtheit aufgestanden.

Seit 1923 trage ich die Bilder dieser zwei Menschen, die äußerlich zueinander stehen wie Feuer und Wasser¹, in meinem Herzen. Sie sind für mich die zwei Hälften eines Marksteines, der an der Grenze steht, wo ich aus einem früheren in ein neues Leben hinübergetreten bin. Von außen gesehen löste hier einer den andern ab. Innerlich gesehen trafen sie zusammen. Als die zwei Hälften, die immerdar voneinander wegblicken, gehören sie doch zu dem einen Grenzstein, der in meinem Leben die große Scheidung gesetzt hat. Als zwei getrennte Menschenleben, die einander fremd sind, sind sie hineingebettet in dieses mein eigenes kleines Leben, das mir gegeben ist zwischen Geburt und Tod. Beiden Menschen weiß ich mich in unverbrüchlicher Freundschaft verpflichtet.

Die Tatsache, daß ich mich JUNG und BUBER gleichermaßen verbunden fühle, gründet in meinem jahrelangen Erleben. Es beeindruckte mich sehr, wie ernst ein jeder dieser beiden die so ungeheuerliche Frage nach der eigentlichen Existenz des Menschen immer neu an sich herankommen ließ, und wie treu er sie mit dem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit und Schaffenskraft zu beantworten versuchte. Beide haben davon in Wort und Schrift gewissenhaft Zeugnis abgelegt. Und wer je das Gespräch über diesen Gegenstand mit dem einen oder dem andern wirklich aufnahm, kommt nicht mehr an ihm vorbei. Doch wer in Wahrheit mit ihnen *beiden* so zu tun bekam, der sieht sich hineingestellt in einen peinigenden Widerspruch, den er durch kein überlegenes Denken zu versöhnen oder auch nur abzuschwächen vermag. Unausweichlich, wie die beiden äußerlich Getrennten in jener ernstesten Frage leben, so bin ich seit 1923 zwischen sie

¹ Dies empfand ich deutlich in Aseona, wo ich diese Monographie zu schreiben begann, bei Anlaß der Eranos-Tagung (August 1934), an der JUNG und BUBER als Vortragende — zum erstenmal in meinem Beisein — zusammentrafen.

gestellt und sehe mich hier an eben diesem Orte aufgerufen, Antwort zu geben auf eine Frage, die keiner von den beiden für mich beantworten kann.

In der Hoffnung, daß die an mich gerichtete Frage eine der Wirklichkeit gemäße Formulierung bekomme, mache ich mich nun daran, die Erfahrung der zwei Jahrzehnte, insbesondere aber den Einfluß der beiden Persönlichkeiten auf mich und mein Leben zu prüfen und so getreu als möglich wiederzugeben.

I. Individuation.

„Mit C. G. JUNG zerbrach für mich die letzte Vatergestalt und damit die geordnete Welt der Väter. Und mit MARTIN BUBER erstand mir der erste kreatürliche Gesprächspartner. JUNG nahm mich ernst als den Fragenden und schöpfte unermüdlich Antwort aus der Fülle seines geordneten Wissens. BUBER nahm mich ernst als den Antwortenden und schöpfte ebenso unermüdlich aus seiner Tiefe die immer neu zu formende Frage. Bei JUNG zog mich an das fertige Elaborat und seine statisch ordnende Sicherheit. Bei BUBER der Akt der Elaboration und seine dynamisch gerichtete Festigkeit.

Die Unterscheidung ist ferner dadurch bestimmt, daß der eine — Schweizer und Christ — als methodisch-geistiger Fachlehrer auf mich einwirkte und mich planmäßig in mein Berufsgebiet führte. Der andere aber — Deutscher und Jude — mir entgegenkam als freie Geistperson von drüben her und mich selbst auf sich zukommen ließ. Der erste ging mir voran. Er fragte nach meinem Wohin, wußte um mein Ziel und ließ mich selbst am Ende fallen. Der Zweite erschien mir im Gegenüber, er fragte nach meinem Woher, wußte um meinen Ursprung und fing mich selbst auf.

An JUNG vollzog ich schicksalhaft die Identifikation mit dem Vater, geriet zwangsläufig in seinen Protektionsbereich und verlor mich als Figur im Gestrüpp des vielverzweigten Systems seiner Ordnungen und Beziehungen. An BUBER war solche Identifikation nicht möglich. Er war und blieb der Andere: der Nicht-Christ, der Nicht-Arzt. Unsere Weltbereiche waren geschieden. Es gab für uns nur die Begegnung von Person zu Person, von Selbst zu Selbst. Und das jeweilig dargereichte Konkretum des Augenblicks.“

So beschrieb ich in meinem ersten Versuch (Herbst 1932) jene schicksalhafte Begebenheit, deren Gehalt und Bedeutung für mein Leben erst noch herausgearbeitet werden soll. Ich werde diese Begebenheit fortan als Umbruch bezeichnen. Denn ein solcher ist an mir und in mir damals geschehen und ich möchte ihn als einen inneren Wandlungsprozeß gewissenhaft darstellen und untersuchen.

Dieser Umbruch enthält eine Zäsur, einen entscheidenden Einschnitt. Ich werde davon reden als von meiner *Katastrophe*, von meinem Fall. Und ich meine damit ein ganz bestimmtes, konkretes Ereignis, das ins Jahr 1922 fällt und zur Geschichte meiner Beziehung zu C. G. JUNG gehört. Diese Katastrophe wurde ausgelöst durch das höchst irrationale und elementare Aufbrechen eines absoluten *Schuldphänomens*, das wir von unseren Individualitäten aus nicht zu bewältigen vermochten. Die Folge

war die Vernichtung des ungeschriebenen Freundschaftsvertrages und eine unerbittliche Trennung der Individualitäten TRÜB und JUNG.

Zu diesem meinem Umbruch gehören in Wahrheit die beiden vollen Jahrzehnte JUNG und BUBER. Das erste als die Zeit meiner Individuation, das zweite als die Zeit meiner Entscheidung. Dennoch muß ich von diesem Prozeß meist so reden, als ob er im nächsten Umkreis der Katastrophe sich plötzlich vollzogen und abgeschlossen hätte. Die Zeit vor dem Umbruch kann ich vorläufig nur kurz behandeln. Es liegt mir jetzt nicht so sehr daran, den Prozeß der Individuation inhaltlich zu schildern, sondern ich möchte reden von der *Entscheidung*, an deren Rand er mich geführt hat.

Ich sagte, daß durch diesen Umbruch das Fundament gelegt wurde für mein geistiges Verhältnis zur Welt. Vor dem Umbruch hatte ich statt dessen ein Verhältnis zum Geist selbst, zum *Logos*. Dieser hatte für mich etwas Faszinierendes und Anziehendes. Er war für mich das Höhere, Reinere. Ein Komparativ, über welchem ich in schwindelnden Höhen den Superlativ, den Erhabenen selbst vermutete. Es gab damals für mich noch etwas wie eine obere, hellere, geistig-seelische Welt im Gegensatz zur niederen, dunkeln, physisch-biologischen. Und somit gab es auch noch ein Streben nach Oben und mit diesem Streben auch den Führer, den bereitwilligen und kundigen.

C. G. JUNG war mir der gütige und weggkundige Führer in jene höhere Welt, von der aus ich die untere, dunkle und unbewußte Welt übersehen und geistig ordnen lernte. In traumwandlerischem Auftrieb strebte ich jenen Höhen zu. Per aspera ad astra. In die Gefilde des Geistes. Es war ein Stationenweg, reich an Verheißungen und Erwartungen, Enttäuschungen und Rückfällen.

Das dynamische Moment für diesen Auftrieb kam nicht etwa vom Führer her. Sondern es hat seinen Ursprung in der von Kindheit an sich vollziehenden, progressiven Selbstentfremdung des menschlichen Individuums. Hinweg vom Selbst, das im Dunkel der Nacht zurückbleibt, tendiert das Ich des Menschen, seiner Bewußtseinsfunktion, dem „Logos“ zu. Er ist der Weltgeist, der die Vielheit der verlorenen Welt Dinge als die Objekte seiner logischen Ordnungen einheimst und einreihet. Er ist der Allgemeingültige und Allüberallgeltende, der jedes Ding seinem Begriff und jedes Individuum seiner Gattung zuführt.

Selbstverloren also und getrieben in der Selbstflucht strebt das menschliche Ich dem Geiste zu. Es sucht die geistige Welt. Seine Bahn, die als eine nur von relativen Rückfällen unterbrochene, kontinuierliche Aufwärtsbewegung zu verstehen ist, endet jedoch — wie ich erfahren habe — in keiner höheren Welt, in der man sich wohnlich einrichten könnte, sondern sie endet in der Katastrophe, im unendlichen Fall.

So hoch, wie ich in den Jahren zuvor gestiegen war, so tief bin ich gefallen. Mit gebrochenen Flügeln lag ich zuunterst. Bei jeder Anstrengung des Wieder-aufsteigen-wollens erfuhr ich im Schmerz der Bruchstellen meine Ohnmacht. Jahre dauerte es, bis ich begriff, was mir eigentlich zugestoßen war: daß ich auf die Erde geworfen wurde, daß mir Füße gegeben sind zum Begehen des Weges und nicht Flügel, und daß jenes

dort oben ja gar kein Weg war, sondern eine Fahrt ins Blaue, die einen Abgrund unter sich aufriß.

Dies also war die Katastrophe: das vollständige Abreißen einer bisherigen, gewohnten Erfahrungs- und Bewußtseinskontinuität. Ein unendlicher, totaler Fall. Nicht ein Zurückfallen auf dem Wege, wie früher. Sondern ein Abreißen dieses Weges selbst, auf dem es nun kein Wiederaufstehen und Weitergehen mehr gab. Das plötzliche Hineingeworfensein in eine ganz neue Gegenwart, von der aus jene Kontinuität als ein endgültig Vergangenes, an das nicht wieder angeknüpft werden kann, zum Bewußtsein kam.

Von der gewohnten Bewußtseinskontinuität aus ist der Entschwundene nicht mehr zu fassen. An dem Ort, wo er herausfiel, ist jetzt ein Loch. Der Mensch selbst aber ist weg. Der Rand des Loches bezeichnet das Ende der Individuation¹, das Ende nämlich jener, von der Hoffnung nach letztgültiger Antwort und Befreiung getragenen, nach den Höhen des Geistes tendierenden Bewegung des selbstverlorenen Menschen-Ichs. Und damit ist auch zugleich die Grenze angedeutet jener Wissenschaft, die dem selbstverlorenen Menschen ihre Hilfe bereithält: die Grenze der Psychologie. Durch dieses Loch ist dieser Wissenschaft mit einemmal ihr „Objekt“ abhanden gekommen, welches sie durch seine Verlorenheit in Funktion gesetzt hatte.

Von oben her kann mit dem Entschwundenen keine Verbindung mehr hergestellt werden. Der Entschwindende jedoch reißt einen Zusammenhang aus jener Höhe mit sich in die Tiefe: seine Erinnerung an die zerbrochene und verlorene Welt der Vergangenheit. Im Aufruhr der Gefühle, im Wirbel der Enttäuschung durchfährt er die Tiefen einer unendlichen Schuld, zu deren Klärung und Besänftigung die vertrauten Kausalreihen und Denkkategorien nicht mehr ausreichen. Schuld, Schuld und abermals Schuld und wilde Anklage! Wie wird er mit all dem fertig? Jener Höhenflug der Vergangenheit und seine Folgen sind fortan das Objekt seiner persönlichen Verantwortung als ein ungeheurer Rohstoff, der ihn und seinen Geist an einsamem Orte auf lange Jahre hinaus ganz in Anspruch nimmt.

Sehr schwierig gestaltete sich in dieser Folgezeit das Verhältnis zum einstigen Führer. Dieser war dermaßen mit dem fiktiven Ziel der abgebrochenen Aufwärtsbewegung, mit dem Geist identifiziert (Übertragung), daß der plötzliche Abriß von jener Kontinuität die Gefühle zu ihm in Haß und Entwertung verkehrte. Wer konnte diesem Vorgang Einhalt gebieten? Und wer wollte noch Gerechtigkeit und Dankbarkeit verlangen, wo doch alle Voraussetzungen für solche Tugenden zerstört waren? Es ist das einzig Logische, was noch blieb, daß alles und jedes durch die Katastrophe in die Antilogik mit hineingerissen wurde.

Antilogik — Alogik oder positiv ausgedrückt: *Ethos*, das war die Antithese, in die ich durch die Katastrophe des Falles hineingerissen wurde. Die Antithetik *Ethos* — *Logos* war fortan für mein Bewußtsein der große,

¹ Schon hier wird deutlich, daß meine Auffassung sich trennt von derjenigen C. G. JUNGS.

mich und mein Leben bestimmende Widerspruch, in den ich mich hineingestellt sah, wobei ich aus Protest gegen die Vergangenheit vorerst dem Ethos den Vorzug gab. Anders ausgedrückt: das Ethos übernahm als die bis dahin verdrängte Antithese die Vormachtstellung, wobei hinsichtlich meines Bewußtseins die rein negative Haltung kennzeichnend war: Verneinung und Entwertung des Logos, des Logischen, des Allgemeingültigen.

Zentraler Gegenstand für das Ethos ist *die Schuld* und die Verantwortung. Aus den dunklen Tiefen dieser vergessenen Urphänomene quellen die Affekte; und aus ihr herauf steigen die Gestalten der Angst, die Dämonen. Solange es nur Rückfälle gab auf dem noch tragsamen Wege zum Allgemeingültigen, war der Logos selbst noch die letzte, entscheidende Instanz zur Schlichtung affektiver, relativer Schuldsituationen. Er gab als oberster Richter Antwort auf die Schuldfrage und neuen Vertrag. Und wir schickten uns jeweils in sein Urteil und fügten uns neu ein in die von ihm wiederhergestellte Friedensordnung.

In der Katastrophe aber, wo mit dem Abbrechen des aufwärtsführenden Weges die Kontinuität meines Verhältnisses zum Logos zerriß, bekam ich es unmittelbar mit der Schuld selbst zu tun als mit einem absoluten, tragischen Faktum. Mit der Schuld nämlich, die nicht mehr als ein vermeidliches Mißverständnis gedeutet und wieder gut gemacht werden konnte. Ich fiel in die Schuld, die eine absolute Scheidung setzte, weil sich in ihrer Tiefe ein unbedingter Rechtsanspruch regte, den sie für einen „faulen Frieden“ nicht mehr preisgeben wollte und konnte.

Die Schuld selbst wird hier dynamisch mächtig. Sie taucht nicht bloß auf. Sie tritt hervor und wird aggressiv. Sie stellt sich in trotziger Selbstbewußtheit dem hochmütigen Geiste entgegen und fordert ihn heraus. Sie wirft ihm seine blasse Unschuld vor und seine Schuldblindheit. Sie beschuldigt ihn, daß er sich mit ihr, mit dem Faktum der Schuld nie wirklich, sondern bloß reflexiv im eigenen Spiegel, nur dialektisch¹ befaßt habe. Und sie fordert von ihm, daß er ihre Existenz als eine von ihm nicht umfaßbare und aufhebbare, sondern als eine ihm, dem Geiste, selbständig und ebenbürtig gegenübertretende Macht anerkenne.

So regt sich und reckt sich unten in der Tiefe der tragischen Schuld eine Bewußtseinskraft, die dem sich absolut wahnenden Geiste die Stirn bietet, indem sie das Faktum der Schuld an sich reißt und in der Ichperson zu reden wagt: „Hier stehe ich selbst als der Schuldige. Ich will als dieser Schuldige für die Schuld Antwort stehen, mich verantworten.“ So sich reckend und so redend tritt diese Bewußtseinskraft — das Ethos im Menschen — an den selbstherrlichen Geist heran und entreißt ihm den Gegenstand, über den er bis dahin als oberster Richter das letzte Wort zu sprechen gewohnt war.

Hier hat sich eine entscheidende Wandlung in der menschlichen Situation vollzogen. Mit dem Auftauchen der Schuld, die in der Kontinuität der Vergangenheit die Dialektik des Geistes in Bewegung gesetzt hatte,

¹ Es gehört zur abstrakten, monologischen Selbsttätigkeit des Geistes, daß er sich mit dem Phänomen und dem Problem der Schuld nur dialektisch, d. h. durch Zerspaltung des Begriffes in seine Gegensätze, also nicht lebensmäßig auseinandersetzt.

tritt jetzt aus der Verborgenheit zugleich hervor: *das einzig zuständige Subjekt*. Das ist wesentlich neu und entscheidend. Denn bisher gab es innerhalb der bewußten Schuldsituation das eigentliche Subjekt noch nicht. Statt dessen funktionierte — als Scheinsubjekt — stellvertretend das überpersönlich-anonyme Geistwesen.

Nun also stehen sich gegenüber: die Bewußtseinskraft des Ethos und die des Logos, das eigentliche Selbstbewußtsein des Menschen und das überpersönliche Allbewußtsein des Geistes, das „Inkognito“ und das „Anonymum“. Und in diesem Treffen reißt das Inkognito, das Selbstbewußtsein des Menschen die Entscheidung mit überlegener Kraft an sich: „Ich allein weiß um die Schuld. Ich bin es ganz allein, der in ihr lebte, auf den sie drückte, der sie und ihre Folgen durch die Zeiten hindurch faktisch zu tragen hatte. Kein anderer außer mir weiß wesentlich um die Schuld.“

Da fällt die Stellvertretung des Allgeistes kläglich in ihren Anfang zurück wie ein Kartenhaus. Denn nur auf dem Rücken des im Dunkel der Verborgenheit verharrenden, des noch nicht bewußtseinsmächtigen Subjektes der Schuld war dem Geist das Fundament gegeben zur Aufrichtung seines Babelturmes. Regt sich dieser Rücken, dann wackelt der Turm. Richtet er sich aber gar auf in der Frontstellung des Subjektes, dann fliegt das ganze Bauwerk von unten bis oben in Stücken auseinander.

Der Logos ist unschuldig, das heißt: ohne personhaften Anteil an der Schuld. Er spiegelt sie nur in ihren tausenderlei Erscheinungsformen und kann sich den Luxus leisten, ihre Ursachen objektiv zu studieren und zu deuten und Wege der Befreiung auszudenken und vorzuschlagen. Schuld ist von ihm aus gesehen eine relative Größe, weil sie ja nur am Objekt, an der Drittperson in Erscheinung tritt.

Nur solange das Ethos unbeweglich in seiner Selbstverhaltenheit verharrt, bleibt der Logos hinsichtlich des Bewußtseins die einzig zuständige Instanz. Das Ethos ist nicht unschuldig wie der Logos. Aber das ungeheuer Merkwürdige an dieser Tatsache ist, daß sein Anteil an der Schuld durch keinen, noch so raffinierten Denkkakt je zulänglich erwiesen werden kann. Nur ihm selbst, als dem eigentlichen Subjekt bleibt es vorbehalten, diesen Erweis zu bringen, indem es in der ersten Person, in der Ichrede sein Voninnenherwissen um die Schuld enthüllt und bekennt.

Mit dem Hervortreten des Ethos aus der Verborgenheit und in seinem Schuldbekennnis tritt erstmals wahrhaftig das menschliche Subjekt auf den Plan des bewußten Lebens. Hier in dieser meiner Schuld, die man nun nicht mehr irgendwo anders zu suchen braucht, und in dieser Stunde, wo ich selbst zu reden beginne und bekenne, erfahre ich, und weiß ich ganz untrüglich, daß es mich selbst wirklich gibt, und daß ich auf festen Grund gestellt bin.

So erst gibt es in Wahrheit *die Gegenwart*, nämlich mein eigenes, nunmehr unerschrockenes Gegenwärtigsein. Gegenwart als eine ganz neue Dimension, weil ich selbst in ihr bewußt enthalten bin.

Jetzt und hier weiß ich, daß ich in der Vergangenheit mich der Welt vorenthalten habe, daß ich kein wirkliches Verhältnis zu ihr wollte, sondern daß ich über sie hinaus dem Geiste zustrebte und schwebte im Wahne,

ohne Schuld in höherer Welt mich wohnlich einrichten zu können. Das eben ist die Schuld. Und ihrer geheimnisvollen Trächtigkeit verdanke ich die Umkehr. Denn an ihr kam ich — der Unschuldigeinwollende — zu Fall.

Es ist nicht möglich, das in diesem Umbruchprozeß enthaltene, innere Geschehnis darzustellen, ohne aus der drittpersönlichen, objektiven Behandlung des Gegenstandes in die erstpersionliche Ichrede umzuschalten. Das Eigentümliche der Verwandlung liegt eben darin, daß der Mensch hier aus einer objektiven, durch den anonymen Geist protegierten Entwicklungs- und Beziehungskontinuität (Individuation) in eine ganz andere Dimension, in die Entscheidung geworfen ward. Daß er vom Objekt des Geistes (Drittperson: er, sie, es) durch den totalen Fall zum Subjekt, zum Träger des Geistes wurde.

Wie die Bekehrung in der religiösen Sphäre nicht das Werk einer einzigen Stunde ist, obschon diese in der Zeitabfolge der neuen Erfahrung als die entscheidende in Erinnerung bleibt, so ist auch der Prozeß des Umbruchs, von dem ich rede, nicht einfach das Werk jener Katastrophe des Jahre 1922. Wohl hat diese als eine Zäsur mein Leben in ein vergangenes und ein kommendes zerschnitten. Doch habe ich nicht ein altes Leben abgelegt, um ein neues, besseres dafür anzuziehen. Ich bin ja auch kein Heiliger geworden, der nun sein früheres Leben verachtet und verdammt.

Mit der Zerteilung meines Lebens in ein vergangenes und ein kommendes ist eine dritte, die Trennung der beiden andern erst eigentlich gewährleistende Zeitdimension ins bewußte Leben gerufen worden: die Gegenwart. Hier liegt die Entscheidung: daß ich mir *meiner selbst* als des eigentlichen Subjektes *bewußt wurde*. Daß ich selbst es bin, der hier in dieser Gegenwart des Kommenden gewärtig ist. Daß es durch dieses mein Selbstsein die Gegenwart gibt, diese neue merkwürdig-geheimnisvolle Zeitdimension, die verhindert, daß Zukunft weiterhin aus der mir bekannten Vergangenheit errechnet und als ihre logisch-kausale Folge verstanden werde.

In der Zeit der Katastrophe mußte sich die aufgeblähte Vergangenheit, die bis dahin die beiden andern Zeitdimensionen: Gegenwart und Zukunft gleichsam in sich gefangen hielt, das Zerschlagen ihrer Alleinherrschaft gefallen lassen. Begreiflicherweise wurde sie dann lange Zeit entwertet und geduckt. Doch mit den Jahren, in denen die selbständige Position der Gegenwart im Bewußtsein verankert und ausgebaut wurde, offenbarte sich mir, daß alle drei Zeiten in ihrem wunderbaren lebendigen Zusammenspiel erst das volle menschliche Leben in der Welt ausmachen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Alle drei Zeitdimensionen haben im Menschenleben ihre spezifische Ausdehnung und Dauer, ohne daß die eine durch die andere je ersetzt oder in sie übergeleitet werden könnte. In Anlehnung an FRANZ ROSENZWEIG¹ möchte ich hier für sie folgende Unterscheidungen setzen: 1. Die Vergangenheit (der Welt) als der immerwährende Grund der Dinge.

¹ Siehe Inhaltsverzeichnis des „Stern“, mittlerer Teil. ROSENZWEIG behandelt hier die „immerwährende Schöpfung“, die „allzeit neue Offenbarung“ und die „ewig kommende Erlösung“. Ich konnte mir nicht versagen, die drei den Zeitdimensionen entsprechenden Elemente: Welt, Mensch und Gott in Klammern beizufügen.

2. Die Gegenwart (des Menschen) als die allzeiterneuerte Geburt der Seele.
3. Die Zukunft (Gottes) als das ewige Kommen des Reichs. Immerwährend, allzeiterneuert und ewig, dies wären gewissermaßen die qualitativen Bestimmungen für die eigenartige Dauer der drei verschiedenen Zeitdimensionen.

Die mittlere der drei Dimensionen ist die recht eigentlich fragwürdige und bedrohte: *die Gegenwart des menschlichen Subjektes*. Da sie für ihren Bestand allzeiterneuertes Aktualität bedarf, ist sie beständig der Gefahr ausgesetzt, ignoriert, übersprungen und vergessen zu werden. Die Versuchung kommt auf, ihre flüchtige Aktualität absichtsmäßig und künstlich wieder herzustellen und zu sichern, oder aber ihre eigentümliche Erfahrungsqualität auf einen allgemeinverständlichen Nenner zu bringen. Doch beides verfehlt die Wirklichkeit und entrückt die Gegenwart des Subjektes dem Bewußtsein.

Das Ich wird dem Selbst (Ethos) entrückt. Es gerät, indem es sucht, in die Sphäre des Allgemeingeistes (Logos), von wo aus die verlorene Aktualität als ein Objekt, als ein Drittpersönliches künstlich rekonstruiert wird. Dieser stets nachhinkende Versuch, die Aktualität wieder herzustellen, endet im Mißerfolg. Der Logos hat die Bewußtseinsfunktion an sich gezogen und triumphiert über das Ethos. Die Vergangenheit hat die Gegenwart wieder verschluckt. Das menschliche Subjekt ist weg. Innen hat sich von Außen geschieden. Oben das Bewußtsein, unten das Unbewußte.

Wie können wir dieser bedrohten Dimension, dieser flüchtigen Gegenwartigkeit des menschlichen Subjektes zu Hilfe kommen? Was können wir tun für die allzeiterneuerte Geburt der Seele? Diese ungeheuer ernste, aus wirklicher Not geborene Frage sucht die Praxis und Theorie der *Analytischen Psychologie* zu beantworten. In ihrer Durchforschung des persönlichen und kollektiven Unbewußten legt sie Zeugnis ab von zähester Ausdauer und Anstrengung, des flüchtigen menschlichen Subjektes habhaft zu werden, es seinem Innen zu entreißen und es dem Außen, dem Bewußtseinskontinuum sichtbar und greifbar zu machen.

Es ist als ihr evidenter Erfolg zu verzeichnen, daß diese Wissenschaft in ihren Dokumenten der Welt eindrucksvolle und beweiskräftige Kunde gebracht hat von der Existenz einer inneren Welt im menschlichen Individuum. Es wurde dem Bewußtsein eine Welt erschlossen, die ebenso grenzenlos ausgedehnt und belebt von Gestalt ist, wie die äußere. Ist sie nur die Spiegelung der äußeren Welt — oder ist diese nur die Spiegelung der inneren? Dies ist hier nicht wichtig zu entscheiden. Wir aber wissen heute, daß das selbstverlorene Ich des Menschen sich nach Innen wie nach Außen verflüchtigen kann, wobei das eine nicht normaler oder verrückter ist, als das andere. Wir kennen nun die beiden entgegengesetzten, unendlich ausgedehnten Ebenen, in denen es sich verlieren kann, und wo wir es zu suchen haben.

Welches aber ist der Erfolg ihrer eigentlichen Anstrengung? Hat die Analytische Psychologie des menschlichen Subjektes selbst habhaft werden können? Nein. Das Subjekt ist auch in der inneren Welt nicht zu finden. Auch von ihr aus bleibt es draußen, in seinem selbsteigenen Innen.

Zu dem Babelturm auf dem Rücken des sich noch nicht aufrichtenden Subjektes gehört von ihrem A bis Z auch die innere Welt und mit ihr auch alles Wissen um sie, alle Analytische Psychologie. Nicht als ob letztere in der Welt der Bedürfnisse nicht not täte! Nur soviel — dies aber mit vollem Nachdruck — behaupte ich hier, indem ich wieder einmal in die erstpönliche Rede hinüberwechsle: Seit meiner Katastrophe von 1922 gibt es für diese *Wissenschaft* das Objekt HANS TRÜB nicht mehr. Seitdem ich selbst als das bewußte Subjekt der Schuld, als dieser schuld bewußte, namhaft gemachte HANS TRÜB da bin, hat die Psychologie nichts mehr bei mir zu suchen und zu deuten. Sie kann dies noch tun auf eigene Lust und Rechnung hin. Mich selbst aber betrifft es merkwürdigerweise nicht mehr. Indem ich selbst mich stelle in der Schuld als der Auskunfts fähige und -willige, zerrinnt das Ersatzwissen der Wissenschaft in ein Nichts.

Die Psychologie hat mir ihre unbestrittenen Verdienste in der Zeit vor der Katastrophe dadurch erwiesen, daß sie auf der Suche nach dem verborgenen Subjekt der Schuld den *Individuationsprozeß* gefördert und zum Abschluß gebracht hat. Im Verlaufe ihrer erfolglosen Anstrengungen, das Subjekt zu finden, hat sie die ganze innere Welt (das Unbewußte) rund um das Selbst herum abgeleuchtet und hat so das Bewußtsein des Individuums über sich selbst vervollständigt. Das Resultat ihrer geleisteten Arbeit ist die *Individualität*, das heißt die volle Bewußtheit des Individuums über sich als über ein abgerundetes, kosmologisches System von psychologischen Eigenschaften und Funktionen.

Es wäre nicht nur ungerecht, sondern geradezu dumm, die Bedeutung dieser ganzen spezifischen Leistung der Psychologie zu mißachten oder auch nur herabzumindern. Der Not gehorchend, hat sie sich in Dienst nehmen lassen von einem Entwicklungsprozeß des Individuums, der als die *notwendige Voraussetzung* für die kommenden Entscheidungen schlechterdings nicht übersprungen werden kann. Solange die vielfältigen Unterschlüpfe der inneren Welt vom Bewußtsein nicht abgeleuchtet sind, gibt es ebenso vielfältiges Ausweichen der menschlichen Person vor der Entscheidung. Das Ich des Menschen entschlüpft ins noch verbleibende Dunkel seiner inneren Unbewußtheit und weiß nachher von nichts.

An diesem ihrem Orte leistet die Psychologie volle Arbeit. Und zwar gerade dank ihrer erfolglosen Bemühung, das menschliche Subjekt der Schuld ausfindig zu machen. Daß sie ausgerechnet das ihr Unmögliche intendiert, gibt ihr die erstaunliche Zähigkeit und Ausdauer, mit der sie, von Ort zu Ort vordringend, alle Schlupfwinkel aufstöbert. Und in dieser Hinsicht hat wohl nie eine Psychologie so gründliche Arbeit geleistet, wie die Analytische Psychologie C. G. JUNGS. Aber auch kein anderer außer ihm hat mit derselben Hartnäckigkeit und Treue zur gestellten Aufgabe es unternommen, als Psychologe das Versteck des Subjektes auszukundschaften.

C. G. JUNG war, so wie ich ihn in den Jahren vor der Katastrophe als sein Patient, Schüler und Freund kennen lernte, mit Leib und Seele Psychologe. Alle Notlage des Menschen empfing er mit äußerstem Ernst als Frage, die an sein psychologisches Wissen gerichtet war. Seine ganze Leidenschaft und alle Kraft seines Geistes setzte er daran, dem notleidenden Menschen als

Psychologe Beistand zu leisten. Und dies alles geschah in der rechtschaffenen Überzeugung, daß das intendierte, rettende Ereignis innerhalb des psychologischen Bereiches erfolge. So hat er auch an mir volle, runde Arbeit geleistet.

Ich kann es heute nur als *ein tragisches Schicksal* begreifen und bezeichnen, daß meine in jenen Jahren gewonnene Individualität durch die Katastrophe des Jahres 1922 in blinde Opposition zur Individualität JUNGs und zu seinem Werk hineingeworfen wurde. Mit „Tragik“ meine ich hier die unausweichliche, aller logischen Erwartung zuwiderlaufende, absolute Scheidung setzende Veränderung der bisherigen Beziehungssituation durch das elementare Hervorbrechen des schuldbeladenen Subjektes HANS TRÜB. Da zerbarst mit einem Schlag die gemeinsame, uns tragende Welt, und von diesem Tage an lag sie in Stücken zwischen uns Beiden als das trennende Faktum, an dem fortan das unheimliche Problem der absoluten Schuld aufgerollt wurde.

Von da an gab es für mich den Psychologen C. G. JUNG nicht mehr als den gütigen Helfer und es gab auch nicht mehr die Psychologie als jene schlichtende Instanz, die neuen Vertrag liefert. Die Schuld war jetzt nicht mehr eine innerindividuelle, psychologische, sondern eine zwischenindividuelle, absolute Größe. Darum mußte auch alle Psychologie versagen. An der die Individualitäten TRÜB und JUNG scheidenden Schranke der absoluten Schuld wurden Psychologie und Psychologe in ihre Schranken verwiesen.

Dies ist eine ungeheure Tatsache, die ich erst nach so vielen Jahren deutlich zu sehen und auszusprechen vermag. Es hat sich hier eine Scheidung vollzogen, die rückläufig nicht aufgehoben werden konnte. Das Getrenntsein durch die Schuld hat sich durch all die Jahre als ein absolutes, unerbittliches Faktum erwiesen.

Wenn ich heute — es ist Frühherbst 1934 — zurückschauen auf die Jahre des Umbruchs, dann ordnen sich diese in meinem Geiste folgendermaßen: Mit der Katastrophe des Sommers 1922 zerbrach die zwei Jahre zuvor geschlossene Allianz und machte einem Zustand Platz, den C. G. JUNG selbst in unserer damaligen letzten Zusammenkunft (25. September 1922) als „casus belli“ bezeichnete. Dieser Kriegszustand hielt an bis zum Mai 1926, wo wir in zwei abendlichen Sitzungen eine Verständigung fanden, die ich fortan den „Waffenstillstand“ nannte, weil wir uns gegenseitig vergewisserten, daß keine aktiven, feindlichen Absichten bestanden. Noch geschah auf Jahre hinaus nichts Besonderes zwischen uns. Bis endlich im Sommer 1932 erste zaghafte Fühler sich ausstreckten und es im weiteren Verlauf zu vereinzelt Begegnungen kam, in denen gegenseitiges neues Wagnis zur Freundschaft sich regte. Als schönste Begegnung sind mir zwei Gespräche um die letzte Jahreswende in Erinnerung. Da geschah so etwas, als ob die Hand zu neuem Bunde sich vorwagen wollte.

Darf denn von solch diskretem Geschehen öffentlich gesprochen werden? Ich muß es tun — auch wenn es nur im Magnetnadelzittern des Gewissens geschehen kann —, weil ich sonst die eine, mir einzig wichtige Frage, wie die absolut und unerbittlich Getrennten zueinanderfinden können, nicht klären und beantworten kann. Es geht mir ja durch all die schweren,

einsamen Jahre letztlich nur darum: Wie kann ich den durch jenes tragische Schicksal von mir Getrennten wiederfinden? Wie kann ich dem Verworfenen, dem ich dereinst ja gar kein wahrer Freund, sondern nur Kumpane war, in wirklicher Freundschaft mich zu erkennen geben? Wie kann ich dem Menschen CARL JUNG, den ich liebe, und der mir viel wichtiger ist als der Psychologe C. G. JUNG, den ich hochschätze, neu begegnen?

Gibt es für *die absolut Getrennten*, gibt es für die in ihre individuellen Bereiche zurückgeworfenen und diese Bereiche nicht mehr zur Deckung bringen könnenden Menschen noch einen lebenswerten und lebensfähigen Zusammenhang? Ich weiß: es gibt ihn. Es gibt die allzeiterneuerte Geburt der Seele. Es gibt die allzeiterneuerte Begegnung des menschlichen Subjektes mit seinem ebenbürtigen Gesprächspartner. Das Trennende wird zum Verbindenden. Jene eingestürzte, gemeinsame Welt der Vergangenheit wird uns zum immerwährenden Gegenstand dialogischer Verantwortung. Jetzt und hier. Nicht mehr ist es jene zukunftschwangere Vergangenheit, die uns einst trug. Sondern in der Gegenwart dieser unserer Stunde und Begegnung bauen wir in dialogischer Ausrichtung aus den Stücken unserer zerbrochenen Welt am Tempel der Zukunft: „Ich und Du“¹.

MARTIN BUBER ist es, dem ich es zu danken habe, daß ich durch das Dunkel des vergangenen Jahrzehnts mich hindurchgefunden habe auf den Boden dieser, das menschliche Leben erneuernden Wirklichkeit. Es ist mir schlechthin unmöglich vorzustellen, wie ich die mir gestellte Aufgabe erfaßt und bewältigt hätte ohne ihn. Seit 1923 hält sein Bild in meinem Herzen dem andern Bild die Wage.

Wenn ich mein Verhältnis zu ihm vergleiche mit dem zu JUNG, so fällt mir gleich auf, daß es trotz seines elfjährigen Bestehens keine Zäsur enthält. Das kommt davon her, daß wir diese gleichsam als Mitgift schon mitgebracht haben. Ich sagte: MARTIN BUBER ist Jude, Deutscher und nicht Arzt. Unsere Bereiche ließen sich nie überdecken. Von Anfang an bestand die Kluft des individuellen Geschiedenseins.

So kam es nie zur flächigen Berührung in gemeinsamer Welt, nie zur Vermischung des Individuellen und darum auch nie zum Bruch. Wie die zwei Kegelspitzen einer Sanduhr sich in der Mitte treffen, so kamen wir je und je zusammen und ließen es als das „quantum satis“ der jeweiligen Stunde genug sein, was gerade eben an Selbstmitteilung durch die enge Mitte Durchlaß fand. Es gab da manche Stunde des gemeinsamen Schweigens, in der sich zaghaft nur das erste Wort der Anrede hervorwagte. In nichts anderem habe ich mich so zuverlässig selbst gefunden, wie in dieser stummen Zwiesprache, die mein personenhaftes Menschsein im Dunkel seiner Verborgenheit wachgerufen und großgezogen hat.

Da gab es drüben einen Menschen, der mich selbst meinte, und der nach mir selbst fragte. Diese Haltung BUBERS bedeutete für mich zunächst eine ungewohnte und bedrohliche Einschränkung. Es war mir kein Raum gemeinsamen Bewußtseins gegeben. Das Bewußtsein war und blieb

¹ Im Mai 1923 wurde ich mit MARTIN BUBERS philosophischen Werk: Ich und Du (Berlin: Schockenverlag) bekannt. Dies war der äußere Anlaß dafür, daß ich mich ihm näherte.

das essentiell Individuelle. Gemeinsamkeit konnte nur in jeweiliger Elaboration auf Grund aktueller Selbstmitteilung gewonnen werden. Sie blieb wohl in Erinnerung als die Gemeinsamkeit jener Stunde; doch blieb es ihr versagt, sich zu verfestigen. Sie blieb in der Schwebelage als das potentiell Realisierbare, wurde aber nie Grund, auf dem man stand. Grund blieb „immerwährend“ das Individuelle. Ich hier der Schweizer, Christ und Arzt HANS TRÜB und drüben der andere: MARTIN BUBER.

Diese Tatsache brachte es mit sich, daß mir während der ersten Jahre unserer Bekanntschaft die Person BUBERs höchst unbequem war. Ich verkehrte mit ihm quasi nur auf Zusehen hin. Es war ja aus diesem Verkehr zweifellos etwas zu holen, herüberzunehmen. Doch das brauchte Zeit. Und ich war fest entschlossen, diesen Umgang ganz nüchtern für meine eigenen Zwecke auszunützen. Als ob ich BUBER irgendwie im Besitze eines Geheimschlüssels wüßte, den ich brauchte, und den ich ihm bei erster, günstiger Gelegenheit entreißen müßte, so ließ ich die jeweiligen Begegnungen, die sich merkwürdigerweise immer wieder wie von selbst ergaben, an mich herankommen. Immer von da hinten, aus dem dunklen Versteck meines schweigsamen Selbstseins faßte ich seine geheimnisvolle Individualität ins Auge und war sprunghaft.

Ich weiß heute um das Geheimnis und kann — da BUBER selbst es ja nie als einen esoterischen Inhalt verwahrte — auch ganz offen davon reden. BUBER hatte den da drüben, den Schlaumeier, seinerseits selbst von Anfang an im Auge. Nicht was er hinterm Ohr hatte, war ihm wichtig, sondern er selbst. Den Kerl selbst meinte er und ausgerechnet mit ihm wollte er zu tun haben. Mit ihm wollte er sich ganz rückhaltlos und offen ins Gespräch einlassen. Dies hat mich mit der Zeit völlig entwarfnet. Denn von Mal zu Mal deutlicher erfuhr ich, daß es in solchem Verkehr einfach nicht möglich ist, irgendwelche versteckten Absichten mitzubringen und zu verfolgen. Genug schon, daß jede Individualität voll echten Geheimnisses ist! In der rechtschaffenen menschlichen Begegnung kann es nur darum gehen, daß dieses Geheimnis sich freiwillig und rückhaltlos selbst offenbare, daß es den Weg zum Andern finde. Vorenthalten und Herübernehmen gibt es nicht.

BUBER hat in meinen geheimnisgierigen Augen den fragenden und mitteilenden Menschen wahrgenommen und hat ihn nicht mehr aus seinen Augen entlassen. Er hat das Geheimnis meiner Individualität als dasjenige seines Partners ernst genommen. Er hat mich selbst als das zuständige Subjekt dieses Geheimnisses angesprochen. Wenn er erklärte oder belehrte, tat er dies nur, um mein eigenes Selbstwissen um die Dinge zu reizen und hervorzulocken. Er brauchte mich und wollte mich brauchen als seinen ebenbürtigen Gesprächspartner: „Was weißt du selbst, und wie weißt du es?“

Dieses ist ja das eigentliche Geheimnis, das BUBER gar nicht verwaltet, und daß sich darum auch nicht entreißen läßt: daß der „immerwährende Grund der Dinge“ unserer Welt neu zu leuchten beginnt, wenn diese Dinge von hüben und drüben her in einem geschaut und personenhaft verantwortet werden. Es ist BUBER nicht wichtig, daß er mehr weiß, als andere. Vielleicht ist ihm dies gerade seine Not, aus der heraus er den Partner

sucht. Wichtig allein ist ihm, daß er sein Wissen um das Ding dialogisch einsetzen kann zum Wissen von drüben her. Erst dann wissen wir wirklich um das Ding, wenn es in dieser dialogischen Ausrichtung transparent geworden ist: „Ich wundere mich immer neu darüber, wie mit jedem rechtschaffenen Gespräch all diese Dinge immer noch wirklicher sich uns geben wollen und sich geben können.“

Zu diesen Dingen, die sich hergeben, und die in dieser dialogischen Verantwortung transparent werden möchten, gehören nicht etwa nur die Dinge der äußeren Welt. Sondern mit hinzu gehört auch unsere Individualität. Auch sie gibt sich hinein. Dieses mein eigenes Wissen, mein eigenes Geheimnis gebe ich hinein in die Dialogik, in diesen Schmelzofen, daß ich es ausgeglüht und gereinigt neu aus ihm empfangen. Nicht glüht ein Wissen das andere aus. Nicht etwa triumphiert hier die eine Individualität über die andere. Jede bleibt „immerwährend“ dieselbe. Aber ich selbst, als das eigentliche Subjekt gehe aus dieser Begegnung „allzeit-erneuert“ hervor, und mein Wissen um die Wirklichkeit der Dinge ist der Wahrheit um einen Schritt näher gekommen.

Denn in dieser Begegnung mit dem Andern als meinem Partner, der mir rückhaltlos sein Vondrübenwissen offenbart hat, ist mir auch meine eigene, immerwährende Halbheit ins Bewußtsein gehoben worden. Ich weiß jetzt: ich brauche den Andern. Keiner besitzt in seiner Individualität die volle Wahrheit. Auch zwei besitzen sie nicht zusammen. Aber der Bereich der Wahrheit kann sich auftun zwischen den Individualitäten, die sich nicht zu überdecken trachten. Im freiwilligen Sich-selbst-aufschließen dieser zwei Menschen. „Ich und Du.“

So habe ich also MARTIN BUBER nicht überwunden. Meine ausdauernde Bemühung, seines Geheimnisses habhaft zu werden, hat mich schließlich in die Freundschaft zu ihm geführt. Und zwar in eine Freundschaft, die mir ganz neu ist, von der ich früher nichts wußte, in eine Freundschaft ohne gemeinsamen Weltbereich. Gemeinsam ist uns nur jener geheimnisvolle und wunderbare Bereich der Wahrheit, wo wir uns allzeit neu von hüben und drüben begegnen. In meinem Herzen ist sein Bild lebensgroß aufgerichtet und hat dort das andere Bild, das schon verblassen wollte, mit neuem, lebendigem Licht übergossen. Und so weiß ich heute: es gibt *die Freundschaft* auch über den Abgrund hinweg, in den dereinst die gemeinsame Welt hineingestürzt ist, und aus dem heraus Schuld und Anklage uns schreckten und verwirrten. Und es gibt die Hoffnung, daß die Getrennten sich wiederfinden.

In dieser allzeit-erneuerten Begegnung mit MARTIN BUBER, in welcher ich an der trennenden Schranke des Individuellen mich selbst realisieren mußte, ist mir erst eigentlich zum Bewußtsein gekommen, daß CARL JUNG schon damals den Partner in mir meinte, suchte und — nicht fand.

Ich selbst, ich in meinem Selbststand war noch nicht da. Und so gab es auf meiner Seite den Einen nicht, der in sich die Kraft gehabt hätte, seine Individualität wahrhaft hineinzugeben in die Begegnung, in den dialogischen Schmelzofen. Ich selbst blieb verschlossen, eingeschlossen in meiner Individualität und überließ diese dem Andern zur Einsicht und zur Verantwortung.

II. Entscheidung.

Es hat — wie nun offenbar ist — des Umweges über MARTIN BUBER bedurft, damit der eigentliche Sachverhalt in meiner inneren Situation mit CARL JUNG sich klären konnte. Das ganze System meiner Projektionen, welches die psychologische Analyse aufgedeckt und zugleich im Bewußtsein konstruiert hatte, ist in sich „selbst“ zusammengefallen. Dafür aber ist *die Urprojektion* meiner eigenen unbewußten Selbstheit zum Vorschein gekommen. Ich durfte die Schuld nicht mehr im Geheimnis der anderen Individualität suchen. Sie ist nun mein eigenes Geheimnis. Und ich selbst bin es, der jetzt Bescheid weiß, und der auch Auskunft geben soll und will.

Es war nicht die Schuld des Andern, daß ich ihm das Geheimnis meiner Individualität zur Einsichtnahme überantwortet habe. Ich selbst habe ihn dadurch veranlaßt, sich mit meiner Schuld als mit einem Objektivum zu befassen. Er allein befand sich damals in unserer Situation als bewußtseinsfähiges „Inkognito“, nämlich als der subjektiv und darum wirklich um die Schuld Wissende. Ich aber brauchte und mißbrauchte ihn triebhaft als „Anonymum“, als den vom abstrakten Geiste her um ihre Aufhebung Wissenden. Ich wollte ja unschuldig sein und von der Schuld loskommen.

So vermißte er und suchte in meiner Individualität vergeblich das Inkognito, das schuldbewußte und verantwortliche Subjekt als seinen Partner. Da ich *meine Schuld erfahrung* nie wirklich als mein Selbstwissen um sie, sondern immer nur als psychologisches Material hergab, fand und elaborierte er auch immer nur Psychologie und konnte er sich auch nicht anders geben, denn als Psychologe.

Und dies ist es gerade, was ich ihm nach der Katastrophe zum Vorwurf gemacht habe: daß er sich nur als Psychologe gebe, nicht aber als Mensch. Daß er alles und jedes nur unter dem psychologischen Gesichtswinkel an sich und seinen Geist herankommen lasse und es nur so in seiner Existenz anerkenne. Daß sein Denken und Schaffen, seine gesamte Haltung „psychologistisch“ sei. Durch diesen Vorwurf habe ich mich von ihm geschieden. Und ich habe mich selbst ins Unrecht gesetzt. Denn ich sprach ihm damit seine Selbstheit ab.

Dieses war eben jene „Urprojektion“, die es in der Folge zu realisieren galt: Ich hatte in meiner *Übertragung* auf die Vatergestalt C. G. JUNG nicht etwa nur diese oder jene Inhalte — wie ich früher meinte —, sondern mein eigenes Selbst projiziert. Das heißt: indem ich das Wissen meiner eigenen ungeliebten Tiefe (Selbst = Ethos) nicht selbstverantwortlich einsetzte, war meine Individualität dem Wissen von oben (C. G. JUNG = Logos) als Objekt preisgegeben. Dadurch geriet sie gewissermaßen in die Hängelage. Alles hing an den Beinen. Alles war umgekehrt, verkehrt.

In der Katastrophe realisierte ich nicht etwa schon meine eigene Verkehrtheit, sondern nur die des Andern. Ich kam mir als sein Opfer vor und machte ihn dafür verantwortlich. Denn er hätte meinen Fall verhindern können, wenn er mit mir nicht verkehrt gestanden hätte. Ich identifizierte ihn fortan ostentativ mit dem unpersönlichen „Anonymum“, mit der „Logie“ und ließ ihn und seine Lehre fahren, indem ich mich verzweifelt in das Dunkel der eigenen Selbsterfahrung hineinwarf.

Ich erinnere mich eines *Traums* aus jener Zeit: Es ist Morgengrauen. Ich erwache oben auf der Spitze eines Berges. Die kleine Plattform, auf der ich stehe, hat für keinen zweiten Menschen Platz. Ich bin ganz allein und richte mich auf aus kauender Haltung, indem ich einen dunklen Schleier von mir abfallen lasse. Nun stehe ich nackt hier oben. Ich sehe ringsherum unzählige andere Bergspitzen aus dunstiger Tiefe heraufragen. Auf jeder entdecke ich einen einzelnen Menschen: kauend, erwachend oder sich aufrichtend. Ein unendliches Weh bricht in mir auf, daß wir alle getrennt sind, und ich erwache im Schreck über meinen eigenen Impuls, mich in die Tiefe zu werfen.

Obschon die *Individuation* als ein „Immerwährendes“ ein stets auf neuer Stufe sich wiederholender Prozeß ist, hat sie in sich selbst doch die Tendenz zu einem Ende. Einmal schließt sich der Kreis. Einmal ist die „Spitze“ der Besonderheit erreicht, wo der Mensch als ein Einzelner, als Einer gegen Alle sich bewußt absetzt, wo er als dieses Individuum seinem eigenen „Allgemeinen“ bewußt entgegengestellt ist. Hier befindet er sich gleichsam in der Schwebelage über einem Abgrund. Es hat sich noch nicht entschieden, ob er im Weh der Einsamkeit und Getrenntheit nicht wieder zurückgleite in das System seiner gewohnten Ordnungen. Jedoch auf dieser Höhe, als Individualität, ist der Mensch fähig, von der Offenbarung ergriffen zu werden. Das Wort der persönlichen Anrede: „Adam, wo bist du?“ kann ihn hier erreichen. Und es kann sein, daß er nicht mehr ein Übergeordnetes, Allgemeines für sich antworten läßt, sondern daß er sich *entscheidet*. Daß er dem ihn Anredenden, der ihn durch diese Frage zum „Ich-selbst“ machen will, antwortet, indem er sich in sein Selbst hineinwirft. Was auch kommen mag!

An diesem einsamen Orte, auf der Spitze der Individuation, befand ich mich am 25. September 1922 meinem eigenen Allgemeinen in der Vatergestalt C. G. JUNGS gegenüber. Es war nicht das erstemal, daß ich als Einzelner ihm, dem Überragenden, bewußt mich entgegenstellte; aber diesmal fiel die Entscheidung. Es kam zum Bruch, zum „casus belli“. Ich glitt nicht reumütig zurück in die geöffneten Arme des verzeihenden Vaters. Sondern ich ließ mich fallen in mein Selbst, in mein finsternes, trotziges Selbst und war fortan ein zusammengerollter Igel, an dessen Stacheln alle Begriffe seines Lehrsystems aufgespießt wurden. Die Ablösung vom Vater und seiner Welt wäre eine unsaubere und illusorische gewesen, wenn ich mit seinen Begriffen wie: das Unbewußte, die Libido, die psychologischen Typen, die Archetypen, Introversion-Extraversion, Animus-Anima usw. weiteroperiert hätte. Ich mußte mit ihm, dem Lehrer zugleich auch seine Lehre fahren lassen. Das aber bedeutete, daß ich mit leeren Händen zurückblieb.

Das war gewiß schwer für mich. Es war mir aufgegeben, ohne das Rüstzeug *übernommener Lehre und Technik* dem kranken Menschen in seiner Not zu begegnen. War ich denn noch Analytiker, wo ich doch das analytische Werkzeug von mir geworfen hatte? Ich wagte nicht mehr, mich so zu nennen. Doch ich fand mich zurecht. Denn „ich selbst“ war jetzt da und der Kranke. Dieser war früher für mich das Objekt der vom Fachlehrer erlernten Analytischen Psychologie und Methode gewesen.

Jetzt aber, aus meiner eigenen, einsamen Selbstheit heraus entdeckte ich ihn selbst und erfuhr, daß er mit seiner Not es ja ist, der mich erst eigentlich zum Arzt macht.

So kamen die Jahre der *Selbsterfahrung*, die Jahre nämlich, in denen ich die andere Seite als meine eigene realisieren mußte. Ich selbst wurde *als Arzt* das Projektionsobjekt für meine Analysanden. An meine Person heftete sich nun jene „Urprojektion“ des Selbst, vor dem sie flohen. Und so war ich selbst jetzt bewußt hineingestellt in den unauflösbaren Widerspruch, daß ich — zwangsläufig erfolglos — das Subjekt der Schuld im Andern suchen mußte, währenddem mir doch nur seine selbstentfremdete *Bewußtseinsfunktion* zur Anknüpfung gegeben war. Und da diese in ihrer Assoziierung mit dem allüberall geltenden Logos schon ihr eigenes Programm hatte, mußte ich mich als Psychologe — gleichsam über den Kopf meines Inkognito hinweg — in ihren Dienst nehmen lassen. Denn auch meine Analysanden wollten schuldlos sein. Auch sie strebten jener höheren, reineren Welt zu und wollten mich brauchen als „Anonymum“, als den um die Aufhebung der Schuld Wissenden. Und so verhalte auch mein Ruf in der Wüste.

Nicht nur *der Kranke*, sondern jeder unserer modernen Zivilisation Angehörnde ist von Haus aus Psychologe und Selbstanalytiker. Denn jeder strebt von seinem Selbst weg und setzt es in Gewahrsam und unter strenge Beaufsichtigung, daß es ihm ja nicht hineinpfeuche in die schönen Ordnungen seines gewohnten Lebens. Jeder hat in sich die Wunschvorstellung eines geistig-geordneten Lebens und eine diesem entsprechende Bewußtseinsinstanz, die Kontrolle übt über den normalen Gang der Funktionen. Diese Instanz registriert und beurteilt Erfolg und Fehlleistungen, und sie verdrängt letztere, sofern die Korrektur mißlingt. Mit dieser automotorisch-monologischen Betätigung der Bewußtseinsfunktion, mit dieser Selbstbeobachtung und Selbstanalyse kann das Individuum in die Sackgasse der Neurose geraten.

So bringt also der Kranke einen mißglückten Anfang von *Selbstanalyse* in die ärztliche Behandlung schon mit. An diesen habe ich — nolens volens — anzuknüpfen, weil seine Bewußtseinsfunktion in ihr enthalten ist. Und so werde ich durch die Selbsttätigkeit des *Analysanden* genötigt, Analyse zu treiben, *Analytiker* zu sein. Er selbst hängt mir den Analytikermantel um. Ich soll ihm behilflich sein, seine Selbstanalyse durch Herzuholung meiner eigenen individuellen Erfahrungen und meines daraus erwachsenen psychologischen Wissens in die richtigen Bahnen zu lenken und zum guten Ende zu führen.

Welches aber ist ihr Ende? „In die Analyse kommt man bekanntlich nur hinein!“ So beantwortete JUNG einmal anlässlich eines Gesellschaftsspieles sehr richtig die Scherzfrage: „Wie kommt man aus ihr wieder heraus?“ Es ist wirklich so, wie JUNG sagte: aus der Analyse kommt „man“ nicht wieder heraus. Die Selbstanalyse ist *kreisrund*. Sie führt um und um, rund um das Selbst herum und hat in sich kein Ende und keinen Anfang.

Mein ärztliches Handeln am Kranken ist bewußtes und tätiges Zurverfügunghalten meiner Individualität für den mit der Selbstanalyse

unbewußt bezweckten *Individuationsprozeß im Analysanden*. Wohl weiß ich in meiner Verborgenheit um ihr Ende im Absurden, in der Katastrophe des unendlichen Falles. Aber obschon ich meine eigene, perfekte Katastrophenerfahrung nicht wegwünsche, darf ich doch das Ende der Selbstanalyse nicht herbeiwünschen. Die Jahre meiner Selbsterfahrung am Analysanden haben mir beigebracht, den Individuationsprozeß in seinem jeweiligen Tempo, in seiner unberechenbar großen Ausdehnung, wie auch in seinem inhaltlich absonderlichen Verlauf mit höchstem Respekt geschehen zu lassen und ihm nach besten Kräften zu dienen. Und ich empfinde auch die Kraft der Geduld, seinem meist sehr kuriosen Programm mit meinem individuellen Bewußtsein gewissenhaft Folge zu leisten, ohne es willkürlich zu fördern oder zu hemmen. Ich erfuhr, daß ich sein Ende nicht bedrängen darf. Nur in der Stille meiner Verborgenheit soll ich seines möglichen Kommens allzeit gewärtig sein.

Aus dem Individuationsprozeß der Selbstanalyse kommt „man“ nicht wieder heraus. Mein Anteil als Individuum bleibt immerwährend an ihn verhaftet. *Ich* aber — im Gegensatz zum unpersönlichen „man“ — kann eines Tages aus dem anonymen, überpersönlichen Subjekt dieser Analyse herausfallen und hinein in das schuldbewußte und verantwortungsbewußte Subjekt meiner Selbstheit. Dieses ist letztlich das eigentliche Subjekt der Individuation: nämlich der Mensch selbst, der seine Individualität nicht von oben, als beatus possidens behauptet, sondern sie von unten trägt als sein Von-innen-her-wissen um die Weltnot. In der Individuation erfährt er „bewußtwerdend“ das immerwährende Kreisen der Weltnot, aber als „er selbst“ erst weiß der Mensch sich an ihr schuldig und für sie verantwortlich. Hierhin führt *die Entscheidung*. Also doch ein Ende der Individuation. Ihr Ende nämlich als eines Selbstzwecks. Nicht mehr gibt es die Individualität als letztes Ziel. Mir bleibt nur ihre allzeiterneuerte Hergabe als mein volles und ganzes Selbstwissen um die Schuld, an der die Welt notleidet.

Wie kommt das Ereignis dieser Entscheidung in der ärztlichen Analyse zustande? Es gibt da im Zusammentreffen von Arzt und Analysand ein unscheinbares, jedoch sehr merkwürdiges und bedeutsames Erlebnis, das im Verlauf der Analyse, aus dunkler Tiefe aufsteigend, sich allmählich dem Bewußtsein des Analysanden nähert und eines Tages ganz ins Zentrum desselben treten wird. Dieses Erlebnis ist das plötzliche und schreckhafte Bewußtwerden des unbewußten Wiederholungszwanges. Es wiederholt sich eine schon erlebte innere Situation und mit ihr eine schon gestellte Frage des Analysanden, sowie die entsprechende Antwort des Analytikers. Da bemerkt die Ichfunktion, daß sie in der „Wiederholung“ kreist und stößt im selben Moment reflektorisch nach innen: ins Schweigen und nach oben: in die höhere Bewußtheit ab.

Ich sagte schon, daß der Individuationsprozeß und mit ihm die Selbstanalyse im Kreise, rund um das gefürchtete Selbst herum sich bewege. Es zeigt sich jetzt, daß diese Bewegung eine Spirallinie beschreibt, die gleichsam um den Mantel eines Kegels herum der Spitze zustrebt. Nicht die Wiederholung an sich, sondern ihr Bewußtwerden am Andern, an der Person des Arztes ist ausschlaggebend für das Abstoßen und für das Überleiten der Kreislinie (Neurose) in *die Spirale*.

In dieser Bahn treibt das Ich der Höhe zu. Weg vom Konkreten, hin zum Abstrakten. Immer kleiner werden die Kreise und immer überhöhter und übersichtlicher wird die Vogelschau. Das anonyme Subjekt bespiegelt von oben die zurückgelassene konkrete Welt. Es hat sie nun in seine Bewußtheit hineingeschlungen. Die Welt ist ihm nur noch die Projektion des eigenen Selbsthabens in der Vorstellung (Mikrokosmos).

Ich will diesen Vorgang anschaulich werden lassen, indem ich ihn in einigen konkreten Geschehnissen andeutend erzähle. Mein Analysand berichtet aus seinen letzten Tagen und stellt anschließend daran irgendeine bestimmte Frage. Ich will antworten. Doch ich bleibe nachdenklich und schweigsam. Der Analysand vermutet, daß ich ihm etwas verheimlichen will. Er wird unruhig und mißtrauisch. Ich rede: „Was alles ich auch antworten könnte und möchte, das mag mein Mund nicht aussprechen. Er mag nicht „wiederholen“, was er schon einmal, was er schon wiederholt gesagt hat.“

Eine andere, schon etwas zugespitztere Situation: „Bitte, Herr Doktor, wiederholen Sie mir doch noch einmal, was Sie mir in der letzten Stunde über das Selbst und über die Seele so wunderschön gesagt haben.“ Um Gottes willen! Was weiß denn „ich“ vom Selbst und von der Seele? Was habe ich denn nur das letztmal für dummes Zeug dahergeredet? Warst „du“ denn nicht selbst dabei? Zu wem anderem rede ich denn sonst von solchen Dingen? Und wer ist denn nur der da oben, der jetzt zuhören möchte, um sich nachträglich die wunderschönen Gedanken anzueignen? Ich bin sprachlos.

Noch eine dritte Situation, um zu zeigen, daß der Anstoß auch von drüben erfolgen kann. Ich frage den eben eingetretenen Analysanden, was er mir Neues zu berichten habe. Er aber gibt nicht, wie sonst, Bescheid. Er sitzt unbeweglich und starrt unverwandt zum Bild überm Schreibtisch: eine vom Sturm geköpfte, alte Wetzertanne. Er blickt dorthin und zugleich in sein eigenes Innere. Ich halte mit ihm das Schweigen und horche fragend hinüber: Was ist denn? Endlich, ein kurzer, trauriger Blick zu mir und eine leichte Handbewegung zum Bilde: „Was nützt all dies Reden? Es ist ja doch immer wieder das Gleiche!“

Es wird deutlich, daß *das primäre Bewußtsein* die Tendenz hat, in sich monologisch zu kreisen, sich zu wiederholen. Ob es davon weiß? Wahrscheinlich schon. Aber es weiß davon nur als von einem Selbstverständlichen. Es stößt sich nicht daran. Sondern es kreist einfach und genießt dieses Kreisen als seine immerwährende Kontinuität und Sicherheit. So findet sich das Individuum immer wieder in seine Gattung zurück und behauptet in ihr seinen Bestand.

Der Anstoß zum peinlichen Bewußtwerden der Wiederholung kommt von außen¹, aus dem *Innen des Kreises*, aus der schweigsamen Tiefe des Selbst. Als eine dunkle Macht regt dieses sich unerwartet, wirft sich plötzlich dazwischen und verwehrt dem Munde, daß er das Wort wiederhole, das in vergangener Stunde lebenswarm sich geformt hatte. So drängt es das Ich aus dem gewohnten Kreise heraus in den nächst höheren und engeren der Spirale.

¹ Will sagen: *nicht* aus dem primären Bewußtsein.

Szenen, wie ich sie beschrieben habe, ereignen sich im Verlauf der analytischen Behandlung ungezählt und mit zunehmender Häufigkeit. Das kreisende Denken und Reden, die gewohnte Bewußtseinskontinuität kommt plötzlich ins Stocken und bricht ab, weil eine verschwiegene Träne hinter den Brillengläsern hervorquillt und lautlos zum Mundwinkel herunterrollt. Und schon sitzen sich nicht mehr ein Analysand und sein Analytiker gegenüber, sondern *zwei Menschen*. Die Individualitäten sind in diesem Augenblick gleichsam abgestellt und in ihnen redet das stumme Selbst. Schweigen.

Solches bleibt später nur als ein unliebsamer Zwischenfall in Erinnerung. Ein Schütteln des Kopfes und die Träne war weg. „Ich war wieder einmal blöd und sentimental!“ Aber „man“ wußte sich zu helfen. Man fand sich wieder zurück in den Kreis des Gewohnten. Und doch fiel die Träne nicht umsonst. Denn das Selbst hat das Ich auf der Spirale weiter getrieben.

Dieses schubweise Hinaufgetriebenwerden der Bewußtseinsfunktion ist ein höchst bedeutsamer und geheimnisvoller Vorgang. Das Ich treibt der *Spitze* zu und überschaut immer deutlicher das Allgemeine, auf dem es steht. Das Individuum realisiert im Bewußtsein seine eigene Gattung. Dieses Bewußtwerden des eigenen Allgemeinen, dieses Hineinnehmen der Welt ins individuelle Bewußtsein wird als eine progressive, beglückende Vervollkommnung empfunden.

Aber etwas anderes noch, etwas Unliebsames folgt dem Ich auf dieser Bahn wie ein Schatten. Die Spitze, der es zutreibt, ist nicht nur „Höhe“, sondern auch „Mitte“. Mit der Erweiterung des Bewußtseins erfolgt zugleich die Verengung des faktischen Lebensraums. Und so folgt der Beglückung auf den Fersen die Beklemmung. Auf der Flucht vor dem Selbst ist das Ich schließlich in der Mitte angelangt, und ist im *Potential des Falles*¹ in dessen bedrohlichste Nähe geraten.

Nur als dunkles Ahnen ist dies letztere im Bewußtsein des Analysanden. Sein Ich dreht sich nun an Ort und Stelle um sich selbst herum und weiß vor lauter Wiederholungen nicht mehr wo aus und ein. Der Apfel ist reif geworden. Er dreht seinen Stiel ab. Und das von unten im Schweigen verharrende und als Schatten mitgehende Selbst hält unten den Korb hin, um die Frucht des Herbstes aufzufangen.

Hier erinnern wir uns des Traums von der Bergspitze. In nachtwandlerischem Auftrieb (Selbstflucht) wurde ich aus der Tiefe der Unbewußtheit an der Hand des Logos hier herauf geführt. Es ist Morgenrauen. Ich erwache und richte mich auf. Tief unter mir die Welt. Ich hier oben allein. Dies ist die *Individualität* als das Resultat der Individuation und zugleich als das Potential des Falles, der Hergabe, der *Entscheidung*.

Dies ist *der Ort*, wo Individuation und Entscheidung, Vergangenheit und Gegenwart sich zu berühren und ineinander überzugehen scheinen, obschon sie doch auf Ewigkeit durch einen Abgrund geschieden sind. Daß das Ich, die Bewußtseinsfunktion an diesen äußersten Rand der einen Dimension geführt wurde, um sich von hier aus in die ganz andere hinüber-

¹ Das Differential des Aufstiegs enthält zugleich das Potential des Falles.

zuwerfen, dies ist das entscheidende Faktum, das die beiden ewig getrennten Dimensionen miteinander zu verbinden vermag. Die Individualität, das in der Individuation erworbene Weltwissen wirft sich dem Selbst in die Arme und ermächtigt es durch diese Entscheidung, als handlungsfähige menschliche Person in Aktion zu treten.

Der *Mensch an sich*, d. h. der Mensch in seiner eigentlichen Existenz ist als das stumme, verschlossene Selbst von der Welt radikal abgeschieden. Er ist nicht Welt und findet sich nicht vor in der Welt. Er ist außerhalb in seinem selbsteigenen Innen. Hingegen als Individuum hat er Anteil an der Welt und ist er Weltinhalt. Das verbindende ist die Ichfunktion. Solange das Individuum seines Weltseins und Welthabens noch nicht voll bewußt ist, wird *die Ichfunktion* zwangsläufig und einseitig der Individuation zur Verfügung gehalten, wobei sie unter der Aegide des Logos als Schein-subjekt dieser Bewußtseinsentwicklung auftritt. Ist das Ziel dieses Prozesses — die Individualität nämlich — erreicht, dann kann es sein (Potential der Entscheidung), daß sich die Ichfunktion als diese Individualität hinüberwirft zum Selbst. Das heißt: sie¹ entscheidet sich *für das Selbst*, für den Menschen, indem sie ihre Liäson mit dem Logos fahren läßt. So kommt die „*menschliche Person*“² zustande: durch das persönliche Eintreten des Menschen in die Entscheidung und sodann durch das menschliche Auftreten der Person in der Verantwortung.

Noch einmal will ich am konkreten Geschehnis aus meiner Selbsterfahrung am Analysanden das Gesagte veranschaulichen. Was geschieht in dieser Endzeit der Individuation zwischen ihm und dem Arzt? Die nahende Katastrophe der Ablösung der Ichfunktion vom Logos, des Analysanden von seinem Analytiker spielt sich in den mannigfaltigsten dramatischen Formen ab. Ich hole lediglich ihren Extrakt heraus und erzähle nur das Wesentliche. In den früher berichteten, kleinen Szenen liegt übrigens im Keim schon alles enthalten, was in der *Endzeit* hervorbrechen will.

Es sind die Tage gekommen, wo sich die Augen des Analysanden nicht mehr reflektorisch verschließen können vor der Wirklichkeit. Durch die vielen sich „wiederholenden“ Ereignisse, in denen — für einen Augenblick nur — die Kontinuität des vorwärtsdrängenden Individuationsprozesses unterbrochen ward, durch die zahllosen Durchschüsse von Selbst zu Selbst ist der mir umgehängte Analytikermantel nachgerade schon so durchlöchert und zerfetzt, daß der Analysand keinen ruhigen und beruhigenden Blick mehr auf mich zu werfen imstande ist.

Was macht er jetzt nur für Augen! Mit welchem mißtrauisch-feindseligen Blick schaut er mich an! Was habe ich denn Strafbares verbrochen, was habe ich ihm zuleide getan? Er redet: „Sagen Sie, wer ist denn eigentlich der da hinter Ihnen? Wer ist denn dieser Andere? Und wer bin denn ich? Wer bin ich denn eigentlich in Ihren Augen? Da kommt einer nach dem andern über Ihre Schwelle. Einer hinter dem andern. Wir alle sind Ihnen

¹ Die erst „werdende“ Individualität vor der Entscheidung verbirgt als Maske = „Persona“ das Selbst des Menschen. C. G. JUNG gebraucht den Begriff „Persona“ in Anlehnung an die antike Tragödie als „Maske“.

² Dies ist ein prägnanter Ausdruck aus dem Sprachschatze von MARTIN BUBER.

ja nur irgend ein X und ein Y. Nichts anderes. Was geben Sie uns denn in diesen Sprechstunden? Für was stellen Sie eigentlich Rechnung? Ist denn dies alles nicht nur Bluff? Sie haben's gut. Da sitzen Sie seelenruhig den ganzen Tag auf dem Sofa, und lassen sich unsere Geschichten erzählen und geben Ihren Senf dazu und lassen sich das obendrein noch hoch bezahlen. Wie soll ich das verstehen?“

So ungefähr äußert sich seine radikale Enttäuschung. Da ist nun kein Analysand mehr, der mich zum Analytiker macht, der mir sein psychologisches Material vorlegt und ausbreitet und mich nach meiner Meinung fragt. Sondern da wirft mir einer, ein ganz anderer alles, was wir gemeinsam erarbeitet haben, als einen Plunder vor die Füße. Was bleibt mir anderes übrig, als mich zu bedanken? Mir muß es ja wohl oder übel recht sein. Ich wollte ja auch gar nicht sein Analytiker sein. Wie ein „Gottswillensoldat“, der auch nicht gefragt wird, ob es ihm paßt, wurde ich in Dienst genommen und nun endlich, endlich werde ich losgelassen und freigegeben.

Der Andere — ich kann jetzt nicht mehr von einem Analysanden reden — erholt sich allmählich von seinem Entsetzen und von seiner Entrüstung und reibt sich die Augen. Er bemerkt erstaunt, daß ich selbst — ohne den Analytikermantel — immer noch vorhanden bin: „Sagen Sie mir doch bitte, Herr Doktor, befriedigt Sie eigentlich dieser Beruf und macht er Sie glücklich? Sind Sie gerne Analytiker? Bis jetzt habe ich Sie immer bewundert und beneidet. Ich mußte mir vorstellen, wie herrlich es doch ist, so vielen Menschen aus der Verwirrung herauszuhelfen und von so vielen Menschen verehrt und geliebt zu werden.“

Auch ich reibe mir jetzt die Augen. Bin ich denn wirklich freigegeben? Ist es denn wirklich wahr, daß der da drüben kein Analysand mehr ist, der mich in die Rolle des Analytikers hineindrängen will? Daß statt dessen ein Mensch mich anredet und mich selbst meint, und daß ich von mir selbst reden darf? Ja, es ist wahr. Ich bin nicht mehr sein Analytiker. Ich bin nicht mehr eine Funktion seines Individuationsprozesses. Ich darf jetzt als „ich selbst“ ihm begegnen.

So wie der Soldat sich seiner unerwünschten Dienstage freut, weil er sie ja hinter sich lebt und der Entlassung entgegengeht, und wie die werdende Mutter sich der Schwangerschaft erfreut, weil der Tag der Entbindung ihrer Beschwerde ein frohes Ende bereiten wird, grad so darf ich mich auch meines Berufes erfreuen. Wohl erfahre ich die Zeit der Individuation meines Analysanden als kontinuierliche Beklemmung. Aber die Stunde, in der wir jetzt und hier uns neu begegnen, ist mir der Preis für die Sorgen und Mühen vergangener Tage. Wir haben der Gattung, dem Allgemeinen seinen Teil abzutollen, um frei zu werden für das personhaft menschliche Leben. Wie der Soldat und die Mutter, so der Psychotherapeut als Mann im Beruf.

Ich bin von Beruf *Psychotherapeut*. Als Psychologe und Analytiker aber bin ich nur Differentialfunktion, über die ich selbst nicht willkürlich verfüge. Es ist der vorwärts drängende Individuationsprozeß im Analysanden, der diese Funktion braucht und sie auch eigenmächtig, je nach Bedarf in seinen Dienst nimmt. In meiner Funktion als Analytiker — aber nur so — habe ich mitzugehen. Als Psychotherapeut jedoch intendiere ich das Selbst

im Analysanden als meinen Partner. Von der ersten Stunde an weiß ich mich heimlich mit „ihm“ verbunden und lasse es nicht mehr aus den Augen. Denn ich weiß, daß dieses verschlossene Selbst sich eines Tages zur sprechenden Seele¹ aufschließen wird.

Psychologie als Wissenschaft und *Psychologe* als Funktion wissen von der Seele des Menschen als um ein Drittpersönliches. Ihr Wissen kreist gewissermaßen über dem verschlossenen Selbst. Sie schauen von oben hinein in die Welt der inneren Dinge, in die innere Welt des Individuums. Und sie befassen sich mit deren Inhalten als mit ihren „Objekten“. Sie geben Namen und schaffen Ordnungen, indem sie sorgfältig die vielverzweigten Zusammenhänge untersuchen und in sinnvollen Systemen bildhaft darstellen.

Der Psychotherapeut aber, in seiner Arbeit am Kranken, ist *wesentlich Mensch*. Als Individualität weiß er um den immerwährenden, sinnhaften *Grund der Schöpfung* und um deren verlorene und vergessene Dinge, und als Mensch fühlt er sich an diesen schuldig und für sie verantwortlich, und er müht sich, ihren geheimen Sinn wieder zu finden und im Bewußtsein neu aufzurichten. Dabei ist ihm die Psychologie unentbehrliche Hilfsfunktion. Sie vermittelt als Bewußtseinsinstanz. Sie erbringt den lückenlosen Nachweis, daß das Individuum mit all diesen vergessenen Dingen der Schöpfung innerlich verbunden ist. Aber zu tiefst weiß er selbst, daß diese ins Bewußtsein gehobenen Dinge ihren geheimen Sinn erst wahrhaft hergeben in der *Ausrichtung auf den Andern zu*. Darum sucht und liebt er im Kranken den Menschen und läßt ihn als den die innere Welt Selbst-erfahrenden allzeit neu auf sich zukommen.

Was aber nützt all mein Wissen um die innere Welt, wenn es — wie es unvermeidlich geschieht — vom Analysanden als die Wahrheit selbst verstanden und übernommen wird? Und was wird aus mir und ihm, wenn diese halbe Wahrheit über uns beide gedeckt bleibt? Darum atme ich befreit auf, wenn der Andere mir eines Tages alles übernommene Wissen als Plunder vor die Füße wirft und mir seine Stirn bietet. Was immer ich heimlich intendiert habe, will ja in diesem Augenblick Wirklichkeit werden. Der Mensch selbst stellt sich mir entgegen und kündigt mir den auf Zeit geschlossenen Vertrag des analytischen Verhältnisses. Ich soll fortan nicht mehr in seine innere Welt hineinschauen. Sondern er selbst will sie als sein Geheimnis verwalten. Er realisiert jetzt seine Krankheit als sein eigenes *Selbsterleiden und Selbstwissen um die Welt*, das er aus freien Stücken offenbaren will. Wem? Von Selbst zu Selbst, von Mensch zu Mensch.

Hier aber — zum Schluß — muß ich gestehen, daß mir diese Selbst-erfahrung am Analysanden, diese rein menschliche Einstellung als Psychotherapeut zum *Faktum des Umbruchs* während der vergangenen 10 Jahre die scheußlichsten Geburtswehen verursacht hat. Was ich hier herausarbeitete als Resultat meiner Erfahrung am Analysanden, das habe ich in Tat und Wahrheit nicht als ein Wollender und Könnender ausgerichtet, sondern ich habe es als ein mit allen Kräften dagegen Ankämpfender so erfahren und nur widerwillig realisiert. Es sieht bloß so aus, als ob ich das

¹ Siehe: „Stern“, II. Teil, S. 117.

an JUNG Erlebte und das durch BUBER Erfahrene in meiner Praxis recht geschickt zu einer neuen, brauchbaren Methode kombiniert und erfolgreich angewendet hätte. In der *Wirklichkeit des gelebten Lebens* waren diese beiden Unvereinbaren als mein „Entweder und Oder“ die zwei ehernen Mauern eines dunklen Ganges, durch den ich widerstrebend auf den Richtplatz des selbstverantwortlichen Lebens geschleppt wurde.

III. Verantwortung.

In C. G. JUNGS „Psychologischen Typen“ ist zu lesen¹: „Das zwischen Thesis und Antithesis *zerspaltene Ich* findet in dem einen mittleren Grund (*Symbol*) sein Gegenstück, seinen einen und eigenen Ausdruck. Die Festigkeit des Ich und die Überlegenheit des Symbols über Thesis und Antithesis scheinen Korrelate zu sein, die einander gegenseitig bedingen. Bleibt das Symbol erhalten, so bildet es einen nicht aufzulösenden, sondern zu formenden *Rohstoff*, der zum gemeinsamen Gegenstand für Thesis und Antithesis wird. Er wird dadurch zu einem neuen, die ganze Einstellung beherrschenden Inhalt, der die Zerspaltung des Ich aufhebt und die Kraft der Gegensätze in ein gemeinsames Strombett zwingt. Damit ist der Stillstand des Lebens aufgehoben.“

Es kommt wohl nicht von ungefähr, daß diese wenigen Sätze das Einzige sind, was ich nach der „Katastrophe“ aus JUNGS Schriften mit mir auf die weite Reise nahm. -Alles andere mußte ich fahren lassen. Aber diese Gedanken über das Symbol, die in Wahrheit viel mehr als nur einen inner-individuellen Tatbestand andeuten, wurden mir zum Ariadnefaden, an dem ich den verschlungenen Weg aus dem blindwütenden Kampfe der Gegensätze zu mir selbst zurückfand. Jetzt erst, *als ich selbst*, kann ich den Rohstoff meiner Erfahrung mit beiden Händen fassen und sichten. Und schon erkenne ich auch, daß diese durchlebten zwei Jahrzehnte: JUNG und BUBER als eben dieser Rohstoff das Symbol enthalten, das ich zur sichtbaren Gestalt zu formen habe.

Ich erlebte die beiden Menschen CARL JUNG und MARTIN BUBER, jeden für sich als ein absolutes Maß, an das ich schicksalhaft herangeführt, und an dem ich erbarmungslos gemessen wurde. Jeder ein unbeirrbarer, in seiner eigenen Mitte stehender, ganzer Mensch. In JUNG erfuhr ich den Menschen als Individualität, in BUBER erfuhr ich ihn als Selbst. Doch war dies kein theoretischer Erkenntnisprozeß. Sondern ich erfuhr die Beiden als strengste Lebensformer. JUNG war mein Amboß, BUBER mein Hammer, und ich selbst war das zwischen ihnen glühend gewordene Eisen, das von den wuchtigen Schlägen zurechtgespitzt wurde.

Ich sehe CARL JUNG auf der Spitze des Berges stehen. Er behauptet diese einsame Höhe und wirft sich *nicht* hinunter. Er steht hier unverrückbar als dieser einzelne, selbstbewußte Mensch und zeigt mit mahnender Hand in die innere Tiefe des menschlichen Individuums und beteuert in heiligem Ernst: „Wer dieses sein individuelles Eigenes nicht als das Allgemeine erkannt hat, hat kein Eigenes wirklich herzugeben und zu

¹ Siehe S. 683/84.

verantworten. Daß diese innere Welt¹ bewußt werde, *das* ist das Entscheidende.“ Dies eben gibt ihm in meinen Augen die unvergängliche Größe und macht sein Leben meines Erachtens zur symbolischen Existenz, daß er es auf sich genommen hat, den Menschen dieser Welt dies Eine zu zeigen, worauf es immerdar ankommt: das Potential der Entscheidung. So gibt er sein Leben her, indem er sich hier an diesem Ort, von dem aus einzig nur „Entscheidung“ fallen kann, verweigert und selbst einsam bleibt. Darum kommt nicht mehr an ihm vorbei, wer sich je wirklich auf ihn eingelassen hat.

MARTIN BUBER sehe ich nicht zuoberst die Mitte halten, sondern zuunterst. Er blickt nicht hinein in das Innere seiner Individualität, sondern er durchblickt, durchleuchtet sie von innen her. Er sucht die Seele nicht in der inneren Welt und redet nicht über sie, sondern er sucht *mit* seiner Seele das Selbst des Andern, indem er es anredet und aufweckt. Das Individuelle ist ihm nicht das Besondere, sondern sein Anteil am Allgemeinen, Gemeinsamen. Darum ist ihm die Individualität auch nicht die Einsamkeit, aus der heraus er den Zusammenhang sucht. Sondern er ist einsam durch seine Entscheidung, durch seine bewußte Identifikation mit dem singularischen Selbst. Von hier aus gibt es für ihn nur die eingleisige Verbindung zu dem einzelnen Andern. Die Begegnung von Selbst zu Selbst: ich und du. Dies gibt ihm in meinen Augen die unvergängliche Größe und macht auch sein Leben zur symbolischen Existenz, daß er als dieser einzelne Mensch hervortritt und unmittelbar zum Menschen redet. Darum kommt auch an ihm nicht mehr vorbei, wer je als dieser Einzelne sich von ihm hat anreden lassen.

CARL JUNG ist für mich das Symbol der *immerwährenden Individuation*. Die Individualität ist und bleibt ihm letztes Ziel. Denn sie umhüllt ihm das eigentliche Geheimnis des Lebens. Sie verbirgt das verlorene Wunder der immerdar geschehenden Schöpfung. In ihr entdeckt er „das immer Neue, Drängende, Überwältigende. Männliches und Weibliches. Nie ermattet die Zeugungskraft des in ihr heimischen Geistes, und endlos gebiert sie als Natur die Gestalten. Grundlos und richtungslos steigen sie aus der Nacht und sind plötzlich da als Überraschung, als immer neue Gabe. Jedes ein eines gegen alle andern, jedes ein von allen andern Gesondertes, ‚Besonderes‘. Auf seinem Wege zum Allgemeinen wird das blinde, seines Daseins bisher nicht bewußte Besondere, seiner Besonderheit bewußt. Das ist das Individuum, das Einzelne nämlich, das die Merkmale seines Allgemeinen, seiner Art, seiner Gattung am Leibe trägt und trotzdem noch wesentlich Besonderes, aber eben ‚individuelles‘ Besonderes ist. In der Bewegung, die das Individuum in die geöffneten Arme der Gattung hineinführt, vollendet sich die Gestalt der Welt“². Dies ist — wie mir scheint — CARL JUNG in exemplarischer Weise aufgetragen, daß er den Menschen die Augen öffne für das Wunder der Schöpfung. Er hat zu künden vom verborgenen Kreislauf der Geburten und von der immer neuen Vollendung der Gestalt der Welt. Dieses Geheimnis, das seine Individualität standhaft

¹ Die Erfahrung des persönlichen und kollektiven Unbewußten.

² Diese Beschreibung der inneren Welt entnahm ich auszugsweise ROSENZWEIGS „Stern“, I. Teil.

umschlossen hält, darf er nur offenbaren als seine Wissenschaft, indem er selbst als dieser einsame Einzelne die Höhe behauptet.

MARTIN BUBER ist für mich das Symbol der *allzeiterneuernten Entscheidung*. Er hält das Geheimnis nicht in seiner Individualität verschlossen, sondern aus dem Urgrund des Geheimnisses selbst heraus sucht er tastend die Verbindung mit dem anderen Menschen. Er läßt in seinem einsamen Selbst einen leisen Ton anklingen und anschwellen und horcht auf den Widerhall von drüben her. So empfängt er die Richtung auf den Andern hin, und so findet er ihn im Gespräch als seinen Partner. Und in diese Begegnung läßt er all seine Individualität bewußt eingehen. Individualität ist ihm das Exil und zu ihr gehört, daß er Jude ist. Er verwirft diese seine Individualität nicht etwa in der Entscheidung zum Selbst — er bleibt immerwährend dieser Jude —, aber er verantwortet sie allzeit neu von der Seele aus. Er gibt sie als sein bluthaftes individuelles Wissen um die Not und um den Sinn der Welt willentlich hinein in den dialogischen Schmelzofen. Immer selbstbewußt als dieser einsame Einzelne. Ebenso exemplarisch im Auftrag. Und ebenso offen vor der Welt und für die Welt.

Ich muß es mir versagen, die Beschreibung der zwei Persönlichkeiten CARL JUNG und MARTIN BUBER noch weiter zu differenzieren. Und so mache ich Halt und frage mich: „Wo liegt nun die Wahrheit? Wo liegt das wahre menschliche Leben?“ Erst neige ich hin zu MARTIN BUBER. CARL JUNG aber bleibt aufrecht in seiner eigenen Mitte und rührt sich nicht von der Stelle. Und so falle ich wieder zurück in mich selbst. Dann neige ich hin zu CARL JUNG und siehe: es widerfährt mir dasselbe. Ob links, ob rechts, ich falle in mich selbst zurück.

Es handelt sich — wie ich sehe — immer noch um jenen Grenzstein, der in meinem Leben die große Scheidung gesetzt hat. Mitten drin in meinem Herzen stand er als ein einziger massiver Block. Jetzt aber nehme ich an ihm eine unerhörte Verwandlung wahr. All die Jahre habe ich mich bemüht, seine zwei Hälften, die immerdar voneinander wegzublicken schienen, zur Gestalt herauszumeißeln. Und ob dieser Arbeit ist nun der Block in seine Hälften zersprungen und vor mir stehen umrißhaft nur, aber lebensgroß zur Rechten und zur Linken die beiden Gestalten und blicken nicht — wie ich meinte — voneinander weg, sondern sie sind einander zugekehrt. Angesicht zu Angesicht.

Und so stehen sie, einer auf den andern zu, einer dem andern zum Spiegel, einer den andern beleuchtend. Diese zwei Gestalten sind mir das lebensvolle Abbild des ewigen, unvereinbaren Widerspruchs. Der Mensch als Individualität und der Mensch als Selbst. So wie im Leben draußen, so sind sie im Innern meines Herzens sich fremd wie Feuer und Wasser. Welcher ist das Feuer? Jeder ist Wasser für das Feuer des Andern. Ich darf sie nicht in Eines zusammenbringen wollen, sonst löschen sie einander aus.

Wüßte ich denn vom Einen ohne den Andern? Wüßte ich wirklich vom Feuer des Einen ohne das Feuer des Andern? An der Größe der Individualität CARL JUNGS ist mir die geheimnisvolle Individualität MARTIN BUBERS sichtbar und greifbar geworden. Indem dieser seine Individualität

hergibt und transparent macht, entschwindet sie dem Auge und wird zum Geheimnis. Das weltoffene Selbst reißt sie in seine Dimension hinein und löscht sie im Bewußtsein aus. Und so sind mir auch erst an der einsamen Größe MARTIN BUBERS die Augen aufgegangen für den der Welt verborgen bleibenden Selbsteinsatz von CARL JUNG. Er setzt in der Verschwiegenheit sein Selbst ein, um das verlorene und vergessene Wunder der immerwährenden Schöpfung mit beiden Händen ins Licht des Bewußtseins hinaufzuheben.

So ist, was jeder der Beiden mir offenbarte, das eigentliche Geheimnis des Andern. Und so — im Wechsel der Jahre — haben sie mich auch in Wahrheit einer zu dem andern hingeführt. Bis ich jetzt und hier erkenne, daß sie mir als ein Symbol zur Rechten und zur Linken ins Leben hineingestellt wurden, damit ich selbst als dieser einsame Einzelne den wahren Weg der Mitte wage.

Dies ist die Antwort auf jene an mich gerichtete Frage, die keiner der beiden Freunde für mich beantworten konnte.

Bildnis der Persönlichkeit im Rahmen des gegenseitigen Sich Kennenlernens.

Von

EMIL MEDTNER.

„Ja, es ist eine große und geheimnisvolle Sache um das, was man als Persönlichkeit bezeichnet. Alles, was man darüber sagen kann, ist immer sonderbar unbefriedigend und inadäquat und stets droht die Gefahr, daß die Diskussion in ein ebenso überschwängliches wie hohles Geschwätz sich verliert. Selbst der Begriff der Persönlichkeit ist im gemeinen Sprachgebrauch ein so vages und schlecht definiertes Wort, daß man wohl kaum zwei Köpfe findet, die dasselbe darunter verstehen.“

C. G. JUNG, „Wirklichkeit der Seele“, S. 203.

„Leider hat man Grund, den autobiographischen Mitteilungen der Neurotiker zu mißtrauen. Die Erfahrung zeigt, daß ihre Erinnerung Verfälschungen unternimmt, die dazu bestimmt sind, einen unliebsamen Kausalzusammenhang zu zerreißen.“

S. FREUD, „Gesammelte Schriften“ XII., 13.

Erster Teil.

I.

Man muß Bildner sein, um ein Bild unmittelbar geben zu können. Wurde das Bild innerlich fixiert, so ergibt sich während seiner Ausgestaltung ein ihm entsprechender Rahmen von selbst. Oder der Rahmen entsteht gleichzeitig mit dem Bilde, im innigen Anschluß daran als dessen Fortsetzung. Ist man kein Bildner und übernimmt man dennoch die Aufgabe, schlecht oder recht ein Bild wenigstens zu entwerfen, so spielt der Rahmen im ganzen eine viel bedeutendere Rolle und tritt als gliedartiger Bestandteil desselben schon zu Beginn der Darstellung auf. Er allein bestimmt ja in diesem Fall den Spielraum und die Reichweite der letzteren. Und diese Bestimmung bringt notwendigerweise Ausgangspunkt, Auswahlprinzip und Gemütsimpuls in das Ganze hinein. Der Rahmen schwillt auf und es besteht die Gefahr, daß er für ein bloß entworfenes Bild unverhältnismäßig breit und also zu schwer erscheinen würde.

Heißt nun der Rahmen „Gegenseitiges Sich Kennenlernen“, so ist noch zu befürchten, daß neben dem zu entwerfenden Bilde unwillkürlich ein anderes, das des Entwerfenden selber, hineingezeichnet werde. . .

Man schreibt entweder an und für sich oder an und für...andere. Das erstere ist objektiv-subjektiv, das letztere ist subjektiv-objektiv. Es gibt überhaupt keine Kundgebung, die nur objektiv oder nur subjektiv wäre. In der frühen Jugend und im vorgerückten Alter waltet das Objektiv-Subjektive vor, im Mannesalter das Subjektiv-Objektive; so sollte es

wenigstens sein. Unwillkürlich schreibe ich hier an und für sich und dies bedeutet hier auch an und für mich; also „autistisch“, würde ein Psychoanalytiker sagen; nein, aber gewissermaßen lyrisch. Der Anlaß bestimmt mich, an den Gefeierten als an den ersten Leser zu denken; und die Aufgabe, die der Titel mir stellt, fordert mich auf, mein Schreiben auch an viele Andere und Fernstehende zu richten. Wie die Verzahnung aller drei Beweggründe zustande kommt und was sich daraus ergibt, sehe ich selber, offen gestanden, nicht klar. Doch gerade diese einstweilige Unklarheit, indem ich das Unheimliche an ihr annehme und überwinde, verwandelt sich zu einer vierten Triebfeder, nämlich, zu klären.

Das Bildnis soll, wenn auch bloß entworfen, also unvollständig, so doch möglichst klar umrissen werden. Dieses vierte Augenmerk scheint zu allererst auf das zweite Hauptwort des Titels, nämlich „Persönlichkeit“, gerichtet zu sein. Was soll darunter verstanden werden? Denn eindeutig ist dieser Begriff nicht. Das gibt auch JUNG vielerorts dort zu, wo er versucht, ihn in die Terminologie der Komplexen Psychologie unmißverständlich einzuordnen. Wie dank seinen Bemühungen der Sinn dieses scheinbar so selbstverständlichen Wortes bereichert wird, kann jeder selbst nachlesen. Für meinen Zweck hätte ich dies Problem hier nur von der Seite zu berühren, die eigentlich über das umfangreiche Gebiet der Komplexen Psychologie ins Metaphysische hinausweist. Doch scheint mir besser, diese Seite des Problems stillschweigend zu berücksichtigen und mich hier nur mit folgender Bemerkung zu begnügen: Indem ich über das Werk rede, rede ich über den Menschen, weil meine Aufgabe hier nicht darin besteht, das Werk an sich zu beurteilen, sondern als einen Bestandteil der Persönlichkeit zu nehmen.

JUNGS Persönlichkeit gehört gewiß zu solchen, bei denen Mensch und Werk aufs innigste verbunden sind. Ja, dies Ineinander-Verwobensein geht bei ihm noch viel weiter und tiefer, als man es sonst bei schöpferischen Menschen seines Ranges und ähnlichen Faches festzustellen vermag. Es wäre schlechterdings unmöglich, von seinem Menschtum eine Vorstellung zu vermitteln, wenn man ihn nur als Privatperson literarisch porträtieren würde. So steht es um ihn nicht deshalb, weil seine Privatperson gewissermaßen vernachlässigt wäre oder gar verkümmerte, indem er in seiner praktischen und theoretischen Tätigkeit gänzlich aufgehen würde und alle Kräfte dadurch verbraucht hätte. So kann nämlich die Privatperson auch eines Genius zum Schatten herabgesetzt werden¹. Wäre dies der Fall, so dürften wir in JUNG keinen Meister der Psychologie begrüßen. Gerade seine psychologische Lehre warnt aufs eindringlichste vor solchem Sich-Verlieren, das allerdings in Europa gang und gäbe ist und zu einer Gefahr für das Leben der Kultur und für die Kultur des Lebens zu werden droht².

¹ „Wie viele Biographien großer Künstler haben es nicht schon längst bewiesen, daß ihr Schöpferdrang so groß war, daß er sogar alles Menschliche an sich riß und in den Dienst des Werkes stellte, selbst auf Kosten der Gesundheit und des gewöhnlichen Menschenglückes!“ (Seelenprobleme der Gegenwart, S. 58.)

² Siehe: Über SCHILLERS Ideen zum Typenproblem, Psychologische Typen, 2. Kapitel.

Indem diese Warnung schon hier hervorgehoben wird, wird damit bereits ein bedeutsames Beispiel des oben erwähnten Ineinander-Verwobenseins gegeben. Sich durch etwas Eines und sei es noch so Großes verbrauchen zu lassen, ist übrigens JUNG von Natur aus fremd.

Nun kann man sich aber eine umgekehrte Frage stellen: Ob es nicht doch möglich wäre, JUNGS Persönlichkeit ausschließlich aus seinen bisher veröffentlichten Schriften als allmählich sich bildende und einprägende Gestalt erstehen zu lassen? Diese Frage möchte ich ebenfalls und aus demselben Grunde verneinend beantworten, obschon ich hier ohne weiteres zugeben muß, daß ich persönlich eigentlich kein Recht habe, eine solche Möglichkeit kurzweg für ausgeschlossen zu halten, da meine Bekanntschaft mit dem Menschen und dem Verfasser zur selben Zeit stattgefunden hat und auch weiter stets zusammen ging. Vielleicht wäre es für einen bedeutenden Menschenkenner und -darsteller eine Möglichkeit, doch jedenfalls keine sehr leichte. Denn schließlich, bei aller Eigenartigkeit der Ideen und des Stiles ist in das JUNGSche Werk ein zu umfangreiches Stück sachlicher Erkenntnis mit eingebaut, das, wie jede Wissenschaft, unpersönlich ist und also nur für das vorhandene Maß der objektivierenden Fähigkeit eines Forschers Zeugnis ablegt.

* * *

1. August 1914. Parsifal im Münchner Festspielhause. In der Zwischenaktpause gegen 5 Uhr Deutsche Kriegserklärung an Rußland. Der erste meiner allerschlimmsten Träume war erfüllt: Zwei Nationen, die mir als einem Deutschrussen allein am Herzen lagen, begannen den Brudermord. In einem seelischen Starrkrampf blieb ich in München: es war mir gleich, was mit mir weiter geschehen werde. Ein paar Tage darauf wurde ich verhaftet, peinlichst verhört und ritterlichst „zur nächsten Grenze“ abgeschoben. Lindau, Bodensee, Romanshorn, Zürich. Warum gerade Zürich? So fragten einige Wochen später meine Angehörigen, die mich lieber in der Westschweiz wissen wollten.

Der Anlaß zu meiner damaligen Reise nach Westeuropa war ein langjähriges Ohrenleiden gewesen. Ungefähr vor 25 Jahren hatten sich in meinem rechten Ohr die Symptome der „Ménière“-Krankheit (vertigo ab aure laesa) eingestellt, deren somatische Aetiologie bis jetzt als unsicher gilt. Ohrenärzte hatten gemeint, mein Ohr sei ganz gesund; „es sei bloß nervös“. Nervenärzte hatten mir Kaltwasserkuren verordnet. Das Symptom verschlimmerte sich jedoch von Monat zu Monat, von Jahr zu Jahr. Ein Psychoanalytiker in Wien meinte 1913: „Heiraten und nicht verzweifeln. Analyse einstweilen nicht notwendig.“ Ein zweiter von mir beabsichtigter Besuch in Wien, um einen ganz anders denkenden Analytiker zu konsultieren, wurde nun dank dem Kriege verunmöglichlicht. Es blieb also notgedrungenerweise nichts übrig, als sich an die „Zürcher Schule“ zu wenden. Ich wußte, daß es eine solche gebe: ein russischer Freund von mir, ein Philosoph, der eine FREUDIANISCHE Analyse gehabt hatte und der mich auf den Gedanken brachte, auch eine Psychoanalyse zu versuchen, betrachtete diese „Schule“ als Häresie.

Da ich daheim schon in mancher Hinsicht als ausgesprochener Häretiker gegolten hatte, so entschloß ich mich in der Fremde um so tapferer, es noch einmal zu werden.

Wer sollte denn das Haupt dieser „Schule“ sein? So weit reichten meine damaligen Kenntnisse nicht. Abgesehen von ein paar dünnen Broschüren, die einige Aufsätze von FREUD in russischer Übersetzung enthielten, und von mündlichen Mitteilungen des erwähnten Freundes, wußte ich gar nichts von dem Kurverfahren, das sich Psychoanalyse nannte und das mir nach allem, was ich so erfahren hatte, wie ein psychotherapeutisches Seitenstück zur Zahnheilkunde vorkam; es gibt seelische Zähne, die gereinigt und gefüllt werden müssen. Daß man da auch mit einer seelischen Bohrmaschine arbeitet, war für mich eine ausgemachte Sache, denn mein philosophischer Freund, ein ungeheuer scharfer, HEGELIANISCH erbarmungsloser Denker, hatte mir auf mehr oder weniger schmerzhaft Weise diese Bohrmaschine vordemonstriert. Einen Vorgeschmack von derselben erhielt ich auch während der Konsultationsstunde bei dem Wiener Psychoanalytiker samt dem energischen Abraten, diese bloße Ahnung von der Methode durch einschlägige Lektüre zu einer näheren Kenntnisnahme von derselben zu steigern.

Dieser Warnung gehorchte ich auch um so williger, als ich stets eine starke Abneigung gegen alle psychologischen Kunststücke besaß, seien es psychophysische Experimente, Testprüfungen, Konzentrationsübungen, Auto- und Heterosuggestionen, Hypnotisierungen oder auch okkultistische Meditationen und Spiritismus. Kurz gesagt, jede Art Psychologie, Para-Psychologie und Meta-Psychologie sowohl in ihrer Praxis, als auch in der Theorie war meinem geistigen Wesen wenn nicht immer zuwider, so doch stets äußerst fremd. Auch jede Psychologik im literarischen Schrifttum war und blieb meinem Geschmack stets verhaßt, diese Wollust einer abgründigen Grübeleien bei DOSTOJEWSKIJ, diese intim sein wollende, leicht anbietende Spielerei mit dem Chaos, ohne es beschwören und beschwichtigen zu können. DOSTOJEWSKIJ verwundete direkt meine Seele. Seine Werke verursachten ein richtiges „Trauma“ bei mir samt rein nervösem Asthma. Sogar KIERKEGAARD wurde von mir vor mehr als drei Jahrzehnten als selbstquälerischer psychologischer Korkenzieher ohne weiteres abgewiesen, nachdem ich das Unglück gehabt hatte, ihn zunächst aus der Lektüre seiner Briefe an die Braut kennenzulernen.

Meinem geistigen Wesen war alles Spezifisch-Psychologische fremd; leider war aber meine „innere Natur“, wie KANT die Seele definiert, ganz anderer Meinung, denn als Student war ich gezwungen, wegen hartnäckiger Schlaflosigkeit, die ich muntere Müdigkeit oder müde Munterkeit nannte, mich nach dem Rate unseres Hausarztes einer Suggestionstherapie zu unterziehen, und zwar bei einem mir sonst sehr sympathischen Naturwissenschaftler und Arzt, der damals in Moskau als der stärkste Hypnotiseur galt. Ich tat es lange nicht und schließlich nur sehr ungerne; ich hätte es vorgezogen, weiter zu leiden, statt meine Seele diesem Experiment oder dieser Operation preisgeben zu müssen. Als mir aber die Schlußprüfungen an

der Universität bevorstanden, die ich damals als vielbeschäftigter Journalist schon einmal aufgeschoben hatte, gab ich nach. Das Ergebnis dieser Kur war trotz größten Widerständen meinerseits erstaunlich. Mein psychophysiologischer Apparat wurde wie eine Uhr aufgezogen: zur bestimmten Stunde fühlte ich unwiderstehlichen Schlafdrang, schlief sogleich ein und ohne Unterbrechung neun Stunden durch, fühlte mich den ganzen Tag über frisch und bereit, eine entsprechende Portion der Jurisprudenz zu „introjizieren“. Mein gutes, obschon launenhaftes Gedächtnis, das von der andauernden Schlaflosigkeit untergraben zu sein schien, stellte sich in früherer Kraft her und erreichte gegen Mitte der Prüfungszeit eine Geschmeidigkeit und Geräumigkeit, die mir sogar etwas peinlich und unheimlich erschien, denn ich hielt, ohne es zu beabsichtigen, ganze Seiten der Lehrbücher im Gedächtnis inne, und zwar so weit auswendig, daß ich den Satzspiegel der Seite auch als visuelles Bild samt den Druckfehlern und meinen Randbemerkungen vor mir sah. Es war ein richtiger Gedächtniszwang; er wirkte sogar störend bei der Beantwortung der mir von dem Prüfungsausschuß gestellten Fragen. Diese ganze Herrlichkeit zerstob wie ein Spuk sogleich nach der Beendigung der Prüfungen, und wenn der gute und ausgiebige Schlaf mich damals doch nicht verlassen hat, so nur deshalb, weil ich unmittelbar darauf den Militärdienst zu absolvieren hatte, der meine körperliche und seelische Gesundheit aufs günstigste beeinflusste. Nie zuvor und nie später fühlte ich mich so in jeder Hinsicht wohl, wie während dieser Zeit, die von den meisten meiner Kameraden als etwas überaus Schweres, Unnützes und Nachteiliges empfunden und mit einer Duldermiene ertragen wurde. Sowie ich aber nach dem Militärdienst zur Juristerei zurückkehrte, und besonders als ich aus äußeren, materiellen Gründen die Staatsanwaltschaft mit der Rechtsanwaltschaft, die mir im Innersten zuwider war, vertauschen mußte, stellte sich automatisch die Schlaflosigkeit wieder ein, so wie sie mich jedesmal automatisch wieder verließ, wenn ich für ein paar Monate zu Offiziersübungen einberufen wurde. Ich wurde wieder gezwungen, die Suggestionstherapie bei demselben Hypnotiseur zu versuchen. Diesmal versagte aber seine Kunst an mir vollständig. Er entließ mich mit der Bemerkung, er könne diesmal meine Widerstände nicht überwinden, auch nicht begreifen, warum sie jetzt ohne Vergleich stärker aufträten, als während der Universitätsprüfungen. Der Grund dieses Geheimnisses wurde mir erst durch JUNGS Analyse klar, als der betreffende Suggestionstherapeut in unliebsamer Gestalt in einer ganzen Reihe von Träumen auftauchte, was nie zuvor der Fall gewesen war. Hier (Ende 1914) fiel auch das theoretisch und praktisch entscheidende Wort JUNGS: „Jede Suggestion ist Auto-Suggestion.“ Während des Suggestierens war mir nämlich stets das Motiv der Gralssritter durch den Kopf gegangen. Als ich dies JUNG erzählte, meinte er, ich hätte mich dadurch, wenn auch nur teilweise, von dem „magischen“ Einfluß des Hypnotiseurs geschützt und somit eigentlich mir das Notwendige selber suggeriert, den Hypnotiseur aber in ein Medium, in ein Instrument verwandelt.

Wo ich nicht restlos im klaren bin, da hülle ich mich einstweilen in Schweigen ein oder frage, wenn es sich um ein individuelles Problem handelt,

die betreffende Person unter vier Augen darüber aus. So ist es bei mir auch auf dem Gebiet der Psychologie. Ich muß gestehen, daß dies ein Gebiet ist, wo ich im Verhältnis zu meiner sonstigen Auffassungsfähigkeit am schwersten zur völligen Klarheit komme. Und ich muß gestehen, daß das zuviele Reden über psychologische Dinge der Unberufenen nicht zur Klarheit, sondern zu einem Zerreden der Problematik führt, das allerdings vielleicht den Rednern selber für eine Zeitlang das Gefühl schenkt, als sei ihnen dies oder jenes Problem nun und gerade durch das Reden ganz klar geworden. Das ist aber ihre Sache. Meine Sache dabei besteht darin, daß ich, indem ich mich anstrengte, solchen Auseinandersetzungen zu folgen, allmählich sozusagen versinke; gelingt es mir, so zu versinken, daß ich mich dabei nicht ungemütlich fühle, so kann ich dann mit wohlwollender Miene weiter zuhören, so, wie wenn aus einem Nebenzimmer das für mich zu laute Gespräch nun angenehm gedämpft mein Gehör erreicht.

Meine ausgesprochene Abneigung gegen die Psychologie bedeutete aber keinen Mangel an jeder Hinneigung zum Nachdenken über seelische Vorgänge oder Gegebenheiten, wie auch zur Einfühlung in diese Phänomene. Was eine seelische Not heißt, war mir zu deutlich bekannt, als daß es anders sein könnte. Die Art und Weise aber, wie manche Dichter und Schriftsteller die psychologischen und psycho-pathologischen Probleme behandelten, schien mir schwelgerisch und rechthaberisch zu sein, ohne jede Spur von Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Doppelwesens, als welches der Mensch zu gelten hat. Und Ehrfurcht läßt es einfach nicht zu, daß man die psychologischen Kleckse mit Wonne und noch dazu dilettantischer Wonne auseinanderschmiert, wie es besonders DOSTOJEWSKIJ, dieses größte Unglück der russischen Literatur, gemacht hat. Ehrfurcht gebietet möglichste Kürze bei der Behandlung solcher Probleme, einen Lakonismus im Feststellen, Denken und Hinweisen. Deshalb sind mir hier die altfranzösischen Essayisten und Aphoristen, die ganz antik waren, allein annehmbar. Sie wühlen nicht dort herum, wo es zu dunkel ist, und zwar gerade, weil die Dunkelheit so sehr interessant ist. Die psychologischen Probleme, so wie sie von den größten Denkern und Dichtern oder in der Mythologie und in der Religion gestellt und gelöst werden, dies allein konnte ich damals ohne jeden Vorbehalt annehmen. „Also sub rosa?“ Nein, auch „sub cruce“, weil mit gebührender Ehrfurcht!

Mein Antipsychologismus war offenbar von merkwürdiger Art. Er schuf in mir gegen meinen bewußten wissenschaftlichen Geschmack eine mich beunruhigende, unbestimmte Neugierde für das Psychologische, die sich allmählich zur Wissensbegierde steigerte, besonders durch NIETZSCHE-Lektüre und dessen seelische Problematik, die mich jahrelang als eine persönliche Angelegenheit beschäftigte. Hätte ich diese Wissensbegierde nicht gehabt, so wäre ich doch nicht wieder, und zwar als fünfunddreißigjähriger, abgedankter Beamter (1908—1909) wie ein Student auf die Universität Berlin gegangen, um vorwiegend psychologische Vorlesungen und Seminare zu belegen. Und ich tat dies gegen meinen vorhergefaßten Lehrplan, in dem Philosophie und Germanistik zu Hauptgegenständen bestimmt worden waren, was sowohl meinen wissenschaftlichen als auch praktischen Interessen damals entsprach.

Die fleißig betriebenen psychologischen Studien befriedigten meine Wißbegierde nicht; mir schien Alles entweder bloß Einführung, Einleitung, eine stagnierende, perseverierende, bloß begriffliche Propädeutik zu sein zu dem, was da nicht kommt, und was doch allein not täte zu wissen; oder ein Steckenbleiben bei über das notwendige Maß hinaus ins einzelne gehenden, fast zum spielerischen Selbstzweck ausgearteten Teilversuchen und Teilbeobachtungen der Psychophysik. Was hatte das alles mit den Problemen zu tun, die in mir persönlich einer Lösung harreten, und die ich in dem gewaltigen Wellengange des Lebens eines NIETZSCHE oder eines GOETHE auftauchen und aneinanderprallen sah und nacherleben mußte? So nacherleben, daß ich von selbst ohne jede Kenntnis der Komplexen Psychologie gewahr werden mußte, daß es sich eigentlich im kleineren Maßstabe auch um meine Probleme handelte. Zwar wurden diese Probleme teilweise von Literatur-Historikern behandelt. Aber diese Art Schöngesteerei konnte mir nicht munden. Gewiß, es gab noch so etwas wie eine „verstehende Psychologie“. Doch schien sie mir ein Zwitterding zu sein, halb philosophisch, halb historisch, literarisch, ästhetisch; ihre Grundgedanken entbehrten der Schärfe. Es gibt Strecken in der Geschichte der Philosophie, die, unfähig, meinen Leserfleiß anzuspornen, mich fauler machen, als ich eigentlich bin. Zu diesen Strecken gehört die unendliche Diskussion über erklärende und verstehende Psychologie. Es ist ein Gestrüpp oder ein Drahtverhau, hinter welchem vielleicht etwas sehr Wertvolles steckt, das aber eben dank dieser methodologischen Fortifikation unerreichbar bleibt.

„Die psychologische Einsicht dagegen greift in schmerzhaft Persönliches „und stößt darum auf persönliche Widerstände und Ablehnungen. Ich „bin allerdings weit davon entfernt, diese Widerstände für sinnlos zu „halten. Vielmehr erscheinen sie mir wie eine gesunde Reaktion gegen „etwas Destruktives. Aller Relativismus, wenn er oberstes und letztes „Prinzip ist, wirkt zerstörend¹.“

Das ist es, was in mir meinen Anti-Psychologismus genährt hat. Praktisch konnte ich nicht zufrieden gestellt werden durch beschränkte, rechthaberische Eingriffe in das „schmerzhaft Persönliche“; theoretisch sträubte ich mich gegen einen solchen Relativismus, der sich absolutistisch gebärdet, sei es aus gnoseologischer Naivität oder aus gnostizistischer Hybris. . . Ich suchte nach einem richtigen, kritizistisch sich besinnenden, sich selbst beschränkenden psychologischen Relativismus, der dann aber als so gearteter sich unbefangen und berechtigt fühlt, die Grenze des nur „schmerzhaft Persönlichen“ kühn zu überschreiten und seine Provinz einzurichten in dem seelischen Gebiet des nicht mehr Persönlichen; also dort, wo die objektiven Wurzeln sich in der unendlichen Tiefe verbreiten; und des nicht bloß Schmerzhaften, d. h. dort, wo man durch die Kommunikation mit dem Objektiven aus einem reaktiven, halb tierhaften Ausschlagen heraus und zum rein menschlichen, reflektierenden Pathos kommt.

Die „Faszination der Seele“ erklärt JUNG an einer anderen Stelle des oben zitierten Aufsatzes „als eine neue Selbstbesinnung, eine Rück-

¹ Seelenprobleme der Gegenwart, S. 427.

bestimmung auf fundamentale menschliche Natur“. Dies *intersubjektive*, unbewußte Gebiet der Psyche (wie ich es damals vorläufig für mich bezeichnete) ist Niemandsland, das aber alle angeht, ob man es will oder nicht. Es kann von keinem in Vollbesitz genommen werden, obschon es bereit steht für alle, die es ergreifen wollen; keiner kann seine Grenzen auszeichnen und genau die Landungsstelle angeben, und jeder darf von beliebigem Punkte aus ins Innere hineintreten, um seinen Teil daran zu haben. Das heißt aber nicht, dies Gebiet als einen Teil seinem individuellen Reiche einzuverleiben, sondern, nur darin seine Provinz oder Kolonie zu gründen. Das wurde auch seit ungezählten Jahrhunderten immer wieder getan, ohne daß man dabei die daraus entstehende Sachlage, nämlich die Reichweite und die Art der Besitznahme richtig zu beurteilen und zu überschauen imstande war. Der ganze Streit zwischen Innen und Außen, inbegriffen der Streit zwischen Nominalismus und Realismus, zu dessen Klärung JUNGS Typologie so viel beigetragen hat, ist auch heute noch lange nicht erledigt, doch so weit geklärt, daß jede Verabsolutierung undurchführbar und unannehmbar wurde. Sie sollte es eigentlich schon geworden sein durch KANTS Kritik. Es hat sich aber erwiesen, daß die philosophische Auseinandersetzung sogar von KANTISCHER Restlosigkeit und Schärfe für sich allein ungenügend war, und zwar merkwürdigerweise gerade für die ganze Reihe der nach KANT sich schöpferisch betätigenden Philosophen. In den Streitgegenstand mußte offenbar von einer anderen Seite eingegriffen werden, nämlich von einer Psychologie, die nicht in der Philosophie verankert, auch nicht aus der Philosophie entsprungen war, sondern erblüht aus einem praktischen Zweige der Naturwissenschaft.

* * *

Der mannigfaltige Stoff und der verschiedenartige Gehalt meines Beitrages zur Festschrift werden wohl bei manchem Leser den Eindruck eines bunten Durcheinanders erzeugen. Dieser Eindruck ist gewiß berechtigt. Doch liegt er inbegriffen in der Aufgabe, die ich übernommen habe; denn die Verquickung der Subjektivität als eines Ausgangspunktes zusammen mit der Gegenständlichkeit der Komplexen Psychologie erwirkt, ja erfordert ein solches Durcheinander. Indem ich problematische Fragen nur stelle, um dann in meiner Erzählung fortzufahren, werde ich manchen Leser vielleicht viel mehr auf- als anregen; ich tue dies gewiß nicht vorsätzlich, obschon voll bewußt. Ich lasse die Aufregung einfach gelten, denn auch sie fördert die Erkenntnis desjenigen Gegenstandes, der als Mittelpunkt meiner Darstellung auftritt, nämlich JUNGS Persönlichkeit.

Wenn das analytisch-psychologische Thema einmal in der Psyche eines Einzelnen eingesetzt hat, und wenn es durch die seelischen Schichten zum Geist herauf durchgedrungen ist, so reizt es diesen immer wieder zum Kontrapunkt dieses Themas mit anderen ihm ebenbürtigen Themen. Diese Eigenschaft zeugt von seiner Lebensnotwendigkeit schlechtweg und nicht bloß von der sog. „Aktualität“, die irgendwo in das Heute einschlug, um vom Morgen Abschied zu nehmen.

Da ich, wie gesagt, den Gründer der „Zürcher Schule“ nicht einmal dem Namen nach kannte, so erkundigte ich mich brieflich bei Prof. BLEULER, an wen ich mich richten sollte. Ich erhielt eine schriftliche Antwort, in der einige Namen von Schweizer Analytikern erwähnt wurden. Als erster wurde C. G. JUNG genannt. Ich telephonierte ihm und bat um eine Sprechstunde. So führte mich das Schicksal zur Begegnung mit JUNG.

Als ich ihn kennenlernte (1914) hatte er sich unlängst, aber endgültig von FREUDs Schule getrennt (1913). Lese ich heute in dem Buch, das 1931 erschienen ist¹, über JUNGS Stellungnahme zu den Wiener Schulen, so erinnere ich mich an unsere ersten Gespräche darüber: „Ich bin kein Gegner FREUDs, trotzdem mich seine eigene wie seiner Schüler Kurzsichtigkeit dazu stempeln wollen.“ Genau so drückte er sich auch damals aus, als ich die Analyse bei ihm anfang.

Das, was man bald darauf die Zürcher Schule genannt hat, ihre Mark-scheidung von beiden Wiener Richtungen, ging kritisch-planmäßig vor sich, ganz sachlich, ohne irgend eine persönlich-polemische Gehässigkeit. Um hier nur einen, nämlich den therapeutischen Standpunkt hervorzuheben, weise ich darauf hin, daß JUNG zum Unterschied von FREUD und ADLER „den Menschen lieber aus seiner Gesundheit verstehen möchte“, statt ihn „aus der pathologischen Ecke und aus seinen Defekten zu erklären“.

Gerade weil ich damals nichts von dieser Wendung der Psychoanalyse wußte, darf ich hier als Zeuge dieser Sachlichkeit von seiten JUNGS erscheinen. Wenn es manchmal bei einer Traumdeutung kraß zum Vorschein kam, wie ungenügend und einseitig irgendein Trauminhalt vom FREUDschen Standpunkte aus gedeutet werden konnte und was für einen tiefen Sinn er für die weitere Entfaltung der Persönlichkeit des Träumers zu erhalten schien, wenn man sich nicht auf das Aetiologische beschränkte, dann setzte ich mit meiner Kritik ein. JUNG ließ sie gelten, soweit sie seiner Ansicht nach richtig war, doch nie hörte ich dabei von ihm ein abfälliges Urteil. Er blieb voll Achtung vor der großen Leistung FREUDs, und einmal, nach einer solchen kritischen Abschweifung, sagte er sogar: . . . „FREUD ist doch ein Meister, ja, auch mein Meister.“ Ich glaube mich zu erinnern, daß auf seinem Schreibtische damals auch ein Bild FREUDs stand. Dieselbe ehrfurchtsvolle Note dem psycho-analytischen Meister gegenüber klingt auch in JUNGS neuesten Veröffentlichungen immer weiter:

„Kein Wunder, daß die Ausgrabung unserer Seele zunächst eine Art von „Kanalisationsunternehmen ist. Nur ein großer Idealist wie FREUD konnte „diesem unsauberen Geschäft eine ganze Lebensarbeit widmen. Nicht er „hat den üblen Geruch verursacht, sondern wir alle, die wir uns so sauber „und anständig vorkommen, und dies aus purster Ignoranz und größter „Selbsttäuschung“.“

Weltkrieg und Analyse traten also in mein Leben zur selben Zeit ein. Ist das günstig gewesen? JUNG und ich waren beide geneigt, diese Sachlage, dies Zusammentreffen bald für günstig, bald für ungünstig zu halten.

¹ Seelenprobleme der Gegenwart, S. 76/77.

² l. c. S. 425.

Hätte der Krieg meine Neurose hervorgerufen, so wäre diese Frage gänzlich überflüssig. Dem ist aber nicht so gewesen. Im Gegenteil: nachdem ich mich vom ersten Schlag und den damit verbundenen seelischen Strapazen erholt hatte, litt ich unter meinem Ohrensymptom eher weniger, als zuvor. Es trat meistens dann ein, wenn ich der Versuchung, ein Konzert zu besuchen, nicht widerstehen konnte. Soweit ich mich erinnern kann, erklärte JUNG diesen Sachverhalt mit der Ablenkung eines beträchtlichen Teils der Libido von meinen persönlichen Konflikten weg zum gewaltigen Weltereignis. Es genügt, hier nur festzustellen, daß JUNGS Analyse mich von diesem Symptom befreit hat. Von den persönlichen Konflikten aber nahm nun mein Stehen zwischen zwei feindlichen Völkern die erste Stelle ein.

Eine Seite des Problems der „Erdbedingtheit“ führt JUNG unwillkürlich auch zum Nationen- und Rassenproblem. Der Vortrag in Darmstadt: *Seele und Erde* ist veröffentlicht worden in KEYSERLINGS: *Mensch und Erde* (1927), hat also nichts mit der Aktualisierung dieses Problems seit 1933 zu tun, wie JUNG ja überhaupt nicht zu denen gehört, die ein Problem anpacken, nur weil es schon aktuell geworden ist. Gewiß, als Psychologe ist er ohne weiteres verpflichtet, eine Umschau zu halten, was für Probleme aktuell werden; denn *das Problem der Aktualität* — wie, warum, wozu, psychologisch betrachtet, dies oder jenes Problem aktuell geworden — ist eines der zentralsten jeder Art Seelenkunde, wenn sie mit dem Leben, worin sie praktisch eingreift, gleichen Schrittes marschieren will. Ist ein aktuell gewordenes Problem, wie z. B. das Rassenproblem, seinem Gehalte nach für einen naturwissenschaftlich geschulten Psychologen gerade in seinen Kernfragen ohne weiteres zugänglich und gewissermaßen lösbar, so kann es auch an sich, abgesehen von seinem Aktualitätscharakter, zum Gegenstande seiner Erörterung werden; *braucht* es aber durchaus prinzipiell gar nicht. Nun muß ich bezeugen, daß fast Alles, was JUNGS letzte Schriften zum Rassenproblem an manchen einzelnen konkreten Bemerkungen oder meistens kurz formulierten allgemeinen Grundsätzen weniger direkt als indirekt beitragen, mir aus meiner Analyse und späteren Gesprächen bekannt war, schon viele Jahre vor den ersten Veröffentlichungen seiner „Essays“, die heute im dritten und vierten Band der *Psychologischen Abhandlungen* gesammelt vorliegen.

Da mich als Deutschrussen seit Kindesbeinen unwillkürlich eben das Rassenproblem aufs lebendigste beschäftigt hatte, so kam es schon während meiner Analyse oft zur Sprache. Manchmal stritten wir, ohne einander überzeugen zu können, da JUNG meiner Ansicht nach das Geographische und die Umweltseinflüsse überbetonte, ich aber seiner Ansicht nach das Ethnographische und das Angeborene. Mir selber wollte es zwar scheinen, ich hielte beide gewiß doch gleich wichtigen Elemente dieses Problems bei meinen Auseinandersetzungen im Gleichgewicht. Und wenn ich z. B. den Aufsatz *Seele und Erde* lese¹, so bleibe ich bei meinen früheren abweichenden Meinungen und Einwänden, auf die ich allerdings hier nicht näher einzugehen imstande wäre. Das ganze Problem ist eigentlich schon

¹ Seelenprobleme der Gegenwart, S. 202f.

in *Wandlungen und Symbole der Libido* angetönt worden. Enthält doch dies Buch, wie er selbst sagt (in *Seele und Erde*), „ein ausführliches Beispiel der amerikanischen Heldenphantasie“, die den Indianer als *das* Symbol der „progressiven Libidotendenz“ wählt. Diese Heldenfigur soll nach JUNGs wiederholter Beobachtung seiner amerikanischen Patienten auch „den indianischen religiösen Aspekt besitzen“. Alle psychologischen Behauptungen und Vermutungen, die er dabei und gelegentlich auch in seinen andern Schriften mitteilt, scheinen mir unbestreitbar zu sein; sowohl das Heldenmotiv als auch der religiöse Aspekt haben es mit der „absoluten Einstellung“ zu tun, wobei das erstere den letzteren bedingt. Daß es so ist, sagt mir nicht nur meine Urteilskraft, sondern auch meine persönliche Lebenserfahrung. Denn als Nachkomme alter deutsch-protestantischer Emigrantenfamilien, also mit keinem Tropfen russischen Blutes in meinen Adern, in lutherischer Konfession erzogen, muß ich doch zugeben, daß meine Religiosität durch und durch russischen „Aspekt“ hat, daß die prawoslawnaja Tzerkow (die rechthgläubige Kirche, d. h. die russische herrschende autokephale Kirche griechisch-katholischen Glaubensbekenntnisses) mir *die* Kirche schlechthin ist, für die allein ich nicht nur Ehrfurcht, sondern auch Liebe fühle. Wie ist das zu verstehen?

„Gewisse australische Primitive behaupten, man könne keinen fremden „Boden sich aneignen, denn im fremden Boden leben fremde Ahnengeister, „und so würden die Neugeborenen fremde Ahnengeister inkarnieren. Darin „steckt eine große psychologische Wahrheit. Das fremde Land assimiliert „den Eroberer.“

So lesen wir in *Seele und Erde*. Schon vor zwanzig Jahren erzählte JUNG mir, als wir meinen durch den Krieg noch verschärften „deutsch-russischen Konflikt“ analysierten, wie er es feststellen mußte, daß die Psychologie der Nachkommen von europäischen, vorwiegend angelsächsischen und puritanischen Emigranten in Nordamerika zum Teil zwar diejenige ihrer eingewanderten Ahnen und die der Einwanderungszeit sei, zum Teil aber die landeseingeborene der Urbevölkerung, und zwar in um so kräftigeren Zügen, als die — wie er sich auch damals ausdrückte — „chthonischen Geister“ der Wahlheimat einen *reizvolleren* Einfluß auf die Eingewanderten und ihre Nachkommen auszuüben pflegen, als auf die längst ansässige Völkerschaft mit angestammter, bereits national konsolidierter Seelenverfassung.

Man braucht nur die Verschiedenheiten zwischen Amerika oder Australien und Rußland zu berücksichtigen, um dieses empirisch-psychologische Gesetz JUNGs auf meinen Fall anwenden zu dürfen. Was für eine wohlthuende und selbst versöhnende Wirkung diese Anwendung, die wir in allen Einzelheiten vollzogen, auf mein Gemüt ausgeübt hat, das vergesse ich nie. Das war wirklich ein Lichtstrahl, der in das Dunkel der seit Kindesbeinen ungeheuer verwickelten inneren und folgerecht auch manchmal äußeren Verhältnisse geworfen wurde. „Sie haben die Psychologie eines Deutschen des 18. Jahrhunderts und dazu die moderne, aber auch die archaische Psychologie der Russen.“ So ungefähr lautete die Diagnose. Vereinfachend sprachen wir manchmal diesbezüglich vom „deutschen Geist und der russischen Seele“. So wurde es mir klar, warum,

ganz abgesehen vom Mangel an *spezifischer* Begabung (was ja keineswegs von der Psychologie eines Individuums abhängig ist) „der Gehalt in meinem Busen und die Form in meinem Geist“ auf dem Wege zur beglückenden und fruchtbaren Gemeinschaft so gehemmt waren (FREUDIANER lächeln dabei maliziös). Und, um nur noch eines aus der Fülle der klärenden Schlußfolgerungen zu erwähnen, restlos begreiflich wurde mir, warum der von mir später in reiferen Jahren gehaßte DOSTOJEWSKIJ meine Seele in der Jugend so zu bannen und zu „traumatisieren“ imstande gewesen war. (FREUDIANER lächeln noch maliziöser.) DOSTOJEWSKIJS bezauberndes Gift ist eine Quintessenz des „chthonischen Geistes“ Rußlands. Raffiniert, wie die berühmte „Wodka“, gehört dieser Geist, nachdem er durch alle Filter byzantinisch-christlicher und westlich-wissenschaftlicher Kultur gezogen worden war, zu solchen Dingen, von denen das russische Sprichwort sagt: „Was einem Russen gut tut, das ist einem Deutschen der Tod.“

Nun aber zu dem, woraus letzten Endes alles eben Gesagte hinzielte. Wenn ich frage, woher in meinem Falle diese JUNGSche Erkenntnis ihre „heilende Kraft“ bezog, die eine entspannende und befreiende Wirkung auslöste, so ist zu befürchten, daß meine Antwort diejenigen, die einem eigenartigen psychoanalytischen Mystizismus frönen, enttäuschen werde. Nehmen wir an, ich hätte eine inhaltlich ähnliche, in der Wortfassung und Begründung aber nicht empirisch-wissenschaftliche, sondern okkultistisch-wahrsagende „Erklärung“ meines seelischen Konfliktes von irgendetwem „in die letzten Geheimnisse des All von unsichtbaren Meistern Eingeweihten“ bekommen; dies würde mich um keinen Schritt weiter zur Lösung zu führen vermocht haben. Denn solche halbdunkle Vermutungen stellte ich mir selber auf, ohne eingeweiht gewesen zu sein. In meinen Augen entbehren solche vermutende Einfälle der vollen Überzeugungskraft; noch mehr: ich sehe in ihnen auch nichts besonders Wunderbares, das mich anziehen sollte und deshalb in einer geheimnisvollen Weise eine wohltuende Rückwirkung auf meine Seele auszuüben imstande wäre. Eine rein menschliche Erkenntnis, die weitgehend mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ist mir ein viel größeres Wunder. Ich sehe gar nicht ein, warum in dem Reiche der Erkenntnis das sog. „Irrationale“ inthronisiert werden sollte, wo doch das sog. „Rationale“ jedenfalls einer viel edleren Herkunft ist. Aber auch das letztere braucht nicht inthronisiert zu werden; der Thron gebührt nur Gott allein. Der Geist als Thronverweser waltet sowohl im „Rationalen“ als auch im „Irrationalen“, und ist er abwesend, so plattet sich beides ab. Ein abgeplatteter Irrationalismus ist genau so leer, fade, seicht und hausbacken, wie ein abgeplatteter Rationalismus. Deshalb sind die Urbegriffe der Philosophie, die Urgesetze der Kunst, genau so heilig, geheimnisvoll, ewig und gültig, wie mythologische Urgestalten und religiöse Symbole. Die ersteren sind kein bloßer Abklatsch, kein „rationalistischer Niederschlag“ der letzteren, sie sind als Ebenbürtige vom Geiste erzeugt worden, der eine Ehe mit der Seele geschlossen hat.

Die eherne Gesetzlichkeit, in die hineinzublicken mich die obige Auseinandersetzung JUNGS bestimmte, indem er von der verwickelten Seelenverfassung berichtete bei solchen, auch späten Nachkommen der Eingewanderten, welche sich mit den Ureinwohnern nicht vermischt haben,

das war es, was meine Seele von einem großen Teil des Druckes entlastete; denn indem ich die Unbestothenheit und Wirklichkeitstreue dieser strengen Erkenntnis einsah, die durch reichliche, mir mitgeteilte Kasuistik erhärtet wurde, schwand das Gefühl einer vermeintlichen Vereinzlung und Zusammenhanglosigkeit dieses meines peinvollen Konfliktes. Zwar stellte ich es mir auch vorher sehr oft vor, Ähnliches hätten viele Leidensgenossen zu erleben, doch weder der dabei zu ertragende Grad der Spannung, noch einzelne Abwandlungen dieses ganzen psychologischen Sachverhaltes konnten von mir ohne sicheres Wissen um die hier waltende Gesetzlichkeit weder vernunftgemäß bewertet, noch seelenruhig angenommen werden.

Es gibt Menschen, die sich darüber ernstlich ärgern können, wenn ausgerechnet am Tage eines beabsichtigten Ausfluges Regenwetter eintritt. Wäre ich ein solcher, so hätte mir die JUNGsche Einsicht bei diesem Konflikt meiner Seele nicht geholfen. Ich hätte mich jahrelang immer weiter über das schlechte Wetter erst müde ärgern müssen, um endlich zu einer solchen „rationalen Kur“ reif zu werden. Das Gebiet der Beweggründe zum Ärgernis ist gewiß groß und kann nur schrittweise verringert werden, indem erst die ganz unberechtigten, dann die weniger berechtigten Gründe usw. gradweise nach und nach ihre Sprengkraft einzubüßen haben. Was JUNG im ähnlichen Fall mit einem solchen Regenwetterwüterich anfangen würde, bleibt quaestio facti; sagte er doch oft, die Hauptsache bestehe darin, zu heilen und zu helfen, gleich auf was für eine Weise.

Günstig und beruhigend wirkte die Atmosphäre der Schweiz als eines neutralen Landes. Es war ungemein reizvoll, zu der so katastrophalen Zeit eben diese Zeit und alles, was sie gebar, nicht als grob-konkrete Begebnisse zu betrachten, die wie Schrapnelle einschlugen, sondern wie auf einem andern Plane, der vor die Geschehnisse weder einen spiritua- listisch-beschönigenden, noch einen materialistisch-entwertenden Koeffizienten stellte, sondern einen unbestechlich-psychologischen, welcher merkwürdigerweise gerade durch die Nüchternheit, mit der die grausamen Ereignisse aufgefaßt wurden, das Phantastische an ihnen heraushob.

Der Abgrund, vor dem die Menschheit stand und eigentlich heute noch steht¹, wurde dadurch sichtbarer, als durch irgendwelche statistische Berechnungen oder soziologische Überlegungen. Man sah, wie es möglich wurde, daß unbewußte Regungen und Strebungen als unsichtbare Regie- meister, die sich um die abschließende konkret äußere Rechnung nicht im mindesten kümmerten — begleiche sie, wer es wolle! —, einen Welt- film kurbelten, der, falls er ungestört abgeschlossen worden wäre, keine Zuschauer mehr hätte; denn alles hätte entweder handelnd oder leidend mitmachen und in diese Teilnahme einbezogen an ihr zugrunde gehen müssen, wie die Filmfiguren auf der Leinwand verschwinden. Es fragte sich, was eigentlich dieser Wahrscheinlichkeit entgegenwirkte, auf daß sie nicht zur völligen Evidenz geworden ist.

¹ „Nach dem Optimismus des siebenten Schöpfungstages muß es dem Demiurgen 1914 eher schwer gefallen sein, sich mit seiner Schöpfung weiter zu identifizieren.“ So schreibt JUNG zwei Jahrzehnte nach dem Weltunheil in seinem nicht genügend ernst zu nehmenden Monolog *Ulysses*. (Wirklichkeit der Seele, S. 163.)

Daß „die großen Ereignisse der Weltgeschichte im Grunde genommen von tiefster Belanglosigkeit“ seien¹, dies zu behaupten, hätte JUNG damals gewiß keinen Mut gehabt. Dem Problem der psychologischen Vorbereitung solcher Ereignisse widmeten wir, durch meine Träume dazu bestimmt, große Aufmerksamkeit.

* * *

Je mehr wir auch weiter während der Analysestunden auf Grund von Einfällen verschiedene Wissensgebiete streiften, desto öfter setzte uns das gleichzeitige Auftauchen derselben Probleme und Interessen bei uns beiden in Verwunderung. So z. B., daß wir beide um das Jahr 1910 herum uns besonders nachhaltig mit mythologischen Studien befaßt hatten. Der allerwichtigste Fall dieser Synchronizität aber, der uns beide ergriffen hat, besteht darin, daß wir um die Wende des Jahrhunderts, und zwar genau zwischen Dezember 1899 und Januar 1900 denselben erschütternden Traum gehabt hatten, einen Traum, den JUNG heute, nachdem er die Psychologie der Primitiven so gründlich studiert hat, einen „großen“ nennen würde. Dieser Traum blieb bei mir während anderthalb Jahrzehnten ungeheuer gefühlbetont, bis auf die Zeit, wo ich ihn in die Analyse gebracht habe. Daß ich nun erfuhr, mein Analytiker habe den gleichen Traum gehabt, beeindruckte mich außerordentlich stark, schwächte aber dabei das Schauerliche des Traumbildes merklich ab. Der Inhalt beider Träume war der gleiche. Nur der abschließende Moment war bei JUNG ein anderer als bei mir. Über diese Verschiedenheit in einem Traum, der offenbar überpersönliche, objektiv-kollektive Bedeutung hatte, haben wir damals sehr viel gesprochen und sie auf die Rechnung der verschieden gearteten Individualitäten der beiden Träumer gestellt. Zwar erschienen wir hier als Medien, doch nur bis auf den allerletzten ausschlaggebenden Moment, wo plötzlich der individuelle Standpunkt die Oberhand nahm. Die Aussage der „Geisterwelt“ wird durch energischen Einsatz der Persönlichkeits-Themen übertönt und kein Sterblicher dürfte es voraussagen oder entscheiden, welches Thema im näheren Anklang zu dieser Aussage steht. Dieser „große“ Traum brachte uns einander näher, zeigte uns aber aufs genaueste, wo unsere Wege auseinandergehen.

Sehr bald kamen wir auf MERESCHKOWSKIJ zu sprechen. Es war mir eine Freude, zu erfahren, daß mein Analytiker in seinen jüngeren Jahren diesen bedeutenden Dichter und Schriftsteller ebenso verehrt hatte, wie ich. JUNG sagte mir dabei, daß er bei einigen Teilen seines ersten Hauptwerkes *Wandlungen und Symbole der Libido* oft an MERESCHKOWSKIJ gedacht habe. Es sind wohl diejenigen Seiten des Libidobuches, wo es sich um den Hellenismus handelt. Sind doch die Stimmungsimpressionen und die geistig-seelische Haltung dieser Kultur- und Religionsströmung von keinem so dichterisch reizvoll dargestellt, wie von MERESCHKOWSKIJ. Auch FREUD stützt sich auf MERESCHKOWSKIJ, sagte ich zu mir, während ich FREUDS

¹ Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart.

Aufsatz über LEONARDO DA VINCI las. Er nennt ihn einen seelenkundigen Romanschreiber und schließt sich der „Hypothese“ von MERESCHKOWSKIJ an, daß das Lächeln der Gioconda dasjenige der Catarina, LEONARDOs Mutter sei. Was für ein Unterschied auch hierin gegenüber JUNG! Das eigenartige, die innersten Schichten der Seelen in Bewegung bringende Ernstnehmen der mittelmeerländisch-heidnischen Frömmigkeit, das in MERESCHKOWSKIJ's Jugendwerken so besonders stark zum Vorschein gelangt und das noch in seinem Jesusbuch zu spüren ist, hat bei JUNG vollständiges Verständnis, ja sogar ein Mitgefühl, gefunden. Das war etwas, das ich fast bei keinem westeuropäischen Leser von MERESCHKOWSKIJ getroffen habe, auch dann nicht, wenn dieser Leser sonst begeistert war.

Da ich stets, wenn nicht goethefest, so doch goethelieband war, so gereichte es mir zur Freude, in meinem Analytiker auch eine innige Beziehung zu diesem meinem Idol zu finden; diese besondere Art der Beziehung zu GOETHE, als sei er noch da, war es, was mich bei JUNG verwandtschaftlich anmutete.

Gewiß, JUNGS GOETHE und mein GOETHE waren damals und sind vielleicht auch bis jetzt sehr verschieden. Nicht aus dem Grunde, weil wir ihn verschieden deuteten oder — was besonders bei JUNG als Psychologen ausgeschlossen war —, weil wir auf ihn unser Selbst projiziert und seine Persönlichkeit entsprechend der unsrigen zugestutzt hätten; sondern weil sich GOETHEs überreiche Persönlichkeit jedem von uns in einem anderen Aspekte zuwandte. Nicht unsere Gedanken über GOETHE, sondern unsere GOETHE-Ideen waren verschieden und deckten sich nur in der Mitte und nur teilweise. Oft stellte ich fest, daß gerade das in GOETHE, was mir fremd war und was ich nur aus Liebe zu ihm gelten ließ, den Gegenstand von JUNGS Bewunderung bildete und umgekehrt. Z. B. GOETHEs Lyrismus, sein Künstlertum, sehr vieles in seinem Charakter war mir am teuersten, wogegen sein Pantheismus, sein Gnostizismus (beides gewiß sehr eigenartig geprägt und auf eine eigenartige Weise zu verstehen) mir stets fremd gewesen sind. Bei JUNG lag es umgekehrt. Um es ganz kurz zu sagen: ich zog Faust I, er Faust II vor.

Daß wir beide zu unserer Jugendzeit, also Jahrzehnte vor der BACHOFEN-Renaissance, dessen *Mutterrecht* wie eine geheimnisvolle Offenbarung eines rückwärts schauenden Propheten mit fieberhafter Teilnahme uns eigneten, gehört auch zu den Momenten, die uns einander näher brachten, indem sie einen Beweis lieferten, daß wir, schon bevor wir uns kennenlernten, in der Richtung auf etwas, was zur Problematik unserer Epoche gehört, zusammen zur selben Zeit halbbewußt hinsteuerten; denn das war für uns beide eine ausgemachte Sache, daß solche Bücher nicht zufällig in die Hände bestimmter Leser kommen, auch dann nicht, wenn man sonst das Zufällige in allem, was da geschieht, anzunehmen geneigt ist.

Zu einem Traum fiel mir der *Goldene Esel* von APULIUS ein, den ich als Gymnasiast in einer sehr alten russischen Übersetzung gelesen hatte.

Sein Inhalt hatte sich meinem Gedächtnis so fest eingeprägt, wie der heute dank der Komplexen Psychologie so bekannt gewordene Roman von RIDER HAGGARD „She“, welchen ich ungefähr zur gleichen Zeit wie den Goldenen Esel russisch gelesen hatte. JUNG war erstaunt über meinen starken Eindruck von APULEIUS (RIDER HAGGARD kannte er damals noch nicht). Es schien uns, als hätten wir dieselben unbestimmbaren Inhalte zwischen den Zeilen des Goldenen Esels herausgelesen. Bei dieser Gelegenheit erfuhr ich, daß der Mediziner JUNG zur besseren Ausgestaltung seiner Ideen es für nötig gefunden hat, eine Zeitlang altphilologische Studien zu treiben. Das war etwas, worum ich ihn beneiden konnte. In der richtigen Einsicht, daß es auch psychologisch gar nicht belanglos sei, ob man irgendwelche „menschliche Dokumente“ in der Originalsprache oder nur durch das Medium einer Übersetzung auf sich einwirken lasse, nahm sich JUNG Zeit und Mühe, sich durch das barocke Latein dieses Spätlings der römischen Literatur durchzuarbeiten. Wer das Libidobuch gelesen hat, weiß, daß APULEIUS, dessen Psychologie Elemente enthält, die man heute dank JUNG leicht in modern-wissenschaftliche Sprache übersetzen kann, oft darin erwähnt wird.

* * *

Indem JUNG mich nach und nach vorwiegend analytisch erkannte, bewegte sich meine Erkenntnis seiner Persönlichkeit vorwiegend auf dem synthetischen Wege. Analytisch soll hier gewiß hauptsächlich im Sinne der psychotherapeutischen Methode verstanden sein, wogegen synthetisch keineswegs im Sinne eines spezifisch psychologischen Verfahrens, worüber ich damals ja gar nicht genügend verfügen konnte, sondern im Sinne eines induktiven „nach und nach“. Auf diese Weise (wohlgemerkt, vorwiegend) gestaltete sich unser aufeinander bezogener Erkenntnisvorgang. Die JUNGsche Verfahrensweise berücksichtigt von vornherein die aktuelle Situation des Bewußtseins und dessen aktuelle Problematik. Das ist, was zunächst gegeben vorliegt und woraus sich von selbst die allererste Aufgabe ergibt. Diese Gegebenheit ist der unverzüglich zu analysierende Gegenstand. Alles Vergangene, was dabei auftaucht und was, wie sich JUNG damals auszudrücken pflegte, „immer noch gefühlbetont geblieben“ ist, wird gewiß auch aetiologisch betrachtet, doch immer wieder im Zusammenhang mit dem heute bewußten Aktuellen; denn nur auf diese Weise führt die Verfolgung der Causa efficiens nicht in die schlechte Unendlichkeit von der Biographie weg zur Biologie hin. Jedes Heute muß ein Morgen haben; der Causa efficiens folgt auf der Spur die Causa finalis; jede aetiologische Untersuchung der Psyche hat einen teleologischen Sinn, wenn sie sich nicht im Irrgarten müde laufen oder in einer Sackgasse zum Stehen bringen lassen soll.

JUNG sprach dabei von kausalen und finalen Prinzipien und von retrospektiven und prospektiven Tendenzen; er wich dem philosophischen Fachwort *teleologisch* ebenso aus, wie er auch selten zur Parallele zwischen Psyche und Organismus griff. Beides ist gut zu verstehen, da hier oft Mißverständnisse und Übertreibungen stattgefunden haben. Die Psyche

ist weder mechanizistisch, noch organizistisch zu „erklären“, obschon beiderlei *Verfahren* und *Gesichtspunkte* fruchtbar verwendet werden dürfen. Doch mir war es schon zu Beginn meiner Analyse offensichtlich, daß zum Unterschied von den beiden Wiener Richtungen JUNGS Richtung auf ein Telos hinsteuert, das in einer Vollendung besteht und das als *finis particularis et ulterior* zwar nicht das Letzte, doch das Vorletzte in sich begreift.

Sei es, weil ich selber mich anfänglich ihm gegenüber von der Seite der Intellektualität zeigte, oder weil er als Westeuropäer in mir, einem Deutschrussen, zunächst typische Züge eines russischen Intelligenzlers erblickt zu haben glaubte, oder, was mir heute am wahrscheinlichsten dünkt, weil die offensichtliche Spannung meines damaligen Gebahrens ihn zum Gedanken verführte, es handle sich hier um einen Einzelfall der allgemein waltenden, immer zugespitzter werdenden Spannung zwischen rationalen und irrationalen Kräften bei dem modernen Kulturindividuum — jedenfalls hat es ziemlich lange Zeit gebraucht, bis JUNG eingesehen hat, daß es sich bei mir nicht, wenigstens nicht vorwiegend, um eine typisch zeitgemäße „Hypertrophie“ der Intellektualität auf Kosten sowohl der Vitalität und Velleität im allgemeinen, als auch anderer seelischer Vermögen handelte, sondern vorwiegend um einen individuellen Konflikt der Lebensaufgabe. Es handelte sich hier um einen „Streit der Fakultäten“ in meiner Psyche, der dank unüberwindlicher äußerer Umstände nicht zugunsten der Haupthinneigung, sondern der Nebenveranlagung entschieden worden war, was natürlich ein inneres Zerwürfnis und eine Zerrüttung des energetischen Haushaltes zur Folge haben mußte¹.

Hier lernte ich den Unterschied kennen, von dem FREUDS Schule nichts wissen wollte, nämlich zwischen dem „Neurotiker von unten“ und „von oben“. Diese Ausdrücke hat JUNG nicht in sein terminologisches Lexikon übernommen; er hat sie aber während meiner Analyse öfters gebraucht; offenbar hielt er sie ad hoc als Hilfsbegriffe angebracht. So erscheinen sie mir auch heute sehr treffend zweierlei Ursachen der Entstehung von Neurosen zu bezeichnen: verdrängte Triebe und unverwirklichte Berufungen.

Die Krankheit eines Neurotikers von „oben“ wird aber unterstützt und in die Länge gezogen dadurch, daß der Wunsch, normal zu werden

¹ Ich kann nicht umhin, es hier wenigstens festzustellen, daß JUNGS Auffassung des *Willens*, wie sie in seinen beiden Hauptwerken dargelegt ist, mir schon damals nach seinen mündlichen Aussagen nicht nur einleuchtend zu sein schien, sondern auch entlastend und befreiend auf mich wirkte, indem die Anfälle der Willenslosigkeit nicht mehr sogleich Minderwertigkeitsgefühle auslösten, sondern mich zur Selbsterforschung bestimmten, um die der Verfügung des Bewußtseins entzogene Energiesumme wieder zu finden. JUNGS Behauptung, „der Willensvorgang sei ein energetischer Prozeß“ gibt kein Recht zur Erwidern, JUNGS Psychologie richte sich selber, da sie den Willen begrifflich ausschalte; von dem *quantitativen* (wie ich es nennen möchte) Willen, der auf ein energetisches Phänomen zurückgeführt wird, ist der *qualifizierte* Wille zu unterscheiden. Diesen letzteren leugnet JUNG gar nicht, sondern er erblickt in ihm dasjenige „psychologische Phänomen, das seine Existenz der Kultur und der sittlichen Erziehung verdankt“. (Psychologische Typen, S. 690/91.)

— normal zu leben —, immer gehegt wird, und das ist falsch. „Derjenige, welcher eine komplizierte Zukunftsaufgabe zu lösen hat, muß wünschen, übernormal zu werden.“ So ungefähr sagte JUNG zu mir ganz im Anfang meiner Analyse.

Schon während der Analyse tauchten dank Einfällen zu Traumgehalten dann und wann auch philosophische Gedanken auf. Mir waren jedoch die streng psychologischen Klärungen von solcher Wichtigkeit, daß ich mich stets bemühte, einen philosophischen Einfall möglichst schnell unterzubringen und zu erledigen. Doch mußte ich einsehen, daß mein Mitsprecher seinerseits es versuchte, an einem philosophischen Einfall länger, als es mir notwendig schien, zu verweilen. Ich konnte doch von einem Mann dieser vielseitigen Bildung nicht denken, daß er solche Dialoge für sich selber als notwendig betrachte. Ich wurde stutzig und nun machte ich einmal nach einer zusammenfassenden Wendung Schluß, indem ich bemerkte: „Ich hatte noch einen Traum ...“ Ich wurde aber unterbrochen mit einem Verweis, es sei doch unmöglich, ein solches Problem (und es war etwas sehr Abstraktes) auf diese Weise abzufertigen und fallen zu lassen. Auf meine Verwunderung hin erhielt ich schließlich eine Aufklärung, die mich noch mehr verwunderte, nämlich, es sei, abgesehen von der psychologischen Auswertung der Weltanschauung eines Analysanden, auch jeder entlegene Gedankengang, der scheinbar zu abstrakt sei, um im Zusammenhange mit der aktuellen psychologischen Situation zu stehen — gleich, ob er objektiv richtig oder unrichtig sei —, besonders bei einem Introvertierten von lebendigem Wert, nämlich auf der Subjektstufe. Was für einen philosophisch Veranlagten ein Begriff psychologisch bedeuten kann, kann für einen philologisch Veranlagten ein Wort bedeuten, und JUNG belegte das letztere mit einem drolligen Beispiel aus seiner Praxis.

Heute scheint es mir, als hätte es sich damals nicht nur um eine Auseinandersetzung mit der Philosophie auf der Subjektstufe gehandelt, sondern auch um einen Ansatz zur Entdeckung der Archetypen. Es ist fraglos richtig zu vermuten, daß die Hauptbegriffe in der schöpferischen Philosophie, für den Philosophen allerdings unbewußt, mit den Archetypen verbunden sind als der lebendigen Grundlage, auf der auch die Herstellung von Symbolen unter der Mitwirkung des Bewußtseins vor sich geht. Die tausendjährige Geltung der philosophischen Urbegriffe sollte dafür zeugen, daß sie nicht bloß erdacht worden sind.

Meinen Kantianismus hielt JUNG ohne weiteres für eine introvertierte Fortifikation, für die Verpanzerung eines „Outsiders“, für ein mimosenhaftes Verhalten. Mir schien aber, daß JUNG als meinem Altersgenossen der Geschmack für den transzendentalen Idealismus ein für allemal in seiner Jugendzeit durch den unleidigen Neukantianismus verdorben worden sei. Mir aber nicht, da KANT glücklicherweise der erste Philosoph war, den ich ganz unbefangen und ohne mich nach irgendwelchen Kommentaren zu richten, con amore durchstudiert hatte. Ich war überrascht,

bei einem vielbeschäftigten und auch auf allen Nachbargebieten heimischen Dr. med. solch große philosophische Belesenheit zu finden. Extensiv übertrug sie die meinige, doch stellte ich andererseits fest, daß er sich kaum je intensiv und rein philosophisch mit philosophischen Problemen abgegeben hatte. Dieses „extensiv-intensiv“ hat hier gewiß nichts weder mit dem Grade der Denkfähigkeit, noch mit dem Grade der Ernsthaftigkeit zu tun; es handelt sich hier nur um den Ausgangspunkt, um den Beweggrund, die das Studium eines Wissensgebietes dirigieren. Ich meine dabei aber nicht die Absicht, durch solches Studium irgendeine Wissenschaft fachmännisch zu beherrschen, sondern nur den Fall, daß man sich auf einem Wissensgebiete orientieren möchte, weil es Bestandteile oder Verfahrensweisen enthält, die als wertvoll oder sogar unentbehrlich für den eigenen Haushalt erscheinen. Und welche Wissenschaft dürfte in dieser Hinsicht für jeden Wissenschaftler, vom Physiker bis zum Theologen, wichtiger erscheinen als die Philosophie? Je nach seinem besonderen Problem, in seinem Fach, wird jeder, der tiefer und höher schaut, der zunächst einmal über die Grenzen seines Faches ins Klare kommen möchte, als „Erwachsener“ die „Mutter“ aller Wissenschaften befragen müssen, ohne dabei schon einem „Mutterkomplex“ zu verfallen. Bei JUNG als Psychologen handelte es sich vorwiegend um ein extensives Befragen. Er suchte die Philosophie im Hinblick auf solche ihrer Grundsätze und Inhalte ab, die Erläuterungen und Seitenstücke abgaben zu dem, was er an Gesetzmäßigkeiten und Vorgängen auf dem Gebiete seiner besonderen Seelenkunde feststellte.

Einem Psychologen, der nach seiner Weise Kritizist wurde, mußte das langweilige, kleinkrämerische Herausangeln sämtlicher Psychologismen seitens der Hyperkritizisten unter den Neukantianern und Phänomenologen einfach lächerlich und widerwärtig erscheinen; lächerlich deshalb, weil diese Hyperkritizisten, indem sie kleine psychologistische Fischlein herausangelten, den psychologistischen Haifisch, d. h. ihre persönliche Psychologie und diejenige ihres „Zeitgeistes“ gar nicht bemerkten; widerwärtig aber, weil jede begriffliche Haarspalterei jeden echten Empiriker mit hochentwickeltem Wirklichkeitssinn ebenso abstoßen muß, wie ein bloß klangvolles Spiel mit hohen Worten auf dem Gebiete der Dichtkunst.

* * *

Wir begegneten uns ferner in der gleichen Auffassung des Symbolismus. Ich war freudig überrascht, nicht nur ähnliche Gedanken über das Symbol in einer wissenschaftlich-psychologischen Formulierung und behufs therapeutischer Anwendung, sondern auch eine ähnliche symbolistische Lebensader in JUNG zu treffen, die bei jeder Stellungnahme zu irgendeiner Erscheinung mehr oder weniger mitpulsiert. Selber kein Dichter, gehörte ich als Kunstfreund zu einem Literaturkreise, der sich um die Wende des Jahrhunderts vorwiegend aus den Vertretern der sog. russischen symbolistischen Dichtung gebildet hatte. Diese „Schule“ darf nicht mit dem französischen Symbolismus verwechselt werden. Vielmehr wurzelt sie in der heimatlichen Dichtung, besonders von TJUTTSCHJEFF, und in GOETHE'S Poesie und Symbollehre. „Der Symbolismus der germanischen Rasse“,

schrieb ANDREJ BJELIJ (im Jahre 1912) „hat ein neues Gesicht und ein neues Gehör gebracht. Sinn und Wahrheit der schöpferischen Tätigkeit WAGNERS, NIETZSCHES, IBSENS bestanden darin, daß alle drei sagten, als Sphäre der Kunst erscheine das Leben selbst; das Leben aber gebiert sich immer wieder um“. Der andere und ältere Theoretiker des russischen Symbolismus, WJATSCHESLAW IWANOW, sagte (ebenfalls 1912), die Wirkung des Symbols werde „von uns erlebt als eine unbegreifliche Erweiterung unserer Gesamtpersönlichkeit und unseres empirisch begrenzten Selbstbewußtseins“, und das Symbol erheische „einen Widerhall aus den Irrgängen der Seele“. Derselbe Dichter stellte drei Hauptsätze des Symbolismus auf.

1. Der Symbolismus liegt außerhalb der bloß ästhetischen Kategorien.
2. Jedes Kunstwerk unterliegt einer Bewertung auch vom symbolistischen Gesichtspunkte aus.
3. Der Symbolismus ist verbunden mit der Ganzheit der Persönlichkeit sowohl des Künstlers als auch desjenigen, der die künstlerische Einwirkung erlebt.

II.

Blättere ich jetzt in *Wandlungen und Symbole der Libido* als dem ersten Buch, das ich vor mehr als zwei Jahrzehnten während des ersten Zeitabschnittes meiner Analyse gelesen habe, so finde ich unser beider damalige Vermutung vollends bestätigt, nämlich, daß die sog. „Übertragung“ bei mir auf die „Idee“, nicht auf die „Person“ des Analytikers stattgefunden hatte. Denn heute muß ich mich mit Erstaunen fragen: wie kam ich damals dazu, hinter der Ähnlichkeit zwischen unseren zu der Zeit doch schon gereiften Weltanschauungen dasjenige nicht überblickt zu haben, was sie voneinander trennte? Diese allerdings in manchen Stücken vorhandene Ähnlichkeit meinem Analytiker „ad oculos“ zu demonstrieren, konnte ich, der nur russische Schriften verfaßt hatte, nicht. Er lächelte nur darüber und ließ es längere Zeit gelten, bis er mir einmal bei passender Gelegenheit die Augen öffnete, indem er erklärte, daß ich, meiner introvertierten Natur entsprechend, eine Übertragung auf seine *Idee* gemacht habe. Der weiteren Erzählung vorgreifend, möchte ich hier sagen, daß auch unsere Freundschaft mir um so wertvoller und echter an sich erscheint, weil sie, obschon schicksalhaft, nur dank der Analyse entstehen *konnte*, doch nicht durch eine Begleiterscheinung der Analyse entstehen *sollte*.

Ich war gewiß nicht ganz blind, indem ich das Libidobuch las. Ich sah seine Mängel ein. Oft aber schienen mir diese Mängel bloß ästhetisch zu sein. Psychologisch aber waren sie offenkundige Vorzüge. „Es ist kein Buch eines Schriftstellers, dafür aber ist es ein Buch für alle Schriftsteller“, so formulierte ich damals den gesamten Eindruck dieser Lektüre. Je weiter ich las und je öfter ich dabei auf Schwierigkeiten im Auffassen stieß, desto klarer wurde es mir, daß es sich hier nicht nur um meine Schwierigkeiten als Leser, sondern auch um die seinigen als Verfasser handle. In diesem Buch bekundete sich JUNGS Loslösung von FREUD; dies Buch war ihm ein Mittel, sein Unbewußtes zu entdecken, indem er auch den FREUDIANISCHEN Begriff des Unbewußten umgestaltete und zweierlei Schichten darin auseinanderhielt. Auf diese Weise erscheint das

Libidobuch teilweise als Niederschlag der Autoanalyse seines Verfassers. Nimmt man es als schriftstellerisches Erzeugnis und sucht man nach dem inneren Aufbau dieser Schrift, so bleibt nichts übrig, als sie für eine gewaltig ausgedehnte Analysesunde zu halten. Und wirklich, der ganze dort angesammelte Wissensstoff aus verschiedenen Gebieten erhält nur dann einen richtigen psychologischen Sinn, wenn man ihn als Konstellation von wertvollen Einfällen betrachtet, die zur Herausarbeitung seiner neuen *Idee der seelischen Energie*, des richtigen klassisch-lateinisch verstandenen Begriffes der *Libido* notwendig waren, die er aus der engen FREUDIANISCHEN Bedeutung befreit hat.

Was diejenigen Stellen des Libidobuches anbetrifft, welche den Grund zu meiner „Übertragung auf die Idee“ abgaben, also meinen Ideen verwandt und mir deshalb besonders willkommen waren, so beziehen sie sich meistens auf das Problem des Symbolismus und des Schöpferischen im Anschluß an das Schicksal HÖLDERLINS. Außerdem möchte ich einen Gedanken JUNGS hervorheben, der mich ebenfalls als Verwandter begrüßte, allerdings merkwürdig reserviert, verschlossen und zaghaft, denn er hat sich in die unterste Fußnote der Seite 120 verkrochen, offenbar um ja nicht von unaufmerksamen Lesern bemerkt zu werden oder um ja nicht den Schein zu erwecken, als erhebe er den Anspruch auf diejenige Gültigkeit, die zu beanspruchen er das volle Recht hat. Es handelt sich um folgende Überlegung:

„Eine erkenntnistheoretische Korrektur des Satzes von der Erhaltung der Energie könnte bemerken, daß dieses Bild die Projektion einer endo-psychischen Wahrnehmung der äquivalenten Libidoumwandlungen sei.“

„Ich bin erstaunt, solch einen wesentlichen Angelsatz in diesem Versteck zu finden“, sagte ich zu JUNG. Darauf erwiderte er mit einem Lächeln, dies sei eben eine Gepflogenheit der Introvertierten, und ich sollte einmal auch meine Schriften daraufhin prüfen, ob nicht in ihnen ähnliche Manieren zu finden seien.

Über den Gedanken selber, der charakteristisch introvertiert ist und unter anderen auch auf das Problem „Innen-Außen“ ein Licht wirft, ist hier näher einzugehen nicht der Platz.

Manchmal treten im Libidobuch besonders wichtige Gedanken zwar im Text selber auf, jedoch begleitet von einer Phrase, die halb Entschuldigung, halb Vorbehalt bedeutet, oder dann wird ein solcher Gedanke unnützerweise unterstützt durch Anführungen ähnlicher Gedanken bei Autoren, die gar nicht allgemein maßgeblich sind, wie z. B. BERGSON. Oft ärgerte ich mich darüber und sagte zu JUNG, er brauche doch nur in bezug auf den außerpsychologischen Wissensstoff die einschlägige Literatur anzuführen, nicht um seine eigensten Gedanken zu rechtfertigen; zum letzteren Zwecke dürften höchstens noch die Allergrößten angeführt werden.

Der auf den ersten und geschärften Blick hin grenzenlos und willkürlich erscheinenden Mannigfaltigkeit der Umwandlungen der Libido beizukommen, war nur auf die Weise möglich, daß man sich einen Standpunkt

zu eigen machte, der ganz unpersönlich und sachlich diesen „unbewußten Stoff“ in seinen Bewegungen von der Seite der „Kraft“ her auffaßte. So kam JUNG zur Energetik der Seele. Denn die Symbole der Libido bringen zwar jeweilige Klärung und Deutung in diesen stets sich bewegenden Stoff, aber keine ständige Bewältigung, keine ordnende Gesetzmäßigkeit.

Es liegt nun für mich eine Synchronizität (im JUNGSchen Sinne dieses Fachwortes) vor, daß auch die erste Hälfte meiner Analyse die ganze Mannigfaltigkeit meiner Einzelseele sich ausbreiten ließ, um dann eine energetische Ordnung hineinzubringen. Ich erinnere mich noch eines Traumes, nämlich einer geographischen Karte mit verschiedenen Flußsystemen, die miteinander durch Kanäle verbunden waren oder es werden sollten.

* * *

Im ganzen stand diese erste Hälfte meiner Analyse unter dem Aspekt der Libidotheorie, sowohl der Symbolik als auch der Energetik. Als dann nach einer längeren Unterbrechung wegen JUNGS Militärdienstes die analytische Arbeit wieder aufgenommen wurde, griff immer öfter und eindringlicher die Typologie in sie hinein. Das Problem des Individuationsprozesses stand nun im Mittelpunkt.

Um die Erscheinungsform einer Individualität zu erfassen und der letzteren ihre weitere Entfaltung und Ausprägung zu erleichtern, dazu sollten die psychologischen Typen dienen. Daß es wirklich so ist, habe ich erfahren und erkannt, lange bevor das zweite Hauptwerk (*Psychologische Typen*) veröffentlicht wurde. Dort, in der ersten Hälfte, wurde alles mehr sachlich aufgefaßt — was gewiß das Eingehen sogar auf das Intimste nicht ausschloß, wie auch die Berücksichtigung meiner psychotypologischen Kombination —, und das Unbewußte als das unbekannte Land durchstreift; hier, in der zweiten Hälfte, sollte der persönliche Gesichtspunkt vorwalten, und alles wurde mit ständiger Bezugnahme auf das Bewußtsein beurteilt. Das Symbol blieb auch hier in seiner Rolle. Es spielt sie ja auch in *Psychologische Typen* im selben Umfange wie in *Wandlungen und Symbole der Libido*.

Somit war es mir beschieden, während einigen Jahren immer wieder einen Einblick in das Laboratorium werfen zu dürfen, wo JUNG die Psychologischen Typen im Einklang mit dem empirischen Stoff und dem Gehalt seiner Ideen herausarbeitete. Es kostete ihm Mühe und Anstrengung, und die ersten Teilstrecken, die seine Typenlehre durchlaufen mußte, bis sie ihre relativ abschließende Formulierung gefunden hatte, legen beredtes Zeugnis darüber ab, z. B. in solchen Stellen, wo die Darstellung eines Sachverhaltes oder eines Falles die noch nicht gänzlich durchgesetzte Loslösung des Einstellungstypus von den rationalen Funktionstypen (Denken und Fühlen) verrät. Der begriffliche Ort der psychologischen Typik liegt nicht nur zwischen Empirie und Idee, sondern auch zwischen Individuum und Kollektivum, wodurch die Aufstellung und Beschreibung der Psychologischen Typen, so notwendig und fruchtbar sie erscheint, noch erschwert wird.

Der Begriff des Typus ist ein Kunstgriff zur Erfassung der einzelnen Erscheinungsformen; er bringt deshalb in die psychologische Forschung ein statisches Moment hinein, wie die Energetik ein dynamisches. Die Wandlungen der Libido sind begrifflich genommen die Metamorphose der Seele; diese Metamorphose aber, wenn sie auch energetisch erforscht und symbolisch ausgedeutet ist, reicht nicht mehr aus, wenn es sich um das Problem der Individuation handelt; hier setzt rechtmäßig und vorläufig die Typik ein; sie würde aber ihrerseits wenig ausrichten können, wenn man die uferlosen Wandlungen der Libido zu typisieren versuchte.

Von dieser Metamorphose sollte sich nun der Blick des Forschers weg und zu der subjektiven, bewußten Psychologie des Individuums hinwenden. Hier liegt übrigens auch die große systematische Bedeutung der *Psychologischen Typen* für die gesamte Psychologie aller Schulen. Die Komplexe Psychologie bahnt hier einen Weg zur Verständigung zwischen sich und der akademischen Psychologie des Bewußtseins. JUNG nennt einmal¹ seine „Typisierung“ — „eine Art von statistischer Wahrheit“. Die akademische Psychologie hat es nun leicht, dank dieser Definition den Anschluß an die Komplexe Psychologie zu finden.

Die Typen sind Gebilde, die, mehr als sonstige wissenschaftliche Gesetze, zur selben Zeit Entdeckung und Erfindung zu sein beanspruchen, beides in der Konstruktion auf *die* Art und Weise ineinander verflochten, daß es kaum möglich wäre, hinterher wieder auseinanderzuhalten, was die Empirie und was die Idee beigesteuert hat.

Ein für allemal die Relativität jeder psychologischen Betrachtung und also auch jeder Psychotypologie anerkennend, *ließ* JUNG — in seiner psychologischen Typenecke bewußt verbleibend — *das typologische Gerüst wie von selbst sich aufbauen*. Dies „wie von selbst“ muß cum grano salis verstanden werden; es will besagen, daß die betreffende psychologische Typenecke, von wo aus der Vorgang des Aufbaus, während zwei Dezennien, überwacht wurde, sich keine willkürlichen Eingriffe erlaubte — wie etwa in der Art eines allzu modernen Bühnenleiters, der jedes selbständige Vorgehen der Schauspieler auf der Bühne aus seiner Kulissenecke unterdrückt und gewaltsam ummodelliert. — Mit Willkür ließe sich eine Typologie auch in 20 Tagen, vielleicht sogar in 20 Stunden herstellen. Deshalb dauerte es auch bei JUNG 20 Jahre bis zur relativ endgültigen Formulierung, weil dieselbe wie von selbst sich ergeben mußte und die Arbeit an dieser halb unwillkürlichen Formulierung nur sachte, schrittweise, immer wieder überprüfend vor sich gehen konnte.

Die Beschreibung der Typen einerseits und andererseits die Definitionen von psychologischen Begriffen, die zur Typologie notwendig gehören, vermitteln, wenn man beides aufmerksam miteinander vergleicht, die ganze Tragweite dieser Arbeit, aber auch die ganze Spannung, die zu ihrer Bewältigung erforderlich war. Es herrscht eine Lebensnähe, Anschaulichkeit und Treffsicherheit in diesen Beschreibungen, die streckenweise auch eine schriftstellerische Höhe erreichen, daß man an die alten

¹ Seelenprobleme der Gegenwart, S. 129.

französischen Künstler-Psychologen, die literarhistorisch „Moralisten“ genannt werden, erinnert wird. Und auf der anderen Seite ist die Herausarbeitung einer großen Anzahl von Begriffen der Komplexen Psychologie in den „Definitionen“ von einer Schärfe, die JUNGS Fähigkeit zum Abstrahieren in helles Licht setzt. Zwischen diesen Extremen liegt die Typik; man findet sie aber nur, wenn man diese Extreme wie Zügel fest in der Hand hält.

Ist der eigentliche Held der Wandlungen und Symbole der Libido der an seinem Leben leidende HÖLDERLIN, so steht der um sein Schöpfer-tum und um sein Persönlichkeitswerden ringende SCHILLER als Vorbild im Mittelpunkt der Psychologischen Typen. JUNGS Beitrag zu der immer wieder vorgenommenen Umwertung von SCHILLERS unvergänglicher Bedeutung für die europäische Kultur besteht darin, daß er in ihm den großen Psychologen entdeckt und aufgezeigt hat.

Daß ihm „das Problem des Fühlens kein geringes Kopfzerbrechen verursacht hat“, gesteht JUNG selber¹; daß aber dies Problem einen solchen Anschlag gegen seine Persönlichkeit begangen, ergibt eine Bestätigung mehr dafür, daß JUNGS primäre Funktion eben das Denken ist. Nur ein Denker wird sich ganz ehrlich den Kopf zerbrechen; nur eines Denkers Kopf kann überhaupt zerbrochen werden. Und kein geringes Kopfzerbrechen kann einem Denker gerade das Denken über den Gegensatz zum Denken verursachen; denn eines Denkers inferioré Funktion ist das Gefühl; und nun soll gerade er es sich ausnehmen, Entscheidendes über das Gefühl zu formulieren!

Ein Intuitiver würde in diesem Falle die Ausflucht in einer möglichen Erfindung suchen, wie man dieses Hindernis überspringen, durchschlagen, umgehen könnte; der Denker aber besinnt sich auf die Urbegriffe.

Das ist der entscheidende denkerische Ertrag dieses Kopfzerbrechens, der bei Vielen ein Befremden erweckte: Die Behauptung, daß das Fühlen dem Denken entgegengesetzt und daß es eine rationale Funktion sei. Besonders meine russischen Freunde, meistens Männer von hoher Kultur, zum Teil Philosophen, legten hier aufs nachdrücklichste Verwahrung ein. Einer von ihnen meinte sogar, dies sei vielleicht in bezug auf einen Deutschen eine richtige Feststellung, stimme aber nicht, wenn es sich um einen Russen der entsprechenden kulturellen Schicht handle; ein Russe könne in sich gleichermaßen das Fühlen und das Denken vereint differenzieren. Nun, von genialen Menschen wird hier selbstverständlich ganz abgesehen; es erübrigt sich, zu sagen, daß geniale Vertreter des Fühltypus wie GOETHE oder WAGNER ihr Denken aus den Tiefen des kollektiven Unbewußten heraufholen können. Dies Denken wird dann zwar kein spezifisch begriffliches, dafür aber ein Urdenken sein: so bei GOETHE das Denken mit Urphänomenen, bei WAGNER mit mythischen Gestalten. Und umgekehrt: geniale Vertreter des Denktypus wie KANT und SCHILLER tun dasselbe mit ihrem Gefühl, das deshalb keine individuell differenzierten Züge aufzeigt, sondern allmenschliche Eigenschaften hat und

¹ l. c. S. 138.

auf das Kosmische gerichtet ist; es sind Urgefühle, die nichts „Privates“ an sich haben, wie umgekehrt aus GOETHEs und WAGNERs Ideen nichts „Professionelles“ herauszulesen wäre. Doch nicht um geniale Persönlichkeiten handelt es sich hier, sondern um mehr oder weniger bedeutende Kulturmenschen. Daß hier die Rasse oder die Nationalität eine entscheidende Rolle spielen dürfte, bezweifle ich sehr, obschon ich dem ethnographischen Moment eine viel größere Bedeutung einräume, als es z. B. JUNG selber tut.

Ich habe viel darüber nachgedacht und oft, indem ich einzelne mir gut bekannte Fälle überprüfte, fing ich unwillkürlich an der Richtigkeit der gegensätzlichen Natur von Denken und Fühlen zu zweifeln an, um so mehr, als das letztere, nach JUNGScher Behauptung, zur selben Zeit eine Eigenschaft, nämlich die der Rationalität, mit dem Denken gemeinsam hat. Ich ließ diese Zweifel aufkommen, obschon mir theoretisch neben der Energetik der Seele gerade JUNGS Psychotypologie besonders Achtung einflößend und stichhaltig zu sein schien. Schließlich habe ich dieses Problem doch bewältigt, gewiß nur für mich selber, und zwar auf folgende Weise: In den Fällen, wo das Hand in Hand mit dem Denken harmonisch zusammenwirkende Fühlen sich in Form von mehr oder weniger differenzierten Gefühlswerten und Gefühlswertungen zeigt, handelt es sich bloß um einen durchschnittlichen Fühl-Betrag, der, abgesehen von der Typik, genau so bei den Vertretern der drei übrigen Funktionstypen notwendig psychobiologisch dem Bewußtsein zur Verfügung steht; wie umgekehrt z. B. der Denk-Betrag, was man sonst Intelligenz, bon sens, Gescheitheit nennt, bei einigen Vertretern des Fühltypus bewußt vorliegt und zum Vorschein kommt. Solche im seelischen Haushalt unumgängliche Beträge sind normalerweise stets im Einklang mit der jeweiligen differenzierten Funktion. Nun kann dieser normale Fühlbetrag durch *Aesthetisierung* gesteigert, illustriert, zu dem, was man sonst „apart“ nennt, gemacht werden; er erhält dadurch einen Glanz, der den Schein vortäuscht, als sei bei dem betreffenden Denker (der, wie schon erwähnt, kein Genie zu sein braucht) das Fühlen gleichwertig mit dem Denken. Doch das Bild ändert sich sogleich, wenn dieser Denker in eine Situation versetzt wird, wo sein Gefühl aufs stärkste „affiziert“ wird, in einem Maße, für welches der normale und bei ihm ästhetisierte Fühlbetrag nicht mehr ausreicht und wo das große, supranormale Gefühl zum Durchbruch kommen muß. Da wird ein solcher Denker es erfahren müssen, daß sein eigenstes Gefühl, welches bei ihm im kollektiven Unbewußten untergebracht ist, ganz archaisch primitiv in der Art eines Sturmangriffes ins Leben einbricht und wie eine mächtige Welle das durchschnittliche ästhetisierte Gefühl, diesen idyllischen Bach, überschwemmt und bedeckt.

„Rationalität“ bedeutet in der Typologie die Vernünftigkeit des Funktionierens, die stets mit *Bewertung* verbunden ist. Diejenigen, die gegen die JUNGSche Behauptung, das Fühlen sei rational, affektiv reagieren (indem sie bemerken: „Dies spottet ja jedem echten Gefühl!“), vergessen die objektive Bedeutung der ratio und stehen bloß unter dem

Druck des intersubjektiven Dunstkreises, der sich um den modernen „Rationalismus“ gebildet hat.

Wie JUNG in seinem ersten Hauptwerke, wo er sich auf das Unbewußte konzentriert, dem Wort *libido* seine eigentliche, also klassisch-lateinische Bedeutung zurückschenkte und es vom Dunstkreise einer psychoanalytischen Doktrin befreite, so wollte er auch in seinem zweiten Hauptwerke, wo er die Brücke zur Bewußtseinspsychologie baute, das Wort *ratio* frei von allen rationalistischen oder antirationalistischen Schlacken verstanden wissen.

* * *

JUNG hat eine ausgesprochene Abneigung gegen die Geschlossenheit eines Systems. Sie erscheint ihm als theoretischer Übergriff, der entweder von Rechthaberei oder Denkschwäche zeugt und oft Gedankenblässe erzeugt. Viele Jahre, bevor seine *Energetik der Seele* die endgültige Fassung erhielt¹, aber auch später und noch unlängst, als wir über dieses Thema sprachen und ich diesen Teil seiner Theorie besonders rühmte, horchte er dem, was ich sagte, mit geteiltem Gefühl zu: „Es ist ja bloß ein möglicher Standpunkt; das mußte für solche Leser ausgearbeitet werden, die auf diesem Wege über den seelischen Mechanismus leichter an das Psychologische heranzukommen imstande sind.“ Wenn nicht buchstäblich, so ungefähr waren seine Reaktionen auf meine uneingeschränkt positive Kritik. Hier wäre noch sehr Vieles über dieses Problem sowohl in sachlich-theoretischer, als auch in persönlich-charakterologischer Hinsicht zu sagen. Doch dies würde zu weit führen. Ich muß nur rasch sagen, daß seine autokritische Stellungnahme zu diesem Teil seines Systems nichts damit zu tun hat, daß er dabei ein naturwissenschaftliches Modell des unpsychologischen 19. Jahrhunderts benützte. Das tat er mit vollem Recht, ganz undogmatisch, nicht um des Anschlusses an die herrschenden Grundlagen der Naturwissenschaft willen. Er, der selbst als Mediziner von der Naturwissenschaft ausgegangen war, war sich dessen stets bewußt, wie provisorisch-hypothetisch alle diese physikalischen Lehrgebäude sind. Auf nichts anderes bezog sich sein Bedenken dabei, als auf die unvermeidliche Geschlossenheit auch der *psychischen* Energetik, die dadurch gewissermaßen in Widerspruch zur Aufgeschlossenheit aller anderen Teile seines Systems, allem voran zu dem Inhalt seiner ersten Hauptschrift *Wandlungen und Symbole der Libido* zu stehen kam, mit der aber gerade die *Energetik der Seele* andererseits, und zwar in systematisch ergänzender Weise, aufs tiefste verbunden ist. Es ist so, wie wenn das Seelisch-Urlebendige, das sich nach außen zu verwirklichen sehnt, das aber in dieser Bewegung auf Seitenwege, Verwechslungen, Verwickeltheiten geraten ist, nun vom Räderwerk der Naturgesetzlichkeit ergriffen und vernichtet werden kann, nämlich dann, wenn² diese Erkenntnis, daß man die „rückschauende Sehnsucht“ (die regressive Libido) opfern sollte, bevor die „Himmlichen“ uns dies Opfer „entreißen“ — „wobei sie aber auch die ganze Libido mitnehmen“ — zu spät kommt, wie es mit HÖLDERLIN der Fall war. Ist es

¹ Psychologische Abhandlungen, Bd. II, 1928.

² Wandlungen und Symbole der Libido, S. 388.

dagegen gelungen, nachdem man „in seiner Kindheit bloß mitdrehendes Partikel in einem rotierenden System gewesen war, nunmehr erwachsen, selber Zentrum eines neuen Systems“ zu werden, so unterstützt gerade dies Räderwerk, dieser „energetische Mechanismus“, dieses psychisch-ökonomische Prinzip die „völlige Hingabe an das Leben“.

Als offenes System kann JUNGS Komplexe Psychologie gar nicht despotisch wirken, wie z. B. FREUDs und ADLERS geschlossene Systeme es tun. Als klassische Parallele aus der Philosophiegeschichte könnte das offene System KANTs zum Unterschied der geschlossenen Systeme HEGELs und SCHOPENHAUERs dienen. Die beiden letzteren sind despotisch. Je nach Veranlagung und Geschmack wird man verzaubert oder abgestoßen, wogegen KANT keinen Zwang ausübt; er fordert nur zu Einem auf: man solle, bevor man selber weiter philosophiere, durch seine Lehre erst durchgehen, sie ernst nehmen. Wenn man von diesem Despotismus sowohl in JUNGS näherer Umgebung als auch von ganz Fernstehenden zuweilen hört, so muß darauf erwidert werden, daß die betreffenden Personen (man könnte hier fast *betroffenen* sagen) ihr unbewußtes geschlossenes System dem JUNGSchen unbewußt unterlegen, wenn sie nicht gerade rabiate oder unbedingte Antitheoretiker sind und statt selbst zu urteilen, nur glauben und meinen (was ja gewiß leichter ist), weshalb ihnen *jedes* Urteil und Urteilen schon Verurteilen und Zwang bedeutet.

Doch selten ein Feuer ohne Rauch, und nie ein Rauch ohne Feuer — nur hat das Systematische und Systematisierende der JUNGSchen Theorie nichts damit zu tun. Das „Feuer“, das hier den „Rauch“ verursacht, ist der überall konsequent vertretene psychologische Standpunkt; das ist aber eines jeden Wissenschaftlers nicht nur unantastbares Recht, sondern unentwegte Pflicht.

Von allem, wozu auch immer der Mensch in einer Beziehung stehen könnte, gibt es nichts, was nicht *auch* psychologisch betrachtet werden dürfte; deshalb hat es den Schein, als ob die Psychologie es sich herausnehme, alle Probleme der Menschheit zu lösen. Man weiß nichts davon, bzw. man vergißt dabei, daß ihre psychologische Lösung stets nur als eine teilweise vollzogene Lösung betrachtet werden darf. Der Eine ärgert sich deshalb darüber, der Andere hat Freude daran; beide unnützer- und fälschlicherweise: indem sie eine offenkundig partielle Erkenntnis für eine sich total dünkende, bzw. total geltende halten. Es gibt auch Fälle, daß ein Ärgernis an der Komplexen Psychologie gerade deshalb entsteht, weil JUNG, indem er irgend ein Problem, das nicht nur psychologisch, sondern z. B. religions-philosophisch oder kunstwissenschaftlich behandelt werden kann und soll, eben nur psychologisch behandelt. Das Ergebnis erscheint dann merkwürdigerweise auch *denjenigen* mager, trocken, positivistisch, rationalistisch, welche doch genau gewußt haben, daß JUNG vorsätzlich von seinem psychologischen Standpunkt nicht um ein Kleines wegzurücken gewillt war, und daß sein Beitrag zur Lösung eben dieses nicht bloß psychologischen Problems nicht anders ausfallen durfte, als eben psychologisch. Das sind drei Gruppen von Mißverständnissen der Einsichtslosen und Einsichtsschwachen; eine vierte Gruppe muß gewiß fehlen, denn solche Käuze könnte es nicht geben, die, indem ihnen die

spezifische Relativität der psychologischen Lösung voll bewußt wäre, sie als allein gültige betrachten würden?

Dieser Rauch von dem Feuer der komplexen psychologischen Erkenntnis ist für den wirklichen Verständigen belanglos; es wird dabei das weitaus Unzulängliche verbrannt, und der am letzteren unbeteiligte Anwesende, allen voran der Begründer der Komplexen Psychologie selber, muß niesen, oder der Rauch ätzt ihm das Auge.

Nun gibt es aber ein Etwas an jeder Psychologie und insbesondere an der Komplexen, da sie die schärfste und tiefste ist, dessen Ergebnis man zwar nicht mit Rauch vergleichen könnte, das aber doch ähnlich wie der Rauch wirkt; ein Etwas, an dem die Empfangenden mit ihrer Unzulänglichkeit des Verständnisses, die da verbrannt wird und den Rauch erzeugt, schon keine Schuld mehr tragen, und wofür, streng genommen, auch der Psychologe selber nicht verantwortlich gemacht werden darf, soweit er sich keine Übergriffe erlaubt. Dies Etwas ist die psychologische Atmosphäre, die viel dicker ist, nicht nur z. B. als die Stratosphäre einer Logik, einer idealistischen Metaphysik, einer Mathematik und dergleichen mehr, sondern auch als die Atmosphäre irgend einer anderen historischen oder systematischen Kulturwissenschaft, wie z. B. der Kunstgeschichte oder Kunstwissenschaft.

Diesen psychologischen Dunst darf man gewiß nicht mit der persönlichen Atmosphäre des Psychologen selbst in eins setzen, soweit der letztere sich selber nicht restlos mit der von ihm angebahnten Psychologie in eins gesetzt hat. Es ist nicht nur Dunst, sondern auch ein unendlich feiner und nicht genauer zu bestimmender Staub, der alles bedeckt, was von der Psychologie als Objekt ergriffen wurde. Dieser Staub ist schwer wegzuwischen, auch dann, wenn man das analysierte Objekt längst aus dem psychologischen Dunstkreise entfernte und es wieder auf den Platz zurückstellte, den es zuvor einnahm, oder auf denjenigen stellt, den es jetzt einzunehmen hat, nachdem es analysiert wurde.

Jede Atmosphäre hat ihren Dunst und ihren Staub. Das Fehlen einer Atmosphäre wäre ein kläglicher Gewinn für eine staubfreie Luft. Übrigens, den psychologischen Staub wird man deshalb schwerlich los, weil alles, was der Mensch tut und leidet, zum psychologischen Gegenstand und zur psychologischen Aufgabe gemacht werden darf. Das ist Sonderrecht und Ausnahmestellung der Psychologie. Es erscheint aber wohl oft als privilegium odiosum.

Es kam eine Zeit, wo man nichts mehr anrühren konnte, ohne dabei an Psychologie zu denken. Man wußte ordentlich nicht mehr, was man z. B. vor dem Schlafengehen lesen sollte, um wieder unpsychologisch, wie in dem voranalytischen Lebensabschnitt, einfach einzuschlafen oder mitunter auch schlaflos die Nacht zu verbringen. Von der Philosophie, Politik und dergleichen mehr müde geworden, flüchtete man sich früher z. B. zu den Volksmärchen, um von diesen Gebieten wegzudenken. Die Psychologie aber konnte nun mit keinem noch so naiven Märchen hinausbefördert werden; sie warf sich mit Wonne auf jede Gestalt, jedes Begebnis

der simpelsten Fabel. In diesem Sinne wurde mir Psychologie zuweilen ein schlimmerer Feind als der Weltkrieg, von dem wegzusehen es einem doch leichter fiel.

Ich will nicht sagen, dieser psychologische Staub sei ganz grau; das bis zum Überdruß oft angeführte Mephisto-Wort von grauer Theorie usw. paßt dazu gar nicht. Die Komplexe Psychologie ist nichts weniger als eine bloß theoretisierende Grübelelei, welcher von Mephistopheles, diesem verschmitzten Erz-Realisten, die Lebenserfahrung eines Wirklichkeitsmenschen entgegengehalten werden kann. Vielmehr ist die Komplexe Psychologie eben diese Lebenserfahrung selber, nur in einem anderen, nicht so engen und nicht so abenteuerlichen Gewande, wie das des Mephisto. Wie jedes Kleid, muß auch dies Gewand von Zeit zu Zeit durch ein neues ersetzt werden, nachdem es abgetragen wurde; richtet sich doch die JUNGSche Theorie und ändert sich, wenn auch nur teilweise, nach dem Gebot seiner Praxis. Durch das aufs innigste Verwobensein der Theorie mit der Praxis, der Ideen mit der Empirie in der Komplexen Psychologie ist ihr Staub bald grau-grün, bald grüngrau, mitunter nicht ohne goldenen Glanz, nämlich vom „Lebensbaum“, den Mephisto im allzu bekannten Zitat anführt. Aber ein Staub ist es doch. Und zwar ein solcher, der überall durchdringt; sei es, weil er aus besonders kleinen und dichten Teilchen besteht, oder weil er eine beizende Eigenschaft besitzt; jedenfalls aber besitzt er neben der letzteren auch eine befruchtende Eigenschaft, was gar nicht widersinnig zu sein braucht: hat doch das Wort „ätzen“ ursprünglich einen widersprechenden Doppelsinn, einen positiven und einen negativen. Nun könnte man mit diesem ganzen allegorischen Herumreden Schluß machen, indem man sagt: „Die negative oder die positive Wirkung dieser ‚ätzenden‘ Eigenschaft hängt von Ihrer Einstellung ab. Lassen Sie doch Ihr geistig-seelisches Wesen vom grau-grün-goldenen Staube der Analytischen Psychologie befruchten!“ Dieser Einwand hat aber nur teilweise eine Berechtigung. Die positive oder negative Wirkung hängt hier nicht nur von der Einstellung ab, sondern auch von der Eigenschaft und Bestimmung des betreffenden geistig-seelischen Bezirkes überhaupt (z. B. des religiösen Gefühls, des ästhetischen Geschmacks), oder von der individuellen Besonderheit eines solchen Bezirkes bei jemandem, die allein es verursacht, daß die Wirkung positiv oder negativ ausfalle.

* * *

Wenn ich über die Aufgaben der Psychotherapie lese, wie sie von JUNG besonders in *Seelenprobleme der Gegenwart* gestellt und beschrieben worden sind, um dann an meine Analyse zurückzudenken, so muß ich gestehen, daß sie zwar nicht lückenlos, doch in der wesentlichen Bogenlinie seiner heutigen Darstellung entspricht. Ganz besonders frisch steht in meiner Erinnerung an die Analyse alles das, was JUNG jetzt von ihrer vierten Stufe, die er Verwandlung nennt, sagt. „Daß die letzten Fragen... durch keine Behandlung gelöst werden können, daß Lösung durch andere immer noch kindlich ist und kindlich erhält, und daß, wenn keine Lösung gefunden werden kann, die Frage nur wieder verdrängt werden muß“, —

diese ehrlichen Bekenntnisse und wirklichkeitstreuen Schlußfolgerungen bleiben mir ein Trost für das, was aus dem oder einem anderen Grunde meiner Analyse zu erreichen nicht beschieden war.

Manch Außenstehender glaubt, die Analyse sei eine so gründliche Seelenkur, daß man dadurch ein ganz anderer Mensch werde. Aber JUNGS durch tiefste Erfahrung erhärtete Skepsis verneint schlechtweg die Möglichkeit, ein ganz anderer Mensch zu werden. Ein kranker Engel wird nicht zum gesunden Teufel, so wenig wie ein kranker Teufel zum gesunden Engel wird.

*

Es ist kein bloß theoretischer, sondern auch ein autobiographischer und somit zum Rahmen dieser Darstellung gehörender Exkurs, wenn ich vom Psychologischen Club Zürich rede. Die Idee eines Psychologischen Clubs ist so antifreudianisch, daß sie allein auch für ganz Fernstehende genügen sollte, um die Zürcher von der Wiener Schule abzugrenzen. Einem typischen und dabei nicht sonderlich intelligenten FREUDIANER, der dogmatisch oder sogar fanatisch sich zur „allein selig machenden Psychoanalyse“ bekennt, muß eine solche Idee eigentlich ohne weiteres verrückt und der Club als ein Verrücktenhaus erscheinen. Fragen wir uns mit unbedingter Schonungslosigkeit, mit dem ganzen Zynismus, der sowohl im positiven Sinne als Autarkie wie auch im negativen als Abgebrühtheit fast jedem Psychologen eigentümlich ist, ob nicht ein Körnchen Wahrheit in dieser letzteren Behauptung vorliege? An der psychologischen Rechtmäßigkeit der Clubgründung zu zweifeln, könnten uns gerade solche Individuen zwingen, die, wenn sie auch eine jungianische Analyse durchgemacht haben, seelisch zur freudianischen Gattung gehören, was dann in ihrem Gebahren unerwarteterweise zum Durchbruch kommt. Das ist die eine, mehr individuelle Seite der Clubgefahr. Bei der anderen, mehr kollektiven Seite der Gefahr denkt man auch an einen Namen, nämlich an RUDOLF STEINER. Diese Seite der Clubgefahr dürfte man kurz als die okkultistisch-sektiererische bezeichnen; auch hier handelt es sich um Einzelne, die, ganz abgesehen von dem Grade ihrer Bildung und sogar ihrer analytisch-psychologischen Entwicklung von Hause aus zu der Gattung europäischer Menschen gehören, die die Reihen der Anthroposophie, Theosophie, Christian Science und dergleichen mehr auffüllen. Daß JUNG beide gefährlichen Seiten voraussah, ist selbstverständlich und außerdem mir, der bei der Geburt und Taufe des Clubs zugegen war, aus unseren damaligen Gesprächen (1916) ausführlich bekannt. Daß er hier zu kämpfen hatte und seine Geduld auf die Probe stellen mußte und daß er schließlich die gefährlichen Regungen beschwichtigte, soll hier ausdrücklich bestätigt werden.

Dadurch hat JUNG nicht nur den gesunden und wachstumsfähigen Kern der psychologischen Gemeinschaft gerettet, sondern auch sich selber einen zunächst liegenden Tummelplatz für seine Beobachtungen und einen Resonanzboden geschaffen, der zum ersten vorläufigen Mitklang mit seinen neu entstehenden Gedanken und Erfahrungen am geeignetsten erscheint. Es erübrigt auch, zu sagen, was alles er dadurch dem Club zu schenken Gelegenheit hatte.

Hier wäre es zu JUNGS Charakteristik nötig, die Beziehungsart zwischen ihm und dem Club, die kein Analogon aufzuweisen hat, aufzuzeichnen, weil die Außenstehenden verzeihlicherwise nicht umhin können, diese Beziehung nur nach der Analogie sich vorzustellen, wie die eines okkulten Meisters, eines ideologischen Führers, eines Kulturvereinmeiers, eines Schuldirektors oder gar eines Hauptarztes der Heilanstalt für bereits genesende Neurotiker. Ich verzweifle, wenn ich versuche, eine Formulierung für diese schlechtweg einzigartige Beziehung zwischen JUNGS Individualität und dieser Kollektivität zu finden. Man könnte diese Beziehung nur kasuistisch beschreiben, also Clubannalen verfassen. Die spezifische Schwierigkeit, diese Beziehung zu formulieren, liegt eben gerade darin, daß man vom Schema „Führerschaft-Gemeinschaft“ ganz abzusehen hat, wenn man als Mitglied des Psychologischen Clubs richtig eingestellt ist, und dabei doch vor einer Wechselbeziehung steht, die ihr inneres ungeschriebenes Gesetz in sich birgt: das, was sie an den Tag legt, ereignet sich nicht wie ein ganz unvorhergesehenes Abschlagen einer Billardkugel. Vielleicht spielt JUNG sehr gut Billard; eine Zeitlang übte er sich darin ziemlich fleißig im Club. Es waren aber auch Gegenspieler da, die hierin eine gewisse Fertigkeit erlangten. Es mag sein; aber nichtsdestoweniger fällt zuletzt das Verbindlich-Unverbindliche und Natürliche dieser Wechselbeziehung auf. Deshalb möchte ich auf Grund vieljähriger Beobachtungen behaupten, daß der Club seine Zukunft in sich selber trage und daß sie nur so viel von JUNGS bewußtem und unbewußtem Vorhaben abhängt, wie wenig geistig reife und selbstbewußte Persönlichkeiten sich unter dem Clubdach zusammenfinden. Denn JUNG ist der erste, der sich freut, wenn er feststellen kann, daß der Club, ohne seiner Idee als Psychologischer Club untreu zu werden, sich nicht von ihm ins Schlepptau nehmen läßt.

*

Man schrieb das Jahr 1917. Der zweite böse Traum, der mich seit Anfang meines bewußten Lebens stets verfolgte, wurde, und zwar buchstäblich, verwirklicht: Rußlands Zusammenbruch und der darauf und daraus folgende politische und soziale Umsturz... Ungefähr zur selben Zeit kam es zum Abschluß meiner Analyse, die somit für mich persönlich den Zeitraum zwischen zwei weltgeschichtlichen Ereignissen ausgefüllt hat.

Nach dem Abschluß der Analyse beginnt der entscheidende Lebensabschnitt, wo eine Autoanalyse die Errungenschaften der analytischen Mitarbeit zu verwerten und somit in den Aufbau der Zukunft einzusenken hat. Daß sich dieser Lebensabschnitt sehr verschieden gestalten kann je nach der Altersstufe, Veranlagung und anderen individuellen Natur- und Kulturgegebenheiten, liegt auf der Hand. Daß dabei die Anpassung an die Realität durch unüberwindliche Umstände gerade an der negativen Seite dieser Realität scheitern kann, ist ebenfalls selbstverständlich.

Eine große psychologische Hilfeleistung nach der Analyse ließ mir JUNG angedeihen in einer Angelegenheit, die, obgleich sie nur mich persönlich anging, doch an sich einen „klassischen Fall“ abgibt, dessen Auseinandersetzung sowohl für JUNGS Persönlichkeit, als auch für seine Lehre sehr charakteristisch erscheint. Auf mein russisches Buch, das noch kurz vor dem Kriegsausbruch in Moskau erschienen war und unter anderem eine scharfe, aber ganz sachliche Kritik der Anthroposophie enthielt, antwortete ein russischer Schriftsteller, der gleich bedeutend als Dichter wie als Denker war und noch vor dem Kriege Anthroposophie wurde, mit einer Gegenschrift, in der er unter der Maske einer vermeintlichen Sachlichkeit eine höchst verletzend, mit persönlichen Anspielungen gespickte Polemik niedergelegt hat.

Diese sehr umfangreiche Gegenschrift erschien in Moskau drei Jahre nach meinem Buch, also zu der Zeit, wo ich eine solche weder erwarten konnte, noch zu beantworten imstande war, da ja alle Beziehungen zu meinem Vaterlande durch den Umsturz abgebrochen waren. Schon dieser Umsturz, der sogleich nach dem Abschluß meiner Analyse als erste grausame Prüfung auf dem neuen Wege meinem Gemüte auferlegt wurde, machte mir viel zu schaffen. Da sollte noch ein persönlicher Schlag hinzukommen. Wäre dieser Schriftsteller nicht schon seit 15 Jahren mit mir innigst befreundet, wäre er nicht so berühmt und nicht auch in Westeuropa bekannt gewesen, so hätte ich verhältnismäßig leicht darüber hinweg kommen können.

Es war mir so zumute, als spielte sich ein Akt meines Lebensdramas ab, welchen man: „Der Freund ist tot, es lebe der Freund!“ betiteln könnte, — wenn ich zu solchen Menschen gehörte, die für ihr So-Sein und Selbstwerden eine Freundschaft notwendig haben und pflegen müssen und deshalb nach einer solchen stets suchen. Fürwahr, die mir sozusagen aufgezwungene Loslösung von ANDREJ BJELIJ und der sich von selbst ergebende freundschaftliche Anschluß an JUNG, der mir in dieser Loslösung psychologisch und rein menschlich beigestanden, ereignete sich binnen zwei Wochen in Château d'Oex (1917).

Ich muß gestehen: ich war ratlos; vielleicht mehr als je in meinem Leben und zwar deshalb, weil die äußeren Umstände jedem bewußt erdenkbaren Entschluß, was nun zu tun wäre, keine Verwirklichung gestatteten. Und ich war nicht nur ratlos, sondern dauernd affektgeladen, ohne dabei aus den erwähnten Gründen die Möglichkeit zu finden, die aufgestaute negative Libido subjektiv günstig abfließen zu lassen, geschweige denn sie objektiv fördernd zu verwerten. Warf ich mich aufs Schreiben, indem ich die ärgsten Stellen des Pamphlets zu beantworten versuchte, diejenigen, wo auf eine kunstvolle Weise persönliche Beleidigungen unter der sehr geschickten Maske der Sachlichkeit gegen mich losschlügen, so stand vor mir grinsend die tatsächliche Unmöglichkeit, meine Antwortschrift in absehbarer Zeit im Druck erscheinen zu sehen, besonders, weil diese Antwort entweder beweiskräftig und also ausführlich werden oder überhaupt ausbleiben mußte. Versuchte ich, dies Pamphlet, von Freundeshand verfaßt, zu verschmerzen, ja, zu verzeihen, so gelang dies nur halbwegs und nur für kurze Zeit.

Der Fall dieser Schmähschrift dient unter anderem als Beispiel einer unüberwindlichen negativen „Realität“, an die sich „anzupassen“ schlechtweg unmöglich scheint. Denn, hätte ich damals die Möglichkeit gehabt, wie vor dem Kriege, weiter meine russischen Schriften zu veröffentlichen, so hätte sich dies Problem seelisch gar nicht so sehr zuspitzen müssen, wie es nun fatalerweise geschah.

Alles, was ich in meinen mündlichen und schriftlichen Auseinandersetzungen, deren nur ein Teil vor dem Kriege im Druck erschien, mit meinen russischen „anthroposophischen Freunden“ besprochen habe, fand schon früher zu Beginn meiner Analyse Bestätigung und Erhärtung in JUNGS sowohl mündlichen als auch schriftlichen Aussagen. Schon die Tatsache, daß seine Dissertation ein okkultes Problem zum Thema hatte, gab mir viel zu denken. . . Nun setzte ich ihm auf sein Geheiß einige Tage hindurch in vielstündigen Gesprächen meine ganze Kontroverse mit ANDREJ BJELIJ auseinander, wobei ich auch meine Gereiztheit und Erbitterung restlos zum Ausdruck brachte.

JUNG besitzt unter anderem eine hervorragende Fähigkeit, zuzuhören, die ich nur selten unter sehr bedeutenden Männern feststellen konnte. Er ist einfach aufgeschlossen dabei; weder gespannt, noch zerstreut. So hörte er auch diesmal mit großer Geduld und aufrichtigem Mitgefühl zu; dann und wann schaltete er eine Zwischenbemerkung oder eine Frage ein, um die persönliche Psychologie von ANDREJ BJELIJ und RUDOLF STEINER zu klären, oder er neckte mich mit halb scherzhaften, halb aber auch ernsthaften Anspielungen darauf, daß ich ein unbewußter Okkultist sei oder daß ich im Unbewußten als *Deutschrusse* doch einige negativ russische Züge eines ANDREJ BJELIJ selber besitze. Nach ein paar Tagen sagte er zu mir: „So, jetzt fangen Sie bitte sogleich hier in Château d'Oex an, alles aufzuschreiben, was Sie mir mitgeteilt haben, und zwar ohne daran zu denken, ob es je im Druck erscheine oder nicht, aber doch mit der gleichen Sorgfältigkeit, wie wenn Sie eine Handschrift druckfertig zu machen hätten.“

Ich sträubte mich dagegen und meinte, dies wäre ja eine Zeitvergeudung. Er bewies mir aber, daß ich, wenn ich es nicht täte, genau so viel, wenn nicht noch mehr, Zeit und Libido daran verlieren müßte, weil mein Denken immer wieder auf diese gefühlsbetonten Probleme zurückgreifen werde, bis sie schließlich in meinem Unbewußten einen Polypen bilden würden. So würde es kommen, wenn ich diesen Problemen keine willentliche und bewußte Aufmerksamkeit schenke. Ich folgte seinem Rat und in einigen Wochen entlastete ich mich seelisch gänzlich. Es blieb nur eine Wehmut, die gewiß durch keine psychologischen Kunstgriffe zu beseitigen war und die meiner „unpsychologischen“ Ansicht nach auch nicht beseitigt werden dürfte, denn wir haben es zu bedauern, daß Menschen, denen so viel an großer und edler Begabung zuteil wurde, diese und damit auch sich selber auf solche Weise erniedrigen; daß dicht neben einer schöpferischen Kraft ersten Ranges eine sumpfige Charakterschwäche bestehen darf, die einen in die Arme einer wahnsinnigen Dogmatik wirft und zum Fanatiker verwandelt, der mit fast sadistischer Wonne seinen allernächsten Freund, da er hierin nicht mitkommen will und kann, zum Opfer bringt.

Zweiter Teil.

I.

JUNGS Freundschaft ist ihrem tiefsten Wesen nach eine solche, die dem Freunde deshalb ganz besonders Wertvolles zu spenden vermag, weil sie in der Freundschaft mit seiner eigenen Seele verankert ist. Darüber ist es nicht leicht, in Kürze Gewichtigeres auszusagen, als es MONTAIGNE, sicher aus seiner eigenen Lebenserfahrung heraus, beschieden war¹.

„Ich bin der Meinung“, lesen wir im 10. Kapitel des dritten Buches, „man habe im Tempel der Pallas, sowie bei allen übrigen Religionen, äußerliche anscheinende Mysterien gehabt, die man dem Volke zeigte, und andere geheimere und erhabenerer Mysterien, welche nur den Eingeweihten kund gemacht wurden. Es ist wahrscheinlich, daß in diesen auch der eigentliche wahre Punkt der Freundschaft angegeben war, die man sich selbst schuldig ist.“ Und er bekräftigt nach seiner Gewohnheit diese seine Einsicht mit der bekannten Sentenz von SENECA: „Qui sibi amicus est, scito, hunc amicum omnibus esse“ (wer sein eigener Freund ist, der, wisse, ist ein Freund aller Menschen).

JUNG war der erste Schweizer, den ich kennen lernte und der einzige, dem ich mich näher und immer näher anschloß. Daß jemand ganz echt ist, ersehen wir direkt, ohne daß wir auch Standpunkt oder Maßstab, mit dem eben *diese Echtheit* eingesehen wird, zu kennen brauchen. Die unverfälschte Echtheit war es, was ich an JUNGS Wesen zuallererst erfaßt habe, bevor nach und nach die Einzelzüge seiner Individualität sich langsam zu einem Bilde sammelten.

Wie in seiner äußeren Erscheinung und Haltung, besonders für den Blick eines Fremden, zunächst seine Nationalität hervortritt, so ist es wieder ein kollektives Moment, nämlich die moderne psychologische Strömung, was einem ferner stehenden Leser in seinem Werk, in dessen Ideen, Methoden, Form und Stil auffallen muß. Und wie eine Menge differenziert individueller Züge für die ihn persönlich näher Kennenden auch in seinem Äußern sichtbar werden, so tritt für denjenigen, der sein Werk studiert, die Urwüchsigkeit seines Themas, seiner Idee, seiner Denkgarbe, seiner Ausdrucksweise hervor. Und beides, das Äußere und das Innere, gibt sich dann in seiner Individualität zu erkennen und zwar mit solchem Nachdruck, daß beide Kollektivmomente zurücktreten und nur Boden und Hintergrund für den Ausprägungsraum seines Urgedankens und seiner Weltanschauung sind. Die Selbstkundgebung seines Wesens erfordert Gemeinschaft und Angeschlossenheit sowohl an eine bestimmte Art Mensch, als auch an eine bestimmte Zeitaufgabe. Von diesem Anschluß und dieser Gemeinschaft ausgehend, sprengt er die Schranken seiner engeren Gattung und seines engeren Wissensgebietes, um sich einerseits zum Allmenschlichen auszuweiten, andererseits zu seinem Einmaligen durchzudringen, ohne dabei den Anschluß und die Gemeinschaft aufgeben zu müssen: das bleibt sein Heim, sein Castell, wohin er sich immer

¹ Bd. VI, S. 54/55 (Deutsche Ausgabe).

wieder von seinen Streifzügen zurückzuziehen pflegt. Diese Eigenschaft hat nichts mit dem Ausmaß eines Individuums zu tun: sie ist einfach eine Wesensart, zum Unterschied von einer anderen, bei der das Individuum umgekehrt zunächst anschlusslos in seiner Einmaligkeit bleibt (wie z. B. KANT); es gehört zwar wie alle einem Volk, einem Stand, hat wie andere einen Beruf, beherrscht wie andere einen Wissenszweig oder ein Handwerk, doch eingezogen und verschlossen bildet es das nur Seine aus; es ist sozusagen zufällig (nichts ist zufällig!) z. B. ein Deutscher und ein Philologe, dazu Kind eines bestimmten Zeitabschnittes; soll sein Individuationsprozeß nicht zum Scheitern gelangen, so muß ein solches Individuum mindestens einer starken, nie nachlassenden Sehnsucht nach dem Anschluß an das Kollektive verfallen (wie z. B. NIETZSCHE).

Ich erkannte in JUNG sehr bald auch denjenigen Typus Mensch, der in unserem Moskauer Kulturkreise *mnogogrannij*, d. h. vielkantig, genannt wurde. Darunter verstanden wir gar nicht bloß eine vielseitige Talentiertheit, eine mannigfaltige Interessiertheit, einen Hang zum Enzyklopädismus, zur Polyhistorie, sondern ein individuelles Durchdrungensein von geahnten, nicht philosophisch postulierten Zusammenhängen der räumlich-zeitlich-inhaltlich entlegensten Gebiete und Erscheinungen; keine Vielwisserei, sondern ein lebendiges Verständnis für diese Zusammenhänge, das einen dazu zwingt, seine Ecke mitunter auch auf eine abenteuerliche Weise zu verlassen. Verschiedene Sonderbegabungen und große allgemeine Auffassungsfähigkeit dienen einer solchen Vielkantigkeit nur als Mittel zum Zweck ihrer Verwirklichung nach außen hin; man muß aber von Hause aus vielkantig sein, damit das, was dank diesen Mitteln und jenen Zusammenhängen verwirklicht worden ist, sich zusammenfallend als Schaffen und Leben erweist; damit es kein Konglomerat von Fetzen eines noch so systematischen Studierens abgibt, sondern eine Kongruenz der vielen Kanten, die zu einer inneren Gestalt führt. Ebenso verfehlt wäre es aber auch, diese Vielkantigkeit mit Dilettantismus zu verwechseln, obschon besonders zu unserer Zeit, wo ein enzyklopädistisches Wissen und Können kaum mehr möglich ist, eine oberflächliche Ähnlichkeit zwischen einem Vielkantigen und einem Dilettanten leicht in die Augen fällt. Innerlich sind sie jedoch gänzlich verschieden; in sehr typischen Fällen schließen sie einander ohne weiteres aus. Denn ein Dilettant von Hause aus freut sich und zwar desto mehr, je vielseitigere Begabungen er in sich entdeckt und entwickelt; er hat kein Pathos bei seinem Treiben und auch kein Pathos der Distanz vor den Gipfelerrungenschaften der Meister. Damit soll der Dilettant gar nicht herabgesetzt werden; es muß auch solche Käuze geben.

Der Vielkantige dagegen ist in jeder Hinsicht pathetisch, auch wenn er es nach außen hin nicht durchscheinen läßt; er kann mitunter zusammenschrecken, wenn er in sich noch eine Ader entdeckt, die ihn dazu bestimmt, sich noch in einem ihm bisher wenig oder gar nicht bekannten Gebiete umzusehen; nur aus innerer Not wird er zum Vielwisser oder Vielkänner, nicht aus müßiger Lernbegierde und gefälliger Befähigung heraus. Heute

wird er zum quasi Dilettanten, nur weil Vielseitigkeit im Sinne von Fachgelehrtheit auf verschiedenen Gebieten zugleich, wie gesagt, jetzt nicht mehr aufzubringen ist. Der Vielkantige strebt (um GOETHEs Wort, an W. v. HUMBOLDT 19. X. 1830 gerichtet, zu zitieren) „zu Auferbauung unseres willigen sehnsüchtigen Inneren, zu Ausfüllung einer stoff- und gehaltbedürftigen Brust“.

* * *

JUNGS visuelle Freude an der Natur ist eine naturästhetische, keine kunstästhetische. Auf vielen Bergtouren und Spaziergängen, die ich mit ihm machte, vernahm ich nie Kunstbetrachtungen von ihm. Ganz schlicht machte er mich aufmerksam darauf, was von der Aussicht sein Auge gefesselt hatte und begnügte sich dabei mit gewöhnlichen Ausdrücken, wie „schön“, „wunderbar“, die jemand, der ihn nicht kennt, mit gutem Recht für konventionell oder banal halten würde. Nur die sehr charakteristische Anspannung, mit der er in solchen Fällen unbewegt eine Zeitlang vor sich schaut, verrät die Beeindruckung und die Echtheit des nun „konstellierten“ Naturgefühls. Manchmal, mitten in einem Gespräch im Spazierengehen, schaltet er, ohne das Gespräch unterbrechen zu wollen, ganz sachlich im Ton einer Feststellung die Namen auch allbekannterer Blumen ein, die da herum wachsen, fast so, wie wenn sein Begleiter blind wäre. Solche Erwähnungen machten auf mich stets den Eindruck, als ob er durch dies Nennen einen die Seele fördernden Anschluß an die Natur, eine seelische Fühlung mit ihr herzustellen oder zu steigern glaubte.

Sein Naturgefühl ist stark und braucht keine Unterstützung durch Ideen, um mit den Jahren nicht nachzulassen. Dies ist nämlich oft sogar bei den Naïven der Fall, die sich nicht einmal Rechenschaft darüber zu geben vermögen, daß ihre Liebe zur Natur, wenn sie nicht von entsprechenden Lieblingsideen gespeist wurde, schon längst verkümmert wäre. Deshalb ist JUNGS Naturgefühl auch gänzlich untrügerisch; da ist kein Platz für Wahnbilder, die einseitig bloß einen schönen Schein vortäuschen. Er nimmt die Natur (sowohl die äußere, als auch die innere) ganz an mit allen ihren Erhabenheiten, Schönheiten, Grausamkeiten und „Saumäßigkeiten“, d. h. mit sämtlichen Kundgebungen und Offenbarungen, denen wir bald positive, bald negative, stets aber anthropomorphistische (ethische und ästhetische) Eigenschaften beilegen. Hierin geht seine bejahend-bewundernde Zustimmung in allem, was immer die Natur zu bekunden beliebt, viel weiter als z. B. bei GOETHE oder bei LEONARDO DA VINCI. Seinen sui generis Pantheismus könnte man nicht (wie ich das stets tue, wenn ich bemerke, daß die „Gottnatur“ illusionistisch zu einem erhabenen Wahn- und Trugbild zugestutzt wird) über den Haufen werfen mit dem Vorschlag, z. B. den Oktopus zu umarmen und ihn als weitläufigen Urahnen verwandtschaftlich zu bewillkommen. JUNG, dem Naturgeschöpfe das Liebenswertigste sind, menschliche Machwerke aber und willkürlich entstandene oder herkömmlich weitergepflegte, ausgeleierte oder versteinerte Beziehungen hassenswert erscheinen, würde mitunter auch einem Oktopus ein aufmerksameres Entgegenkommen zur Schau

tragen als irgend einem, im Grunde unwillkommenen konventionellen Vetter.

Sein Naturgefühl ist absolut und geht auf die Ganzheit; es steht als Stütze neben seiner Naturerkenntnis, die wie jede gültige Erforschung der Wirklichkeit relativ bleibt und jeweils ausschließlich auf ein Natursegment gerichtet wird. Da psychotypologisch sein ureigenes Gefühl von Hause aus indifferenzierter als andere Funktionen ist und elementar archaisch zum Durchbruch kommt, so bringt es mitunter urkräftige Ideensamen aus den tiefsten seelischer Schichten mit sich herauf. JUNGS hochentwickelte Selbsterkenntnis und stets wachsame Selbstbewußtheit bürden für die richtige Auswahl zwischen diesen „Xenien“ des kollektiven Unbewußten, nämlich eine solche Auswahl, die seiner Naturerfahrung und besonders seiner Seelenforschung förderlich ist.

Selten hat er größeren Spaß, als wenn er im Anprall der Willkür auf die Natur die letztere obsiegen sieht. In solchen Fällen scheint er mitunter sogar erbarmungslos schadenfroh zu sein. Es ist gleich, ob es sich dabei um äußere oder innere Natur handelt. Denn auch die seelischen Urkräfte und Urbestände im Kampf mit derartigen Herkömmlichkeiten, die sinnlos geworden sind und dennoch ihr Bestimmungsrecht im Bewußtsein weiter behaupten, nehmen keine Rücksicht auf irgendwelche noch so leidvollen und (für den ganzen Menschen) verlustreichen Begleiterscheinungen eines solchen Krieges zwischen seinem „Ich“ und seinem „Unbewußten.“ Der „Witz“, den sich dabei die letztere erlaubt, ist wie bekannt mitunter nicht nur drollig als Kundgebung, und in seiner Nachwirkung kostspielig, sondern droht für die Person, welche nun zur Wahlstatt dieses Kampfes geworden und dabei ihre gutbürgerliche Existenz weiter zu fristen gezwungen ist, direkt tragisch zu werden. Beim Auseinandersetzen solcher Fälle überwiegt bei JUNG — und hier ist er ganz naiv — stets das Gefühl einer Bewunderung des Unbewußten und seiner strategischen Erfindungsgabe; erst nachdem er sich an diesem Witz ordentlich geweidet hat, läßt er eine leise Bemerkung über die allerdings „tragische“ oder doch äußerst „prekäre Situation“ des betreffenden Menschen fallen.

Er hat eine fast religiöse Ehrfurcht vor den das Wesen der Natur offenbarenden Erscheinungen und zwar in einem Grade, der irgendwie ganz unmodern ist und so einerseits an KANT, andererseits an GOETHE erinnert. Selbstverständlich bezieht sich bei ihm als einem Psychologen diese Ehrfurcht nicht nur auf die äußere, sondern auch auf die innere Natur. Ich vergesse nie (um ein Beispiel zu geben), wie er das erstemal von den Archetypen zu mir gesprochen hat. Würde ein Fremder diesem Gespräch zugelauscht haben, so hätte er sich nicht ganz geheuer gefühlt. Bar jeder Theatralik und Hieratik, die JUNG schon als einem Schweizer ganz fern liegen, kommt bei ihm diese Erfurcht zu einem ganz besonders geheimnisvoll ergreifenden Ausdruck. Man kann dabei nicht umhin, es festzustellen, daß es sich hier um keine bloß gedankliche Vermutung, sondern um eine tatsächliche, ganz konkrete Begegnung mit dem Objekt handelt, die zunächst zum Staunen im GOETHESCHEN Sinne führt. Eine

bloß gedankliche Vermutung überspringt nämlich dies erste Stadium, das zunächst zu dem führt, was das deutsche Wort „Erlebnis“ so treffend wiedergibt. Denn eine bloß gedankliche Vermutung, auch wenn sie richtig und gegenständlich und nicht aus der Luft gegriffen ist, streift nur das Objekt; sie ist mehr oder weniger hysterisch, weil sie entweder durch die Angst oder aus der Eile heraus entsteht. Sie wartet nicht genügend ab, bis sich der Gegenstand deutlicher ausgesprochen haben wird. Sie wirft ihr fertiges theoretisches Netz über ihn, das, wenn auch gründlich gewoben, doch oft keineswegs dem neuen Fund entsprechende Maschen besitzt, weshalb jener ganz oder teilweise ent schlüpft. JUNG hat weder Eile, in der sich die gehetzte Jetztzeit befindet, noch Angst.

In bezug auf die letztere muß schnell gesagt werden, daß der moderne Nachkriegsmensch trotz seiner in bezug auf die äußere Wirklichkeit erstaunlichen soldatischen und sportlichen Tapferkeit stets mutlos bleibt gegenüber der inneren Wirklichkeit. Wie man zwischen Kriegs- und Zivilmut unterscheidet, so könnte man auch zwischen dem physischen Mut eines Stratosphärenfliegers und dem psychischen Mut eines tiefen-psychologischen Tauchers unterscheiden; denn des letzteren Wagnisse sind, ganz real gesprochen, gar nicht so ungefährlich, wie es diejenigen sich denken, die ihrer Seele so lange den Rücken zeigen, bis sie eines Tages mit ihrer ganzen nach außen gerichteten Tapferkeit und aus sogenannten „zufälligen“ unauflösbaren Gründen mit ihrem Flugzeug hinunterstürzen.

Weder Eile noch Angst haben, heißt aber nicht, daß man am Erlebnis der Begegnung mit dem Objekt steckenbleibt. Dies Steckenbleiben ist auch ein Zeichen der Jetztzeit. Deshalb ist auch der Begriff und das Wort *Erlebnis* zuschanden geritten. Viele, die heute etwas wirklich erleben, kleben daran und wännen, über das Erlebte Wesenhaftes zu wissen. Sie begehen einen Fehler, der diametral zu demjenigen erscheint, welcher denen unterläuft, die sich mit eiligen, vorwegnehmenden, bloß gedanklichen Vermutungen zufrieden geben. Die unzulänglichen Erlebnispraktiker und ebensolche Vermutungstheoretiker haben eigentlich einander nichts vorzuwerfen, da sie beide dem Objekt gegenüber im Unrecht verbleiben.

Ist man, wie JUNG, weder eilig, noch ängstlich und harrt man aus in der Haltung, die als Gleichgewicht von Aktivität und Passivität bezeichnet werden kann, so führt das Erlebnis zur *Erfahrung* der Innerlichkeit unter der Bedingung, daß man zunächst in gelassener Bereitschaft zur gedanklichen Handlung im richtigen Augenblick vor der Erscheinung steht.

Denn was ist eigentlich Erlebnis? Wodurch unterscheidet es sich von der Erfahrung? (Dies Begriffswort, wie übrigens auch „Erlebnis“, drückt unübertroffen den entsprechenden Sachverhalt aus und stammt, wenn ich mich nicht irre, von PARACELsus, mit dem JUNG so manchen gemeinsamen Zug aufweist.) Wie die Phantasie nach JUNG eine ertümliche psychische Funktion ist, in der alle vier Funktionen, welche JUNG unterscheidet, beisammen wie in einer Urquelle vorliegen, so ist auch das Erlebnis ein komplexes psychisches Phänomen, in dem potentiell die Vorlage zur weiteren möglichen Erforschung des erlebten Gegenstandes inbegriffen ist. Das Erlebnis selbst ist bloß ein psychisches Phänomen. Glaubt man aber, daß

es an sich genüge, um das Objekt zu erfassen und zu verstehen, so irrt man sich. Öfters, wenn das Erlebnis echt und stark war, wird man umgekehrt vom Objekt erfaßt; denn ergriffen sein ist nicht dasselbe, wie begriffen haben, obschon man, ohne ergriffen zu sein, nur zum einseitigen und bloß verstandesmäßigen Begreifen der Wirklichkeit kommt, besonders, wenn es sich um eine solche handelt, wie es die Archetypen sind.

Jede unvorsichtige und ungeeignete Einmischung der Willkür seitens des bewußten Denkens auf Grund vorgefaßter Meinungen in die reifenden Ergebnisse eines lebenswerten unbewußten Vorganges erzeugt bei JUNG Ekel und Grimm; aber der Natur nachhelfen zu können, wenn man sicher ist, ihre Absicht erkannt zu haben, erfüllt ihn mit Lust und Freude. Darin kommt seine angeborene ärztliche Veranlagung zum Vorschein. Der „energetische Mechanismus“, dessen Funktionieren er nicht umhin konnte, auch in dem seelischen Leben festzustellen, bleibt ihm ein paradoxaler, zur selben Zeit technisch notwendiger, lebensphilosophisch aber unerwünschter Gesichtspunkt. An einer andern Stelle ist darüber mehr gesagt worden. Hier möchte ich diesen Problematismus seiner Weltanschauung nur deshalb hervorheben, weil er mir sehr charakteristisch für seine Persönlichkeit zu sein scheint. Verfolgt man diesen Problematismus eine Strecke tiefer, so stößt man vielleicht auf den Urwiderstreit zwischen Macht und Liebe, welchen ein Introvertierter, soweit ich es zu beobachten Gelegenheit hatte, viel realer, schärfer, oft schmerzlicher erlebt als ein Extravertierter. Denn entweder hat der Extravertierte einen Machtcomplex, den er dann nach außen hin schlecht oder recht kundgibt, oder glaubt er das moralische Recht zu haben, die Macht, diese ebenbürtige Schwester der Liebe, verfluchen zu dürfen. In beiden Fällen läuft er an dem psychologischen Sachverhalte dieses Urwiderstreites und aller seiner Spielarten vorbei.

Hat die lebendige Natur hie und da blinde Flecken? Dort, wo sie Richtschnur und Triebfeder außer acht läßt? Wo sie sich selbst offenbar nicht mehr liebt und nicht mehr beherrscht? Und deshalb zur Stufe des Unlebendigen herabsinkt? Similia similibus! Das Unlebendige steht unter einer, im breitesten Sinne des Wortes, mechanischen Gesetzlichkeit. Also greift man an diesem blinden Flecken mechanizistisch ein: in bezug auf die innere Natur, die Seele, heißt das, man stelle ein Gefälle her, auf daß die Libido lebensfördernden Ablauf habe; man ändere auch, wenn es not tut, das Strombett, indem man es vertieft oder verschiebt.

Man ist auf einer Bergtour und, wie es meistens dabei zugeht, marschierend in einem bedeutsamen Gespräch, das beide gleichermaßen auf das lebhafteste beschäftigt. Es kann aber jeden Augenblick unterbrochen werden. Nicht nur deshalb, weil dank visueller Veranlagung, verbunden mit biologischen, mineralogischen, geologischen Kenntnissen es sich ereignen dürfte, daß irgendein unansehnliches Gräschen oder Steinchen JUNGS Aufmerksamkeit vollends auf sich hinüberlenkt, sondern auch z. B., weil beim Überqueren eines Baches er eine Unordnung in seinem Strombett, eine Gehemtheit des Abflusses „diagnostiziert“ und sich nun an das Nachhelfen der Natur mit vollem Ernst heranmacht, mit dem „Ernst“, welcher dem „Spiel“ der Kinder und Künstler innewohnt, wodurch allein eine Handlung,

die direkt dem Handelnden selbst keineswegs zu Nutz und Frommen dient, eine symbolische und also seelische Bedeutung erhält . . . Nach Beseitigung des störenden Gerölles ist das Strombett reguliert, und der Bach rieselt und rauscht freier und kräftiger dahin. Unser Gespräch, das wieder aufgenommen wird, scheint ein energetisches „Gefälle“ mehr zum Geschenk vom „analysierten“ Bach erhalten zu haben, und für einen Augenblick scheint auch der Urwiderstreit zwischen Liebe und Macht aus der Welt verbannt zu sein.

Es mag manchen Lesern auffallen, daß ich JUNGS Naturliebe in den Vordergrund gestellt, sein Verhältnis zur Kultur im allgemeinen aber ungenügend beschrieben habe, wodurch bei Fernstehenden der falsche Schein erweckt werden könnte, als gehöre JUNG zu denjenigen, deren Losung das Wort „Zurück zur Natur“ sei. Da es aber nicht meine Aufgabe ist, über die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie zu reden, so handelt es sich hier nicht um JUNGS geistige Stellungnahme, sondern, entsprechend der dargestellten Naturliebe, um die *Ehrfurcht* vor der Kultur. JUNGS Kulturgefühl wäre aber schwerer zu beschreiben als sein Naturgefühl, daher ich statt aller Schilderung nur ein Beispiel geben will.

Während eines pessimistischen Gespräches über die kulturvernichtende Wirkung des Krieges meinte JUNG, nach einigen Jahrtausenden, wo man immer noch die Pyramiden und die Kathedralen bewundern werde, würde im Falle einer Weltkatastrophe von unserer modernen Kultur nichts anderes übrig bleiben, als Fabrikamine. Man sollte darum mindestens solche Denkmale wie *Faust* auf Steinplatten aushauen und irgendwo in einer unterirdischen Befestigung aufheben.

* * *

Nahe vor dem Endziel eines jeden sinnvollen Lebensweges sollte man zwei Punkte unterscheiden, die man das *Allerletzte* und das *Vorletzte* nennen könnte. Ich greife zu diesen, einer konkreteren Bestimmung ausweichenden Ausdrücken nicht deshalb, weil ich das, was ich darunter verstehe, nicht mit entsprechenden Hauptwörtern, wie z. B. Religion und Ethik, Gott und Tugend usw., belegen möchte, sondern weil ich ein solches Belegen bloß für eine, zwar übliche, Vereinfachung halte. Solche massive Benamungen gelten nur für den Fall einer, wenn auch starken und bedeutenden Natur, so doch einer solchen, die aus der Primitivität eines immer noch, trotz allem Gegensein, nicht gänzlich bewußt gewordenen Verwurzeltheits in einem festgefügtten, kollektiven Weltanschauungssystem nicht endgültig herausgetreten ist. Übrigens erweitert sich die Fälschung einer solchen substantivierenden Vereinfachung vom Subjekt auf das Objekt selbst. Das heißt: nicht nur fälsche ich den besonderen Gehalt meiner und seiner Weltanschauungen und unsere Stellungnahmen zum unentwegt Problematischen jeder möglichen Weltanschauung, sondern ich verfälsche auch die Inhalte der hier in Betracht kommenden gegenständlichen Gebiete. Denn auf einem und demselben Gebiete, z. B. dem des Ästhetischen,

das, wie bekannt, in der Daseinsauseinandersetzung KIERKEGAARDS als bloß vor-vorletztes Stadium gilt, erheben sich, nimmt man es unbedingt ernst, vor uns, indem wir es durchschreiten, Grenzmaße, immer höhere Säulengänge, deren letzter zum Telos dieses Gebietes führt. Und dies Telos ist *auch* das Allerletzte, wie jedes über die bloße Natur hinausweisende Telos, nicht nur das religiöse.

Auch wenn der letzte Schritt zum Allerletzten stets von jedem Einzelnen nur auf seine einmalige Weise getan werden kann, so sind doch mehrere bestimmte Durchgangsmöglichkeiten vorhanden, durch irgendeinen Säulengang, welcher sich vor dem Telos ausbreitet.

Es gibt Menschen, die einem sehr nahe stehen, mit denen man aber innerlich keinen gemeinsamen Weg zurückzulegen hat. Wenn man aber die beiden ganz verschiedenen Wege vergleicht, ahnt man, daß man in der Vorhalle zum Allerletzten einander treffen werde. Es gibt andere Menschen, die einem gleichfalls sehr nahe stehen, mit denen man zusammen durch viele Jahre hindurch einen gleichen inneren Weg aus freiem Entschluß zurückgelegt hat; man wird aber dabei doch gewahr, dieser Weg werde aufhören müssen ein gemeinsamer zu bleiben, so wie nur der vorletzte Säulengang wird durchschritten sein. Nicht weil die gewählte letzte Teilstrecke einem besser, richtiger, schöner, heiliger zu sein scheint, als die seines Weggenossen, sondern weil sie einem als die allein innerlich erlaubte und also allein mögliche anmutet. Man trifft auf dieser kurzen, übrig gebliebenen Lebensstrecke vielleicht neue Weggenossen, mit denen man, was die vorangegangenen Etappen anbetrifft, nichts gemeinsam Erlebtes hatte.

So bekommt der Mensch auf jeder Teilstrecke seines Lebensweges in der einen oder andern Weise die Einsamkeit zu schmecken.

*

Berührten JUNG und ich in unseren Gesprächen konfliktgeladene Probleme wie KIERKEGAARD oder die *Gnosis*, so lagen wir uns in den Haaren — von denen wir allerdings damals ein reicheres Quantum besaßen —; denn bei solchen Problemen fanden wir uns plötzlich in Gedanken vor diesem Allerletzten stehend. Mit andern mir nahestehenden Zeitgenossen hat sich das Gegenteil zugetragen, indem wir uns gerade dann in einen meist aussichtslosen Streit verwickelten, wenn es sich um den Weg bis zum Vorletzten handelte.

Es ist hier nicht der Ort für die nähere vergleichende Betrachtung der beiden Weltanschauungen. Es war nur notwendig, mein Bekanntwerden mit KIERKEGAARDS Lebenswerk zu erwähnen, da es autobiographisch in denselben Zeitabschnitt meines Lebens gehört, wie meine etwas vorangegangene Begegnung mit JUNG.

Beide habe ich kennengelernt und auf mich wirken lassen in vorgerückterem Alter, wo sich nichts Wesentliches in mir umgestalten könnte. In bezug auf KIERKEGAARD war es günstig, denn das für mich selten Reizvolle seines Wesens und seiner Denkart würde mich in jüngeren Jahren für längere Zeit gefangen genommen haben. Umgekehrt, da es

sich hier um unmittelbar praktische Einwirkung, d. h. um ein Heilverfahren handelte, sollte ich es nur bedauern, daß JUNG nicht früher in meinen Lebensraum eingetreten ist; fast glaube ich für möglich zu halten, daß ich dann selber zum Psychologen geworden wäre. Doch da wir Altersgenossen sind, so fällt auch diese Überlegung weg.

Das Entweder-Oder als KIERKEGAARDS Thema, in seiner breitesten Bewegung genommen, kann gar nicht mit JUNGScher Stellungnahme zum All in Einklang gebracht werden, weshalb er auch scherzend und zuspitzend sein Thema „sowohl als auch“, mitunter als „Entweder — und — Oder“ bezeichnete. Es wäre aber auch falsch und zwar von vornherein, hier nach einer Harmonisierung zu streben und zu suchen. Denn die ganze Gedankenwelt der Ontologie lebt und webt auf einer andern Fläche, als die der Psychologie..

Ich bin überzeugt, daß KIERKEGAARD, ohne das Wesenhafte in seiner Gedankenwelt ändern zu müssen, die Haupterrungenschaften der Komplexen Psychologie relativ hätte annehmen können. Umgekehrt kann JUNG in seiner Eigenschaft als Psychologe dies Entweder — Oder nicht zulassen; als Empiriker der inneren Natur darf er gar nicht die Ontologie anders behandeln, als das, was „est in anima“; denn jede Ontologie als Seinslehre erscheint vom psychologischen Standpunkte aus ein scholastischer Begriffs-„Realismus“, der, wenn er echt und eigenartig, also nicht bloß angelehrt und entnommen ist, nur auf eine vorkantische, vorkritizistische Kundgebung des naiv-introvertierten Denkens psychologisch zurückgeführt werden kann. Der *Inhalt* einer Ontologie kann seinerseits auch psychologisch ganz ernst genommen werden, z. B. als philosophische Aussage über die Archetypen.

*

Stets, soweit ich mich entsinnen kann, indem ich auf mein bewußtes Leben zurückblicke, haben mich solche Erscheinungen unheimlich ange-
mutet, die ein „Zwischen-Zwischen“, eine Verkoppelung von Bestand-
teilen ganz verschieden gearteter Gebilde sind. Kurz, jeder Synkretismus
hat mich stets abgestoßen, wobei ich darunter nicht nur den historischen
Synkretismus, der mit Hellenismus und Gnostizismus verbunden war,
verstehe, sondern diesen historischen Begriff zu einem systematischen
verallgemeinere, so daß er z. B. auch für die Anthroposophie geltend
erscheint. Ein geistig-seelisches Zwitterding kann sogar reizvoll wirken,
wie ein gelungener Mischling. Mich aber zu ihm zu bekennen oder es gleich
hoch zu bewerten, wie etwas Einheitliches, würde meiner Natur und Welt-
anschauung zuwider sein. Einheitlich ist eine Erscheinung, in der irgend-
ein wertvoller Bestandteil aufs Entschiedenste verwaltet und die mannig-
faltigen Einzelheiten, die dann verschiedenster fremdster Herkunft sein
dürfen, als etwas Untergeordnetes, Nebensächliches, mitunter als eine
würzende Zutat zusammenhält und leitet. Ein solches Einheitliches ist
meines Erachtens die Gnosis keineswegs.

Aus der Schrift eines meiner Universitätslehrer, nämlich: *Logos* von
Fürst SSERGEJ TRUBETZKOJ habe ich vor 30 Jahren Begriff und Bild

der Gnosis geschöpft. Und als ich dann viel später die Dokumente der Gnosis möglichst unbefangen auf mich einwirken ließ, haben sich dieser Begriff und dieses Bild nicht nur bestätigt, sondern sie sind noch in verschärften Zügen hervorgetreten. Hier verallgemeinere ich auch den historischen Begriff des Gnostizismus und breite ihn zu einem systematischen aus. Unter Gnostik (oder Gnostizismus) begreife ich jede Richtung, Gesinnung oder Weltanschauung, die auf dem Wege über die vermeintliche Erkenntnis des Religionsobjektes zur vermeintlichen Religion der objektiven Erkenntnis kommt und sich dann ganz unkritisch als *die* Erkenntnis — und das ist die Gnosis — gebärdet. Nicht nur die Gnosis als historische Erscheinung, die zwei Jahrhunderte vor und zwei nach Christi in Vorderasien ihr Wesen trieb, gehört zum Gnostizismus, sondern alles, was auch heute ihr wesensgleich erscheint und mit gleichen Manieren auftritt. Also z. B. auch derjenige Okkultismus, der einen theoretischen Überbau dogmatisch und apodiktisch herstellt.

Was den Okkultismus anbetrifft, so tauchte dies Problem in unseren Auseinandersetzungen mehrmals auf. Einmal, als JUNG mich auf seine Dissertation¹ aufmerksam machte, die dem Okkultismus auf psychologischen und pathologischem Wege zu Leibe geht. Das war noch während des ersten Abschnittes meiner Analyse. Es beeindruckte mich um so günstiger, als ich zu der Zeit ganz besonders auf der Suche nach Übereinstimmungen zwischen meinen und JUNGS Einsichten war und nun es freudig feststellen konnte, daß seine theoretische Stellungnahme zu okkulten Phänomenen bei aller Verschiedenheit des anläßlichen Blickpunktes und des wissenschaftlichen Ausgangspunktes in dem Hauptpunkte mit der meinigen übereinstimme; daß er den Okkultismus ganz ernst genommen hat, und zwar in dem Sinne, daß er einerseits nicht leichtgläubig war und sich nie — wie es sogar manchen bedeutenden Vertretern der exakten Wissenschaft vor und nach seiner Dissertation unterlaufen ist — zu übereilt bejahenden Schlüssen bestimmen ließ; andererseits aber auch nicht leichtsinnig — wie es hierin die meisten Rationalisten aller Fächer und Richtungen zu tun pflegen — mit überlegenem Achselzucken und verächtlichem Lächeln zur „Tagesordnung“ seiner Wissenschaft überging. Er nahm das Okkulte streng phänomenal an und vor; er wählte diejenigen Erscheinungen, welche er erfahrungsmäßig kennenlernen konnte und unterzog sie der Betrachtungsweise seiner Wissenschaft, wodurch er zu relativ sicheren Schlußfolgerungen kommen mußte.

Ein anderes Mal kam es zu öfteren und längeren Auseinandersetzungen über das Problem des Okkultismus anläßlich eines Vortrages, den JUNG zuerst (was an sich sehr bedeutungsvoll erscheint) in der British Society for Psychical Research in London (1919) gehalten und bald darauf im Psychologischen Club Zürich wiederholt hatte: *Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens*².

¹ Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene, 1902.

² Erschienen erst später (1928) im zweiten Bande der *Psychologischen Abhandlungen* zusammen mit der *Energetik der Seele*, was ich ebenfalls sehr bezeichnend finde.

Doch diesmal verwickelte sich während sehr lebhafter und wiederholter Diskussionen das okkulte Problem mit demjenigen der Intuition (oder wie ich mich damals ausdrückte, der „sogenannten Intuition“). Es hat sich dabei erwiesen, daß die Intuition von Manchen aus unserem Kreise für ein besonderes okkultes Erkenntnisorgan gehalten wurde, das selbständig und gültig zu funktionieren vermöge. Damals war die Funktionstypik auch JUNG selber noch nicht so völlig klar, wie sie es ihm etwas später wurde, während er an der endgültigen Fassung der *Psychologischen Typen* arbeitete. Doch warf er schon damals in die Diskussion eine Bemerkung hinein, die meinen damaligen Ausfall gegen die „sogenannte Intuition“ unterstützte; er teilte uns mit, daß er für seinen empirischen Hausgebrauch in bezug auf die Wahrnehmung ein Begriffspaar „intuitiv-perzeptiv“ mit gutem Erfolg für die Psychologie des Unbewußten im Unterschiede zu der des Bewußtseins benütze. Dieser Gedanke entwickelte sich etwas später zur psycho-typologischen Gegenüberstellung der beiden irrationalen Funktionen.

JUNG sieht darin, „daß sich alle diese Bewegungen“ (wie Theosophie usw., kurz solche, die man als modern-gnostische bezeichnen dürfte) „einen wissenschaftlichen Anstrich geben“ — — — „nicht bloß eine Groteske oder eine Verschleierung“ (wie er selbst vorher andeutete und wie ich es nie anders zu bezeichnen pflegte), sondern auch „ein positives Zeichen,“ nämlich, „daß sie Wissenschaft, d. h. *Erkenntnis* meinen, und zwar im strikten Gegensatz zur Essenz der abendländischen Religionsformen, nämlich dem *Glauben*.“ (Man denke an die Geisteswissenschaft von RUDOLF STEINER.) „Das moderne Bewußtsein,“ sagt JUNG weiter, „perhorresziert den Glauben und darum auch die darauf basierten Religionen“ — — — „Es will wissen, d. h. *Urerfahrung* haben“¹.

Dasselbe sagen aber mehr oder weniger aufrichtig auch die Vertreter dieses neuen „Wissens“. Daß in diesem Wissen ein beträchtliches Stück Aber- und Afterglauben herauszuholen ist, soll hier als gnoseologisches Problem für sich nur erwähnt werden; denn psychologisch wichtig erscheint hier nicht die vermeintlich-wissenschaftliche Leistung, nicht das als erlungen gewähnte Wissen, sondern die wirklich bewußt vorhandene Neigung, das Wissen-*Wollen*, und zwar mit dem Wahn, nicht zu hypothetischen oder assertorischen, sondern zu apodiktischen Erkenntnissen zu gelangen. Es liegt mir fern, und besonders hier, mich in das dialektische Labyrinth, genannt „Wissen und Glauben“ aus Versehen hineinmanövrieren zu lassen. Aufrichtig gestanden, finde ich diese Dialektik zunächst einfach langweilig; dann aber, wenn ich sehe, daß sie in bestimmten Fällen als kein bloßes gnoseologisches oder theologisches Geschwätz erscheint, sondern mit heiligstem Ernst als „Dialektik des Herzens“ (wie GOETHE die Mystik nannte) getrieben wird, erblicke ich, soweit ich doch etwas Psychologe geworden bin, auch eine seelische Gefahr seitens dieses Labyrinthes für beide sich hier vollends einsetzenden Streiter. Denn ich für meinen Teil habe nie Wissen — Glauben als Gegensatz im breitesten Sinne des

¹ Seelenprobleme der Gegenwart, S. 417.

Wortes weder gedacht, noch gefühlt; psychologisch aufgeklärt, weiß ich, daß auch Wissen — Glauben zum Gegensatzpaar werden können, nämlich zur spezifisch psychologischen Gegensätzlichkeit, wie übrigens auch alles andere ganz unerwartet bei jemanden sich zum Gegensatz zuzuspitzen vermag.

Diese Dialektik erinnert mich stets an Spiegellabyrinth, die man in alter Zeit in den Jahrmarktbuden zu sehen bekam. Denn sie ist eine Spiegelfechtereier. Die Illusion beginnt mit dem ersten Schritt, ob nach links oder nach rechts, ob gegen eine wirkliche Türe, hinter welcher ein Spiegel steht, oder gegen einen Spiegel, der eine Türe zu sein scheint. Es spiegelt jedenfalls, und man spiegelt sich im dialektischen Gedanken-spiel selber; denn in jedem auch blindesten Glauben ist ein Element des Wissens, mindestens des Wissens um die Glaubensmöglichkeit, und in jedem auch aufgeklärtesten Wissen ist ein Element des Glaubens, mindestens eines Glaubens an die Wissensmöglichkeit vorhanden.

Die weit offene Türe aus diesem Labyrinth sieht derjenige nicht, der sich in seinen Spiegeln und Widerspiegeln immer weiter verirrt ohne Halt zu machen. Diese Türe befindet sich im Hintergrunde, dort, von wo aus der geheime Bewegter des Streitigen das dialektische Spielwerk aufgezogen hat. Dieser Bewegter ist das Wunder, insofern es beiderseits mißverstanden wird. Vom Glauben wird es vindiziert, in alleinigen Besitz genommen und immer noch als gefährlichste Waffe gegen das Wissen ins Feld geführt. Vom Wissen wird es eliminiert und als schon längst belangloses Siegeszeichen im Museum aufbewahrt. In dem ersten Mißgriff, den der Glaube begeht, zittert noch das *sacrificium intellectus* nach; in dem zweiten Mißgriff, den das Wissen begeht, — — — der Aufklärungswahn. Das Korrelative zwischen Glauben und Wunder braucht hier nicht weiter besprochen zu werden. Wogegen hier der Nachdruck darauf gelegt werden soll, daß die Wechselbeziehungen zwischen Wissen und Wunder um kein Jota weniger innig sind, als zwischen Glauben und Wunder. Man spricht zwar von Wunderwerken der wissenschaftlichen Errungenschaften und sogar der Technik. Nicht darum aber handelt es sich hier, sondern um die *Möglichkeit* der Erkenntnis selber. Das ist ein Wunder.

II.

„Ob der Welt durch große Genies im ganzen sonderlich gedient sei, weil sie doch oft neue Wege einschlagen und neue Aussichten eröffnen, oder ob mechanische Köpfe, wenn sie gleich nicht Epoche machten, mit ihrem alltäglichen, langsam am Stecken und Stabe der Erfahrung fortschreitenden Verstande nicht das Meiste zum Wachstum der Künste und Wissenschaften beigetragen haben (indem sie, wenn gleich keiner von ihnen Bewunderung erregte, doch auch keine Unordnung stifteten), mag hier unerörtert bleiben —¹.“

Diese von KANT gestellte Frage braucht auch hier nicht beantwortet zu werden. Sie führt aber zu folgender Überlegung: Das bloße Talent,

¹ KANT, *Anthropologie*, I., § 58.

das „Könnertum“, das heute so verherrlicht wird, ist oft mit Nachlässigkeit, Leerheit und Faulheit verbunden; wogegen derjenige schöpferische Mensch, welcher der Welt eine bedeutende Idee zu verkünden hat, stets tüchtig ist und also auch die Mühe nicht scheut, „langsam am Stecken und Stabe der Erfahrung“ fortzuschreiten.

Es ist leicht, jemandem, der, JUNG kennend, sein Bildnis geben möchte, vorzuschlagen, er solle doch JUNGS Idee durch ihre verschiedenen Gestaltungen verfolgen, wie sie sich wandelte und wie er selbst sich dabei während zwei Jahrzehnten mit und in ihr gewandelt habe. Es ist aber genau so schwer, die Idee eines solchen Forschers begrifflich zu formulieren, ohne daß sie dadurch an ihrem Gehalt Vieles einbüßte, wie das Bild einer Persönlichkeit dichterisch so zu formen, daß es lebendig sei und doch den ganzen Menschen wiedergebe, d. h. jenseits eines jeden einzelnen Zeitpunktes.

Die Tatsache, daß wir gerade in JUNG den Erzeuger und Begründer der Analytischen oder Komplexen Psychologie besitzen und heute begrüßen, ist gar nicht so selbstverständlich anzunehmen und aufzufassen. Sagt man von jemandem, wie es oft geschieht, wenn es sich um einen erfolgreichen Mann handelt, er sei prädestiniert, Rechtsanwalt oder Baumeister zu sein und sei es trotz mancher Hindernisse oder auf einem langen Umwege dennoch geworden, so entbehrt hier der Ausdruck „prädestiniert“ jeder Irrationalität, die ihm innewohnt. Eine bestimmte Verknüpfung von bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten, verbunden mit einem bestimmten Maß an Selbstbewußtsein und Willenskraft, führt rationalerweise zu diesem oder jenem geeigneten Berufe. Redet man aber im Falle JUNG von Prädestiniertheit, so klingt dies Wort mit Recht nicht bloß so rational, wie es eben gedeutet wurde, sondern geheimnisvoll schicksalhaft.

Gewiß ist er ein geborener Psychologe. Aber es besteht keine Notwendigkeit, daß ein solcher auch zum Forscher auf dem Gebiete der Psychologie werde: er kann z. B. ein Diplomat oder ein Detektiv werden. Alle seine übrigen Fähigkeiten, die man seiner angeborenen Veranlagung und Hinneigung zur Psychologie hinzufügen dürfte, reichen meines Erachtens dennoch nicht aus, um die *unbedingte* Notwendigkeit, daß er zum Forscher und Entdecker gerade auf diesem Gebiete wurde, einleuchtend zu machen. Die Prädestiniertheit scheint mir in diesem Falle durchaus ein irrationales Moment in sich einzuschließen. Um eine solche Behauptung von jedem Schein einer Geheimnistuerei frei zu machen, muß ich dem Gesagten noch folgende Überlegung anschließen. Jede Wissenschaft lebt ihr eigenes Leben, das unter anderem gewiß auch von ihren jeweiligen Vertretern höchst beeinflußt wird; ja, manche Wissenschaft scheint oft ausschließlich vom letzteren Faktor abzuhängen. Und doch ist es nicht ganz so. Die individuellen Verschiedenheiten des Personals einer Wissenschaft ergeben zwar unvorhergesehene Ergebnisse oder Richtungsnahmen; doch strebt diese immer wieder zu ihrer Folgerichtigkeit zurück, und durch den Widerstreit zwischen diesem ihrem Streben und den individuellen Ideen, denen ihre Vertreter nachzugehen geneigt sind, ergeben sich oft von selbst diejenigen Probleme, die vor dem Tor stehen und den Eintritt erheischen.

Jede lebendige Wissenschaft hat ihre Tagesordnung: darin besteht einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Wissenschaft und Kunst, denn die letztere ist frei von jeder Tagesordnung; spricht sie, wie es heute der Fall ist, auch von einer Tagesordnung, so ist es ein untrügliches Zeichen, daß sie nicht mehr lebendig ist. Jede Tagesordnung will einen teilweisen Fortschritt erzielen. Die lebendige Wissenschaft ist ihrem Wesen nach fortschrittlich. Auch Philosophie als Wissenschaft vom All macht hier keine Ausnahme. Die lebendige Kunst kennt keinen beabsichtigten Fortschritt, und beabsichtigt sie einen, wie es heute der Fall ist, so bekundet sie damit im selben Augenblick ihr ästhetisches Ableben.

Nun, ein im rationalen Sinne prädestinierter Wissenschaftler irgendeines Faches, zu dem er eigens geschaffen zu sein scheint, richtet sich in seiner forschenden Tätigkeit nach der Tagesordnung seiner Wissenschaft; er packt eine von denjenigen Aufgaben an, die gerade jetzt an die Reihe zu kommen haben; er tut es nicht bloß auf einen Vorschlag der Fakultät, wenn er noch Anfänger ist, und auch nicht immer aus Ehrgeiz, mit der Wissenschaft gleichen Schrittes voranzumarschieren und seinen Kollegen zuvor zu kommen: nein, meistens packt ihn innerlich gerade dies und kein anderes Problem eben deshalb, weil es an der Tagesordnung steht. Aber die Tagesordnung ist stets ein übersichtlicher und abgeschlossener Ausschnitt von scheinbar unaufschiebbaren Traktanden. Zur Erledigung der letzteren dienen dann auch die Traktate. Hinter der Tagesordnung einer Wissenschaft, besonders einer solchen, die vor einer Wende steht und in eine Stockung geraten ist, breiten sich aber für die meisten unsichtbare Zukunftsaufgaben aus, deren vorwegnehmende Wortfassung im Rahmen der Tagesordnung sich wie ein Zungenreden ausnehmen würde.

Gewiß ist JUNG zuallererst ein großer Arzt. Man könnte ihn als Arzt nicht besser charakterisieren, als es NIETZSCHE getan hat, der, mit seiner Neurose kämpfend, wahrscheinlich aus der Sehnsucht nach einem ärztlichen Helfer heraus, das Bild eines solchen entworfen hat:

„Die höchste geistige Ausbildung eines Arztes ist jetzt nicht erreicht, wenn er die besten neuesten Methoden kennt und auf sie eingeübt ist und jene fliegenden Schlüsse von Wirkungen auf Ursachen zu machen versteht, derentwegen die Diagnostiker berühmt sind; er muß außerdem eine Beredsamkeit haben, die sich jedem Individuum anpaßt und ihm das Herz aus dem Leibe zieht, eine Männlichkeit, deren Anblick schon den Kleinmut (den Wurmfraß aller Kranken) verscheucht, eine Diplomaten-Geschmeidigkeit im Vermitteln zwischen solchen, welche Freude zu ihrer Genesung nötig haben, und solchen, die aus Gesundheitsgründen Freude machen müssen (und können), die Feinheit eines Polizeiagenten und Advokaten, die Geheimnisse einer Seele zu verstehen, ohne sie zu verraten, — kurz, ein guter Arzt bedarf der Kunstgriffe und Kunstvorrechte aller anderen Berufsklassen: so ausgerüstet ist er dann imstande, der ganzen Gesellschaft ein Wohltäter zu werden...“¹

JUNG gehört aber zu den merkwürdigen verwickelten Menschen, deren Berufung sich eigentlich in keinem abgezirkelten Fache einrahmen läßt. Auch sein Hauptfach, nimmt man es nicht als etwas, was den Mitmenschen zugute kommt, sondern was von ihm für sich selber geübt wird, ist zunächst

¹ Taschenausgabe III., Aph. 243.

nur ein Richtungszeiger, eine Betriebsader für die Aufgaben, die seiner schwer zu definierenden Berufung entspringen. Der Boden der Schweiz hat öfters solche problematische Naturen erzeugt: PARACELTUS, ROUSSEAU, LAVATER, PESTALOZZI, BACHOFEN, um nur die bekanntesten Denker und Schriftsteller zu erwähnen; zu ihnen gesellt sich aber z. B. auch ein solcher Künstler wie BÖCKLIN, dessen Werke manchmal trotz großem malerischem Können, das sie zur Schau tragen, einen unwillkürlich zum Nachdenken bringen, ob hier nicht die Malerei zu allererst als ein sozusagen „zufälliges“, da mit der hervorstechendsten Begabung bloß verbundenes Medium erscheine, durch welches die erschauten urtümlichen Gestalten eines eigentlich gar nicht antiken und deshalb *nicht antikisierten* Mythos dem Auge der Welt zugeführt werden sollten.

In jedem dieser Schweizer Sonderlinge dürfte man einzelne Charakterzüge und Lieblingsideen JUNGs finden, trotz aller sonstigen individuellen Verschiedenheit. Mit PARACELTUS aber vereinigt JUNG außerdem noch das, was man beinahe als eine „Wahlverwandtschaft“ bezeichnen könnte. Denn, abseits von der Brücke, die sich von dem einen ärztlichen Denker zum andern hinüberspannt und die aus mannigfaltigen wissenschaftlichen Sonder-Errungenschaften zusammengestellt ist, setzt JUNG unvermittelt etwas fort, was PARACELTUS begonnen hat, nämlich den Kampf mit den „Geistern“, die naiverweise von den Aufklärern einfach negiert wurden. Die „Geister“ sind nämlich wie die Natur selbst. Sie steigen ins Gemach, auch ins Gemüt durchs Fenster herein, wenn man sie durch die Türe fortgejagt hat. PARACELTUS glaubte gleichermaßen an die selbstheilende Naturkraft des Körpers wie an die „Geister“ als Krankheitsverursacher; diese versuchte er dann auch aus dem Körper auszuschneiden; und daneben setzte er teilweise auch die *theoretische* Entgeisterung der äußeren Natur durch, d. h. er strebte danach, die äußere Natur der „Erfahrung“ (sein Lieblingswort!) unterzuordnen und diese Erfahrung in ihrer Möglichkeit und Gültigkeit zu erkennen. Indem er aber die „Geister“ durch die Türe des Stoffes (der äußeren Natur) hinausjagte, ahnte PARACELTUS es nicht, daß sie durch das Fenster der Seele (der inneren Natur) wieder hineinkriechen würden. Er konnte es nicht ahnen, da er diese „Geister“ für etwas Anderes als die „Natur“, die er zu „erfahren“ strebte, hielt, und da *seine* Natur mit diesen „Geistern“ eng verbunden war. Er glaubte noch an das konkrete Dasein der „Geister“. Das was JUNG tut, besteht nun, von der PARACELTUSischen Problematik aus gesehen, darin, daß er darauf verzichtet, die „Geister“ endgültig hinauszujagen, sondern vorschlägt, sie als von altersher in der *inneren* Natur untergebracht zu betrachten. Man wird gerade dadurch Herr über diese „Geister“ werden, daß man ihr Daseinsrecht in der Seele zunächst anerkennt und dann sich mit ihnen auseinandersetzt. Der Dialog zwischen PARACELTUS und JUNG würde nach der Feststellung der Zusammengehörigkeit und Einigung in den wichtigsten Fragen, die uns die Natur stellt, mit JUNGs Bemerkung sein Ende finden, man kämpfe vergebens mit den auf die äußere Natur projizierten Gewalten, man schließe besser mit ihnen Frieden, indem man sie introjiziere.

Ist JUNG Philosoph? Ja und nein! Ja, weil sein Wesen manche Gabe und Beschaffenheit enthält, die nach NIETZSCHEs Einsicht einen Philosophen ausmachen. NIETZSCHE schreibt darüber folgendes (*Der Wille zur Macht*):

„Weshalb der Philosoph *selten* gerät. Zu seinen Bedingungen gehören Eigenschaften, die gewöhnlich einen Menschen zugrunde richten:

1. eine ungeheure Vielheit von Eigenschaften; er muß eine Abbeviatur des Menschen sein, aller seiner hohen und niederen Begierden: Gefahr der Gegensätze, auch des Ekels an sich;
2. er muß neugierig nach den verschiedensten Seiten sein: Gefahr der Zersplitterung;
3. er muß gerecht und billig im höchsten Sinne sein, aber tief auch in Liebe, Haß (und Ungerechtigkeit);
4. er muß nicht nur Zuschauer, sondern Gesetzgeber sein: Richter und Gerichteter (insofern er eine Abbeviatur der Welt ist);
5. äußerst vielartig, und doch fest und hart. Geschmeidig.“

Trotzdem ist er auch kein Philosoph, weil man nur entweder Philosoph und d. h. aufrichtig gesagt, Metaphysiker, oder wissenschaftlicher Psychologe sein kann. Der Psychologe als solcher verliert jede Naivität. Ich bezweifle die Möglichkeit des Aufkommens einer sekundären metaphysischen Naivität bei einem Psychologen als *solchem*. Seine Naivität bleibt in ihrer positiven Urwüchsigkeit ein Faktor der Persönlichkeit und deren individueller Weltanschauung. Diese Naivität markiert aber dabei entgegen dem Vorhaben des Psychologen den Angriffspunkt auf sein System. Das ist ihr urwüchsiges Negativum.

Jeder Philosoph (d. h. Metaphysiker) muß mindestens eine Naivität im unberührten Zustande innehaben, die er hätschelt, die ihn hätschelt, die er erst verbegrifflicht, um sie dann zu hypostasieren; die als Hypostasierung ihn in einem Zuge gewissermaßen versklavt und heroisiert. Irgendeine Ahnung wird erst ehrlich aufzuklären gesucht durch Verbegrifflichung; da aber die letztere und die Ahnung nie ganz übereinstimmend sind, so wird schließlich der „irrationale“ Rest (und dies ist ja das urschöpferische Moment in dieser Ahnung) als Hypostase verklärt auch dann, wenn man das im geheimen läßt und dem Leser nicht verrät. So stand es bis jetzt noch um jeden Philosophen, der nicht bloß wissenschaftlich zu bleiben gewillt oder bestimmt war.

JUNG ist ein Philosoph, ohne es bewußt sein zu wollen und ohne es, streng fachmännisch genommen, sein zu können. Das letztere meine ich gewiß nicht im Sinne des bloßen Wissens. Heute, wo die Gebiete der Philosophie und der Psychologie theoretisch gegeneinander abgegrenzt vorliegen, wird es jedem, der diese Grenzen sieht und beachtet, ohne weiteres klar, daß man letzten Endes nie beides gleichermaßen zu werden imstande ist, sei es, weil man entweder als Psychologe oder als Philosoph schon zur Welt kommt, sei es, daß man im entscheidenden Entfaltungsaugenblick seiner Geisteskraft entweder von der Philosophie oder von der Psychologie sozusagen verdorben, verzogen wurde.

Es scheint merkwürdig zu sein und doch ist es so: leichter könnte man zur selben Zeit Philosoph und Künstler sein (NIETZSCHE). Es würde mich

zu weit führen, den Unterschied der Denkgebärde und der Stellungnahme zu demselben Problem bei einem Philosophen und bei einem Psychologen heraus zu arbeiten¹. Es gibt übrigens einen Punkt, der im höchsten Sinne „praktisch“ (ethisch) ist und von NIETZSCHE hervorgehoben wird, wo sich beide, ein bedeutender Philosoph und ein bedeutender Psychologe, treffen. NIETZSCHE sagt darüber folgendes (*Wille zur Macht*):

„Der Haß gegen die Mittelmäßigkeit ist eines Philosophen unwürdig: es ist fast ein Fragezeichen an seinem ‚Recht auf Philosophie‘. Gerade deshalb, weil er die Ausnahme ist, hat er die Regel in Schutz zu nehmen, hat er allem Mittleren den guten Mut zu sich selber zu erhalten.“

Diesen Passus würde JUNG ohne weiteres unterschreiben.

Er betont übrigens selber, daß er kein Metaphysiker sei, der etwas über das An- und Für-sich-Sein der Dinge, ob sie absolut seien oder dergleichen, auszusagen hat. Seine Gegenstände liegen innerhalb der Grenzen der Erfahrbarkeit.

Dies Bekenntnis hätte wieder KANT unterschreiben können. Man denke an seinen Ausfall gegen die Metaphysiker und an die Behauptung . . . „mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung“. Wie ist das zu verstehen? Der Begriff der Erfahrung ist verschieden bei KANT und bei JUNG. Bei KANT ist dieser Begriff allgemeiner und deckt sich nicht mit demjenigen der Empirie. Bei JUNG bedeutet die Erfahrung stets empirisch-psychologische Erforschung.

„Erfahrung ist absolute Einheit und Vollständigkeit der Wahrnehmung nicht in einem unbestimmten Aggregat, sondern in einem System“, so lesen wir in KANTS Nachlaß. Daß ein System selber „empirisch“ sein könnte, ist nach KANT schlechtweg unmöglich. Das Hineinkommen in die Erfahrung, noch bevor sie theoretisch ausgearbeitet wurde, der Umrisse eines Systems hebt ihren Begriff von demjenigen der bloßen Empirie ab, weil das System eine Vernunftidee voraussetzt. Von der „inneren Erfahrung“² der seelischen Bestände und Vorgänge unterscheidet KANT die „innere Erfahrung überhaupt“ und diese ist keine „empirische Erkenntnis“, sondern „Erkenntnis des Empirischen überhaupt“ (Kr. d. r. V.). Hier löst sich von teiligen Erfahrungen an Hand der Empirie die Erfahrung als *immer wieder dieselbe*, als eine Ganzheit ab. Dies ist eine

¹ In einer echt JUNGschen humorvollen Weise kommt dieser wesentliche Unterschied zwischen der philosophischen und psychologischen Stellungnahme zu den inhaltlich gleichen Problemen in folgender Bemerkung zum Vorschein: „Wenn ich z. B. vom ‚Denken‘ rede, so weiß nur ein Philosoph nicht, was damit gemeint ist, aber kein Laie wird dies unverständlich finden, denn täglich gebrauchen wir dieses Wort und immer meint es ungefähr dasselbe, wobei ein Laie allerdings in nicht geringe Verlegenheit geriete, wenn wir ihn aufforderten, uns auf der Stelle eine unmißverständliche Definition des Denkens zu geben.“ (Seelenprobleme der Gegenwart, S. 136.) Als Beispiele für denselben Unterschied könnte man auch die ähnlichen und doch verschiedenen Bedeutungen von Fachwörtern wie a priori, Spontaneität u. a. m. in der Komplexen Psychologie und in der Transzendentalphilosophie erwähnen.

² Es ist hier unmöglich, eine Apologie der Überbetonung der äußeren Erfahrung seitens KANTS als Kritizisten zu geben. Ich ziehe hier hauptsächlich KANT als potentiellen Metaphysiker in Betracht.

höhere Stufe, welche dann zur noch höheren führt: dem Bewußtwerden der Freiheit, d. h. zum Geiste.

*

Ich möchte es versuchen, vom Gesichtspunkte der JUNGschen typologischen Kombination aus¹ seine naturgegebene Einstellung zu beschreiben zu der Rolle, die die Hypothese oder Theorie in dem Zustandekommen seiner empirischen Erkenntnis zu spielen hat. Von vornherein dürfte man ein entscheidenderes Eingreifen der Idee erwarten, oder zumindest einen schnelleren Übergang von einer Hypothese zur Theorie, eine Verwandlung oder Einverleibung der ersteren in die letztere. Daß er aber eine Idee zunächst nur als Hypothese und dabei stets mit großer Um- und Vorsicht an seinen Beobachtungen und Versuchen mitarbeiten, die Empirie aber vorwalten und ausreden läßt, zeugt von einer kritischen Selbstüberwindung, die allerdings dadurch erleichtert wird, daß die Empirie bei ihm als Psychologen zur *inneren Wirklichkeit* gehört. Hier stehen wir aber nicht vor einer bloßen typologischen Einstellung, sondern vor einer der Stimme der Vernunft folgenden Stellungnahme zum erkorenen Gegenstand seiner Erkenntnis. Ein solches Verhalten und Verfahren bedeutet persönlich und sachlich eine echte Kulturleistung zum Unterschied von so vielen wuchernden okkulten Seelenkunden, die eigentlich an der Kultur Verrat begehen. Und diese echte Kulturleistung ist höher zu bewerten, als die eines Nur-Empirikers und eines Nur-Metaphysikers.

In dem, wie bei ihm die Empirie und die Idee verflochten werden, liegt ein GOETHEScher Zug seines Wesens, und dies trotz gänzlich verschiedener typologischer Kombination. Da er ein Introvertierter ist, so ist der ihm am nächsten liegende Erkenntnisgegenstand die „innere Natur“, d. h. die Seele, und somit erscheint er auch von Natur aus zur Psychologie prädestiniert.

Die Ähnlichkeit mit GOETHES Verfahren in bezug auf Empirie und Idee wird noch dadurch betont, daß JUNG ebenso wie GOETHE zum visuellen Typus gehört, weshalb er zunächst die inneren „Dinge“ gar nicht schematisch erblickt; seine Schemata sind bloße unverbindliche Veranschaulichungen seiner Theorie.

Was ist übrigens ein Empiriker? Gibt es reinblütige Empiriker? Und wie heißt ein Gar-nicht-Empiriker? Ein Anti-Empiriker scheint mir HEGEL gewesen zu sein. Soll man bei ihm jede Erfahrung leugnen? Oder hat er Erfahrungen, die nicht „konkret-empirisch“ waren? Buchstäblich genommen: zu dem, was man erfährt, wird man gefahren, und das Vehikel, worin man fährt, ist etwas im breitesten Sinne Apriorisches, eine Idee, eine Hypothese, eine Theorie, ein Symbol, ein Glaube oder ein Aberglaube. Erfahren heißt schon nicht bloß wahrnehmen, nicht nur unmittelbar auffassen, nicht ausschließlich reaktiv eingestellt bleiben, und das zu Erfahrende einfach auf sich wirken lassen. Jede Erfahrung birgt ein Vorurteil in sich, wird vermittelt, ist dabei aktiv und greift in das zu Erfahrende bewußt willentlich hinein.

¹ I. Denken, II. Empfinden, III. Intuieren, IV. Fühlen.

Das Suchen nach einem Gesetz oder der Versuch mit einem Gegenstand setzt bei dem so Reflektierenden und Experimentierenden eine unbewußte Überzeugung voraus, er habe alles das, wonach er hier trachte, schon gewonnen. Ohne eine solche innerlich wirksame Vorwegnahme des Gefundenen noch während des Vorgangs des Suchens oder Versuchens würde es mitunter dem Bewußtsein an „Libidobeträgen“ fehlen, um den Reflexionen nachzugehen und die Experimente aufzustellen. Diese unbewußte und vom Unbewußten her wirksame „Libido spendende“ Vorwegnahme darf weder mit solchen Begriffen, wie Rekognition oder Antizipation (im strengen KANTischen erkenntnis-theoretischen Sinne) noch mit dem pseudophilosophischen Unbegriff „Intuition“ als oberstem, weil geheimnisvollem Erkenntnisvermögen verwechselt werden. Mit dem allein richtigen psychotypologischen Begriff der Intuition als einer der vier Funktionen hat diese unbewußte Vorwegnahme nur das eine zu tun, daß sich die beiden *möglicherweise* in der kommenden Wirklichkeit bewahrheiten; sonst stehen sie zueinander wie eine unbestimmte, dafür aber bestimmende Hoffnung zu inhaltlich mehr oder weniger bestimmten Ahnungen, die aber machtlos sind, etwas wirklich zu bestimmen.

Wer sucht, der hat in seiner Einbildungskraft gefunden, sonst würde er nicht suchen, um vielleicht in Wirklichkeit zu finden.

*

Ich begegnete JUNG auf derjenigen Teilstrecke seines Wachstums und der Reifung seines offenen Systems auf Grund immer reicher werdender Erfahrung, wo er noch nicht bis zu den äußersten Grenzen seines Bereiches vorgedrungen war und also auch keine Notwendigkeit erblickte, über das Gebiet der Komplexen Psychologie hinauszugehen. Auf seinem Wege wäre dies eine Vorwegnahme gewesen, die, in einer Schrift niedergelegt, sozusagen eine Frühgeburt gezeitigt hätte. Wäre er sich dessen nicht gewahr gewesen, so hätte er teilweise aufgehört, Psychologe zu sein, und wäre teilweise Metaphysiker geworden, wie es sich z. B. mit FECHNER ereignet hat.

Immer läßt er die Empirie vorwalten und hilft der zustande kommenden Erfahrung mit einer Idee nur so viel nach, daß die Erfahrung nicht stockt. Hat sich aber an Ergebnissen der Erfahrung so viel gesammelt, daß ein theoretischer Bau nicht nur erwünscht wäre, sondern zu Nutzen der Ordnung in der Praxis erfordert wird, so scheut JUNG auch vor einer harten begrifflichen Arbeit nicht zurück; das Kapitel *Definitionen* in den *Psychologischen Typen*, S. 587ff. legt ein beredtes Zeugnis dafür ab.

Was mir in dem denkschöpferischen Vorgang JUNGs bedeutend erscheint, ist, daß seine Intuition, die bei ihm als einem Empiriker erst nach der Empfindung ihren Platz findet, so fruchtbar diesen Vorgang begleitet. Als Empiriker ist er Tatsachenmensch, mit unerbittlichem Wirklichkeits-sinn ausgestattet; und doch dringt die Intuition sehr einschneidend hinein, denn er ist daneben auch ein Prähistoriker der menschlichen Psyche. Die Entdeckung der Archetypen und das Voraussehen der bevorstehenden Möglichkeiten in der Entfaltung der europäischen Psyche sind dafür der Beweis.

*

Der Kern oder die zentrale Idee einer Weltanschauung hat nichts mit psychologischer Einstellung zu tun, auch nichts mit den Einstellungstypen, geschweige denn Funktionstypen, wie auch nichts mit der Veranlagung zur Neurose oder Psychose. D. h. daß die Weltanschauung eigentlich eine geistige Angelegenheit ist, bei der die Seele bloß der Schauplatz bleibt, auf welchem sich diese Angelegenheit abspielt. Diese meine Behauptung widerspricht im Grunde der JUNGschen Einsicht in das Wesen der Weltanschauung nicht. Eine leise Abweichung besteht nur darin, daß sein Gedankengang vom Psychologischen zum Ethischen schreitet; meiner aber von vornherein das Teilhaben jeder wesentlichen Weltanschauung am Geiste hervorhebt. Das folgende Zitat aus JUNGs *Analytische Psychologie und Weltanschauung* soll zum Beweis unserer grundsätzlichen Übereinstimmung in bezug auf dies Problem angeführt werden.

„Mit dem Bilde, das der denkende Mensch von der Welt erschafft, verändert er sich selber auch. — Wir haben Weltanschauung nicht für die Welt, sondern für uns. Wenn wir nämlich kein Bild von der Welt als Ganzem erschaffen, so sehen wir auch uns nicht, die wir doch getreue Abbilder eben dieser Welt sind. Und nur im Spiegel unseres Weltbildes können wir uns völlig sehen. Nur in dem Bilde, das wir erschaffen, erscheinen wir. Nur in unserer schöpferischen Tat treten wir völlig ins Licht und werden uns selber als Ganzes erkennbar. Nie setzen wir der Welt ein anderes Gesicht auf als unser eigenes, und eben darum müssen wir es auch tun, um uns selbst zu finden. Denn höher als der Selbstzweck der Wissenschaft oder Kunst steht der Mensch, der Schöpfer seiner Werkzeuge. Nirgends stehen wir näher dem vornehmsten Geheimnis aller Ursprünge als in der Erkenntnis des eigenen Selbst, das wir immer schon zu kennen wähnen. Aber die Tiefen des Weltraums sind uns bekannter als die Tiefen des Selbst, wo wir das schöpferische Sein und Werden fast unmittelbar belauschen können, allerdings ohne es zu verstehen.

Hier eröffnet sich das Problem der Übersetzung in die zeitgenössische Sprache oder vielleicht sogar das Problem einer neuen Sprache überhaupt, und damit ist schon die Frage der Weltanschauung gestellt, jener Anschauung nämlich, die uns helfen soll, den Einklang mit unserem historischen Menschen so zu finden, daß seine tiefen Akkorde nicht überklungen werden von den grellen Tönen des rationalen Bewußtseins oder daß umgekehrt *das unschätzbare Licht des individuellen Geistes nicht in den unendlichen Finsternissen der Naturseele ertrinkt*. Kaum sind wir aber bei dieser Frage angelangt, so müssen wir das Gebiet der Wissenschaft verlassen, denn jetzt gebrauchen wir des schöpferischen Entschlusses, unser Leben dieser oder jener Hypothese anzuvertrauen; mit anderen Worten hier beginnt *das ethische Problem, ohne welches Weltanschauung nicht zu denken ist*¹.“

JUNG nennt seinen Standpunkt einen psychologischen, den er vom naturwissenschaftlichen Standpunkte unterscheiden will:

„Es möchte einem leicht alle Hoffnung schwinden, irgend etwas Gründliches ausmachen zu können über jenes undeutliche, vielfach schillernde Ding, das man ‚Geist‘ nennt. Nur eines scheint mir klar zu sein, nämlich daß wie ‚lebendiges Wesen‘ ein Inbegriff des Lebens im Körper ist, so ist ‚Geist‘ ein Inbegriff des seelischen Wesens, wie ja auch oft der

¹ Der Kursivdruck stammt von mir.

Begriff ‚Geist‘ vermischt mit dem Begriff ‚Seele‘ gebraucht wird. Als solcher ist ‚Geist‘ in demselben Jenseits wie das ‚lebendige Wesen‘, d. h. in derselben nebelhaften Ununterscheidbarkeit. Und der Zweifel, ob Seele und Körper nicht am Ende ein und dasselbe Ding sind, gilt auch dem anscheinenden Gegensatz von ‚Geist‘ und ‚lebendigem Wesen‘. Sie sind wohl ebenfalls ein und dasselbe Ding.“

Nun ist es vielleicht gar nicht notwendig, das Problem des Geistes neben dem Körper-Seele-Problem aufzuwerfen. Es gibt Philosophien, die immer wieder vom Geiste reden, aber stets vorbei reden; es gibt aber eine Philosophie, die fast nie das Wort „Geist“ gebraucht und doch *die* Philosophie des Geistes war und bis jetzt noch allein geblieben ist: KANTS Transzendentaler Idealismus.

JUNG als Persönlichkeit sah nie vom Problem des Geistes weg, aber sein Werk tat es zuzeiten, weil es nur schrittweise an dieses Problem herankommen durfte, wollte es nicht aus einer empirischen Wissenschaft zur spekulativen Metaphysik werden. Sich im psychologischen Strombett weiterbewegend, konnte JUNG dem Geiste nur in der Form des „Selbst“ begegnen, das zum Endziel, zum Telos der Komplexen Psychologie schon logischerweise werden sollte, wenn sie ihre Krone zu erhalten bestimmt war. Zum *Tέλος* führt der Weg über *Tέλη* (Mehrzahl), und das heißt die Mysterien. Diese „Mysterien“ bestehen in dem Wege zum Selbst, wie ihn die Komplexe Psychologie zu umschreiben sucht.

Mir aber war von Hause aus dieser Weg offenbar verschlossen und ich konnte umgekehrt das Problem des „Selbst“ erst von der mir innigst vertrauten Idee des Geistes begreifen und nacherleben. *Für JUNG ist der Geist im Selbst; für mich ist das Selbst im Geiste.*

Es würde nicht nur eine theoretisch reizvolle Aufgabe, sondern auch eine über den Werdegang JUNGscher Weltanschauung belehrende Untersuchung abgeben, durch alle seine Schriften die Wandlungen, Abweichungen, Schwankungen seines Begriffes des Geistes zu verfolgen. JUNG würde selbst durch die Anführung aller Bedeutungsvarianten über den leise wechselnden Sinn, den er diesem Begriff je nach dem verschiedenen Wortlaut zu geben wußte, erstaunt und belehrt.

Soweit dieser Begriff auch bei ihm die Grenzen der Psychologie zu sprengen trachtet, wird die Sinnggebung zwiefach meta-psychologisch: erstens wie jede auch psychologische Sinnggebung, denn nur das sich selbst *beobachtende* Subjekt bleibt ein Stück psychischer Wirklichkeit, nicht das sinnggebende Subjekt, das von der Psychologie her über sie hinaus zu denken hat; zweitens, weil dasjenige, dessen Sinn diesmal festgestellt wird, schon an sich über die Grenze der Psychologie hinausweist, wenn es überhaupt einen eigenen Sinn haben soll.

*

Jede Autonomie, auch die einer noch so vollkommen individuierten Persönlichkeit, bleibt segnenlos und gottverlassen, wenn diese Autonomie als Selbstzweck und als Endziel, nicht aber als die denkbar beste Einstellung und Haltung erstrebt wird, um schließlich nach allem Leid und Mühsal

des Lebens des ganzen Reichtums an Seligkeit würdiger zu werden, der gerade dem zuteil wird, dessen Autonomie ein Mittel für Theonomie war, dessen Individuationsprozeß mit der Bitte des „Vater Unser“ gekrönt wurde: Dein Wille geschehe. Dasselbe anti-christlich, im Sinne NIETZSCHES ausgedrückt, heißt: amor fati . . .

Einem unindividuierten Herdenmenschen ist die Theonomie kein Problem und kein Telos; er bleibt ja ohnehin stets heteronom auch dann, wenn es ihm als Persona beschieden war, Kaiser oder Papst zu werden. Indem sich nun ein solcher heteronomischer Mensch unter die Theonomie stellt, wählt er sich bloß den denkbar besten Herrn; ohne einen Herrn, der ihm ein Gesetz auferlegt, würde er ja doch nicht bleiben können. Und dieser andere Herr, was immer er wäre, ein Genius oder ein Kollektivum, würde die ganze Sinnesart vielleicht so bestimmen, daß die Einstellung zur Theonomie dadurch nie mehr zu erklimmen wäre. Wogegen der autonome Mensch, dessen Einstellungswahl mindestens teilweise¹ ein Erzeugnis seines bewußt gerichteten Willens und nicht bloß unbewußter Bereitschaft ist, stellt sich autonom unter die Theonomie, und nur diese Art Hingabe führt psychologisch ausgedrückt zur Introjektion der „schwer erreichbaren Kostbarkeit“, in diesem Falle der Gnade Gottes.

Man könnte ebenfalls streng psychologisch die heteronom angenommene Theonomie als einen „autonomen Komplex“ erklären; das trifft aber nur die heteronome Art der Hingabe, nicht die angenommene Theonomie.

Geht JUNG über die Komplexe Psychologie hinaus? Es gibt zweierlei Arten von Hinausgehen über das eigene Gebiet: bewußtes Hinausschreiten und unbewußtes Hinauskommen. Das erstere kann ein richtiges sein, wenn es die Grenze überschreitet, nur um sie besser kennenzulernen und für andere auszuzeichnen; es kann aber auch unrichtig sein, wenn die Grenzüberschreitung mit der willkürlichen Grenzerweiterung verbunden ist. Das unbewußte Hinauskommen kann auch entweder unwillkürlich richtig sein, nämlich dann, wenn man halbbewußt die Einengung der Grenzen korrigiert; oder es wird unrichtig, wenn es durch das bloß halb-bewußte Wissen um die Grenze entsteht und somit eigentlich die Grenze verwischt.

In rebus divinis dürfte JUNG wohl mit Recht ein Wort VOLTAIREs wiederholen: „Mir kommt es nur zu, nach Menschenart zu denken; die Theologen entscheiden göttlich; das ist etwas ganz anderes.“

Daß ich hier VOLTAIRE anführe, kann nicht mit der Bemerkung abgewiesen werden, Voltairianismus sei nichts anderes, als ein altmodisches Aufklärertum, das ja bekanntlich gerade psychologisch unaufgeklärt war. Alle ganz großen Männer waren Psychologen. Wenn ich oben sagte, man könne nicht zur selben Zeit bedeutender Philosoph und bedeutender

¹ Die Fähigkeit, jede Einstellung absichtlich zu wählen und durchzusetzen, würde ja Gottähnlichkeit bedeuten. Siehe: *Seelenprobleme der Gegenwart*, S. 392.

Psychologe sein, so wollte ich damit nur sagen, daß man sich endgültig für die eine oder andere Stellungnahme und Haltung entschließen müsse, um etwas Bedeutendes schaffen zu können. Es ist aber schlechthin unmöglich, ganz groß und ganz unpsychologisch zu sein. So hat auch VOLTAIRE nicht nur lange vor JUNG die Anima für sich entdeckt, sondern ganz im JUNGschen Sinne mit ihr sogar Zwiesgespräche¹ geführt.

In meiner Verlegenheit flüchte ich mich zu dieser Äußerung eines der größten und klarsten Denker Europas, der trotz seiner ungeheuren Skepsis die Notwendigkeit der Religion vollauf anerkannte. Denn hier ist kein Platz, dieses Problem bei JUNG — oder gar das für mich Problematische seines Gesichtspunktes — auch nur zu streifen. Dieser Gesichtspunkt hat nämlich zwei Aspekte: Der eine ist in diesem VOLTAIRE-Wort enthalten; der andere ist sehr verwickelt und wurzelt zutiefst in JUNGS schwer formulierbarer Weltanschauung, die gerade von der Skepsis gegen die Aufklärung getragen ist, und zwar in denjenigen ihrer Schichten, die mit VOLTAIRE nichts Gemeinsames mehr haben, sondern mit PARACELsus — aber auch mit der Gnosis (wie er sie verstehen will) und mit Alt-China; letzten Endes gewiß mit „dem Osten, — inwendig in uns“, wie er es nennt². Von seiner Tiefe aus wirft er seinen Blick sogar in die Tiefe der Religion der Primitiven, die von ethnographischen Forschern zwar sachlich beschrieben, psychologisch jedoch nicht ausgiebig gedeutet worden ist. Hier ist es mir schwer, ihm zu folgen.

* * *

Es gibt zwei Arten Schriftsteller, besonders unter denen, die dabei keine Dichter sind: entweder solche, die ganz im Anfang ihrer schriftstellerischen Tätigkeit bewußt daran denken und sich willentlich daranmachen, aus der ihnen eigentümlichen Manier einen, und zwar den eigenen Stil zu zimmern; die anderen, bald wissend um ihre individuelle Manier, bald sie vergessend, schreiben sozusagen darauflos, nur von der Sachlichkeit ihres Vorwurfes geleitet (z. B. eines Themas, das neue Ausdrucksweise erfordert) oder von ihrer Absicht (z. B. einen Vortrag durchaus populär zu halten). Jede Art hat ihre Vor- und Nachteile, die hier gewiß nicht besprochen werden können.

¹ „Ich bin recht schwach, was auch mein Arzt, Herr TRONCHIN, sagen möge, und meiner Seele, die ich Lisette heiße, ist gar nicht wohl in ihrem alten Futteral. Ich sage manchmal zu Lisette: ‚Auf, sei doch heiter wie die Lisette meines lieben Freundes.‘ Sie antwortet, sie könne nichts dafür; dem Körper müsse es wohl sein, wenn es *ihr* wohl sein solle. ‚Pfui doch, Lisette,‘ sage ich zu ihr; ‚wer wird solche Reden führen; da wird man dich ja für materiell halten.‘ ‚Das ist nicht meine Schuld,‘ sagt dann Lisette; ‚ich gebe mich nicht für besser aus, als ich bin.‘ So unterhalte ich mich oft mit Lisette und möchte nur, mein alter Freund wäre auch dabei; aber der ist hundert Meilen weit weg von hier, in Paris bei *seiner* braven Lisette.“

² „Sowohl die chinesische Weisheit, wie C. G. JUNG, sind unabhängig voneinander in die Tiefen der menschlichen kollektiven Psyche hinabgestiegen und sind dort Wesenheiten begegnet, die deswegen so ähnlich aussehen, weil sie eben beide in Wahrheit vorhanden sind.“ So beteuert uns RICHARD WILHELM in seinem Aufsatz *Meine Begegnung mit C. G. JUNG in China*.

JUNG gehört zur zweiten Art. Deshalb dauerte es eine gute Weile, bis er eines Tages, ohne es irgendwie selber zu unterstreichen, sich als bedeutenden Schriftsteller fand, und bis die Welt sich anschickte, in Form eines literarischen Preises dies zuzugestehen. JUNGS Schriften seit seinem zweiten Hauptwerk (*Psychologische Typen*) weisen immer mehr und mehr alle Vorzüge der zweiten Art auf, nämlich den adäquaten und variablen Charakter seines Stiles, bei welchem auch der Humor auf seine Rechnung kommen kann: zwischen Wort und Sinn, zwischen dem ausgewählten Ausdruck und dem beabsichtigten Eindruck liegt heute bei JUNG eine quantitative und qualitative Entsprechung vor. Er macht keine unnützen Worte, Worte an sich, wie dies so oft bei Schriftstellern der ersten Art, leider auch bei den philosophischen, und besonders von heute, vorkommt: Indem sie nämlich ihre Manier zum Stile beschleunigt hinaufwinden oder sie mitunter krampfhaft zu ihm hinaufschrauben, werden ihnen die Worte, bzw. Begriffe (die letzteren in gesuchter, griechisch-lateinischer Benennung) überflüssigerweise „Libido-besetzt“ und beginnen sozusagen einen autonomen Tanz für sich, wo der Sinn, soweit er im betreffenden Wortlaut offenbart werden könnte, als das Endziel schon längst erreicht wurde. Die Wahl der Ausdrücke richtet sich bei JUNG nach Gesichtspunkten der jeweiligen Sachlichkeit, ohne jede Ängstlichkeit in bezug auf Widersprüche zum früher (in einem anderen Kontext) Gesagten oder zum System als Ganzem, weil die notwendige Terminologie, die restlos klar bestimmt wurde und überall gleichsinnig durchgeführt ist, keinem wesenhaften Widerspruch zum Ganzen seiner Lehre sich hineinzuschleichen erlaubt. Der psychologischen Monotonie glücklich ausweichend, darf er sich deshalb erlauben, auch gleiche Gedanken immer wieder anders auszudrücken, je nach demjenigen empirischen Material, an Hand dessen er sie weiter entwickelt oder an dem er einen schon früher geformten Gedankengang überprüft. Das sich streng Deckende und sich frei Wandelnde seines Stiles entspricht seinem offenen System in gleicher Weise, wie diese Aufgeschlossenheit des Systems seinem psychologischen Kritizismus.

Sprachliche Schaffensfreude und hemmungslose Fruchtbarkeit, welche beide eine eigenartige und kennzeichnende Selbstzufriedenheit erzeugen, begleiten die literarische Arbeit eines typischen schriftstellernden Theoretikers oder eines theoretisierenden Schriftstellers. Wogegen es ein typischer Praktiker ebenso schwer hat, wie der typische Poet, der geistig-seelisch dem Praktiker verwandt ist (wie es die Hellenen durch beide sinnähnlichen Namensgebungen betonten). „Des Dichters Worte sind schon seine Taten“ meinte PUSCHKIN. Des Dichters Wort, worin sein Urerlebnis gebannt wurde, soll selbst für eine Tat gelten und als solche auch nacherlebt werden. „Des Praktikers Tat ist schon sein Wort“, so könnte man paraphrasieren; dies ungeschriebene, einbegriffene, „implizierte“ Wort in ein „explizierendes“ zu verwandeln, ist dem typischen Praktiker eine gleich gewaltige Aufgabe, wie dem typischen Poeten das Wort bis zur Tat zu steigern und auszuprägen. Beide *leiden* während des Kristallisationsprozesses; das Wichtigste, das Wertvollste, das Lebendigste, das Geistigste scheint ihnen, gerade indem sie hier nach der not-

wendigen Verfeinerung des Ausdruckes trachten, zu verdampfen und zu verrauchen. Beide sind unendlich anspruchsvoll sich selbst gegenüber und haben nicht selten schriftstellerische Minderwertigkeitsgefühle auch dann, wenn sie gar nicht übermäßig ehrgeizig oder eitel sind.

Um den eigentümlichen Wert von JUNGs Schriftstellertums einzusehen und richtig abzuschätzen, muß man nie vergessen, daß hier ein Praktiker zur Feder greift. Indem ich das Wort „*Praktiker*“ wähle und nicht „*Forscher*“ oder „*Arzt*“, habe ich den Typus im Sinn, nicht die Profession. Denn Praktiker, wie auch Theoretiker, gibt es in allen Berufszweigen, sowohl in praktischen, als auch in theoretischen. KANT war Praktiker und brauchte seine Theorie nur, um die Welt gründlichst zu überzeugen, daß er als Praktiker (Ethiker) recht gehabt hat. Dank seinem gewaltigen theoretischen Talent ist es ihm auch zum Teil gelungen; mit kleinerer theoretischer Begabung würde es ihm ebenfalls zum anderen Teil gelungen sein, nämlich bei der Menge der Halbgebildeten. So aber hat ihm, dem Praktiker, seine philosophische Genialität den Weg zur Popularität versperrt. Als Praktiker eines theoretischen Gebietes sind z. B. die Publizisten und historischen Pragmatiker zu betrachten. Als Theoretiker eines praktischen Gebietes sind z. B. die Theologen zu betrachten, soweit sie eben Gottgelehrte sein wollen und sich nicht bloß philologisch oder historisch betätigen, also sich nicht mit theoretischen *Zweigen* eines praktischen Gebietes beschäftigen. KIERKEGAARD war ein Praktiker, der sowohl theoretisch als auch schriftstellerisch auf das Seltenste begabt war. Seine heutigen Nachfolger unter den Theologen und teilweise auch unter den Philosophen sind typische Theoretiker der KIERKEGAARDSchen Praxis. Der typische Theoretiker ist verwandt mit dem typischen Schriftsteller, ob schon das theoretische Talent und das schriftstellerische Talent ganz verschiedene Begabungen sind und sich also nicht in einer Persönlichkeit zu begegnen brauchen. HEGEL, ein typischer und genialer Theoretiker, war schriftstellerisch sehr mäßig begabt. STENDHAL, ein typischer und genialer Schriftsteller, war theoretisch nur mäßig begabt. Es ist selbstverständlich, daß man ein Mindestmaß an theoretischer bzw. schriftstellerischer Begabung haben muß, um als typischer Theoretiker oder typischer Schriftsteller gelten zu können. Doch eben nur ein Mindestmaß, denn das scharf ausgeprägte und rein auftretende Typische hängt keineswegs mit einem Übermaß der entsprechenden Begabung zusammen.

Obschon ich JUNGs frühere Schriften, besonders die beiden Hauptwerke, durchstudiert, die späteren aber nur durchgelesen habe, hielt ich es für besser, hier aus den letzteren zu zitieren, weil sie endgültigere Formulierungen enthalten. Übrigens stelle ich dabei fest, daß manche Formulierungen der allerletzten Jahre fast wörtlich mit dem übereinstimmen, was mir JUNG mündlich in den Analysestunden vor zwei Jahrzehnten gesagt hat. Dies dürfte demjenigen nicht merkwürdig vorkommen, der in JUNG den Mann *eines* Themas erkannt hat. Bei solchen „evolutionieren“ nur Einzelheiten und Nebensächlichkeiten. Allerdings, das

vollständig. Gereifte der beiden Essay-Sammlungen (*Seelenprobleme der Gegenwart*, und *Wirklichkeit der Seele*), die ganze weitgehende praktische und theoretische Arbeit, die hinter diesen manchmal leicht improvisiert scheinenden Vorlesungen und Aufsätzen steht, kann nur derjenige vollständig herauslesen und mitgenießen, der sich durch alle früheren Schriften JUNGS durchgearbeitet hat.

Auf die Frage: Was ist eigentlich JUNGSche Psychologie? Woher kommt sie und wohin will sie gehen? dürfte man u. a. auch sagen: diese Psychologie, ihr Wesen, ihre Quellen und ihre Hinzielungen liegen in JUNGS Eranos-Vortrag 1934 vor. Dieser Vortrag bedeutet auch JUNGS Gipfelleistung im schriftstellerischen Sinne. Man könnte fast sagen, der Stil dieses Vortrages ist aus der Psychologie heraus geboren. Für denjenigen, der alle JUNGSchen Schriften kennt, handelt sich dabei weder um den Wissensstoff, noch um den Gedankengehalt dieses Vortrages, denn in dieser Hinsicht bringt er wenig Neues, sondern um die spezifisch-psychologische Darstellung, um die Energieladung der letzteren, um ihre Schärfe, die oft bis zur Dämonie verstärkt wird. Der Gedankengang schlängelt sich ununterbrochen wie ein Strom zwischen seinen Ufern, von denen das eine konkret, das andere abstrakt ist, ein Mäanderfluß, dessen Bewegung die Baukunst schematisiert hat. Während des Vortrages dachte ich immer wieder an die mittlere und also vermittelnde Stellung der echten Psychologie: zwischen Natur und Schicksal, zwischen Werden und Sollen, zwischen Biologie und Biographie, zwischen Generalisierung und Individualisierung usw., und ich bemerkte dabei, daß ich meinen Eindruck erledigen möchte, indem ich dies Mäanderartige rationalisiere; vielleicht richtig, aber vergeblich. Als ich dann später den Vortrag langsam las und mehr den einzelnen Formulierungen meine Aufmerksamkeit schenkte, so minderte sich auch der Eindruck, den ich eben beschrieben habe. Aber gerade diese Tatsache überzeugte mich, daß mein Eindruck von der Darstellung und nicht von dem mir schon bekannten Inhalt ausgegangen war.

*

Man spricht, wie bekannt, vom „kursorischen“ und „statarischen“ Lesen, und besonders sind es Philologen, die sich in beider Art zu lesen üben müssen. Man dürfte aber vermuten, daß es auch zweierlei Arten Leser gebe, von denen der Raschleser sich besonders im Langsamlesen zu üben habe und umgekehrt. Ich persönlich bin nur Langsamleser; bin ich gezwungen, „kursorisch“ zu lesen, so bleibt mir nichts übrig, als, die Weiterentwicklung des dargelegten Gedankenganges oder des berichteten Vorganges vorwegnehmend, ganze Absätze zu überspringen, dafür aber die andern nach meiner Art langsam zu lesen. Daß aber jemand in solchem Grade die Vorteile beider Arten des Lesens zu vereinigen und die Nachteile auszuschließen vermöchte, wie JUNG, habe ich mir nie vorstellen können. Ich bin sonst frei von jedem Neid, aber diese Fähigkeit, gleich, was für ein Buch, aufs rascheste zu erledigen, um sich das Wichtigste aus ihm anzueignen, machte mich schon während unseres ersten Tessiner Ausfluges ärgerlich. Ich vergesse es nie, wie wir beide etwas müde nach einem Spaziergang jeder sein Exemplar irgendeines psychologischen Romans von MEYRINK zu lesen

anfangen und wie das Umwenden der Seiten bei JUNG so rasch und regelmäßig vor sich ging, daß man von Tempo und Rhythmus seiner Lektüre reden dürfte. Dies ging mir aber auf die Nerven und verlangsamte meine Lektüre noch mehr, was ihm wieder einen großen Spaß machte. Als ich dann viel später von den Schwierigkeiten erfahren habe, die ihm die Lektüre von *Ulysses* des JAMES JOYCE verursachte, hatte ich eine lebhaftere Schadenfreude darüber. Die war aber nicht von Dauer: denn ich erwies mich als schlechtweg unfähig, dies Buch zu lesen, ganz gleich, ob vom Anfang zum Ende oder vom Ende zum Anfang. Und da mußte ich bald in dem sehr ernststen Monolog von JUNG, den er diesem Buche widmete¹, einen „Nachsatz“ lesen, der mir zeigte, daß mein Freund auch hier den Sieg über seine Widerstände davongetragen hat: „Es geht jetzt mit der Lektüre von *Ulysses* schon ganz leidlich vorwärts.“

* * *

Ich habe im Anfang, indem ich mich der ersten Zeit meiner Bekanntschaft mit JUNG erinnerte, unsere Sympathie für MERESCHKOWSKIJ erwähnt. Hier, am Schlusse dieses Beitrages, denke ich wieder an MERESCHKOWSKIJ, und zwar an eines seiner Gedichte, in dem er das Alter einen besseren Frühling nennt. Gewiß ist dieser bessere Frühling nur dann möglich, wenn trotz dem durch die Natur bedingten Abstieg des Lebens ein vom Geist bestimmter Aufstieg des Schöpfertums stattfindet. Und dies ist wieder nur dann möglich, wenn der seelische Fortlauf seinen inneren Zusammenhang nicht verliert und, dank dieser Lückenlosigkeit, das Frühlinghafte an sich durch die sogenannten besten Jahre hinübergerettet wird. Ausdrücklich brauche ich JUNG diesen besseren Frühling nicht zu wünschen; denn die Grundsätze seiner Lehre und sein ganzer Lebensgang stehen miteinander im Einklang und sind beide auf den Ausbau, auf das Bewußtmachen der psychischen Kontinuität gerichtet.

Von hier aus gesehen klärt sich auch psychologisch der sonst vage Begriff der Persönlichkeit. „Der unentdeckte Weg in uns ist wie ein psychisch Lebendiges, das die klassische chinesische Philosophie ‚Tao‘ nennt und einem Wasserlauf vergleicht, der sich unerbittlich zu seinem Ziele bewegt. In Tao sein bedeutet Vollendung, Ganzheit, erfüllte Bestimmung, Anfang und Ziel und völligste Verwirklichung des den Dingen eingeborenen Daseinssinnes. Persönlichkeit ist Tao².“

So weit es unter diesen Umständen und bei diesem Anlaß möglich und schicklich war, ging ich mit dem Leser trotz den vielen Abschweifungen, die zum „Rahmen“ gehören, in raschem Schritt den Weg meiner objektiv-subjektiven Erkenntnis des Phänomens JUNG durch. Dürfen diese Abschnitte und Stufen der Erkenntnis, die dazu bestimmt sind, von selbst eine Konfiguration derselben im Leser entstehen zu lassen, von mir auch

¹ Seelenprobleme der Gegenwart.

² Wirklichkeit der Seele, S. 211.

noch willentlich zu einem geschlossenen Bilde abgerundet werden? Ich glaube nicht. Ästhetisch, vom Standpunkt eines literarischen Porträts, wäre es vielleicht manchem erwünscht; psychologisch würde es mindestens nebensächlich bleiben, auch wenn eine solche Abrundung vollkommen gelänge. Sie könnte aber sogar nachteilig werden, nicht nur deshalb, weil eine solche abschließende Zusammenfassung dem dynamischen Charakter des psychologischen Gebietes widerspricht, sondern vorwiegend deshalb, weil es mit JUNGS offenem System im Widerspruch stünde. Die Aufgeschlossenheit seines Systems wurzelt zutiefst in den wesentlichsten Zügen seiner Persönlichkeit, und schließlich stehen allem Anschein nach dem immer tiefer Grabenden und bei allem, was er erlebt und findet, rastlos und unbefangenen Lernenden, also auch Umlernenden, noch manche Umgestaltungen bevor, die heute vorauszusehen niemand imstande wäre. So würde in diesem Falle jedes Bildnis in mancher Hinsicht überholt; desto sicherer, je abgerundeter es wäre. Aber auch mit demjenigen, welches ich hier entworfen habe, möge es so werden.

Lebenslauf.

- 1875 (26. Juli) geboren als Bürger von Basel in Kesswil, Kanton Thurgau. (Eltern: Paul Jung, Pfarrer, und Emilie Preiswerk. Schwester: Gertrud.)
- 1879 Niederlassung in Kleinhüningen bei Basel. Schule und Gymnasium in Basel.
- 1895—1900 medizinisches Studium in Basel und Staatsexamen.
- 1900 zweiter Assistent am „Burghölzli“, der kantonalen Irrenanstalt und psychiatrischen Klinik der Universität Zürich.
- 1902 erster Assistent ebenda.
- 1902 Dissertation „Zur Psychologie und Pathologie sog. okkultur Phänomene.“
- 1902—03 Wintersemester bei JANET in Paris.
- 1903 Verheiratung mit Emma Rauschenbach von Schaffhausen (5 Kinder).
- 1903—05 Volontärarzt an der psychiatrischen Klinik Zürich. Experimentelle Arbeiten über normale und pathologische Wortassoziationen, sowie deren physiologische Begleiterscheinungen. Entstehung der Komplextheorie, publiziert in „Diagnostische Assoziationsstudien“.
- 1905—09 Oberarzt der Klinik.
Leitete den poliklinischen Kurs über hypnotische Therapie. Untersuchungen über die Psychologie der Dementia praecox, publiziert „Über die Psychologie der Dementia praecox“, 1907.
- 1905—13 Privatdozent an der medizinischen Fakultät der Universität Zürich. Vorlesungen über Psychoneurosen und Psychologie.
- 1906 lernt die FREUDSchen Schriften kennen.
- 1907 Begegnung mit FREUD in Wien.
- 1909 verläßt die Klinik wegen zu großer Belastung durch private Konsultationen und psychotherapeutische Behandlungen. Seither Privatpraxis in Küsnacht b/Zürich als Spezialarzt für Psychotherapie.
- 1909 Einladung zum 20. Jahrestag der Clark University, Worcester, Mass. (USA.). Dort Vorlesungen über die Assoziationsmethode und zum Dr. jur. h. c. promoviert.
- 1909 Redaktor des BLEULER-FREUDSchen „Jahrbuches für psychologische und psychopathologische Forschungen“, Deuticke, Wien und Leipzig.
- 1911 gründete die Internationale psychoanalytische Gesellschaft und wurde deren Präsident.
- 1912 „Wandlungen und Symbole der Libido“ (Auseinandersetzung mit der FREUDSchen Libidotheorie).
- 1912 Einladung zu Vorlesungen an der Fordham University, New York (publiziert als „Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie“). Dort zum Dr. jur. h. c. promoviert.

- 1913 endgültige Trennung von der FREUDSchen Bewegung. Bezeichnung seiner eigenen Psychologie als „Analytische Psychologie“, später auch „Komplexe Psychologie“.
- 1913 Teilnahme am International Medical Congress in London.
- 1914 Vorlesungen am Bedford College, London und am British Medical Congress in Aberdeen. Rückreise bei Ausbruch des Krieges. Militärdienst als Hauptmann der Sanität.
- 1917 und 18 Kommandant der internierten englischen Kriegsgefangenen in Château d'Oex.
Beginn der Untersuchungen über das Problem typischer psychologischer Einstellungen und ihrer Beziehung zum Individuationsprozeß („Psychologische Typen“, 1921) und über die Natur des kollektiven Unbewußten und seines Verhältnisses zum Bewußtsein („Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten“, 1928).
- 1924—25 Reisen zum Studium der primitiven Psychologie zu den Pueblo-Indianern in Arizona und New Mexico, USA.
- 1925—26 Forschungsreise zu den Elgonyi auf Mount Elgon, British-Ostafrika.
- 1930 Ehrenvorsitzender der Deutschen Ärztlichen Gesellschaft für Psychotherapie.
- 1932 Verleihung des Literaturpreises der Stadt Zürich.
- 1933 Präsident der Internationalen Allgemeinen Ärztlichen Gesellschaft für Psychotherapie und Herausgeber des „Zentralblattes für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete“ (Hirzel, Leipzig).
- 1933 Wiederaufnahme der akademischen Vorlesungen, nunmehr an der Freifächerabteilung der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich. „Über moderne Psychologie“.
- 1934 Ernennung zum Mitglied der Kaiserl. Leopold. Karolin. Deutschen Akademie der Naturforscher.
- 1935 Gründung und Vorsitz der „Schweizerischen Gesellschaft für praktische Psychologie“.
- 1935 Ernennung zum Professor an der Eidgenössischen Technischen Hochschule.

Schriften von C. G. JUNG.

1902

1. Zur Psychologie und Pathologie sog. okkultur Phänomene. Eine psychiatrische Studie. Leipzig: Oswald Mutze 1902.

1903

2. Ein Fall von hysterischem Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen. Journ. Psychol. u. Neur. 1 (1903).
3. Über manische Verstimmung. Allg. Z. Psychiatr. 1903.
4. Über Simulation von Geistesstörung. Sonderabdruck Jb. Psychol. u. Neur. 2 (1903).

1904

5. Ärztliches Gutachten über einen Fall von simulierter geistiger Störung. Schweiz. Ztg. Strafrecht 1904.
6. JUNG und RIKLIN: Experimentelle Untersuchung über Assoziationen Gesunder. J. Psychol. u. Neur. 11 (1904).
7. Über hysterisches Verlesen. Arch. f. Psychol. 3 (1904).

1905

8. Kryptomnesie. Zukunft 13 (1905).
9. Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten. Mschr. Kriminalpsychol. 1905.
10. Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik. Zbl. Nervenheilk. 28 (1905).
11. Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen. Zbl. Nervenheilk. 28 (1905).

1906

12. Die psychologische Diagnose des Tatbestandes. Jur.-psychiatr. Grenzfrag. 4, H. 3 (1906).
13. Die psychopathologische Bedeutung des Assoziationsexperimentes. Arch. Kriminalanthrop. 22 (1906).
14. Die Hysterielehre FREUDS. Münch. med. Wschr. 1906 II.
15. Diagnostische Assoziationsstudien, Bd. 1, 1906; Bd. 2, 1910. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.

I. Band:

1. Experimentelle Untersuchungen über die Assoziationen Gesunder.
2. Analyse der Assoziationen eines Epileptikers.
3. Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment.
4. Psychoanalyse und Assoziationsexperiment.
5. II. Band:
6. Assoziation, Traum und hysterisches Symptom.
7. Über die Reproduktionsstörung beim Assoziationsexperiment.
8. Statistisches von der Rekrutenaushebung. Arch. Rassenbiol. 3 (1906).
9. On Psychophysical Relations of the Associationexperiment. J. abnorm. a. soc. Psychol. 1 (1906).

1907

10. Über die Psychologie der Dementia praecox. Halle: Carl Marhold 1907.
11. Associations d'idées familiales. Arch. de Psychol. 7 (1907).
12. PETERSEN and JUNG: Psychophysical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals. Brain 30, 118 (1907).
13. RICKSNER and JUNG: Further Investigations on the Galvanic Phenomenon and Respiration in Normal and Insane Individuals. J. abnorm. a. soc. Psychol. 2 (1907).

1908

22. Die FREUDSche Hysterietheorie. Mschr. Psychol. u. Neur. **23** (1908).
23. Der Inhalt der Psychose. Vortrag im Rathaus Zürich, 1908. Wien u. Leipzig: Franz Deuticke, 2. Aufl. 1914.
24. BLEULER u. JUNG: Komplexe und Krankheitsursachen bei Dementia praecox. Zbl. Nervenheilk. **31** (1908).
25. La nuove vedute della psicologia criminale. Riv. Psicol. **4** (1908).

1909

26. Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung. Leipzig u. Wien: Deuticke 1909. 2. Aufl., 1927. Sonderdruck.
27. L'analyse des rêves. Année psychologique, Tome 15. 1909.
28. The Psychology of Dementia Praecox. Transl. w. intr. New York: F. Petersen & A. A. Brill 1909.

1910

29. Referate über psychologische Arbeiten Schweizerischer Autoren bis Ende 1909. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung. Leipzig u. Wien: Franz Deuticke 1910.
30. Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes. Zbl. Psychoanal. **1**, H. 12 (1910).
31. Zur Kritik über Psychoanalyse. Jahrbuch für psychologische Forschung, Bd. 2. 1910.
32. Über Konflikte der kindlichen Seele. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, Bd. 2. Leipzig u. Wien: Franz Deuticke 1910. 2. Aufl. 1916. Sonderdruck.

1911

33. Besprechung von BLEULERS „Zur Theorie des schizophrenen Negativismus.“ Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung, Bd. 3. 1911.
34. Randbemerkungen zu WITTELS: „Die sexuelle Not.“ Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung, Bd. 3. 1911.
35. Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes. Zbl. Psychoanal. **1** (1911).
36. Kritische Bemerkungen über MORTON PRINCES' „Mechanism and Interpretation of Dreams.“ Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung, Bd. 2. 1911.

1912

37. Besprechung von HITSCHMANNs „FREUDs Neurosenlehre.“ Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung, 1912.
38. Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Leipzig u. Wien: Franz Deuticke 1912. 2. Aufl., 1925.
39. Neue Bahnen der Psychologie. Raschers Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst. Zürich 1912.
40. Zur Psychoanalyse. Wissen und Leben. Jg. 5. 1912.

1913

41. Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung, Bd. 5. 1913. Auch als selbständiges Buch erschienen. Leipzig u. Wien: Franz Deuticke 1913.
42. Contribution à l'étude des types psychologiques. Arch. de Psychol. **13**, No 52 (1913).

1914

43. Psychotherapeutische Zeitfragen. Ein Briefwechsel von Dr. JUNG und Dr. LOÏ. Leipzig u. Wien: Franz Deuticke 1914.
44. Over Psychoanalyse. Nederl. Tijdschr. Geneeskunde 1914.

1915

45. On Psychological Understanding. J. abnorm. a. soc. Psychol. 1915.

1916

46. Collected Papers on Analytical Psychology. Transl. by Dr. Constance Long. London: Baillière, Tindall & Cox. I. Ed. 1916, II. Ed. 1917. 2. Ed. reprinted 1920.
1. On Psychology and Pathology of so-called occult Phenomena.
 2. The Association Method.
 3. The Significance of the Father in the Destiny of the Individual.
 4. A Contribution to the Psychology of Rumour.
 5. On the Significance of Number Dreams.
 6. A Criticism of BLEULERS "Theory of Schizophrenic Negativism."
 7. Psychoanalysis.
 8. On Psychoanalysis.
 9. On some Crucial Points in Psychoanalysis.
 10. On the Importance of the Unconscious in Psychopathology.
 11. A Contribution to the Study of Psychological Types.
 12. The Psychology of Dreams.
 13. The Content of the Psychoses.
 14. The Psychology of the Unconscious Processes.
 15. The Concept of the Unconscious.
47. La structure de l'inconscient. Arch. de Psychol. 16 (1916).

1917

48. Die Psychologie der unbewußten Prozesse. Schriften zur angewandten Seelenkunde. Zweite, veränderte und vermehrte Auflage von „Neue Bahnen der Psychologie.“ Zürich: Rascher & Co. 1917.

1918

49. Über das Unbewußte. Sonderdruck „Schweizerland“, 1918.
50. Studies in Word Association. Transl. by Dr. Eder. London: W. Heinemann 1918.
1. The Associations of Normal Subjects.
 2. Analysis of the Associations of an Epileptic.
 3. Reaction-Time in Association-Experiments.
 4. Psycho-Analysis and Association-Experiments.
 5. Association, Dream and Hysterical Symptoms.
 6. On Disturbances in Reproduction in Association-Experiments.

1920

51. Psychology of the Unconscious. (Wandl. u. Symbole d. Libido). Transl. by B. M. Hinkle, M. D. London: Kegan Paul 1921. 2. Ed. New York: Dodd, Mead 1927.

1921

52. Psychologische Typen. Zürich: Rascher & Co. 1922. 2. Aufl. 1925. 3. Aufl. 1930.

1923

53. Psychological Types or The Psychology of Individuation. Transl. by H. G. Baynes. London: Kegan Paul 1923.

1925

54. Die Ehe als psychologische Beziehung. In: KEYSERLINGS „Ehebuch“. Celle: Kampmann 1925.
55. Psychologische Typen. Vorl. in Territet. Z. Menschenkunde 1925.

1926

56. Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben. 3. vermehrte und verbesserte Auflage der „Psychologie der unbewußten Prozesse“. Zürich: Rascher & Co. 1926. 2. Aufl. 1929.
57. Analytische Psychologie und Erziehung. Heidelberg: Kampmann 1926.

1927

58. Geisteskrankheit und Seele. Berliner Tageblatt 1927.
59. Die Frau in Europa. Europ. Rev. 1927, Buchausgabe Verlag der Neuen Schweizer Rundschau 1929.

1928

60. Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Darmstadt: Reichl 1928. 2. Aufl. Zürich: Rascher & Co. 1932.
61. Die Schweizerische Linie im Spektrum Europas. Neue Schweiz. Rdsch. 1928.
62. Über die Energetik der Seele. Psychol. Abh. 2. Zürich: Rascher & Co. 1928.
 1. Über die Energetik der Seele.
 2. Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes.
 3. Instinkt und Unbewußtes.
 4. Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens.
63. Psychoanalyse und Seelsorge. Abderhaldens Zeitschrift „Ethik“, 1928.
64. Psychology of Dreams. Vorlesung im englischen Psychologischen Seminar. Seminarberichte 1928—1930. Privatdruck.
65. Contributions to Analytical Psychology. Transl. by H. G. and C. F. Baynes. London: Kegan Paul 1928.
 1. On Psychical Energy.
 2. Spirit and Life.
 3. Mind and the Earth.
 4. Analytical Psychology and Weltanschauung.
 5. Woman in Europe.
 6. Marriage as a Psychological Relationship.
 7. The Love-Problem of the Student.
 8. On the Relation of Analytical Psychology to Poetic Art.
 9. The Psychological Foundations of Belief in Spirits.
 10. Instinct and the Unconscious.
 11. The Question of the Therapeutic Value of Abreaction.
 12. Psychological Types.
 13. Analytical Psychology and Education.
 14. The Significance of the Unconscious in Individual Education.
66. L'inconscient dans la vie psychique normale et anormale. Trad. par le Dr. Grandjean-Bayard. Paris: Payot 1928.
67. Two Essays on Analytical Psychology. Transl. by H. G. and C. F. Baynes. London: Baillière 1928.
 1. The Unconscious in the Normal and Pathological Mind.
 2. The Relation of the Ego to the Unconscious.
68. Analytische Psychologie en Opvoeding. Zutphen: W. J. Thieme & Cie. 1928.

1929

69. Das Geheimnis der goldenen Blüte. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von R. WILHELM. Europäischer Kommentar von C. G. JUNG. München: Dornverlag Grete Ullmann 1929.
70. The Complications of American Psychology. Forum 1929.
71. Die Bedeutung von Vererbung und Konstitution für die Psychologie. Med. Welt 1929.
72. Outlines of Modern Psychotherapeutics. Vortrag im Kongreß of the Soc. of Public Health. Zürich 1929. J. State Med. 1930.
73. Psychologie und Dichtung. „Philosophie der Literaturwissenschaft.“ Hrg. v. Ermatinger, Okt. 1929.

1930

74. Einführung zu Dr. KRANEFELDTs Buch „Die Psychoanalyse.“ Göschen Slg 1930.
75. Psychology and Poetry. Trad. de E. Jolas. Paris: Transition 1930.
76. Der Aufgang einer neuen Welt. Besprechung von KEYSERLINGS „America set Free“. Neue Zürich. Ztg 1930.
77. Einleitung zu F. WICKES' „The Inner World of Childhood“. New York: D. Appleton 1930.
78. Nachruf für RICHARD WILHELM. Sinica u. Neue Zürich. Ztg, März 1930.
79. Zur Psychologie der Individuation. Vorlesungen im ersten deutschen Psychologischen Seminar. Seminarbericht, 1930. Privatdruck.

1931

80. Zur Psychologie der Individuation. Vorlesungen im zweiten deutschen Seminar. Seminarbericht 1931. Privatdruck.
81. WILHELM and JUNG: The Secret of the Golden Flower. With a memorial address by C. G. JUNG. Transl. by C. F. Baynes. London: Kegan Paul 1931.
82. Vorwort zu H. SCHMID-GUISANS „Tag und Nacht“. Zürich-München: Rheinverlag 1931.
83. Seelenprobleme der Gegenwart. Psychologische Abhandlungen, Bd. 3. Zürich: Rascher & Co. 1931. 2. Aufl., 1932.
 1. Probleme der modernen Psychotherapie.
 2. Über die Beziehungen der Analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk.
 3. Der Gegensatz FREUD-JUNG.
 4. Ziele der Psychotherapie.
 5. Die Struktur der Seele.
 6. Seele und Erde.
 7. Psychologische Typologie.
 8. Der archaische Mensch.
 9. Die Lebenswende.
 10. Die Ehe als psychologische Beziehung.
 11. Analytische Psychologie und Weltanschauung.
 12. Geist und Leben.
 13. Das Seelenproblem des modernen Menschen.
84. Essais de psychologie analytique. Trad. de Y. Le Lay. Paris: Ed. Stock 1931.
 1. Les problèmes psychiques des différents âges de l'homme.
 2. Le problème psychique de l'homme moderne.
 3. La condition terrestre de l'âme.
 4. La psychologie analytique, dans ses rapports avec l'œuvre poétique.
 5. Le mariage, relation psychologique.
 6. La femme en Europe.
85. Métamorphoses et symboles de la Libido. Trad. de L. De Vos. Paris: Ed. Montaigne 1931.
86. Psychology of Visions. Vorlesung im englischen Psychologischen Seminar. Seminarberichte, 1931—1932. Privatdruck.

1932

87. Über den Begriff des kollektiven Unbewußten. Votr. naturforsch. Ges. Zürich 1932. Autoref. Vjschr. naturforsch. Ges. Zürich: Beer 1932.
88. La théorie psychanalytique. Trad. de Mme. M. Schmid-Guisan. Paris: Ed. Montaigne 1932.
89. Vorwort zu O. A. H. SCHMITZS „Märchen aus dem Unbewußten.“ München: Hanser-Verlag 1932.
90. Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge. Zürich: Rascher & Co. 1932.
91. Wirklichkeit und Überwirklichkeit. „Querschnitt“, Dez. 1932. Ullstein-Verlag.

1933

92. Über Psychologie. Vortrag im Zürcher Rathaus. Neue Schweiz. Rdsch., Mai-Juni 1933.
93. Vorwort zu M. E. HARDINGS "The Way of all Women." New York: Longmans, Green u. Co. 1933.
94. Psychologischer Kommentar zu HAUERS Seminar über den Tantra-Yoga. Bericht über das HAUER-Seminar. 1933. Privatdruck.
95. Bruder Klaus. Neue Schweiz. Rdsch., Aug. 1933.
96. Modern Man in Search of a Soul. Transl. by C. F. Baynes. London: Kegan Paul 1933.
 1. Dream Analysis in its Practical Application.
 2. Problems of Modern Psychotherapy.
 3. Aims of Modern Psychotherapy.
 4. A Psychological Theory of Types.

5. The Stages of Life.
 6. FREUD and JUNG, Contrasts.
 7. Archaic Man.
 8. Psychology and Literature.
 9. The Basic Postulates of Analytical Psychology.
 10. The Spiritual Problem of Modern Man.
 11. Psychotherapists or the Clergy. A Dilemma.
 97. Besprechung von G. R. HEYERS „Organismus der Seele.“ Europ. Rev., Okt. 1933.
 98. Geleitwort zu G. ADLERS „Entdeckung der Seele.“ Zürich: Rascher & Co. 1933.
 99. Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie. Zbl. Psychother. 7, H. 2 (1933).
 100. Psychology of Visions. Vorlesungen im englischen Seminar. Seminarberichte, 1932—1933. Privatdruck.
- 1934**
101. Zeitgenössisches. Entgegnung auf Dr. BALLYs Artikel „Deutschstämmige Psychotherapie?“. Neue Zürch. Ztg, März 1934.
 102. Über Träume. Vorlesungen im Psychologischen Seminar Berlin 1933. Seminarbericht, 1934. Privatdruck.
 103. Wirklichkeit der Seele. Psychologische Abhandlungen, Bd. 4. Zürich: Rascher & Co. 1934.
 1. Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie.
 2. Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart.
 3. Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse.
 4. Paracelsus.
 5. Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung.
 6. Ulysses.
 7. Picasso.
 8. Vom Werden der Persönlichkeit.
 9. Seele und Tod.
 104. Zur Empirie des Individuationsprozesses. Vortrag an der Eranos-Tagung 1933. Eranos-Jahrbuch. Zürich: Rhein-Verlag 1934.
 105. Besprechung von KEYSERLINGS „La Révolution Mondiale“. Basl. Nachr., Mai 1934.
 106. Det Omednitna I Normalt och Sjukt Själsliv. Bokforlage Natur och Kultur. Stockholm 1934.
 107. Geleitwort zur Volksausgabe von SCHLEICHS Schriften „Die Wunder der Seele.“ Berlin: Fischer-Verlag 1934.
 108. Allgemeines zur Komplextheorie. Antrittsvorlesung an der Eidg. Techn. Hochschule. Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften der E.T.H. Aarau: Sauerländer & Cie. 1934.
 109. Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. Vortrag an der Eranos-Tagung 1934. Eranosjahrbuch. Zürich: Rhein-Verlag 1935.
- 1935**
110. Psychological Analysis of NIETZSCHE's Zarathustra. Vorlesungen im englischen Seminar. Seminarberichte, 1934—1935. Privatdruck.
 111. Geleitwort des Herausgebers zum 1. Heft des „Zentralblattes für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete, Jahrgang 1935.“ Leipzig: S. Hirzel.
 112. Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie. Vortrag in der Zürcher Ärztesgesellschaft. Zbl. Psychother. 1935, H. 2.

In russischer Sprache sind erschienen: Der Inhalt der Psychose. Petersburg 1909. Psychologische Typen. Zürich 1929.

In spanischer Sprache ist erschienen: Seelenprobleme der Gegenwart. Madrid 1935.

Mitarbeiter.

- ALM, IVAR, Lic. theol., Pfarrer, Aengelsberg, Schweden.
 BACON, LEONARD, Ph. D., Schriftsteller, Peace Dale, Rh. I., USA.
 BAUMANN, HANS HEINRICH¹, Architekt, Zürich.
 BAYNES, HELTON GODWIN¹, M.B., B.C. Cantab., London.
 BIANCHI, IDA¹, Zürich.
 DURHAM, WILLARD HIGHLEY, Professor of English in the University of California, Berkeley, USA.
 FIERZ, HANS EDUARD¹, Professor der chemischen Technologie an der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Zürich.
 FIERZ, LINDA¹, Zürich.
 GILLI, GERTRUD¹, Zürich.
 HANNAH, BARBARA¹, Brighton, England.
 HAUER, JAKOB WILHELM, ordentl. Professor für Indologie und Religionswissenschaft an der Universität Tübingen.
 HEYER, GUSTAV RICHARD¹, Dr. med., München.
 KELLER, ADOLF¹, Professor D. theol., D.D., L.L.D., Generalsekretär, Genf, Dozent an der Universität Zürich.
 LE LAY, YVES, Professeur de philosophie, Blois, France.
 LÉVY-BRUHL, LUCIEN, Membre de l'Institut, Professeur honoraire à la Sorbonne, Paris.
 MEDTNER, EMIL¹, Schriftsteller, Zürich; früher in Moskau, Leiter des Verlages „Musagetes“ und Herausgeber des russischen „Logos“ (Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur).
 MEIER, CARL ALFRED¹, Dr. med., Zürich.
 MORAWITZ-CADIO, ALICE VON², Wien.
 OERI, ALBERT, Dr. phil., Chefredaktor der Basler Nachrichten, Nationalrat, Basel.
 REDERER, FRANZ, Kunstmaler, Zürich.
 ROUSSELLE, ERWIN, Dr. iur. utr., Dr. phil., früher Professor an der Chinesischen Reichsuniversität in Peking; jetzt Direktor des China-Institutes und a.o. Professor für Sinologie und Buddhologie an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt a. M.
 SEIFERT, FRIEDRICH, Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule München.
 TRÜB, HANS, Dr. med., Zürich.
 WOLFF, TONI¹, Zürich.
 WYSCHESLAVZEFF, BORIS, früher Professor der Philosophie in Moskau, jetzt Paris.
 ZIMMER, HEINRICH, Professor für Sanskrit an der Universität Heidelberg.

Die Redaktionsarbeiten besorgten: TONI WOLFF, LINDA FIERZ, EMIL MEDTNER.

Die Anregung, eine Festschrift zu unternehmen, verdankt der Herausgeber Herrn Dr. med. O. KÖRNER², Dresden.

¹ Mitglieder des Psychologischen Club Zürich.

² Statutarische Gäste des Psychologischen Club Zürich.