

Die Duplizitätsstruktur des Bewußtseins bei Schopenhauer und C. G. Jung, oder: 1+1=1

Von Margit Ruffing (Mainz)

Im Unterschied zur Beziehung Sigmund Freud – Arthur Schopenhauer ist diejenige des Begründers der sog. Analytischen Psychologie, Carl Gustav Jung, zu Schopenhauer bisher insgesamt sehr wenig, und noch weniger systematisch, beachtet worden. Das mag diverse Gründe haben; zwei liegen auf der Hand: Erstens hat Jung – im Gegensatz zu Schopenhauer – kein systematisch geschlossenes Werk hinterlassen, so daß es zwar zahlreiche Anknüpfungspunkte geben mag, ein umfassender Vergleich des Denkens beider allerdings aufgrund struktureller Divergenzen kaum durchführbar ist; und zweitens bezieht sich Jung nicht in einer Weise auf Schopenhauer, die eine dauerhafte oder maßgebliche Auseinandersetzung mit dessen Willensmetaphysik und ihren Einfluß auf seine eigene psychologische Theorie belegen würde. Dennoch scheint mir ihr Weltbild und menschliche Selbstverständnis betreffend eine innere Übereinstimmung Schopenhauers und Jungs in wesentlichen Punkten zu bestehen, die vor allem zum Ausdruck kommt in der Theorie des Bewußtseins, der damit verbundenen Auffassung des *principii individuationis*, bzw. des Ich, und der Bedeutung der Wessens- bzw. Selbsterkenntnis. Die genannten Aspekte sollen im Mittelpunkt dieses Beitrages stehen, wobei der Chronologie entsprechend zuerst Schopenhauer, dann C. G. Jung zu Wort kommt. – Eine andere Parallele im Denken Schopenhauers und Jungs ist in der Rezeption allerdings schon mehrfach behandelt worden, und zwar die Position beider zu Phänomenen, die sich einer kausalen Erklärung entziehen, wie Hellsehen, die sogenannte ASW (außersinnliche Wahrnehmung), Präkognition („Vorschau“) und womit sich die Parapsychologie noch befassen mag (exemplarisch seien die Arbeiten von Hans v. Noorden und Andrea Kropf genannt¹). Ein historischer Anknüpfungspunkt der philosophischen Auseinandersetzung mit akasalen Phänomenen ist Emanuel Swedenborgs Vision vom Brand in Stockholm, die im 18. Jahrhundert die Gemüter bewegte und auch von Kant in seiner Schrift *Träume eines Geistersehers* verarbeitet wurde. Da

¹ Vgl. dazu den Beitrag von Hans von Noorden („Das Rätsel des Hellsehens. Probleme von Kant bis C. G. Jung“. In: 52. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1971, 19–39), und die Monographie von Andrea Kropf (*Philosophie und Parapsychologie. Zur Rezeptionsgeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiel Kants, Schopenhauers und C. G. Jungs*. Münster u. a.: LIT-Verlag 2000).

sowohl Schopenhauer als auch C. G. Jung auf Kants Erkenntnistheorie explizit als Grundlage ihrer eigenen Bewußtseinsauffassung Bezug nehmen, liegt es nahe, Kant, bzw. sein Kausalitätskonzept, in die Diskussion einzubeziehen, wie es die beiden genannten Autoren auch getan haben. Doch weder die Ausweitung des Vergleiches auf Kant noch das Befassen mit parapsychologischen Aspekten sind in unserem Kontext von zentralem Interesse.²

Ein Exkurs dazu sei dennoch erlaubt: Der Vergleich der Einstellung Schopenhauers und Jungs zu parapsychologischen Phänomenen weist nämlich über sich hinaus auf eine ganz grundsätzliche Übereinstimmung beider hin, die gewissermaßen die Basis ihrer Vergleichbarkeit überhaupt ausmacht – nämlich die Überzeugung, daß die Welt nur von einem bestimmten Standpunkt aus von Kausalität bestimmt bzw. durch sie erklärbar ist. Vom Standpunkt dessen her gesehen, der – um mit Schopenhauer zu sprechen – zur „Durchschauung“ fähig ist, geht sie nicht in der Vorstellungshaftigkeit auf, sondern wird erfahren als Erscheinung oder Ausdruck von etwas Nicht-Vorstellungshaftem, etwas, das sie wesentlich ausmacht ohne ihr „Grund“ zu sein. Jung war sich dieser inneren Übereinstimmung mit Schopenhauer wohl bewußt; in seiner autobiographischen Schrift *Erinnerungen, Träume, Gedanken* schildert er den Eindruck, den unterschiedliche philosophische Lektüre auf ihn als Heranwachsenden vom 17. Lebensjahr an bis in die Studienjahre hinein gemacht hat, und beschreibt die besondere Bedeutung, die Schopenhauer für ihn hatte:

Der große Fund meiner Nachforschung aber war Schopenhauer. Er war der erste, der vom Leiden der Welt sprach, welches uns sichtbar und aufdringlich umgibt, von Verwirrung, Leidenschaft, Bösem, das alle anderen kaum zu beachten schien und immer in Harmonie und Verständnis auflösen wollten. Hier war endlich einer, der den Mut zur Einsicht hatte, daß es mit dem Weltengrund irgendwie nicht zum Besten stand. Er sprach weder von einer allgütigen noch allweisen Providenz der Schöpfung, noch von einer Harmonie des Gewordenen, sondern sagte deutlich, daß dem leidensvollen Ablauf der Menschheitsgeschichte und der Grausamkeit der Natur ein Fehler zugrundelag, nämlich die Blindheit des weltchaf-

² An dieser Stelle müßte dann auch C. G. Jungs Begriff der Synchronizität diskutiert werden, den van Noorden und Kropf nur unzulänglich erörtern. Mit Synchronizität bezeichnet Jung in *Naturerklärung und Psyche* „ein[...] für die erkennende Tätigkeit unseres Verstandes notwendige[s] Prinzip[...]“, „das sich der anerkannten Triade Raum, Zeit und Kausalität als Viertes anschließen würde“ (97f.); die Synchronizitätstheorie versucht das Zusammen-„Wirken“ von Psyche und Physis auf der Basis einer Art magischen, da akasualen Entsprechung zu erklären. Die Synchronizitätshypothese gehört philosophisch in den Kontext des Leib-Seele-Problems (zumal sich Jung auf das Leibnizsche Konzept des psychophysischen Parallelismus bezieht); von Seiten der Psychologie und Psychophysiologie kann sie als Beitrag zur Theorie des psychozerebralen Korrelationalismus aufgefasst werden. Vgl. dazu den nach wie vor lesenswerten Beitrag „Kausalität und Synchronizität. Zum psychophysischen Problem“ von Bernhard Maria Reuter, Martin Kurthen und Detlef Bernhard Linke in: *Analytische Psychologie* (Basel) 21, 1990, 286–308.

fenden Willens. Ich fand dies bestätigt durch meine frühen Beobachtungen von kranken und sterbenden Fischen, [...] von der erbarmungslosen Tragödie, die eine blumengeschmückte Wiese verbirgt: Regenwürmer, die von Ameisen zu Tode gequält werden, Insekten, die einander Stück für Stück auseinanderreißen usw.³

Die affirmative Schopenhauer-Rezeption C. G. Jungs führte aber auf direktem Weg zur Distanzierung, die nicht mehr wieder aufgehoben wurde; Jung schreibt im gleichen Kontext: „Schopenhauers düsteres Gemälde der Welt fand meinen ungeteilten Beifall, nicht aber seine Problemlösung.“ Jung unterstellt Schopenhauer gewissermaßen, sich selbst mißverstanden zu haben, und mit „Wille“ eigentlich „Gott, den Schöpfer“⁴ zu meinen. Dabei sieht er nicht als problematisch an, daß Gott für „blind“ gehalten wird, aber Schopenhauers Gedanke, daß es der Intellekt sein soll, der dem Blinden die Augen öffnet, den Willen zur Umkehr bewegt, indem er ihm einen Spiegel vorhält, erscheint ihm „als völlig inadäquat“:

Und was war der Intellekt? Er ist Funktion der menschlichen Seele, kein Spiegel, sondern ein infinitesimales Spiegelchen, das ein Kind der Sonne entgegenhält und erwartet, daß sie davon geblendet würde.⁵

Durch die Auseinandersetzung mit Kants Erkenntnistheorie, zu der ihn Schopenhauer selbst führt, glaubt Jung den „Grundfehler in Schopenhauers System entdeckt zu haben: er hatte die Todsünde begangen, eine metaphysische Aussage zu machen, nämlich ein bloßes noumenon [sic!], ein ‚Ding an sich‘ zu hypostasieren und zu qualifizieren“ (ibid.). Die Reduktion Schopenhauers auf seine „inadäquate“ Willensmetaphysik zeigt sich an etlichen Stellen in Jungs Werk⁶; Schopenhauers Verdienst besteht Jung zufolge in seiner Ehrlichkeit, im Mut, die Realität des Leidens in den Mittelpunkt seines philosophischen Systems zu stellen; was aber seine „Problemlösung“, oder die Möglichkeit der „Erlösung durch

³ *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung [ETG]*. Aufgezeichnet und hrsg. von Aniela Jaffé. Olten und Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1990 [1971]. Hier: 74f.

⁴ Vgl. *ETG* 75. Bemerkenswert dabei ist, daß Jung bei Schopenhauer die Beschreibung seines eigenen inneren Zustandes gefunden zu haben schien: er spricht davon, daß er als Heranwachsender zwei getrennte Welten wahrgenommen und unter dieser Trennung gelitten habe; er unterscheidet das „gewöhnliche Alltagsdasein“ und die „Gotteswelt“, deren Charakterisierung sie – trotz Jungs Distanzierung – unbeabsichtigt in die Nähe der Schopenhauerschen Willenskonzeption rückt: „Der Ausdruck ‚Gotteswelt‘, der für gewisse Ohren sentimentalisch klingt, hatte für mich keineswegs diesen Charakter. Zur ‚Gotteswelt‘ gehörte alles ‚Übermenschliche‘, blendendes Licht, Finsternis des Abgrunds, die kalte Apathie des Grenzenlosen in Zeit und Raum und das unheimlich Groteske der irrationalen Zufallswelt.“ (*ETG*, 77)

⁵ *ETG* 75

⁶ S. z.B. „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“, 16f. (in: *Grundwerk C. G. Jung* Bd. 2, 7–76).

Erkenntnis“⁷ anbelangt, die die Konzeption der Welt als Wille und Vorstellung bietet, so ist Jungs Analyse des „Grundfehlers“ vernichtend, wenn auch undifferenziert. Jungs entschiedene Beurteilung des dogmatischen Zuges der Schopenhauerschen Willensmetaphysik als „Todsünde“ hat aber sicher dazu beigetragen, daß die vergleichende Betrachtung beider als nicht lohnenswert erachtet und in der Rezeption vernachlässigt wurde. Diese Arbeit soll dazu beitragen, die von Jung selbst nicht wahrgenommene Nähe zu Schopenhauer zu belegen, die sich weniger in inhaltlichen Konzepten als auf der strukturellen Ebene zeigt. Die Gegenüberstellung von ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ (Schopenhauer) und ‚Alltagswelt und Gotteswelt‘ (Jung) kann daher nicht mehr als die Basis der Vergleichbarkeit verdeutlichen; was auf der Grundlage dieser „Zwei-Welten-Lehre“ aber eine nähere Betrachtung lohnt, scheint die damit in engem Zusammenhang stehende Duplizitätsstruktur des Bewußtseins zu sein, die sich notwendig sowohl aus der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie als auch aus der Jungschen Theorie des Unbewußten ergibt.

Schon vor der Fertigstellung seines Hauptwerks im Jahre 1818, in dem die Systematik der „Welt als Wille und Vorstellung“ erst voll entfaltet ist, folgt Schopenhauer dem für sein Denken charakteristischen Duplizitätsschema: in den Manuskripten von 1812 bis 1817, die ein der Willensmetaphysik vorgängiges Philosophieren dokumentieren, unterscheidet Schopenhauer – angelehnt an Platon – eine sinnliche und eine übersinnliche Welt: der zeitlichen menschlichen Leidensexistenz steht ein zeitloses leidensfreies Nichtsein gegenüber. Dem Menschen als Individuum kommt zwar *ein* Bewußtsein zu, aber er kann, ja muß, die zwei Seiten der Welt betrachten, und dementsprechend kann das *eine* Bewußtsein sich auf zweifache Weise verwirklichen. Die Einstellung, die Handlung des Bewußtseins, ist potentiell „doppelt“, ohne daß das zu einer Bewußtseinsspaltung führen würde: seine Identität bleibt im Individuum als dem Träger des Subjekts bewahrt. In der Reflexion der Leidensexistenz des Subjekts verhält sich das Bewußtsein zu sich selbst, und dabei muß es sich gewissermaßen positionieren: es bezieht Stellung, nimmt die eine oder andere Einstellung zu sich ein, indem es sich entweder als außerzeitliches übersinnliches oder zeitliches sinnliches Wesen begreift:

Die Wahrheit (und zugleich die Freiheit) ist, daß der Mensch sich jeden Augenblick als sinnliches, zeitliches, oder auch als ewiges Wesen betrachten kann: sobald er eines von beyden ganz gethan folgen die beyden beschriebnen Denkweisen von selbst und jede hat vollkommen recht und ist vollkommen wahr.⁸

⁷ Vgl. dazu: Malter, Rudolf: „Erlösung durch Erkenntnis“. In: *Zeit der Ernte*. FS für Arthur Hübscher. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982, 41–59.

⁸ *HN* 1, 38.

Es gibt also zwei gegenläufige Denkweisen, „Denkungsarten“, wie sie Schopenhauer auch nennt, die aufzeigen, wie das Bewußtsein sich zur Erfahrung seiner Existenz verhalten kann; Schopenhauer spricht zusammenfassend vom „empirischen“ und vom „besseren Bewußtseyn“, wodurch der Gedanke an eine Spaltung nahegelegt wird, aber wohl nur die Ausschließlichkeit der Einstellungen hervorgehoben werden soll („jede hat vollkommen recht und ist vollkommen wahr“...). Im *Handschriftlichen Nachlass* gibt Schopenhauer noch ein bekanntes Beispiel für „eine Erfahrung an der sich die Duplicität unsers Bewußtseyns deutlich macht“, nämlich „unsre in verschiednen Zeiten verschiedne Gesinnung gegen den Tod“ (*HN* 1, 68), indem er Schilderungen von Todesangst und freudig-gelassener Erwartung des Todes gibt:

In der ersten Stimmung sind wir ganz vom zeitlichen Bewußtseyn erfüllt, sind nichts als Erscheinung in der Zeit; als solcher ist uns der Tod Vernichtung, und als das größte Uebel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessere Bewußtseyn lebendig und es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnißvollen Bandes, durch welches es mit dem empirischen Bewußtseyn, in die Identität Eines Ichs verknüpft ist. (Ibid.)

In den beiden geschilderten möglichen Einstellungen zu unserer Sterblichkeit ist also nach Schopenhauer symptomatisch für die Doppeltheit des Bewußtseins, und zugleich wird die Identität des „empirischen“ und des „bessren“ Bewußtseins betont, die durch das Ich gewährleistet ist.

Der Einteilung empirisches – bessres Bewußtsein im Inneren, im Subjekt, entspricht ein spezifischer Umgang mit der äußeren, der Objektwelt. Das empirische Bewußtsein konstituiert die Welt mit Hilfe von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft als reale Objektwelt, und es ist diese Welt, die Schopenhauer in diesem Zusammenhang definiert als „unser empirisches, sinnliches, verständiges Bewußtseyn in Raum und Zeit“ (*HN* 1, 41), und darin liegt auch das Wissen um das Ende der zeitlichen Existenz, das Todesbewußtsein.⁹ Durch die Funktionsweisen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft ist das empirische Bewußtsein ein erkennendes, ein denkendes – und gerade dadurch dem besseren Bewußtsein entgegengesetzt, denn dieses ist weder sinnlich erfahrbar noch durch Reflexion zu erlangen, es liegt außerhalb aller objekthaften Bestimmbarkeit, es „denkt und erkennt [...] nicht“ (*HN* 1, 67), entzieht sich der Vernunft: „[...] so können wir positiv von ihm nichts weiter sagen, denn unser Sagen liegt im Gebiet der Vernunft“, heißt es bei Schopenhauer (*HN* 1, 23), und er geht sogar so weit, von einer „Stöhrung“ zu sprechen, die die Vernunft durch das bessere Bewußtsein erleidet, weil sie „verdrängt“ wird, und zwar als theoretische Vernunft durch das Genie, als praktische durch die Tugend, wobei das „Bessere Bewußtseyn [...]

⁹ S. *HN* 1, 68f.: „denn mit dem empirischen Bewußtseyn [...] ist der Tod nothwendig gesetzt [...]“.

weder praktisch noch theoretisch [ist]: denn dies sind bloß Eintheilungen der Vernunft.“ (Vgl. *ibid.*)

Wenn also überhaupt Aussagen über das bessere Bewußtsein gemacht werden können, dann müssen sie negativ oder indirekt sein; es kann nur unter Zuhilfenahme anderer Gebiete angegeben werden, was diesen Bewußtseinsmodus ausmacht. Die dazu besonders geeigneten Bereiche sind Schopenhauer zufolge Kunst und Moral, weil sich am Genie, dem Künstler und Kunstbetrachter, sowie am Heiligen, dem tugendhaften Menschen, zeigt, daß das empirische Bewußtsein „besser“ werden kann, unter bestimmten Bedingungen in das bessere übergeht.

Aus der in den frühen Manuskripten schon deutlich angelegten Duplizitätsphilosophie Schopenhauers entwickelt sich die Willensmetaphysik nicht etwa bruchlos derart, daß der Terminus des besseren Bewußtseins vollständig in der Rede von der Selbsterkenntnis des Willens aufginge; die Entwicklung dieses Gedankenganges kann in unserem Kontext nicht werkimmanent verfolgt werden.¹⁰ Die systematische Konzeption der Welt, des Lebensganzen, als Wille und Vorstellung zeigt die Zweiheit deutlicher als das schopenhauersche Frühwerk, betont die Gegensätze. Denn in der ausgereiften willensmetaphysischen Systematik findet sich das Bewußtsein als doppeltes vor, indem es das Erkennen und des wollenden Subjekts zugleich ist, wobei sich Erkennen und Wollen im Vollzug ausschließen, so daß jeweils eines dominiert und das andere entsprechend verdrängt oder zurückdrängt. Wollen ist definiert als Nicht-Erkennen, und Erkenntnis ist geradezu das Gegenmittel zum (leidverursachenden) Wollen. Das ‚unsagbare‘, nicht denkende „bessere Bewußtsein“ wird sozusagen in das Erkennen hineingeholt, insofern als es in Schopenhauers Erkenntnistheorie zwei *toto genere* unterschiedliche Erkenntnisarten gibt: die Erkenntnis gemäß dem Satz vom Grunde, d. h. die kausale, und die nicht von Kausalität betroffene unmittelbare Wesenserkenntnis, das gefühlte – vorbegriffliche und unreflektierte – Wissen unserer leibhaftigen Willensidentität.¹¹ Betrachten wir daher zunächst das erkennende Bewußtsein, dem die Funktion zukommen soll, das Wesen der Welt aus seiner Erscheinung heraus als „zwei Seiten einer Münze“ zu fassen und nicht als unüberbrückbare Gegensätze von Sein und Scheinen stehen zu lassen.

Für Schopenhauer ist das Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt Kennzeichen der Vorstellungshaftigkeit, d. h. unseres erkennenden Bewußtseins; daneben erleben wir uns als unmittelbar Wollende, und beides zusammen macht unser Selbstbewußtsein aus, indem das Wollen im Selbstbewußtsein dem erkennenden Subjekt zum unmittelbaren Objekt wird. Vorstellungshaftes Erkennen erfolgt dem Satz vom Grunde gemäß; d. h. es ist ein Erkennen von Kausalität, besteht im Herstellen und Erklären von Ursache-Wirkungsverhältnissen. Dabei

¹⁰ Zu diesem Zweck sei verwiesen auf Rudolf Malters Schrift *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1988.

¹¹ Vgl. W I, § 19.

bleibt es an der Oberfläche, geht auf die Erscheinung der Dinge, während es zum Wesen der Welt und unserer selbst keinen Zugang hat. Denn dieser Zugang liegt im nicht-vorstellungshaften Teil unseres Selbstbewußtseins, in unserem Wollen, d. h. Wille-Sein, und er findet statt als Gefühl. Dieses Gefühl besteht in der leibhaftigen Gewißheit unseres Willenswesens, die sich in der Reflexion ausdrücken läßt als Einsicht in die Identität von Leib und Wille, die per Analogieschluß zur Einsicht in die Identität von Welt und Wille, „Welt als Wille“, wird:

Wem nun [...] *in abstracto*, mithin deutlich und sicher, die Erkenntniß geworden ist, welche *in concreto* Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung [...] sein W i l l e ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseins ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Subjekt und Objekt sich gegenüber stehn, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt [...]: – wer [...] diese Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur [...].¹²

Auf die Weise eines Gefühls, in dem sich das „innerste Wesen“ unmittelbar „kund giebt“, versucht Schopenhauer das Nicht-Vorstellungshafte – das Nicht-Erkannte – in das Bewußtsein, das er mit Erkennen gleichsetzt, zu integrieren, um der Denknöthigkeit gerecht zu werden, daß trotz seiner beiden heterogenen Bestandteile die Einheit des (Selbst-)Bewußtseins zu wahren ist. Diese Notwendigkeit liegt im monistischen Ansatz der Willensmetaphysik: Auch wenn das Prinzip des Seins, das Wesen der Welt, akausal und erkenntnislos ist, ist es Eines, und das Bewußtsein kann kein Zweites sein oder hervorbringen. Als Objektivation jeglichen Erkenntnisgeschehens obliegt es dem Bewußtsein, Wesenserkenntnis zu ermöglichen, obgleich ein vorstellungshafter Zugang zum Wesen diesem selbst nicht adäquat ist.¹³ Epistemologisch bringt das die Schwierigkeit mit sich, eine nicht-rationale, sich selbst verbürgende Gewißheit, die sich nicht widerspruchsfrei oder gar nicht unter die Form der Vorstellung bringen läßt, auf den Begriff zu bringen.

Diese Schwierigkeit versucht Schopenhauer zu lösen, indem er sowohl von einem ausgezeichneten ‚subjektiven‘ vorstellungshaften Erkennen (der Ideen) als auch von einem ‚objektiven‘, von der vorstellungshaften Erkenntnis *toto genere* verschiedenen Erkennen (der unmittelbaren Gewißheit) ausgeht, die beide nicht dem Satz vom Grunde unterliegen, d. h. nicht in Kausalität aufgehen. Den heterogenen Bewußtseinsinhalten auf der Objektseite entspricht dabei eine bestimm-

¹² W I, § 21.

¹³ Schopenhauer: „Bei mir [...] kommt der Wille durch seine Objektivation, wie sie auch immer ausfalle, zur Selbsterkenntniß, wodurch seine Aufhebung, Wendung, Erlösung, möglich wird.“ (W II, 737)

te Erkenntnisweise auf der Subjektseite. Die Übergänge zwischen den Bewußtseinsinhalten und Erkenntnisweisen untereinander sowie den Bewußtseinsinhalten einerseits und den Erkenntnisweisen andererseits bleiben dunkel; sie kommen offenbar dem Subjekt selbst zu und bleiben daher unerkannt, bzw. sind nicht erkennbar. Besonders deutlich wird das in bezug auf den Übergang von „der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt [...] zu dem, was sie noch außerdem seyn mag“ (W I, 118), den Schopenhauer nicht als Veränderung der Subjektseite innerhalb des erkennenden Bewußtseins beschreibt, sondern als Veränderung des Erkennens eines bestimmten Objekts, des Leibes. Denn dem „Subjekt des Erkennens, das welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist der Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben“ (W I, 119). Die „doppelte Erkenntniß, die wir vom eigenen Leibe haben“¹⁴ (W I, 123), ist symptomatisch für unsere „zweigeteilte“ Bewußtseinssituation: Das unmittelbar Erkannte ist die Identität von Leib und Wille, und das erkennende Subjekt erlangt eine unmittelbare, zweifelsfreie Gewißheit über die Bedeutung der Welt, ausgehend von der leibhaftigen Individualität, aber nicht auf sie beschränkt. Die Unmittelbarkeit dieses Erkennens bedarf keines „Überganges“: im Bewußtsein findet sich die metaphysische Polarität von Wille und Vorstellung wieder.

Auf eine andere Weise wird die Problematik des Überganges in der ästhetischen Kontemplation deutlich. Die Erkenntnis des „idealen Objekts“, der Idee, ist nur möglich durch die Veränderung des Subjekts, das zum „rein erkennen“ werden muß, zum „klaren Weltauge“ (vgl. § 36). Dazu muß das Wollen im Bewußtsein zurückgedrängt, „vergessen“ werden, so daß das Objekt – ein schönes Kunstwerk, eine erhabene Landschaft – das Bewußtsein gänzlich ausfüllt und dem Subjekt als rein erkennendem „entgegensteht“. Schopenhauer spricht in diesem Zusammenhang von der „Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt“ (W I, 200). Darüber kann letztlich nicht mehr gesagt werden, als daß diese Veränderung im Bewußtsein „mit einem Schlage“ (vgl. § 34) geschieht, d. h. es gibt auch hier keinen „bewußten“ Übergang, der ja die per se unmögliche Selbsterkenntnis des Subjekts bedeuten würde. Ebenso fehlen auf Seiten des Objekts Kriterien dafür, daß das jeweilige Objekt subjektunabhängig das Eintreten der ästhetischen Kontemplation gewährleisten könnte, d. h. notwendig bedingen würde, weil das Zusammentreffen des objektiven und des subjektiven Parts in ihr nicht als Ursache-Wirkungsverhältnis gefaßt werden kann, selbst „unabhängig vom Satze des Grundes“ ist. Die Einsicht, die im Bewußtsein entsteht oder nach der zeitlich befristeten Zurücksetzung des Wollens faßbar bleibt,

¹⁴ Insofern als der Leib die Außenwelt vermittelt, ist er mittelbares Objekt des vorstellenden Subjekts; insofern als er dem Bewußtsein als unmittelbarer Willensakt gegeben ist, ist er unmittelbares Objekt und bedeutet „Wille“; vgl. § 18.

geht über das konkrete Objekt hinaus; sie besteht in der Gewißheit eines wesentlichen, nicht erscheinungshaften, die Einzelheit überwindenden Seins.

Auf der Grundlage der erkenntnistheoretischen Überlegungen des Hauptwerks von 1818 gibt Schopenhauer knapp drei Jahrzehnte später im 19. Kapitel der Ergänzungen zur WWV, „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn“, eine Zusammenfassung seiner Theorie des Bewußtseins, „bei welcher Gelegenheit“ Schopenhauers eigener Einschätzung zufolge „für die Kenntniß des innern Menschen vielleicht mehr abfallen wird, als in vielen systematischen Psychologien zu finden ist“ (W II, 224). Was vom Bewußtsein gesagt wurde – daß es zu verstehen ist als Bewußt-Sein, d. h. Erkennen im weitesten Sinn (Wahrnehmung, Gewährsein, begrifflose Anschauung und Reflexion umfassend) und dadurch, wie jede Art des Erkennens, Erkennendes und Erkanntes, eine subjektive und eine objektive Komponente, enthält – gilt auch für das Selbstbewußtsein.

Das Erkennende kann per definitionem nicht erkannt werden, es finden sich also keine weiteren Bestimmungen desselben im Selbstbewußtsein. Nach Schopenhauer wird demnach der weitaus „größere“ Teil des Bewußtseins von dem Erkannten eingenommen, das als dessen Objekt untrennbar vom erkennenden Subjekt, aber von ihm verschieden ist. Das Erkannte des Bewußtseins kann deshalb nur das Wollen sein, das unmittelbare Wille-Sein selbst, das „an sich bewußtlose“ Wesen des Menschen:

Als das E r k a n n t e im Selbstbewußtseyn finden wir nun aber ausschließlich den W i l l e n . Denn nicht nur das Wollen und Beschließen, im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hasen, kurz, Alles was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht, ist offenbar nur Affektion des Willens [...]. Nun aber ist in aller Erkenntniß das Erkannte das Erste und Wesentliche, nicht das Erkennende; [...]. Daher muß auch im Selbstbewußtseyn das Erkannte, mithin der Wille, das Erste und Ursprüngliche seyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel.“¹⁵

Daß das erkennende Bewußtsein als Wahrnehmen und Denken stattfindet, ist fraglos; alle anderen Gemütsbewegungen des Wollens, alle Arten des Fühlens, machen demzufolge das wollende Subjekt aus. Die Duplizitätsstruktur des Bewußtseins spiegelt damit die metaphysische Wahrheit, die ohne diese Entsprechung nicht erkannt werden könnte: Wille und Vorstellung erscheinen als zwei heterogene Seinsweisen, sind aber nur „äußerlich“ verschieden und wesentlich Eines. Im menschlichen Selbstbewußtsein ist die Identität von Wesen und Erscheinung gegeben und *erkennbar*. Das ist die Bedingung für ein Geschehen, das Schopenhauer „Selbsterkenntnis des Willens“ nennt, die nur im Menschen, d. h.

¹⁵ W II, 225.

„auf höchster Stufe“¹⁶, so statthaben kann, daß sie sich in Begriffe – in ein philosophisches System – fassen läßt. Dabei bleiben erkennendes Subjekt – Intellekt – und erkanntes Objekt – Wille – getrennt und doch untrennbar verbunden; das Erkenntnisvermögen mit all seinen Modifizierungen faßt Schopenhauer als Form, das Begehungsvermögen, zu dem die Gefühle und Affekte gehören, als Inhalt des menschlichen Selbstbewußtseins. Diese Struktur ist unveränderlich, das Verhältnis von Wollen und Erkennen aber veränderlich.

Das Verhältnis von Wollen und Erkennen im Selbstbewußtsein ist es somit auch, das das jeweilige Maß des metaphysisch bedingten und unvermeidlichen Leidens sowie die unterschiedliche Bedeutung der Leiderfahrung für den Einzelnen bestimmt. Denn in der ästhetischen Kontemplation erfährt sich das Subjekt als sich selbst, als Erkennendes, indem es mithilfe des idealen Objekts das Wollen – im Sinne einer sich unmittelbar vollziehenden nicht-erkenntnismäßigen Präsenz – im Selbstbewußtsein vergißt, und damit zugleich sein bedürftiges Leibsein und die dadurch bedingte Einzelheit, d. h. Individualität. Nimmt das Wollen selbst dagegen die Position des erkannten Objekts ein, muß es im Selbstbewußtsein dadurch auf andere Weise als auf die des unmittelbaren, drängenden Vollzuges des Leibesaktes präsent sein. Doch auch der erkannte Wille bringt das Subjekt letztlich zu sich selbst, er ist ja mit ihm identisch; denn es begreift sich durch ihn als wesensgleichen Teil des Ganzen, und es versteht die Bedeutung des Leben-Wollens überhaupt, und insbesondere des menschlichen – die Bedeutung der Welt, die Schopenhauer in dem „einen Gedanken“ komprimiert, der seine Philosophie zusammenfaßt: „Denn die Welt ist Selbsterkenntnis des Willens.“¹⁷ Das zur Einsicht gelangte menschliche Selbstverständnis, besonders das künstlerische oder philosophische, führt zu einem „besonnenen“ Umgang mit der eigenen ‚Doppeltheit‘, der die leidvolle Existenz des Individuums relativiert. Soweit also nach Schopenhauer Erlösung innerhalb des „Jammers des Lebens“ möglich ist, geschieht sie in der „Durchschauung“ des principii individuationis, in einer mehr oder weniger gelungenen, kürzer oder länger anhaltenden Überwindung des wollenden Selbstbewußtseins durch das erkennende.

Für C. G. Jung, den Therapeuten, steht die Erlösungsmöglichkeit von seelischem Leid im Mittelpunkt seines Denkens und Schaffens. Bekannt als Philo-

¹⁶ „Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagiren und seinen Charakter ausmachen; so hat auch er [der Mensch, M. R.] seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieser Handlungsweise selbst offenbart sich sein empirischer Charakter, in diesem aber wieder sein intelligibler Charakter, der Wille an sich, dessen determinirte Erscheinung er ist. Aber der Mensch ist die vollkommenste Erscheinung des Willens, welche, um zu bestehen [...], von einem so hohen Grade von Erkenntniß beleuchtet werden mußte, daß in dieser sogar eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt, unter der Form der Vorstellung, welches die Auffassung der Ideen, der reine Spiegel der Welt ist, möglich ward [...].“

¹⁷ W I, 485.

soph unter den Psychologen, bemüht er sich darüberhinaus aber eindringlich um die epistemologische Fundierung einer Theorie der Psyche, die zugleich eine des Bewußtseins ist. Bemerkenswerterweise weist auch „das Psychische“ eine Duplizitätsstruktur auf, die auf verschiedenen Ebenen zutage tritt: dem Bewußtsein steht das Unbewußte gegenüber, das aber, wie sich zeigen wird, von Jung philosophisch problematisiert wird, weil auch ihm – im Gegensatz zum Begriff „unbewußt“ – Erkenntnischarakter zukommt, der sich aber nicht näher bestimmen läßt. Innerhalb der psychischen Sphäre, die Jung als Bewußtsein definiert, differenziert er Ich und „Selbst“, und unterscheidet vier Funktionen des Bewußtseins, von denen zwei stärker nach außen gerichtet, objektbezogen, und zwei nach innen gerichtet, subjektbezogen sind.¹⁸

In dem frühen Tagungsbeitrag „Der Geist der Psychologie“ (1946), abgedruckt in der Grundwerk-Ausgabe unter dem Titel „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“¹⁹, gibt Jung einen kurzen Abriss der Entwicklung des Begriffs der Seele, oder des Psychischen, in der abendländischen Geistesgeschichte.²⁰ Korrigierend und ergänzend zu philosophischen Vorläufern einer psychologischen Theorie des Bewußtseins finden sich hier Erläuterungen Jungs, die die Hypothese eines – philosophisch umstrittenen – „Unbewußten“ plausibel machen. Die Duplizitätsstruktur bleibt dabei erhalten, besteht aber in der Unterscheidung von Bewußtsein und Unbewußtem als Bestandteile eines Ganzen, des psychischen Systems. Die Einheit von Bewußtsein und Unbewußtem bleibt durch die Annahme einer „Bewußtseinsschwelle“ und die Voraussetzung einer energetischen Betrachtungsweise gewahrt; das Überschreiten der „Schwelle“ ist abhängig von der Intensität der psychischen Inhalte und wird mit dem Begriff der „Bewußtheit“ bezeichnet. Die entsprechende Textpassage hat nahezu erkenntnistheoretischen Charakter und soll in der ganzen Länge zitiert werden, nicht zuletzt weil sie symptomatisch für die „grenzüberschreitende“ Denkweise Jungs ist:

[...] wir [müssen] uns zunächst klar machen, daß Erkenntnis überhaupt dadurch zustande kommt, daß die dem Bewußtsein zuströmenden Reaktionen des psychi-

¹⁸ Die Duplizitätsstruktur kehrt auch innerhalb des Unbewußten wieder: Es umfaßt das „persönliche Unbewußte“, den „Schatten“, und ein über- oder unpersönliches, das „kollektive Unbewußte“.

¹⁹ C. G. Jung: „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“. In: *Archetypen und Unbewußtes* [Grundwerk C. G. Jung Bd. 2. Olten: Walter-Verlag 1984], 7–76.

²⁰ In diesem Kontext (17f.) wird Schopenhauers Philosophie als der zum Scheitern verurteilte Versuch beurteilt, die von Hegel verursachte Hybris des Verstandes durch dessen „praktische Ineinssetzung [...] mit dem Geist schlechthin“ zu kompensieren. Allerdings ist nach Jung auch Schopenhauer nicht frei von der „unbewußte[n] Ersatzbildung“, die auftritt, „wo immer der Geist Gottes aus der menschlichen Beziehung ausscheidet“. Wie schon oben im Zusammenhang mit Jungs „Schopenhauer-Erlebnis“ erwähnt, ist nach Jung mit dem Schopenhauerschen Willen Gott gemeint: „Bei Schopenhauer finden wir den bewußtlosen Willen als neue Gottesdefinition“ (ibid., 17).

schen Systems in eine Ordnung gebracht werden, welche dem Verhalten der metaphysischen, respektive der an sich realen Dinge entspricht. Ist das psychische System nun, wie es auch noch neuere Standpunkte haben wollen, koinzident und identisch mit dem Bewußtsein, so vermögen wir im Prinzip alles zu erkennen, was überhaupt erkenntnisfähig ist, das heißt, was innerhalb der erkenntnistheoretischen Schranken liegt. In diesem Fall besteht kein Grund zu einer Beunruhigung, die weiter ginge als jene, welche die Anatomie oder Physiologie hinsichtlich der Funktion des Auges oder des Gehörganges empfinden. Sollte es sich aber bewahrheiten, daß die Seele *nicht* mit dem Bewußtsein koinzidiert, sondern darüber hinaus unbewußt ähnlich oder *anders* als ihr bewußtseinsfähiger Anteil funktioniert, dann müßte unsere Beunruhigung wohl einen höheren Grad erreichen. In diesem Falle nämlich handelt es sich nicht mehr um allgemeine, erkenntnistheoretische Grenzen, sondern um eine bloße Bewußtseinsschwelle, die uns von den unbewußten psychischen Inhalten trennt. Die Hypothese der Bewußtseinsschwelle und des Unbewußten bedeutet, daß jener unerläßliche Rohstoff aller Erkenntnis, nämlich psychische Reaktionen, ja sogar unbewußte „Gedanken“ und „Erkenntnisse“ unmittelbar neben, unter oder über dem Bewußtsein liegen, nur durch eine „Schwelle“ von uns getrennt und doch anscheinend unerreichbar. Man weiß zunächst nicht, wie dieses Unbewußte funktioniert, aber da es als ein psychisches System vermutet wird, so hat es möglicherweise alles, was das Bewußtsein auch hat, nämlich Perzeption, Apperzeption, Gedächtnis, Phantasie, Willen, Affekt, Gefühl, Überlegung, Urteil [...].²¹

Wie Schopenhauer, so geht also auch Jung von einer Zweiheit in der Einheit aus; statt Erkennendes und Erkanntes unterscheidet er aber Erkanntes und (Noch-) Nicht-Erkanntes, wobei dem Nicht-Erkannten Existenz zugesprochen wird, die nicht abhängt vom Erkannt-Sein, d. h. „innerhalb der erkenntnistheoretischen Schranken liegt“, sondern von der Möglichkeit, erkannt zu werden, die sich in der Hypothese von der Bewußtseinsschwelle ausdrückt. Das Unbewußte ist als (Noch-)Nicht-Erkanntes „unerläßlicher Rohstoff aller Erkenntnis“, es ist vom Bewußtsein als dem Erkannten getrennt und doch untrennbar. Jungs Argument ist hier kein logisches wie das Schopenhauers, daß kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt gedacht werden kann, sondern es geht über die „erkenntnistheoretisch[n] Grenzen“ hinaus, indem Bezug genommen wird auf die „allgemeine[.] Erfahrung, welche zugunsten einer auch ohne Bewußtsein möglichen psychischen Tätigkeit spricht“ (a. a. O., 20). Die psychische Tätigkeit insgesamt ist das psychische System, das Ineinandergreifen psychischer Vorgänge, die erst dann erfaßt und bestimmt werden können, wenn sie zur Bewußtheit gelangen, ins Bewußtsein geraten.²²

²¹ „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“, 18f.

²² Dabei werden sie „in eine Ordnung gebracht [...], welche dem Verhalten der metaphysischen, respektive an sich realen Dinge entspricht“ (18). Jung als Psychologe thematisiert das „Verhalten der metaphysischen [...] Dinge“ nur in einer Randbemerkung, ihm geht es um die Erforschung des

In den Blick genommen wird mit der Einheit von Erkanntem und Nicht-Erkantem im Unterschied zu Schopenhauer das Objekt; die Position des Subjekts in einem solcherart konzipierten psychischen System ist noch zu bestimmen. Innerhalb des Bewußtseins selbst, des Erkannten, ist das Subjekt präsent als Träger der Bewußtheit erkenntnisfähiger Inhalte und identisch mit dem „Ichbewußtsein“. Für das Unbewußte, Nicht-Erkannte, gilt: „Es besteht a priori kein Grund zur Annahme, daß unbewußte Vorgänge unbedingt ein Subjekt haben müssen“ (ibid.). Es scheint aber so zu sein, daß Jung ein „disponierende[s] Subjekt, dem etwas ‚vorgestellt‘ ist“ (ibid.) dann als notwendig voraussetzt, wenn psychische Vorgänge den Charakter einer „überlegte[n] ‚Wahl‘ und ‚Entscheidung‘“ haben. D. h. auch für den Fall, daß „unbewußte Willensakte möglich sein sollten“ (a. a. O., 21), muß angenommen werden, „daß der unbewußte Vorgang einem wählenden und entscheidenden Subjekt ‚vorgestellt‘ ist“, das dann seinerseits nicht Teil des Bewußtseins bzw. „Ichbewußtseins“ ist, sondern sich gewissermaßen jenseits der Schwelle der Bewußtheit befindet – Jung spricht von einer „sekundären Bewußtheit“ und einem „subliminalen sekundären Subjekt“ (vgl. ibid.). Die psychologischen Details dieser Bewußtseinstheorie, die Jung im folgenden mit psychopathologischem Material belegt, können wir philosophisch nicht beurteilen; doch entscheidend scheint zu sein, daß trotz der Aussage, daß in Bezug auf unbewußte Vorgänge kein Subjekt a priori angenommen werden müsse, von Jung eingeräumt wird, daß es dennoch angenommen werde – als etwas, dem psychische Vorgänge „vorgestellt“ sind, und zugleich selbst gedacht als „Vorgang, der noch keinen Eingang ins Bewußtsein gefunden hat, weil dort keine Möglichkeiten seiner Apperzeption bestehen, das heißt das Ichbewußtsein kann ihn infolge Mangels an Verständnis nicht rezipieren“ (a. a. O., 22), das Subjekt kann nicht erkannt werden.²³ Der „Mangel an Verständnis“ wird erklärt durch ein „psychisches Phänomen“, das Jung als „Dissoziation oder Dissoziabilität der Psyche“ bezeichnet (a. a. O., 20), das etwas wie eine Inadäquatheit von Bewußtem und Unbewußtem, Erkanntem und Nicht-Erkantem, beschreibt:

Diese Eigentümlichkeit besteht darin, daß der Zusammenhang der psychischen Vorgänge unter sich ein sehr bedingter ist. Nicht nur sind die unbewußten Vorgänge oft von bemerkenswerter Unabhängigkeit von den Erlebnissen des Bewußt-

psychischen Systems; aber immerhin läßt diese Bemerkung vermuten, daß auch er das Bewußtsein als Spiegel der metaphysischen Wahrheit, der Dinge an sich auffaßt.

²³ Umgekehrt können aus der Sicht des Therapeuten die Inhalte des Unbewußten auch ehemals bewußt gewesene psychische Vorgänge sein: „Wir heben hervor, daß außer dem verdrängten Material auch alles unterschwellig gewordene Psychische sich im Unbewußten befindet, inbegriffen subliminale Sinneswahrnehmungen [...]“ (Vgl. „Die Wirkungen des Unbewußten auf das Bewußtsein“, in: *Persönlichkeit und Übertragung* [Grundwerk C. G. Jung Bd. 3], 11–55; hier: 11.)

seins, sondern auch die bewußten Vorgänge lassen schon eine deutliche Lockerung, bzw. Getrenntheit, erkennen.²⁴

„Dissoziabilität der Psyche“ heißt demnach in philosophischen Begriffen: Es ist weder eine kausale Erklärung des Zusammenhangs von Bewußtseinsinhalten und -akten möglich, noch eine zwischen Bewußtem und Unbewußtem. Dennoch ist es möglich, erkenntnismäßige Aussagen über psychische Vorgänge zu machen, denn nach Jung wissen wir

nicht nur aus reichlicher Erfahrung, sondern auch aus theoretischen Gründen, daß das Unbewußte auch jenes Material enthält, das den Schwellenwert des Bewußtseins noch nicht erreicht hat. Das sind die Keime späterer bewußter Inhalte. Wir haben ebenso Grund, zu vermuten, daß das Unbewußte keineswegs ruhend ist, in dem Sinne, daß es inaktiv wäre, sondern es ist anhaltend beschäftigt mit der Gruppierung und Umgruppierung seiner Inhalte. Diese Aktivität wäre nur in pathologischen Fällen als gänzlich unabhängig zu denken; normalerweise ist sie dem Bewußtsein koordiniert im Sinne einer kompensatorischen Beziehung.²⁵

Wenn sich auch die spezifische Dynamik des Unbewußten, ebenso wie der Zusammenhang oder ‚Austausch‘ von bewußten und unbewußten „Materialien“ nicht als Ursache-Wirkungsverhältnisse bestimmen lassen, sich möglicherweise jeglicher begrifflich-rationaler Erkenntnis entziehen, so muß doch von einer „kompensatorischen Beziehung“ ausgegangen werden, da Bewußtsein und Unbewußtes die Psyche als Ganzes ausmachen – Bewegungen und Veränderungen auf der Objektseite, innerhalb und zwischen Erkanntem und Nicht-Erkanntem, betreffen somit immer auch das Selbstbewußtsein und Selbstverständnis.

Dabei scheint die innerpsychische Dynamik, das nicht unbedingt kausal faßbare „Zusammenwirken“ von Bewußtem und Unbewußtem, einem Zweck zu folgen: Es geht darum, sich selbst von der – immer nur potentiellen, nie vollständig realisierbaren – Ganzheit, „der Totalität des Selbst“ her, zu verstehen:

[...] das Selbst [ist] eine dem bewußten Ich übergeordnete Größe. Es umfaßt nicht nur die bewußte, sondern auch die unbewußte Psyche [...] Es besteht auch keine Hoffnung, daß wir je auch nur eine annähernde Bewußtheit des Selbst erreichen, denn, soviel wir auch bewußt machen mögen, immer wird noch eine unbestimmte und unbestimmbare Menge von Unbewußtem vorhanden sein, welches mit zur Totalität des Selbst gehört.²⁶

²⁴ „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“, 20.

²⁵ „Die Wirkungen des Unbewußten auf das Bewußtsein“, 11f.

²⁶ „Die Beziehungen zwischen Ich und Unbewußtem, II. Die Individuation“ (1945), in: *Persönlichkeit und Übertragung* [Grundwerk C. G. Jung Bd. 3], 56–124; hier: 60f. Vgl. dazu Schopenhauer: „Ich

Dieses Streben nach Ganzheit macht nach Jung Menschsein in Individualität aus, ohne daß das Ziel inhaltlich näher bestimmt werden könnte; das Selbst entzieht sich rationaler Erkenntnis, es wird vom Ich als Größeres und ihm Übergeordnetes „empfunden“, das gewissermaßen der aktualisierte und somit der einzige uns bekannte Teil des Selbst ist:

So ist das Selbst [...] das Ziel des Lebens, denn es ist der völligste Ausdruck der Schicksalskombination, die man Individuum nennt [...]. Mit der Empfindung des Selbst als etwas Irrationalem, undefinierbar Seiendem, dem das Ich nicht entgegensteht du nicht unterworfen ist, sondern anhängt [...], ist das Ziel der Individuation erreicht. Ich gebrauche das Wort „Empfindung“, um damit den Wahrnehmungscharakter der Beziehung von Ich und Selbst zu kennzeichnen. In dieser Beziehung ist nichts Erkennbares, denn wir vermögen über Inhalte des Selbst nichts auszusagen. Das Ich ist der einzige Inhalt des Selbst, den wir kennen. Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekanntes und übergeordneten Subjektes.²⁷

Individualität, das *principium individuationis* ist demnach für Jung mit dem Wesentlichen unauflöslich verbunden, seine Erscheinungsform und somit die Art und Weise, wie Selbst-Sein möglich und wirklich ist:

Individuation bedeutet: zum Einzelwesen werden, und, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, *zum eigenen Selbst* werden.²⁸

Doch wie Schopenhauer – jedem Individuum entspricht auf die Weise seines intelligiblen Charakters eine eigene Idee²⁹ – sieht Jung das Wesentliche nicht in der Einzelheit, sondern in der Einzigartigkeit des Individuums, das in der Erkenntnis seiner selbst die Wesensgleichheit aller erfährt; die Bewußtseinsinhalte mögen unterschiedlich sein, aber die formale Struktur, aus der die spezifische psychische Dynamik hervorgeht, ist gleich. In Bezug auf die „Selbstwerdung“

erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten [...]“ W I, 121; wie unbewußte Vorgänge bei Jung, sind es bei Schopenhauer nicht realisierte Willensakte, die sich kompensatorisch zum Bewußtsein verhalten, und die Erkenntnis des Wesens in seiner Totalität einschränken.

²⁷ „Die Beziehungen zwischen Ich und Unbewußtem, II. Die Individuation“, 123.

²⁸ „Die Beziehungen zwischen Ich und Unbewußtem, II. Die Individuation“, 56ff.

²⁹ Die von mir vertretene Interpretation Schopenhauers, daß der intelligible Charakter im Wesentlichen gründet, basiert auf Aussagen wie der folgenden: „Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt der sich in ihr offenbart, zusammen: insofern ist also [...] der empirische Charakter jedes Menschen [...] als Erscheinung eines intelligiblen Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehen.“ (W I, 186) Vgl. auch *Gesammelte Briefe*, Nr. 280.

oder Individuation haben alle Bestandteile der Psyche eine „Funktion“, sie dienen einem in dem Sinne höheren Ziel, daß das Selbst die dem Ich übergeordnete Größe ist, die Instanz, die die Überwindung der Ichhaftigkeit – des Egoismus – zu Gunsten eines gattungshaften Selbstverständnisses ermöglicht:

Die Eigenartigkeit des Individuums ist nämlich 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. [...] 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. Damit wird er nicht „selbstisch“ im landläufigen Sinne, sondern er erfüllt bloß seine Eigenart, was, wie gesagt, von Egoismus und Individualismus himmelweit verschieden ist. [...] Insofern nun das *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 lebendigen Lebens.*³⁰

Einsicht in die „Grundtatsache lebendigen Lebens“, daß das Individuum die spezifische Erscheinungsform an sich „universalen Funktionen und Fähigkeiten“ ist, oder „lebendige Einheit aus lauter universalen Faktoren“, ist nach Jung also ein entscheidendes Element des Individuationsprozesses. Die polare Struktur der kompensatorischen Ordnung innerhalb des psychischen Systems ist Ausdruck der Kollektivität, das „Mischungsverhältnis“ oder der „graduelle Differenzierungsunterschied“ bedingen Individualität.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß sich bei Schopenhauer die Duplizitätsstruktur aus systemimmanenten Gründen innerhalb des *erkennenden* Bewußtseins wiederfindet, insofern die allgemeinste Form des Erkennens, der Vorstellung überhaupt, das Zerfallen in Subjekt und Objekt ist. Innerhalb der Vorstellung unterscheidet Schopenhauer zwischen derjenigen „unterworfen dem Satz vom Grunde“ (vgl. W I, 1. Buch) und derjenigen „unabhängig vom Satze des Grundes“ (vgl. W I, 3. Buch). Darüberhinaus ist unser Bewußtsein nicht nur vorstellungshaft-erkennend, sondern auch ‚nicht-vorstellungshaft‘-erkennend, wenn es sich nämlich seiner selbst unmittelbar innewird als Subjekt des Wollens. Es wird bereits hier deutlich, daß Schopenhauer sich nicht damit zufrieden gibt, unser Bewußtsein = Erkennen auf die Wahrnehmung und abstrakte Erkenntnis des kausalen, erklärbaren Beziehungsgefüges der Vorstellungswelt zu beschränken; er ringt vielmehr darum, das „innere Widerstreben“ erkenntnistheoretisch zu begründen, „mit welchem [Jeder] die Welt als seine bloße Vorstellung an-

³⁰ „Die Beziehungen zwischen Ich und Unbewußtem, II. Die Individuation“, 57. Hervorhebungen von mir, M.R.

nimmt³¹; das Ergebnis ist ein philosophisches System der ‚Einheit der Gegensätze‘, die auch in Jungs psychologischem Ansatz als *coniunctio oppositorum* – ‚Vereinigung der Gegensätze‘ – eine entscheidende Rolle spielt. Dieser geht dabei allerdings von der Einheit der Gegensätze auf der Seinsebene aus, Bewußtsein und Unbewußtes bilden zusammen das Ganze, das sich prozessual realisiert: es geht nicht um eine monistisch-metaphysische Welterklärung, sondern um das Verstehen der Einswerdung des Psychischen im Individuationsprozeß. Psychische Vorgänge, die nicht eindeutig zuzuordnen sind, belegen die Tatsache des „Übergangs“, und geben Anlaß zu Vermutungen über Modi desselben, die sich in Termini wie „Bewußtseinsschwelle“, „sekundäres Bewußtsein“, „subliminales Subjekt“ ausdrücken. Die Einheit der Gegensätze ist der Schlüssel zum Selbstverständnis des Menschen: er ist ein zur psychischen Ganzheit strebendes Wesen, seine Lebensaufgabe ist nach Jung die Individuation, nach Schopenhauer die Aufhebung der Individualität verstanden als Aufhebung der Entfremdung bzw. Entzweiung des Willens mit sich selbst. Potentiell *weiß* das Individuum *alles*, realiter verhindert gerade die (falsch verstandene) Individualität – wie bei Schopenhauer auch – die Erkenntnis des Wesentlichen, insofern als sie die Differenzierung von Ich und Selbst erschwert. Nach Schopenhauer ist der „Plan“ des individuellen Selbstbewußtseins im intelligiblen Charakter festgelegt, der als Idee Ausdruck des Wesens selbst ist. Innerhalb des vorgegeben Rahmens struktureller Determiniertheit bleibt aber durch die Verschiebung des Verhältnisses von Wollen und Erkennen zum letzteren hin eine individuelle innere Entwicklung, die zu Willens- und damit „Leidvergessenheit“ führen kann und als (partielle) Erlösung empfunden wird, denkbar und möglich. Nach Jung ergeben „Mischungsverhältnis“ und „Differenzierungsgrad“ psychischer Funktionen ihre spezifische Dynamik, die den Individuationsprozeß trägt, der gekennzeichnet ist durch Bewußtmachung und -werdung von (Noch-)Nicht-Erkanntem, Unbewußtem. Das Ergebnis der so verstandenen Individuation ist eine „Bewußtseinsweiterung“, d. h. die Erweiterung des Bewußtseins über seine Ichhaftigkeit hinaus zum Selbst hin, die als Erlösung und Befreiung empfunden wird.

Ob man mit Schopenhauer von der „Selbsterkenntnis des Willens“³² oder mit C. G. Jung von „Individuation“ spricht: sowohl der Philosoph als auch der Psychologe vertreten ein Selbst- und Weltverständnis, in dessen Zentrum die Einsicht in die Einheit des Wesentlichen, das Bewußtsein der Ganzheit, steht. Diese Einsicht geht einher mit der „Durchschauung des *principii individuatiōnis*“ als erscheinungshaft und unwesentlich, mit der Relativierung der Bedeutung von Individualität und der Überwindung der Einzelheit im Bewußtsein (die übrigens

³¹ Vgl. W I, § 1.

³² „Im Menschen also kann der Wille zum völligen Selbstbewußtseyn, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt, gelangen.“ (W I, 339).

auch Basis jeglichen moralisch wertvollen Handelns ist), und sie bedingt in letzter Konsequenz eine „Erlösung“ von der leidbringenden, dem Leben selbst unangemessenen Vereinzelung. Und es ist das Erkenntnishafte am Bewußtsein, nämlich die Einsicht in seine komplementäre Struktur, die vom „Entweder – Oder“ zum „Sowohl – als auch“ führt – was man mit Jung „Integration“ (unbewußter Persönlichkeitsanteile) nennen kann, die Gegensätze im Verstehen des Selbst überwinden läßt und auf diese Weise ein sich selbst adäquates Menschsein gewährleistet.