

The cover features a light beige background with a subtle, embossed floral pattern. On the left side, there is a vertical strip of dried, pressed flowers in shades of yellow and brown, with green stems and leaves. The title 'C.G. JUNG FORUM' is centered on the right side, flanked by two horizontal lines. Below the title, the text 'e-Journal der ÖGAP' and '10. Jahrgang 2020' is displayed.

---

# C.G. JUNG FORUM

---

e-Journal der ÖGAP  
10. Jahrgang 2020

C.G.JUNG-FORUM  
e-Journal der ÖGAP  
10. Jahrgang  
ISSN 1997-1141

## EDITORIAL

Die aktuelle Ausgabe des C.G. JUNG-FORUMS enthält Beiträge von Mitgliedern der ÖGAP und von Gästen. Die Texte wurden nach Möglichkeit im Original übernommen und nicht extra korrigiert. Das Copyright der Autor/inn/en ist zu beachten.

REDAKTION: Gerhard Burda

KONTAKT: comger@gmx.at

COVERART: Alexandra Kerner

(Motiv: Chinesisches Kabinett, Schloss Eckartsau, Niederösterreich)

GESTALTUNG: Alexandra Kerner

## INHALT

**003**

---

**SVEN-KRISTIAN WOLF**

Stadt der Schatten

Bilderserie zu Gedanken C. G. Jungs

---

**011**

**ALEXANDRA KERNER**

Der Film *Joker*

Eine zeitgenössische Adaption des Trickster-Archetypus

---

**021**

**SVETLANA ZDRAVKOVIC**

Active imagination and dreams

- creative interplay during analysis -

---

**035**

**GERHARD BURDA**

Archetypische Dilemmata

---

## STADT DER SCHATTEN

### Bilderserie zu Gedanken C. G. Jungs

---

**A**ls ich nach meiner Zeit als Musiker zu fotografieren begann (meine Ohren spielten buchstäblich nicht mehr mit), wurden mir schnell zwei Dinge klar: Musik und Fotografie ähneln sich – für mich als Synesthetiker - in der Art der Entstehung eines Werks. und Fotografie ist als Kunstform für mich ein Mittel zum Zweck: Ich kann mich in der Portraitfotografie mit bereichernden Menschen umgeben und habe mit Licht und Schatten unbegrenztes Material, um das auszudrücken, was mich bewegt.

Und so verhält es sich auch mit der abstrakten Bilderserie „Stadt der Schatten.“ C.G. Jungs Gedanken begleiten mich seit vielen Jahren. Aber das gedankliche sich-Beschäftigen reichte mir nicht, um tief genug in die Materie einzudringen. Vielmehr tauchte ich erst mit dem Erstellen der Bilderserie, die beinahe ein Jahr in Anspruch nahm, tief genug in Jungs Gedankenwelt ein, um sagen zu können: Das habe ich verstanden.

Aber wie bringt man Gedanken, vielmehr noch Gefühle auf ein Foto? Eine relativ unbekannte Technik zu fotografieren ist die so genannte „ICM-Technik“ (intentional camera movement), bei der die Kamera während des Auslösens absichtlich bewegt wird – was mich an das Spielen eines Kontrabasses erinnert. So entstehen, teils geplant, teils dem Risiko überlassen, Bilder, die bei aller Konkretheit dem Betrachter genügend Raum für Interpretation lassen.

Sven-Kristian Wolf ist Sonderpädagoge und Fotograf in der Stadt Salzburg. [[www.skw-foto.at](http://www.skw-foto.at)]



**Auch das glücklichste Leben ist nicht ohne ein gewisses Maß an Dunkelheit denkbar.**

Foto: Sven-Kristian Wolf



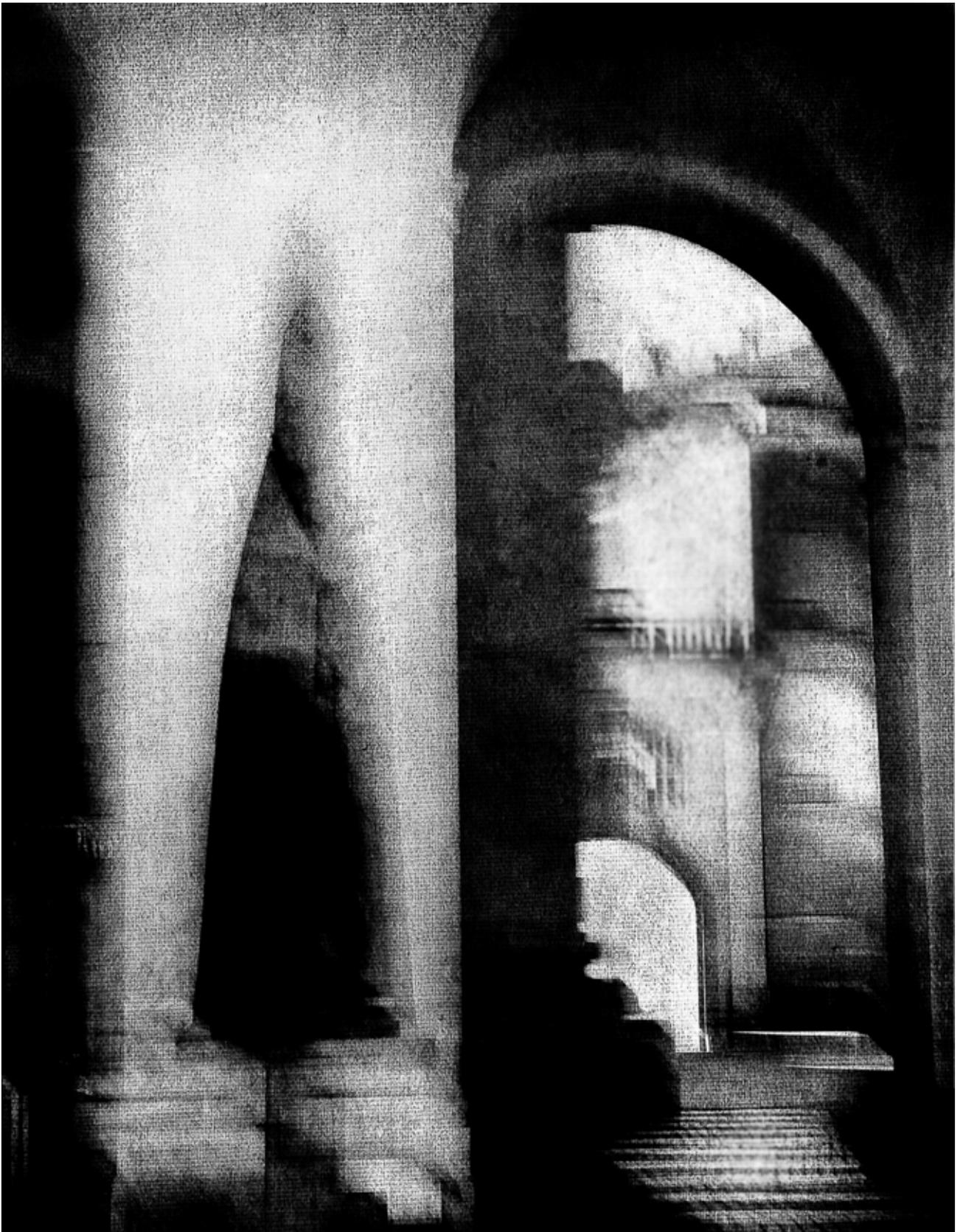
**Bis du dem Unbewussten bewusst wirst, wird es dein Leben steuern und du wirst es Schicksal nennen.**

Foto: Sven-Kristian Wolf



**Der Mensch trägt immer seine ganze Geschichte und die Geschichte der Menschheit mit sich.**

Foto: Sven-Kristian Wolf



**Hinter jedem einmaligen Vater steht das ewige Bild des Vaters.**

Foto: Sven-Kristian Wolf



**Man ist ein psychischer Ablauf, den man nicht beherrscht.**

Foto: Sven-Kristian Wolf



**Man kann die Wunden anderer nur heilen, wenn man selbst welche hat.**

Foto: Sven-Kristian Wolf



## Die 12 Archetypen nach C.G. Jung

von links nach rechts:

**Der Weise, der Held, die Unschuldige, der Magier, der Betreuer, die Liebende, C. G. Jung, die Entdeckerin, die Närrin, die Schöpferin, der Herrscher, der Jedermann, der Rebell.**

Foto: Sven-Kristian Wolf

# Der Film *Joker*

## Eine zeitgenössische Adaption des Trickster-Archetypus

Das größte Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln, und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, kann sich ins unvorstellbare Extreme entwickeln und über die ganze Welt ausbreiten. (ARENDR 2007: 77)

Hannah Arendt

---

**D**er am Ende des Jahres 2019 mit hoher Aufmerksamkeit bedachte Kinofilm *Joker* von Todd Phillips behandelt die Entstehungsgeschichte einer modernen Comic-Figur: die des Jokers (DC-Comics). Erzählt wird die Geschichte des sozial isolierten und missachteten Arthur Fleck, welcher sich im Laufe des Filmes zu einem neo-modernen Clown der Gewalt entwickelt. Der Symbolgehalt des Jokers und seines Antagonisten Batman erschöpft sich nicht in ihrem Unterhaltungswert, sondern erreicht darüberhinaus eine imaginative Resonanz auf literarischen, psychologischen und philosophischen Ebenen und Themenkonzepten.

Während Batman als Vertreter des Helden-Archetypus mit apollinischer Färbung (Form und Ordnung) betrachtet werden kann, zeigt sich der Joker in dem dionysischen Aspekt des rauschhaften Chaos und der Anarchie. (vgl. NIETZSCHE 1954) Unter dem *apollinischen Prinzip* versteht Friedrich Nietzsche das Prinzip der Individuation, es ist sozusagen das höhere 'solare' Ich; das entgegengesetzte *dionysische Prinzip*, das niedere 'lunare' Ich, ist daher nicht das Aufgehen des Einen im Vielen, sondern vielmehr das Aufgehen des Vielen im Einen. (vgl. NIETZSCHE 1954: 25) Das *Aufgehen des Vielen im Einem* könnte demnach bedeuten, dass das Ich, vornehmlich die Bewusstheit, von unbewussten Prozessen überschwemmt wird, ähnlich einem rauschhaften Erleben.

In seinem klassischen Drama *Die Bakchen* beschreibt der griechische Dramatiker Euripides 406 v.Chr. die Rückkehr des Dionysos in seine Geburtsstadt Theben, um sich an seinen Bewohnern zu rächen, welche seine Göttlichkeit nicht anerkennen. Dabei lässt er alle Frauen der Stadt in einen Wahn verfallen. (vgl. EURIPIDES 1975)

Doch sie, Schaum vor dem Mund, wild rollend mit den Augen,  
nicht fähig rechter Einsicht, war besessen von  
der Wut des Bakchios und hörte nicht auf ihn.

Sie packte mit den Armen seine rechte Hand  
und riß, den Fuß gestemmt in seine Seite, ihm  
die Schulter aus – sie brauchte sich nicht anzustrengen,  
der Gott ließ ihre Hände leicht das Werk vollenden.

Und Ino riß von seiner andern Seite ab  
das Fleisch, auch Autonoe und der ganze Schwarm  
der Bakchen stürzte auf ihn. Ein Schrei nur ward laut,  
sein Stöhnen noch, solange sich sein Atem regte,  
und ihr Gejauchze. Eine nahm den Arm, die andre  
den Fuß mitsamt dem Schuh. Schon lagen bloßgezerrt  
die Rippen ihm. Mit blutbefleckten Händen warfen  
die Bakchen, Bällen gleich, des Pentheus Fleisch umher.

(EURIPIDES 1975: fünftes Chorlied)

Der orgiastische Kult des Dionysos wird von Euripides als extreme Erscheinungsform der Trance in mythischer Einkleidung dargestellt. Die Perversion der Mänaden und die Schilderung ihres Verhaltens stellt eine Umkehr des regulären Opferkultes und dessen Funktion dar. Es wird auf unübliche Weise getötet und aufgeteilt, und ist demnach eine alternative Form, menschliche Existenz zu erfahren. (BRUIT ZAIDMANN/SCHMITT PANTEL 1994: 178)

Dieser dionysisch-ekstatische Tanz wird in dem Film *Joker* genau drei mal aufgenommen, jeweils im Zusammenhang mit einem Akt der Gewalt, unmittelbar davor oder danach. Es wirkt, als wären dies drei Initiationsriten, um die Wandlung von Arthur Fleck zum Archetypus des Jokers zu vollziehen. Nach seiner Transformation in diese archetypische Gestalt bricht das Chaos in der fiktiven Stadt *Gotham* aus; die Stadt brennt und auf den Strassen tobt der Bürgerkrieg. Arthur Fleck/Joker stellt sinngemäss fest: „*You know what really makes me laugh? I used to think that my life was a tragedy. But now I realize, it's a (...) comedy.*“ [Weisst du, was mich wirklich zum Lachen bringt? Früher dachte ich, mein Leben sei eine Tragödie, aber jetzt merke ich, dass es eine (...) Komödie ist. Anm.: d. Verf.] Infolgedessen ereignet sich bei ihm nach einem Autounfall eine Art

Sterbe- und Wiedergeburtsequenz, in der er als Leitfigur des Chaos aufersteht, und das aufständische Kollektiv ihn bejubelt. Analog zu Euripides Drama wird auch dem Joker eine schlussendliche Genugtuung nach der zuvor erfahrenen narzisstischen Kränkung (durch Missachtung) zuteil.

Deutlich spiegelt sich hier der nordische Gott Loki in der Gestalt des Jokers wieder. Loki ist der Gott des Feuers, des Schabernacks und des Bösen. Er ist ein Gott der Verwandlung, der List und ein dämonischer Trickster. Eben diese Attribute entsprechen der finalen Szene des Filmes, in welcher der böse Clown *Joker* sich inmitten einer Stadt in Flammen erhebt. Ebenso wie in *Ragnarök* wird auch hier das herrschende System apokalyptisch gestürzt. Dies ist aber gleichfalls der Moment, indem der Held zum Leben erwacht. Der noch junge Bruce Wayne (der spätere Batman) verliert im Zuge dieses Umsturzes seine Eltern. All seine späteren Heldentaten können daher auch nur im Hinblick auf dieses frühe Trauma interpretiert und verstanden werden. Slavoj Žižek beschreibt die Verbindung dieser beider Figuren hinsichtlich eines metafiktionales Gesichtspunktes wie folgt: „(...) *it provides the dark genesis of the Batman story, a genesis that has to remain invisible for the Batman myth to function.*“<sup>1</sup> [Sie bietet die dunkle Genesis der Batman Geschichte, eine Genesis, die unsichtbar bleiben muss, damit der Batman-Mythos funktioniert. Anm.: d. Verf.] Der Film läßt darüberhinaus unklar, ob Thomas Wayne (Batmans Vater) auch der Vater von Joker ist. Eine Bruderschaft beider Protagonisten wäre hinsichtlich ihrer schicksalhaften Verknüpfungen jedoch naheliegend.

Die Umkehrung der hierarchischen Ordnung findet sich ebenfalls in der mittelalterlichen Kirche und ihrem Ritual des Karnevals wieder. *“Etwas von dieser Gegensätzlichkeit liegt auch in der Bezeichnung des Teufels als <<simia Dei>> und überhaupt in dessen folkloristischer Charakterisierung als <<geprellter>> und dummer Teufel, (...)”* (JUNG 2011, GW9/1: §456 ff.) Erste Vorläufer des Karnevals fanden hingegen schon in Mesopotamien (3000 v. Chr.) ihre früheste Erwähnung, wobei das Gleichheitsprinzip eines der charakteristischen Merkmale des Festes darstellte; das herrschende System tritt zugunsten eines „niederen“ Kollektivs in den Hintergrund. Augustinus' *De civitate Dei* wird durch einen *civitas diaboli* abgelöst, in welchem die regulären staatlichen Gesetze keine legislative Funktion mehr hatten. Die heiligsten Rituale werden in obszöner Weise parodiert und Würdenträger von Kirche und Staat von dem frei rebellierenden Volk der Lächerlichkeit preisgegeben.<sup>2</sup>

Als Endpunkt des Winters und daher auch als Übergang in einen neuen Jahreszeitenzyklus setzen die Ägypter ihre Göttin Isis ins Zentrum des Rituals, die *Apókriës* wurde bei den Griechen zu Ehren von Dionysos gefeiert.<sup>2</sup> Mittelalterliche Narrendarstellungen fanden u.a. in der literarischen Figur des Parzival von Wolfram von Eschenbach ihre Entsprechungen; eines Helden, welcher sich gekleidet in ein Narrenkleid zum Gralskönig entwickelt. Auf den zweiten Blick zeigen sich

darüberhinaus weitere Analogien zwischen Parzival und der Figur des Jokers. So kleidet Parzivals Mutter Herzloyde ihren Sohn in ein Narrengewand, um ihn damit dem Spott anderer Menschen auszusetzen. Sein Auftreten soll lächerlich wirken und dadurch erfolglos sein. Sie erhofft sich dabei, den bevorstehenden Auszug ihres Sohnes verhindern zu können. (vgl. VON ESCHENBACH 1990: 25)

Der Tor, so jung und so wert  
bat die Mutter eifrig um ein Pferd.  
Von Herzen mußte sie's beklagen.  
Sie dachte: »Ich kann es ihm nicht versagen,  
es soll aber recht schmäählich sein.«  
Denn dieses fiel ihr dabei ein:  
»Zum Spott ist man so schnell bereit.  
Mein Kind soll ein Narrenkleid  
an seinem hellen Leibe tragen.  
Wird er gehänselt und geschlagen,  
so kommt er mir zurück gewiß!«  
Ach Himmel, welche Kümmeris!  
Die Frau nahm ein Stück Sacktuch  
und schnitt ihm Hemd zu und Bruch,  
daß es ein einzig Stück ergab  
von oben bis zum Knie herab.  
Das sah als Narrenkleid man an.  
Eine Kappe saß auch oben dran.  
Aus Kalbfell, frisch und roh,  
zwei Bundschuh' schnitt man ebenso  
für seine Füße passend zu.

(VON ESCHENBACH 1990: 25)

Auch Arthur Fleck hat eine enge Bindung zu seiner Mutter, die ihn stets *happy* nennt und auch sie hat ihn immerzu angewiesen, zu lächeln und ein freudiges Gesicht aufzusetzen: „*She always tells me to smile and put on a happy face. She says I was put here to spread joy and laughter.*“ [Sie sagt mir immer, ich soll lächeln und ein fröhliches Gesicht machen. Sie sagt, ich bin hier um Freude und Lachen zu verbreiten. Anm.: d. Verf.] Im Laufe des Filmes tötet Arthur Fleck seine Mutter, indem er sich vollkommen mit dem von ihr entfesselnden, hysterischen Lachen identifiziert.<sup>1</sup> Beide Figuren (Parzival und der Joker) eint das mütterlich bedingte und evozierte Lachen, welches in einen Kreislauf des Gelächters mündet. (PHILIPOWSKI 2003) Wir haben es in beiden Fällen somit mit einer furchtbaren und verschlingenden Mutter zu tun. Darin kommt der Todesaspekt der Mutter Natur zum Vorschein, welche ihre Geburten wieder zerstören und zu sich nehmen kann. „*Eine*

*entsprechende Wirkung übt auch das Unbewußte aus, indem es dem Bewußtwerden einen gewissen Widerstand entgegensetzt oder die errungene Bewußtheit wieder zu verdunkeln und auszulöschen droht.“* (JUNG, VON FRANZ 2001: 42)

Parzivals Mutter möchte ihren Sohn unter ihrer Obhut behalten, fern von allen Einwirkungen der äußeren [männlichen. Anm.: d. Verf.] Welt, um ihn von deren Gefahren und Schwierigkeiten zu behüten. (vgl. JUNG, VON FRANZ 2001: 42) Auch Arthur Fleck ist dieser Außenseiter, der erst mit Gewalt die Resonanz seines Umfeldes findet, die er mit Lachen nie erreichte. Sein Lachen provoziert hingegen nur die Gewalt seiner Mitmenschen ihm gegenüber, seine eigene Gewalt hingegen wird konnotiert und nachgeahmt. *"Everybody is awful"* [Jedermann ist scheußlich. Anm.: d. Verf.], erklärt der Joker am Ende des Filmes, worin er seine Verachtung gegenüber seinen Mitmenschen und der äußeren Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Sigmund Freud hat diese Mutter-Sohn-Bindung mit unbewussten und verdrängten „Inzestwünschen“ beschrieben, welche den sogenannten Ödipuskomplex erzeugen. Für C. G. Jung findet sich darüberhinaus in der Sehnsucht nach der Mutter ein infantiles neurotisch-regressives Begehren, worin sich darüber hinaus der Drang nach Wiedergeburt und Wandlung versteckt. (vgl. JUNG 2011, GW5) Der Film zeigt diesbezüglich eine Szene, in welcher Arthur Fleck seiner Mutter in der Badewanne behilflich ist. *„Das uroborische Unbewußte als Vertreter des alten Gesetzes wehrt sich gegen die Emanzipation des Bewußtseinssohnes – und damit sind wir wieder in den Wirkungskreis der furchtbaren Mutter geraten, die den Sohn umbringen will.“* (NEUMANN 1974: 107) Solange das Bewußtseins-Ich das Todesurteil annimmt, ergänzt Neumann, erweist es sich als Sohngeliebter und endet wie dieser in der Selbstvernichtung. Anders verhält sich der Umstand, wenn das Ich-Bewußtsein „den Spieß umdreht“ und die destruktive Haltung der furchtbaren Mutter übernimmt, indem es diese nicht mehr gegen sich selbst verwendet, sondern nach außen gegenüber der Mutter. Dieser Prozeß wird mythologisch im Drachenkampf beschrieben. (vgl. NEUMANN 1974: 107) In dem Film *Joker* erfährt Arthur Fleck gegen Ende, dass er von seiner Mutter schwer misshandelt wurde und dass sie daher auch für seinen psychischen Zustand verantwortlich sei. Enttäuscht und wütend sucht er daraufhin seine schwache Mutter im Krankenhaus auf und erstickt sie mit einem Kissen.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Parzival und dem Joker besteht in der Vaterlosigkeit beider Figuren. Parzivals Mutter enthält ihm ganz bewusst jede Art der Kenntnis über die Welt und das Leben ausserhalb ihres Waldes vor, auch die Identität seines Vaters Gahmuret offenbart sie ihm erstmalig bei seinem Fortgang von ihr. Gahmuret, der jüngere Sohn des Königs Gandin von Anshouwe, lebte einige Zeit mit Parzivals Mutter in einer Zweitbeziehung, bevor er sie im schwangeren Zustand verließ. Ebenso ranken sich die filmischen Andeutungen über Arthur Flecks Vater. Thomas Wayne, ein beliebter Anwärter auf das Amt des Bürgermeisters in *Gotham*, war einst der Arbeitgeber von Arthur Flecks Mutter. Als Arthur einen Brief seiner Mutter an Wayne öffnet,

liest er, dass er der Sohn einer Affaire der beiden wäre. Diese erste Gewissheit verliert sich jedoch im Laufe des Filmes in verschiedenen Darstellungen über die Herkunft und Vita des Jokers, sodass der Zuseher am Ende keinerlei Klarheit über dessen vermeintliche Wurzeln erhält. Selbst der familiäre Bezug zu seiner Mutter wird der Ungewissheit unterworfen.

An dieser Stelle möchte ich ebenfalls auf das Eingangszitat von Hannah Arendt verweisen. *„Das grösste Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, (...)“* (ARENDE 2007: 77) Hannah Arendt bezog sich anfänglich im Jahre 1950 in ihren Theorien über das Böse, hinsichtlich ihrer Suche nach Erklärungen für den Holocaust, auf Kants Definition über *das radikal Böse*. Dem Bösen ließ sie damals ebenfalls das Attribut des Radikalen zukommen und beschrieb dabei ein Extrem in einer Maximalform des Bösen, ohne jegliche Beschränkung oder Versöhnung. Das obrige Zitat entstand im Jahre 1965, worin sie dem Bösen seine *Radikalität* aberkannte [lat. radix, Wurzel. Anm.: d. Verf.] *„[Ich] spreche nicht mehr vom radikal Bösen. ... Ich bin in der Tat heute der Meinung, daß das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie. ...tief aber und radikal ist immer nur das Gute“* (ARENDE 2007: 78) Dies läßt sich auch auf einen innerpsychischen Zustand des Jokers hin deuten, wobei dieser von seinen (familiären) Wurzeln abgeschnitten wird und dadurch keinerlei Verbindung zur Erde unterhält. Die fehlende Tiefe könnte man mit der Ungerichtetheit einer globalen Destruktion vergleichen, in diesem Aspekt ist sie in der Tat grenzenlos-extrem in ihrer archetypischen Form.

Diese Extremform der Destruktion findet u. a. auch in Sigmund Freuds Todestrieb ihre Entsprechung: *„Die Objektliebe selbst zeigt uns eine zweite solche Polarität, die von Liebe (Zärtlichkeit) und Haß (Aggression). (...) Wir haben von jeher eine sadistische Komponente des Sexualtriebes anerkannt; sie kann sich, wie wir wissen, selbständig machen und als Perversion das gesamte Sexualstreben der Person beherrschen. Wie soll man aber den sadistischen Trieb, der auf die Schädigung des Objektes zielt, vom lebenserhaltenden Eros ableiten können? Liegt da nicht die Annahme nahe, daß dieser Sadismus eigentlich ein Todestrieb ist, der durch den Einfluß der narzißtischen Libido vom Ich abgedrängt wurde, so daß er erst am Objekt zum Vorschein kommt?“* (FREUD 2013: §53) Dieser Wunsch nach der Vernichtung des Lebendigen kann sowohl auf einen selbst als auch auf andere Menschen gerichtet werden, dann, in der Form eines Destruktionstriebes, der zur Zerstörung und Verletzung anderer dient. Für Erich Fromm gehören die spontanen destruktiven Ausbrüche zu den schlummernden Impulsen, welche durch plötzliche traumatische Ereignisse mobilisiert werden können; ferner äußern sie sich in ekstatischen und trancehaften Zuständen. (vgl. FROMM 2015: 320 ff.) In dem Film *Joker* könnte man als ein solch traumatisches Moment den Mord von Arthur Fleck an drei jungen Angehörigen der Oberschicht bestimmen, welches sich am Ende des Filmes in einen kollektiven Rausch der Gewalt entlädt.



Wie aber lässt sich das Motiv des heiligen Grals mit dieser Absolutheit der Zerstörung in Zusammenhang bringen? C. G. Jung beschreibt diese destruktive Energie in Verbindung mit dem erlösenden Aspekt des Trickster-Archetypus in den Darstellungen des alttestamentarischen Gottes Jahwe: *„Wenn man zum Beispiel die dämonischen Züge Jahwes (...) etwas genauer untersucht, so findet man darin nicht wenig von der Unvoraussagbarkeit, der zwecklosen Zerstörungssucht und dem selbstverursachten Leiden des Tricksters mit der gleichen allmählich sich geltend machenden Entwicklung zum Heilbringer.“* (JUNG 2011, GW9/1: §458) Othmar Keel stellt die Verbindung des Gottes Jahwe zu der Naturgewalt eines Vulkanes her: *„(...) die Vorstellungen von Jahwe könnten von vulkanischen Vorgängen mitgeprägt worden sein. Der Rauch des Sinai steigt auf wie der Rauch eines Schmelzofens. (...) Und wenn Jahwe (..) als rauchender >tannur< [arab. Backofen; Anm. d. Verf.] vorüberzieht, erinnert auch das wieder an einen Vulkan.“* (KEEL 1996: 197) Die Symbolik des Vulkans spiegelt sich im Film *Joker* in der eruptiven Zerstörung der Schlusszene wieder; die Stadt steht in Flammen.

Der Trickster, ein *„(...) Abbild eines noch in jeder Hinsicht undifferenzierten menschlichen Bewußtseins, (...)“* (JUNG 2011, GW9/1: §465) entspricht einem Bereich der Psyche, welcher sich auf einer tierischen Ebene befindet und diesem Zustand kaum entwachsen ist. Dabei repräsentiert er Tendenzen im Unbewußten von puerilem, inferiore Charakter. (vgl. JUNG 2011, GW9/1: §465 ff.) In seiner Verkörperung als Gott, Mensch und Tier ist er ein Vorläufer des Heilbringers und daher ebenso unter- wie übermenschlich, dessen durchgehende Eigenschaft die Unbewußtheit darstellt. Diese puerilen und inferioren Gegentendenzen im Unbewußten kann man auch als Schatten bezeichnen. Eine Gegenüberstellung dieser beiden Tendenzen [Bewußtheit – Unbewußtheit. Anm.: d. Verf.] und eine damit einhergehende Abtrennung und Objektivierung dieser wurde erst durch eine neue und höhere Bewußtseinsstufe ermöglicht, die den Rückblick auf einen tieferstehenden und minderwertigeren Zustand zuließ. (vgl. JUNG 2011, GW9/1: §469 ff.) *„Zu dem kommt, daß der Trickster seine Wiedererinnerung in der Hauptsache dem Interesse verdankt, welches ihm das Bewußtsein entgegenbringt; dies, (...) [mit der] Assimilation der primitiven Figur, welcher als ursprünglichem daemonium sogar eine gewisse Autonomie, das heißt Bessenheit auslösende Fähigkeit, zukommt.“* (JUNG 2011, GW9/1: §475) Wenn die dunklen Aspekte aus dem Bewußtsein verschwinden, heisst das nicht, dass sie auch wirklich nicht mehr da sind. Das Dunkle und Böse ist

nicht in Rauch aufgegangen, sondern hat sich vielmehr infolge Energieverlust ins Unbewußte zurückgezogen, wo es unbewußt verweilt, solange im Bewußtsein alles wohlsteht. Wird aber das Bewußtsein durch eine kritische Situation erschüttert, dann zeigt sich, dass sich auch in einer höchsten Zivilisationsstufe jene primitive Dunkelwelt etablieren kann und dass der Schatten sich keineswegs in Nichts aufgelöst hat. (vgl. JUNG 2011, GW9/1: §477)

In diesem Zusammenhang gab es im Vorfeld des Filmes *Joker* einen interessanten Aspekt; das US-Militär hatte sich auf Empfehlungen des FBI dazu entschlossen, vor einem potentiellen Amoklauf hinsichtlich des Kinostartes zu warnen. Auch die Kommentare in den sozialen Netzwerken teilten diese Besorgnis. Man fürchtete sich vor einem politischen Aufstand des „*wütenden, weißen Mannes*“. Einzelne politische Richtungen bemächtigten sich dieser Assoziationen und schoben dessen Destruktion der jeweiligen anderen, konträren Richtung zu. Und obwohl Arthur Fleck in dem Film erwähnte, er sei nicht politisch, entbrennt bis heute eine politische Diskussion über den Film. *„Die [Trickster. Anm.: d. Verf.] Figur wirkt, weil sie im geheimen Anteil an der Psyche des Zuschauers, ja als eine Widerspiegelung derselben erscheint, welche aber als solche nicht erkannt wird. Sie ist vom subjektiven Bewußtsein abgespalten und benimmt sich insofern als eine autonome Persönlichkeit.“* (JUNG 2011, GW9/1: §484) Dabei übermittelt der Trickster als archetypische Figur keine politische Agenda, die einzelnen politischen Interessen bemächtigen sich vielmehr dieser *kollektiven Schattenfigur*, welche eine Summierung aller inferioren Charaktereigenschaften darstellt. *„Da der individuelle Schatten ein nirgends fehlender Bestandteil der Persönlichkeit ist, so erzeugt sich daraus die kollektive Figur immer wieder. Allerdings nicht immer in einer mythologischen Gestalt, sondern (...) als Projektionen entsprechender Natur auf andere Gesellschaftsgruppen und Völker.“* (JUNG 2011, GW9/1: §484)

Um zum Abschluss auf den heilbringenden Aspekt des Trickster-Archetypus zurückzukommen, erhebt sich die Frage, wie die Wendung zum Sinnvollen dem Trickstermythos angefügt ist, da der *Schatten* schon per definitionem eine negative Figur erkennen läßt. Dennoch liegen unter einer minderwertigen Hülle oftmals bedeutsame Inhalte verborgen, welche positive Züge und Beziehungen erkennen lassen. So beklagt Arthur Fleck u. a. den Mangel an Empathie in einer immer roher werdenden Gesellschaft, welche sich in der fiktiven Stadt *Gotham* durch ein Höchstmaß an Gewaltverbrechen widerspiegelt. *„Wenn sich der Heilsbringer zu Ende des Trickstermythos anzeigt, so bedeutet diese tröstende Ahnung oder Hoffnung, daß ein Unheil eingetreten, beziehungsweise bewußt eingesehen worden ist. (...) das heißt, die Erkenntnis und die unvermeidliche Integration des Schattens erzeugen eine dermaßen bedrängte Situation, daß gewissermaßen nur noch ein übernatürlicher Heilsbringer den verworrenen Schicksalsknäuel lösen kann.“* (JUNG 2011, GW9/1: §487) Der Heilsbringer wird durch die Entwicklung des Bewußtseins, welches sich aus der Gefangenschaft der Unbewußtheit befreien kann, zum Lichtbringer [Luzifer:

lat. lux – Licht, ferre – tragen. Anm.: d. Verf.], der in kollektiver, mythologischer Form auch den Keim zur Enantiodromie, zur Umkehr, in sich trägt. (vgl. JUNG 2011, GW9/1: §487 ff.) Aufgrund seines eigenen Zieles, der Destruktion, wird der Trickster-Archetypus dadurch zum Geist, der stets verneint und birgt in sich einen Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. (vgl. GOETHE 1986: V. 1336-1344)

Eine persönliche Anmerkung zum Schluss:

Im Zuge der Veröffentlichung des Filmes im Oktober 2019 erwähnten mehrere meiner KlientInnen diesen und berichteten von ihrer emotionalen Ergriffenheit durch dessen Darstellungen. Dies veranlasste mich dazu, mich nochmals intensiver mit dem Trickster-Archetypus auseinanderzusetzen, worauf dieser kleine Essay entstand. Kaum ein halbes Jahr später kam es dann im Mai 2020 unter dem Motto der „Black Lives Matter“-Bewegung zu schweren Unruhen, vornehmlich in den USA, aber auch in verschiedenen Teilen Europas. Die Szenen dieser Aufstände reihten sich in ihrer bildlichen Darstellung unter die des Filmes, und es scheint, als hätte der Film diese kollektive Dynamik vorweggenommen. Er trifft dadurch in erschreckender Weise einen zeitlichen Aspekt, in welchem diese ewig währende mythologische Form wieder einmal erneut zum Vorschein tritt.

## LITERATURVERZEICHNIS

ARENDDT Hannah (2007): *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper Taschenbuch, München

BRUIT ZAIDMANN Louise/SCHMITT PANTEL Pauline (1994): *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*, Beck Verlag, München

ESCHENBACH VON, Wolfram (1990): *Parzival. Eine Auswahl*, Phillip Reclam jun. GmbH&Co KG, Ditzingen

EURIPIDES (1975): *Die Bakchen*, Phillip Reclam jun. GmbH&Co KG, Stuttgart

FREUD, Sigmund (2013): *Jenseits des Lustprinzips*, Phillip Reclam jun. GmbH&Co KG, Stuttgart

FROMM, Erich (2015): *Anatomie der menschlichen Destruktivität in: Gesamtausgabe in zwölf Bänden Bd. VII*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München

GOETHE, Johann Wolfgang (1986): *Faust, Der Tragödie Erster und Zweiter Teil*, Phillip Reclam jun. GmbH, Stuttgart

JUNG, Carl Gustav (2011): *Symbole der Wandlung in: Gesammelte Werke Bd. 5*, Patmos Verlag

JUNG, Carl Gustav (2011): *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste in: Gesammelte Werke Bd. 9/I*, Patmos Verlag

JUNG, Emma/VON FRANZ Marie-Louise (2001): *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, Walter Verlag, Freiburg

KEEL, Othmar (1996): *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

NEUMANN, Erich (1974): *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Kindler Verlag GmbH, München

NIETZSCHE, Friedrich (1954): *Die Geburt der Tragödie*, in: NIETZSCHE, F.: *Werke in drei Bänden*, Hg. von Karl Schlechta, München

PHILIPOWSKI, Katharina (2003): *Das Gelächter der Cunnewâre*, in: *Zeitschrift für Germanistik* 1, S. 9-25.

1 <https://thephilosophicalsalon.com/more-on-joker-from-apolitical-nihilism-to-a-new-left-or-why-trump-is-no-joker/>

2 [https://de.wikipedia.org/wiki/Karneval,\\_Fastnacht\\_und\\_Fasching](https://de.wikipedia.org/wiki/Karneval,_Fastnacht_und_Fasching)

## ACTIVE IMAGINATION AND DREAMS

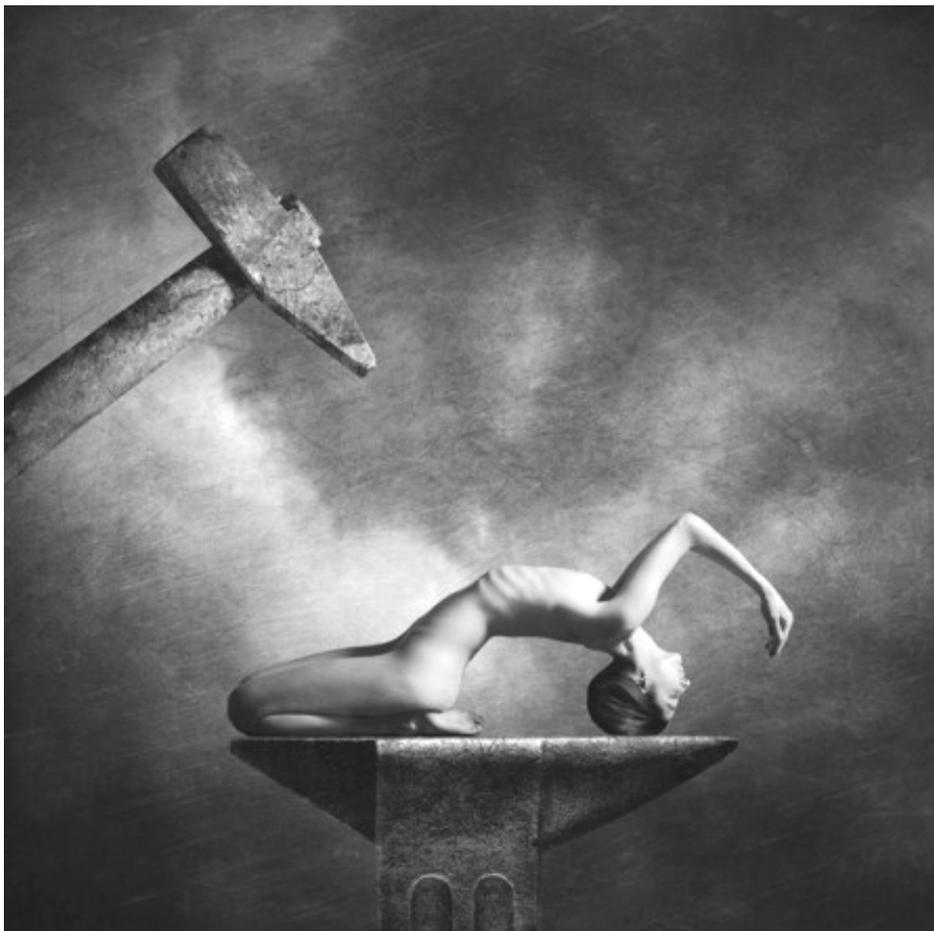
### - creative interplay during analysis -

---

**F**acing the challenges of everyday life that is continuously being accelerated in speed as well as the amount of transmitted information and activities, a person rarely finds the time, space and energy to slow down and ask an important question – who am I really and what do I really need? Living in the “matrix” constructed mostly from conscious goals and motivations, other people’s expectations, the pressures from work and society, different global situations (like COVID nowadays) etc., an individual often loses the connection with the more profound layers of the psyche and lives more or less confused and one-sided life. It is often a symptom – psychological and/or somatic that makes someone to stop and look more deeply into the well of the unconscious. There, the horrors as well as treasures look back at him.

So the first step would be to start letting some light into the darkness of the unconscious. In order to be able to do something about the, often, uncanny, frightening or the situation that is making him anxious or ill, one needs to see what lies behind the mentioned experiences. In this sense, dreams (Peters, 1998) and active imagination (Powell, 1998) could be very helpful, besides the talking cure. “Jung’s therapeutic practice of personifying a complex or spirit through active imagination promotes, not so much a mimetic identification with the Other, as a differentiation from and relationship to the Other” (Rowland, 2008, p.79). When for a person becomes possible to perceive and recognize different aspects within herself, the next step would be to acknowledge their presence and to let them “say what they have to say”. Some of the images that are helping us to see what is going on inside us could be quite striking and often unpleasant.

A beautiful but scary amplification of this psychological situation could be seen in the picture made by artist Svetislav Nedić (Nedić, 2016) that a patient of mine B. brought into analysis not long after we started working together. There was a naked female body completely exposed to the possible hit of a huge hammer. Someone else's imagination (Hillman, 1985) as Jung called it "a mother of all possibilities" (Jung, 1921, par. 78) or maybe even active imagination (Jung, 1947), my patient experienced as a personification of his own psychological situation. Connected with this, it is the archetypal quality of the images expressed in the work of art, thanks to its universality, that is enabling a huge number of people to experience the same or similar things while watching, listening or reading it. My patient was not an exception in this sense. At first, B. did not know how, but he had a feeling that this picture was telling his story - in a language he did not (yet) understand. He was deeply moved by the situation represented in the picture, luckily, captured but frozen, just in the last moment (before a disaster (could have) happened). This picture could be seen as the psychological situation lots of people are facing while not being conscious enough of the danger their psyche (or soul image or some other psychological content) is being exposed to – usually as a consequence of the life they are living.



In this context, Jung makes a valuable distinction between the spirit of the depths and the spirit of the time in the Red book. "From this we learn how the spirit of the depths considers the soul: he sees her as a living and self-existing being, and with this he contradicts the spirit of the time for whom the soul is a thing dependent on man, which lets herself be judged and arrested, and whose circumference we can grasp. I had to accept that what I had previously called my soul was not at all my soul, but a dead system" (Jung, 2009, p.232).

It is not a rare situation that people treat the psyche or different complexes (Anima, Animus, Shadow, Persona, etc.) or their (mostly inferior) psychological functions, as abandoned children or orphans - very harshly, even with great cruelty (consciously or, more often, unconsciously) and that could lead to serious consequences. They do not respect mentioned contents (personified in certain psychological images) and their wishes, do not see them as they really are and/or even expose them to severe evaluation and judgment. Just as it was written in the quote mentioned above, a certain psychological image, a feeling, an idea, a sensation, etc. is more often being seen through the eyes of the spirit of the time than through the eyes of the spirit of the depths. The spirit of the time does not really take into account the images in question, being concerned with some "serious and useful" thoughts and actions; or on the other side, the spirit of the time could be too rough and destructive and lead towards total detachment from the content in question by pushing it even more into the depths of the unconscious. If we unfreeze the moment stopped in the picture and let the hammer continue *via* his path, the defenseless personification represented in a certain psychological image would be annihilated.

Both analysis of dreams and active imagination are well known methods of Jungian psychology that are helping people in analysis to see their soul and any other image as it really is and to start nurturing it instead of hurting or destroying it. These methods are similar in the way that they enable analyst and the patient to get into contact with the unconscious material, but each of them deserves a bit of attention because of their differences. Both of the methods could be seen as quite a direct, often more direct than words, way of getting in contact with the unconscious material. While, on the one side, in dreams, Ego is passively watching what is happening in front of him, in active imagination Ego has an active role. It is often being addressed as dreaming with open eyes. People usually start bringing dreams relatively early in analysis, while with active imagination often, but not always, begin later.

As Jung said, they could be seen "as the expression of an involuntary, unconscious psychic process beyond the control of the conscious mind. It shows the inner truth and reality of the patient as it really is: not as I conjecture it to be, and not as he would like it to be, but *as it is*" (Jung, 1954, par. 304). Since we are not only what we identify consciously with, a certain amount of courage is needed for a person to bring a dream into analysis, especially the initial (a first) one and

to engage and endure in the process of analysing dreams and oneself in general. A material from the shadow, as well as the material connected with other complexes could often be everything else but known and expected. It is not a rare situation that people find themselves quite surprised by the situations, their experiences and behaviors of the dreaming Ego and other figures in dreams. Following series of dreams (Mattoon, 2006), it could be seen how the images are being shaped and reshaped during the proces of individuation (Stein, 2006).

A mentioned patient of mine, B. was in his 50-is when he started analysis. He was depressed, without gioia di vivere and disconnected from his creative potential. He wanted to know himself better and to find out what he really needed and wanted in his life. While working on his associations connected with the picture (the girl and a hammer), it turned out that the "hammer" of his thoughts, judgment and continuous evaluation could be quite severe towards his feelings, earlier recognized creative potential and pleasures. Being the introverted thinking type with a sensation function as a secondary one, he was mainly in his head, not very embodied and not in close relations with his emotions. His teenage passion for writing was buried for a very long time. He had a feeling that it would be good to write again, but did not manage to find the time and energy to do it. He was always traveling for the purpose of his work and was "passing by" his life most of the time. He felt detached from his inner being. He was living a life that was not actually his life.

B. was not feeling too bad, but not to good as well. He had an impression that he was not being engaged with his life as much as he could be. He was mostly in his head, thinking about the things, always traveling from one place to the other because of his work. He was a religious man living with a woman he loved for a long time, but was at the same time avoiding to get married with her from the unknown reason. They did not have children and had quite conventional attitude towards their sexual life. B. had a feeling that something important was missing from his life, but he did not know what it was – mostly, as it will soon become more clear with his initial dream – because he was usually "passing by" and avoiding to face some valuable issues and internal figures in his inner world: most of all – the personification of his Anima.

The initial dream "Just passing by":

*I am driving on a highway through unknown villages. It reminds me on the road I am using while going from home to work and backwards. I stop, looking for the toilet in a huge hall / a restaurant where wedding are usually being celebrated. I go through that big empty hall and on the right side I enter in a smaller one with a table and chairs (made of wood, nicely done, but not colored). On every chair (on it's back) there is a sign with something written on it. On one of them I read: Here the bride walks. I connect that with a custom in my area that a groom, while entering the*

*house for the first time, brings in the bride in his arms in the house. And I think: O my God, what a nonsense, probably here the groom carries the bride around the table... During all that time the hall is empty and there is nobody except me, but I feel that everything is prepared for the wedding although the table for the bride and groom is empty. While I go to find the toilet again and come back, I see that there are some people, but not the bride and the groom, and they talk how good the wedding will be with lots of jokes and joy and their conversation and behavior looks quite primitive to me. I go back toward the entrance and the hall is already filled with village people, simply dressed, and some of the younger men have modern hairstyles, shortly cut, and colored in different colors that I don't fancy much in dream and in reality. It could be seen that guests are poor. I think: I don't want to be caught in a dance) because I don't want to stay there and most certainly I don't know how to dance. I AM JUST PASSING BY. The room is full now and everybody is holding their hands and kneeling, it is their custom, so that they could jump and start dancing when the music starts. It looks almost savagely primitive to me. At one end of the room the dance already started although the music couldn't be heard. I see the space for me to get out through two rows of women that are kneeling and whose dresses are on the floor. I could jump in few steps and go out without putting my feet on their dresses.*

*At one moment, before I succeed getting till the end of the passage made from dresses, the unknown woman catches me from my back for my elbow on my left arm, with both her hands (young, beautiful, not like other guests / nicely dressed and educated). She looks me in the eyes and says: You must be guilty of something when you are running away from the wedding. Her holding of arm is very strong and painful, I am almost stuck from that pain and I am trying to explain to her that I am not a guest on that wedding and I tell her that I am only PASSING BY. I am trying to liberate myself from her hands and I think: She can't be stronger than me, I guess, and I twist my arm so that she falls down but still not letting me go from her hands. I stand upwards and on her face I notice a painful expression although I can't succeed getting rid of her holding me. I think: I overreacted, maybe it is better to listen to her, at least nobody is paying any attention to us.*

The initial dream (as well as this particular one) is extremely valuable from multiple reasons: a dream "gives us not only the etiology of the neurosis but a prognosis as well. What is more, we even know exactly where the treatment should begin: we must prevent the patient from going full steam ahead. This is just what he tells himself in the dream" (Jung, 1954, par. 305). This theoretical point that Jung emphasizes above, we could see working in practice while looking at my patient's dream. It will not be interpreted here in length. The focus will be made on his "just passing by" *modus vivendi*. It is not "holding the water" any more. B. can not continue "passing by" his life (feelings, creativity, sensitivity, joy) any more without consequences. The dream images and the feminine figure from this dream are trying to deliver this message to him – the information he was

trying so much (unconsciously motivated) not to see and to get in touch with; or he did not have enough capacities before to do it by himself. Besides that, it was not such a surprise that he was not prepared to go through the ritual of marriage in his external life with his partner, since he was far away from establishing a closer connection, not to mention a relationship with his inner feminine figures.

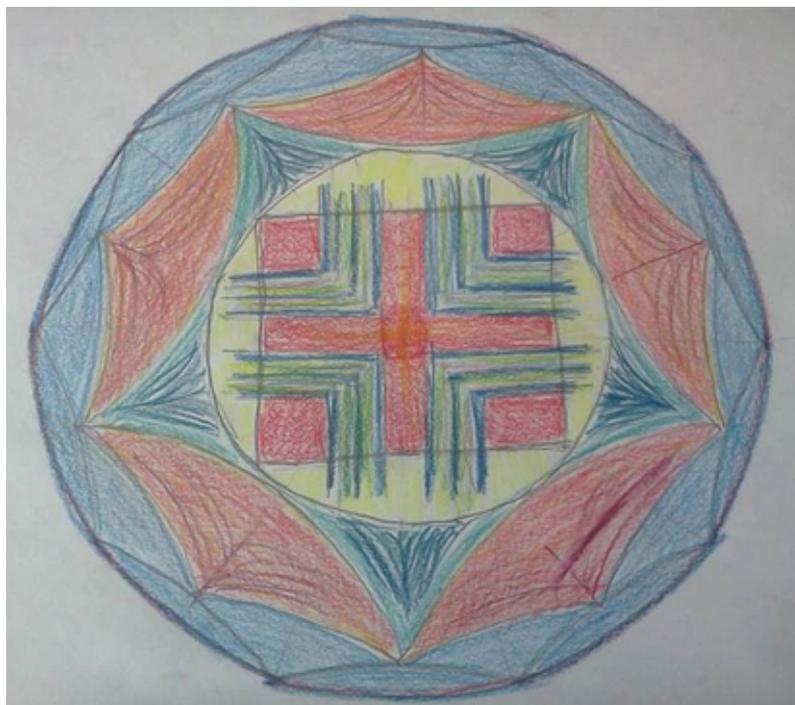
“So it is no wonder that the details of a transformation process rendered visible through (*would add dreams and*) active imagination make no small demands on our understanding. ... If the process is not understood at all, it has to build up an unusual intensity so as not to sink back again into the unconscious without result. But if its affects rise to an unusual pitch, they will enforce some kind of understanding (Jung, 1959, par. 621). We can witness in the dream of B. how much effort, energy and force a dream figure of a woman (a personification of his Anima figure) had to make so that a dreaming Ego would take it into account and to finally stop “just passing by” or avoiding to face some valuable experiences in the dream situation (and in his daily life too). Instead of exposing her further to the “hammer” of his thoughts and conscious intentions, B. felt some empathy for her and stopped feeling threatened by the dream situation and issues connected with marriage (at least in the dream). This is the point, thanks to the initial dream, where the dedicated work began.

The interplay between dreams and active imagination is fascinating and could be imagined like a spiral. Each of them could be a starting point and the source of inspiration for the other one to start emerging and to continue the process initiated by the previous one. “Another source for the material (besides dreams) we need is to be found in “active imagination”. By this I mean a sequence of fantasies produced by deliberate concentration. I have found that the existence of unrealized, unconscious fantasies increases the frequency and intensity of dreams, and that when fantasies are made conscious the dreams change their character and become weaker and less frequent. From this I have drawn the conclusion that dreams often contain fantasies which “want” to become conscious. The sources of dreams are often repressed instincts which have a natural tendency to influence the conscious mind. In cases of this sort (*with active imagination*), the patient is simply given the task of contemplating any one fragment of fantasy that seems significant to him – a chance idea, perhaps, or something he has become conscious of in a dream – until its context becomes visible, that is to say, the relevant associative material in which it is embedded.” (Jung, 1959, par.101).

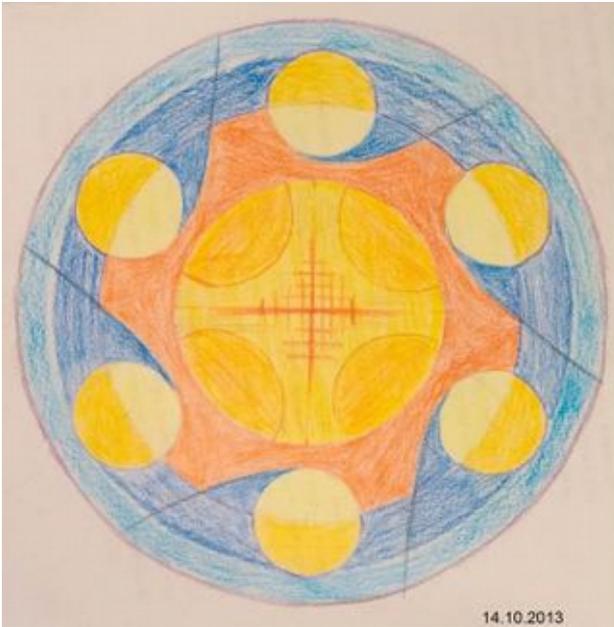
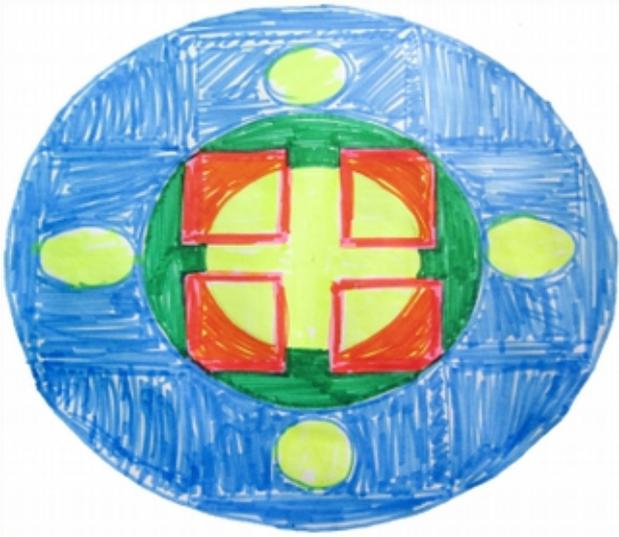
That was also the case with my patient B. Discussing this issues in the mentioned dream and talking about the relation with his parents inspired him to make his first mandala through the process of active imagination. While talking about his father`s death, he mentioned a tombstone that he made. It was created by his design and he was proud of it. It was gray, cross-shaped, simple

and modest tombstone. B. himself was almost all the time wearing black or dark grey colors. He was rarely smiling and was most of the time quite serious and dedicated to our work together.

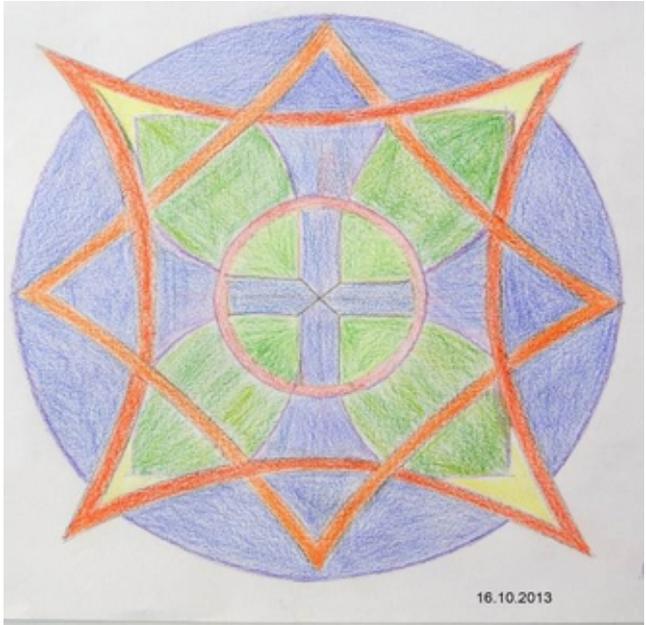
He did his first mandala in the session. When he finished, he was very unsatisfied with his work. He was judging it severely. It looked too rigid to him, with the cross inside and the colors and their combinations that turned out badly. It reminded him on the tombstone on his father's grave. We then talked about his judging attitude toward the mandala – a product of his active imagination and we connected it with the attitude of the dreaming Ego toward the feminine figure that tried to gain his attention. He realised that he was often being too strict toward himself and not supporting enough toward his needs in the similar way his parents, otherwise good people, were not having enough understanding for his creative needs when he was a child. Doing useful and serious things was always in the first place.



“The advantage of this method is that it brings a mass of unconscious material to light. Drawing, painting and modeling can be used to the same end. Once a visual series has become dramatic, it can easily pass over into the auditive or linguistic sphere and give rise to dialogues and the like” (Jung, 1959, 320). Making mandalas and bringing dreams inspired B. a lot and opened new perspectives of experiencing oneself and others. Gradually, through the creative way of expression (Zdravkovic, 2011, 33-42), through active imagination, other mandalas started to emerge from the unconscious during the psychotherapeutic process.



14.10.2013



16.10.2013



31.10.2013



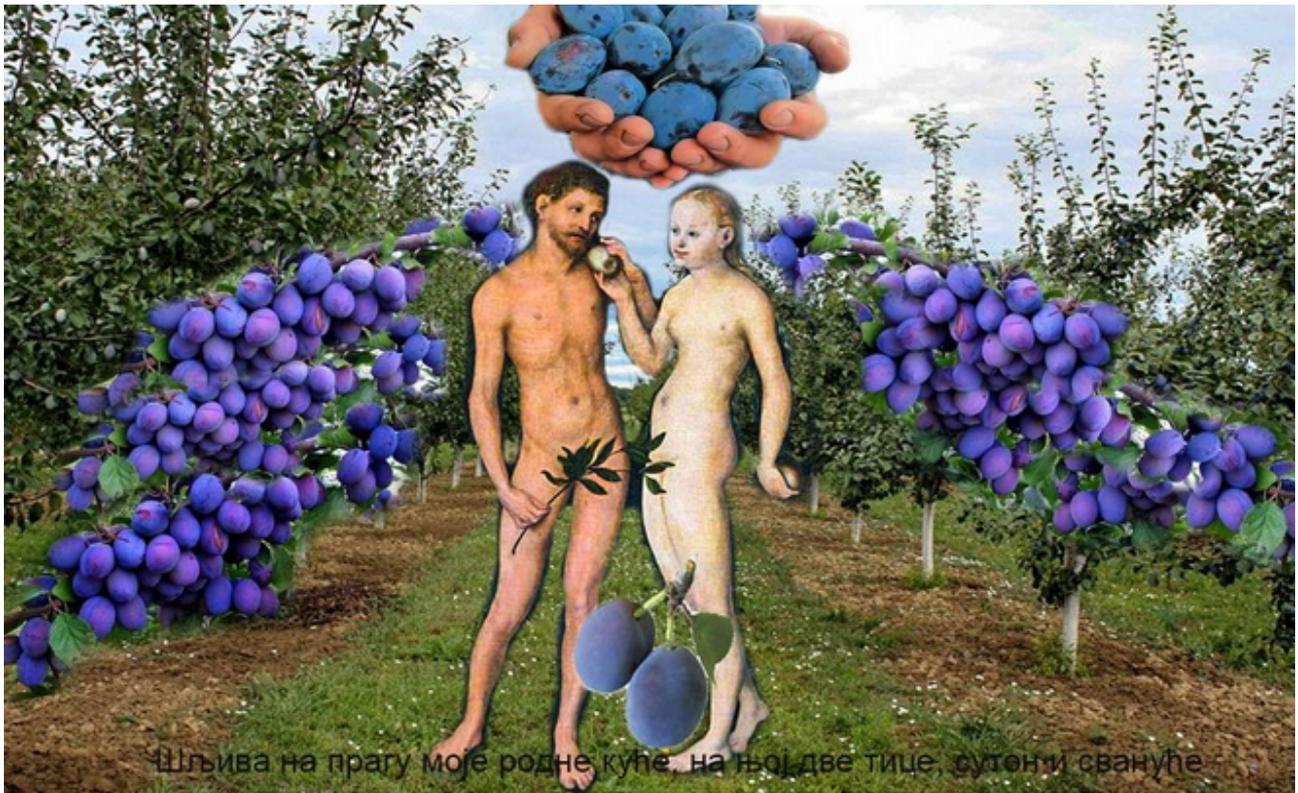
15.11.2013

While continuing with active imagination, B. was becoming less judgemental towards it and much more pleasantly surprised with their products. During and after finishing with active imagination and making mandalas, he started to feel more satisfied and with the additional amount of energy (see, Zdravković at al., 2019). Comparing his later mandalas with the first one, B. noticed that they look much more alive, more complex, almost three dimensional and energized. In most of them images looked like they were in motion. They were not static like in his first mandala. The products of active imagination were reflecting the changes that were starting to appear in his inner life and B. started to feel more energized and animated. He spontaneously started to use more colors and the shapes were more flexible. B. even started or allowed himself to wear different colors and to smile more often and to feel good about that. The new amount of libido that was at his disposal he invested in starting to write again after a very long time. He was very satisfied and inspired because of being creative again.

Mandalas "are, as it were, self delineations of dimly sensed changes going on in the background, which are perceived by the "reversed eye" and rendered visible with pencil and brush, just as they are, uncomprehended and unknown. The picture represents a kind of ideogram of unconscious contents. I have naturally used this method on myself too and can affirm that one can paint very complicated pictures without having the least idea of their real meaning. While painting them, the picture seems to develop out of itself and often in opposition to one's conscious intentions. It is interesting to observe how the execution of the picture frequently thwarts one's expectations in the most surprising way" (Jung, 1959, par. 622).

After a certain time, B. brought into analysis a following dream: *I am in the old family orchard and I am going toward my house. There are so many plums in the orchard this year. The trees are tall and the plums are distributed in such a way that the majority of them is on the "first floor" of branches and are becoming less and less going upwards toward the top. The harvest is so generous that I fold down and watch the plums, touch them and could hardly believe how beautifully blue, hard and ripe they are. They are so good that I start doubting if they are healthy. I also notice that they are bigger than usual and I do not allow myself to eat them although plums are my favorite fruit. Then I begin to think that they aren't healthy for sure and that they could be toxic.*

Based on B's associations it turned out that it is often a situation that when he has the impulse or the inspiration to do something, he would usually spoil the experience by starting to think about it: his thoughts would become "toxic" and would ruin his enthusiasm. He would evaluate, and not rarely, undervalue possible experience and often delayed the action for more proper time and some other occasion.



As a continuation of a dream, B. made a collage during active imagination. He was surprised by the outcome. He wanted to make the image from the dream, but it evolved and continued to change. Two figures, a male and a female appeared and, opposite to the resolution in the dream, they were ready to try the sweet, juicy fruit. They were sharing the pleasure and the experience between them. Slowly, during analysis, B. was opening more and more to the experience itself without the toxic influence of his overthinking process. The gradually learned to trust more his feeling and his intuition that were earlier the source of anxiety and suspicion.

Some time after this active imagination a new dream appeared.: *It is sunny and warm. I am going by foot through a very nice landscape that consists from meadows and forests. I get out on the clear spot, just before the mountain top. In front and on the right side I notice something like a motel, and before that, there is a big glade on the right side and on its edge is a forest. There are a lot of people on the glade and near the forest. I am also there making friends with some people I don't know. My company consists mostly of women. Then I go further, up the hill, towards the shop that is in front of me, but then I notice at the side of the road a white car – a little white fika – without a registration table. Then I realize that it is my car and that thieves had stolen them. I need to call and report that to the police so that I could continue the trip. There are some women with me, I like their company, but the fact that somebody stole the registration table makes me anxious. I think all the time how the whole thing with the police would be very complicated and on the other*

*side the law procedure has to be respected. I am wondering what to do...*

Based on B.s associations, it turned out that he is slowly continuing to be more open to new and pleasant experiences without so much thinking as before. He is gradually changing, but he do not know jet who he really is. The ablesnce of the registration tables could be seen as a lack of a sense of identity so often experienced in the process of liminality (during analysis and in life in general, Zdravkovic, 2019, 539-548). A person is not as he was before, but could not see the end of the road. He is somewhere *betweex and between*. The loosening of the stable sense of identity is on the one side evoking anxiety, but is on the other side opening new possibilities for the new experiences of onself and of others.



Not long after having this dream, B did an active imagination. He made a collage in which a dream situation continued to unfold and new aspects emerged during this process. The left part of the picture represented something new. Under the big beautiful tree, in its shade, a man and a woman were siting together in a relaxed way. It seemed that they were in a close relationship and their hair was long. They were well grounded and connected with the earth while enjoying mutual company and the nature that was all around them. The emphasis, in the picture was, as B. noticed, on the beautiful, relaxed experience they were having with each other and with the nature that was surrounding them. He was feeling very nice, relaxed and energized after making it. He had a feeling that that was himself in the picture with a longer hair, sitting there with a female figure. There was no need anymore for a female figure (like in his initial dream) to forse him to stop

passing by. In this last presented dream, he voluntarily stopped to be in the presence of women and in the picture he was embracing her and allowing her to put her head on his shoulder. B. is noticing, that in his daily life, he is more open toward his feelings and creativity. He is writing on a regular basis and is finding a great pleasure in doing that and in spending more time with his wife.

As Jung said, active imagination "is based on a deliberate weakening of the conscious mind and its inhibiting effect, which either limits or suppresses the unconscious. The aim of the method is naturally therapeutic in the first place, while in the second it also furnishes rich empirical material"(Jung, 1959,par. 320). What B. found out from his dreams, he continued to develop in his active imagination and *vice versa*. Further on, the discoveries he found there inspired new dreams and symbols to be formed, analysed and integrated. The symbolic images that were emerging from the well of the unconscious were being shaped and changed as B.s individuation process was unfolding. The libido was being transformed and he gained new amounts and new qualities of psychic energy that allowed him to be more spontaneous and creative in his life. B. still has a long way ahead of him, but instead of "just passing by" his life, he is now facing it with greater profundity and joie du vivre.

## REFERENCES

- Hillman, J. (1985): *Anima, An Anatomy of a Personified Notion*, Spring Publications, Inc, Woodstock, Connecticut.
- Jung, C.G. (1921): *Psychological Types*, CW6, Princeton University Press, Princeton, par. 78.
- Jung, C.G. (1947): *On the Nature of the Psyche*, CW 8, Princeton University Press, Princeton.
- Jung, CG. (1954): *The Practice of Psychotherapy*. Routledge & Kegan Paul, London and Henley, par. 304.
- Jung, CG. (1954): *The Practice of Psychotherapy*. Routledge & Kegan Paul, London and Henley, par.305.
- Jung, CG. (1959): *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Routledge & Kegan Paul, London, par.101.
- Jung, CG. (1959): *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Routledge & Kegan Paul, London, par. 320.
- Jung, CG. (1959): *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Routledge & Kegan Paul, London, par. 621.
- Jung, CG. (1959): *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Routledge & Kegan Paul, London, par. 622.
- Jung, CG. (2009): *The Red Book, Liber Novus*. W.W. Norton and Company, New York and London, par. 232.
- Mattoon, A.M. (2006): *Dreams in The Handbook of Jungian Psychology*, ed. by Renos Papadopoulos, Routledge, London and New York.
- Nedić, S. (2016 ): <https://www.yves.brette.biz/post/2016/01/14/par-l-ench%C3%A8re-app%C3%A2t%C3%A9>
- Peters, R.. (1998): *A Jungian`s Approach to Dreams in Contemporary Jungian Analysis*, ed. By Alister, I., and Hauke, C., Routledge, London and New York.
- Powell, S. (1998): *Active Imagination in Contemporary Jungian Analysis*, ed. By Alister, J., Hauke, C., Routledge, London and New York.
- Rowland, S. (2008): *Psyche and the Arts*. Routledge, London & New York, p. 79.
- Stein, M. (2006): *The Principle of Individuation*, Chiron Publication, Wilmette, Illinois.

Zdravković, S., Jovičić, S., Gudurić, S. (2019): The Voice and Speech Quality Correlates of Psychological Observations in Jungian Active Imagination Experiment. *Journal of Psycholinguistic Research*, 48(4), 859-876.

Zdravkovic, S. (2011): Approaching the Unknown Through the Creative Ways of Expression in Facing the Unknown, The Champernowne Trust, UK, 33-42.

Zdravkovic, S. (2019): Verbal Expressions in Liminality during Jungian analysis.

Tematski zbornik: Jezici i kulture u vremenu i prostoru, Novi Sad, Vol 8/1, 539-548.

## ARCHETYPISCHE DILEMMATA<sup>1</sup>

Schlüsselwörter: *Archetyp, Leib-Seele-Problem, Metaphysik, Neurodiversität, geteilte Intentionalität, Gen-Kultur-Koevolution, symbolische Wirklichkeit*

---

Ich möchte im nun Folgenden die These vertreten, dass das Konzept der archetypischen Psyche Jungs Erklärungsmodell für die Bildung von Identität und Sinn in Zusammenhang mit einem größeren Ganzen ist. Historisch gesehen ist Jungs Hintergrund dieselbe Matrix, der auch die modernen Wissenschaften entspringen, nämlich die auf den Mythos folgende *Metaphysik* und ihre Frage nach der *árche*, d.h. nach dem Ursprung und den allgemeinsten Prinzipien. Metaphysik stellt einen ersten Versuch dar, das intuitive Gesamtpanorama der *conditio (in-)humana* rational zu erfassen. Dabei schreibt sich eine Spannung zwischen materialistischen und idealistischen sowie zwischen realistischen und konstruktivistischen Tendenzen die Zeiten hindurch fort. Diese Spannungen bestimmen auch Jungs Konzepte. Aus ihnen resultieren etwa unterschiedliche Definitionen des Archetyps (in Folge AT), die aktuell kontrovers – und leider auch reduktiv – diskutiert werden. Mein Text setzt sowohl das von Jung tradierte als auch das aktuell diskutierte Archetypenkonzept bestimmten philosophischen Fragestellungen aus, die das jeweils Problematische zur Darstellung bringen. Setzen wir nun das Archetypenkonzept diesen Fragestellungen aus, die in der aktuellen Diskussion fehlen. Aktuell geht es vor allem darum, Jungs

---

1 Der Text ist ein Kapitel aus dem demnächst bei Waxmann erscheinenden Buch *Epistemische Achtsamkeit. Psychotherapiewissenschaft und die Analytische Psychologie C. G. Jungs*.

antiquierte Vorstellung vom AT *als ererbte Disposition* mit neurobiologischen, genetischen, ethologischen, kulturwissenschaftlichen und entwicklungspsychologischen Forschungsergebnissen abzugleichen. Diese Versuche erbringen zwar eine notwendig erscheinende Anpassungsleistung an bestimmte Forschungsdesigns, sie leisten jedoch auch einer reduktiven Konkretion Vorschub, die sich bereits in Jungs Werken findet. Gerade anhand der als Totalitätsdenken verschrienen Metaphysik lässt sich erstens zeigen, dass jedes Totalitätsdenken zum Scheitern verurteilt ist, und dass sich zweitens die den Menschen existenziell betreffenden Fragen nichtsdestotrotz immer wieder neu stellen.

### **Das Dilemma (mit) der Wissenschaft**

Die Bemühungen, Forschung im Feld der Analytischen Psychologie (AP) zu etablieren hat v.a. zwei Hauptinteressen: Erstens geht es darum, die Qualität von Psychotherapie (PT) zu verbessern (z.B. indem man subjektive Einschätzungen anhand objektiver Kriterien beurteilt) und zweitens darum, die der PT zugrunde liegenden Konzepte neu zu durchdenken und mit aktuellen Forschungsstandards abzugleichen. Darin liegt auch ein Gebot der Stunde, da für Psychotherapien Wirksamkeitsnachweise zu erbringen sind, die hauptsächlich anhand empirischer bzw. naturwissenschaftlicher Standards beurteilt werden. Diesbezüglich sind eine tendenzielle Skepsis bzw. auch Verweigerungshaltung vieler Kollegen feststellbar. Erschwerend kommt das Beharren auf veralteten Konzepten hinzu. Die AP verliert dadurch den Anschluss an neuere akademische Forschungsfelder<sup>2</sup>. Was die Konzepte der AP betrifft, so sind in letzter Zeit v. a. das Komplex- und das Archetypenkonzept in den Fokus des Interesses geraten. Komplex und AT hängen thematisch auch insofern zusammen, als der „Kern“ des Komplexgeschehens nach Jung archetypisch sein soll. Das AT-Konzept, könnte man pointiert sagen, stellt ein Kernkonzept der AP dar.

In der jüngeren Diskussion des AT-Konzepts<sup>3</sup> ging und geht es darum, Jungs konservative und die bereits zu seiner Zeit vorliegende empirische Forschung nicht angemessen berücksichtigende Theorie der AT auf eine neue Erklärungsbasis zu stellen. Dass AT als *a-priorische*, angeborene Bilder aufzufassen sind, die Erfahrung ermöglichen, genetisch vererbt werden und analog zum tierischen Instinkt wirken sollen, wird als überholt verworfen. Die aktuellen Diskussionen richten sich gegen die Auffassung von angeborenen, universalen Bildern, die genetisch weitergegeben werden. Nun stehen Begriffe wie Intentionalität, neuronale Netze und Komplexkorrelate, neuroaffektive Systeme, Epigenetik, *gene-environment-interaction*, Emergenz

---

2 Siehe dazu Knox 2003 bzw. auch Merchant 2009.

3 Siehe die Diskussion von Stevens und Kugler in Withers 2003.

und noch andere im Vordergrund, mit deren Hilfe eine adäquatere Erklärung gesucht wird. Als klar erwiesen und empirisch belegt gilt, dass (archetypische) Bilder *nicht* angeboren sein und nicht genetisch gespeichert und übertragen werden können. Stattdessen sollen komplexe Entstehungsprozesse zwischen Gehirn, Psyche und Umgebung vorausgesetzt werden. Gehirnforschung und Entwicklungspsychologie stellen etwa fest, dass vor dem vierten bis sechsten Monat überhaupt keine Bildrepräsentation möglich sein kann, da die neuronale Struktur noch nicht entsprechend entwickelt ist. Der Speicherort kann auch nicht in der Genstruktur liegen. Der Entstehung des *impliziten* Körper-Gedächtnisses, in das sich frühe Erinnerungsspuren einschreiben, die nicht bewusst sind und das Verhalten mitbestimmen, wird dagegen mehr Bedeutung zugemessen. Bei der weiteren Ausformung neuronaler Strukturen seien zudem weder die Sozialisation noch kulturspezifische Einflüsse vernachlässigbar. Anthropologischen Studien ist zu entnehmen, dass es zwar universale kulturübergreifende Formen gibt, dass es aber eigentlich nicht wirklich viele sind.<sup>4</sup>

Ähnlichkeiten gibt es auch in Märchen und Mythen, diese können jedoch nicht zufriedenstellend erklärt werden (z.B. durch Migration). Außer Frage stehen auch als universell geltende basale Bedürfnisse wie Bindung, Autonomie, Selbstwert, Spiel/Spontaneität und Sinn. Unternimmt man nun, diesen Erkenntnissen gemäß das AT-Konzept neu anzudenken, dann entsteht natürlich auch eine Konkurrenz der Zugangsweisen: So steht das Primat eines eher naturwissenschaftlichen Zugangs der Behauptung gegenüber, dass beim AT primär die Kultur und nicht die Biologie den Ausschlag geben soll. Stellvertretend für diese Auffassungen sind meine Kollegen Mario Schlegel und Christian Roesler von *infap3* zu nennen, mit deren Ansätzen ich mich nun kritisch befassen möchte. Mit dem Dual von Natur und Kultur haben wir jedenfalls eine Konfliktsituation gegeben, die auf das *Cartesische Paradigma* – Natur vs. Geist (Substanz vs. Subjekt, Natur vs. Kultur) – verweist. Damit ist ein prekäres Ausschließungsverhältnis angesprochen, das das moderne Denken insgesamt durchzieht und die Frage aufwirft, wie Materie und Geist angesichts einer grundlegenden *Trennung* in Verbindung gebracht werden können (*Leib-Seele-Problem*). Der Versuch, AT entweder auf der einen oder auf der anderen Seite zu lokalisieren, erinnert dabei mitunter an die fruchtlosen Versuche der Geschichte, das materielle Substrat der Seele ausmachen zu wollen bzw. auch an Jungs vergebliche Suche nach einem „Faktor X“ als Auslöser für Psychosen.

---

4 Als universell gelten: Kommunikationssystem, Bezeichnungen für Geschlechter, für Mutter und Vater, Bauen von Unterschlupf, Werkzeugmachen, spezielle Vorbereitungen für Schwangerschaft, Geburt, das Zusammenleben, territoriale Ansprüche, Rituale für Hochzeit, Initiation, Trauer und Tod, nicht jedoch die Kinderaufzucht (nach Brown, zit. bei Roesler 2019).

Wie ist nun mit dieser Konfliktsituation umzugehen, in der die Behauptung AT = Natur ihrem Gegenteil, AT = Kultur, gegenübersteht? Mit diesem Entweder-oder hätte man eigentlich unterschiedliche Ursprungserzählungen gegeben: Die *arché* wird damit zum Plural, obwohl man eigentlich jenen einheitlichen Ursprung sucht, auf den alle Wissenschaftsfelder bezogen werden sollen. Kurz gesagt: Neben der Diversität der Erklärungen<sup>5</sup> zeigt sich eine Tendenz, auf ein Ganzes auszugreifen. Dieses Ganze wird jedoch nirgends erreicht. Als letzte Referenz wird deshalb regelmäßig auf etwas Noch-nicht-Gewusstes, Ausständiges<sup>6</sup> oder auf ein „Geheimnis“ (Roesler 2019, 665) verwiesen. Können nun diese Wissensfelder tatsächlich so strikt auseinandergehalten werden oder müssten sie nicht in eine noch näher zu bestimmende Verbindung gebracht werden, die sich allein schon daraus ergibt, dass keine Positionierung ohne ihre Gegenseite auskommen kann? Vertreter der Kulturtheorie kommen nämlich ebenso wenig ohne Bezug auf *biologische Anlagen* aus, auf denen die kulturelle Entwicklung aufbaut, wie Vertreter der eher biologischen Fraktion ohne Bezug auf Konzepte wie Intentionalität, Bewusstsein, Sprache, Kultur, Soziales oder Subjekt. Ich möchte auf diese Thematik im Folgenden näher eingehen, die sich v. a. an diversen Schnittstellen getrennter Wissenschaftsbereiche einstellt. Ich beschränke mich hier auf die Schnittstellen zwischen Gehirn und Kognition, zwischen Gehirn und Verhalten und zwischen Biologie und Sozialwissenschaft, die anhand von Christian Roeslers Versuch einer Reformulierung

- 
- 5 Von einem bestimmten psychotherapiewissenschaftlichen Ansatz her könnte man sich mit diesem Plural durchaus zufriedengeben. Einem „postmodernen Pluralitätsgedanken“ folgend könnte der naturwissenschaftlich-empirische und am Objektiven ausgerichtete Zugang neben dem eher am subjektiv-hermeneutischen Zugang stehen bleiben, ohne dass die Frage beantwortet werden muss, welches Wissen als sicherer gilt. Jeder Wissensform wird damit ein Wert zugesprochen, die Differenz wird akzeptiert. Eine derart operierende Philosophie der Therapieschulen könnte sich damit begnügen, ihre Begriffe und Ansätze unterschiedlicher Therapieschulen in der Denkgeschichte zu kontextualisieren und Reflexionsleistungen zu initiieren, ohne als „Platzanweiserin“ zu fungieren. Die Frage ist, ob es nicht noch einen anderen Weg zu beschreiten geben kann. (Vgl. dazu Jandls Aufsatz *Beginnt die Eule der Minerva erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug? Konturen einer psychotherapiewissenschaftlichen Philosophie.*)
- 6 Siehe dazu die von Kant formulierte und von Hegel weiter entwickelte Idee, dass Erkenntnis- und Handlungssubjekte in einem ganz spezifischen Sinn *normativ* verantwortlich sind: Jedes beliebige Urteil impliziert nämlich die Verpflichtung, die sich aus dem Urteil ergebenden Forderungen *in ein vereinigtes Ganzes zu integrieren*. Hegel entwickelt daraus die objektiv-idealistische Idee, dass in diesem Ganzen die *deontisch-normativen* Beziehungen der subjektiven Verpflichtungen mit den *alethisch-modalen* Beziehungen der objektiven Eigenschaften miteinander verbunden sind (Brandom 2015).

der AT-Theorie (2009) diskutiert werden.

Roesler geht davon aus, dass es bei Jung kein einheitliches Konzept des AT gibt. Was vorliegt, sind vier uneinheitliche Definitionen:

- 1) eine *biologische* Definition (GW 18, §1228): der AT als „vererbter Modus [...] ein pattern of behaviour“ analog der Art und Weise, wie Küken aus dem Ei schlüpfen oder die Vögel ihre Nester bauen;
- 2) eine *empirisch-statistische* Definition, die sich aus den Assoziationsstudien ergibt (Es gibt unbewusste Komplexe, die um einen thematischen Kern kreisen und damit in eine Kategorie fallen);
- 3) eine *transzendente* Definition: der AT als apriorische Form – wobei das Problem entsteht, wie eine transzendente Form, die *jeder Erfahrung* vorausgeht, durch Erfahrung gewonnen werden soll. Hier scheint eine Verwechslung von *transzendental* (AT als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung) und *transzendent* vorzuliegen: Der AT ist einmal „ubiquitär“, liegt aller Erfahrung voraus (= transzendental), er ist nicht repräsentierbar, die AT „hätte keinen Ort, an dem sie existierten“ (ebd. 282). Das andere Mal ist das „Wesen des Archetypus bewusstseinsfähig, das heißt transzendent, weshalb ich es als psychoid bezeichne“ (Jung, GW 8, §417). Nimmt man diese Definition ernst, dann zeigt sich, dass Jungs biologische Definition eigentlich völlig absurd ist und dass der AT eben keine empirische Tatsache sein kann;
- 4) eine *kulturpsychologische* Definition, wonach der Inhalt des AT kulturell bedingt sein soll (Jung, GW 9/I, 67).

Das AT-Konzept ist also äußerst mehrdeutig, es umfasst „innere Figuren, psychische Prozesse, zwischenmenschliche Problemsituationen, kollektive Verhaltensmuster“ (Roesler 2019, 284), es bezeichnet zugleich Form und Inhalt, es soll empirisch und zugleich gegen jede empirische Überprüfung immun sein. Das Problem, das sieht auch Roesler klar, ist in erster Linie eigentlich ein *erkenntnistheoretisches*. Bei Jung gibt es eine „Menge Konfusion hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Ansatzes und der Methodologie“ (ebd.). Die Frage ist nun, ob sich diese Konfusion tatsächlich auflösen lässt, oder ob man nicht eher genau durch einen solchen Versuch wieder in jene Fallen tappt, in die auch Jung getreten ist.

Roesler schlägt in seinem Versuch nun einen Mix aus unterschiedlichen Wissenschaften wie Neurowissenschaft, Humangenetik sowie Entwicklungs- und Kulturpsychologie vor, der folgendermaßen aussieht: Ein Neugeborenes bringt angeborene, genetisch fixierte Verhaltensschemata mit, die sein Verhalten universell bestimmen. Gemeint sind basale Reflexe, die

sich *ohne* jede Vorstellung – also ganz im Gegensatz zu Jungs Vorstellung des AT – ereignen. Diese angeborenen Schemata sind auf Interaktionen mit einer Umwelt (Bezugspersonen, Soziales) angewiesen, wodurch komplexere psychische Strukturen, Repräsentanzen (Objektbeziehungen, generalisierte Interaktionen) und Erwartungshaltungen entstehen (*Emergenz*). (Das ist der zweite wesentliche Unterschied zu Jung, der der Umwelt keine Rolle zuschrieb.) Diese Erwartungshaltungen stellen einen ersten „Kern“ eines Komplexes dar, der *nicht mehr universell* wie bei Jung, *sondern individuell* und störanfällig ist. Auf dieser noch vorsprachlichen Stufe gibt es das Bild einer Szene mit einem Selbst und einem anderen Subjekt. Diese Szenen lassen sich nur in begrenzter Anzahl wenigen Bindungstypen zuordnen. Sie können in einer PT in der Übertragung re-inszeniert und dadurch sprachlich erschlossen werden. Die neuronale Basis dieser Prozesse kann neurowissenschaftlich dargestellt werden. Auf dieser Stufe ist nun zwar das Merkmal der Universalität erfüllt – allerdings noch nicht in jener Komplexität, die Jung mit den Prozessmustern des Individuationsprozesses im Sinn hatte und die es im kulturellen Kanon – nicht jedoch im Individuum – auch tatsächlich gibt (Mythen, Heldenerzählungen usw.). Das Individuum kommt mit diesen archetypischen Mustern durch kulturelle Vermittlung, also durch Sozialisation und Tradition in Berührung. Die Verbindung zwischen den vorsprachlichen und biologisch- bzw. auch interaktiv-sozial determinierten Repräsentanzen und den komplexen Prozessmustern und Narrativen stellt die Sprache her, wobei Roesler in der neuronalen Struktur des Individuums etwas Analoges zu Chomskys *language acquisition device* vermutet, also ein „angeborenes Mustererkennungssystem für archetypische patterns“, das dem Kind ein „Wiedererkennen“ bzw. ein Abgleichen seiner individuellen vorsprachlichen Interaktionserfahrungen und Repräsentanzen mit den kulturellen Prozessmustern ermöglichen soll. Diesbezüglich bezieht Roesler sich auf die bei der Beobachtung anderer Menschen aktivierten und vergleichbare Zustände erzeugenden *Spiegelneuronen* – auf ein „überindividuelles neuronales Format“, das einen gemeinsamen zwischenmenschlichen empathischen Raum erzeugt. Spiegelneuronen stellen die „intuitive Basis für das Gefühl einer – im großen Ganzen – berechenbaren vorhersagbaren Welt“ (ebd. 296) dar, wie Roesler mit Verweis auf Bauer (2005) ausführt. Auf die Definition des AT, wonach er angeboren und universell sein soll, ist somit zu verzichten. Es gibt nur angeborene basale Schemata, die mit einer Umwelt interagieren. Dadurch entstehen vorsprachliche Repräsentationen, die „nicht nur aus der individuellen Erfahrung stammen“, sondern sich *mittels Spiegelneuronen interindividuell* vermitteln sollen. Im Verlauf der weiteren Sozialisation verbinden sich diese Erfahrungskomplexe mit den Geschichtenmustern des jeweiligen kulturellen Kanons. Die „kulturellen Archetypen“ entstehen demnach als Narrative aus typischen menschlichen Erfahrungen und Handlungsmustern. Sie sind also nicht mehr genetisch vermittelt, sondern ein kulturell-sozialisatorisches Produkt und deshalb nur hermeneutisch-interpretativ versteh- und untersuchbar. Die Weitergabe der Inhalte ist sowohl neurobiologisch als

auch kulturell-sozialisatorisch zu verstehen. Roesler bietet somit ein lineares Klärungsmodell an, das genau auflistet, was in welchen Bereich gehören soll und was nicht. Deutlich wird dabei: Archetypische Strukturen setzen einen zwischenmenschlichen Austausch sowie einen sozio-kulturellen Raum voraus. Sie haben also nicht wie bei Jung eine rein biologische Grundlage.

Doch ist die eigentliche Basis dafür nicht doch wieder ein *neurobiologisches Format*? Dreh- und Angelpunkt an einer der markanten Schnittstellen zwischen Biologie und Kultur sind bei Roesler nämlich die *Spiegelneuronen*. Sie gelten als „Art Gedächtnis der Menschheit“, da über Resonanz und Lernen am Modell bereits auf vorsprachlichem Niveau Wissen über die Generationen hinweg weitergegeben können werden soll. Roesler schließt daraus, dass die AT und das kollektive Unbewusste nicht in „der individuellen Biologie“, sondern im „neuronal fundierten zwischenmenschlichen Austausch“ (ebd. 297) gründen und somit ein „soziales Phänomen“ darstellen. Fragen wir von hier aus weiter: Ist die Natur als solche nun tatsächlich bereits auf Soziales ausgerichtet, wie die Wortwahl „neuronal fundierter zwischenmenschlicher Austausch“ nahelegt? Inwiefern kann hier bereits von einem „sozialen Phänomen“ gesprochen werden? Lassen wir hier einmal die Frage beiseite, wie das Gehirn überhaupt in Kontakt mit einer Umwelt treten können soll, da es eigentlich nur mit seinen Repräsentationen dieser Umwelt und mit jenen von sich selbst interagiert. Die AT sollen „in einem neuronal fundierten Austauschprozess“ gründen. Doch kann man tatsächlich von einem neuronal fundierten *sozialen* Austausch sprechen? Die entscheidende Frage ist nämlich: *Wie kommt das Soziale in die Biologie?* Worin gründet dieser neuronal fundierte soziale Austauschprozess? Kann ich das noch biologisch begründen oder muss ich die kulturelle Weiterrevolution bemühen, die sich etwa auch in der Weiterentwicklung neuronaler Strukturen niederschlägt? Gründet das Kulturelle/Soziale im Neuronalen oder gründet das Neuronale im Sozialen? Setzt Natur Kultur voraus oder umgekehrt Kultur Natur?

Diese Fragen betreffend ist nicht unwichtig zu bemerken, dass die leitenden Paradigmen zur Erschließung der menschlichen Lebenswelt im 20., 21. Jahrhundert auf der einen Seite der Darwinismus als moderner Naturalismus sowie der sozialen Konstruktivismus in den Kultur- und Sozialwissenschaften auf der anderen Seite sind. Beide Denkweisen stehen in einem Ausschließungsverhältnis: Für Darwinisten liegt die Unterscheidung Natur/Kultur in der Natur, für Konstruktivistinnen ist sie eine Kulturleistung. Die eigentliche Frage ist damit auch, ob und wie kaum miteinander zu vereinbarende wissenschaftliche Ansätze überhaupt miteinander kombiniert werden können. Dazu bringe ich zwei kurze Exkurse: Der erste diskutiert das Gehirn in Verbindung mit impliziten Kollektivvorstellungen<sup>7</sup>, der zweite beschäftigt sich mit der Kluft zwischen Neuralem

---

7 Ich beziehe mich im Folgenden auf Ehrenberg 2019.

und Sozialem am Beispiel von Tomasellos These einer *geteilten Intentionalität*. Die damit verbundene erkenntnistheoretische Frage wird später am Beispiel von Mario Schlegels Versuch einer (evolutions-)biologischen Fundierung des AT-Konzepts genauer ausgelotet.

### **Das autistische Gehirn als das wahre Subjekt der Moderne**

Seit den 1980er Jahren bilden sich unter dem Etikett *kognitive Neurowissenschaft* bzw. *soziale Neurowissenschaft* Brückendisziplinen aus Neurologie, Psychiatrie, Psychologie, Psychopathologie, Neuropsychologie, Physiologie, Neuroanatomie, (Kognitive) Neurowissenschaft, Sozialwissenschaft, Psychoanalyse, Biologie und Informatik. Im Zentrum steht dabei das Gehirn mit Leitbegriffen wie Neuronen, Synapsen, Plastizität, Neurodiversität, rekursive Schleifen, Areale, Cluster, verteiltes Wissen (die komplexe Gesamtheit der Beziehungen zwischen verschiedenen Teilen des Gehirns, keine Hierarchie im Gehirn), zentrale Kohärenz, *Bottom-up*-Forschung (Wo im Gehirn tritt welche Funktion auf?), *Top-down*-Methoden (Wie tritt sie auf?). Die *funktionelle Magnetresonanztomographie* (fMRT) erlaubte zunächst nur die Lokalisation einer Läsion im Gehirn. Sie ermöglichte jedoch nicht, eine Brücke zwischen Zerebralität und Mentalität zu schlagen. Dies gelang erst in einem weiteren Schritt mit Hilfe der *Positronen-Emissions-Tomographie*, bei der an die Stelle von Bildern realer Gehirne ein Koordinatensystem in einem digitalen Raum tritt. Kurz: Man betrachtet nicht mehr Bilder, sondern misst Daten, die nicht nur den *Ort* bestimmen wie die fMRT, sondern die *funktionellen Stoffwechselschwankungen während einer mentalen Tätigkeit*. Die Daten sind somit struktural und funktional zugleich. Das Gehirn wird dadurch von einem anatomischen Studienobjekt zu einem digitalen Forschungsgegenstand, der in Datenbanken algorithmisch ideal aus 450 Durchschnittsgehirnen gesunder Probanden als *objektives Gehirn* konstruiert und homogenisiert wurde (1990 *Human Brain Project*). Dies soll ermöglichen, die Gesamtheit menschlicher Verhaltensweisen verstehen zu können. Das Projekt startete übrigens zeitgleich mit der Sequenzierung des menschlichen Genoms (*Genomik*).

Gegenüber diesen naturwissenschaftlich ausgerichteten Forschungsdesigns wird nun geltend gemacht, dass jene immer schon Kollektivvorstellungen und Wertungen implizieren. Eine Naturwissenschaft des menschlichen Verhaltens formuliert gewissermaßen moderne, bereits vorhandene Kollektivvorstellungen in eine wissenschaftliche Sprache um. Dabei tritt eine „grundlegende Figur des demokratischen Individualismus“ hervor – nämlich der tätige *Mensch als Schöpfer von Werten*, der seinen Wert durch Arbeit und Tausch erhöht, der Entscheidungen trifft und sich selbst gehört. Die Neurowissenschaft folgt dadurch nicht ihrer eigenen Logik, sondern transportiert das Ideal jener traditionellen Tugenden, die im Grunde unbeherrschbares Leiden sozialisieren und in zivilisatorische Werte umwandeln – nämlich durch das „Versprechen einer

grenzenlosen Entwicklung menschlicher Fähigkeiten auf Grundlage endloser normativer Vielfalt“ (Ehrenberg 2019, 27). Das ideengeschichtlich entstandene Ideal unendlicher Vielfalt, Pluralisierung von Normen und Werten sowie Individualität bildet sich so gesehen in seinem biologischen Gegenstück im Schnittpunkt zwischen Neurologie, Psychiatrie und Psychopathologie ab. Kurz gesagt: Das Individuum wird – dank seines Gehirns – zum *Wertes schöpfer* seines eigenen Lebens.

Es ist nun bezeichnenderweise der *Autist*, der auf der Grundlage eines anders verschalteten und strukturierten Gehirns einen anderen kognitiven Stil als der so genannte *neurotypische* Mensch vorstellt und die Eindimensionalität des *Normozentrismus* entlarvt (*Neurodiversität*). Er – besser: sein Gehirn – gilt als *das* Bindeglied zwischen Kognition und Neurowissenschaft. Sein Gehirn mit einer eigenen Geschichte soll Kollektivvorstellungen und Wissenschaft, Biologie und Wertesphäre miteinander verbinden. Zugleich symbolisiert er die in der Neurowissenschaft dominante Fokussierung auf ein isoliertes Gehirn. Er stellt somit eine *Figur der Trennung* vor, seine Aufmerksamkeit ist auf Details gerichtet. Dies geht auf Kosten des Gesamtbildes und der kontextuellen Bedeutung (schwach ausgeprägte „zentrale Kohärenz“, ein Begriff von Uta Frith, zit. ebd. 79). Das Gehirn als „komplexe Gesamtheit der Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen“ macht uns zu dem, was wir sind (Grandin, zit. ebd. 74). Ehrenberg bringt das Beispiel von Temple Grandin, einer autistischen Wissenschaftlerin, die in ihren Texten just die Sprache der Neurowissenschaften verwendet, um das Gehirn als jene Instanz zu benennen, die einerseits für ihr „Leid“ verantwortlich ist, die sie andererseits jedoch zu der macht, die sie ist: Sie identifiziert sich mit ihrem Gehirn, *ist* ihr Gehirn (ebd. 74), das zugleich ihr „höchstes Gut“ darstellt und ihre Welt strukturiert.

Der Autist signifiziert damit die Schnittstelle zwischen Neuroanatomie und Verhalten: Am Autisten zeigt sich, dass das Gehirn *mehr* ist, als Biologie – nämlich „eine Lebensform, eine Art, in der Welt zu sein und sich in ihr zu bewegen“ (ebd. 76). Die Biologie ist damit kein Schicksal, sondern reicht in die Sphäre der Ideale, da das Gehirn – und damit die Biologie – eine „Botschaft“ vermittelt: Die Abweichung von traditionellen medizinischen Sichtweisen (etwa Autismus als frühkindliche Psychose) lässt eine neue Lebensform und Wertvorstellungen entstehen, die dem Individuum Mut machen sollen, etwas aus seinem Leben zu machen. Der Autist wird dadurch zum wahren Subjekt der Moderne, zum „Heros“ und Vorbild aller an den Randzonen der Gesellschaft Lebenden – und damit zum Inbegriff eines demokratischen Ideals. Egal, wer oder wie man ist: Man darf man selbst sein. Das Individuum wird – dank seines Gehirns – zum *Wertes schöpfer* seines eigenen Lebens. Diese Idee, in der Natur und Kultur bzw. Individuelles und Kollektives miteinander verschmelzen, hat eine lange Vorgeschichte. Sie gipfelt in jenem methodologischen Individualismus, über den der Subjektbegriff paradoxerweise wieder in die *Neurometaphysik* (zit. nach Blanc, ebd. 163) der Gehirnforschung eintritt, deren Forschung just auf das empirische

Individuum verzichten wollte. Dies wirft auch neue Frage in Bezug auf das Ethische auf: Wie soll das autistische Gehirn je sozial werden, wie soll es je mit dem Anderen seiner selbst umgehen können? Mit dem autistisch anmutenden Subjekt schleicht sich jedenfalls in den Materialismus der Hirnforschung wieder etwas ein, was auch in Hinblick auf Jung zu bedenken ist: nämlich der idealistisch-evolutionäre Gedanke eines sich über sich selbst aufklärenden Subjekts oder Individuums in seiner Beziehung zu einem größeren Ganzen, auf das hin es sich in dialektischen Schritten (*transzendente Funktion, unus mundus*) annähern möchte.

### Die Kluft zwischen Neuralem und Sozialem

Nähern wir uns nun der Schnittstelle zwischen Natur und Geist bzw. Kultur nun noch von der anderen Seite und beziehen wir evolutionstheoretische Ansätze in die Überlegungen mit ein. Die Frage ist, *wie genau und an welcher Schnittstelle biologische und kulturelle Evolution ineinandergreifen* sollen. Hier ist der Bezug auf Michael Tomasello (2006) interessant, der auch in Schlegels später zu besprechender, biologischer Reformulierung des AT-Konzepts einen wichtigen theoretischen Bezugspunkt darstellt: Tomasello sucht sich sowohl von der kulturalistischen Psychologie als auch von der evolutionären Psychobiologie abzuheben, indem er danach fragt, *von welchem Punkt an der Mensch in der Evolution einzigartig ist*. Diesen Punkt findet er in der so genannten *geteilten Intentionalität*, mit der die biologische, ontogenetische Evolution enden und die *kulturelle* Evolution beginnen soll. Geteilte Intentionalität eröffnet einen eigenen symbolischen Möglichkeitsraum, fußt aber – und das ist für uns interessant – auf der biologischen Evolution (*Naturalisierung der Kulturtheorie*). Nur der Mensch entwickelt eine *artspezifische Fähigkeit und Motivation zur Kooperation*, dieses Verhalten ist jedoch nicht von Erwachsenen abgeschaut, sondern soll bei Kleinkindern „natürlich“ zum Vorschein kommen. In seinen Studien verglich Tomasello das Verhalten von Primaten mit jenem von Kleinkindern. Dabei zeigte sich, dass es eine *biologisch* angelegte Fähigkeit des Menschen sein muss, die ihn einzigartig macht: Diese Fähigkeit besteht darin, dass Kinder mit ihren Augen der Richtung folgen können, in die jemand durch Blicke oder Gesten weist. Kinder können aber nicht nur dem Blick folgen, sondern auch verstehen, was damit gemeint ist. Bereits einjährige Kinder folgen einer Zeigegeste und benutzen selbst den Zeigefinger, um mit anderen einen Wahrnehmungsraum zu teilen, bei dem die Beteiligten mit der Blickrichtung auch die Intention des anderen übernehmen. Dadurch entstehen eine *soziale Perspektive* und die Möglichkeit intersubjektiven Wissens in Bezug auf eine Welt und ihre Objekte. Geteilte Intentionalität setzt genau dadurch eine kumulative kulturelle Evolution in Gang, die einzigartig ist.

Von sozialwissenschaftlicher Seite her wird nun kritisiert<sup>8</sup>, dass Tomasellos Modell implizit unterstellt, dass die *Gruppe* als Trägerin der kulturellen Evolution angeblich keiner weiteren biologischen Anpassung bedarf – was für unsere Diskussion des AT-Konzepts zwischen Biologie und Kultur einen weiteren bedenkenswerten Aspekt beisteuert, da sich das AT-Konzept auch in der Spannung zwischen einem *monadisch* und einem intersubjektiv aufgefassten Selbstbegriff befindet<sup>9</sup>. Sozialwissenschaftler betonen nun im Anschluss an die Forschungen Tomasellos, dass man eigentlich ein *Mehrebenenselektionsmodell* bräuchte und dass man um eine empirisch begründete, evolutionäre Sozialtheorie nicht herumkommt, wenn man die Einzigartigkeit des Homo sapiens diskutieren möchte. Wichtig sind dabei Konzepte wie *Gen-Kultur-Evolution* und *kulturelle Nischenbildung*: Der gesamte Prozess der Gen-Kultur-Koevolution muss in Form schrittweiser kultureller Nischenbildung und bedeutsamer Übergänge, die einen Zeitraum von sechs Millionen Jahren umfassen, erforscht werden. Dies betrifft Fragen wie: Wie entwickeln sich die soziokulturelle Organisation der homininen Gruppen (sozial-kulturelle Makroevolution) und so etwas wie eine Wir-Intentionalität (biologisch-kulturelle Mikroevolution)? Wer ist eigentlich der soziale Träger der Entwicklung? Ist es das Individuum (und damit das Gehirn) oder ist es die Gruppe? Daran schließen sich viele weitere Fragen an: Wie erweitern sich größere Gemeinschaften bis hin zur ethnolinguistischen Gruppe als Trägerin der kulturellen Evolution mit einer kollektiven Intentionalität? Wie entwickelt sich ein Selektionskontext, in dem die Eigengruppe mit konkurrierenden Fremdgruppen steht? Sowohl sozialbiologisch als auch sozialtheoretisch betrachtet macht es nämlich keinen Sinn, von einer „Kooperation von Artgenossen“ zu sprechen, da *nicht Artgenossen* anerkannt werden, sondern *Angehörige der Eigengruppe*. Die Evolutionäre Sozialtheorie meint dazu, dass die „Wir-/Sie-Intentionalität“ durch Anpassung an Gruppenselektion entstanden sein muss. Die Wir-Intentionalität ist nur als Identifikation mit der Eigengruppe und in Abgrenzung von einer Fremdgruppe möglich (dazu dienen ethnische Marker wie Dialekte, Kleidung usw.). Die einseitig-lineare Gen-Kultur-Evolution müsste also durch eine Kultur-Gen-Evolution zu einer Koevolution erweitert werden. Dazu tragen auch die Erkenntnisse der evolutionären Psychologie bei: Emotionen entwickeln sich früh, Kleinkinder können angemessen auf soziale Prozesse reagieren, mit drei Monaten entwickeln sie eine Präferenz für helfende Agenten, mit acht Monaten präferieren sie nicht nur Agenten, die anderen helfenden Agenten helfen, sondern auch solche, die andere nicht-helfende Agenten bestrafen. Kleinkinder sollen bereits mit zehn Monaten sprachlich zwischen Eigen- und Fremdgruppe unterscheiden und eine Präferenz für die Eigengruppe ausdrücken können. In diesem frühen Zeitraum würden die eigentlichen Grundlagen

---

8 Ich beziehe mich im Folgenden auf Kappelhoff, in: Albert/Greve/Schützeichel 2016), 45-74.

9 Vgl. Burda 1998.

für emotionale Reaktionen gelegt. Wie weit dabei ein biologischer Essentialismus eine Rolle spielen soll (Emotionen entwickeln sich sprach- und kulturunabhängig), gilt als umstritten.

Der Übergang von der Natur zur Kultur kann also nicht bloß linear ontogenetisch stringent gedacht werden. Die einseitig-lineare Gen-Kultur-Evolution müsste durch eine Kultur-Gen-Evolution zu einer Art Koevolution erweitert werden. Wir könnten *uns* hier nun noch anderen strittigen Punkten zwischen unterschiedlichen Wissenschaften zuwenden (z.B. Spracherwerb und seine Grundlagen). In Bezug auf Tomasello scheint mir jedoch ein weiterer Punkt fragwürdig zu sein, den ich besonders hervorheben möchte: Was ist eigentlich dabei vorausgesetzt, wenn die Natur sich in der menschlichen Zeigegeste und im dieser Geste folgenden Blick auf ein Objekt hin (und noch weiter) überschreitet? Anders gefragt: Wie kommt der Geist, wie kommt das Bewusstsein in die Natur? Dieser bzw. dieses ist nämlich in der Zeigegeste vorausgesetzt und *zwar mehrfach – als Bewusstsein meiner selbst, als Bewusstsein, dass es jemand anderen als mich gibt und als Bewusstsein in Richtung auf ein uns gemeinsam Überschreitendes hin, welches sich am Objekt festmacht bzw. das auch durch das Objekt (als Medium des Prozesses) manifestiert wird. Bewusstsein ist genauer besehen Bewusstsein von/für Verbindung und Trennung. Bewusstsein in diesem Sinne ist bei Tomasello bereits „von Natur aus“ vorausgesetzt und damit ein sowohl verbindendes als auch trennendes Moment, das dann der Natur immanent ist und diese über sich hinaustreiben soll. Tomasellos Beispiel der geteilten Intentionalität illustriert eigentlich nur die bereits mit dem Bewusstsein gegebene Selbst-Differenz, die allerdings auf drei Positionen verteilt wird: auf die zeigende Person, auf die schauende Person und auf das, worauf gezeigt/geschaut wird.*Aus den beiden angeführten Beispielen dürfte deutlich geworden sein, dass – und damit komme ich zu Roeslers Reformulierung des AT-Konzepts zurück – jeder Versuch, das AT-Konzept mit einem interdisziplinärem Wissenschaftsmix abgleichen zu wollen, einen Rattenschwanz von Problemen nach sich zieht. Die bei Jung aufgewiesene Selbst-Differenz<sup>10</sup> des AT-Konzepts ist nicht ohne weiteres in eine einheitliche Form überführbar. Im Gegenteil: Jeder derartige Versuch wiederholt nur die Grundproblematik. Diese findet man jedoch auch innerhalb der einzelnen Wissenschaften. Was ist es nun, das alle wissenschaftlichen Anstrengungen miteinander und auch mit Jung teilen? Die Antwort ist einfach zu geben: Was zunächst in allen Modellen vorausgesetzt ist, ist die Vorstellung getrennter Bereiche. Es gibt eine allgemeine Natur, aus der heraus sich Kulturen bzw. Wesen mit einer individuellen Differenzierung herausbilden (was übrigens eine spezifisch abendländische Phantasie ist<sup>11</sup>). Wir haben die beiden Bereiche Natur und Kultur, die von-

---

10 Zum Begriff Selbst-Differenz siehe Burda 2018.

11 Vgl. dazu Descola 2011.

einander getrennt sind und dennoch auch miteinander verbunden werden müssen. Bei Roesler sind Spiegelneuronen das verbindende Medium. An ihrem Beispiel wird jedoch wieder deutlich, dass der Split nicht wirklich behoben werden kann, denn es ist unklar, *wo* sie zu lokalisieren sind: Sind sie Natur oder Kultur? Oder sind sie Natur und Kultur (in diesem Fall hätte es keinen Sinn, zwei getrennte Bereiche anzunehmen.) Die Spiegelneuronen wären bereits ein in der Natur angelegtes Prinzip, das eine Verbindung getrennter Bereiche herstellt. Zugleich wären sie auch etwas, das eine Trennung signifiziert. Doch egal, von welchem Bereich wir ausgehen – von der Natur oder von der Kultur: Unsere Vorstellung von Natur enthält ebenso Vorstellungen von Verbindung und Trennung wie diejenige von Kultur. Wir haben es in jedem Fall mit einem *Verbindungs- und Trennungsverhältnis* (VTV) zu tun.

In beiden Bereichen bildet sich etwas ab, das sich ständig selbst überschreiten muss. Die Natur überschreitet sich selbst in Richtung auf etwas anderes hin, die Kultur muss sich ebenso auf etwas anderes als auf sich selbst beziehen. Der AT passt deshalb auch in beide Bereiche, weil er das Phantasma einer Struktur, einer Ordnung und *Sinnhaftigkeit* impliziert, die letztlich damit befasst ist, die Dynamiken von Verbindung und Trennung in eine Balance zu bringen. Das ist im Grunde auch genau das, was wir zu tun versuchen, wenn wir unsere psychotherapeutische Arbeit vor dem Hintergrund archetypischer Strukturen verstehen möchten. Diese dem AT unterstellte Struktur (Zweipoligkeit, positiv/negativ ...) vermuten wir ebenso in der Natur wie in der Kultur. Deshalb kann der AT auch nur auf Natur bezogen werden, da er auch innerhalb der Natur etwas Ähnliches ermöglicht wie im Verhältnis zwischen Natur und Kultur: Er verbindet und trennt zugleich zwei Bereiche. Natur-intern verbindet und trennt er zugleich eine sich selbst überschreitende Natur von sich selbst – etwa in der vom biologischen Gehirn erstellten Vorstellung von einem Ich, das nun einerseits der „Natur“ ermöglicht, sich über den Umweg von Repräsentanzen bzw. Metarepräsentanzen über seine „wahre“ Natur aufzuklären, dass sie eben nicht nur Natur ist, sondern sich auf etwas anderes hin überschreitet. Selbst wenn man also gewillt ist, das Ich als Epiphänomen neuronaler Vorgänge durchgehen zu lassen: Das Ich wird selbst in dieser Auffassung immer die Trennung signifizieren, also dasjenige, was an Natur mehr ist als bloß Natur, das, worin Natur an ihre interne Grenze stößt. Andererseits kann das Ich wiederum erkennen, dass es vielleicht doch auch auf Natur angewiesen ist und bleibt, ohne die es nicht sein könnte. Dieses Aufeinanderverwiesen-sein getrennter Bereiche ist etwas, das von Hardlinern sowohl des reinen Naturstranges als auch des reinen Kulturstranges nicht anerkannt werden kann. Versuche, das AT-Konzept in diesem, die Wissenschaften interdisziplinär miteinander in Beziehung setzenden Sinn neu zu interpretieren, stellen daher einen gewissen Fortschritt gegenüber Jungs rein biologischem Ansatz dar. Das Defizitäre bleibt jedoch, dass der Verbindungsversuch zu konkretistisch (und nicht phantasmatisch) verstanden wird. Dabei wird auch nicht berücksichtigt, dass auch die Trennung

neben der Verbindung weiter eine Rolle spielen muss, wie sich eben an den erwähnten Bruchstellen und Übergängen zeigte, die sich eben nicht so einfach überbrücken lassen, sondern vielmehr nur das alte Problem von Verbindung und Trennung in einer neuen Gestalt wiederholen. Sowohl Kultur als auch Natur lassen sich in ihrem Innen- wie in ihrem Außenverhältnis als komplexe VTV verstehen. Versuche, Kultur und Natur in ein Verhältnis zueinander zu bringen, scheitern daran, dass es nie zu einer reinen Verbindung kommen kann. Wenn man bedenkt, dass die Verbindung dieser getrennten Bereiche außerdem wieder auf ein neues Medium der Vermittlung angewiesen ist, dann zeigt sich die bereits bekannte Problematik eben auch an diesem neuen Medium, das bevorzugt die Sprache darstellt: Sprache ist selbst wieder etwas, von dem man nicht sagen kann, ob es eher die Verbindung unterstützt oder die Trennung. Beide Modi finden sich also auch in der Sprache. Man kann von einem sprachlichen Begriff nämlich weder stringent behaupten, dass er die Wirklichkeit abbildet, noch, dass er dies nicht tut.

Statt nun entweder Natur oder Kultur als letzte Referenz zur Klärung des AT-Begriffs heranzuziehen, schlage ich vor, die beiden Bereiche Natur oder Kultur als unterschiedliche Projektionsflächen unserer kollektiven wie individuellen *Selbstverhältnisse* aufzufassen, da uns gerade die sich an diesen Projektionsflächen abbildenden Probleme etwas über uns selbst mitteilen können: Dass wir uns nämlich selbst in allen Versuchen von Selbstüberschreitung nicht wirklich hier oder dort einholen können. Wir können uns weder hier noch dort endgültig niederlassen, also weder allein in der Natur noch in der Kultur. Wir können nur feststellen, dass wir uns in Dynamiken von Verbindungen und Trennungen zu erfassen versuchen, die wir sowohl in der Natur als auch in der Kultur vorfinden. Analoges finden wir in der Erkenntnistheorie, in der Religion, in der Ethik, in der Politik, in der Ökologie, in der Wirtschaft, in der Kunst usw. Der Physiker Harald Lesch fragte einmal in seiner Serie *Faszination Universum*: „Was sehen wir, wenn wir in den kosmischen Spiegel schauen?“ Er schlug folgende Antwort vor: „Uns selbst, wie wir in den kosmischen Spiegel schauen.“ Diese Vorstellung kann man natürlich einmal von der Psyche oder vom Subjekt ausgehend denken: Wir erkennen uns dann in allem selbst. Man kann aber ebenso von der Natur, von Gott oder dem Unbewussten ausgehen. In diesem Fall erkennt sich also die Natur (Beispiel Gehirn) über unser Bewusstsein selbst oder Gott wird seiner Schöpfung gewahr usw. In all diesen Beispielen begegnen wir in Folge auch ähnlichen Fragestellungen: Ist die Natur gut, ist sie böse? Ist sie indifferent und bringt Lebewesen einfach hervor, die genau diese Fragen stellen? Ist Gott gut, böse oder unbewusst (Jung), erkennt er sich in seiner Schöpfung? Oder liegt alles doch nur am Menschen? Es geht bei all diesen Beispielen um einen vorausgesetzten *Raum* (der Natur, des Seins, der Psyche, des Sozialen usw.), in dem sich Verbindungs- und Trennungsdynamiken inszenieren – Dynamiken, ohne die auch keine Anthropologie auskommt. In diesem Raum zirkulieren je nach Ausgangswissenschaft unterschiedliche *Medien* wie Spiegelneuronen, Gesten,

Blicke, Sprache, Substanzen, Organe, Narrative, Intentionen usw., die allesamt eine gemeinsame Charakteristik aufweisen: Sie alle lassen sich sowohl unter dem Aspekt der Trennung als auch unter dem Aspekt der Verbindung betrachten. Nehmen wir z.B. die Sprache, die sowohl Verbindungen herstellt wie trennend wirkt, oder das Spiegelneuron, das ebenso zwei Personen zugleich miteinander verbindet als auch voneinander trennt (als solches bereits Symbol einer allgemeinen Natur, der wir alle zugleich angehören, um uns von ihr und auch untereinander zu unterscheiden), oder auch den Blick und die Zeigegeste, die einen intentionalen oder auch psychischen Raum ermöglichen. Ebenso verhält es sich auch mit allen Agenten in diesen Erzählungen, sei es ein Subjekt, das Bewusstsein, ein Objekt oder eine Gemeinschaft.

### **Realismus, Konstruktivismus und die Kluft der Erkenntnis**

Es fragt sich nun, woher diese alles bestimmende *Kluft* stammt. Woher sie kommt, können weder die Biologie noch die Kulturwissenschaften erfassen. Sie können die Kluft nur feststellen und dabei zugleich strategisch in ihren Methoden voraussetzen, um zu ihren Erkenntnissen zu gelangen. Bereits in der Welt des Mythos finden wir Vorstellungen einer *uranfänglichen Trennung*, durch die ein Gott, ein mythisches Wesen oder ein Held eine Welt, einen Kosmos stiften (biblische Schöpfungsgeschichte, Zeus, Prometheus, Paradiesgeschichte). Beim Übergang vom Mythos zum wissenschaftlichen Denken kommt es zu einem weiteren Schnitt, den es im Mythos nicht gab und der für das westliche Denken konstitutiv ist: die *Trennung von Wahrnehmung und Denken*, von Materie und Geist, von Natur und Kultur. Der Fokus liegt von nun an auf dem *Begriff*. Er ist leistungsfähiger als die Wahrnehmung, erlaubt einen erweiterten Horizont, die Anschauung wird dabei durch Denken verdrängt. Das bedeutet eine Veränderung der Realität und des Selbstverhältnisses. Der Begriff setzt nämlich voraus, dass es die Vorstellung eines abwesenden Gegenstandes geben kann. Als Übergänge zwischen Wahrnehmung und Begriff nimmt man Zeigehandlungen an, in deren Folge es zu einem allmählichen Verzicht auf Unmittelbarkeit kommt. Der Körper wird aus der Gegenwärtigkeit zurückgenommen, als ob er nicht anwesend, real und verwundbar wäre. Dadurch wird auch die Anschauung ausgeschaltet: Abwesendes wird als anwesend gedacht und Anwesendes als abwesend. Der Mensch tritt dadurch in neues, *exzentrisches*<sup>12</sup> Selbstverhältnis und richtet dieses Prinzip der Trennung auch gegen sich selbst: Er beginnt sich zu objektivieren und durch die Augen anderer zu sehen. Die Negation erscheint am Horizont und mit ihr die Endlichkeit der Zeit und eine Zukunft, in der man selbst nicht vorkommt.

---

12 Vgl. dazu die Arbeiten von Plessner, Gehlen oder Heidegger.

Erkenntnistheoretisch gesehen wirkt sich die trennende Kluft in der Frage aus, wie das *Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit* – man kann auch sagen zwischen Erscheinung (für uns) und Ding (an sich) oder auch Geist und Natur – verstanden werden kann<sup>13</sup>. Jede Art von Theorie hat mit diesem Abstand in irgendeiner Form zu tun. Indem sich eine Theorie in ein Verhältnis zu ihrem Gegenstand setzt, trifft sie in ihrer *ontischen Interpretation* eine ontologische Grundentscheidung: Sie formuliert eine apriorische Annahme in Bezug auf die Wirklichkeit des Gegenstandes, also etwas, das *nicht* aus der Empirie stammen kann. Diese Grundentscheidung ist ein *Phantasma*, das geglaubt aber selbst nicht begründet werden kann (keine *God's-Eye-View*). Diesen Gedanken halte ich für außerordentlich wichtig: Unsere Annahmen über die grundlegende Beziehung zwischen Wissen und Wirklichkeit ist in einer ultimativen Hinsicht phantasmatisch. Wir können weder die realistische Variante (zwischen den objektiven Strukturen der Welt und unserem subjektiven Erkenntnisvermögen besteht eine Beziehung) noch die konstruktivistische (diese Beziehung gibt es nicht) bestätigen – und: Wir können sie auch nicht verwerfen. Im Fall des Realismus herrscht ein Phantasma der Verbindung, im Fall des Konstruktivismus ein Phantasma der Trennung vor. Dies sollte nicht aus den Augen verloren werden: Jedes rational-begriffliche Konzept beruht auf diesem Hintergrund, der meist nicht angemessen reflektiert wird. Wir werden im weiteren Verlauf erläutern, dass die Erkenntnistheorie zwar das Verständnismodell dafür anbieten und feststellen kann, dass wir in jedem Fall mit Verbindung und Trennung zu tun haben. Sie muss sich aber auch eingestehen, dass sie selbst auf diesen beiden Bewegungen beruht: Sie geht ebenso auf diese beiden Beweg-

---

13 Im vormodernen Denken ist die Erscheinung in einem *Ähnlichkeitsverhältnis* zur Wirklichkeit. Die Erscheinung eines Gegenstandes ähnelt der Wirklichkeit, im Gegenstand erscheint die Wirklichkeit (dieses Gegenstandes). Anders gesagt: Erscheinung und Wirklichkeit teilen Eigenschaften, so, wie ein Porträt einer porträtierten Person ähnelt. Das änderte sich mit den modernen Naturwissenschaften, die Erscheinung einer feststehenden Erde, um die sich die Sonne, ist falsch, wie Kopernikus entdeckt. Hier gibt es keine Ähnlichkeit aufgrund geteilter Eigenschaften, sondern hinter der Erscheinung einer feststehenden Erde und einer bewegten Sonne verbirgt sich das Gegenteil. Galileos Konzept einer Wirklichkeit, in der Zeitspannen als Längen von Strecken und Beschleunigung als Flächeninhalte von Dreiecken erscheinen. Galileo entwickelte ein Konzept der physischen Wirklichkeit, in der Zeitspannen als Längen von Strecken erscheinen. Descartes entdeckte daraufhin das Verhältnis von Algebra und Geometrie (ein algebraisches Symbol drückt eine geometrische Tatsache aus). Dadurch verändert sich das Verhältnis von Erscheinung und Wirklichkeit: Es gibt einen *Isomorphismus* zwischen Formel und Kreis, der Repräsentiertes und Repräsentierendes (Natur und Geist) umfasst und irrelevant gegenüber der semantischen Beziehung zwischen R und R. Relevant sind nur die Regeln, die Manipulation erlauben.

ungen zurück wie die Metaphysik, die Wissenschaften oder auch die AP<sup>14</sup>. Ihr Vorteil gegenüber anderen Wissenschaften besteht jedoch darin, dass sie die sich mit dieser Erkenntnis einstellende *Begrenzung* der Erkenntnis reflektieren kann. Im Grunde hat unser ganzes Leben mit diesen beiden Bewegungen von Verbindung und Trennung zu tun. Wir finden sie in religiösen Bildern wie der Schöpfung, der Vertreibung aus dem Paradies, einem Gericht u.v.a., oder in Bezeichnungen wie Bindungstheorie, Objektbeziehungstheorie oder Analytische Psychologie, in Bildern von Individuation, von Geburt, von den verbundenen und getrennten Eltern, im ausgeschlossenen Dritten usw. *Sinn* hat jedenfalls wesentlich damit zu tun, dass ein *Ausgleich* zwischen beiden Tendenzen geschaffen werden will: Der Ausgleich ist das, was möglich ist. Jeder Versuch, die Kluft zu schließen, kann aber nur feststellen, dass dies nicht zur Gänze möglich ist. Erkenntnistheorie kann wie gesagt nur feststellen, dass es immer so etwas wie eine Grenze und eine gleichzeitige Tendenz gibt, diese Grenze zu überschreiten. In jedem Versuch des Ausgleichs verschiebt sich aber nur die Grenze innerhalb des Wechselspiels von Verbindung und Trennung erneut. Damit kommt auch ein *basaler Dualismus* ins Spiel – der in jedem System der Philosophie ebenso feststellbar ist, wie in der Wissenschaft. Im nun folgenden Abschnitt soll vertieft werden, warum die *interdisziplinäre* Verkettung einzelner Wissenschaften wie in Roeslers Versuch keine befriedigende Lösung anbieten kann. Im Versuch der Verknotung einzelner Bereiche bestätigt sich nämlich nur wieder die Kluft, die jede Einzelwissenschaft durchwaltet. Diese interne Kluft kann aber auch so verstanden werden, dass jede Wissenschaft einen „Mehrwert“ enthält, den sie durch sich selbst nie einholen kann, weshalb sie – als VTV in einem medialen Kontext – gerade auf andere Wissensbereiche angewiesen bleibt. Dieser Thematik werden wir im nun folgenden zweiten Abschnitt in Zusammenhang mit der *klassischen Metaphysik* im wahrsten Sinn auf den Grund gehen, um dort genau das finden, was wir bereits im ersten Abschnitt kennengelernt haben: voneinander getrennte Bereiche, die dennoch miteinander in Beziehung stehen. Metaphysik ist *die* Matrix der Wissenschaften und erlaubt uns einen Blick auf jenes große Gesamtpanorama der *conditio (in-)humana*, das in den Wissenschaften nur perspektivisch verengt zum Ausdruck kommt.

### **Das Dilemma (mit) der Metaphysik**

In der aktuellen Diskussion des AT-Konzepts geht es darum, Jungs überholte Vorstellungen vom AT als ererbte Disposition mit v.a. neurobiologischen, genetischen, ethologischen, kultur- und ent-

---

14 Jungs Theorie ist so gesehen vielleicht „archetypischer“, als er es selbst verstehen konnte. Alle Arten, über AT zu reden, setzen nämlich genau etwas voraus, ohne das keine Theorie möglich wäre – nämlich Vorstellungen von Verbindung und Trennung.

wicklungspsychologischen Forschungsergebnissen abzugleichen. Es wird nun der These nachgegangen, dass das Konzept der archetypischen Psyche als Erklärungsmodell für das Entstehen von Identität und Sinnbildung in Zusammenhang mit einem größeren Ganzen verstanden werden kann. Die Zugangsfrage lautet deshalb: Worum geht es beim Konzept der archetypisch strukturierten Psyche eigentlich? Die Auseinandersetzung mit dieser Frage wird erweisen, dass Jung zwar ein intuitives Verständnis für den Zusammenhang von Seele, Welt und Mensch hatte und versuchte, heute in den Einzelwissenschaften Getrenntes zusammenzudenken. Begriffe wie Synchronizität, transzendente Funktion, kollektives Unbewusstes, objektive Psyche, Selbst oder eben auch AT belegen dies. Es gelingt ihm jedoch nur teilweise, die eigentliche Grundlage seines Ansinnens in letzter Konsequenz zu entfalten, weshalb er AT und Natur gleichsetzt und so in eine Spannung zu den ebenso nachweisbaren idealistischen Tendenzen gerät.

Um die Frage danach zu entfalten, worum es beim Konzept der archetypisch strukturierten Psyche eigentlich geht, möchte ich zunächst in einem ersten Schritt hinter eine *ontisch* verstandene AT-Theorie (also hinter Einzelwissenschaften wie Kulturpsychologie, Genetik, Neurowissenschaft etc.) zurückgehen, um das AT-Konzept *ontologisch* – und damit vielleicht „*archetypischer*“, d.h. ursprünglicher und auch umfassender erfassen zu können, als dies bei Jung und in der aktuellen Diskussion der Fall zu sein scheint. Das Verhältnis von ontologisch und ontisch ist das Verhältnis von Ursprung zu dem daraus Entspringenden. In einem Bild: Die Quelle wäre der Ursprung, also das Sein als ungegenständlicher *Anfang*, im Verhältnis zum an einer bestimmten Stelle hervorsprudelnden Wasser, dem *Beginn*. Mit dieser *ontologischen Differenz* von Sein und Seiendem beschäftigte sich die auf den antiken Mythos folgende Metaphysik als erster Versuch rationaler Wissenschaft. Die Metaphysik und ihre wechselhafte, bis hin zur Ablehnung reichende Geschichte sind nun insofern für uns interessant, als sie ein gleichermaßen intuitives wie rationales Gesamtpanorama menschlicher Erkenntnisgegenstände und der *conditio (in-)humana* entfaltet. Man unterscheidet traditionell die Allgemeine Metaphysik (Ontologie, Seinslehre) und die drei Bereiche der besonderen Metaphysik (Natur, Mensch, Gott).

*Allgemeine* Metaphysik:

Ontologie (Seinslehre)

*Besondere* Metaphysik:

Kosmologie, Psychologie, Theologie

Alle vier Bereiche stehen zueinander in unterschiedlichsten Verhältnissen von Verbindung und Trennung – und damit in einer Abhängigkeit voneinander. Diese Bereiche überschneiden sich mitunter oder gehen ineinander auf, die Bereiche weisen auch unterschiedliche, vom jeweiligen historisch-kulturellen Kontext abhängige Bezeichnungen auf. Die drei Bereiche der besonderen

Metaphysik setzen die *Ontologie* voraus<sup>15</sup>. So ist die allgemeinste Bestimmung all dessen, was existiert, die Tatsache, dass es *ist*. Alles Existierende ist seiend und als Seiendes vom Sein zu unterscheiden, aus dem „heraus“ es existiert. Rufen wir uns hier wieder das *Schwarze Quadrat auf weißem Grund* von Malewitsch und das Bild *Escaping Criticism* von Borrell del Caso in Erinnerung: Der Mensch ist etwa Teil der Natur – aber nicht ganz, er ist also mit der Natur verbunden, gewissermaßen ein Teil von ihr, zugleich aber von ihr getrennt. Er fragt über die Natur oder sich selbst hinaus usw. Ebenso verhält es sich mit dem Geist, dem Sein usw. Je nach aktuell leitender Vorstellung von Wissenschaft wird nun eines dieser vier Felder der Metaphysik bei den Hypothesenbildungen und Erklärungen bevorzugt. So etwa versuchen Naturwissenschaften den Menschen und seine Mentalität rein physikalisch (chemisch, biologisch) zu erklären. Das stellt natürlich – gemessen am Gesamtpanorama – eine Reduktion dar. Dies ist etwa der Fall, wenn die Psychologie ihre Herkunft aus der Philosophie vollkommen verdrängt und die Psyche einer rein naturwissenschaftlich orientierten, quantitativen Orientierung unterwirft. Was mit dem derart naturalisierten Psyche-Begriff auf der Strecke bleibt, ist, dass psychische Abläufe nicht mehr auf einen „Träger“ hin adressiert bleiben und der Bezug zum konkreten Leben verloren geht (Benetka 2018, 10): Die „Persönlichkeit‘ der Psychologie des 20. Jahrhunderts“ ist ein aus Gruppendaten generiertes, faktorenanalytisches Konstrukt“ (ebd.). Mit der naturalisierten Psyche wird vor allem auch die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit des menschlichen Subjekts eliminiert. Diese Tendenz zum Verlust der Psyche/Seele lässt sich interessanterweise auch in der modernen Theologie aufweisen (Burda 2011). Was mit der naturalisierten Psyche noch verloren geht, ist der Bezug zur Ethik. In der antiken Philosophie war Erkenntnis kein Selbstzweck, sondern immer in Richtung auf das Gute hin orientiert. Dieser Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Ethik, der noch im lateinischen Begriff *conscire* – sich (keines Unrechts) bewusst sein – durchschimmert und auch von Jung vertreten wird, ist scheinbar komplett verloren gegangen.

Diverse Metaphysiken entwerfen freilich ein äußerst widersprüchliches Panorama der *conditio (in-)humana*, das sich in den vier Aspekten *Ontologie*, *Kosmologie*, *Psychologie* und *Theologie* entfaltet. Diese vier Bereiche lassen sich meinem Verständnis nach als *Selbstverhältnisse* interpretieren, in denen der Mensch sich zur Natur, zu sich selbst und zu einem ihn übersteigenden Ganzen in Verbindung zu setzen sucht, das er verstehen und dem er entsprechen möchte. Dabei ist vielleicht nicht unwesentlich, dass das frühgriechische Denken nicht nur mit dem *nous*, sondern auch „mit dem Glauben einen seiner großen Anfänge nimmt und zwar [...] vor allem als *Seinsver-*

---

15 Was bereits bei Aristoteles Probleme aufwirft, da Sein und Gott miteinander verschmelzen, da beide Ursache der Seienden sein sollen, Gott aber selbst seiend gedacht wird (vgl. dazu Heideggers *Ontologie-Vorwurf*)

*trauen*" (Wucherer 2014, 35). Sind es anfänglich das Sein und Gott, die als Ursprung angesehen werden, treten in der Neuzeit die Natur und der Mensch immer mehr in den Vordergrund. Der Mensch versteht sich dadurch in Differenz zum Sein, zum Tier, zu Gott, zur Maschine usw. und die entscheidende Frage ist, was ihm dabei als letzter Referenzpunkt für Begründung zur Verfügung stehen kann. Diese Frage steht nicht zuletzt auch bei allen Versuchen, das AT-Konzept auf eine zeitgemäße Basis zu stellen Pate. Die Metaphysik kann nun verdeutlichen, dass Jungs Anliegen in jenen größeren zeit- und ideengeschichtlichen Hintergrund zu verorten ist, dem auch die Einzelwissenschaften entstammen. Dabei lässt sich gerade anhand der Ontologie zeigen, dass jeder Versuch, eine Erklärung auf nur einen der vier Bereiche aufbauen zu wollen, zum Scheitern verurteilt ist. Es erweist sich nämlich, dass keiner dieser Bereiche allein die gesuchte Begründung liefern kann und immer auf einen der anderen Bereiche verwiesen bleibt. Genau dieser Punkt ist in Hinblick darauf bedeutsam, wenn AT entweder auf Natur oder Kultur zurückgeführt werden sollen. Einseitige Versuche dieser Art erzeugen unüberwindliche Probleme. Wenn z. B. alles Natur ist, wie kommt dann so etwas wie das Subjekt, wie kommen Kultur und das Soziale ins Spiel? Wie erklären wir uns ein Phänomen wie Freiheit, das doch beim Konzept der Individuation bzw. bei der Auseinandersetzung mit dem so genannten Unbewussten implizit vorausgesetzt wird? Und umgekehrt: Wenn Archetypen letztendlich kulturell erklärt werden sollen, was machen wir dann mit der Natur?

Diese angedeutete Problematik kann anhand der Ontologie verdeutlicht werden: Metaphysik beansprucht seit ihren Anfängen bei Aristoteles, Aussagen über den letzten Grund (*arché*) und allgemeinste Prinzipien tätigen zu können. Dieser letzte Grund wird im *Sein* angegeben, was sich zunächst an der scheinbar banalen Tatsache zeigt, dass *alles, was ist, existiert*. Die Frage ist nun jedoch, *woher* dieses Sein kommt. Verdanken wir unser Sein der Natur, einem höheren Wesen, ja vielleicht uns selbst? Fundamentalontologen in der Nachfolge Martin Heideggers beantworten die Frage dahingehend, dass dem Menschen Sein als Gabe (und Aufgabe) geschenkt wird und dass der Mensch imstande ist, dies entsprechend erfahren zu können – in *Grunderfahrungen*, in denen sich ihm Sein „zuspricht“. Das Dilemma ist nun aber, dass der Mensch nicht die Ursache seines Seins sein kann, sondern dieses geschenkt bekommt und sich zu diesem Geschenk verhalten muss, das sich ihm in Grunderfahrungen erschließt<sup>16</sup>. Er gründet also im Sein und erschließt dieses über seine Grunderfahrungen: Er erfährt sich hinausgehalten in die Offenheit

---

16 Dem entsprechend heißt es bei Aristoteles, dass der Mensch aufgrund seines Wesens oder seiner Seele der „Ort“ der Versammlung ist, an dem sich die Verstehbarkeit des Seienden in seinem Sein erschließt (Wucherer 2014, 373).

seiner Existenz, die er auszustehen hat und zu der er sich verhalten muss. Durch diese ursprüngliche Offenheit (*Lichtung*) kann ihm erst alles andere erscheinen. Und erst in dieser – ihm und seinem Denken vorangehenden – Offenheit kann ihm erst anderes begegnen, kann sich ihm das Sein anderer Seiender – Menschen, Tiere, Dinge usw. – erschließen. Erst durch dieses *präreflexive* Sich-verstehen von Sein im Allgemeinen wird *intentionales* und *reflexives* Sich-Beziehen auf anderes im Alltag wie in der Wissenschaft möglich. Das Dilemma des ontologischen Ansatzes ist nun jedoch: Der Mensch kann nicht die Ursache seines Seins sein, sondern bekommt dieses geschenkt und muss sich zu diesem Geschenk verhalten. Sein erschließt sich ihm jedoch *vollständig* erst in der Reflexion auf seine Grunderfahrungen. Er gründet also in etwas, dem Sein, und erschließt dieses zugleich über seine Grunderfahrungen. Damit zeigt sich zwischen dem Sein (ontologische Ebene) und dem Menschen (ontische Ebene) jedoch ein *wechselseitiges* Abhängigkeitsverhältnis. Sein und Mensch sind zwar voneinander denkerisch zu unterscheiden (Trennung), müssen aber zugleich zueinander in Verbindung gebracht werden. Anders gesagt: Das Ontologische bleibt auf das Ontische angewiesen. Wir stehen damit wieder vor den beiden Bildern von Malewitsch und Borrell del Caso: Gäbe es die mediale Interdependenz von Sein und Seiendem nicht, so herrschte pechschwarze Nacht. Schließen wir diesen Exkurs in die Ontologie, der gezeigt hat, dass es sinnlos ist, ein vom Menschen unabhängiges Sein anzunehmen. Gleiches ließe sich auch in Bezug auf das Ideal der Naturwissenschaft (eine nur objektiv gegebene Natur ohne Subjekt) oder von Gott aussagen. Wir haben damit den Menschen immer in Verbindung mit etwas zu sehen, von dem er zugleich auch getrennt ist und zu dem er sich in Verbindung zu setzen sucht, um sich und seine Stellung im großen Ganzen verstehen zu können. Das ist in allen vier Bereichen der klassischen Metaphysik und in den sich aus ihr in der Geschichte etablierenden Wissenschaften so.

Schlagen wir nun den Bogen von der Ontologie zum AT. Wir sagten: Sein erschließt sich dem Menschen in Grunderfahrungen, in Gestimmtheiten, die von Erstaunen bis Erschrecken reichen. Grunderfahrungen haben damit also gewissermaßen einen *numinosen* Charakter. Numinos bezeichnet vielleicht auch am ehesten, was Jung mit *archetypisch* gemeint haben könnte: ein Ergriffensein von und ein Ausgeliefertsein an eine „Schicksalsmacht“, die sich im Verhalten, in Affekten, in Phantasietätigkeit usw. äußert und zeigt, ein Ergriffensein von „etwas“, das größer ist als das Ich. Wir haben also Verhalten, Körperliches, Kognitives und – denken wir an das Assoziationsexperiment – auch Sprachliches phänomenologisch in einem Gesamtkomplex gegeben, dessen „Kern“ dieses Größere sein soll. Dieses Größere könnte Natur, Gott, das Unbewusste oder das Sein genannt werden bzw. in den Genannten seinen Ursprung (seine *arché*) haben. Allein aufgrund dieser Komplexität erscheint es schon fragwürdig, Archetypen exklusiv mit einem einzigen Wissenschaftsfeld in Verbindung bringen zu wollen, da die einzelnen

Wissenschaften immer nur ganz bestimmte Perspektiven explorieren können, die das Gesamte auf diese Perspektive reduzieren. Unternimmt man dies trotzdem, dann sucht man gewissermaßen nach der wahren *arché* in einer Einzelwissenschaft – von der Biologie und Medizin über die Ethologie bis hin zur Psychologie und Kulturwissenschaft. Das Ergebnis sind dann unterschiedliche Ursprünge, also *archai* im Plural. Der Ursprung zeigt sich dann nicht als Quelle von Typen, sondern als unterschiedliche Typen von Quelle. Ein ontologisch-phänomenologischer Ansatz könnte nun den AT ausgehend von der Abgründigkeit des dem Menschen in seinem existenziellen, leibhaften und ereignishaften zu *sein* Gegebenen und Aufgegebenen erschließen – und damit von und aus einem Ganzen her, das zwar denkend erhellt werden muss, aber nicht selbst vom Denken her begründet werden kann. Der Südafrikaner Roger Brooke (1991) hat dies, ausgehend von Denkern wie Heidegger oder Merleau-Ponty auch entsprechend dargestellt und gemeint, dass Archetypen als *präreflexive Intentionalitäten* ausgewiesen werden können. Die Crux dieses Ansatzes besteht jedoch darin, dass er – wie jeder philosophische Zugang, der Selbstbewusstsein auf eine Art Präreflexivität zurückführen möchte – eben doch wieder des reflexiven Bewusstseins bedarf, um Bewusstsein, Intentionalität oder auch das Ich erklären zu können. Also: Einerseits soll das reflexive Selbstbewusstsein auf einem präreflexiven Mit-sich-vertraut-sein beruhen, andererseits benötigt es jedoch genau den reflexiven Bewusstseinsakt, um sich über die Präreflexivität aufklären zu können<sup>17</sup>. (Ein analoges Problem entsteht übrigens bei Descartes' *Ego cogito* und beim idealistischen Konzept der *intellektuellen Anschauung* i.S. eines anschaulich-unmittelbaren Erfassens bei Schelling<sup>18</sup>.)

---

17      Bewusstsein zeichnet sich durch eine Distanznahme zu allem – einschließlich zu sich selbst – aus, es würde aber einer weiteren Distanznahme bedürfen, um das Verhältnis der ersten Distanznahme zu dem verstehen zu können, von dem sie sich distanziert. Eisler (1904) beschreibt es als „logische Betätigung der Phantasie“, die Platon und Aristoteles der Vernunft zuschreiben, die Gründe des Seins unmittelbar, durch *theoria*, zu erfassen. Diese Tradition der unmittelbaren Anschauung setzt sich im Mittelalter und in der Moderne fort.

18      Das Problem besteht darin, dass nicht realisiert werden kann, dass Bewusstsein eine zugleich verbindende wie trennende Qualität eignet, die immer schon – übrigens auch im Konzept der geteilten Intentionalität von Tomasello – vorausgesetzt wird. Die trennende Dynamik wird dabei gerne abgelehnt, um auf eine ursprüngliche Einheit hinzuweisen, die (wieder)erlangt werden soll. In Plotins *Enneaden* (III.8 [30] ist der Geist ein „sehendes Sehen“: Die Seele „erleidet einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt: Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles“ (VI.9 [9]). Plotin zufolge muss die Seele deshalb von der Wissenschaft ablassen und darf in keiner Weise aus dem Einssein heraustreten. Man sieht an diesem Beispiel schön, wie bei jeder Form einer angeblichen Unmittelbarkeit das trennende Moment bereits implizit vorhanden ist, projiziert wird und die Projektion beklagt wird.

Der ontologische Ansatz hat nun zwar den Vorteil, verschiedene Felder wie Existenz, Natur (Leiblichkeit), Emotion, Kognition, lebensweltliches Mit-Sein mit anderen usw. zu umfassen, – seine Begründung folgt jedoch – abgesehen davon, dass das erkenntnistheoretisch relevante Grundphantasma einer prinzipiellen Erkennbarkeit und Verbundenheit von allem mit allem nicht reflektiert wird – einer zirkulären Logik.

Übersetzen wir das Gesagte für unser Vorhaben, den AT von der *arché* her ursprünglicher zu denken, als dies in ontischen Ansätzen möglich ist: Sein erschließt sich uns in numinosen Grunderfahrungen, die vom Menschen erfahren, erlitten und ausgetragen werden müssen. Sie werden jedoch nicht nur erfahren, sondern *müssen* auch auf eine bestimmte Art und Weise verarbeitet werden. Die vier Bereiche der klassischen Metaphysik und ihr Versuch, die *conditio (in-)humana* intuitiv wie rational zu erfassen, sind jenes Beispiel, von dem wir ausgegangen sind und das verdeutlicht, dass und wie die Grunderfahrungen des Menschen verarbeitet werden. Die Verarbeitung, die sich in der weiteren Geschichte fortsetzt, gründet auf Vorstellungen von Trennung und Verbindung. Diese beiden Modi von Verbindung und Trennung ließen sich als *arché-typisch* in dem Sinne verstehen, dass sie etwas Universal-Menschliches erkennen lassen, das sich kollektiv wie individuell auswirkt, da vom Mythos bis hin zur Wissenschaft kein Narrativ ohne sie möglich ist. Der Mensch setzt sich durch diese Phantasmen zu etwas in Verbindung, von dem er sich getrennt erfährt, und er trennt sich von etwas, mit dem er sich verbunden erfährt. Auf diese Art und Weise verarbeitet er seine Grunderfahrungen, die ihn existenziell betreffen und bildet seine Identitäten, seine Ansichten von Welt im Kleinen wie im Großen und seine Sinnhorizonte aus. Damit gehören Vorstellungen von Einheit, Ganzheit und Vielheit zum Formenschatz im symbolischen Raum, der sich in allen kulturellen Erscheinungsformen finden lässt. Verbindung und Trennung implizieren so etwas wie einen „Raum“ und ein strukturierendes „Gesetz“. Dieses Containment und dessen Differenzierung lassen sich insofern als *anthropologische Konstanten*<sup>19</sup> bezeichnen, als der „Mensch“ nicht ohne eine ontologische, sich im Materiellen, Psychischen, Sozialen, Ideologischen, Ethischen etc. fortsetzende *Öffnung* und auch nicht ohne ein diese Öffnungen vielfältig strukturierendes Gesetz denkbar ist. Erst hier in der Verarbeitung der Grunderfahrungen erschließt sich das *Wie*, erschließen sich die Inhalte dessen, *wie* der Mensch sich zur Faktizität, zum *Dass* seiner Existenz, verhält, womit er sich verbinden und wovon er sich abheben möchte. In diesen Geschichten offenbaren sich seine Bilderwelt und seine Narrative. Diese Vorstellungen erweisen sich somit als etwas zu tiefst „Menschliches“ und stellen uns vor das Problem, auf welcher wissenschaftlichen Grundlage wir dem Menschen in seiner Abgründigkeit ger-

---

19 Vgl. dazu Burda, in: Rieken 2015.

echt werden können bzw. ob dies überhaupt je möglich sein kann. Diese Grundlage kann selbst von der sich als Grundwissenschaft verstehenden Ontologie nur in Form eines Verweises auf einen grundlosen oder abgründigen Grund beantwortet werden. Ontologie zeigt höchstens, dass dem Menschen sein Dasein vor dem Hintergrund des abgründigen Grundes des Seins erschlossen ist. Diese Erschlossenheit verlangt nach einem Entschluss, sich zu seinem Dasein bzw. seiner Existenz zu verhalten<sup>20</sup>. Sie zeigt ihm jedoch nicht, *wozu* er sich eigentlich entschließen kann. Dies zeigt dem Menschen bei Jung erst die aus dem Archetyp-an-sich entspringende Bilderwelt.

Als Ergebnis unserer ontologischen Vertiefung ergibt sich: Es lassen sich ontologisch gesehen tatsächlich so etwas wie universal-menschliche, formbildende Faktoren benennen, die man als „archetypisch“ verstehen kann. Jegliche epistemische Anstrengung einer Einzelwissenschaft bzw. auch das Zustandekommen einer bestimmten Einzelwissenschaft setzt auf dem ontischen Niveau diese beiden universalen Vorstellungen von Verbindung und Trennung voraus. Nicht nur die Einzelwissenschaften sind auf diese beiden Vorstellungen angewiesen, sondern auch die sich auf das Allgemeine beziehende Ontologie. Fragt man nämlich, wie die Ontologie als solche zustande kommen kann (eine metaontologische, über die Ontologie hinausweisende Frage), muss man wieder genau auf diese Vorstellungen zurückgreifen, die wir zwar in all unseren Erkenntnisleistungen erkennen können, deren Ursprung wir uns jedoch nicht erklären können. Somit basiert nicht nur unser Mensch-*sein*, sondern auch unser *Mensch*-sein auf etwas, das wir nur glauben aber nicht wissen können (eine paradoxe Figur, weil natürlich auch dies ein Wissen ist).

Jung behauptete nun, nicht zu glauben, sondern zu wissen. Damit komme ich zum Dilemma, das die AP intern heimsucht. Es besteht darin, dass Jung seinen eigentlichen Boden nicht richtig zu verstehen schien. Er wies Metaphysik als rationales Denken zurück, da für ihn alles eigentlich aus der (un)bewussten Psyche stammt<sup>21</sup>. Damit reduziert er jedoch das Gesamtpanorama der Metaphysik auf nur einen ihrer speziellen Bereiche, nämlich auf die Psychologie. Er folgt dabei offensichtlich dem zu seiner Zeit vorherrschenden Trend in der Wissenschaftstheorie. Metaphysik ist historisch gesehen immer wieder als irrationales Totalitätsdenken kritisiert worden, und zwar von innen, durch neue Entwürfe, die ihre Vorgänger hinter sich lassen (z.B. Aristoteles und Plato),

---

20 Vgl. Heidegger 1984.

21 „[...] und es scheint mir empfehlenswert zu sein, [...] in Ansehung der Beschränktheit des menschlichen Vermögens anzunehmen, dass unsere metaphysischen Begriffe zunächst einmal nichts anderes seien als anthropomorphe Bilder und Meinungen, welche transzendente Tatsachen entweder gar nicht oder dann nur in sehr bedingter Weise ausdrücken“ (GW 14/2, 326).

und auch von außen, d.h. von anderen Wissenschaften und v.a. von der sich am Vorbild von Physik und Logik orientierenden Wissenschaftstheorie her. Dynamiken von Verbindung und Trennung bestimmen natürlich auch diese Versuche, die selbst einem totalitären Gestus verfallen, da alles auf Sprachanalytik oder Logik reduziert werden soll (z.B. im Wiener Kreis). All diese Bestrebungen versuchen, die Metaphysik auf ihr „wahres“ ursprüngliches Fundament zurückzuführen. Das „Ganze“ sollte dann aus einem bestimmten Bereich heraus erklärt bzw. als Nonsens abgetan werden. Der bevorzugte Bereich beansprucht dann wiederum, alle anderen Bereiche zu bestimmen. Alles ist dann etwa Natur und wird gemäß den Standards naturwissenschaftlicher Methoden bewertet – ein Thema, das heute sehr aktuell ist, wenn es um die Psyche, um die Wirksamkeit von PT oder um die Aktualisierung des AT-Konzeptes geht. Die ablehnende Haltung Jungs gegenüber der Matrix, aus der letztlich auch sein Ansatz entspringt, setzt sich auch in der Gegenwart fort. Um dies mit einem weiteren Beispiel darzustellen, analysiere ich im nun Folgenden einen Text von Mario Schlegel.

### **Das Dilemma (mit) der Erkenntnistheorie**

Meine Zugangsfrage lautete: Worum geht es beim Konzept der archetypisch strukturierten Psyche eigentlich? Wie zu lesen ist, habe ich hier die beiden Begriffe *Psyche* und *AT* miteinander in Beziehung gesetzt. Erinnern wir uns: Psyche bezeichnet bei Jung das Gesamt von bewussten und unbewussten Vorgängen. Sie soll *keine* Einheit, sondern eine *Konstellation* darstellen. Worum geht es bei der Psyche? Traditionell geht es um den Lebenshauch, der den Menschen beim Tod verlässt, es geht um etwas die Physis Übersteigendes und vielleicht auch den Tod Überdauerndes, um ein Wesensprinzip, das einer Teleologie folgt, die es durch verschiedene Lebensphasen und Übergänge führt, die alle mit Umstrukturierung von *Identität* zu tun haben. Psyche gilt zudem als Drittes, Körper und Geist miteinander Verbindendes. Gerade die gegenwärtige Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der PT im Allgemeinen bringt immer wieder etwas mit ins Spiel, das in einer an der Naturwissenschaft orientierten Forschungsmethodik unter den Tisch zu fallen droht, etwas, das als zentral für die PT erachtet wird. Gemeint ist der *subjektive Faktor*, der im Phantasma einer „objektiven“ Natur *ohne* Subjekt nicht vorkommen darf. Der wissenschaftliche Status von PT wird durch dieses Phantasma einem „eingeschränkten Wissenschaftsbegriff“ (Leuzinger-Bohleber 2015, 112) unterworfen, der sich unreflektiert am Paradigma der Naturwissenschaft ausrichtet. Dabei kann jedoch folgendes Problem nicht gelöst werden: Wie sollen eigentlich allgemeine Aussagen über individuell sich ereignende psychische Prozesse gemacht werden? Plakativ gesagt stehen hier

Flexibilität und Determinismus einander entgegen<sup>22</sup>. Dieser „subjektive Faktor“ hat historisch gesehen erst in der Neuzeit an Bedeutung gewonnen. Nach Vorläufern im Mittelalter (Augustinus) entstand das selbstbewusste Subjekt in seinen vielfältigen Spielarten erst im Zuge unterschiedlicher geistesgeschichtlicher Strömungen.

Für unsere Diskussion ist nun folgendes bedeutsam: Mit dem ins Zentrum gerückten Subjekt kommt es zu einem folgenschweren *Wandel im epistemologischen und ontologischen Denken*, wie sich v. a. in der Philosophie Kants zeigt, auf den sich Jung in der transzendentalen Definition des AT auch bezieht<sup>23</sup>. Mit Kant wird nämlich eine entscheidende Erkenntnisgrenze etabliert: Das Subjekt kann die Dinge-an-sich nicht mehr erkennen. Neben das *realistische Paradigma* einer Konvergenz der objektiven Strukturen der Welt und der subjektiven Erkenntnisstrukturen tritt nun das gegenteilige *konstruktivistische Paradigma*, wonach Erkenntnis ausschließlich an der Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens orientiert wird. Mit Kant wandelt sich die klassische Metaphysik damit von einer Seinslehre zu einer transzendentalphilosophischen *reinen Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen*. Der Kampf zwischen diesen beiden Paradigmen ist bis nicht entschieden. *Beide* Paradigmen bestimmen unsere Denkweisen bis heute und sind im Hinblick auf die Diskussion um das AT-Konzept wichtig, da sie eine erkenntnistheoretische Unvereinbarkeit zweier Sichtweisen im Gepäck führen, die das Verhältnis von einer tendenziell dem Realismus zugeneigten Naturwissenschaft und der eher konstruktivistisch ausgerichteten Kulturwissenschaft bestimmt.

---

22 Dies drückt sich bezüglich der Sprache im Widerspruch zwischen der Mehrdeutigkeit von Begriffen, die gerade als solche eine größtmögliche Freiheit in der Bedeutungszuschreibung gewährt, und der Forderung nach einer eindeutigen Verwendung von Begriffen im Wissenschaftskontext aus. Das klinisch-theoretische Wissen gilt zudem als subjektbezogen und situations- und kontextabhängig (ebd. 121) und deshalb als ungeeignet für die Aufstellung allgemein gültiger Aussagen. Besonders seitens psychodynamisch orientierter PT-Richtungen wird umgekehrt festgestellt, dass quantitative Forschungsdesigns die spezifisch menschliche Dimension der Therapie nicht adäquat abbilden können, dass die Orientierung an der Veränderung von Beschwerden und Symptomen zu oberflächlich sei und dass die eigentliche Veränderung ohnehin im Bereich unbewusster Strukturen liege und deshalb nicht quantifizierbar sei.

23 Vgl. GW 8, §270, wo Jung 1919 schreibt, dass der AT „die a priori vorhandenen, d.h. Mitgeborenen Formen der Anschauung, der Intuition, die Archetypen von Wahrnehmung und Erfassung, welche eine unvermeidliche und a priori determinierende Bedingung aller psychischen Prozesse sind“.

Das Dilemma besteht genauer besehen darin, dass *keiner* der beiden Zugänge zur Wirklichkeit als letztlich gesicherter Rahmen von Wissen und Erkenntnis fungieren kann. Der Grund dafür ist, dass wir über keine so genannte *God's-Eye-View* verfügen, also keinen hypothetischen Punkt außerhalb unseres Erkenntnisvermögens beziehen können, der die Richtigkeit des Realismus oder des Konstruktivismus erweisen könnte. Das heißt aber, dass *sämtliche Erkenntnisbestrebungen und Beweisführungen in letzter Hinsicht phantasmatisch bestimmt bleiben*: Diese (radikal) skeptische Sicht auf unser Erkenntnisvermögen ergibt das scheinbar in einen Agnostizismus führende Wissen, dass beide Paradigmen bzw. Grundphantasmen sowohl richtig als auch falsch sein könnten. Die Phantasie ist damit tatsächlich die „Mutter aller Möglichkeiten“<sup>24</sup>, wie bei Jung – aber natürlich anders als in unserem Kontext gemeint – zu finden ist. Unser Bestreben nach Erkenntnis gleicht damit einer odysseischen Durchfahrt zwischen *Skylla* und *Charybdis*<sup>25</sup>. *Skylla* und *Charybdis* stehen hier für zwei erkenntnistheoretische bzw. ontologische Grundentscheidungen, die in der Denkgeschichte als alternative Gezeiten und Schrittmacher für Wissenschaftsauffassungen dienten und dienen. Abhängig von diesen Grundentscheidungen werden auch die Gegenstände unserer

---

24 Dies Alle vier Arten, über AT zu reden, setzen deshalb phantasmatische Vorstellungen von Verbindung und Trennung. Man muss diesen erkenntnistheoretischen Zugang jedoch von folgender Auffassung Hillmans unterscheiden, der schreibt: „Archetypische Psychologie beginnt weder in der Physiologie des Gehirns, der Struktur der Sprache, der Organisation der Gesellschaft, noch der Analyse des Verhaltens, sondern in Prozessen der Imagination“ (1983, 19). Hillmans AT-Theorie ist jedoch selbst nicht arché-typisch in dem hier gemeinten Sinn. Jung wie Hillman verstanden nämlich die phantasmatischen Implikationen ihrer Theorie nicht: Wenn alles imaginativ oder *psychoid* (Jung) ist, müsste es eigentlich auch die eigene Theorie bzw. auch ihr Inhalt – also die Imagination selbst – sein!

25 *Skylla* ist in der griechischen Mythologie ein Meeresungeheuer mit einem weiblichen Oberkörper und einem aus sechs Hunden bestehenden Unterleib. Dieses Aussehen verdankt sie der eifersüchtigen Zauberin Kirke, die das Gewässer, in dem die Tochter der Nymphe Krataiis – in einer anderen Version ist die Unterweltsgöttin Hekate ihre Mutter – gerne badete, vergiftet hatte. *Skylla* haust gegenüber einem anderen Ungeheuer, der *Charybdis*, auf einem Felsen bei einer Meerenge. Sie frisst alle Seefahrer, die ihr insofern zu nahekommen, als sie *Charybdis* entgehen wollen. *Charybdis*, angeblich die Tochter von Poseidon und Gaia, ist ein gestaltloses Meeresungeheuer, das gegenüber von *Skylla* haust. Es saugt dreimal täglich das Meerwasser ein, um es danach wieder auszustoßen. Dadurch werden Schiffe angesaugt, die ihr zu nahekommen. Dieses Schicksal widerfährt auch Odysseus, der sich jedoch so lange an einem Feigenbaum festklammern kann, bis sein Schiff wieder ausgespien wird. Die richtige Passage durch diese Meerenge zu finden, ist ein nicht ungefährliches Wagnis, wie zahlreiche Geschichten zu berichten wissen.

Untersuchung als solche jeweils erst konstituiert. Der Clou ist nun, dass – egal von welcher Auffassung man als richtig ausgeht – der *weitere Prozess in jedem Fall von der jeweiligen Grundentscheidung mitbestimmt wird, d.h. Folgen im weiteren Verlauf generiert*. Um ein plakatives Beispiel zu bringen: Es ist egal, ob es Gott gibt oder nicht – sowohl die theistische als auch die atheistische Auffassung wirken auf den weiteren Prozess ein. Anders gesagt: Im so genannten *hermeneutischen Zirkel* kann nur das aufgewiesen werden, von dem man schon ein „Vorwissen“ zu haben glaubte. Ich erinnere in diesem Zusammenhang auch an Jungs bekannte Aussage, dass das „wirklich ist, was wirkt“. Ich möchte diesem erkenntnistheoretischen Dilemma nun genauer am Beispiel Mario Schlegels Versuch einer evolutionsbiologisch inspirierten Neufassung des AT-Konzepts nachgehen.

Mario Schlegel beschäftigt sich in seinem Aufsatz *Kriterien wissenschaftlich begründeter Psychotherapie und Aspekte ihrer emanzipierenden säkularen Spiritualität*<sup>26</sup> mit dem Thema Wissenschaftlichkeit in der Psychotherapie in Zusammenhang mit der Frage nach dem Unterschied zwischen der sich auf Jung beziehenden transpersonalen Psychotherapie und der AP. Schlegel tritt dabei in der besonderen Rolle eines „Vertreters der Jung’schen Identität als Naturwissenschaftler und als Repräsentant der *Schweizer Charta für Psychotherapie* auf, die keine Verfahren anerkennt, die sich in der „Transzendenz begründen“ (persönliche Mitteilung). Im Zentrum stehen dabei die Begriffe des kollektiven Unbewussten und des Archetyps. Der transpersonalen PT wird im Gegensatz zur AP der negative Bescheid ausgestellt, über keine erkenntnistheoretisch bzw. wissenschaftstheoretisch haltbare Position zu verfügen, da sie auf eine „transzendente Wirklichkeit“ Bezug nimmt. Damit falle sie hinter die in der *Schweizer Charta* aufgestellten Kriterien für die Anerkennung einer PT-Richtung (eigene Erkenntnistheorie, wissenschaftstheoretische Methodologie der Selbstreflexion) zurück. Um dies zu begründen, und um den Unterschied zur AP zu untermauern, die über diese Kriterien sehr wohl verfügen soll, greift Schlegel auf die Archetypentheorie zurück. Diese umfasst bei Schlegel drei „Dimensionen“: eine biologische, eine mythologische und eine, die das Leib-Seele- bzw. Geist-Materie-Problem betrifft. Biologisch gesehen sei der AT eine „evolutionsbiologische Anpassung“ analog den Instinkten: ein phylogenetisch erworbenes, neuronales psychisches „System, das dynamisch die „natürlichen ‚Sollwerte‘“ reguliert. Archetypen treten in Träumen und Phantasien in Form emotional aufgeladener mythologischer Bilder auf. Den Geist-Materie-Zusammenhang stellt für Schlegel Jungs gemeinsam mit Wolfgang Pauli unternommener Versuch dar, Atomphysik und Tiefenpsychologie auf eine gemeinsame Basis zu stellen. Für Schlegel liegt nun das entscheidende

---

26 In: Psychotherapie-Wissenschaft 7 (1), 45 – 56, 2017.

wissenschaftliche Kriterium darin, dass Jung – im Gegensatz zur transpersonalen PT – die von Kant installierte „erkenntnistheoretische Schwelle“ zur Sphäre des Noumenalen *nicht* überschritten haben soll. Jung sei deshalb ein Konstruktivist und kein naiver Realist, der psychische Produkte wie Bilder, Symbole und Weltbilder einfach mit *der* Wirklichkeit-an-sich verwechsle. Die Fähigkeit, psychische Inhalte zu differenzieren, zeige sich auch in der für die PT unabdingbaren Fähigkeit, psychische Inhalte und Erscheinungen anders zu bewerten und schließlich zu erleben, also in der Fähigkeit zur kritischen Reflexion (sprich: Trennung). Jung, so wird mehrfach betont, bleibe dadurch dem *emanzipatorischen Anliegen der Aufklärung* verbunden, für das Kant das Motto prägte, dass der Mensch sich aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit befreien soll. Schlegel zitiert zur Untermauerung folgende Passage Jungs:

„Wenn wir uns aber nicht rückwärts entwickeln wollen, so muss eine neue Weltanschauung jeden Aberglauben an ihre objektive Gültigkeit von sich abtun, sie muss sich zugeben können, dass sie nur ein Bild ist, das wir unserer Seele zuliebe hinmalen, und nicht ein Zaubername, mit dem wir objektive Dinge setzen“ (GW 8 §737, zit. ebd.)

Das Bild muss daher als „Symbol und Metapher“ verstanden werden und darf nicht mit der „Welt des Seins“ verwechselt werden, über die – folgt man dem Konstruktivismus – *keine* Aussage möglich ist. Anders gesagt: Begriffe wie Archetypus, Unbewusstes usw. dürfen *nicht* zu Entitäten hypostasiert werden – also etwas, das im naiven Realismus, der glaubt, eine Wirklichkeit-an-sich erkennen zu können, geschieht. Während bei Jung der Gottesbegriff folglich bloße eine „psychische Funktion im Individuationsprozess“ repräsentiert, schließe die transpersonale PT dagegen den AT mit Gott und das kollektive Unbewusste mit einer transzendenten Wirklichkeit kurz. Damit übertrete sie die mit Kant installierte und von Jung eingehaltene erkenntnistheoretische Schwelle, die vormodernes und modernes Denken – und damit Unwissenschaftliches und Wissenschaftliches – voneinander scheidet.

Der heikle Punkt ist nun, dass es einerseits ein archetypisches menschliches „Bedürfnis nach Selbsterkenntnis“ gibt, das sich nur im „Spiegel“ dieser projizierten Bilder in seiner Freiheit erkennen kann. Die Frage ist: Wenn alles nur Konstruktion (Bild) ist, was können wir dann von uns selbst in diesen Projektionen erkennen? Ist es nicht wieder nur ein Bild, das keine Aussage darüber machen kann, was wir-an-sich sind? Was sich hier aufdrängt, ist jenes fundamentale und bereits angesprochene erkenntnistheoretische Dilemma, das darin besteht, dass der Konstruktivismus ebenso wenig wie jeder Realismus in einer ultimativen Hinsicht beweisbar sein kann. Der Grund dafür ist wie gesagt, dass wir tatsächlich über *keinen archimedischen Punkt außerhalb unserer Erkenntnismöglichkeiten* verfügen können, von dem aus sich – gleichsam aus einer *God's-Eye-View* – die Richtigkeit unserer *Phantasie über das Verhältnis von Wirklichkeit und Erkenntnis* bestätigen ließe. Mit anderen Worten: Weder der Realismus, der eine grundsätzliche Erkennbarkeit der

Wirklichkeit-an-sich, also eine Übereinstimmung unserer Erkenntnisstruktur mit den objektiven Strukturen der Welt, behauptet, noch der diese Übereinstimmung verneinende Konstruktivismus sind in letzter Hinsicht in gesichertes Wissen zu überführen. Anders gesagt: *Sie bleiben Glaubenshaltungen*. Daher ist es auch grundsätzlich verfehlt, ein Primat in die eine oder in die andere Richtung zu behaupten und dies als Kriterium für Wissenschaftlichkeit auszugeben. Der Konstruktivismus müsste sich z. B. eingestehen, entgegen seiner eigenen konstruktivistischen Vorgabe eine *tatsächliche* Aussage über die Wirklichkeit zu machen: Das Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit IST dann realiter so, wie die Theorie es behauptet! Noch anders gesagt: Der Konstruktivismus, der behauptet, dass alles nur Konstrukt – oder in unserem Fall Bild – ist, muss just *sich selbst als Ausnahme* setzen, um überhaupt diese Behauptung aufstellen zu können. Die Alternative Realismus oder Konstruktivismus gleicht damit einer Fahrt zwischen Scylla und Charybdis und stellt vor eine ebenso falsche Alternative wie der Dualismus von Natur und Kultur. Wir Menschen verfügen nicht über die angemäße *God's-Eye-View* und müssen aus unserer *Ant's-Eye-View* durch diese Passage hindurchnavigieren, um in freieres Gewässer gelangen zu können. Von einem wissenschaftsphilosophischen Standpunkt aus ist die Alternative zwischen Realismus und Konstruktivismus falsch, da sie weder veri- noch falsifizierbar ist. Beide Lösungen verwerfen ihre mit der Alternative gegebene Selbst-Differenz und produzieren ihr je eigenes *epistemisch Unbewusstes*, das nicht reflektiert wird. Das ist m. E. ein wichtiger Punkt: Die für die Wissenschaftlichkeit erforderliche, den eigenen Ansatz betreffende Reflexionsleistung müsste im Sinne einer *epistemischen Achtsamkeit* genau bei diesen unreflektierten ontologischen Voraussetzungen ansetzen. Das wäre sowohl von Realismus als auch von Konstruktivismus einzufordern.

Kann Jung nun tatsächlich darauf festgelegt werden, ein Konstruktivist zu sein? Was hier zu thematisieren ist, sind die selbst-differenten Behauptungen Jungs, die einmal mehr in Richtung Konstruktivismus und das andere Mal mehr in Richtung Realismus führen. Und spätestens dort, wo behauptet wird, dass der AT der Biologie entspringt, wird deutlich, dass ein Schwenk zum mehr oder wenigen naiven Realismus stattfindet – und zwar bereits durch die Behauptung, dass es so IST. Genau hier findet also ein Übergang in eine andere Ontologie statt: Was ein Konstrukt sein soll, wird zur Realität erklärt. Diese Alternative ist jedoch zu kurz gegriffen und ohnehin nicht ohne ihre kompensatorische Variante möglich: Der Realismus muss den Irrtum zulassen, sonst wäre *alles* wahr, und der Konstruktivismus muss sich selbst als Ausnahme setzen, sonst führt er sich selbst ad absurdum. Wir stoßen hier einmal mehr auf das *komplementäre* Verhältnis von Verbindung und Trennung. Das eine ist nicht ohne das andere möglich. Ein Ansatz, diese Schwierigkeit zu umgehen, ist, das *Symbol* tatsächlich als etwas zu sehen, das diese beiden Wirklichkeitsauffassungen transzendiert. Damit würde es nicht bloß Bewusstsein und Unbewusstes in einem Dritten umgreifen

(so gesehen verbleibt es innerhalb des ontologischen Realismus von Jung), sondern es würde vielmehr jenes passagere archimedische oder auch tricksterhafte „Zwischen“ signifizieren, das zwischen Skylla und Charybdis, also zwischen Realismus und Konstruktivismus, hindurch navigieren kann. Schlegel erklärt Jung zwar zum Konstruktivisten, er gesteht jedoch auch ein, dass sich Jung in „traumtänzerischer Nähe“ zur gefährlichen erkenntnistheoretischen Schwelle bewegt. Dies soll auch einen gewissen „Charme“ der AP ausmachen, so Schlegel. Was nun bei Schlegel als Frage auftaucht ist Folgendes: Wie kann man einerseits vom Konstruktivismus ausgehen und dabei andererseits zugleich von einer *realen* „biologischen Grundausstattung des Menschen“ sprechen, die evolutionsbiologisch erklärt werden soll? Diese Frage betrifft auch die implizit metaphysische Dimension, die in Schlegels Entwurf biologisch informiert ist. Der Archetypus ist ein vererbter biologischer Modus, der sich als psychische Funktion ausdrückt. Auch die Basis dessen, welches für die AP von „fundamentaler Bedeutung“ ist und in die Nähe zur Religion und Metaphysik weist – nämlich das numinose Erleben –, ist damit biologisch. Dass Jung selbst nicht von der Metaphysik loskam, zeigt das folgende Zitat:

„(A)lle religiösen beziehungsweise metaphysischen Vorstellungen beruhen auf *archetypischen Grundlagen* (Hervorhebung von mir), und insofern wir diese erforschen können, gelingt es uns, wenigstens einen flüchtigen Blick hinter die Kulissen der Weltgeschichte zu werfen, das heißt den Schleier des Geheimnisses über den metaphysischen Ideen und deren Bedeutung um ein wenig zu lüften. *Metaphysik nämlich ist eine Physik oder Physiologie des Archetypus* (Hervorhebung von mir), das heißt der jeweilig vorherrschenden unbewussten Leitmotive des psychischen Geschehens. Der Archetypus ist ‚metaphysisch‘, weil er bewusstseinstranszendent ist“ (Jung, GW 18/2, §1228-1229, zit. ebd.).

Was Jung hier zeigt, ist einerseits die Tendenz hin zum Realismus. Andererseits unterläuft er hier selbst seine Ablehnung der Metaphysik, die dem bereits angesprochenen reduktiven Verständnis entspricht, das zu seiner Zeit vorherrschte und nicht realisieren konnte, wie sehr man selbst in der verpönten Metaphysik wurzelt. Jung erfasst das Verhältnis zwischen Metaphysik und „Physik“ nicht adäquat. Dieses Verhältnis mag schon insofern in der alten Herleitung des Begriffs falsch angelegt sein, als mit Metaphysik etwas „nach“ oder „über“ die Physik, also über die „Natur“, Hinausgehendes verstanden wurde. Metaphysik ist aber *nicht der Gegenbegriff* zu Natur, sondern ein *Oberbegriff* dazu. Es ist deshalb wichtig, zu verstehen, dass nicht die Metaphysik in der Biologie oder der Physik wurzeln kann, sondern dass umgekehrt die Biologie oder die Physik Bereiche darstellen, die das in der Metaphysik Angestrebte – nämlich das Sein als allgemeinste Bestimmung – bereits voraussetzen. Das ist auch in Hinblick auf Schlegel wichtig, der den AT evolutionsbiologisch erklären möchte, um die AP vom Verdacht der Metaphysik freizusprechen und gegen die Unwissenschaftlichkeit der transpersonalen PT abzugrenzen. Wenn Schlegel nun Jung

zitiert, der schreibt, dass „die Erkenntnis der biologischen Struktur der Seele“ (GW 17 §101, zit. ebd.) „ohne Zweifel“ eine der „wichtigsten Errungenschaften der analytischen Psychologie“ ist, dann entsteht folgendes Problem: Man übersieht, dass diese Abgrenzungsversuche selbst bereits insofern „metaphysisch“ sind, als sie *ontische* Aussagen über letzte Gründe machen, die *epistemisch* nicht eingeholt werden können. Dies ist auch der Fall, wenn es heißt, dass der Mensch diese oder jenes natürliche (= archetypische) Grundbedürfnis haben soll. Dabei wird übersehen, dass „Natur“ oder „Archetyp“ selbst hoch aufgeladene metaphysische und nicht einfach voraussetzungslose neutrale Begriffe außerhalb der Metaphysik sind.

Bei Schlegel wird außerdem deutlich, wie sehr aus einer tiefen und berührenden Verbindung (mit der Natur) her argumentiert wird, d. h. aus dem Bewusstsein einer Identität, einer *participation mystique*, aus der heraus sich langsam der Mensch als geistiges und kulturelles Wesen herausgelöst haben soll (Trennung). Ist dies vielleicht der kompensatorische Ausdruck einer tiefen Sehnsucht? Die Argumentation ist linear, sie beginnt in der Natur und führt zu jener Kluft, mit der das Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit, die Sinnfrage und auch so etwas wie Spiritualität aufbrechen. In dieser Linearität entstehen Trennungen, doch sie werden für überbrückbar gehalten: durch Verbindungen, die von den höheren Säugern bis hin zum Menschen hergestellt werden können. Doch am Ende stehen doch wieder nur die alles mitbestimmende Kluft und die bange Frage: Was jetzt? Was ist mit dem „Transzendenzbezug“? Wenn Schlegel schreibt: „[...] wir projizieren uns in die Welt, um sie zu verstehen“ (ebd. 23), dann lässt sich antworten: Ja, klar, wir projizieren in alles Mögliche und machen es dadurch zum *Medium* unseres Prozesses – nicht nur in die Welt, sondern auch in die Natur, ins Sein, in die Metaphysik, in den Tod usw. – Doch was projizieren wir dabei? Wir projizieren unsere Grundbedürfnisse, und zwar aus unseren Grunderfahrungen (Komplexlandschaften) heraus, wir projizieren Verbindung und/oder Trennung, wir projizieren unsere als Selbst-Differenz erlebten Selbstverhältnisse. Schlegel denkt aus der Verbindung heraus und kommt unweigerlich zur Kluft (Trennung). Deutlich wird das, wenn er z.B. Jaeggi zitiert: „Es geht immer um das Erkennen, um eine *Einheit im Sein* (Hervorhebung von mir) [...] ganz im Einklang mit den biologischen Grundlagen“ (ebd. 24). Ganz „im Einklang“ mit der uralten Verbindung, der die mystische Sehnsucht gilt, lässt sich hier das universelle Bindungsbedürfnis, die *re-ligio*, die Wiederverbindung mit dem (göttlichen) Urgrund wiedererkennen. Die in eben jenem Text Schlegels auch erwähnte *Palliativ-Situation* ist deshalb nicht nur ein Bild für das Ende des Lebens, sondern ein Bild unseres gesamten Lebens. Schlegel, der Naturwissenschaftler, ist hier einem ganz anderen Jung nahe: jenem Jung, der in seinem Alterswerk über Themen wie den *unus mundus* oder über eine *dritte Coniunctio* schrieb, wobei er sein naturwissenschaftliches Selbstverständnis weit hinter sich ließ, um das zu sein, wogegen er sich eigentlich sträubte: ein Metaphysiker.

Was lässt sich erkenntnistheoretisch aus dem Verständnis dieses Dilemmas lernen? Da unsere Erkenntnis immer phantasmatisch mitbestimmt ist und *man nicht entscheiden kann, was in einem ultimativen Sinn wirklich ist*, bietet es sich an, für eine *symbolische* – und damit selbst-differente – Auffassung von Wirklichkeit einzutreten, die sich genau von jener skeptischen Grundeinsicht befruchten lassen kann, dass *beide Denkweisen stimmen oder auch nicht stimmen könnten*. Das Adjektiv *symbolisch* kennzeichnet hier das komplementäre Verhältnis des Gegensatzpaares von Verbindung und Trennung, ohne die das Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit nicht entworfen werden kann. Dies zu realisieren, wäre wichtig auch in Bezug auf Jung, für den die Psyche (bzw. auch das Selbst) eine Gegensatznatur hat. Aufgabe des Menschen ist es, diese Gegensatznatur auszugleichen. Jung schwankt nun erkenntnistheoretisch betrachtet – und dies ist symptomatisch für die Wissenschaft insgesamt – zwischen zwei gegenläufigen Tendenzen: Einmal ist er mehr Realist, was die Psyche betrifft, dann macht er wiederum eine Grenze geltend und meint, *keine* metaphysischen Aussagen tätigen und nur als „Psychologe“ sprechen zu können. Doch genau hier unterliegt er einem Irrtum, denn letztlich ist die Psyche für ihn *die* Realität schlechthin. Symbolisch meint dagegen, dass Realismus und Konstruktivismus *nicht* gegeneinander ausgespielt werden müssen. Sie können vielmehr zugunsten einer anderen Alternative überschritten werden, wenn die Komplementarität von Verbindung und Trennung ernst genommen wird. Diese symbolische Wirklichkeitsauffassung kann als Boden dafür herhalten, das VTV von Natur und Kultur neu zu überdenken. Der Mensch wäre demnach weder auf seine Natur (Gehirn, Körper) noch auf Kultur (Sozialisation, Verhalten etc.) zu reduzieren. Sowohl Natur als auch Kultur könnten stattdessen symbolisch ausgelegt werden. Diese symbolische Herangehensweise ermöglichte auch, die Wissensfelder nicht so strikt gegeneinander abzugrenzen, wie es in interdisziplinären Diskussionen geschieht. Mit Blick auf die *conditio (in-)humana* erscheint ein *interepistemisches Forschungsethos* angebracht zu sein, welches die einzelnen Wissenschaftsfelder zwar voneinander differenziert, sie aber doch auch in einem größeren Rahmen miteinander in Beziehung setzen kann, um sich in ihrem Zwischen bewegen bzw. dieses thematisieren zu können. Vor dem Hintergrund eines symbolischen Wirklichkeitsverständnisses gesehen, stellt die Mehrdeutigkeit des AT-Konzepts von Jung deshalb nicht bloß ein Defizit dar, das es zu bereinigen gilt. Gerade die Dilemmata der Wissenschaft, der Metaphysik und der Erkenntnistheorie zeigen eindrücklich, dass die Mehrdeutigkeit des AT- Begriffs dem Umfang und der Unabschließbarkeit der *conditio (in-)humana* geschuldet ist: jenem Gesamtpanorama eines großen Ganzen<sup>27</sup>, vor dessen Hintergrund

27 Vgl. dazu auch neuere Ansätze wie jenen von Gabriel (2020), der davon ausgeht, dass der nicht in der Natur oder dem Tierreich aufgehende Mensch auf ein sich änderndes Bild seines Selbst angewiesen ist, das ihn im größten denkbaren Kontext des Universums verortet. Zu fragen ist allerdings, ob dieser neo existenzialistische und anti-naturalistische Ansatz tatsächlich den größten denkbaren Kontext eröffnet, wenn er letztlich auf eine Philosophie des Geistes hinausläuft.

Jung die Bildung von Identität und Sinn zu erklären sucht. Trotz aller Irrwege und Irrungen sollte ihm deshalb zu Gute gehalten werden, dass er keinen Bereich aus dem Gesamtpanorama ausgenommen hat, wofür seine zahllosen Diskussionen und Auseinandersetzungen mit Experten aus all diesen Bereichen Zeugnis abgeben. In diesem Sinn möchte ich mit folgendem Satz von Alain Ehrenberg aus *Die Mechaniken der Leidenschaften* schließen: „Dort, wo der Psychologe, der Neurowissenschaftler oder der Soziologe versuchen, den Menschen in getrennte Bereiche zu untergliedern, entdeckt dieser, dass sich in ihm alles vereint“.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es erkenntnistheoretisch gesehen wenig Sinn macht, Jung entweder dem Realismus oder dem Konstruktivismus zuordnen zu wollen. Beide Lösungen führen in ausweglose Sackgassen. Es macht auch wenig Sinn, Jungs Konzepte streng wissenschaftlich überprüfen zu wollen, da die Wissenschaft mit ähnlichen Problemen zu kämpfen hat wie die AP und auf ebenso schwankendem Boden steht. Der schwankende Boden lässt sich als Spannungsfeld von Verbindung und Trennung beschreiben. Dieses Spannungsfeld prägt gleichermaßen unser Leben, unsere Beziehungen und unsere Vorstellungen von Identität, Sinn und Wissen. Ohne Vorstellungen von Verbindung und Trennung könnte nicht geforscht und auch nicht therapeutisch gearbeitet werden. Gerade dieser schwankende Boden kann jedoch im Sinne einer gemeinsamen *medialen* Basis von Wissenschaft und PT dazu genutzt werden, mit epistemischen und inter-epistemischen Situationen verantwortungsvoll und achtsam umzugehen. In der AP stellen die Konzepte Selbst, Komplex und AT jene zentralen theoretischen *Medien* dar, mit denen in der psychotherapeutischen Praxis *sinnvoll* gearbeitet wird. Sie lassen sich als komplexe VTV mit einem konflikthaften, selbst-differenten Potenzial weiter differenzieren und im medialen Kontext im Zusammenwirken mit anderen Medien untersuchen. Im therapeutischen Prozess mediatisieren sie die Auseinandersetzung mit den Anforderungen und der Fragilität des Lebens und mit Identitäts-, Wert- und Sinnkonzeptionen. Das ubiquitäre, selbst-differente Spannungsfeld von Verbindung und Trennung wird dabei in einem Spektrum von Divergenz und Konvergenz immer weiter realisiert. Von hier aus lassen sich auch Verbindungen zum Politischen<sup>28</sup>, Religiösen<sup>29</sup> und Ethischen<sup>30</sup> andenken.

---

28 Burda 2009; 2018.

29 Burda 2008b, 2013; 2016; 2018.

30 Im Zusammenhang mit dem Ethischen lassen sich Archetypen auch *Archethypen* (ein Neologismus gebildet *arché* und *ethos*), d.h. als ethische Potenziale, verstehen (vgl. Burda 1998; 2005; 2008a; 2013).

## Referenzen

- ALBERT, G., GREVE, J., SCHÜTZEICHEL, R. (Hrsg.) (2016): Kooperation, Sozialität und Kultur. Michael Tomasellos Arbeiten in der soziologischen Diskussion, 3. Sonderband der Zeitschrift für Theoretische Soziologie, Münster: Beltz.
- BAUER, J. (2005): Warum ich fühle, was du fühlst: intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- BENETKA, G., WERBIK, H. (2018): Die philosophischen und kulturellen Wurzeln der Psychologie. Traditionen in Europa, Indien und China, Gießen: Psychosozial-Verlag., Frankfurt: Suhrkamp.
- BRANDOM, R. B. (2015): Wiedererinnerter Idealismus, Frankfurt: Suhrkamp.
- BROOKE, R. (1991): Jung and Phenomenology, London-New York: Routledge.
- BURDA, G. (1998): Das Selbst der Verantwortung. Ein Beitrag zum ethischen Verständnis bei C.G. Jung, Wien: Passagen.
- BURDA, G. (2010): Mediales Denken. Eine Phänomediologie, Wien: Passagen.
- BURDA, G. (2011): Passagen ins Sein. Eine Ontomediologie, Wien: Passagen.
- BURDA, G. (2012): Formate der Seele. Erkenntnistheoretische Grundlagen und ethische Implikationen der Allgemeinen Psychotherapiewissenschaft, Münster: Waxmann.
- BURDA, G. *Übergänge am Rand der Welt. Anthropologische Konstanten in den Galtür-Interviews*, in: RIEKEN (2015), 137 – 148.
- BURDA, G. (2019a): Pandora und die Metaphysica medialis. Psychotherapie, Forschung, Philosophie, Münster: Waxmann.
- BURDA, G. (2019b): *Psychotherapie – eine Nabelschau?*, in: Psychotherapie-Wissenschaft, 2/2019, Gießen: Psychosozial-Verlag, 31 – 41.
- DESCOLA, P. (2011): Jenseits von Natur und Kultur, Berlin: Suhrkamp.
- EHRENBERG, A. (2019): Die Mechanik der Leidenschaften. Gehirn, Verhalten, Gesellschaft, Berlin: Suhrkamp.
- EISLER, R. (1904): Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin: Zeno.org.
- FRICK, E., von PEINEN, B. (2016): *Gott in der analytischen Situation*, in: Analytische Psychologie, Heft 186, 4/2016, Frankfurt: Brandes + Apsel, 472 – 490.
- FISCHER, J. (2016): *Michael Tomasello – Protagonist der Philosophischen Anthropologie des 21. Jahrhunderts*, in: Albert/Greve/Schützeichel (2016), 6- 27

- GABRIEL, M. (2020a): Fiktionen, Frankfurt: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (1984): Sein und Zeit, Tübingen: Niemayer Verlag.
- JUNG, C. G. (1990): Gesammelte Werke, 20 Bände, Olten: Walter
- JUNG, C. G. (2001): Briefe, 3 Bände, Olten: Walter.
- KAPPELHOFF, P. (2016): *Wir/Sie-Intentionalität und die Evolution der kulturellen Nische*, in: ALBERT, GREVE, SCHÜTZEICHEL, 45-74.
- KNOX, J. (2003): Archetype, Attachment, Analysis. Jungian Psychology and the Emergent Mind, Hove: Brunner-Routledge.
- KUGLER, P. (2003): *Psyche, language and biology: the argument for a co-evolutionary approach*, in: WITHERS (2003), 265- 277.
- LEUZINGER-BOHLEBER, M., BENECKE, C., HAU, S. (2015): Psychoanalytische Forschung. Methoden und Kontroversen in Zeiten wissenschaftlicher Pluralität, Stuttgart: Kohlhammer.
- RIEKEN, B. (2015): Wie bewältigt man das Unfassbare. Interdisziplinäre Zugänge am Beispiel der Lawinenkatastrophe von Galtür, Münster: Waxmann.
- ROESLER, C. (2009): *Archetypen – sozial, nicht biologisch*, in: Analytische Psychologie, Heft 157, 3/2009, Frankfurt: Brandes und Apsel, 276 – 302.
- ROESLER, C. (2019): *Theoretical foundations of analytical psychology: recent developments and controversies*, Journal of Analytical Psychology, 64, 5, 658-681.
- SCHLEGEL, M. (2017): *Kriterien wissenschaftlich begründeter Psychotherapie und Aspekte ihrer emanzipierenden säkularen Spiritualität*, in: Psychotherapie-Wissenschaft 2017/1, Gießen: Psychosozial-Verlag, 45-56.
- STEVENS, A. (2003): *Archetypal theory: the evolutionary dimension*, in: WITHERS (2003), 252- 264.
- TOMASELLO, M. (2006): Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition, Frankfurt: Suhrkamp.
- WITHERS, R. (ED.) (2003): Controversies in Analytical Psychology, New York, Brunner-Routledge.
- WUCHERER-HULDENFELD, A. K. (2015): Philosophische Theologie im Umbruch. Zweiter Band, zweiter Halbband: Moderner Atheismus im Raum der Metaphysik, Wien-Köln-Weimar: Böhlau.
- WUCHERER-HULDENFELD, A. K. (2014): Philosophische Theologie im Umbruch. Zweiter Band, erster Halbband: Wider den ungöttlichen Gott, Wien-Köln-Weimar: Böhlau..

**Der Text ist ein Kapitel aus dem demnächst bei Waxmann erscheinenden Buch *Epistemische Achtsamkeit. Psychotherapiewissenschaft und die Analytische Psychologie C. G. Jungs*.**