

# C.G.JUNG-FORUM

## e-Journal der ÖGAP

5. Jahrgang  
ISSN 1997-1141

### Editorial

Die fünfte Ausgabe des C.G. JUNG-FORUMS enthält wieder 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. Die nächste Ausgabe ist für Dezember 2012 geplant.

Redaktion: Gerhard Burda  
Kontakt: [comger@gmx.at](mailto:comger@gmx.at)

Cover: Tarek Bajari

### Inhalt

Jörg RASCHE: *Gaia krank – Jungianische Einsichten zu Umweltkrisen und Mythologie* / 2

Tarek M. BAJARI: *Crisis. Can Masses Bring Forth the Remedy?* / 16

Gerhard BURDA: *Wissenschaft und Psyche – Materiale, mentale und mediale Formate* / 21

Christian GROß: *Rethinking Nature - Eine Skizze panpsychistischer und animistischer Naturtheorien zur zeitgenössischen Philosophie des Geistes* / 34

Judith NOSKE: *„So legt sich das göttliche Kind in die Umarmung der Welt um selbst zu werden, zusammen mit dieser.“ Archetypische, entwicklungspsychologische und intersubjektive Aspekte zum Thema Kind* / 61

Claudia MAIRHOFER: *Von Seele zu Seele – Dialog über das Religiöse. Ein transkontextuelles Experiment zwischen Analytischer Psychologie (C. G. Jung) und Logotherapie / Existenzanalyse (Viktor E. Frankl)* / 78

Jörg Rasche (Berlin):

*Gaia krank – Jungianische Einsichten zu Umweltkrisen und Mythologie\**

50 Jahre nach C. G. Jung sind seine Aussagen zu den Gefährdungen der Menschheit aktueller denn je. Er war sehr besorgt wegen der Atombombe, zugleich sah er in den Ufo-Gerüchten Anzeichen einer globalen Selbstsymbolik aus dem kollektiven Unbewussten – die Erscheinungen eines **Großen Runden**. Das Berliner Öko-Seminar von Hans und Ute Dieckmann versuchte 20 Jahre nach Jungs Tod die düsteren Umweltprognosen des Club of Rome analytisch zu verstehen. Es schien schon damals, dass die Menschheit nicht imstande sein würde, die Begrenztheit der Ressourcen und die Prinzipien des Wachstums zu vereinen. Seitdem ist die Symbolik des Runden – der blauen Erdkugel mit ihren begrenzten Ressourcen einerseits und ihrer unerwarteten beziehungsweise unkalkulierbaren Regenerationsfähigkeit andererseits- ins Zentrum des Fühlens und Denkens vieler Menschen gerückt. Und sagte nicht Jung, der Archetypus konstellierte sich innen und außen zugleich?

Zwei Planeten begegnen sich auf ihren Umlaufbahnen, der eine ist die Erde. Wie geht's? fragt der andere. Ach, nicht so gut, antwortet die Erde. Was hast du denn, fragt der andere. Ich habe Menschen, sagt die Erde. Da tröstet sie der andere: Das geht schnell vorbei.

Das Thema ist vielschichtig und berührt nicht nur die Akteure im Behandlungszimmer oder einer kinderpsychiatrischen Beratungsstelle. Psyche und Realität, Politik und Wirtschaft sind hier oft unauflösbar verschränkt. Zur psychischen Seite gehören weit verbreitete Ängste, kollektive Panikattacken, aktivierte kulturelle Komplexe, oder das Verschwinden bisheriger sozialer Strukturen und Bindungen. Zur physischen Seite gehören objektive Phänomene wie Klimaerwärmung, Zunahme von klimatischer Instabilität, Veränderungen in der Chemie der Ozeane mit Auswirkungen auf alle Lebewesen, Verschiebungen im Wasserhaushalt der Regionen und so weiter. Die Reproduktion der Menschen in vielen Regionen folgt längst nicht mehr den traditionellen Mustern (Verlust von Agrartechniken, Wassermangel, Kriegsverhältnisse usw.) Zahlreiche Regelkreise greifen hier ineinander, und manche führen regelmäßig zu katastrophalen Zusammenbrüchen (Platzen der „Blase“, Kriege um Bodenschätze mit weiterer Zerstörung von Ressourcen, usw.). Suizidbereitschaft ist nicht auf

Selbstmordattentäter beschränkt – als kollektive Tendenz wurde sie schon vor 50 Jahren beschrieben.

„Jungianische Einsichten“ – es geht darum, eine Perspektive zu finden. Ich versuche, zu einer Art **Mentalisierung** der bedrohlichen Prozesse beizutragen, und dafür die Modelle der Jungianischen Psychoanalyse heran zu ziehen. Ein grundsätzliches Problem dabei wird darin liegen, dass subjektive und kollektive sowie objektive (naturwissenschaftlich erfassbare) Faktoren beständig ineinander greifen.

Denkansätze dazu sind:

- Lässt sich die ökologische Krise objektivieren?
- Wie kann ggf. die individuelle Ebene (m)einer Symptomatik von einer kollektiven unterschieden werden?
- Gibt es im kollektiven Gedächtnis der Menschheit Ansätze einer vergleichbaren Ausgangssituation und „Lösung“?
- Können Stadien der individuellen Mentalisierung (Fonagy) auch in kollektiven Prozessen gefunden werden? Was wäre der Mythos heute?

## 1. Zur Objektivierung der Ökologischen Krise

Die globale Erwärmung und das Ansteigen des Meeresspiegels, die Veränderungen des Wetters u. dgl. sind objektiv belegt. Diese Veränderungen haben vor etwa 150 Jahren begonnen und in geometrischer Proportion zugenommen, vor allem seit ca. 1950, wobei es komplexe Interaktionen gab. Das bislang einzige Beispiel einer bewussten Steuerung durch Industrienationen ist die weitgehende Reduzierung von Treibgas zur Stabilisierung der Ozonschicht. Die biologischen und soziologischen Zusammenhänge haben durchaus ungewöhnliche Dimensionen. Wir verbrauchen heute die fossilen Brennstoffe, die in Jahrmillionen von Sonneneinstrahlung entstanden sind, innerhalb von Jahrzehnten. Zur Erzeugung (Synthese) eines Liters Erdöl mit heutiger Technologie wären unvorstellbare Summen notwendig (es hat noch niemand versucht); wir zahlen für den Liter fossilen Erdöls weniger als 60 Cent. Die allmähliche (absehbare) **Erschöpfung der fossilen Energieträger** ist seltsamer (oder bezeichnender) Weise begleitet von einer Zunahme und Konzentration hochgiftiger Substanzen, die aus der Kernspaltung herrühren: Eine sichere Verwahrung des bis heute erzeugten **Plutonium** wird eine Hauptanliegen der Erdbevölkerung für die nächsten

100 000 Jahre sein müssen. Ein kollektives Projekt mit solchen Dimensionen hat es in der Geschichte der Menschheit noch nicht gegeben.

Kollektive Erregungen (wie zuletzt bei Bakterien, davor mit Schweine- Geflügel- und anderen Grippen, Rinderwahnsinn usw.) erscheinen, verglichen mit den großen ökologischen Problemen, wie umschriebene Panikattacken, die ein tiefliegendes Unbehagen ausdrücken und überdecken.

## 2. Individuelle und kollektive Symptomatik

Es wird gelegentlich kontrovers diskutiert, inwieweit „Psyche“ die Lebensverhältnisse des Menschen spiegelt. **W. Giegerich** hat als einer der ersten auf den Zusammenhang von Politik und Kriegsangst einerseits und archetypischer Symbolik andererseits hingewiesen. Er berichtete in den 70er Jahren zum Beispiel von einer Patientin, die im Traum auf einem Altar, als entscheidendes Objektives und Gottesbild, eine Atombombe sah. Die Atombombe war damals, wie wir auch retrospektiv konstatieren müssen, tatsächlich die letztgültige Realität, von der (bzw. von deren Nichteinsatz im kalten Krieg) unser Leben abhing. Inzwischen ist die Angst vor der Atombombe weitgehend aus dem kollektiven Bewusstsein verschwunden (- obwohl die Gefahr gestiegen ist, dass Atomwaffen zum Einsatz kommen können). Heute steht Giegerich der „Umweltdeutung“ von Traumbildern skeptisch gegenüber.

Das **Umweltseminar** von Ute und Hans Dieckmann in den 70er Jahren hat auch Umweltträume betrachtet. So wird im Buch „Weltzerstörung – Selbstzerstörung“ der Traum eines jungen Akademikers analysiert, der letztlich im Bild eines spielenden chinesischen „Großen Menschen“ mit seinen vielen Vorfahren und Kindern angesichts seiner Umweltängste ein heilendes Symbol fand. Da ich dieser junge Akademiker selber war, kann ich mich gut an die Deutung und Diskussion erinnern.

Klinisch ist es offenbar nie eindeutig, welches Traumbild nun eine (überwiegend) individuelle oder kollektive Dimension zeigt. Der Chinese meines Traums hatte allerdings so wenig mit meiner persönlichen Geschichte zu tun, dass es nahe lag, hier die archetypische Ebene zu betonen. Der Traum zeigte so eine kompensatorische, heilende Wirkung, die durch die Deutung und Übertragung verstärkt wurde. In diesem Sinne hatte Dieckmann ja auch seine Traumtherapie verstanden: das Unbewusste wirkt mit kompensatorischen Bildern und Gefühlen, um überzogene (halb)bewusste Einstellungen und Ängste auszugleichen.

In meiner kinderpsychiatrischen und –analytischen Arbeit in Berlin spielen **Zukunftsängste der Kinder und Jugendlichen** eine Rolle, doch sind Kriegsängste bei weitem nicht mehr so häufig ausgedrückt wie vor dem Fall der Mauer vor jetzt 22 Jahren. Zukunftsängste sind häufig verborgen in einer komplexen Symptomatik aus sozialem Rückzug, Computersucht, Trägheit und Drogenenuss. Die Symptomatik der Jugendlichen spiegelt in der Regel die Unfähigkeit der Eltern, alternative Entwürfe anzubieten und die Kinder dabei zu unterstützen und zu fordern. Auch die Schulen versagen hierbei oft – jedenfalls bei den Kindern und Jugendlichen, die in unsere Beratungsstelle kommen. Die sogenannte Sparpolitik unserer Regierung, was Schule und Erziehungshilfen angeht, hat zusätzlich verheerende Auswirkungen – auch sie hat für mich Symptomcharakter. Beunruhigt bin ich über die anhaltende und zunehmende **Gewalt** unter den Jugendlichen. Körperverletzungen und sadistisches Mobbing sind an der Tagesordnung, und die zunehmenden Drohungen mit Amoklauf und „Todeslisten“ durch Schüler sind nur der spektakuläre Gipfel eines Trends. Jugendliche sind bekanntlich dem kollektiven Unbewussten ihrer Gesellschaft gegenüber besonders offen und reagieren sensibel auf die Einstellungen und das Verhalten der älteren Generation – was deren Fähigkeit angeht, verantwortlich und fürsorglich zu sein, Freiheitsräume zu öffnen, Lösungen anzubieten und eigene Schwächen einzuräumen. Es ist selten, dass Jugendliche bei mir direkt auf eigene Zukunftsängste zu sprechen kommen; meist geht es um gescheiterte Schulkarrieren und die Trennung der Eltern. Die Unfähigkeit von Eltern, trotz Konflikten bei einander zu bleiben und aneinander zu wachsen, ist meistens das Hauptthema im Hintergrund der Störungen der Kinder und Jugendlichen. Das bedeutet, dass das „ökologische“ Problem eines ist, das oft generationenübergreifend Ressourcen aufbraucht, ohne dass eigentlich Wachstumsräume geschaffen werden. Die „Grenzen des Wachstums“, von denen der Club of Rome 1972 sprach, sind zu Grenzen des Wachstums in den Familien und in der Entwicklung der Jugendlichen geworden. Wenn es keine Zukunft mehr gibt, zu der die Jugendlichen hingeführt werden können, versuchen sie sich selber eine Art Initiationserleben in Massenveranstaltungen, mit Drogen, körperlichen Mutilationen oder apokalyptischen Computerspielen zu verschaffen. Solche Erlebnisse führen zwar zu einem „abbaissement du niveau mental“, aber selten zu einer Initiation als gereifter Mensch.

Hierher gehört die Perspektive, dass Kinder und Jugendliche öfter positiv reagieren auf eine Erwähnung und symbolische Deutung der Umweltproblematik im Kontext ihrer familiären Misere. Ich erinnere mich an diverse „Eisbären“, denen das mütterliche Eis weg schmilzt, oder Delfine, die in Schleppnetzen gefangen sind. Es sind das hochsymbolische Bilder.

Kinder leiden mit den Tieren, von denen sie in den Medien erfahren. Dann kann eine „ökologische“ Deutung und Symbolik dazu beitragen, die **individuelle Mentalisierung** voran zu bringen. Es ist eine Art „als ob“-Deutung („as if“), die über eine Parallelisierung ihres persönlichen Erlebens und des Erlebens z.B. von Tieren die Integration unterstützt und Energien freisetzt.

### 3. Mythologie und Umwelt

Ich möchte mich nun mit Umweltkrisen und ihrem Niederschlag in alten Mythologien und den Gefühlen, Phantasien und Träumen moderner Menschen befassen.

Nach Erich Neumann sind Mythologien Bebilderungen und Narrative der

**Ursprungsgeschichte des Bewusstseins** in der kollektiven psychischen Phylogenese seit der Bronzezeit und ebenso in der **Ontogenese** des Individuums. Ihre Muster verweisen auf eine archaische Schicht (W. Obrist) und zeigen überall ähnliche pattern (Cl. Levi-Strauss).

Interessant finde ich die Unterschiede. Mythologien sind auch ein Reflex auf Veränderungen in der physischen Umwelt der Menschen – von dort her bezog die Seele ihre Bilder - und in der Qualität der menschlichen Beziehungen. Mythologisierung verstehe ich als eine Form der **kollektiven oder kulturellen Mentalisierung** von Erfahrungen – es geht darum, Ereignisse und Zusammenhänge mental zu verarbeiten, um einen Abstand und ein Bewusstsein zu erwerben und ggf. eine Antwort im Handeln zu finden.

Eine der Grundannahme ist die, dass Mythologisierung eine notwendige Stufe in der Entwicklung des Denkens darstellt. Es geht darum, die Dynamik solcher Prozesse zu verstehen. Warum reagiert die ritual- und mythenbildende Psyche einer Kultur in bestimmter Weise auf ökologische Gegebenheiten, und wie flankiert die Ritual- und Mythenbildung jeweils das ökologische, zivilisatorische und kulturelle Handeln?

Entscheidend für jede Untersuchung ist die Differenzierung – das Herausfinden von **Unterschieden**. Aufschlussreich in unserem Zusammenhang sind Unterschiede in den Mythologien, die – so ist die These - unterschiedlichen natürlichen Gegebenheiten entsprechen. Als Paradigma wähle ich zunächst die Altägyptische und die Altmesopotamischen Hochkulturen.

#### 4. Ökologische Problematik und Mutterbild in Ägypten und Mesopotamien

Der Unterschied zwischen der altägyptischen und den alt-mesopotamischen Kulturen ist fundamental. Es geht vor allem um das Motiv der **Muttertötung**, das im alten Mesopotamien im Zentrum der Mythologien steht, in Ägypten jedoch nicht vorkommt. Im Zweistromland gibt es den ambivalent-fruchtbaren und furchtbaren Mutterdrachen Tiamat, am Nil jedoch ausschließlich positive besetzte weibliche Gottheiten.

Eine Erklärung liegt für mich in der unterschiedlichen ökologischen Grundsituation. Der Nil mit seinen kalkulierbaren jährlichen Hochwassern im Januar brachte die Fruchtbarkeit, während Euphrat und Tigris mit unberechenbaren Überschwemmungen im Sommer und dem Versalzen der Erde durch die Verdunstung sowohl Leben als auch Tod brachten:

„Die Gegebenheiten im Zweistromland waren (verglichen mit Ägypten) ungleich schwieriger. Das `Land zwischen den Flüssen` war vor der Besiedlung eine weite, baumlose Alluvialebene mit stagnierenden Tümpeln und ausgedehnten Sümpfen. Die Hochwasser im April, Mai und Juni kamen zu spät für Sommerfrüchte und zu früh für Winterfrüchte (...). Bewässert werden konnte nur durch Wasserableitung mittels Kanäle zu Zeiten des landwirtschaftlichen Bedarfs. Das ermöglichte zwar die Einbringung von zwei Ernten im Jahr, erforderte jedoch, neben ausgedehnten Hochwasserschutzmaßnahmen, einen wesentlich größeren Aufwand für den Bau und die Unterhaltung der Bewässerungsanlagen.(...) Die für die Landwirtschaft ungünstige Zeit des Auftretens der Hochwasser, ihre unberechenbare Höhe und Verteilung (...) sowie das außerordentlich geringe Talgefälle von 1 : 26 0000 hatten zur Folge, dass das Leben in Mesopotamien buchstäblich aus einem fortwährenden Kampf *gegen* das Wasser im Übermaß und *um* das Wasser für die Bewässerung bestand. Die Fluss-, Flut- und Meereshötter waren hier missgünstige und gefürchtete Mächte, die durch Gebete, Geschenke und Opfer gnädig zu stimmen waren, ganz im Gegenteil zu Ägypten, wo der Nilgott Hapi verehrt und gepriesen wurde.“ (Garbrecht 1985, S.59 ff.).

Ein weiteres Problem in Mesopotamien war die allmähliche Versalzung des flachen Landes. „Das aus den Kanälen und Feldern laufend versickernde Wasser vermochte unter den gegebenen topographischen und bodenmäßigen Verhältnissen nicht in die Flüsse zurückzuströmen. Es kam zu einem Steigen des Grundwasserstandes (...) Die Verdunstung und die daraus resultierende Anreicherung von Salzen in der oberen Bodenkrume führten (...)

schließlich zu einer völligen Versalzung, die eine landwirtschaftliche Nutzung ausschloss.“(ebd. S.73)

Die alten Hochkulturen entwickelten unterschiedliche Strategien für die unterschiedlichen Bedingungen, die sich auch in anderen Ritualen und Mythologien niederschlugen. Die ägyptische **Isis** ist der direkte Vorläufer der christlichen Maria mit dem Kinde an der Brust – eine spendende gute Mutter -, während die **Tiamat** Mesopotamiens ein Drachen, Wasser- und Salzmonster ist, das zugleich mit dem Leben die Vernichtung bringt.

Die Hochkultur Mesopotamiens ist als zivilisatorische Reaktion auf besondere schwierige Umweltbedingungen (Hochwasser, flaches Land) zugleich ein Beispiel für einen selbstgeschaffenen **ökologischen Teufelskreis**. Je mehr das flache Land durch ein komplexes System von Kanälen und Gräben bewässert wurde, desto schneller wurde es durch Versalzen zur unfruchtbaren Wüste. Das flache Mündungsgebiet von Euphrat und Tigris verarmte, und die Hauptsiedlungsgebiete und Kulturzentren wanderten über die Jahrhunderte gewissermaßen flussaufwärts: vom sumerischen Ur und Uruk nach Babylon, Assur, Bagdad. Vielleicht war die alte sumerische Kultur hierbei schon vortraumatisiert: Sie stammte aus dem Industal, wo sie häufigen Überschwemmungen ausgesetzt war.

Entsprechend unterschiedlich fallen in Ägypten und Mesopotamien auch die Rollen und Schicksale der beteiligten männlichen Archetypen aus: des **Osiris** und des **Marduk**, des **Seth** oder **Apsu**. Bestimmte natürliche Umweltbedingungen drücken sich nicht nur in bestimmten Technologien und Sozialstrukturen aus, sondern auch in spezifischen **kulturellen Komplexen** und entsprechenden Mythologien, welche das Denken und Fühlen, die Ängste und Hoffnungen der Menschen organisieren.

- Marduk ist der Kulturbringer **Mesopotamiens**, der Drachentöter und zugleich der Gottkönig, der jährlich das Hochwasser besiegt und symbolisch den Salzdrachen Tiamat tötet. Die großen Kanalisations- und Deichprojekte sind gleichsam die technische Seite des Muttermordes. Aus den Teilen des zerstückelten Mutterdrachens werden durch ihn die trockene Erde und das untere sowie das obere Wasser geschaffen. Noch Nebukadnezar verstand sich als Inkarnation des Marduk, als er in Babylon die umfangreichen Bollwerke gegen das Wasser baute (zum Beispiel das Ishtar-Tor des Pergamon-Museums in Berlin – siehe seine dort angebrachte Weihinschrift. Auf den Mauern der Prozessionsstraße sind der Löwe des Marduk und der Drache Tiamat dargestellt.).

- Osiris in **Ägypten** ist in vergleichbarer Weise Gott und Kulturbringer, doch im Gegensatz zu Marduk erleidet er einen jährlichen Tod. Sein Gegenspieler ist Seth, der Bruder der Isis. Osiris' Wiedergeburt ist verbunden mit der jährlichen Neuvermessung und Rekultivierung des durch die Überschwemmung fruchtbar gemachten Landes. Er wird wiedergeboren als Ded-Pfeiler, der mit den Ritualen der Landvermessung nach der Überschwemmung und dem Ausbringen der Saat verbunden ist.
- Eine Niederlage des Marduk bzw. seines Repräsentanten wäre eine unabsehbare kulturelle Katastrophe – sie ist sozusagen undenkbar. Osiris ist demgegenüber gerade durch seine Verletzlichkeit ein Garant der Erneuerung. Seine Frau Isis trauert um ihn und sucht seine Teile zusammen, ähnlich wie sich Psyche auf den Weg zur Erlösung ihres Geliebten Amor macht. Die sumerische **Inanna** ist eine Liebesgöttin (mit der Gegenspielerin Ereschkigal), die ihren Geliebten Dumuzi kaltblütig in den Tod schickt. Die Muttergöttin hat dort zunehmend die beschriebene Entwicklung zum Drachenmonster gemacht, die in Ägypten fehlt.

Unterschiedliche Rituale und Mythologien spiegeln unterschiedliche „kulturelle Komplexe“, z. B. Reaktionsbereitschaften in der kollektiven Psyche einer Kultur in ihrem Lebensraum. Der Wandel der natürlichen Bedingungen wirkt sich auf die kulturellen Komplexe aus. Hierzu gehören übrigens auch die unterschiedlichen Vorstellungen zum Leben nach dem Tode (Osiris im Totenritual) und in der religiösen Entwicklung überhaupt – Ägypten wurde früh christlich, während Mesopotamien früh islamisch wurde.

Unsere **heutige** Kultur und Wirtschaftsform steht mit der Natur in keinem guten Verhältnis. Es scheint sich ein komplexes Wechselspiel von menschengemachten „Umweltsünden“ größten Ausmaßes und entsprechend harscher Reaktion der Natur zu entwickeln. Gaia, die Mutter Erde, scheint ihre gute Laune und ausgleichendes Wesen zu verlieren, und damit ihre Fähigkeit zur Regeneration (**Lovelock's** Gaia-Hypothese) in unserem Sinn.

Die Analogie zur selbstgemachten Umweltzerstörung in Mesopotamien liegt auf der Hand.

Eine weitergehende Frage ist die nach den Reaktionen der Menschen. Das negative Frauenbild der Länder Mesopotamiens scheint heute noch die magische Abwehr der ambivalenten weiblichen Macht und die patriarchale Muttertötung zu spiegeln. Seitdem der

Nil-Staudamm in Ägypten ähnliche ökologische Probleme zeitigt wie in Mesopotamien, gerät auch das traditionell entspanntere Genderverhältnis Ägyptens in Bedrängnis. Kulturen reagieren auf ökologische Veränderungen mit Stress, und leicht werden überwunden geglaubte **kulturelle Komplexbildungen** wieder belebt. Das kann dramatische Ausmaße annehmen, dann ist es, mit den Worten von C. G. Jung, wie wenn ein längst trocken gefallenes Flussbett sich plötzlich wieder füllt und das Wasser alles mit sich reißt. Der Islamismus könnte eine solche kulturelle Stressreaktion sein. Es scheint jedoch, dass mit dem Arabischen Frühling und der mutigen Emanzipation vieler Frauen ein Schritt weg vom überkommenen Muster gegangen wird. Vielleicht nicht ohne Grund ist hier die Entwicklung in Ägypten weiter als in Iran oder Irak.

Die Anwendung solcher Überlegungen auf unsere heutige ökologische Krise muss berücksichtigen, dass sich in jeder Kultur Fließgleichgewichte verschiedener Faktoren entwickeln, die einerseits Kontinuität, andererseits Wandel und Anpassung ermöglichen. Psychologische und soziale Umwälzungen sind Indikatoren für solche Krisen, und durchaus nicht immer bleiben kulturelle Strukturen so lange erhalten wie im alten Ägypten. In der Ethnologie stellt man materialistische und kulturelle Ansätze gegeneinander. Im Sinne einer materialistischen Ethnologie hat man beim alten Mesopotamien von „hydraulischen Kulturen“ gesprochen und das Primat bei der kulturtragenden Wasserwirtschaft gesehen, aus der sich die Sozialstrukturen ableiten. Neu an dem hier vorgestellten Ansatz ist die Verknüpfung von ökologischer Thematik, jährlichem Ritual und entsprechender Mythologie.

## 5. Traumatisierte Kulturen

Circa 1630 vor unserer Zeitrechnung, als im friedlichen und hochzivilisierten **Thera** / **Santorin** der mykenischen Kultur mehrmals der große Vulkan ausbrach und Erdbeben und Flutwellen die Mittelmeerländer erschütterten, entstand eine Panik. Offenbar begann man sogar wieder mit Menschenopfern, die man längst überwunden hatte, um das Unheil abzuwehren. In Anemospilia auf Santorin fand man Hinweise auf Eber- und Stieropfer, um die Göttin der Unterwelt und der Erdbeben zu besänftigen, und die Überreste eines menschlichen Opfers von etwa 18 Jahren.

Den Untergang der Minoischen Kultur führt man heute auf die Invasion griechischer Stämme zurück. Die Geschichte um Theseus, der den chthonischen Minotaurus tötete, wird als mythologische Erinnerung daran gedeutet. Die Vulkanausbrüche, Erd- und Seebeben fanden

ihren Niederschlag in der griechischen Mythologie vom Kampf der **Giganten** mit den neuen, griechischen Göttern. Die Skulpturen des Berliner Pergamon-Altars zeigen die Dramatik dieses Gründungsmythos der griechischen Kultur. Die schlangenfüßigen Riesen wurden in die Erde verbannt – unter die Vulkane Vesuv und Ätna. Der schrecklichste von allen, Typhon, liegt gefesselt im Ätna, ebenso Encelados, der keine Ruhe gibt und sich zu befreien sucht, was furchtbare Erdbeben auslöst. Selbst Hephaistos, der eigentlich zur siegreichen Zeus-Fraktion gehörte, stürzte von Himmel herab in die feurige Unterwelt und eröffnete seine Schmiedewerksstätten unter der Erde. Einmal baute er einen goldenen Wagen, in den er Hera einlud. Als sie darin saß und nicht weg konnte, fragte er sie: Bist du meine Mutter, oder nicht? Traumatisierte Kulturen sind gezeichnet durch wiederholte Naturkatastrophen, die das Grundvertrauen in die Mutter Natur erschüttern. Abspaltung und Empathieverlust können die Folgen sein. Möglicherweise ist also auch der patriarchale griechische Mythos ein Reflex auf Naturkatastrophen und konnte so zu einer Ursprungsgeschichte des Bewusstseins werden. Ein anderes Beispiel solcher Erschütterungen finden wir in **Zentralasien**. Die verheerenden Züge der Mongolen aus Innerasien nach Europa und China waren ausgelöst durch Dürreperioden. Das ökologische Trauma machte den relativ statischen, ausbalancierten, aber hochfragilen Nomadenkulturen wiederholt ein jähes Ende. Die Krieger der Mongolen, die China eroberten, der Tartaren und Hunnen bis hin zu den Türken vor Wien, waren wegen Grausamkeit gefürchtet, die als eine Folge **sequentieller kultureller Traumatisierung** gedeutet werden kann.

Auch Kriege und Bürgerkriege bedeuten eine oft sequentielle Traumatisierung der Menschen, und zwar auf beiden Seiten. Wir wissen nicht erst heute, wie viele Generationen nötig sind, um das kollektive Trauma eines länger andauernden Kriegs zu verarbeiten. In unserer Welt heute gibt es kaum Länder, die eine Friedenszeit von wenigstens 2 Generationen aufzuweisen haben, mit fallender Tendenz. Viele Gesellschaften müssen heute als traumatisiert bezeichnet werden.

## 6. Ökologie und Mythos heute

Aus einem Traum 2011, Amerikaner, Ende 60:

*Ich träume dass ich plötzlich bewusst werde wie die Erde durch den Raum fällt; natürlich fällt die Erde immer durch den Weltraum, aber in meinem Traum spürte ich wie sie durch den Raum fiel, aus ihrer Bahn heraus, in unnatürlicher Weise, die Erde selbst fiel.*

C. G. Jung:

*Das Meer, in dem die unbewussten Fische schwimmen, ist nun zu Ende, nun befindet sich das Wasser im Krug des Wassermannes, das heißt dem Gefäß des Bewusstseins. Wir sind vom Instinkt, vom Unbewussten abgeschnitten. Deshalb müssen wir den Instinkt nähren, sonst vertrocknen wir. Darum gibt der Wassermann dem Fisch zu trinken.*

Voraussetzung für Bewusstsein ist **Mentalisierung**: die Erlebnisse müssen der Psyche zugänglich sein. Mentalisierung ist **transgenerational** – verstanden im Rahmen der Urbeziehung in der Familie, und im gesellschaftlichen Zusammenleben der Generationen. Eine erste Stufe auf diesem Wege wäre das affect attunement, die **Abstimmung der Gefühle** zwischen Mutter (Eltern) und Kind. Doch wie könnte eine solche Abstimmung aussehen, wenn es um solche Ängste geht, seitens der Kinder und Jugendlichen, und seitens der Eltern? Angesichts des Verschwindens von Elternschaft in unserer Gesellschaft könnte man auf die Idee kommen, dass letzteres auch ein unbewusstes Vermeiden bedeutet, eigene Gefühle mit einer nächsten Generation zu teilen – und erst einmal selbst zuzulassen. Dann würde es sich um einen weiteren Teufelskreis handeln, der eine kulturelle Mentalisierung der ökologischen Situation unmöglich macht.

Eine weitere Stufe wäre das „als ob“, „as if“, das Spiel mit der möglichen und unmöglichen inneren und äußeren Realität. In vielen Filmen oder Computerspielen werden Möglichkeiten durchgespielt, vom „Day After“ bis zur „Matrix“ virtuell-realer Welten. Vielleicht handelt es sich um kollektive Übungen von Bewusstwerdung. Allerdings folgen sie den Gesetzen des Marktes, und häufig wird konstatiert, dass die Prozesse sich letztlich unfruchtbar im Kreise drehen – der wiederkehrende Zombie verdeutlicht die Unmöglichkeit, auf der Ebene dieses Mediums eine Objektkonstanz wirklich zu erwerben, die sich vom paranoiden Albtraum befreit. Eine Art Lösung wird in ebenso virtueller Weise durch Computerspiele suggeriert, in denen die paranoisch-schizoide Position ausgelebt werden kann, indem die „Gegner“ vernichtet werden, wobei allerhand magische Hilfsmittel aktiviert werden. Die Magie selbst, sozusagen ein Werkzeug solcher Prozeduren, wird ebenso in Filmen den Kindern nahegebracht. Immer größer wird allerdings bei manchen Jugendlichen der Abstand zwischen der halluzinierten Mächtigkeit, die in den Medien und Computerspielen erlebt wird, und der sozialen Inkompetenz und dem Ausstieg aus Schule und Realität. Interessant finde ich auch, dass das Computerspiel meistens nachts stattfindet.

Die Auseinandersetzung mit der „Realität“ ist eine Ich-Leistung. C. G. Jung, Erich Neumann und Josef Campbell haben in diesem Zusammenhang viel über den Archetyp des Helden nachgedacht, wobei Jung betonte: „Archetypen erwachen erst zum Leben, wenn man sich geduldig um ein Verständnis ihrer Bedeutung und Wirkungsweise im einzelnen Menschen bemüht“. Im Zusammenhang des „als ob“ ist interessant, welcher **Typus des archetypischen Helden** nun tatsächlich von den Jugendlichen durchgespielt wird, ein Held eher vom Typus des Marduk oder des Osiris. In Action-Filmen ist es in der Regel ein „terminator“, der wie ein Marduk kurzen Prozess macht, wobei die splatter-Szenen auch den Blutausch der archaischen Rituale aufnehmen; das selbe gilt für Spiele wie „World of Warcraft“. Der Osiris-Typus, der sich hingibt, ist eher selten (Jesus-Filme, intelligentere Filme wie Matrix oder Starwars). Es ist vielleicht naheliegend, dass in der pubertären Ablösung von der Mutter das Osiris-Ideal weniger Anklang findet als der zupackende Marduk in halluzinierter Mächtigkeit, doch als gesamtgesellschaftliches und kulturelles Phänomen gibt es zu denken. Es könnte bedeuten, dass „Mutter Erde“ tatsächlich weitgehend als letztlich destruktiv gewordener Salzdrache erlebt wird.

Im nächtlichen Durchspielen des Marduk-Helden geht es auch um die Suche nach einem Vater. Es scheint tiefgründig zu unserer Situation gehören, dass die realen Väter verschwinden. Damit fehlt dann in der babylonischen Dynamik die Instanz, die nicht nur dem Kind, sondern auch der Mutter helfen könnte. Mütter vom Typ der Isis (oder deren Mutter, der kuhgestaltigen Hathor) sind in meiner kinderpsychiatrischen Klientel übrigens selten. Häufiger sind Mütter, die allein erziehend eher der Tiamat gleichen, die ihre Kinder zwar gebiert und aufwachsen lässt, aber auch ablehnt.

Der Archetyp konstellierte sich im Kleinen wie im Großen. Die anima mundi lebt im einzelnen Menschen wie in der ganzen Natur. Vielleicht drückt heute die Erdkugel als das Große Runde, wie ein Gottesbild, das Selbst aus, und wir können deutlicher unsere Verantwortung wahrnehmen.

„Mutter Erde“ zeichnet sich archetypischer Weise durch Zyklus und **Kreisläufe** aus. Mit der Industrialisierung der letzten 200 Jahre, der Ausbeutung fossiler Energieträger als Grundlage der Wirtschaft und der Landwirtschaft, mit dem Kunstdünger (Ammoniaksynthese durch Haber-Bosch) und der sog. „Grünen Revolution“ haben die Menschen weltweit das Prinzip der natürlichen Kreisläufe verlassen. Die industrialisierte Landwirtschaft ist vollkommen vom Erdöl abhängig, in vielen Bereichen weist sie eine negative Energiebilanz auf, von

Auswirkungen wie Treibhauseffekt, Erosion und globaler sozialer Ungleichheit abgesehen. Die Menschen versuchten, sich von den natürlichen Bedingungen der Erde und ihren Zyklen unabhängig zu machen, und gerieten in Sackgassen. Anders als im alten Ägypten, wo das jährliche Hochwasser des Nils als Gottesgeschenk gefeiert wurde, und die Kultur auf einen Zyklus von Tod und Wiedergeburt gebaut war, scheint die Welt der Industrie dem mesopotamischen Muster zu folgen, in dem aus dem Bemühen, sich einer destruktiven Seite der Natur zu widersetzen, ein Teufelskreis von Ausbeutung, Vergewaltigung der Natur und Rache der Natur entstanden ist. Sowohl die auf Erdöl und Erdgas wie die auf Atomspaltung gegründeten Wirtschaftsformen stellen so gesehen Versuche dar, anstatt der Anerkennung von Kreislauf und Abhängigkeit die Erde weiter auszubeuten und eine lineare Wachstumsfantase zu leben, die längst an ihre Grenzen gekommen ist. Auch die Erdöl produzierenden Länder sind massiv durch diese Psychologie geprägt, und umso panischer wird die Reaktion, wenn diese Rechnung nicht mehr aufgeht.

C. G. Jung war nicht recht optimistisch, dass es gelingen könnte, ausreichend den Instinkt zu nähren, um nicht zu vertrocknen. Ich möchte abschließend **Hannah Arendt** zitieren, die eine vielleicht unerwartete Perspektive aufzeigt:

„Es liegt in der Natur eines jeden Anfangs, dass er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht. Die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses ist allen Anfängen und allen Ursprüngen inhärent. Die Entstehung der Erde, des organischen Lebens auf ihr, die Entwicklung des Menschengeschlechts aus den Evolutionen der Tiergattungen, also der gesamte Rahmen unserer Existenz, beruht auf „unendlichen Unwahrscheinlichkeiten“ (...) Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen (...) immer wie ein **Wunder** an“ (Arendt 2006, S.178).

### **Literatur:**

Ich beziehe mich auf zahlreiche Gespräche, die ich in den 25 Jahren der Cortona Konferenz der ETH Zürich mit Naturwissenschaftlern und anderen führen konnte (u.a. F. Capra, F. Varela, H.P. Dürr, L. Luisi, Weiming Tu, R. Nesper) und mit J. Hillman und T. Singer.

Lit.:

- Arendt, H.: Denken ohne Geländer. Texte und Briefe. Piper, München 2006
- Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit: Erneuerbare Energien, Juni 2009
- Garbrecht, G.: Wasser. Vorrat, Bedarf und Nutzung in Geschichte und Gegenwart, Dtsch. Museum Kulturgeschichte NW und Technik. rororo 1985
- Dieckmann, H. und Springer, A.: Weltzerstörung Selbstzerstörung. Walter, 1988

- Hänggi, M.: Ausgewert. Das Ende des Ölzeitalters als Chance. Schweizerische Energiestiftung, Rotpunktverlag, Zürich 2011
- Lovelock, J.: Das Gaia-Prinzip. Artemis, Zürich 1991
- Rasche, J.: Anmerkungen zum Mythos von Gaia, in: Gaia. Ökologische Perspektiven für Wissenschaft und Gesellschaft, 19/ 3(2010): 169-170
- Tobriner, S.: Myth, Memory, Mitigation. Natural Disaster and the Ancient Aegeans, in: Bean Rutter, V. and Singer, T. (ed): Ancient Greece, Modern Psyche. Archetypes in the Making. Spring, New Orleans 2011

Weitere Quellen:

- Hakani, K.: Die orientalischen Zivilisationen und die Erfindung der Vergangenheit, in: Hakani/Steffelbauer: Vom alten Orient zum Nahen Osten (2006) (darin zu:Harris, M.: Cultural materialism)
- Wittfogel, K. A.: Die orientalische Despotie (1957), darin Ausführungen über die „hydraulischen Zivilisationen“

joergrasche@gmx.de

Tarek M. BAJARI:  
*Crisis. Can Masses Bring Forth the Remedy?*

In this article, I am attempting to reflect on world's current events in light of Carl G. Jung's analysis of the psyche of masses-man and the formation of mass movements. Carl G. Jung analysis took place in a time span of almost 50 years (ranged from the period that followed the end of World War I through World War II and till his death in 1961). These studies are published in "vol. 10" of "The Collected Works of C.G. Jung" under the name "Civilization in Transition".

*The word "crisis", so often heard today, is a medical expression which always tells us that sickness has reached a dangerous climax (Carl G. Jung, 1933)*

There are many differences between democratic and authoritarian (dictatorships) ruling systems, of course there are, but one of the major differences is statistics. For the dictator (as a person or representative of an ideology) there are no statistics: people's opinion, the size of the sample of supporters or opponents all does not matter. At the end everybody should be happy and at his serves or he will be condemned as an enemy. On the other hand, in democracies every thing goes around statistics, or it looks like that, supports and opponents are digits of percent and the majority rules, or?

But what is going on now? It is the time of mass protests. Masses are in the streets, in countries ruled democratically or by dictators alike. The "Arab spring", the "Occupy" movements, United Kingdom, Greece, Spain, Portugal and the list is long, masses are restive. The question is what is igniting the masses in different countries that have different cultural and political systems? At the end we are talking about countries with decades of dictatorships on one side and on the other side there are the proud and well-established democracies. Is it possible that behind the seen, similar mechanisms are involved in promoting the crisis that seems to dominate our world today?

Political mass movements are a mass psychosis, said Carl G. Jung. And the very presence of politically motivated masses is a sign of something went wrong, masses are fertile ground for psychic epidemics, Jung goes on saying. But isn't the psyche of a nation is nothing but a reflection of the psyche of its forming individuals?

The "individual" is the keyword here, the "normal" citizen who is ignored in both systems, the good, obeying and thankful servant in the dictator's property or the good law obeying, taxpayer, the statistical digit in democracies. The individual, in both systems, is marginalized

and kept with the infantile dependence on a fictional entity that is called the “State” leading him to the feeling of inferiority and uselessness. The consequence for the individual is a dangerous psychic split between his alienated natural yearning for independence, maturity and recognition in one side and the crushing hindering systems on the other side, leading to psychic disorders and ultimately to the creation organized mass movements (mass psychosis).

Our world today is the world of masses par excellence! Media, science, sport, culture, religion, medicine, music and politics everything is valued by how many individuals (masses) it attracts or represent. And as it is always the case, formation of masses is associated with the frightening eruption of unconscious powers that is nevertheless, as all unconscious elements always are, attractive. Masses seem to become the aim and the way of its individuals search for salvation. Mass movements are glorified, admired and are subject for all kinds of projections. Masses become an entity that is assumed to speak with one voice, have its own unified consciousness, opinion, needs, wishes and dreams! Masses want this and that; it is the will of voters. The projection can go further to designate the will of masses as omnipotent, speaks an undisputable truth and for many, it represents the will of God. Otherwise, who have the right to say: people want?

Man in mass movements lack the function of self-reflection, his consciousness and morals are weak and as a result, his personal shadow get driven more and more into the unconscious thus, projecting its psychic energy into outside objects become a necessity. When it comes to dictatorships, yes, it is undoubtedly good for masses to get rid of the dictator(s). However, what is tragic here is the assumption that the dictator is a phenomenon that is separated from the society where it existed. In fact, dictatorships are nothing but a symptom of psychic disorders that are rooted in the very same societies that produced them. The lack of self-reflection of revolting masses leads to projecting all their shadow elements into the object-called dictator (human or system). Masses wants to change the system shout the crowds and the system is changed, but people are still the same! They go back homes intoxicated by their triumph, the small neglected citizen become a hero for a moment!

But what next! How can a mass-movement that is by itself a pathological manifestation of all kinds of psychic disorders produce the magic solutions, the “paradise”? One can compare the public fascination with mass movements to the fascination with romanticism (romanticism originated in the second half of the 18th century at the same time as the French Revolution).

The main source of attraction is in both cases is a result of being under the spell of an inner unconscious and highly charged complex that get projected on an outer object. This complex has to be made conscious and further introjected, if any kind of development or maturity is to be achieved. However, when the weak conscience is unable to take this step, the “honeymoon” will soon come to an end and realities will face the infantile consciousness leaving only the bitter taste of a lost paradise.

When compared to dictatorships, democracy is, without doubt, a better ruling system. But being so, shouldn't lead us to overlook its undeniable contribution to modern man's crisis. However, the attempt to put the hand on the mechanism of this involvement is complicated. But it is undeniable that the symptoms are there: even in world most established democracies there are crisis everywhere and nobody is feeling comfort. Here, there is no dictator to blame, at least not a one that can be easily identified. What is even more confusing is the fact that in democracies, people do directly and freely choose the (ruling) system (democracy is the rule of the people). Accordingly, it would be nothing but people's choice that led to the many crisis (economic or political) and wars that are being fought by these democracies even when polling results (statistics again) show the opposite to be the case. If not, then who is ruling and where is the dictator?

In democracies, masses are present and encouraged to form and act. When something goes wrong, people can go to the streets, they can demonstrate, they can tell what they want. At the end freedom of expression is, to a certain extent, the right of each citizen. They can also vote freely and in the next elections they can bring the governing party(s) down, bringing (an) the other party(s) to power. And today, in the time of mass social media they can organize virtual demonstration and petitions collecting thousands of likes and signatures (cyber-masses)<sup>1</sup>. The consequence of all that is giving, the otherwise lost in statistics, individual a sense of joining the fight for the cause finding a virtual solution and a virtual sense of importance. Nevertheless, except for names and faces, nothing seems to really change. Here, the “System” seems to play the rule of the brutal dictator. And like their fellow individuals who are ruled by direct dictatorship, people here commit the same great error, i.e., the assumption that the

---

<sup>1</sup> In the age of Internet and social networking, masses of unprecedented sizes are being created without any physical gathering of forming individuals, this what I termed as the “cyber-masses”. This kind of gatherings is giving more anonymity to the individual leaving him more susceptible to the degeneration of consciousness and morality that are always associated with masse movements.

“wrong system”, is an alien object in otherwise healthy society, and not as it really is, a reflection of the psyche of its forming individuals.

As I mentioned previously, the problem of ignoring its own shadow is always associated with masses. Thus, creating an enemy becomes a necessity. The outside enemy who is different becomes the object of projecting the ignored unconscious shadow leading to the feeling of moral superiority, and by doing so, strengthening the otherwise shaky and undifferentiated morality. As a consequence, the noble cause of masses becomes to eliminate this enemy. In this context, one can assume, that collective shadow projection is a major factor involved in all conflicts that the world is witnessing or ever witnessed. The demonization of others who are identified as different: on cultural, racial or religious bases, and the wars (military, economically or psychologically) that are being, and have been, fought under different given “noble” causes and names (believers vs. unbelievers, civilized vs. uncivilized, democratization, protecting peoples interests, etc.) are nothing but the tragic consequence of this failure to face the own shadow instead of looking for a scapegoat.

Of course, one cannot discuss the psyche of masses without pointing to its tremendous proneness to suggestions. Suggestibility combined by the degenerated consciousness and morality of its forming individuals make from masses a fertile ground for all sorts of manipulation by their “chosen” religious, political or cultural leaders, at the end infantile ego always needs an idol.

In addition, masses are becoming more and more the prey of the new elusive entities that are called mass media and mass (cyber) social platforms. The suggestion powers of these modern information agents are immense and the fast and ready to consume information that they present are rarely questioned by masses-man who is trapped by his own immaturity and the mentality of fast consumption of whatever is presented to him, including information.

The easiness in which masses can be manipulated makes it an ideal ruling object. For this reason, organizing people in form of masses is encouraged by all governing systems. Masses get formed around any kind of ideology that carry an emotional charge. Consequently, religious ideas whose chief concern should be individual man, were and still a favorite organizing core for masses formation. This is due to religions high emotional charge, turning

them into unethical and corrupted political platforms for manipulation (examples for that are many throughout history till modern times).

Jung correctly labeled masses as being “the breeding grounds of psychic epidemics”, making it impossible to hope for any meaningful development of individual and consequently societies as a result of mass movements. Instead, the weight lies on the shoulders of each single individual, and on his ability to take the journey that he is destined to make if he wants to fulfill the purpose of his life. Individuation is the term Jung gave to this process, and as the name portrays, it is the individual who has to journey his own psyche and tackle his own unconscious. The salvation of each individual does not come from mass movements; it is rather the psychic maturity of each single individual that brings about changes to the society. In this context, I believe that current global crisis that humanity is facing has very little to do with religions, finances, environment or politics. Modern crisis are rather a result of an ethical-psychological crisis of individual man himself, and it is only this very individual who is able to bring forth the remedy. Finally the flourishing of all sorts of apocalyptic prophecies in time of crisis is, in my opinion, not an accidental happening.

Throughout history, prophecies of apocalypse intensified whenever man’s consciousness reached a deadlock. It is of a secondary importance whether man attributes them to God’s wrath that erases sinful cultures, or calls them financial collapse, Pandemics (at almost yearly bases alarms are being issued for some new deadly disease that is predicted to cause millions of deaths, swine or bird flu, EHEC, BSE, etc.), global warming or Mayan calendar. These prophecies are, as they always were, alarm bells pointing to autonomous unconscious powers that are out of man’s control and that reached the threshold of his conscious mind. If acknowledged, these elements will pave the way for a new more developed human consciousness. But if ignored, these psychic powers will erupt leading to the tragic downfall of human culture(s) as we, unfortunately, frequently witnessed throughout the history of the short but violent existence of human “consciousness” on this planet.

Dr. Tarek M. Bajari

Department of Internal Medicine III, Medical University of Vienna.

a.o. Mitglied der Österreichischen Gesellschaft für Analytische Psychologie.

Gerhard BURDA:

*Wissenschaft und Psyche – Materiale, mentale und mediale Formate\**

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Kolleg/inn/en und Freunde! Das Thema der Tagung ist: *Wie kann sich die jungsche Theorie im Licht neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse weiter entwickeln?* Ich möchte im Vorfeld dieser Frage zwei weitere stellen: *Um welche neuen Erkenntnisse geht es dabei?* Und: *Wo positionieren wir die jungsche Theorie eigentlich, wenn wir von einer Weiterentwicklung sprechen wollen?*

**I.**

Nun, die Frage der Positionierung ist gar nicht so leicht zu beantworten, da sich bei Jung eine für die gesamte Wissenschaftsgeschichte charakteristische Spannung findet: Es handelt sich um den Streit um das Primat zwischen Materie und Geist, zwischen Empirie und logischem Apriorie. Wie sie wissen, verdankt sich der moderne **Wissenschaftsbegriff** dem Aufschwung der empirischen Naturwissenschaften. Unter Wissenschaft versteht man ein „Gesamt von Aussagen spezifischer Charakterisierung und Begründung über einen spezifischen Bereich“ (HWP 12, 905). In unserem Fall ist dieser „spezifische Bereich“ die **Psyche** (*anima, Seele*). Der Begriff hat Konnotationen, die von einer individuellen Seele, über das Prinzip des Lebendigen, bis hin zu einer Weltseele reichen. Im aktuell dominanten naturwissenschaftlichen Design herrscht der Trend vor, auf die Psyche vollständig zu verzichten bzw. sie als das in bildgebenden Verfahren Aufscheinende zu verstehen. Man spricht von einer neuen Humanität, vom *Transhumanen*, vom Menschen als *biodigitale Maschine*. Wir haben es in diesem Zusammenhang mit einem mächtigen *Dispositiv* (Foucault) zu tun: mit einer Verknüpfung von ökonomischen Strategien, von Diskursformen und verschiedenen performativen Praktiken. Mit dieser Entwicklung sind in der Praxis heikle berufspolitische Fragen verbunden: z.B. Krankenkassenregelungen betreffend oder denken Sie an das Ansinnen, Psychotherapie in *Neuropsychotherapie* oder *Neu psychoanalyse* umzuwandeln. Das alles ist mit zu bedenken, wenn die Ergebnisse der *Technoscience* als Beweis für tiefenpsychologische Strukturmodelle von Freud, Adler oder auch Jung begrüßt werden.

Was bleibt dabei nämlich von der Seele übrig? Darauf gibt uns die moderne Hirnforschung folgende Antwort: Seele, schreibt Gerhard Roth, ist ein „**physikalischer Zustand**“, dessen

Gesetze noch nicht hinreichend bekannt sind. Sinn mache die Rede von einer Seele nur mehr – wenn überhaupt – als „Einheit kognitiver, emotionaler und affektiver Zustände und Leistungen“. Diese Einheit ist an Gehirnstrukturen und -prozesse gebunden und unterliegt den Naturgesetzen. Damit wird die Psyche, *das* klassische Beziehungs- und Vermittlungsmedium, etwa zwischen Materie und Geist, zwischen den Lebenden und den Toten, zwischen Menschen, Geistern und Göttern zu einer physikalisch formatierten Angelegenheit. Wenn wir uns als Analytiker auf diese Erkenntnisse stützen wollen: Schütten wir das Kind da nicht mit dem Bade aus? Und zwar zunächst schon einmal deshalb, weil wir mit Sinn auslegenden Methoden arbeiten, die eher einem *qualitativen* Wissenschaftsdesign entsprechen und nicht einem auf Messbares konzentrierten quantitativen (Senf, in: Luif/Thoma/Boothe 2005, 10). Psychotherapie soll ermöglichen, das „Selbst- und Weltverhältnis“ neu zu organisieren. Wesentlich ist dabei der Umgang mit und das Verständnis von **Identifizierungen**, da es nicht egal ist, was jeweils unter Selbst, Welt oder Sinn verstanden wird. Vielfältigste Identifizierungen bestimmen nicht nur die impliziten und expliziten Glaubenshaltungen unserer Analysanden, sondern auch den persönlichen Hintergrund des Analytikers sowie das Menschenbild einer bestimmten Psychotherapieschule. Aber nicht nur: Denn im Grunde ist keine Wissenschaft vor Identifizierungen irgendwelcher Art gefeit, mag sie von der Natur, dem Gehirn, von Quanten, Information, einer Sprachgemeinschaft oder von einem die Welt und das Leben interpretierenden Subjekt ausgehen.

Die Unterscheidung quantitativ/qualitativ täuscht also eine „Klarheit“ (Schweizer 2005, 429) vor, die nicht plausibel ist. Quantitative Verfahren müssen nämlich auch einen je bestimmten Deutungshorizont voraussetzen. Dieser Deutungshorizont ist ebenso *psychisch bzw. phantasmatisch* bestimmt wie die Metapsychologie qualitativer Verfahren. **Phantasma** meint in diesem Zusammenhang den Rahmen, innerhalb dessen wir unser Leben, Denken und Streben – also auch das wissenschaftliche – entwerfen (Lacan hat das Phantasma als *schützende Szene* charakterisiert, auf der unser Begehren konstituiert wird; Evans 2002, 229). Es wirkt als **Ontologisator** (Burda 2011), das heißt, es konstituiert eine psychische Wirklichkeitsebene, auf der wir uns einrichten und bewegen. Eben das gilt auch für quantitative Verfahren: Sie finden nicht isoliert in einem weltlosen Elfenbeinturm statt, sondern vor einem Hintergrund, der auf Sinnauslegung ausgerichtet ist. Ich möchte in diesem Zusammenhang Jungs Aussagen zum *psychoiden Unbewussten* aufgreifen – das einerseits die unanschauliche archetypische Tiefenstruktur der Psyche und andererseits eine allen Phänomenen zukommende Qualität meint, eine Qualität, die nicht materiell oder geistig,

sondern „seelenartig“ – also in meiner bevorzugten Lesart *phantasmatisch* – ist. Der Verweis auf den psychischen Hintergrund der Naturwissenschaft enthebt auch uns keinesfalls davon, unsere **eigenen Vorannahmen** zu hinterfragen. Auch wir verfügen nicht über einen archimedischen Standpunkt außerhalb. Das heißt: Auch unser theoretischer und praktischer „Gegenstand“, die Psyche, muss psychoid und phantasmatisch verstanden werden. Jung legt dieses Verständnis zwar nahe, wenn er im *Mysterium Coniunctionis II* (1971/90, 317) im Zusammenhang mit dem *unus mundus* von einem „Dritten“ spricht, das weder physisch noch psychisch (mental) sein soll. Der blinde Fleck dabei ist allerdings, dass er diese „neutrale Natur“ als konkrete Substanz und als „einheitliche(s) Sein“ (ebd. 316) versteht. Er behauptet nämlich, dass es das psychoide Unbewusste *gibt*, und meint dabei, dass diese Annahme *kein* metaphysisches Urteil (ebd. 331) darstellt. Die Annahme eines psychoiden Unbewussten ist jedoch ein metaphysisches Urteil in bester klassischer Manier: eine Aussage über das Sein im Ganzen. Und diese Aussage ist eben nicht empirisch gewinnbar. Jung verspielt dadurch das Potenzial des Psychoiden, indem er dem *mundus imaginalis* eine konkrete ontologische Wirklichkeit zuspricht. Er verkennt die eigentlich phantasmatische Qualität des Psychoiden (Phantasmatische des Phantasmas: Ist das Psychoide imaginal oder imaginär? – Das ist eben nicht mehr zu entscheiden!). Durch diese Ontologisation bleibt seine Theorie eine *Theorie erster Ordnung*, die sich nicht über sich selbst aufklärt. Dadurch fällt Jung wieder in das bereits erwähnte erkenntnistheoretische Dilemma zurück: Er möchte keine metaphysischen Aussagen machen, sondern ein bescheidener Empiriker bleiben. Dabei stützt er sich jedoch auf etwas, das selbst nie empirisch nachzuweisen ist, sondern eine apriorische Annahme darstellt. Und diese apriorische Annahme ist, nennen wir es beim Namen, ein Phantasma, eine projizierte Szene, in der Beziehung und Abgetrenntheit zur Darstellung kommen.

Besonders deutlich zeigt sich das erkenntnistheoretische Dilemma, das uns Jung hinterlassen hat, am Beispiel der **Archetypen**: Archetypen sind einerseits Strukturen, aufgrund derer wir überhaupt Erfahrungen machen können. Zugleich sollen sie jedoch in einem evolutionären Prozess, also durch Erfahrung vermittelt, entstanden und das Derivat dieser Erfahrungen sein. Jung behauptet zudem, das Wissen von ihnen induktiv gewonnen zu haben: Aus den Ähnlichkeiten in den Darstellungen seiner Patienten schließt er auf zugrunde liegende Strukturen. **Erkenntnistheoretisch** gesehen vermischen sich dabei zwei klassisch miteinander konkurrierende Diskursformate mit einer langen ideengeschichtlichen Tradition: 1.) ein materiales Format (das auch unter den Bezeichnungen *Physikalismus* und *Naturalismus* bekannt ist): Dieses Format führt Eigenschaften und Fähigkeiten von

Lebewesen vollständig auf das Physische oder auf die Natur zurück und strebt geschlossene Kausalketten an; 2.) Das zweite Format ist das mentale, das von apriorischen bzw. logisch-notwendigen Vorannahmen ausgeht und einen *Dualismus* nach sich zieht: Das Mentale gilt als (ontologisch) eigenständiger Bereich neben dem Physischen. In seiner *intuitiven* Form findet sich dieser Dualismus schon im Empirischen des Alltags: Wir erleben Herztätigkeit, Stoffwechsel, Muskeltonus usw. als physisch; als mental gelten uns Denken, Erinnern, Träumen usw.; versucht man nun, theoretische Kriterien für diese Unterscheidung zu formulieren, so stößt man auf das Problem, dass die Welt *zwei* exklusive Phänomenbereiche enthält (*ontologischer Dualismus*).

Damit geht es um die Frage, wie der Geist auf die Materie wirken bzw. wie die Materie Geist hervorbringen kann. Diese Spannung zwischen materialen und mentalen Formaten, zwischen Natur- und Geisteswissenschaft ist symptomatisch für die Erkenntnistheorie insgesamt. Die Vermischung dieser beiden Formate kann man auch bei einem Ansatz wie dem folgenden bemerken, und das, obwohl er auf die Unschärfe Jungs sogar ausdrücklich hinweist. Roesler argumentierte vor kurzem im Aufsatz *Archetypen – sozial, nicht biologisch* (2009), dass die **Archetypentheorie** *nicht* biologisch fundiert werden kann, sondern sozial- und kulturpsychologisch verstanden werden muss. Er unterscheidet folgende Ebenen:

1.) *angeborene basale Verhaltensschemata*: Diese motivieren eine Interaktion mit Bezugspersonen (so fixiert z.B. ein Säugling gesichtsähnliche Strukturen länger als andere); 2.) aus diesen Interaktionen bilden sich *vorsprachliche Repräsentationen*; diese sind nicht mehr universell, sondern interindividuell und bilden generalisierte Erwartungshaltungen; 3.) noch komplexere Muster bilden sich, wenn eine Person im Lauf ihrer Sozialisation mit kulturellen *Narrativen* in Berührung kommt und sich mit ihnen (*Individuation*) auseinandersetzt. Der Schluss ist, dass „Erfahrung und Sozialisation beim Erwerb der Archetypen eine viel größere Rolle spielen, als Jung es konzipierte“ (ebd. 295). Das kollektive Unbewusste ist ein „kulturelles Unbewusstes“ und das „Medium, das die Archetypentheorie transportiert ist nicht die Biologie, sondern der zwischenmenschliche Austausch und die Kultur“ (ebd. 298).

So weit, so gut. Doch fragen wir genauer: Was verbindet basale Schemata, Umwelt, vorsprachliche Repräsentationen und Narrative miteinander? Rösler gibt darauf folgende Antwort: Wenn Archetypen das Produkt der Entwicklungsdynamik von Gehirn, Umwelt und Narrativ sind“ (Hogenson 2001), dann muss es „irgendwie eine substantielle Basis“ (ebd.

290) geben. Diese substantielle Basis vermutet Rösler nun in den *Spiegelneuronen*, die die vorsprachlichen Repräsentationen im zwischenmenschlichen Austausch vermitteln. Spiegelneuronen sollen jenes überindividuelle Format sein, das einen zwischenmenschlichen Raum erzeugt, der die „intuitive Basis für das Gefühl einer ... berechenbaren, vorhersagbaren Welt“ (Bauer 2005, zit. ebd. 296) darstellt. Halten wir kurz inne: Einerseits soll der Archetyp als Produkt kultureller Beziehungsformen gelten, andererseits wird letztlich wieder auf ein physikalisches Konzept, nämlich die Spiegelneuronen, zurückgegriffen. [Zur Hintergrundinformation: Neuronen sind einzigartig, weil sie elektrochemische Signale erzeugen, mit deren Hilfe sie den Zustand anderer Zellen verändern können, z.B. Muskelzellen zur Bewegung anregen (Damasio 2911, 49).] Man hat damit vielleicht den Archetyp kurz aus der Biologie gelöst, allerdings nur, um ihn zuletzt wieder auf eine universelle Natur und – wie vorhin bei Jung – auf eine konkrete Substanz – zurückzuführen. Was durch Interaktion generiert sein soll, hat nämlich letztlich seine Basis wieder in einer konkret und materiell verstandenen *allgemeinen Natur*.

Eine ähnliche Figur hat schon Wittgensteins Argumentation in den *Philosophischen Untersuchungen* zum Straucheln gebracht: Um den Solipsismus einer Privatsprache zu vermeiden, muss Wissen innerhalb eines sozialen Kontextes vermittelt und anerkannt werden. Es ist die Sprachgemeinschaft, so Wittgenstein, die zwischen wahr und falsch unterscheidet und Objektivität auf Konvention gründet. Diese kontextabhängige Wahrheitsfindung wird bei Wittgenstein jedoch wiederum auf eine allgemeine Natur zurückgeführt: Die Sprache wird nämlich durch die Natur hervorgebracht. Es ist also gerade nicht die Sprachgemeinschaft, die in der Interaktion über den Begriff „Natur“ befindet, sondern wir haben Sprache, Begriffe und auch Interaktion aufgrund unserer Natur. Der pragmatische Ansatz beruht damit auf etwas, was er eigentlich vermeiden wollte: auf einem verabsolutierten Naturalismus. Bei Roesler lässt sich deshalb eigentlich nicht mehr angeben, was wodurch bedingt wird: die Natur durch das Soziale oder das Soziale durch die Natur. Das ist nicht zu beantworten und man könnte dem Dilemma nur entkommen, wenn man daraus ein *meta-transzendentes* Verhältnis macht: Interaktion müsste Struktur und gleichzeitig Struktur Interaktion bedingen. Nur: In diesem Fall kann man nicht mehr behaupten, dass Archetypen aus *einer* bestimmten Ecke stammen bzw. dass sie aus einer anderen nicht stammen. Fazit: Empirisch belegen lässt sich dadurch eigentlich nichts wirklich. Sagen wir es noch einmal in aller Deutlichkeit: Der Physikalismus ist eine metaphysische Theorie über den Aufbau der Wirklichkeit, der mit seinen eigenen Mitteln, also physikalisch, nicht beweisbar ist!

## II.

Ich werde nun die **These** aufstellen, dass unser „Gegenstand“, die *Psyche, weder material noch mental begründet werden kann, sondern eine eigene, mediale Perspektive erfordert.*

Ich werde mich dabei nicht auf konkrete Größen beziehen, sondern alle Größen – also auch die Psyche selbst – psychoid und d.h. phantasmatisch verstehen. Aus dieser Perspektive macht es keinen Sinn mehr, einzelne konkrete Größen wie Wahrnehmung und Denken, die Natur und das Subjekt, Biologie und Soziales gegeneinander in Stellung zu bringen, da alle bekannten Begriffe bereits Projektionsflächen von Phantasmen sind.

Lassen Sie mich in einem ersten Schritt die bisher besprochenen Bausteine zusammenfügen:

\*) Jung vermischt materiale und mentale Formate; unsere Wurzeln reichen tief in die Krise der Wissensformen; diese Krise besteht darin, dass sich erkenntnistheoretische Primare nicht beweisen lassen; weder kann ein Vorrang des Materialen noch einer des Mentalen angenommen werden; es macht deshalb weder Sinn, sie gegeneinander ins Rennen (Roesler) zu führen noch eine *empirisch-logische Konvergenz* (Fischer 2008) zu propagieren, da wir über kein Kriterium verfügen, ob unsere Annahmen in letzter Hinsicht richtig sind oder nicht; wir dürfen nicht vergessen, dass wir uns grundsätzlich immer irren können, da jede Form von Wissen die Möglichkeit des Irrens als Objektivitätsbedingung voraussetzt (Das ist die harte Lektion, die uns der **Skeptizismus** erteilt).

\*) Nun muss jeder Erklärungsversuch nichtsdestotrotz von etwas ausgehen; Klassisch sind es: die Natur, Subjekt, Gott, Sprachgemeinschaft etc.; die dahinter stehende *Wirklichkeitsauffassung ist in jedem Fall phantasmatisch* – egal, ob wir Wissen als Abbild oder als Annäherung an eine vorausgesetzte „Wirklichkeit“ oder aber als reine Projektion verstehen, außerhalb der es nur mehr unseren Geist gibt.

Ich möchte Ihnen das anhand einer kleinen **antiken Anekdote** nahe bringen: Sie handelt vom Wettstreit zweier Maler, **Zeuxis und Parrhasios** (beide leben im 4. JH v. in Ephesus, ionische Malschule): Zeuxis malt Trauben so real, dass die Vögel kommen, um sich an ihnen gütlich zu tun. Parrhasios produziert einen Vorhang, der Zeuxis zur wütenden Aussage veranlasst, man möge doch den Vorhang lüften, damit man endlich sehen könne, was eigentlich gemalt worden sei.

Ich habe dazu folgende Illustration gefunden:



Diese Geschichte führt uns **unterschiedliche Auffassungen von Wirklichkeit** vor Augen: Einmal ist der gemalte Gegenstand das Abbild eines Originals, d.h. es wird angenommen, dass dem Gegenstand real etwas genauso entspricht, wie er wahrgenommen oder gedacht wird (man könnte ergänzen: wie er gemessen wird; Gehirnströme). Ich möchte dies als **imaginales Phantasma** bezeichnen, das der Ausdruck einer elementaren Verbundenheit ist. Wir setzen uns damit in eine Verbindung zu etwas, das wir als tatsächlich existent ansehen.

Zur Illustration ein Bild von Dörre:



Das andere Mal ist das Gemalte a) ein Konstrukt, hinter dem es nichts mehr gibt außer unseren projizierenden Geist (Phänomenalismus); oder es ist b) eine bloße Erscheinung, hinter der ein unerkennbares Ding-an-sich vermutet wird. Ich möchte dies als **imaginäres Phantasma** bezeichnen, und als Ausdruck eines elementaren Getrennt-Seins verstehen, dem

alles Wahrgenommene und Gedachte nur Erscheinung und täuschende Maja ist. [Zur Information: Die Ausdrücke imaginal und imaginär werden von Henry Corbin im Zusammenhang mit dem *mundus imaginalis* gebraucht, ein Ausdruck, den Jung übernimmt.]

Zur Illustration:



Interessant ist nun, dass wir ***das Imaginale und das Imaginäre nicht gegeneinander ausspielen*** können! Das eine ist der Schatten des jeweils anderen. Das zeigt sich insbesondere daran, dass ***wir uns in jedem Fall täuschen können***: Wir können uns wie die Vögel täuschen, was die Realität der Weintrauben (des imaginalen Phantasmas, Realismus, materiale Variante) betrifft. Wir können uns wie Zeuxis über die Irrealität des Vorhangs täuschen und versuchen, hinter den Vorhang zu den „wahren“ Gegenständen vorzudringen bzw. erkennen, dass dies nicht geht (Kant, Jung, Lacan). Wir könnten uns aber auch auf eine andere Art hinsichtlich des Vorhangs täuschen und ihn für das einzig Wirkliche halten (Projektion, Geistesmonismus bei Plotin, im Phänomenalismus Berkeleys usw., mentale Variante).

Genau anhand dieses Umstands, dass wir uns in jedem Fall täuschen können, ist zu erkennen, dass ***an jedem Wirklichkeitsaufbau immer beide Arten von Phantasmen mitbeteiligt*** sind: In jedem Fall geht es um irgendeine Kombination von Verbindung und Trennung: Im Falle des Imaginalen (Vögel) muss es z.B. die Möglichkeit des Irrs als Objektivitätsbedingung von Wissen und Erkenntnis geben (sonst wäre ja alles wahr); es muss zudem ein Abstand in der Verbindung zur Welt angenommen werden, Subjekt und Objekt müssen voneinander getrennt werden (die *Intentionalität* kennt dafür die Formel: *Ich-denke-etwas*; diese Trennung ermöglicht erst, dass die Vögel merken können, dass sie keine Trauben vor sich haben). Der Irrtum und die Illusion sind unter diesem imaginalen Regime gefürchtete Gespenster, die das Wissen heimsuchen. Seit Parmenides und Platon versucht sich die Theorie dagegen erfolglos zu wappnen, indem sie das Licht gegen den Schatten abgrenzt.

Im Fall des Imaginären wiederum müssen wir zumindest unserer Aussage, dass alles illusionär ist, Realität zusprechen, d.h. die Aussage imaginal auffassen! Nietzsche hat dafür die schöne Formel geprägt, dass der Mensch im Bewusstsein zu träumen weiterträumen soll; das Bewusstsein, dass alles nur ein Traum ist, ist damit seine ihm eigentümliche Realität. Wir können aus all dem das **Prinzip für den Umgang mit Wirklichkeit in einem psychoiden Sinn ableiten**. Schatten und Licht lassen sich nicht voneinander trennen: Unsere Wirklichkeitsauffassungen bauen immer einen imaginal-imaginären Spannungsraum, ein *Psychoid*, auf, in dem Sein und Schein, Wissen und Täuschung, Licht und Schatten, Verbindung und Trennung, Identität und Differenz einander in einer bemerkenswerten *Fragilität* (Burda 2010) durchdringen. Aus diesem Rahmen können wir – egal, welche erkenntnistheoretische Auffassung wir vertreten – nie aussteigen!

Wir können aber unsere Aussagen über die Wirklichkeit darauf abstimmen: In diesem Fall stoßen wir in ein Gebiet vor, das weder allein einem konstruierenden Subjekt noch einer vorgängigen Natur oder einer Sprachgemeinschaft zugeschrieben werden kann. Dieses Gebiet markiert ein „Zwischen“, das in meinen Augen mit dem Begriff *Psyche* umschrieben werden kann. Psyche ist so betrachtet kein konkret verstandenes mentales oder materiales Ding, das es einfach gibt, sondern eine genuine Perspektive auf alles Konkrete – also auch auf sich selbst. Umgelegt auf unser Beispiel der beiden Maler heißt dies: Die Psyche entspricht weder den Weintrauben (die, obwohl sie real aussehen, eine Täuschung sind; was wie eine Verbindung aussieht, könnte sich als Trennung erweisen) noch dem Vorhang (der, obwohl er wie eine Täuschung aussieht, real ist), sondern sie umschreibt ein Zwischen, das imaginär und imaginal gleichermaßen ist und mit beiden Optionen „spielt“. Anders gesagt: *Psyche ist selbst psychoid*. Erkenntnistheoretisch befinden wir uns damit in der prekären Situation, in der wir aus allem (dem Gehirn, dem Subjekt usw.) „Weintrauben“ machen und dabei aber niemals wissen, ob es sich dabei nicht doch nur um einen „Vorhang“ handelt, hinter dem etwas oder auch nichts sein kann! Diesem Paradoxon können wir niemals entkommen, dass Ungewissheit bezüglich einer „letzten“ Wirklichkeit unsere ultimative Gewissheit ist! Ich meine aber, dass genau darin unsere große Chance liegt!

### III.

Ich bedanke mich auf jeden Fall für ihre Geduld. Das klingt beim ersten Hören vielleicht alles sehr abstrakt. Ich möchte das Ganze deshalb mehr auf den Boden des Praktischen zurückholen. Dazu müssen wir aus allem, was wir im Alltag als etwas Konkretes verstehen,

etwas machen, das diesem paradoxen Zwischen entspricht. Diesbezüglich kommt uns der Begriff *Medium* entgegen. Ein Medium ist etwas, das buchstäblich dazwischen ist. Plakativ gesagt: Im Medium treffen Licht und Schatten, Identität und Differenz aufeinander ohne miteinander wie in der hegelschen Identität zu verschmelzen.

Sie werden wahrscheinlich fragen: *Warum der Begriff Medium?* Medien, so wie ich sie verstehe, weisen folgende Vorzüge auf: 1) Sie setzen *Anderes* voraus, d.h. sie stellen *kein* Apriori dar: „Es gibt Medien, weil es Anderes gibt (Mersch 2006, 9). Damit ist nicht alles Psyche (kein Psychismus!), eben weil es Anderes (Alterität) gibt! 2) Medien übertragen nicht einfach eine Information X von A nach B, sondern haben einen *generativen* Aspekt (McLuhan: Das Medium als „Botschaft“). 3) Medien triangulieren: Sie stellen sowohl einen Abstand als auch eine Verbindung her, und zwar sowohl zu sich selbst als auch zu anderem (Medium als Selbst-Differenz). 4) Wir finden sie implizit in materialen und mentalen Formaten.

Ich möchte nun auf dieser Basis das psychoide Zwischen der *Psyche medial* verstehen: In diesem medialen Milieu finden wir uns im Lauf unseres Lebens, also auf der „subjektiven“ Seite, irgendwann vor: Wir erleben uns als wahrnehmend, denkend, fühlend, träumend usw.; wir können all diese Prozesse als zur Psyche gehörende „Medien“ auffassen. Es sind Prozesse, die ständig ineinander übergehen. Ohne, dass wir es merken, gehen physiologische Vorgänge und Wahrnehmungen in Gedanken und Gefühle über, Gedanken und Gefühle wiederum in Bewegungen, Bewegungen in Gefühle, Bilder und Gedanken; diese wiederum in Körpervorgänge und Körpervorgänge in Phantasien usw. Dieser Prozess – ich bezeichne ihn als *Mediamorphose* – läuft spontan ab, wie ein Fließen, das sich ständig eine neue Bahnung sucht. Bewusst zugänglich ist uns das nur rudimentär – und dies auch nicht direkt, sondern immer durch andere Medien vermittelt (*Medialität*). Wenn wir z.B. einen Denkvorgang hernehmen, dann ist dieser kein Phänomen, das unmittelbar evident ist, sondern etwas, das durch andere Medien wie Wahrnehmung, physiologische Prozesse, Gefühle usw. vermittelt wurde. Wir gehen damit *weder im Geist noch in der Materie* auf. Alles, was wir über das Mentale oder Materiale aussagen, ist bereits etwas medial Vermitteltes (*Medialität*). Deshalb ist es auch sinnlos, einen absoluten Anfangspunkt – empirisch oder logisch notwendig – zu propagieren. Am Anfang ist dann weder eine wahrnehmende *tabula rasa* des Empirismus (Hume: Das Ich ist mit seinen Wahrnehmungen ident) noch ein transzendentes Schema (Kant) noch eine Interaktion, sondern den Anfang bilden Ereignisse, in denen Medien

einander mediatisieren. Jede Rede von *einem* bestimmten Anfang erscheint angesichts dessen absurd. Egal, ob wir Begriff, Bild, Denken, Phantasie, Affekt, Wahrnehmung, ein Subjekt oder eine allgemeinen Natur zum Anfang erklären wollen: Es sind bereits Übersetzungen und als solche Momente von etwas, das weder bloß Materie noch Geist, das weder innen noch außen, sondern etwas, das buchstäblich psychoid und „dazwischen“ ist.

So betrachtet sind wir immer in Medien (*Immedialität*). Wir können das in Bezug auf Jungs Aussage, dass wir von der Seele umgeben sind, also i.S. des *esse in anima*, verstehen. All diese „Medien“ schwingen nicht nur „in“ uns, sondern eigentlich zwischen uns, also im Zwischen der Psyche. Wir teilen Gefühle, Stimmungen, Gedanken usw. miteinander. Wir hier im Raum generieren z.B. gemeinsam eine mediale Situation: Ich übertrage meine Gedanken, an denen die Gedanken unzähliger anderer beteiligt sind in Sprache. Sie hören mir zu, was bei Ihnen wie mir Gedanken, Gefühle usw. auslöst. Dieser Prozess wird sich in weiteren Medien weiterspinnen.

Wir können dieses mediale Zwischen der **PSYCHE als SELBSTMEDIUM** auffassen, d.h. als Medium, in dem ständig Identifizierungen entstehen (*Dekonstruktionen*): In diesem Prozess bilden wir – individuell wie kollektiv – ein **SELBST als SINNMEDIUM** aus. Alles vorhin Genannte – vom physiologischen Prozess über die Wahrnehmung und das Fühlen bis hin zum Denken usw. trägt dazu bei und zwar eingebettet in einem bestimmten historischen, sozio-kulturellen Background, in Ideen, Diskurse, Narrative und Praktiken. All das sind Größen, die das mitformen, was wir mit Sinn meinen. Sinn bildet sich dabei immer in Auseinandersetzung mit diesem Background aus Kultur, Erziehung, Politik, Religion usw. All diese genannten Felder sind daher selbst Medien, die uns bilden und zugleich etwas, das von uns weitergebildet und differenziert wird. Man könnte sagen, dass diese Felder archetypischen Strukturen entsprechen, die einerseits uns bilden und andererseits von uns gebildet werden. So wird z.B. eine repressive Politik andere politische Subjekte formen als eine liberale, was sich wiederum auf das Politische auswirken wird (Burda 2009). All diese Strukturen sind daher **Potenziale der Individuation (ARCHETHYPEN)**, die nicht monadisch, sondern eingebettet in multiplen Kontexten stattfindet. Bedenkt man die vorhin erwähnte **Fragilität** des in der Psyche gewobenen Zusammenhangs von Selbst und Welt, d.h. die Unmöglichkeit, Sicherheit bezüglich einer letzten Wirklichkeit zu erlangen, dann erwächst dadurch gerade kein postmoderner Relativismus, eben kein *Anything goes* (Feyerabend), sondern im Gegenteil ein Wissen um Verantwortung für das, worin und womit wir leben. Es entsteht ein Wissen von

Verbundenheit aber auch von Begrenzung. Wir sind damit für den Raum (Immedialität), in dem wir leben (ethisch, politisch, wirtschaftlich, wissenschaftlich) ebenso verantwortlich wie für das Prinzip (Medialität), dem gemäß wir leben. Weder aus dem Prinzip noch aus dem Raum als solchem können wir aussteigen. Was wir können, ist aber, das zu gestalten, was uns gestaltet. In diesem Punkt konvergieren für mich Notwendigkeit und Freiheit (Burda 2011).

Fragen wir uns abschließend: **Was ist mit dem medialen Format gewonnen?** Nun, zunächst eine bestimmte Forschungsperspektive und ein genuines Feld, bei dem es um Wandlungsvorgänge geht, die therapeutisch begleitet und theoretisch untersucht werden können. Wenn wir von Psychotherapie sprechen, so sollten wir den Mut haben, dieses eigene Feld zu beanspruchen. Als Therapeut muss man die Psyche nicht physikalisieren oder auf intentionale Gehalte oder Verhalten reduzieren. Im Wissen, dass es bereits medial vermittelt ist, und darauf vertrauend, dass „es sich“ weiter mediatisiert, kann man sich dem zuwenden, was sich aktuell als Gedanke, Symptom, Gefühl, Verhalten oder Phantasie zeigt. Kurz gesagt: Man kann dem beiwohnen, was Psyche in letzter Hinsicht „ist“: ein Milieu und Prinzip der Veränderung und Wandlung. Ein Milieu, das uns Raum bietet, indem wir ihm Raum bieten und ein Prinzip, das uns gestaltet, indem wir es gestalten.

Wir sind damit – und das ist für die psychotherapeutische Situation paradigmatisch – an einem ständigen Übersetzungsgeschehen mitbeteiligt. Psychotherapie ließe sich so betrachtet als professionelles Begleiten dieser Vermittlungs- und Übersetzungsprozesse, als eine *Phänomediologie des Heilens und Forschens*, verstehen. Sie hat mit vielfältigen medialen Veränderungsprozessen zu tun, bei denen Empfindungen, Gefühle, Gedanken, Bewegungen, Gesten, Sprache, vegetative Prozesse usw. ständig ineinander übergehen. Man ist in ein Geschehen einbezogen, bei dem man selbst verändert wird, man greift aber auch in das Geschehen verändernd ein. Man arbeitet – sowohl was Heilen als auch was Forschen betrifft – in einem phantasmatischen Bereich – mit Mitteln, die selbst phantasmatisch strukturiert sind. Wir sind damit ebenso die Medien der Selbstwerdung des anderen wie der andere das Medium unserer Selbstwerdung ist. Als Medium namens Mensch sind wir medienbildend wie mediengebildet, eingebettet in das „große“ Medium namens Psyche.

Sehr verehrte Damen und Herren: Ich habe dafür plädiert, dass unser „Gegenstandsbereich“ fragil ist und nicht anderen Wissenschaften überlassen werden dürfte. Es müsste im Gegenteil angeregt werden, mentale und materiale Theoriebildungen unter einem medialen

Gesichtspunkt zu sehen. Die in den jeweiligen Formaten anvisierte „Wirklichkeit“ würde dadurch offener, ihre Ontologisierung würden transparent. Erst unter dieser Voraussetzung (einer Bewusstmachung des *epistemischen Unbewussten*) könnten Psyche und therapeutisches Feld auch aus unterschiedlichen (mental, material) Perspektiven untersucht werden und die Frage könnte gestellt werden, wie sich eine psychotherapeutische Theorie im Licht neuer wissenschaftlicher Erkenntnis weiter entwickeln kann. Bewusstmachung ist jedenfalls ein Imperativ, von dem auch unsere Theoriebildung nicht ausgenommen werden kann. Auch sie müsste sich kritisch mit ihren eigenen phantasmatischen Vorannahmen auseinandersetzen, um nicht Licht mit Dunkelheit zu verwechseln.

### Referenzen:

- Burda, G.: Seelenpolitik. Über die Seele und andere Selbst-Differenzen, Wien 2009.
- Burda, G.: Mediales Denken. Eine Phänomediologie, Wien 2010.
- Burda, G.: Passagen ins Sein. Eine Ontomediologie, Wien 2011.
- Burda, G.: *Das epistemische Unbewusste. Zur Frage der Positionierung der AP im Spannungsfeld der Wissenschaften* (erscheint 2012 in der Anal. Psychol.).
- Burda, G.: Formate der Seele. Erkenntnistheoretische Grundlagen und ethische Implikationen der Allgemeinen Psychotherapiewissenschaft, Münster 2012 (in Vorbereitung).
- Fischer, G.: Logik der Psychotherapie. Philosophische Grundlagen der Psychotherapiewissenschaft, Kröning 2008.
- McLuhan, M.: Die magischen Kanäle.: “Understanding Media“, Düsseldorf 1992.
- Mersch, D.: Medientheorien zur Einführung, Hamburg 2006.
- Roesler, Ch.: *Archetypen – sozial, nicht biologisch. Eine Reformulierung der Archetypentheorie auf Grundlage neuer Erkenntnisse aus Neurowissenschaften, Humangenetik, Entwicklungs- und Kulturpsychologie*, in: Anal. Psychol. Heft 157, 3/2009, Frankfurt 2009, 276-302.
- Roth, G.: *Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?*, in: Peschl, M. F. (Hg.): Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele, Würzburg 2005, 27-39.

Christian GROß:

*Rethinking Nature - Eine Skizze panpsychistischer und animistischer Naturtheorien zur zeitgenössischen Philosophie des Geistes*

**Einleitung:**

In diesem Artikel wird der Versuch unternommen zweierlei Horizonte für die gegenwärtige Philosophie des Geistes anzudenken. Zum einen wird ein selektiver Einblick in die gegenwärtige "Renaissance"<sup>2</sup> des *Panpsychismus* in der (analytischen) Philosophie des Geistes geleistet. Diesbezüglich werden zunächst einige grundlegenden Meta- und Klassifikations- Probleme der zeitgenössischen Philosophie des Geistes (I.), als auch die intrinsischen Probleme des *Panpsychismus* skizziert (II.). Zum anderen wird dieser Einblick mit den neuerlichen Bestrebungen einer "Rückgewinnung"<sup>3</sup> des *Animismus* in den Kultur- und Sozialwissenschaften zusammengelesen (III.), was schließlich in einen Ausblick auf die Bedeutungsmöglichkeit einer dezidiert interdisziplinären und interkulturellen Philosophie des Geistes auf Basis einer panpsychistischen bzw. animistischen Naturtheorie mündet (IV.).

Die Intention für diese Skizze liegt zum einen in der Überzeugung, dass es mittels (natur-) wissenschaftlich detaillierter, interdisziplinärer und interkultureller Studien zu adäquateren Lösungsvorschlägen für die klassischen Probleme der Philosophie des Geistes, wie dem *Leib-Seele-*, *Geist-Natur-* oder *Geist-Gehirn-Problem*, den Problemen des *phänomenalen Bewusstseins* und der *mental*en *Verursachung* kommen könnte, als es im derzeitig vorherrschenden Dispositiv euro- und anthropozentrischer Hintergrundmodelle möglich ist. Zum anderen soll der ungerechtfertigten Vernachlässigung der Kultur- und Sozialwissenschaften, die keinen geringen Anteil an dem Fortbestehen veralteter und unwissenschaftlicher Hintergrundmodelle hat, Rechnung getragen werden, indem einige ihrer neueren Ansätze für die Philosophie des Geistes fruchtbar gemacht werden; womit v.a. eine Reformulierung des klassischen Natur-Kultur-Problems in Aussicht gestellt wird, das in seiner gängigen Form, eine spezifischere und umfassendere Untersuchungen zur Frage nach dem Verhältnis von 'Geist' und 'Natur' weitgehend verstellt.

Das Potential zeitgenössischer panpsychistischer und animistischer Theorien für die Philosophie des Geistes liegt m.E. v.a. in der Umwertung der grundlegenden euro- und anthropozentrischen Dichotomien: dem Leib-Seele-, Natur-Kultur- und Subjekt-Objekt-Dualismus. Denn die Nicht-Thematisierung dessen was mit Natur gemeint ist und die daraus resultierende *einseitige* Problematisierung des 'Mentalem' in den einschlägigen Diskursen zur

---

<sup>2</sup> Vgl. Brüntrup 2011 und Skrbina 2009, XIV.

<sup>3</sup> Vgl. Stengers 2011 und Franke/Folie 2011, 11.

Philosophie des Geistes suggeriert, dass das Wissen über Natürliches, Materielles, Körperliches etwas allseits Bekanntes, beinahe Unproblematisches sei, was ohnehin von 'den' Naturwissenschaften geklärt würde. In fast allen Fällen bleiben die 'Objekte' unterbestimmt, ja quasi unberührt. Es werden mannigfaltige Lösungsmöglichkeiten für die Probleme des '*menschlichen* Geistes', seiner 'Subjektivität', seines 'phänomenalen Bewusstseins', seiner 'Sprachfähigkeit' gesucht und ersonnen, weil sein Konterpart, alles 'Natürliche', irgendwie als offenkundig begriffen wird<sup>4</sup>. Diese Aussparung führt m.E. allerdings nicht dazu, dass das Problem des 'Geistes' transparenter, noch unsere Gewissheit über die Natur erhärtet wird. Viel eher signifiziert sie eine Leerstelle; die Leerstelle eines unangefochtenen Mythos, der o.g. Dichotomien als Evidenzen präsupponiert. Demgegenüber ist der im Folgenden skizzierte Ansatz von der Frage inspiriert, zu welchen wissenschaftlichen Innovationen die Philosophie des Geistes gelangen könnte, wenn ihre Grundfrage nicht mehr lauten würde: wie ist so etwas wie Intelligenz, Bewusstsein, Wille, Kultur, Technik innerhalb einer 'geistlosen Natur' möglich, sondern: *wie sind Materie, Natur und Körper beschaffen, dass sie mentale Eigenschaften wie Spontaneität, Affektion, Rezeption und Kommunikation ermöglichen?*

Genau hier setzen die Forschungen des 'neuen Panpsychismus' an, die sich der intrinsischen Problemen annehmen, welche diese Philosophie des Geistes der letzten sechzig Jahre auf Grund ihres Ausschlusses des 'Mentalen' aus der Natur evoziert hat. Und an dieser Stelle setzen auch die neueren Animismus-Forschungen in den Kultur- und Sozialwissenschaften ein, die sich explizit der Frage nach der Vernachlässigung der '*Dinge*' und der Aussparung des *Körpers* in den Wissenschaften widmen, sowie 'animistischen' Theorien in verschiedenen Gesellschaften und Zeiten nachspüren, die '(multi-) naturalistische' Ontologien entwerfen, ohne dabei eine *Bifurkation* der Natur aufzureißen.

Als 'panpsychistische' bzw. 'animistische' Grundidee sei diesbezüglich folgende Formulierung vorausgeschickt: Dass (zumindest) einiges von dem, was als '*mental*' (bzw. spontan, kognitiv, animiert, affektiv, psychisch, intelligent usw.) bezeichnet wird, als grundlegende 'Eigenschaft' dessen begreifbar ist, was *mit* den Begriffen von 'Natur', 'Materie und 'Körper' bedeutet

---

<sup>4</sup> Viveiros de Castro (1997, 100) hebt dieses Problem auch in der Anthropologie hervor: "Hier stelle ich eine merkwürdige Asymmetrie fest: beim Übersetzen jener indigenen Wörter, die mehr oder weniger unseren Begriffen von 'Seele', 'Geist', 'vitalem Prinzip', usw. entsprechen, füllen die Anthropologen ganze Seiten, um diese zu erläutern und deren Übersetzung zu rechtfertigen. Demgegenüber werden jene Wörter, die den Körper bezeichnen würden, ohne weiteres übersetzt; manchmal wird der Terminus der Originalsprache, der als 'Körper' übersetzt wird, nicht einmal vermerkt. Es ist, wie wenn der Begriff des Körpers offensichtlich wäre, weil er allen Kulturen gemeinsam ist, währenddem die Begriffe von 'Seele', 'Geist' usw. jeder Kultur spezifisch wären und deren Übersetzung deshalb beinahe unmöglich wäre. Meines Erachtens ist diese Asymmetrie zwischen den Verwendungsweisen des linguistisch-semantischen Aspekts der Begriffe von Körper und von Seele-Geist ein Ort der Reflexion über ihren asymmetrischen Status in unserer Kosmologie: Für uns ist es der Körper, der vereint und annähert, und die Seele, die trennt und differenziert".

werden *kann*, bzw., dass das, was als '*kulturell*' oder '*sozial*' (und in diesem Sinne '*mental*') bezeichnet wird, eine Bedingung dessen darstellen kann was als '*natürlich*' begriffen wird.

### **I. Die Klassifikationshürden in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes und der vermeintliche Graben zwischen reduktivem und nicht-reduktivem 'Physikalismus'**

Die Philosophie des Geistes, die sich als Disziplin, d.h. als von ihrer sozialen Bewegung her einschlägig zu nennende philosophische Richtung im Laufe des zwanzigsten Jahrhundert v.a. innerhalb der englischsprachigen Philosophie (*Philosophy of Mind*) entwickelt hat, ist im internationalen Forschungskontext, weit über die Grenzen der Philosophie hinaus, zu einem derzeit äußerst populären Forschungsfeld herangewachsen<sup>5</sup>. Bedingt ist dieser Umstand sicher auch durch die Tatsache, dass die Topoi der Philosophie des Geistes (und ihre Verhandlung in den Neuro- und Kognitionswissenschaften) elementare Formen der Politik betreffen. Denn *ob* und *wie* ge- oder entschieden wird zwischen 'Geist' und 'Körper', zwischen 'Kultur' und 'Natur', 'Intelligentem' und 'Geistlosem', 'Belebtem' und 'Unbelebtem', zwischen 'Personen' und 'Dingen', 'Seiendem' und 'Hirngespinsten' bestimmt maßgebend Rechtsprechung, Medizin, Ethik und die Verteilung von Förderungsmitteln in einer Gesellschaft.

Seit etlichen Jahren ist es ein entscheidendes Anliegen der Philosophie des Geistes, die verschiedenen Positionen, die sich v.a. seit der Mitte des 20. Jahrhunderts elaborierten, einer adäquaten Gliederung zu unterziehen, wobei die Grundeinteilung, zumindest hinsichtlich ihres Kernthemas, - des Leib-Seele-Problems<sup>6</sup>, meist nach deren ontologischen Prämissen verläuft. Innerhalb der populären euro-amerikanischen Debatte erscheint mir die Einteilung in die Hauptkategorien *Nicht-Physikalismus* und *Physikalismus* am sinnvollsten. Gleichwohl dezidiert nicht-physikalistische Theorien in der gegenwärtigen Debatte nur eine äußerst geringe Rolle spielen<sup>7</sup>, mit Ausnahme der *nicht nur* historisch erwähnten Position des

---

<sup>5</sup> Insbesondere seit den letzten zwanzig Jahren sind die Einführungs- Übersichts- und Sammelpublikationen zur Philosophie des Geistes, die selbst in hohem Maße diskursstiftend sind und in den meisten Fällen mit denselben bzw. sehr ähnlichen 'Grundlagentexten' und Fokussierungen arbeiten, regelrecht explodiert. Vgl. z.B.: Metzinger 2010; 2007; 2006; 2005; McLaughlin/Bekermann/Walter 2009; Beckermann 2008; 2001; Brüntrup 2008; Ravenscroft 2008; Gertler/Shapiro 2007; Searle 2006; Teichert 2006; Schröder 2004; O'Connor/Robb 2003; Stich/Warfield 2003; Chalmers 2002; Pauen 2001.

<sup>6</sup> Verschiedene Überblickswerke zur Philosophie des Geistes ordnen ihre Gliederung eher thematisch nach 'Problemfeldern', wie bspw. (phänomenales) Bewusstsein bzw. Qualia, Intentionalität, mentale Verursachung etc. Ich bin jedoch der Auffassung, dass das sog. Leib-Seele-Problem oder die "Antithese von Geist und Natur" (Keil 2007, 14), Angelpunkt und (häufig unausgesprochene) Grundlage aller Hauptthemen der Philosophie des Geistes darstellt. Und m.E. ist es immer dort, wo es nicht weiter als grundlegendes Problem fokussiert wird, umso mehr als Präsupposition präsent, über die bereits entschieden wurde.

<sup>7</sup> Beispielsweise konstatiert Pauen (2001, 36): "Ein Monismus, der allein die Existenz geistiger Phänomene akzeptiert, spielt heute keine Rolle mehr". Jedoch sei hier z.B. auf den Versuch Kutscheras (2006) hingewiesen,

*Substanz-Dualismus*, die allerdings zumeist nur als Abgrenzungskriterium begriffen wird<sup>8</sup>, erachte ich diese Einordnung sinnvoller als die häufig anzutreffende Grundeinteilung zwischen (physikalistischem) Monismus und (physikalistisch/mentalem) Dualismus.

Beckermann (vgl. 2008, 20f.) z. B. setzt vier verschiedene Grundeinteilungen voraus: Substanzdualismus, Substanzphysikalismus, Eigenschaftsdualismus und Eigenschaftsphysikalismus. Die von ihm exemplarisch skizzierte Dichotomie zwischen Dualismus und Physikalismus als grundlegend zu begreifen birgt jedoch zweierlei Probleme: Zum einen folgt aus einem Substanzdualismus in allen bekannten Theorien zumindest ein Eigenschaftsdualismus, wohingegen der Eigenschaftsphysikalismus bei allen bekannten Theorien von einem Substanzphysikalismus ausgeht. Der Substanzphysikalismus kann jedoch sowohl eigenschaftsphysikalistisch, als auch eigenschaftsdualistisch begriffen werden<sup>9</sup>. Diese Inkongruenz der Klassifikationen stellt eine m.E. nicht unbedingt vorteilhafte Verwirrung der grundlegenden Begriffskonstellationen dar, v.a. hinsichtlich der Tatsache, dass die gegenwärtige Philosophie Geistes ein Terrain darstellt, das fast ausschließlich von der 'analytischen' Philosophie besiedelt ist, die zumindest in weiten Teilen ihrer historischen Selbstnarration akribisch nach 'sachlicher Stringenz', Begriffs- und Klassifikationsklarheit strebt und darin ohnehin schon von 'genügend' Iterationen und Polysemien 'heimgesucht' wird, welche auch durch die o.g. Übersichtspublikationen nicht wirklich eingeholt werden können<sup>10</sup>.

Das zweite, weitaus 'tragischere' Problem besteht aber darin, dass eine Unterteilung, die nur einen Raum *zwischen* dieser populären Dualismus-Monismus-Dichotomie offeriert, in der schließlich beide Pole den gleichen Naturbegriff führen, den Umstand suggeriert, als gäbe es

---

der versucht, mit einem 'idealistischen Monismus' den "Weg durchs Labyrinth" (2006, 10) der Philosophie des Geistes zu erkunden.

<sup>8</sup> Allerdings gibt es auch noch einige, wenige Theoretiker, die auf verschiedene Weise versuchen einen mehr oder minder klassischen 'Substanz-Dualismus' zu verteidigen bzw. zu etablieren, so z.B.: Eccles/Popper (1977/2005), Foster (1996), Swinburne (1997), Kutschera (2003), Meixner (2004).

<sup>9</sup> Schröder geht in der Definition des Problems zwar konventioneller aber dennoch sinniger vor, indem er von zwei *Grundtypen* des *Dualismus* spricht, "wovon der eine Typ nur eigenständige geistige *Eigenschaften* postuliert, während der andere zusätzlich fordert, dass diese geistigen Eigenschaften auch noch an einem geistigen Träger, einer geistigen *Substanz*, auftreten müssten" (Schröder 2004, 37). Gleichwohl der Kern dieses Problems m.E. nicht 'gelöst' werden kann, bevor die ontologischen Probleme dessen was mit 'Substanz' und 'Eigenschaft' gemeint wird und wie dies hinsichtlich des Individuations-, Relations-, Persistenz- und Universalienproblems verstanden werden kann (oder ob die Annahme einer Substanz-Eigenschaft-Ontologie überhaupt eine sinnvolle Basis für die Probleme der Philosophie des Geistes darstellt), nicht dezidiert in die aktuellen Auseinandersetzungen integriert werden. Vgl. diesbezüglich auch Groß 2011, 85-142.

<sup>10</sup> Schröder (vgl. 2004, 41ff.) beispielsweise rechnet den Epiphänomenalismus mit der Supervenienztheorie zum Eigenschaftsdualismus, während Metzinger (vgl. 2007, 6) die Supervenienztheorie unter den 'nicht-reduktiven Materialismus' summiert, die Emergenztheorie jedoch zum Eigenschaftsdualismus rechnet. Beckermann (2008, 81) wiederum versteht die Supervenienztheorie als "eine weitere Lesart des Eigenschaftsphysikalismus". Ebenso sehen viele gerade in Positionen wie Emergenz oder Supervenienz die Anwärter für eine Lösung der Probleme des Physikalismus, wohingegen andere sie genau als die Lösungen ins Feld führen, die den Physikalismus als Metatheorie ins Wanken bringen soll.

zu *diesem speziellen* Naturbegriff (ob 'eigenschaftsdualistisch' oder 'eigenschaftsphysikalistisch' gedeutet) keine Alternative. Womit unzählige andere Philosophien des Geistes in Geschichte und Gegenwart, sowie 'physikalistische', 'naturalistische' nicht-europäische Philosophien, die schlichtweg einen anderen Natur, Materie oder Körper begriff voraussetzen bzw. elaborieren, einfach unterschlagen werden.

Da sich allerdings im Grunde alle populären Positionen der letzten sechzig Jahre in diesem klassischen Sinne als 'physikalistisch-monistisch' begreifen kann, um dem Zweig des euro-amerikanischen Diskurses zu folgen, nach der grundlegenden Unterscheidung zwischen *Nicht-Physikalismus* und *Physikalismus*, der 'Physikalismus' weiter in die häufig anzutreffende Differenzierung zwischen (tendenziell) *reduktivem*- und (tendenziell) *nicht-reduktivem* Physikalismus spezifiziert werden<sup>11</sup>. Womit sowohl die Tendenz der einzelnen *reduktiven* Positionen, die ontologische These zu vertreten, dass 'mentale Entitäten' (meist als Zustände, Eigenschaften oder Ereignisse beschrieben) entweder auf 'physische Entitäten' reduzierbar oder schlichtweg 'inexistent' sind, als auch die Tendenz der einzelnen *nicht-reduktiven* Positionen, die, um es mit Davidson zu sagen, zumindest den "Nichts-anderes-als-Reflex" (Davidson 2007, 230)<sup>12</sup> nicht hervorrufen möchten, ausgedrückt werden kann<sup>13</sup>.

Die These, die ich i. S. einer *interdisziplinären* und *interkulturellen* Philosophie des Geistes vertreten und in den nächsten Seiten ausbreiten möchte, geht jedoch davon aus, dass die Differenz zwischen reduktivem und nicht-reduktiven Theorien, zumindest in Hinsicht ihrer vielfältigen Alternativen, als marginal zu bezeichnen ist, da die Gemeinsamkeiten beider Theorieansätze weitaus größer als ihre Unterschiede sind. Denn der Großteil beider Ansätze

---

<sup>11</sup> Auch wenn der Begriff des 'nicht-reduktiven Physikalismus', zumindest von 'reduktiv-physikalistischer' Seite durchaus kontrovers begriffen wird: Vgl. Beckermann 2001, 204: "Der Ausdruck 'nichtreduktiver Physikalismus' wird in der Literatur häufig benutzt, aber selten einleuchtend erklärt. Wenn man ihn wörtlich nimmt, scheint er eine Position zu bezeichnen, derzufolge zwischen mentalen und physischen Eigenschaften eine Abhängigkeitsbeziehung besteht, die als physikalistisch gelten kann, obwohl sie *nicht* impliziert, daß mentale auf physische Eigenschaften reduzierbar sind. So verstanden beinhaltet die Bezeichnung 'nichtreduktiver Physikalismus' eine *contradictio in adjecto*, da es zu den Kernthesen des Physikalismus gehört, daß mentale Eigenschaften nicht eigenständig sind, sondern auf die eine oder andere Weise auf physische Eigenschaften zurückgeführt werden können. Tatsächlich wird der Ausdruck 'nichtreduktiver Physikalismus' jedoch häufig in einem schwächeren Sinne verstanden, nämlich so, daß zwischen mentalen und physischen Eigenschaften eine physikalistisch akzeptable Abhängigkeitsbeziehung besteht, die nicht die Existenz von Brückengesetzen impliziert und die daher mit der Multirealisierbarkeit mentaler Eigenschaften vereinbar ist".

<sup>12</sup> Vgl. auch Jedlička 2011, 195: "Den starken physikalischen Reduktionismus, der die mentalen Ereignisse als rein physische Ereignisse wegerklären möchte, erkennt man an dem 'Nichts-mehr-als-' oder 'Nichts-anderes-als' Jargon ('nothingelsebuttery'): psychische Zustände sind 'nichts anderes als' ('nothing else but') physische Zustände".

<sup>13</sup> Die populärsten Theorien seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, die dem (tendenziell) reduktivem Physikalismus zugeordnet werden können sind *Behaviorismus*, *Identitätstheorie* (der *Typen*), *Funktionalismus*, *Eliminativismus* und die *Repräsentationstheorien*. Unter den (tendenziell) nicht-reduktivem Physikalismus lassen sich *Epiphänomenalismus*, *Emergenztheorie*, *Identitätstheorien der Token* (z.B. anomaler Monismus) und *Supervenienztheorie* rechnen. Vgl. auch Groß (2011, 9- 42), wo ich mich ausführlicher mit dem Problem der Einteilung der verschiedenen Positionen in der Philosophie des Geistes auseinandergesetzt habe.

orientiert sich in seinen Fragen, Probleme und Lösungsmöglichkeiten an den philosophischen Gedanken, die erst durch den (cartesisch-) substanz-dualistischen Diskurs der europäischen Moderne problematisiert wurden, womit die Basis ihrer philosophischen Voraussetzungen in diesen spezifischen, sozialen Feldern gewachsen sind (die natürlich keine transsoziale Beschäftigungsnotwendigkeit inhärieren) und nicht etwa in indischen, spinozistischen, animistischen, lukrezschen, chinesischen oder leibnizianischen Philosophien des Geistes.

D.h. die Unterscheidung zwischen reduktivem und nicht-reduktivem Physikalismus, die ich zwar methodisch für eine sinnvolle Differenzierung bzgl. des Status Quo der euro-amerikanischen Debatte erachte, sollte jedoch inhaltlich als eine äußerst problematische begriffen werden, wenn es einer Theoretikerin tatsächlich um 'die' Philosophie des Geistes gehen sollte. Insbesondere da diese voraussetzungsreiche Distinktion etliche historische und neuere Positionen, die ich hier unter dem Sammelbegriff des 'Panpsychismus' bzw. 'Animismus' zu subsummieren trachte<sup>14</sup>, überhaupt nicht zu erfassen vermag. Denn auch wenn der Panpsychismus häufig dem nicht-reduktivem Physikalismus zugerechnet wird, liegt seine Pointe, zumindest die jener 'panpsychistischer' Interpretationen die ich im Folgenden andeuten möchte, doch gerade darin begründet, dass er einen strikt 'reduktiven Physikalismus' in dem Sinne vertritt, als dass er alles was 'ist', als *physisch* begreift, dies jedoch unter der Voraussetzung einer Ontologie die dem Physischen 'mentale' Qualitäten nicht abspricht.

## II. Das Aufkommen des Panpsychismus in der analytischen Philosophie des Geistes

Gleichwohl 'panpsychistische' Theorien, auch in der 'westlichen' Philosophie eine äußerst prominent besetzte Stellung einnahmen<sup>15</sup>, hat dessen o.g. 'Renaissance' erst in den letzten zehn Jahren, und dies gerade innerhalb der *analytischen* Philosophie des Geistes, wirkkräftig eingesetzt. Zwar hat Nagel bereits 1976 (vgl. 1996) den Panpsychismus erstmals wieder

---

<sup>14</sup> Im weiteren Sinne gehe ich auch davon aus, dass die neueren Debatten zum *extended mind* bzw. *aktiven Externalismus* (vgl. auch *spread mind*, *embodied mind/cognition/knowledge*) in diese Richtung verweisen bzw. mit ihr in einen fruchtbaren Dialog treten können. Denn eine, der von diesen Ansätzen ausgehende Grundannahme besagt schließlich, dass mentale bzw. kognitive Prozesse sich nicht (nur) an einem bestimmten Ort abspielen, sondern sich *wesentlich* in und mit der (Um-) Welt ereignen: *in der Ausdehnung* von Körpern, Sinnen und Sprache, vgl. Wilson 2004; Clark 2008; Noe 2010; Rowlands 2010; Manzotti 2011. Ebenso möchte ich auch die v.a. in der neueren französischen Philosophie erarbeiteten Konzepte zur *Korporalität*, welche die dynamischen und mentalen *Extensionen* von *Körpern* in ihrem *Zusammensein*, sich berühren, *be-* und *entgrenzen* bedenken, im Kontext dieser Diskurse begreifen, vgl. diesbezüglich Nancy 2003, Derrida 2007, Böhler 2009.

<sup>15</sup> Vgl. Skrbinas ausführliche Studie zum *Panpsychism in the West* (2007; vgl. auch 2009b), in der er die panpsychistischen Positionen und Ansätze u.a. der Vorsokratiker, der Stoiker und Atomisten, der frühchristlichen Bewegungen, der (italienischen) Renaissancephilosophie, Spinozas, Leibniz', Schopenhauers, Fechners, Nietzsches, der modernen amerikanischen Philosophie (James, Peirce, Royce, Dewey, Whitehead, Russel) bis in unsere Tage nachzeichnet.

pauschal zur Diskussion gestellt, aber erst mit dem Aufgriff seitens Chalmers (1996) entwickelte er sich allmählich wieder zu einer respektierten und breiter diskutierten Position<sup>16</sup>. Eine allgemeine Grundintention gegenwärtiger panpsychistischer Theoriebildung ist gemäß Skrbina die Anfechtung zweier, von den meisten gegenwärtigen 'Physikalisten' bzw. 'Naturalisten' geteilten Hauptannahmen: Erstens, das 'Mentales' beschränkt auf Menschen und u. U. 'höhere Tiere' sei und zweitens, das 'Mentales' im Allgemeinen abhängig von oder reduzierbar auf das 'physische Substrat' des 'Gehirns' sei. Die panpsychistische Grundthese lautet hingegen, "that mind is best conceived as a general phenomenon of nature. As such, mind would exist, in some form, in all things [...] Panpsychism, roughly speaking, is the view that all things have mind or a mind-like quality" (Skrbina 2007, 2). Dass diese These dennoch in einem konkreten oder gar 'eigentlichem' Sinne 'physikalistisch' bzw. 'naturalistisch' zu verstehen ist, hat insbesondere G. Strawson (vgl. 2009, 36; 53) versucht darzulegen. Seiner These nach muss ein Physikalismus, wenn er als '*realistischer*' und '*echter*' Physikalismus begriffen werden möchte und daher weder das Vorhandensein des Mentalen, noch die Annahme dass alles physisch ist, zu umgehen sucht, phänomenale Erfahrung inkludieren. D.h. er muss davon ausgehen, dass Mentales in irgendeiner Hinsicht *mit* dem Physischen oder *als* Physisches gegeben ist und folglich eine irgend geartete panpsychistische bzw. panexperientialistische Theorie implizieren.

Dieser Ansatz rührt jedoch unmittelbar an die 'Fundamentalthese' des (post-) cartesischen Materiebegriffs, die postuliert, dass jedweder 'physische Stoff' von jeglichen mentalen Qualitäten 'befreit' sei. Gleichwohl dieses ausschließlich 'mechanistische' Verständnis von Materie/Natur nicht nur philosophisch schwer haltbar ist (und bereits zu Descartes Zeiten äußerst strittig war<sup>17</sup>), sondern auch viele zentrale 'Ergebnisse' der neueren Physik und Biologie nicht berücksichtigt, ganz zu schweigen von den Kultur- Geschichts- und sprachwissenschaftlichen Entwicklungen, kann es dennoch immer noch als *das*

---

<sup>16</sup> Die derzeit auch häufig unter den Begriffen 'Panexperientialismus' (d.h., dass alle materiellen Entitäten '*Erfahrungen*' machen), 'Panprotopsychismus' (d.h., dass alle materiellen Entitäten zumindest über '*protomentale*' Eigenschaften verfügen) u.ä. firmiert. Vgl. bzgl. einiger zentraler 'panpsychistischer' Werke im Kontext der (analytischen) Philosophie des Geistes der letzten Jahre: Griffin 1998, Mathews 2003, Clarke 2004, Rosenberg 2004, Freeman 2006, Strawson 2009, Skrbina 2009, Müller/Watzka 2011 und Blamauer 2011.

<sup>17</sup> Brüntrup bemerkt diesbezüglich, dass die "Kritik am kartesischen Bild der Materie" bereits in der neuzeitlichen Philosophie "durchaus bekannt [war], vielleicht mehr als heute [...] Hume zeigt auf, daß die zentrale Intuition von Materialität, nämlich Solidität und Undurchdringlichkeit, ohne die Annahme qualitativ-intrinsischer Eigenschaften nicht explizierbar ist. Wenn wir die erfahrungsbezogenen Eigenschaften (sensible qualities) von der geistunabhängigen Außenwelt abziehen, dann, so Hume, bleibt nichts mehr übrig, dem man eine konkrete geistunabhängige Existenz zuschreiben kann. Auch Leibniz hatte die Haltlosigkeit des cartesischen Materiebegriffes erkannt. Reine Ausdehnung ist nichts als eine Wiederholung dessen, was ausgebreitet wird: eine Pluralität, Kontinuität und Koexistenz von Teilen. Das reicht aber nicht aus, um die Natur derjenigen Substanz zu erklären, die ausgebreitet und wiederholt wird. Deren Begriff liegt vor dem ihrer repetitiven Ausbreitung" (Brüntrup 2008, 174).

Hintergrundmodell begriffen werden, vom dem aus die meisten Philosophien des Geistes überhaupt erst über die (vermeintlich) 'außerordentliche Fragwürdigkeit des Geistes' zu spekulieren beginnen. D.h. die Hauptprobleme der zeitgenössischen Philosophie des Geistes resultieren primär nicht, wie von vielen Vertretern immer wieder behauptet, aus dem philosophisch und naturwissenschaftlich schwer haltbaren 'Geist-Modell' des cartesischen Dualismus. Im Gegenteil ist es gerade der aus diesem spät-christlichen Dualismus resultierende unterbestimmte und von allem Mentalen abgeschnittene Materie- bzw. Naturbegriff, der im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts zu einem beinahe unumstößlichen Paradigma heranwuchs<sup>18</sup> und 'uns' das Leib-Seele-Problem als eine bis zum heutigen Tage 'enigmatische Unlösbarkeit' bescherte, die in der banalen Kernfrage aller Diskussionen mündet: wie aus dieser absolut erfahrungsfreien Materie 'Menschen' bzw. 'Wesen' mit Bewusstsein entstehen können?

Brüntrup sieht darauf prinzipiell vier mögliche Antworten: die *emergentistische*, die *substanzdualistische*, die *eliminativistische* und die *panpsychistische*; wobei lediglich letztere eine explizite Zurückweisung bzw. Modifizierung dieser 'Fundamentalthese' impliziert<sup>19</sup>. Alle o.g. Positionen (mit Ausnahme des 'idealistischen bzw. mentalen Monismus') setzen jedoch nicht nur diese Fundamentalthese voraus, sondern auch (außer den Eliminativisten) einen *doppelten* Materiebegriff<sup>20</sup>. D.h. "einmal einen Begriff des Physischen, so wie ihn die Physik entwirft, dann einen anderen Begriff des Physischen, der über das hinausgeht, was die Sprache der Physik direkt erfassen kann", nämlich einen "'meta-physische[n]' Begriff des

---

<sup>18</sup> Vgl. Strawson 2009, 34: "It is perhaps Descartes's, or perhaps rather 'Descartes's,' greatest mistake, and it is funny that in the past fifty years it has been the most fervent revilers of the great Descartes, the true father of modern materialism, who have made the mistake with most intensity. Some of them - Dennett is a prime example - are so in thrall to the fundamental intuition of dualism, the intuition that the experiential and the physical are utterly and irreconcilably different, that they are prepared to deny the existence of experience, more or less (c)overly, because they are committed to physicalism (i.e. physicalism)"

<sup>19</sup> Vgl. Brüntrup 2008, 154: "(1) Phänomenale Erfahrung emergiert plötzlich und radikal aus einer völlig nicht-phänomenalen Grundlage. (2) Phänomenale Erfahrung existiert unabhängig von den physischen Grundbausteinen und geht nicht aus ihnen hervor. (3) Es gibt gar keine phänomenale Erfahrung, kein bewußtes Erleben. Es gibt nur komplex angeordnete nicht-phänomenale Materie. (4) Es gibt phänomenale Erfahrung selbst in den Grundbausteinen. Das Bewußtsein ist von Anfang an Teil der physischen Welt".

<sup>20</sup> Strawson unterscheidet bezüglich dieser Problematik zwischen dem bereits o.g. 'real physicalism', d.h. einer panpsychistischen Variante, die die gesamte Realität des Physischen, also auch die der 'mentalen' Qualitäten zu begreifen sucht und dem 'physicalism', der sich lediglich an der Terminologie 'der' Physik (bzw. häufig nur der Neurophysiologie) zu orientieren versucht. Vgl. Strawson 2009, 34: "Real physicalism cannot have anything to do with physicalism unless it is supposed - obviously falsely - that the terms of physics can fully capture the nature or essence of experience. It is unfortunate that 'physicalism' is today standardly used to mean physicalism because it obliges me to speak of 'real physicalism' when really I only mean 'physicalism' - realistic physicalism. Real physicalism must accept that experiential phenomena are physical phenomena". Bzgl. des Problems des doppelten Materiebegriffs vgl. auch Stoljars (2002) *Two Conceptions of the Physical*.

Physischen" der die 'menschlich-mentale' Sphäre versucht wieder einzubauen, womit allerdings die o.g. 'Fundamentalthese' des Physikalismus verletzt wird (Brüntrup 2008, 162)<sup>21</sup>. Angesichts dieser Problematik, erscheint mir eine 'panpsychistische' (bzw. 'animistische') Naturtheorie zur Philosophie des Geistes äußerst vielversprechend. Gerade weil sie der Realität des 'Mentalen' gerecht zu werden sucht (und damit anders als ein Eliminativismus oder 'mentaler Monismus', eine tatsächliche Lösung für das Leib-Seele-Problem anbietet und nicht einfach einen Pol negiert), weil sie das *ex nihilo nihil fit* nicht verletzt, d.h. keine *creatio ex nihilo* in die Natur einführt und deshalb nicht mit einem 'doppelten Materiebegriff' zu kämpfen hat (wie die meisten nicht-reduktiven Physikalisten bzw. Emergenztheoretiker) und schließlich weil sie einen kritischen *Naturalismus* etabliert, der ohne das metaphysische Konstrukt eines 'körperlosen Geists' auskommt.

Zwei zentrale Probleme panpsychistischer Theorienbildungen sollen im Folgenden kurz skizziert und mit etwaigen Lösungsmöglichkeiten konfrontiert werden:

1. Zunächst stellt sich die Frage, was überhaupt gemeint ist, wenn 'quasi allen' materiellen Entitäten 'mentale' Eigenschaften attribuiert werden<sup>22</sup>. Denn der Umstand, dass häufig nicht klar ist, worüber eigentlich gesprochen wird, wenn 'Bewusstes', 'Mentales', 'Psychisches', 'Affektives', 'Kognitives' etc. zugeschrieben oder negiert werden soll, ist einer der Hauptgründe für die Komplikationen und Verwirrungen des so einschlägig diskutierten Leib-Seele-Problems. Zwar mangelt es dem 'Panpsychismus' diesbezüglich nicht an einer aussagekräftigen Grundthese, jedoch sind die Kernbegriffe, die diese These denotieren, von hochgradig polysemen und tropischen Charakter. Natürlich handelt es sich dabei um ein äußerst weitreichendes Problem, denn unter die vielfältigen Begriffe, die 'mentale' Aspekte bezeichnen, fällt nicht nur ein Großteil des Vokabulars der Philosophiegeschichte, sondern

---

<sup>21</sup> M.E. ist es jedoch weniger ein Problem der Physik bzw. der 'Sprache der Physik', dass 'Mentales' mit bzw. in ihr prinzipiell nicht beschrieben werden könnte; viel eher sehe ich das Problem darin, dass die meisten 'Physikalisten' bzw. 'Naturalisten' in der Philosophie des Geistes sich überhaupt nicht an die gegenwärtige Physik wenden, sondern ausschließlich an bestimmte Bereiche der Neurophysiologie, die für sie anscheinend die Physik als 'Leitwissenschaft' abgelöst hat (vgl. IV.). Denn dass die neuere Philosophie der Physik sich tendenziell immer wieder in Auseinandersetzung mit panpsychistischen Theorien befunden hat, zeigen nicht nur einige der bedeutendsten Physiker des 20. Jahrhunderts (Pauli, Bohm, Schrödinger, Weizsäcker etc.), sondern auch die in den letzten zwei Jahrzehnten heiß diskutierten Theorien zu den 'Quantentheorien des Bewusstseins' (*quantam mind* etc.). Vgl. diesbezüglich Penrose 2002; Stapp 2009; Hameroff/Powell 2009. Bzgl. der Auseinandersetzungen mit Whiteheads panpsychistischer Prozessphilosophie und der neuen Physik vgl. Scheuers umfassendes Werk von 2005 und Klose 2011.

<sup>22</sup> Am populärsten sind wohl die Begriffe 'Mind', 'Psyche', 'Consciousness', 'Experience', 'Sentience' bzw. 'Geist', 'Bewusstsein', 'Kognition', 'Intelligenz' etc., die als Platzhalter für die 'All-Attribuierungen' des Panpsychismus stehen. Vgl. Skrbina 2007, 16: "There are many words that relate to noetic qualities and abilities, and a brief survey of the literature will unearth an array of such terms: 'mind' (or 'mentality', or 'mental states'), 'consciousness', 'self-consciousness', 'thought' (or 'thinking', or 'cognition'), 'intelligence', 'feelings', 'experience', 'inner life', 'what-it-is-like-to-be-something', 'qualitative feel' (or 'qualia'), 'will', 'phenomenal feel', 'awareness', 'perception', 'sense', 'sentience', 'subjectivity'".

auch unserer praktischen und ethischen Beschäftigungen<sup>23</sup>. Skrbina entscheidet sich dafür, nachdem er einige Begriffe mit den weitesten Extensionen mentaler Qualitäten durchgeht<sup>24</sup>, die allgemeinste Bedeutung des Panpsychismus über den Begriff *mind* herzustellen. Dem schließe ich mich in diesem Artikel mit dessen Übersetzung in 'mental/Das Mentale' an. Allerdings sollte es eine der Hauptaufgaben für eine konsistente Philosophie des Geistes panpsychistischen Couleurs sein, dass sie in Engführung mit kulturwissenschaftlichen, (psycho-) linguistischen und naturwissenschaftlichen Studien versucht, der Vielfalt 'mentaler' Begriffe mittels Definition und Klassifikation näherzukommen um dadurch einen Vorschlag unterbreiten zu können, welche mentalen Begriffe den jeweiligen *Gesellschaften* (bzw. Arten, Typen, Sortalen etc.) materieller Entitäten zukommen könnten (vgl. III. und IV.).

2. Ein anderes zentrales Problem des zeitgenössischen Panpsychismus besteht schließlich in dem sog. *Kompositions-* oder *Kombinationsproblem*, dass der Aufgabe gerecht zu werden sucht, wie unter der Annahme, dass 'allen' materiellen Entitäten etwas wie Bewusstsein, Erfahrung, Intentionalität zukommen soll, die *phänomenale Einheit* 'subjektiver Erfahrungen' erklärt werden kann. Müller/Watzka formulieren es konzise: "Wie verhalten sich die Subjekte der elementaren Ebene zu höherstufigen Subjekten, vorausgesetzt die Natur kennt eine Hierarchie von Subjekten, die sich aus Subjekten der jeweils niederen Stufe zusammensetzen bzw. von diesen konstituiert werden" (2011, 15)<sup>25</sup>.

Eine sinnvolle Antwort auf dieses Problems könnte man mit Spät wie folgt skizzieren: Die 'uns' (Menschen, Metazoa, Metabionta etc.) konstituierenden materiellen Entitäten verfügen über einen gewissen 'Grad' oder, um das hierarchische Modell nicht zu sehr zu fixieren, eine bestimmte 'Weise' der Erfahrung, weswegen 'unsere' phänomenalen Erfahrungen nicht einfach aus dem ('menschlichen') Nichts entspringen, "sondern der mentalen Informationsverarbeitung fähigen Zellen und Neuronennetzwerken". Daher ist "unser bewusstes Erleben der Qualia eine Funktion der uns konstituierenden Zellen und Neuronen. Die Art und Weise, *wie* Zellen und Neuronen ihre Umgebung erfassen korrespondiert demnach mit der Art und Weise, *wie* wir diesen Prozess des Erfassens erleben. Wenn Zellen und Neuronen einen mentalen Pol besitzen, indem sie [...] einen gewissen Grad mentaler Fähigkeiten aufweisen, dann lässt sich mit Whitehead folgern, dass das Bewusstsein 'aus einem Integrationsprozeß' hervorgeht, 'der mit einer Phase dieser primären Empfindungen

---

<sup>23</sup> Und man bedenke dabei auch, dass in der lexikalischen Semantik bereits einfache Wörter wie 'Größe', 'schnell' 'reagieren', 'Gewicht', 'zusammentreffen' etc. immer auch 'mentalistische' Bedeutungen haben können.

<sup>24</sup> "Certain terms seem to be most general and least biased; these might include 'mind', 'mentality', 'experience', and even 'qualia'. Even 'psyche', left untranslated, may be suitable as a universal noetic quality" (Skrbina 2007, 18).

<sup>25</sup> Bzgl. expliziter Erörterungen zum Kombinationsproblem vgl: Skrbina 2007, 242-244; 262-264; 2011; Goff 2009; 2011; Rugel 2011; Blamauer 2011b.

beginnt" (Spät 2008, 154). Diesbezüglich muss auch berücksichtigt werden, dass nicht nur 'wir' bzw. 'komplexere Organismen', die Erfahrungen der uns konstituierenden Entitäten integrieren, sondern auch, dass 'unsere' Erfahrungen ebenso einen Einfluss auf die Erfahrung der uns konstituierenden Entitäten haben.

Mit einer solchen Konzeption könnten drei zentrale Thesen für die Philosophie des Geistes angedacht werden: Zum ersten, dass 'unsere mentalen Qualitäten' eine "*Funktion* derjenigen erfassten Informationen [sind], die z. B. die Zellen und Neuronen des Organismus empfinden", zum zweiten, dass 'unsere' Erfahrungen "*kein* Epiphänomen darstell[en], da [sie ihrerseits] eine Wirkkraft auf die Zellen und den gesamten Organismus ausüb[en]", wodurch drittens, das Problem der *mentalen Verursachung*, das sowohl für den Substanzdualismus als auch den Physikalismus ein eminentes Problem darstellt, etwas transparenter gedacht werden könnte, da in diesem Modell kein 'Geist' auf eine 'geistfreie' Materie wirkt, sondern Kausalität als reziproke Interaktion zwischen materiellen Entitäten gedacht wird, die von vorne herein 'Erfahrungen' integriert. Spät illustriert dies darüber, den problematischen Kausaleinfluss von  $M_{(Mentales)} \rightarrow P_{(Physisches)}$ , der eben "als nicht realisierbar erscheint", durch das "Modell  $M + P \rightarrow M + P$ " zu ersetzen: "Mentale Ereignisse wirken demnach nicht auf einen rein physikalischen Körper - eine höchst cartesische Vorstellung - sondern der gesamte Körper bzw. dessen Zellen haben einen rudimentären mentalen Pol, der eine reziproke Kausalität möglich macht. Der Panpsychismus 'truly naturalizes mind', da er dem Mentalen einen festen Platz im Kosmos zuspricht, ohne dabei von 'supernatural or even anomalous' [Griffin 1998, 89] Gesetzen ausgehen zu müssen" (Spät 2008, 156).

### III. Den Animismus wieder-holen

Der Begriff *Animismus* hat eine lange und über weite Strecken 'tragisch' zu nennende Geschichte hinter sich. Im Rekurs auf den deutschen Chemiker und Mediziner G.E. Stahl, der den Begriff Animismus aus den lat. Vorlagen *animus* bzw. *anima* vermutlich erstmals bildete, prägte E.B. Tylor<sup>26</sup> den Begriff in seinem epochemachenden, von Theorien der soziokulturellen Evolution maßgeblich beeinflussten Werk *Primitive Culture* (1871)<sup>27</sup>. Von

<sup>26</sup> Stahl bezeichnete damit ein 'immaterielles', 'beseelendes' Prinzip, dass allen lebenden Organismus zu Grunde liegen sollte. Tylor (vgl. 1871, 384f.) bezieht sich bzgl. seiner Aneignung des Animismus-Begriffs explizit auf dessen Verwendung bei Stahl, wobei er allerdings nur auf die *Theoria Medica Vera* von Stahl aus dem Jahre 1737 und eine kritische Dissertation über sein Werk (*Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl*) von 1864 verweist.

<sup>27</sup> Franke/Folie (2011, 160) bieten eine pointierte Zusammenfassung: "Für Tylor war der Animismus die Minimaldefinition der Religion als 'Glaube an geistige Wesen'. Er behauptete, dass alle Religion einer ursprünglichen, falschen Zuschreibung von Leben, Seele oder Geist an unbelebte Objekte entspringe. Ähnlich wie die verwandten Begriffe 'Fetischismus' und 'Totemismus' implizierte der Begriff des 'Animismus' auch die

da an folgten unzählige Werke, die unter dem Begriff des Animismus 'kulturgenetische' und soziobiologische Thesen subsumierten, die in eigentlich allen Fällen auf eurozentrischen und (kultur-) rassistischen Präsuppositionen aufbauten.

Bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bildeten sich aus dieser mangelhaften Grundlagenforschung drei fundamentale Thesen bzgl. des 'Animismus' heraus, die folgendermaßen begriffen werden können: A. Als animistisch (bzw. 'präanimistisch', 'prälogisch', 'magisch', 'präoperativ') wurde die Menschheit in der Frühphase ihrer 'Entwicklung' bezeichnet; B. Ebenfalls als animistisch (bzw. s.o.) wurden die 'primitiven', 'wilden', 'unzivilisierten' bzw. 'schriftlosen' Gesellschaften der Gegenwart bezeichnet, die als 'Überreste', bzw. Beispiele jener 'frühen' Menschen herangezogen wurden<sup>28</sup>; C. Des Weiteren wurde behauptet, dass jedes 'menschliche Individuum' in der Frühphase seiner Ontogenese eine 'animistische Phase' bzw. 'animistisches Verhalten' an den Tag legt<sup>29</sup>. Trotz der vagen Allgemeinheit und empirischen Wiederlegung dieser Thesen, finden sich bis heute einschlägige wissenschaftliche Publikationen, die mit diesem klassischen pejorativen Animismus-Begriff unkritisch arbeiten<sup>30</sup>.

---

Unfähigkeit der 'Primitiven' oder 'Wilden', die Bedeutung und den Wert materieller Objekte zu erkennen. Tylors Animismus-Theorie bot eine wissenschaftliche Legitimation für die in Europa weit verbreitete Vorstellung von einer Welt, die sich in 'Kulturvölker' (die Zivilisation der 'Weißen') und 'Naturvölker' teilt. Tylors Theorie zufolge haben sich Europäer vom Animismus über den Polytheismus zum Monotheismus und von dort zum höchsten Stand der Wissenschaft fortentwickelt, und damit vom Zustand der Natur zu dem der Zivilisation aufgeschwungen, wogegen die indigenen Völker Nord- und Südamerikas, Afrikas, Asiens und Polynesiens von dieser Evolution hinter sich gelassen wurden und als 'wilde Überreste' des Naturzustands übrig geblieben sind".

<sup>28</sup> These A. und B. wurden eigentlich von allen klassischen 'Animismus-Theoretikern' geteilt. Neben Tylor war für den Ausbau dieser Thesen v.a. J. Frazer (vgl. 1890-1922/1977) verantwortlich, der auch das klassische Stufenmodell der 'kognitiven Entwicklung' der Menschheit popularisierte das unter verschiedenen Formen und Gliederungen immer wieder auftaucht: i. die '(prä-)animistische' oder 'magische' Stufe. ii. die religiöse Stufe. iii. die wissenschaftliche Stufe (vgl. auch Lévy-Bruhl 1921). Historisch gehen diese kulturgeschichtlichen Fortschrittsmodelle mindestens auf das Drei-Stadien-Gesetz A. Comtes (vgl. 1844/1994) zurück, der zwischen dem theologischen (über Fetischismus, Polytheismus zum Monotheismus), dem metaphysischen und dem wissenschaftlichen Stadium unterschied und diese bereits mit dem Heranreifen eines ('europäischen') Menschen verglich.

<sup>29</sup> These C., die mit A. und B. einherging, wurde durch W. Wundts *Völkerpsychologie* und insbesondere durch Freud in der Psychologie popularisiert. Vgl. v.a. Freuds *Totem und Tabu* von 1913 (1999, GW IX, insbes. 93-121; vgl. auch GW XV, 177-179. Bzgl. Freuds Animismus-Begriff s. auch Hampe [2010, 330-333]). In der Psychoanalyse wurde dieser Animismus-Begriff immer wieder aufgegriffen, vgl. z.B. Ferenczi (1927, 74f.) und Jung (orig. 1940/2004, 19-21). Zugleich wurde allerdings selten auch von einem 'gereinigten Animismus' geredet, in dem der Animismus-Begriff in seiner 'nicht-primitiven' Variante eine positive Konnotation, ja gar als 'psychoanalytische Metatheorie' begriffen werden konnte (vgl. Ferenczi 1970, 208f.; 1972, 318; 397f). Eine andere äußerst populäre und nicht minder (kultur-) rassistische und pejorative Bedeutung gewann These C. durch die Entwicklungspsychologie Piagets (vgl. 1926/1981), der die Phase des Animismus dem 'präoperationalen Stadium' des Kindes zuordnete und in diesem vier aufeinanderfolgende Animismus-Stadien unterschied.

<sup>30</sup> Am dramatischsten zeigt sich dies z.B. bei 'Kulturgenetikern' wie Oesterdiekhoff (1997) und Dux (2000, vgl. 224f.; 382-385), die beide in engem Verbund mit Piagets 'Stadientheorie' bzw. seinem 'Animismus-Begriff' arbeiten und ihn, wie dieser, i.S. aller drei o.g. Thesen (A.-C.) verwenden und sich tatsächlich auch nicht davor scheuen, ihre Thesen zur kulturellen bzw. kognitiven 'Entwicklung der Menschen' mit 'Feldforschungen' von 1940 bzw. 1943 zu 'untermauern'. Vgl. z.B. Oesterdiekhoff (1997, 82): "Völkerpsychologische Untersuchungen am Leitfaden Piagets zeigten, daß erwachsene Indianer, Afrikaner usw. den animistischen Glauben lebenslang bewahren, während er bei Adoleszenten moderner Gesellschaften abgestorben ist. Mit sechs Jahren denken zum

Auf ethnologischer Seite wiederum führte diese eurozentrische und (kultur-) rassistische Verwendung des Animus-Begriffs später häufig dazu, dass ganz auf ihn verzichtet wurde und er für wissenschaftlich unbrauchbar oder irrelevant erklärt wurde (vgl. Käser 2004, 22f.). Unabhängig dieser ambivalenten Atmosphäre, gab es jedoch immer wieder Versuche den Animismus-Begriff, auch in Bezug auf die als 'animistisch' bezeichneten Gesellschaften, einer differenzierteren Interpretation mit z.T. positiver Konnotation zu unterziehen. Erst seit den Neunzigern allerdings lässt sich von einem breiteren und dezidiert Neubestimmenden Wiederaufgriff der Animismus-Debatte sprechen. Descola (1992; vgl. 1996a; 2011) gab wohl als einer der ersten dem Begriff des Animismus einen dezidierten Neuanstoß, indem er ihn, neben Naturalismus und Totemismus, zur Klassifikation einer strukturellen Umformulierung des neuzeitlichen *Natur-Kultur-Dualismus* benutzte. Es folgten eine Reihe weiterer Publikationen, die den Animismus-Begriff bzw. seine allgemeinste Implikation (die 'Animiertheit' nicht-menschlicher materieller Entitäten) einer affirmativen Neubestimmung unterzog. Zu nennen sind im Zuge dieses Wiederaufgriffs v.a. die Studien von Viveiros de Castro (1997; 2004), Abrams (1996; 2010), Bird-David (1999; 2006), Rooney (2000), Harvey (2005), Costa/Fausto (2010), sowie das vierteilige Ausstellungsprojekt unter der Leitung von Franke.<sup>31</sup> Dabei sind m.E. vor allem zwei Aspekte dieser neueren Forschung für die Philosophie des Geistes von besonderer Relevanz:

1. ist dies der Versuch einer '*Dekolonialisierung*'<sup>32</sup> des Begriffs Animismus, wodurch die neuzeitlich-europäischen bzw. 'modernen' Hintergrundmodelle und Vorannahmen, die bis heute die Probleme der Philosophie des Geistes maßgeblich bestimmen, in einem umfassenderen Sinne kritisiert und zur Disposition für adäquatere Lösungsmöglichkeiten gestellt werden können. Denn in der Idee des 'Animismus' zeitigt sich eine der zentralen Konstruktionen der 'Moderne'; mit ihm bildete sie ihr Anderes, ihr *Abjekt*, das, was sie als 'zivilisierte', 'wissenschaftliche', 'entwickelte', 'fortgeschrittene Moderne' keinesfalls 'war' und

---

Beispiel Indianerkinder [...] genauso animistisch wie Kinder moderner Kulturmilieus. Die elf- bis achtzehnjährigen Indianer befinden sich hingegen zu über 60% immer noch auf Stufe 1 des animistischen Denkens. Die Erwachsenen denken so animistisch wie die Adoleszenten auch". Auch Vollmer, ein bekannter Proponent der 'evolutionären Erkenntnistheorie', verweist auf die klassische Stufenfolge 'kultureller Entwicklung', auf deren erster und niedrigster Stufe das "magisch-animistische Weltbild" steht, in dem "allenfalls beschrieben und gedeutet" wird, gefolgt vom theologisch-mythischen, philosophisch-rationalen und wissenschaftlich-rationalen 'Weltbild' (Vollmer 1989, 196). Auch in der neueren analytischen Philosophie finden sich immer wieder Verwendungsweisen dieses unkritischen Animismus-Begriff: vgl. z.B. Churchland (2002, 571), Dennett (2006, 117).

<sup>31</sup> 2010 fand eine Ausstellung in Antwerpen und eine in Bern statt. 2011 folgte eine Ausstellung in Wien und 2012 wird die Reihe schließlich mit einer Ausstellung in Berlin beschlossen. Bisher sind zwei Publikation mit sehr relevanten Texten zum Thema Animismus erschienen: Franke 2010 und Franke/Folie 2011.

<sup>32</sup> Vgl. Mader 2002, 61; Franke/Folie 2011, 11; Stengers 2011, 39.

sein wollte<sup>33</sup>. Unter dem Begriff des Animismus wurden derart diverse Theorien subsumiert, die, weil sie schließlich als 'animistisch' und damit als 'unwissenschaftlich', 'primitiv' etc. diskreditiert waren, von keinem 'modernen' Menschen mehr 'ernsthaft' bzw. ohne ein enormes Gewicht von Einschränkungen geteilt werden konnten.

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts führte dies im euro-amerikanischen Raum schließlich dazu, dass jedweder Ansatz animistischer (oder panpsychistischer) Theoriebildung, selbst die arglosesten Thesen wie eine gewisse Zuerkennung von Spontaneität den nicht-menschlichen Entitäten gegenüber, eine Zuerkennung ihrer Teilhabe an 'menschlichen' Akten und Entscheidungen<sup>34</sup>, oder die wissenschaftliche Forderung keine *creatio ex nihilo* in die Natur einzuführen und deswegen den 'Grund' des 'Mentalen' in der 'Natur' selbst zu suchen, kaum noch angesprochen oder bedacht werden konnten. In der Philosophie des Geistes zeigte (und zeigt) sich dieses 'Animismus-Tabu' wohl am eklatantesten: Seit ihrem disziplinären Aufstieg zu Beginn der 1950er und ihrer darauf folgenden Ausdifferenzierung in über einem Dutzend tonangebender Positionen, wurden (fast) nirgendwo, panpsychistische bzw. animistische Konzepte überhaupt gedacht oder als Möglichkeit herangezogen<sup>35</sup>, da alle theoretischen

---

<sup>33</sup> Vgl. Franke/Folie 2011, 10: "Die Moderne definierte sich seit Aufklärung, Kolonialismus und wissenschaftlicher Revolution als dezidiert nicht-animistisch. Der Animismus ist das prämoderne, 'primitive Andere'. Im Begriff des Animismus schlagen sich die gesammelten Hintergrundannahmen des modernen dualistischen Weltbilds nieder und finden dort ihren symptomatischen Ausdruck. Diese Hintergrundannahmen umfassen die kategorialen Trennungen von menschlicher Kultur und materieller Natur, Mensch und Tier, Mensch und Maschine, Mensch und 'Dingen', Psyche und Welt, Leben und Nicht-Leben, etc. Nicht eine einzige dieser modernen Hintergrundannahmen, die heute nicht Gegenstand heftiger politischer Debatten und tektonischer Verschiebungen wäre".

<sup>34</sup> Vgl. Franke 2011, 19: "Dass Dinge handeln, dass sie etwas mit uns im Schilde führen und mit uns machen, ist eine Alltagserfahrung, die wir alle irgendwie akzeptieren. So wie wir auch die Milieus und Zusammenhänge akzeptieren, in denen wir tätig sind und die wir oft sogar animierend finden. Aber dies anzuerkennen, auszusprechen und in Begriffe zu fassen, ist offenbar etwas ganz anderes, rundum Problematisches. Das Provozierende am Begriff Animismus ist, dass er eben das von uns verlangt. Er strapaziert nämlich unser von der Moderne und ihrer dualistischen Metaphysik geprägtes Vorstellungsvermögen, weil er den Gedanken auf die Spitze treibt, dass 'Dinge' - natürliche wie technische, organische wie anorganische - über Handlungsmacht verfügen oder verfügen könnten".

<sup>35</sup> Selbst in den o.g. (I.) neueren Übersichtsbänden zur Philosophie des Geistes, gibt es nur zwei Bände in denen der Panpsychismus überhaupt als eigenständige Theorie behandelt wird, nämlich bei Brüntrup (2008) und McLaughlin/Beckermann/Walter (2009). In den meisten Fällen, wenn der Begriff 'Panpsychismus' fällt, hat man es mit vollkommen trivialen und unzutreffenden Kritikformen zu tun: vgl. diesbezüglich Skrbinas (2007) und Späts (2008, 142) Hinweise. Searle (2006, 161f.), der dem Panpsychismus 'sogar' ein über *einseitiges* 'Kapitel' in seinem Einführungsband *Geist* widmet, lässt es an 'scharfsinniger' Kritik nicht mangeln: "Abgesehen von der ihm innewohnenden Unplausibilität" die Searle nicht näher erläutert, "hat der Panpsychismus den weiteren Nachteil, inkohärent zu sein. Ich sehe keine Möglichkeit, wie der Panpsychismus mit dem Problem der Einheit des Bewußtseins umgehen könnte", - dies ist jedoch wie wir in II. gesehen haben, gerade eines der zentralen Beschäftigungsfelder des zeitgenössischen Panpsychismus. "Bewußtsein ist nicht wie Marmelade auf einem Stück Brot verstrichen, sondern tritt in eigenständigen Einheiten auf". Auch Clayton (2008, 136; vgl. auch 143f., 170) ist von gleicher Unkenntnis befangen: "Der Panpsychismus, über den er [Clayton meint Chalmers] spekuliert, ist im Grunde genommen eine unzeitgemäße Position, eine Position, die den Evolutionsprozess überhaupt nicht einbezieht". Im Gegensatz zu dieser fingierten Annahme, waren sogar einige der bedeutendsten Evolutionsbiologen mehr oder minder explizite Panpsychisten (z.B. Haeckel, Portmann, Rensch). Ich komme darauf in IV. wieder zu sprechen.

Annahmen einer Metaphysik des 'Inanimismus' (s.u.) gegenüber der nicht-menschlichen Welt verpflichtet sein mussten.

2. könnte durch eine *konkretere* Beschäftigung mit 'animistischen' Theorien primär nicht-europäisch habitualisierter Gesellschaften, schließlich auch die erwähnten adäquateren Lösungsmöglichkeiten für die intrinsischen Probleme der zeitgenössischen Philosophie des Geistes anvisiert werden. Wegen der gebotenen Kürze wird im Folgenden hauptsächlich auf einen Artikel Viveiros de Castro (1997) eingegangen, der sich exemplarisch dafür anbietet, eine theoretische Neuausrichtung zwischen panpsychistischer und animistischer Philosophie des Geistes und ihrer 'prozessontologischen' Reformulierung euro- und anthropozentrischer Hintergrundmodelle anzudenken.

Viveiros de Castros Thesen zu den *kosmologischen Pronomina* des *indianischen Perspektivismus*<sup>36</sup> bezeichnen zuvorderst die vielen Gesellschaften des amerikanischen Kontinents gemeinsame Theorie, "nach der die Welt von verschiedenen menschlichen und nicht-menschlichen Subjekten oder Personen bewohnt wird, welche die Welt von verschiedenen Gesichtspunkten aus wahrnehmen". Die klassische Unterscheidung zwischen *Natur*, als dem Universellen, Objektiven, Physischen, Notwendigen, 'Tierlichen' und *Kultur*, als dem Partikularen, Subjektiven, Psychischen, Spontanen, 'Menschlichen', werden durch Viveiros de Castro i.S. dieser Prämisse einer Neuordnung unterzogen, die den Kontrast zwischen dem Natur-Kultur-Verständnis 'westlicher' und 'indianischer' Provenienz illustriert<sup>37</sup>. Denn während die "*multikulturalistischen*" Kosmologien 'europäischer' Prägung großteils "einen gegenseitigen Zusammenhang zwischen der Einheit der Natur (die durch die objektive Universalität der Körper und der Substanzen garantiert wird) und der Multiplizität der Kulturen (die durch die subjektive Besonderheit der Geister und der Signifikate erzeugt wird) voraussetzt", nehmen die von ihm als "*multinaturalistisch*" bezeichneten indianischen Theorien "eine Einheit des Geistes und eine Vielfalt der Körper an. Die 'Kultur' oder das Subjekt wären hier die Form des Universellen, die 'Natur' oder das Objekt die des Besonderen" (Viveiros de Castros 1997, 99). Der Unterschied zwischen Natur und Kultur wird diesen amerindianischen Ontologien gemäß nicht als ein mentaler "Differenzierungsprozess des Menschen *vom* Tier, wie es in unserer evolutionistischen

<sup>36</sup> Vgl. bzgl. des Perspektivismus auch Lima (1999) auf die sich Viveiros de Castro als Ideengeberin mehrmals bezieht und Descola (2011, 211-218), der sich mit der Idee des Perspektivismus bei Viveiros de Castro in z.T. modifizierender Hinsicht auseinandersetzt.

<sup>37</sup> Wie Mader betont (vgl. 2002, 62f.), sind in der Ethnologie (v.a. des Amazonasraums) der letzten zwanzig Jahre eine Reihe verschiedener theoretischer Modelle entstanden, welche die klassisch-europäische Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, die auch das Denken u.v.a. die Arbeiten zur Ethnographie des Amazonasgebiets Lévi-Strauss' noch nachhaltig prägte, einer radikalen Kritik unterziehen. Sie sieht diesbezüglich drei Modelle am Werk, die sie folgendermaßen bezeichnet: den 'neuen Animismus' von Descola, den 'Perspektivismus' von Lima und Arhem und den Multinaturalismus von Viveiros de Castro.

Kosmologie der Fall ist", begriffen; im Gegenteil wird als die "*Menschen und Tieren gemeinsame ursprüngliche Verfassung* [...] nicht die Tierheit, sondern die Menschheit" gesehen, d.h: "'der allen in der Natur vorkommenden Wesen gemeinsame Bezugspunkt ist nicht der Mensch als Spezies, sondern die Menschheit als Bedingung'" (Viveiros de Castros 1997, 101).

Zweierlei entscheidende Anmerkungen sind bzgl. dieser Konzeption jedoch zu erwähnen, die in der Rezeption 'indianisch-animistischer' Theorien häufig für Verwirrungen und falsche Auslegungen sorgten. Erstens bedeuten viele indianische Begriffe, die mit 'Mensch' bzw. 'Menschheit' übersetzt wurden, "nicht die Menschheit als natürliche Spezies, sondern die soziale Bedingung der Person". Sie funktionieren "weniger als Substantive, denn als Pronomina. Sie geben die *Position des Subjektes* an und sind nicht ein Name, sondern ein enunziativer Markierer"<sup>38</sup>. In diesem Sinne müssen Aussagen, die denotieren dass (zumindest einige) Tiere, Pflanzen, Objekte oder Atmosphären 'Menschen' seien, in der Hinsicht verstanden werden, dass diesen Entitäten eine *Perspektive* zuerkannt wird. Denn jede Entität, die "in einem gegebenen Kontext einen Gesichtspunkt einnimmt und so in die Position des Subjektes zu stehen kommt, nimmt sich *sub specie humanitatis* wahr" (Viveiros de Castro 1997, 105f.).

Dabei handelt es sich natürlich nicht um einen aus 'mangelndem Unterscheidungsvermögen' heraus 'projizierten Anthropomorphismus'<sup>39</sup>. Denn das den nicht-menschlichen Entitäten ebenfalls zugeordnete pronominale Attribut, das im Sinne dieses amerindianischen *Kultur*-Begriffs eine quasi ubiquitäre Einheit des '*Ich*' setzt, signifiziert lediglich den Umstand, *dass*

---

<sup>38</sup> So bedeutet bspw. der Jivaro-Begriff *aents*, der häufig einfach mit 'Mensch' in unserem Sinne übersetzt wurde: "'Person'; jede mit einer *wakan*-Seele begabte Wesenheit, die als kommunikations- und verständigungsfähig gilt; schließt sowohl die Menschen als auch bestimmte Pflanzen, Tiere und Objekte ein" (Descola 1996b, 450). *wakan* wiederum bedeutet: "'Seele'; den 'Personen' eigenes geistiges Prinzip, das Kommunikation, Verständigung und Intentionalität erlaubt" (Descola 1996b, 455). Vgl. Mader (2002, 68): "Konsens besteht darüber, daß *wákan* nicht auf den Menschen beschränkt ist, sondern auch Tieren, Pflanzen und vielen natürlichen Objekten innewohnt und die Grundlage für die Klassifikation all dieser Wesen als *aents* (bewußte Wesen, Personen) bildet". Und Taylor (1993, 660): "Essentially, *wakan* is self-consciousness, and by derivation a *representation* of reflexivity [...] *wakan* is thus common to many entities, and is by no means an exclusively human attribute: there are as many *wakans* as there are things that may, contextually, be endowed with reflexivity".

<sup>39</sup> Der 'Anthropomorphismus-Vorwurf' stellt wohl eine der klassischen 'Regressionsängste' der 'europäischen Moderne' dar, eine *Figur* der 'Kritik', die seit ihrem Aufkommen Ende des 18. Jahrhunderts zu einem äußerst populären Vorwurf jeder 'Wissenschaftlichkeit' avancierte und heutzutage zur Standardkritik sowohl 'analytischer' als auch '(post-) idealistischer' Philosophen gehört. Das Hauptproblem dieses Vorwurfs liegt m.E. 1. darin, dass er die Natur-Kultur bzw. Subjekt-Objekt-Dichotomie der europäischen Moderne als ausschließlich voraussetzt. Und 2., dass er die Metaphysik einer 'inanimierten' Welt, die wie jene einer 'animierten' nicht minder 'mythisch' ist, über diesen Vorwurf zu eskamotieren versucht. Vgl. diesbezüglich auch Latours Ausführungen zum Problem des Anthropomorphismus (2004, 54, 82, 131, 224, 263-266; 2010, 93f.) und des 'Inanimismus' (2004, 87f., 156, 224, 243; 2010, 437f.).

sich auch nicht-menschliche Entitäten, als Subjekte, als 'Ichheiten' wahrnehmen (können)<sup>40</sup>. Die Art und Weise *wie* jede 'Ichheit' die Welt wahrnimmt, ist jedoch *mit* der *jeweiligen Verkörperung* der Perspektive, über den pluralistischen, heterogenen Natur-Begriff gegeben. D. h. die Kultur ist in diesen indianischen Ontologien immer schon naturalisiert, das Subjekt immer schon objektiviert. Die Körper allerdings, die pronominal mit dem Attribut 'es' signifiziert werden, bewegen sich in einem *singulär-pluralen* Verhältnis (vgl. Nancy 2005), in dem jede homogene Perspektive innerhalb einer Welt pluraler *Körper-Perspektiven* singulär verkörpert wird, die unter sich wiederum, als 'Du-heiten', in *Kommunikation* treten können.

Zweitens ist es von entscheidender Bedeutung zu bemerken, "dass diese indianischen Körper nicht als eine Art *Tatsache*, sondern als eine Art *Tat* gedacht werden. Daher liegt die Betonung in den Methoden der kontinuierlichen Herstellung des Körpers und daher resultiert die Konzeption der Verwandtschaft als Prozess der aktiven Angleichung der Individuen durch die Teilung der körperlichen, sexuellen und nahrungsbezogenen Flüssigkeiten (und nicht als passives Erbe einer substanziellen Essenz)". Entsprechend setzen die meisten animistischen Ontologien keine 'Substanz-Ontologie' voraus, sondern eine prozessuale, dynamische Ontologie, deren Grundbegriff kein 'Sein' kategorialer Separationen ist, sondern ein *Werden* in *tropischen* Relationen<sup>41</sup>. Jede 'mentale' Veränderung, vollzieht sich immer "durch eine Verwandlung des Körpers, durch eine Redefinierung seiner Affekte und Fähigkeiten". Daher kann die Unterscheidung zwischen 'Körper' und 'Geist', die in den amazonischen Kosmologien vollzogen wird, "nicht als eine ontologische Diskontinuität interpretiert werden". Der Animismus definiert eine "subjektive und soziale Kontinuität" zwischen Menschen und Nicht-Menschen, wohingegen der Perspektivismus, die "somatische Ergänzung zum Animismus", in seiner Annahme immer schon *verkörperter* Perspektiven, "eine objektive, gleichsam soziale Diskontinuität" zwischen Menschen und Nicht-Menschen etabliert (Viveiros de Castro 1997, 109f.).

---

<sup>40</sup> Vgl. bezüglich der pronominalen Attribuierung des 'ich' bzw. der Zuerkennung von *Interiorität* an nicht-humanen Entitäten in animistischen Ontologien auch Descola 2011, 181- 194.

<sup>41</sup> Vgl. z.B. bzgl. des Amazonasgebiets, Mader (2002, 62): "Die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Dimensionen der Welt mit besonderen Qualitäten stellt aber keine kategorische Trennung dar. Indianische Weltbilder sind vielmehr generell als synthetisch zu bezeichnen, sie konzipieren die kosmische Ordnung als ein Beziehungsgefüge [...] Die verschiedenen Dimensionen der Welt sind durch ein Netzwerk von Beziehungen verbunden: Dieses stellt symbolische und aktive Verbindungen zwischen den einzelnen Komponenten her und bildet die Grundlage für ein dynamisches Prinzip von Wechselwirkungen". Rooney, die ihre Auseinandersetzung zum Animismus in der afrikanischen Ethnologie und Literatur ansiedelt, verhandelt diesen grundlegend auf dem Boden dynamistisch-relationaler 'Ontologien': "In traditional Western thought, the opposition of the spiritual and the material tends to promote a thinking of the latter as inert or mechanical rather than dynamic or, indeed, spirited. As the citations with which this introduction began show, and as has begun to be elaborated, there is a widespread African perception of the dynamic or vital nature of matter in which nature and spirit are not opposed" (Rooney 2000, 19; vgl. auch 1-8; 19ff.)

#### IV. Ausblick in eine Synopsis animistischer und panpsychistischer Naturtheorien

Wie durch die vorangegangenen Abschnitte ersichtlich, lassen sich eine Menge signifikanter Gemeinsamkeiten und gegenseitiger Befruchtungsmöglichkeiten zwischen den neuen panpsychistischen und animistischen Forschungen bzgl. ihrer Relevanz für die zeitgenössische Philosophie des Geistes finden. Unabhängig der Differenzen der je spezifischen Theorien, gehe ich von einer grundlegenden Ähnlichkeit der allgemeinsten Implikationen des 'Panpsychismus-' und 'Animismus-' Begriff aus. Die einzig generell bedeutsame Differenz sehe ich hinsichtlich ihrer Behandlung in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen<sup>42</sup>. Für die zukünftige Forschung hoffe ich jedoch gerade, dass diese divergierenden disziplinären Ausarbeitungen zusammengeführt werden, was hinsichtlich der in Abschnitt II. und III. bereits angerissenen Naturtheorien und ihrer Bedeutung für die Philosophie des Geistes nun in zwei Schritten abschließend angedacht werden soll.

1. könnte die Kritik seitens des Panpsychismus am neuzeitlichen Materiebegriff mit der Kritik an den 'anti-animistischen' Präsuppositionen der 'europäischen Moderne' und ihres Natur-Kultur-Dualismus zusammengelesen werden.<sup>43</sup> Denn das Unternehmen einer Rehabilitierung animistischer und panpsychistischer Theorien und die Möglichkeit mit diesen akademisch diskursiv arbeiten zu können, ist zwingend an eine Kritik des euro- und anthropozentrischen 'Physikalismus' bzw. 'Naturalismus'<sup>44</sup> gebunden, da einer seiner gewichtigsten

---

<sup>42</sup> Eine weitere Differenz könnte den Begriffen selbst zudedacht werden. Während das lat. *anima/animus* (zu gr. *anemos*) als Übersetzung des gr. *psychē* fungiert, gibt es jedoch einen Unterschied bzgl. des all-attribuierenden Präfix *Pan-*. D.h. im eigentlichen Sinne synonym wären beide Begriffe nur, wenn man von *Psychismus* bzw. *Pananimismus* o.ä. sprechen würde. Da die Begriffe in ihrer gebräuchlichen Weise jedoch signifikant mit den relevanten Debatten verknüpft sind und es ohnehin in beiden Forschungsrichtungen zur Diskussion steht, ob, wie und in wie weit allen materiellen Entitäten, welche 'mental/animierten' Qualitäten zuerkannt werden sollen, ziehe ich die gebräuchliche Verwendung vor.

<sup>43</sup> Wofür bspw. Brüntrup eine Anschlussmöglichkeit bietet: vgl.: 2011, 23: "Der Panpsychismus in der Moderne ist von Leibniz bis Whitehead eine Reaktion auf den kartesischen Dualismus, der den Ursprung der Moderne philosophisch markiert". Und 2011, 25: "Der moderne Panpsychismus macht die Wende zum Subjekt mit, das Subjekt steht der materiellen Welt aber nicht mehr gegenüber, sondern die materielle Welt ist zugespitzt eine Welt von Subjekten. Der Geist ist kein Gegenüber der materiellen Welt, sondern ein wesentlicher Teil von ihr. Dieser 'Schachzug' soll eine in einem spezifischem Sinne 'post-moderne' Philosophie ermöglichen, die den Dualismus überwindet, dessen Erbe sowohl Materialismus wie kantischer Idealismus noch verpflichtet sind".

<sup>44</sup> Die Naturalismus-Kritik selbst, d.h. auch jenseits panpsychistischer oder animistischer Bestrebungen, steht schon seit bald zwanzig Jahren in kritischer Erörterung: vgl. z.B. Keil 1993; Keil/Schnädelbach 2000; Goebel/Hauk/Kruip 2005; Honnefelder/Schmidt 2007; Putnam 2007; Janich 2008; Schmitz 2010; Groß 2011, 43-53. Vgl. diesbezüglich auch Putnams (2007, 25) sarkastische, aber m. E. für einen Großteil der sog. 'Naturalisten' treffende Charakterisierung: "Der verbreitetste Gebrauch des Begriffs 'Naturalismus' kann wie folgt beschrieben werden: Philosophen – vielleicht sogar eine Mehrheit der Philosophen, die über Metaphysik, Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes und Sprachphilosophie schreiben – erklären in ihren Aufsätzen und Büchern an auffälliger Stelle, sie seien 'Naturalisten' oder der von ihnen vertretene Standpunkt sei 'naturalistisch'. Diese Erklärung ähnelt nach Ort und Betonung der Erklärung in Aufsätzen aus Stalins Sowjetunion, dass ein Standpunkt mit dem des Genossen Stalin übereinstimme; wie im letzteren Falle wird als offenkundig unterstellt,

Kennzeichnungen schließlich darin besteht, nicht-animistisch bzw. -panpsychistisch zu sein. In diesem Zuge ist m.E. auch eine kritische Beschäftigung mit der Deutungsmacht des 'Neurozentrismus' unverzichtbar, da dieser mittlerweile einen Großteil aller 'naturalistischen' und naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen in der Philosophie des Geistes bestimmt. Gleichwohl von dieser Seite aus lediglich ein kleines Spektrum (natur-) wissenschaftlicher Forschung überhaupt berührt wird, werden von diesen minimalen Bezugspunkten aus dennoch ontologische und historische Allaussagen i. S. einer 'naturalistischen' Weltanschauung formuliert<sup>45</sup>, die sich mit konkreten (natur-) wissenschaftlichen Gegenbeispielen jedoch mehr oder minder leicht entkräften ließen (s.u.).

Die im animistischen Kontext aufgeworfene Debatte einer Neubestimmung des Natur-Kultur-Dualismus könnte demgegenüber aufgegriffen und mit dem prozessontologischen Panpsychismus Whiteheadscher Prägung zusammengelesen werden. Wodurch die große Scheidung, die sich durch die 'westlichen' Naturtheorien zieht, in denen Leben im Verlauf der chemischen Evolution und Mentales im Verlauf der biologischen Evolution als etwas *vollkommen* Neues, ja Einzigartiges hypostasiert wird, umgangen werden könnte. Denn durch die *totale* Exklusion des Lebens aus der Materie und des Mentalen aus der nicht-humanen Biologie wird schließlich eine gleich zweifache *creatio ex nihilo* (vgl. II.) in der Zeit behauptet,- was sich natürlich schwer und nur mit großen Mühen und Zusatzannahmen in ein irgend geartetes naturalistisches Weltbild integrieren lässt.

Mittels einer *prozessualen* und '*soziomorphen*' Kosmologie lassen sich jedoch alle materiellen Entitäten (von Atom-, über Molekül- und Makromolekül-Bindungen bis hin zu komplexen Organismen) als vergesellschaftete und gesellschaftsformende begreifen, als *sich mit-und-in-ein-ander* spezifizierende und aktualisierende Entitäten, deren je spezifische *Größe* sich erst durch ihre Zusammenhänge generiert<sup>46</sup>. Ohne dass eine *creatio ex nihilo* in die Natur eingeführt wird, können darüber die Unterschiede zwischen anorganischen und organischen Gesellschaften hinsichtlich Persistenz, Dissipation, Stoff- Energie- und Informationsaustausch, Reproduktion, Wachstum und Komplexität ebenso gut beschrieben

---

dass ein nicht 'naturalistischer' (bzw. ein nicht mit dem Genossen Stalin übereinstimmender) Standpunkt abwegig sei und unmöglich richtig sein könne. Ein weiterer sehr verbreiteter Zug ist es, dass 'Naturalismus' in der Regel nicht einmal *definiert* wird".

<sup>45</sup> Vgl. diesbezüglich auch die in den letzten Jahren breiter geführte Diskussion, die häufig unter dem Begriff der 'Neuromythologie' firmiert, z.B.: Leuschner 1997, Schulte 2001; Hasler 2012. Für eine kritische Wissenschaftsgeschichte der Hirnforschung vgl. z.B.: Hagner 2006; 2008; Borck 2008.

<sup>46</sup> Nach Whiteheads Definition sind Gesellschaften (*society*) im weitesten Sinne, wie Rohmer (2000, 179) es konzise formuliert "alle Nexus von *Ereignissen*, welche durch gemeinsame Formelemente aufeinander bezogen sind". Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit Whiteheads Begriffen von *society* und *nexus* und seiner Unterscheidung zwischen Anorganischem und Organischem vgl. v.a. Whitehead 1987, 2. Teil, Kap. 3: *Die Ordnung der Natur* (insbes. 176ff.); 2001, Kap. 3: *Natur und Leben* und z.B. Rusts (1987) Buch über *Whitheads organismische Kosmologie*, insbes. 194 ff.

werden und vielleicht sogar adäquater, gerade weil 'Kognition', 'Kultur', 'Technik', 'Gesellschaft' nichts mehr ist, was den nicht-humanen Entitäten prinzipiell aberkannt werden muss<sup>47</sup>.

Mit der Etablierung eines 'soziomorphen' Naturbegriffs steht jedoch auch die Frage nach der Bedeutung von Kommunikation (in) der Natur unmittelbar zu Disposition, denn die mannigfaltigen Prozesse der Vergesellschaftung materieller Entitäten müssen schließlich in den Kontext ihrer gegenseitigen Verständigungs- und Anerkennungsmöglichkeiten eingebettet sein. Im Rekurs auf die Forschungsfelder der Kognitionsbiologie<sup>48</sup> und der Biosemiotik könnte daher i.S. einer "Theorie der kommunikativen Natur" (Witzany 1993, 14)<sup>49</sup> sowohl den panpsychistischen bzw. animistischen Naturtheorien ein weiteres Fundament hinzugefügt, als auch der o.g. 'Neurozentrismus' mit naturwissenschaftlichen Gegenbeispielen konfrontiert werden, die seinen Allaussagen schwerwiegende Probleme gegenüberstellen. Denn mit der empirisch unbestreitbaren Anerkennung, dass sogar einzellige Organismen, ja selbst Moleküle<sup>50</sup> über 'kognitive Fähigkeiten' und konkrete, dynamische Kommunikationsformen verfügen, können die zwei von Skrbina genannten 'panpsychistischen Anfechtungen' (vgl. II.) gestützt werden. D.h. sowohl die These der Ausschließlichkeit der 'Intelligenz' des Menschen, die sich insbesondere über dessen vermeintlich einmalige 'Sprachfähigkeit'<sup>51</sup> in der Natur bestimmt, als auch die These, das

---

<sup>47</sup> In der neueren panpsychistischen Forschung hat sich v.a. Koutroufinis (vgl. 2007; 2009; 2011) um eine Anbindung Whiteheads panpsychistischer Prozessphilosophie an die aktuelle biologische Forschung bzgl. der Frage nach dem 'Lebendigen' bemüht.

<sup>48</sup> Vgl. Jedlička 2011, 197f.: "Im Kontext der Evolution ist es hilfreich, die (prä)psychischen Eigenschaften etwas genauer als kognitive Eigenschaften zu definieren: Der Begriff der Kognition (cognescere: 'erkennen, erfahren, kennenlernen') bezeichnet die Fähigkeit von Organismen, Informationen zu verarbeiten und Erkenntnisse über die Umgebung zu gewinnen [...] Der kognitiv-biologische Ansatz ist für den Panpsychismus besonders relevant, weil einer der Hauptthesen der kognitiven Biologie lautet, dass die grundlegenden Mechanismen der Kognition bei sehr einfachen Organismen/Entitäten untersucht werden können". Vgl. zur Einführung in die Kognitionsbiologie den Sammelband von Heyes/Huber 2000 sowie Kovac 2000.

<sup>49</sup> Witzany unterscheidet drei "Kommunikationsarten in der belebten Natur": 1. ist dies die "*intraorganismische Kommunikation*", welche die Kommunikationsformen und Zeichenprozesse sowohl *innerhalb* einer Zelle als auch *zwischen* Zellen behandelt. 2. ist dies die "*interorganismische Kommunikation*", welche die Kommunikation "zwischen Mitgliedern einer biologischen Art" behandelt. 3. ist dies die "*metaorganismische Kommunikation*", welche die Kommunikation "zwischen artfremden Organismen" untersucht (Witzany 1993, 48). Bezüglich des interdisziplinären Forschungsfeld der Biosemiotik (bzw. Biokommunikation) vgl.: Barbieris (2007) Einführung in die Biosemiotik und Favareaus (2010) umfassende Anthologie zum Thema, sowie Brier (2008) und Witzany (2010).

<sup>50</sup> Vgl. Jedlička 2011, 198: "Die kognitive Biologie [...] untersucht primitive kognitive Prozesse noch weiter unten auf der Komplexitätsskala – auf der Ebene einzelner Moleküle. Die Wechsel-Wirkung zwischen einem Protein und seinem Liganden kann man als 'molekulare Erkennung' (*molekulare recognition*) bezeichnen. Durch die Protein-Ligand-Interaktion verleiht das Protein seiner Umgebung (d.h. seinen Liganden) die Bedeutung. In diesem Sinne stellen die Proteine, die zwischen Substraten und Liganden unterscheiden können, eine Proto-Version der Kognition dar. Diese Interpretation des Informationsflusses in molekularen Signalwegen hat natürlich panpsychistische oder besser gesagt pankognitivistische Züge".

<sup>51</sup> Die Debatte ob nicht-humane Entitäten über Sprache verfügen können oder 'nur' nachahmen, reaktives Verhalten zeigen etc. ist eine alte und müßige Frage. In Hinsicht des Umstandes, dass es bis heute keine einheitliche Definition (humaner) 'Sprache' gibt, u.v.a. der Tatsache dass es unzählige Forschungen über

'Mentales' *prinzipiell* abhängig von oder reduzierbar auf das 'physische Substrat' des 'Gehirns' sei, kann damit unterminiert werden.

2. Diese Implikationen einer Theorie der 'kommunikativen Natur' könnten des Weiteren mit gezielten kulturwissenschaftlichen Studien auf ein dezidiert interkulturelles Niveau gehoben werden, in welchem (kultur-) rassistische Stadien-theorien, soziobiologische 'Entwicklungsstufen' und ethnozentrischer 'Erkenntnisfortschritt' zugunsten der europäischen 'Moderne' bzw. zu Ungunsten amerindianischer, afrikanischer, asiatischer etc. Gesellschaften nicht mehr gedacht bzw. vorausgesetzt werden müssen, sondern gemäß einer wissenschaftlichen Unvoreingenommenheit nach den bestmöglichen Theorien, Lösungsvorschlägen und Methoden *weltweit* gesucht werden könnte.

Wie in III. bereits ausgeführt, forcieren viele animistische Ontologien nicht nur eine Attribuierung mentaler Qualitäten an 'Tiere', sondern auch an anderer Entitäten, wie Atmosphären, Artefakten und, was im 'westlichen' Sinne noch naheliegender erscheinen mag, Stoffen und Pflanzen<sup>52</sup>. Viele Ethnologen haben schon seit langem auf die äußerst elaborierten Wissenspraktiken der 'Amazonas-Pharmakologen' hingewiesen, deren 'animistische Attribuierungen' sie in ihrem wissenschaftlichen Progress keinesfalls behindert, sondern wohl eher gefördert hat<sup>53</sup>. Bei Anerkennungen dieser wissenschaftlichen Erfolge

---

'Tiersprachen', deren Dialekte, Sprachspiele, Zeichensysteme usw. gibt, erachte ich die Debatte für obsolet, und plädiere für eine potentielle Zuerkennung der 'Sprache' an nicht-humanen Entitäten zumindest innerhalb der 'organischen' Welt. Vgl. diesbezüglich bereits einen sehr frühen Aufsatz des berühmten Bienenforscher Karl von Frisch (1953), der sich seit den 1920ern intensiv mit der Sprache der Bienen beschäftigte und sich in diesem Artikel explizit gegen den Vorwurf wandte, dass Bienen nur über leichte Kommunikationsformen, aber keinesfalls über 'Sprache' verfügen würden. Vgl. bzgl. der Debatte zur 'tierlichen' Sprache und Kultur neben den o.g. Feld der Biosemiotik auch Descola 2011, 269ff. und Balluch 2005, 115ff.

<sup>52</sup> Vgl. Viveiros de Castro 1997, 102: "Man hat indessen festgestellt, dass in den Kulturen des westlichen Amazonasgebietes, insbesondere in jenen, die einen breiten Gebrauch von Halluzinogenen pflegen, die Personifizierung der Pflanzen nicht weniger wichtig als die der Tiere zu sein scheint". Vgl. bzgl. einer "Neurobiologie der Pflanzen" Jedlička 2011, 200 und Baluška/Witzany 2011.

<sup>53</sup> An dieser Stelle sei diesbezüglich lediglich auf die ethnopharmakologische Studien des Amazonasgebietes zur wissenschaftlichen und therapeutischen Verwendung des Halluzinogens *Ayahuasca* hingewiesen. *Ayahuasca* (auch *Yajé* bzw. *Yagé*, *Natem* usw.) ist der wohl mittlerweile bekannteste Name für ein seit etlichen Jahren auch im 'Westen' populär gewordenen Halluzinogen des südamerikanischen Raumes. In den meisten Fällen, v.a. den halluzinogen effektiven Varianten, handelt es sich um ein komplexes Kombinationspräparat, das aus der Liane *Banisteriopsis caapi* und den Blättern des Rötengewächs *Psychotria viridis* gewonnen wird. Die äußerst potente Wirkung dieses Präparats wird gerade durch die Kombination beider Pflanzen gewährleistet, denn der halluzinogene Hauptwirkstoff *N,N-Dimethyltryptamin* (*DMT*), welcher sich in den Blättern der *P. viridis* befindet, wird in seiner Wirkung durch das *Harmalin* (auch *Harmin* sowie einige andere  $\beta$ -*Carboline*) das sich in der *B. caapi* befindet nicht nur stark verlängert, sondern überhaupt erst ermöglicht. Denn bei oraler Aufnahme wird *DMT* unmittelbar durch das Enzym *Monoaminoxidase* (*MAO*) abgebaut. Das *Harmalin* fungiert in der Kombination allerdings als so genannter *MAO-Hemmer/Inhibitor*, d.h. die Ausschüttung der *MAO* wird verhindert, was dazu führt, dass körpereigene und exogene Tryptamine auch bei oraler Einnahme die Blut-Hirn-Schranke passieren können und das *DMT* seinen Weg ungehindert an die entsprechenden Hirnrezeptoren finden kann. Vgl. bzgl. der ethnologischen *Ayahuasca*-Forschung und dessen Pharmakologie v.a. Räsch 1998, 702ff.; Räsch/Müller-Ebeling/Adelaars 2006, 17-40; Luna/White 2000; Ott 1996; Descola 1996b, 219ff.; Rosenbohm 1991. Bezüglich der pharmakologischen Subtilität dieser nicht-europäischen 'Technik' vgl. Narby (2001, 179f.): "Luna weist darauf hin, daß die Grundmischung [des *Ayahuascas*] häufig dazu verwendet wird, die Eigenschaften aller möglichen anderen Pflanzen aufzuzeigen, weshalb 'die Zahl der hinzugefügten Pflanzen

stellt sich natürlich die Frage, wie und mit welchen Theorien und Techniken, die einem nicht neuzeitlich-europäischen Naturwissenschaftsverständnis unterliegen, diese Gesellschaften zu solch spezifischen und hochfunktionalen botanischen und pharmakologischen Wissen gelangen?

Ohne dieser Frage hier ausführlicher nachgehen zu können, möchte ich jedoch i.S. einer 'Theorie der kommunikativen Natur' versuchen, die Aussagen bestimmter indigener Gesellschaften, dass Sie *einen Teil* ihres botanischen und pharmakologischen Wissens nicht nur mittels einer '3.-Person-Perspektive', sondern durch einen 'Dialog' *mit* diesen Entitäten gewonnen haben<sup>54</sup>, in *einer* möglichen Rechtfertigung anzudenken. Und zwar könnte die 'menschlich'-organismische Stoffabsorption von Pflanzen bzw. der ihnen inhärenten Stoffe als eine Form meta- und intraorganismischer Kommunikation begriffen werden. D.h. dadurch, dass 'menschliche' Organismen permanent bestimmte materielle Entitäten absorbieren, sind sie immer schon im Kontakt einer 'metaorganismischen' Kommunikation *mit* diesen absorbierten Entitäten. Wobei sich dieses Kommunikation innerhalb ihrer Körper, also intraorganismisch, verkörpert und i. S. des Integrationsprozess (vgl. II.) somatopsychische Veränderungen nach sich zieht. Gleichwohl diese These eigentlich nur die simple Tatsache zu interpretieren sucht, dass das was wir essen, atmen, aufnehmen, mit dem wir in Berührung sind, uns ständig verändert, ja, dass unsere Körper einem permanenten Prozess der Aufnahme und Abgabe bestimmter Stoffe bzw. Körper unterliegen, welcher reziproke Wirkungen auf alle beteiligten '*Körper-Perspektiven*' (vgl. III.) ausübt, wird dieser Umstand in seiner philosophischen Konsequenz eigentlich überhaupt nicht beachtet. Im Gegenteil werden sogar meist lediglich mehr oder minder statische, 'feste', lokale Entitäten ('der' Mensch, 'das' Gehirn) analysiert und als ausschlaggebend für alle somatopsychischen Veränderungen gesetzt<sup>55</sup>.

---

unbegrenzt ist, einfach deshalb, weil *ayahuasca* dazu dient, die Eigenschaften neuer Pflanzen und Substanzen anhand der Veränderungen im halluzinogenen Erleben und durch genaues Betrachten des Inhalts der Visionen zu erforschen'. Nach McKenna, Luna und Towers sind die Beimischungen zum *ayahuasca* ein echtes 'unerforschtes Arzneimittelbuch (*Pharmakopöa*)'. Rätsch (1998, 704) notiert, dass manche Schamanen ihren Mischungen bis zu 100 verschiedene Additive zusetzen würden, um das gewünschte Resultat zu erlangen. Ott (vgl. 1996, 24ff.) geht schließlich systematisch daran die Additive in drei Haupt-Klassen zu unterteilen, wobei er grundlegend zwischen den a. nicht-psychoaktiven, therapeutischen, b. den Stimulantien und c. den Halluzinogenen unterscheidet.

<sup>54</sup> Vgl. diesbezüglich auch Shanon (2001), der sich aus kognitionspsychologischer Perspektive den 'interpersonellen Übereinstimmungen' der Ayahuasca-Konsumation zuwendet.

<sup>55</sup> Gleichwohl hier natürlich nicht die Frage verhandelt werden kann ob naturwissenschaftlich eher von einem 'Panbiopsychismus' bzw. 'Panbiokognitivismus', wie dies u.a. in der Kognitionsbiologie versucht wird (vgl. Jedlička 2011; Balluch 2005), als von einem 'Panpsychismus' ausgegangen werden sollte, sehe ich doch in dem hier angedachten prozessualen Übergang zwischen organischen Körpern und den von ihnen absorbierten Körpern bzw. Stoffen (die häufig anorganischer aber auch organischer 'Natur' sein können) einen zumindest philosophischen Grund den Unterschied zwischen anorganischen und organischen Entitäten als einen lediglich graduellen zu begreifen. In dieser Hinsicht erachte ich auch die pharmakologischen Begriffe der

Abschließend und an diese Überlegungen anschließend seien nun, in Ansehung der in II. aufgeworfenen panpsychistischen Grundthese, die Brüntrup auch in die Formulierung fasst, dass das "Erfahren der Umwelt von einem Standpunkt her eine grundlegende Eigenschaft aller materiellen Entitäten ist" (Brüntrup 2008, 166)<sup>56</sup> und in Hinsicht des in III. formulierten Animismus als 'somatischen Perspektivismus' resp. 'Multinaturalismus', folgende zwei Grundthesen zu einer möglichen 'panpsychistischen' bzw. 'animistischen' Ontologie und Philosophie des Geistes zur Aussicht gestellt.

i. wird eine '(multi-) naturalistische' Ontologie veranschlagt, in der ausschließlich materielle (oder auf diesen basierenden) Entitäten angenommen werden bzw. eine Ontologie vorgeschlagen in der alle Ereignisse als der 'Natur' *immanent* begriffen werden<sup>57</sup>. Diese materiellen Entitäten werden allerdings nicht auf eine einheitliche 'Substanz' namens 'Materie' zurückgeführt, sondern als mannigfaltig *vergesellschaftete* Konfigurationen differenter und heterogener Körper begriffen (Elementarteilchen, Elemente, Gase, Festkörper, Flüssigkeiten, Stoffe, Organismen etc.), die sich im ständigen Wandel (in bzw. mit der Raumzeit) *'neu'* konstituieren.

ii. ist allen materiellen Entitäten prinzipiell oder potentiell (bzw. den Ereignissen, Gesellschaften, *Agencements*<sup>58</sup> in denen sie sich befinden) ein Standpunkt, eine Perspektive, eine Weise der Erfahrung eigen, die als eine '(proto-) mentale' und grundlegend *homogene* Eigenschaft begriffen werden kann. Da diese perspektivische Erfahrungsmöglichkeit allen Körpern *immanent* ist und weder Körper noch Erfahrung isoliert voneinander existieren, ist die Körperlichkeit der Perspektive auch der Grund für die mentalen (bzw. kognitiven, sensualen, affektiven etc.) *Divergenzen* der materiellen Entitäten. Jeder Körper erlebt sich bzw. die Welt auf Grund seiner Körperlichkeit und ihrer je spezifischen materialen, sensomotorischen und affektiven Qualitäten unterschiedlich. Seine Quale, sein 'phänomenales Bewusstsein', das 'wie-es-ist bzw. sich-anfühlt' dieser oder jener Körper zu sein, ist demnach

---

*Pharmakokinetik*, d.h. dem Prozess dem ein 'Stoff' selbst in einem Organismus unterliegt und den der *Pharmakodynamik*, d.h. dem Prozess den ein 'Stoff' in einem Organismus verursacht, für philosophisch äußerst relevant, denn mit ihnen können die mannigfaltigen und sich permanent vollziehende Prozesse von Körpern als Stoffen bzw. Stoffen als Körpern, in ihrer 'somatopsychischen' Reziprozität angedacht werden.

<sup>56</sup> Vgl. auch Skrbina 2007,16: "All objects, or systems of objects, possess a singular inner experience of the world around them"

<sup>57</sup> In dieser Hinsicht müssen 'die' animistischen Ontologien auch davor bewahrt werden i.S. des 'christlich-cartesischen Divisors' interpretiert zu werden, wie dies leider häufig geschah und geschieht. Denn im Animismus werden die 'mentalen' als auch die 'spirituellen' Qualitäten bzw. Entitäten gerade nicht als 'körperlos-geistig' bzw. nicht-materiell aufgefasst, sondern ganz im Gegenteil: durchweg *korporal*. Vgl. Kramer (1993, 64): "Our rather woolly talk about 'spirits' can easily awaken the impression that the African cults revolve around invented, hallucinated shades and entities [...] But in fact the basic words in African languages by which we translate 'spirit' denote first and foremost the spirit of something". Und Viveiros de Castro (1997, 109): "Andererseits sind die Seelen der Toten und der Geister, welche das Universum bewohnen, keine immateriellen Wesenheiten, sondern andere Arten von Körpern, welche mit Affekten *sui generis* ausgestattet sind".

<sup>58</sup> Vgl. zum Begriff *Agencement* (Gefüge, Assemblage etc.) Deleuze/Guattari 2005 und Stengers 2011.

durch den Körper gegeben, mit dem die Perspektive verkörpert ist<sup>59</sup>. Materielle Entitäten sind allerdings immer *in-* und- *durch-* und *miteinander* verkörpert. Sie konstituieren sich in ihrem *kommunikativen* Zusammensein fortwährend '*neu*'. Deswegen muss die '*Erfahrung*', die zwar immer auf Anderes gerichtet ist, aber sich in diesem Gerichtet-Sein als 'phänomenale Einheit' präsentiert, als ein synthetischer 'Integrationsprozess' begriffen werden. Als ein *Prozess* reziproker Interaktion und Integration *somatischer* Perspektiven, der aufgrund seiner permanenten *Reflexion* in der allen Körpern gegebenen *homogenen Erfahrungsmöglichkeit*, ihrer '*Perspektive an sich*'<sup>60</sup>, als Totalität, als 'phänomenale Einheit' empfunden wird.

christiangrosz@gmx.at

### Literaturverzeichnis:

- Abrams**, David: *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York 1996
- Abrams**, David: *Becoming Animal. An Earthly Cosmology*. Pantheon 2010
- Balluch**, Martin: *Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*, Wien 2005.
- Baluška**, František/**Witzany**, Günther (Hg.): *Biocommunication of Plants*, Berlin/Heidelberg 2012
- Barbieri**, Marcello: *Introduction to Biosemiotics: The New Biological Synthesis*, Dordrecht 2007.
- Beckermann**, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin/New York 2001.
- Beckermann**, Ansgar: *Das Leib-Seele-Problem*, Paderborn 2008.
- Bird-David**, Nurit: "Animism" revisited. *Personhood, Environment and Relational Epistemology*. In: *Current Anthropology* Vol. 40, 1999, S. 67-91.
- Bird-David**, Nurit: *Animistic epistemology: Why some hunter-gatherers do not depict animals*. In: *Ethnos* 71(1) 2006, S. 33-50.
- Blamauer**, Michael: *Taking the Hard Problem of Consciousness Seriously: Dualism, Panpsychism and the Origin of the Combination Problem* (2011b). In: Blamauer 2011, S. 99-116.
- Blamauer**, Michael (Hg.): *The Mental as Fundamental. New Perspectives on Panpsychism*, Heusenstamm 2011.
- Böhler**, Arno: *Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon. Vortrag an der Akademie der bildenden Künste Wien, 14. November 2009*. Abgerufen am 20.01.2012: [http://univie.academia.edu/ArnoBoehler/Papers/796813/Psyche\\_ist\\_ausgedehnt\\_weiss\\_nichts\\_davon](http://univie.academia.edu/ArnoBoehler/Papers/796813/Psyche_ist_ausgedehnt_weiss_nichts_davon).
- Borck**, Cornelius: *Hirnstromfantasien. Explorationen zwischen Gehirn, Ich und Apparat*. In: Dünne, Jörg/Moser, Christian (Hg.): *Automedialität*, München 2008, S. 411-427.
- Brier**, Soren: *Cybersemiotics: Why Information Is Not Enough!*, Toronto 2008.
- Brüntrup**, Godehard: *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 2008.
- Brüntrup**, Godehard: *Alter Wein in neuen Schläuchen. Die Renaissance des Panpsychismus in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes*. In: Müller/Watzka 2011, S. 23-58.
- Chalmers**, David: *The conscious mind: in search of a fundamental theory*, New York 1996.
- Chalmers**, David J. (Hg.): *Philosophy of mind. Classical and Contemporary Readings*, New York 2002.
- Churchland**, Paul M: *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*. In: Chalmers 2002, S. 568-580.

<sup>59</sup> Dahingehend möchte ich auch das Zitat von Deleuze begreifen, dass Viveiros de Castro in seinem in II. behandelten Text über den indianischen Perspektivismus (1997) an den Anfang stellt: "Der Gesichtspunkt ist im Körper, sagt Leibniz" (Deleuze 2000, 24 [orig.: "Le point de vue est dans le corps, dit Leibniz"]).

<sup>60</sup> Vgl. bzgl. der homogenen Erfahrungsmöglichkeit bzw. der Frage, *was* diese Perspektive 'an sich' sein könnte: Groß 2011, 54-83; 160-181; 200-230. Dort habe ich versucht einen *zweistufigen* Panpsychismus (v.a. im Rückgriff auf die Ontologie des indischen Sāṃkhya-Yoga) zu explizieren, wobei die eine Stufe schließlich den allem gemeinen, homogenen Standpunkt selbst beschrieb, was ich mit dem Begriff des '*Bewusstseins*' als '*positivem Nichts*' (skrt. *puruṣa*) zu begreifen suchte, während die andere Stufe die dynamische *materiell-mentale* Welt der *Körper* (skrt. *prakṛti*) beschreiben sollte. In meiner Dissertation beschäftige ich mich derzeit mit dem Unternehmen einer Synopsis dieser Thesen mit den hier angerissenen Gedankengängen.

- Clark**, Andy: *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, New York 2008.
- Clarke**, David S.: *Panpsychism - Past and Recent Selected Readings*, New York 2004.
- Clayton**, Philip: *Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus*, Göttingen 2008.
- Comte**, Auguste: *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg (orig. 1844) 1994.
- Costa**, Luiz/**Fausto**, Carlos: *The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies*. In: Religion and Society: Advances in Research, Vol. 1, 2010, S. 89-109.
- Davidson**, Donald: *Mentale Ereignisse*. In: Metzinger 2007, S. 222-242.
- Deleuze**, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M. 2000.
- Deleuze**, Gilles/**Guattari**, Felix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin 2005
- Dennett**, Daniel C.: *Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon*, New York 2006.
- Derrida**, Jacques: *Berühren – Jean-Luc Nancy*, Berlin 2007.
- Descola**, Philippe: *Societies of nature and the nature of society*. In: Kuper, A. (Hg.): *Conceptualizing Society*, London 1992, S. 107-126.
- Descola**, Philippe: *Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practices*. In: Descola/Pallson 1996a, S. 82-102.
- Descola**, Philippe: *Leben und Sterben in Amazonien. Bei den Jivaro-Indianern*, Stuttgart 1996b.
- Descola**, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011.
- Descola**, Philippe/**Pallson**, Gissli (Hg.): *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London/New York 1996.
- Dux**, Günter: *Historisch-Genetische Theorie der Kultur*, Weilerswist 2000.
- Eccles**, John C./**Popper**, Karl R.: *Das Ich und sein Gehirn*, München 2005.
- Favareau**, Donald: *Essential Readings in Biosemiotics. Anthology and Commentary*, Berlin/New York 2010
- Ferenczi**, Sandor: *Bausteine zur Psychoanalyse. I. Band: Theorie*, Leipzig (u.a.) 1927.
- Ferenczi**, Sandor: *Schriften zur Psychoanalyse I*, Frankfurt a.M. 1970.
- Ferenczi**, Sandor: *Schriften zur Psychoanalyse II*, Frankfurt a.M. 1970.
- Franke**, Anselm: *Jenseits der Wiederkehr des Verdrängten*. In: Franke/Folie 2011, S. 19-36.
- Franke**, Anselm (Hg.): *Animism (Volume 1)*, Antwerp 2010.
- Franke**, Anselm/**Folie**, Sabine (Hg.): *Animismus hinter den Spiegeln*, Wien 2011.
- Frazer**, James G.: *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, Frankfurt a.M. (orig. 1890-1922) 1977.
- Freeman**, Anthony (Hg.): *Consciousness and its Place in Nature. Physicalism Entail Panpsychism?* Exeter 2006
- Freud**, Sigmund: *Gesammelte Werke, Bd. IX*, Frankfurt a.M 1999.
- Freud**, Sigmund: *Gesammelte Werke, Bd. XV*, Frankfurt a.M 1999.
- Frisch**, Karl von: "Sprache" oder "Kommunikation" der Bienen? In: *Psychologische Rundschau*, Bd. 4, 1953.
- Foster**, John: *The Immaterial Self. A Defense of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, London 1996.
- Gertler**, Brie/**Shapiro**, Lawrence (Hg.): *Arguing about the mind*, New York 2007.
- Goebel**, Bernd/**Hauk**, Anna M./**Kruip**, Gerhard (Hg.): *Probleme des Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Paderborn 2005.
- Goff**, Philip: *Can the panpsychist get around the combination problem?* In: Skrbina 2009, S. 129-136.
- Goff**, Philip: *There is no combination problem*. In: Blamauer 2011, S. 131-140.
- Griffin**, David R.: *Unsnarling the World-Knot*, Berkeley 1998.
- Groß**, Christian: *Psyches Tropen. Vorspiel einer psychotropen Theorie zur Ontologie und Philosophie des Geistes - zwischen Naturalismus, Sāṃkhya und Panpsychismus*, Masterarbeit, Wien 2011.
- Hagner**, Michael: *Der Geist bei der Arbeit. Historische Untersuchungen zur Hirnforschung*, Göttingen 2006.
- Hagner**, Michael: *Homo Cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Frankfurt a. M. 2008.
- Hameroff**, Stuart R./**Powell**, Jonathan: *The conscious connection. A psycho-physical bridge between brain and pan-experiential quantum geometry*. In: Skrbina 2009, S. 109-128.
- Hampe**, Michael: *Innere und äußere Fremdheit. Freuds Theorie seelischer Komplexität*. In: Crone, K./Schnepf, R./Stolzenberg, J. (Hg.): *Über die Seele*, Berlin 2010, S.330-350.
- Harvey**, Graham: *Animism: Respecting the Living World*, New York 2005.
- Hasler**, Felix: *Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung*, Bielefeld (erscheint Juli) 2012.
- Heyes**, Cecilia/**Huber**, Ludwig (Hg.): *The Evolution of Cognition*, Cambridge/MA 2000.
- Honnfelder**, Ludger/**Schmidt**, Matthias C. (Hg.): *Naturalismus als Paradigma*, Berlin 2007.
- Janich**, Peter (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008.
- Jedlička**, Peter: *Ist Bewusstsein etwas neues unter der Sonne? Panpsychismus und Neurowissenschaften*. In: Müller/Watzka 2011, S. 195-222.
- Jung**, Carl G.: *Psychologie und Religion*, München 2004.
- Käser**, Lotahr: *Animismus. Einführung in seine begrifflichen Grundlagen*, Bad Liebenzell 2004.
- Keil**, Geert: *Kritik des Naturalismus*, Berlin/New York 1993.
- Keil**, Geert/**Schnädelbach**, Herbert (Hg.): *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a. M. 2000.

- Keil**, Geert: *Naturalismus und Biologie*. In: Honnefelder/Schmidt 2007, S. 14-33.
- Klose**, Joachim: *Panpsychismus und Physik. Ein Beitrag aus der Perspektive der Prozessphilosophie A.N. Whiteheads*. In: Müller/Watzka 2011, S. 147-194.
- Koutroufinis**, Spyridon A. (Hg.): *Prozesse des Lebendigen. Zur Aktualität der Naturphilosophie A. N. Whiteheads*, Freiburg/München 2007
- Koutroufinis**, Spyridon A.: *Die prozessuale Teleologie A.N. Whiteheads und die aktuelle systemtheoretische Betrachtung biologischer und mentaler Vorgänge*. In: Lyssy, Ansgar (Hg): Geist und Wissenschaft, S. 109-136.
- Koutroufinis**, Spyridon A.: *Panpsychismus und Biologie – Zur Idee des Bioprotopsyhismus*. In: Müller/Watzka 2011, S. 223-254.
- Kovac**, Ladislav: *Fundamental principles of cognitive biology*. In: Evolution and Cognition 6, S. 51-69.
- Kramer**, Fritz: *The Red Fez. Art and Spirit Possession in Africa*, London 1993.
- Kutschera**, Franz von: *Jenseits des Materialismus*, Paderborn 2003.
- Kutschera**, Franz von: *Die Wege des Idealismus*, Paderborn 2006.
- Latour**, Bruno: *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge/London 2004.
- Latour**, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 2010.
- Leuschner**, Wolfgang: *Über Neuromythologie*, Psyche 51, S. 1104-1113, 1997.
- Lévy-Bruhl**, Lucien: *Das Denken der Naturvölker*, Wien/Leipzig 1921.
- Luna**, Luis E. / **White**, Steven F. (Hg.): *Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine*, Santa Fe 2000.
- Mader**, Elke: *"Seelen", Kräfte und Personen. Spirituelle Dimensionen von Mensch und Natur in Amazonien*. In: Figl, J./Klein, H.-D.: Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg 2002, S. 61-86.
- Manzotti**, Riccardo: *The Spread Mind: Phenomenal Process-Orientated Vehicle Externalism*. In: Blaumauer 2011, S. 79-98.
- Mathews**, Freya: *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, New York 2003.
- McLaughlin**, Brian P./**Beckermann**, Ansgar/**Walter**, Sven (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, New York 2009.
- Meixner**, Uwe: *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn 2004.
- Metzinger**, Thomas (Hg.): *Bewußtsein: Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 2005.
- Metzinger**, Thomas (Hg.): *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 1: Phänomenales Bewusstsein*, Paderborn 2006.
- Metzinger**, Thomas (Hg.): *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das Leib-Seele-Problem*, Paderborn 2007.
- Metzinger**, Thomas (Hg.): *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 3: Intentionalität und mentale Repräsentation*, Paderborn 2010.
- Müller**, Tobias/**Watzka**, Heinrich (Hg.): *Ein Universum voller 'Geiststaub'? Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte*, Paderborn 2011.
- Nagel**, Thomas: *Der Panpsychismus*. In: ders.: Letzte Fragen, Bodenheim bei Mainz 1996, S. 251–267.
- Nancy**, Jean-Luc: *Corpus*, Berlin 2003.
- Nancy**, Jean L.: *Singulär plural sein*, Berlin 2005.
- Narby**, Jeremy: *Die kosmische Schlang: Auf den Pfaden der Schamanen zu den Ursprüngen modernen Wissens*. Stuttgart 2001.
- Noe**, Alva: *Du bist nicht dein Gehirn. Eine radikale Philosophie des Bewusstseins*, München 2010
- O'Connor**, Timothy/**Robb**, David (Hg.): *Philosophy of mind. Contemporary readings*, London 2003.
- Oesterdiekhoff**, Georg W.: *Kulturelle Bedingungen kognitiver Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1997.
- Ott**, Jonathan: *Ayahuasca-Analogue. Pangaeische Entheogene*, Löhrbach 1996.
- Pauen**, Michael: *Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2001.
- Penrose**, Roger: *Computerdenken. Des Kaisers neue Kleider oder Die Debatte um Künstliche Intelligenz, Bewusstsein und die Gesetze der Natur*, Heidelberg/Berlin 2002.
- Piaget**, Jean: *Das Weltbild des Kindes*, Frankfurt a.M. 1981.
- Putnam**, Hilary: *Gestalt und Attraktivität des 'Naturalismus'*. In: Sukopp/Vollmer 2007, S. 25-40.
- Rätsch**, Christian: *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen: Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, Aarau 1998.
- Rätsch**, Christian/**Müller-Ebeling**, Claudia/**Adelaars**, Arno: *Ayahuasca: Rituale, Zaubersäfte und visionäre Kunst aus Amazonien*, Baden/München 2006
- Ravenscroft**, Ian: *Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Stuttgart 2008.
- Rohmer**, Stascha: *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität. Reflexion und Transformation in Alfred North Whiteheads Philosophie der Natur*, Freiburg/München 2000.
- Rooney**, Caroline: *African Literature, Animism and Politics*, London 2000.
- Rosenberg**, Gregg: *A Place for Consciousness - Probing the Deep Structure of the Natural World*. Oxford 2004.

- Rosenbohm**, Alexandra: *Halluzinogene Drogen im Schamanismus. Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich*, Reimer 1991.
- Rowlands**, Mark: *New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, Cambridge/Mass 2010.
- Rugel**, Matthias: *Was ist im Panpsychismus proto-mental und wie entstehen höherstufige mentale Eigenschaften?* In: Müller/Watzka 2011, S. 111-146.
- Rust**, Alois: *Die organismische Kosmologie von Alfred N. Whitehead. Zur Revision des Selbstverständnisses neuzeitlicher Philosophie und Wissenschaft durch eine neue Philosophie der Natur*, Frankfurt a. M. 1987
- Scheuer**, Hans G.: *Die Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads und die Physik des 20. Jahrhunderts*, Aachen 2005.
- Schmitz**, Hermann: *Jenseits des Naturalismus*, Freiburg 2010.
- Schröder**, Jürgen: *Einführung in die Philosophie des Geistes*, Frankfurt a. M. 2004.
- Schulte**, Günter: *Neuromythen. Das Gehirn als Mind Machine und Versteck des Geistes*, Frankfurt a. M. 2001
- Searle**, John R.: *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2006.
- Shanon**, Benny: *Interpersonelle Übereinstimmungen in den Erfahrungen von Ayahuasca-Trinkern*. In: Hejl, Peter M. (Hg.): *Universalien und Konstruktivismus*, Frankfurt a. M. 2001.
- Skrbina**, David: *Panpsychism in the West*, Cambridge 2007.
- Skrbina**, David: *Panpsychism in history. An overview* (2009b). In: Skrbina 2009, S. 1-32.
- Skrbina**, David: *Mind Space: Toward a solution to the combination problem*. In: Blamauer 2011, S. 117-130.
- Skrbina**, David (Hg.): *Mind that abides. Panpsychism in the new millennium*, Amsterdam 2009.
- Spät**, Patrick (Hg.): *Zur Zukunft der Philosophie des Geistes*, Paderborn 2008.
- Stapp**, Henry P.: *Mind, Matter and Quantum Mechanics*, Berlin/Heidelberg 2009.
- Stengers**, Isabelle: *Den Animismus zurückgewinnen*. In: Franke/Folie 2011, S. 37- 48.
- Stich**, Stephen P./**Warfield**, Ted A. (Hg.): *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden 2003.
- Stoljar**, Daniel: *Two Conceptions of the Physical*. In: Chalmers 2002, S. 311-328.
- Strawson**, Galen: *Realistic monism. Why physicalism entails panpsychism*. In: Skrbina 2009, S. 33-66.
- Sukopp**, Thomas/**Vollmer**, Gerhard (Hg.): *Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme*, Tübingen 2007.
- Swinburne**, Richard: *The Evolution of the Soul*, Oxford 1997.
- Taylor**, Anne-Christine: *Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro*. In: Man 28 (4), S. 653-678, 1993
- Teichert**, Dieter: *Einführung in die Philosophie des Geistes*, Darmstadt 2006.
- Tylor**, Edward B.: *Primitive Culture*, London 1871.
- Viveiros de Castro**, Eduardo: *Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus*. In: Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin 61, 1997, S. 99-114.
- Viveiros de Castro**, Eduardo: *Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies*. In: Common Knowledge 10, Nr. 3, 2004, S. 463-484.
- Vollmer**, Gerhard: *Auf der Suche nach Ordnung: Naturphilosophische*. In: Koch, Walter A. (Hg.): *Das Ganze und seine Teile*, Bochum 1989, S. 194-221.
- Whitehead**, Alfred N.: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a. M. 1987.
- Whitehead**, Alfred North: *Denkweisen*, Frankfurt a. M. 2001.
- Wilson**, Robert: *Boundaries of the Mind. The Individual in the Fragile Sciences*, New York 2004.
- Witzany**, Günther: *Natur der Sprache – Sprache der Natur. Sprachgrammatische Philosophie der Biologie*, Würzburg 1993.
- Witzany**, Günther: *Biokommunikation und natürliche Bearbeitung genetischer Texte. Die Anwendung der sprachpragmatischen Philosophie der Biologie*, Norderstedt 2010.

Judith NOSKE:

*„So legt sich das göttliche Kind in die Umarmung der Welt um selbst zu werden, zusammen mit dieser.“ Archetypische, entwicklungspsychologische und intersubjektive Aspekte zum Thema Kind \**

Rilke: *„Ich kann mich noch erinnern, da hatte jedes Ding einen besonderen Sinn und es gab unzählbar viele Dinge und keines war mehr im Werte als ein anderes. Jedes durfte einmal das Einzige scheinen, durfte Schicksal sein. Ein Vogel, der in der Nacht geflogen kam und schwarz und ernst auf meinem Lieblingsbaum saß, ein Sommerregen der den Garten verwandelte, sodass alles Grün Dunkelheit und Glanz bekam, ein Buch, in dessen Blätter eine Blume lag, Gott weiß von wem, ein Kieselstein von fremder deutsamer Gestalt, das alles war so, als ob man vielmehr davon wüsste. Es schien, als könnte man glücklich werden und groß durch jedes Ding, aber auch als könnte man an jedem Dinge sterben.“*

Da ist Moni, die Puppe. Sie aß, wenn ich sie fütterte,  
Hinter dem Haus wächst ein Grasbüschel, das war grüner und kräftiger als die anderen. Ich schnitt es und pflegte es, es war mein Land, da ging ich hin als Kind und wollte dort zuhause sein. Eine andere Erinnerung: Als ich den lieben Gott im Religionsunterricht der ersten Klasse dreieckig zeichnete und blau, weil ich dachte, er könne ebenso gut so aussehen und ich würde mir das Gesicht mit langen weißen Bart ersparen, da war der Herr Pfarrer ärgerlich.

Ich fragte, wie viele Kinder meine Mutter, woher die Menschen kommen und wo sie waren, bevor sie geboren wurden. Ich fragte, ob etwas vor dem Anfang ist, und was nach dem Ende kommt. Meine Mutter meinte, sie wisse es nicht. Es gäbe gescheite Menschen, Erwachsene, Professoren, die machen sich ein Leben lang Gedanken darüber und forschen dem nach, aber ob die wirklich was wissen, wisse sie auch nicht. Meine Mutter erzählte mir lieber Geschichten.

Kindheitserinnerungen, wie sie ein jeder von uns hat.

„Was ist das Kind?“ fragte ich in der Klinik die Kinder. Als Antwort kam:

*Kinder werden geboren.*

*Kinder sind alle unterschiedlich.*

*Kinder haben Eltern.*

*Kinder können sich unheimlich freuen*

*Kinder weinen viel.*

*Kinder sind neugierig.*

*Kinder haben Angst.*

*Kinder spielen.*

*Kinder können riesig wünschen.*

*Kinder wollen stark werden.*

*Und sie wollen gut sein.*

*Kinder sind anstrengend.*

*Kinder können auch sterben.*

*Kinder werden groß.*

*Kinder haben Zeit.*

Ein anderes Kind: Das *mythologische* Kind zeigt in verschiedenen Kulturen, zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen Geschichten ähnliche Elemente. Es ist oft göttlichen Ursprunges bzw. hat göttliche und menschliche Eltern. Es hat numinose Qualität, schafft Außergewöhnliches. Es ist kleiner als klein und größer als groß. Es ist voller Kraft und Schöpferdrang, aber es ist auch hilflos und schwach, angewiesen und abhängig. Es ist das Verlassene und Ausgelieferte und zugleich das Göttlich- Mächtige. Das symbolische Kind ist Träger von Hoffnungen und Sehnsüchten. Ich werde in meinem Referat über das archetypische Kind und über das menschliche Kind sprechen. Ich werde über diese beiden Kinder sprechen, und darüber in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, wie sie sich zueinander verhalten, wie sie einander bedingen und bewegen. Ich bin Jungianerin und ich bin Kinder- und Jugendpsychiaterin. Mir wird es deshalb neben dem Vertreten des archetypischen Standpunktes auch um klinische Aspekte gehen. Also fange ich mit dem Anfang an. Ich möchte den Kinderarchetyp als *Archetyp des Werdens* bezeichnen.

### **Der Archetyp**

*Arche*: das Erste, von wo etwas entsteht oder erkannt wird, die uranfängliche Herrschaft, der bestimmende Anfang. Der Archetyp ist die jedem Menschen inne stehende unbewusste Anlage, sein inneres und äußeres Leben nach einem bestimmten Muster zu ordnen, Bilder zu bilden, in denen unser Erleben in einer bestimmten affektiven Qualität aufgehoben ist.

Archetypen sind unanschauliche und geheimnisvoll, sie sind nie gänzlich zu erschließen, weil sie aus kollektiven Ebenen stammen und ans Transzendente angeschlossen sind. Archetypen

sind dynamisch. Sie bilden. Henry Bergson bezeichnet die Archetypen als das ewig Ungeschaffene. Ich setze dazu: das *ewig ungeschaffene Schaffende*. Das von uns Undurchdringbare und Durchdringende gehört zum Wesen der Archetypen. Kein Archetypus lässt sich auf eine einfache Form bringen. Archetypen sind Verwobenheiten, wie ein unsichtbares Netz, wie die gesetzmäßige Anordnung von Gitterlinien eines Kristalls durchziehen sie seelisches Leben und verbinden, verbinden Menschliches zueinander, sowohl innerpsychisch als auch interpersonal und auch über Generationen; verbinden durch die Zeit sowohl über die vertikale Zeitachse (im Sinne des Kausalitätsprinzips als Ursache- Wirkung) als auch über die horizontale Zeitachse (im Sinne des Synchronizitätsprinzip als Zueinander - Gefügtheit).

### **Der Archetyp des Kindes**

Der Kinderarchetyp ist die strukturelle Bereitschaft zu werden und an-wesend zu sein, sich in der Welt zu ereignen. Der Archetyp des Werdens ist also jene Kraft, die wirkt, um Leben werden zu lassen. Die Bereitschaft zu wachsen, im Austausch mit der Welt selbst Welt zu werden, ist eine unbewusste angeborene Größe. Sie liegt im Menschen wie auch in der lebendigen Welt (in Kinderaugen auch in der dinglichen Welt). Ich stelle mir vor, da gibt es etwas außerhalb des Zeitlichen, das über die Möglichkeit zu bilden und zu formen in die Zeit wirkt und diese erschließt. Dieses Etwas zeitigt sich und wird erfahrbar über Bilder und Geschichten, die sich um das Kind, das göttliche wie das menschliche herum erzählen, und die ganz stark mit bewussten und unbewussten Werdensaspekten menschlicher Existenz zu tun haben. Das Kind steht für das Mögliche, das werdende, das Große und Viele, das aus dem Einen wird. Das Eine wurde aus Zweien. Werden hat mit der Zeit und mit dem Sein zu tun, und mit deren Verhältnis zueinander. Setzen wir uns mit den beiden Begriffen auseinander, so kommen wir bald an die Grenzen des Erfassbaren. Sein ist nichts Seiendes. Und Zeit ist nichts Zeitliches. Wir sagen nicht es hat Zeit und es hat Sein. Wir sagen, es gibt Sein, es gibt Zeit. Geben ist Vollzug, ist Bewegung. Hier gibt es das Ereignis, das der Mensch als Ereignis in sein Eigenes bringt. Er tut dies, indem er eine Beziehung dazu aufnimmt. Er setzt sich in ein Verhältnis. In einem Verhältnis stehen, nicht identisch sein, ist die Voraussetzung für Bewusstsein, ein hoch komplexer Differenzierungsprozess der im Menschen genuin angelegt ist. *Poesis* (die Hervorbringung, ein Begriff, den ich bei Heidegger gefunden habe) ist die Fähigkeit dasjenige, das an-wesend ist, sich ereignen zu lassen; so zu denken und zu handeln, dass sich zeigen kann, was ist. Ein Bezug zum Individuationsverständnis von C.G. Jung liegt nahe.

## Der Individuationsprozess

Rilke: „*Reifen heißt dunkel sein und sich bemühen.*“

Heidegger: „*Wenn es nicht mehr spielt mit tausend Möglichkeiten, die es gibt, sondern das Mögliche ergreift, das man selbst ist.*“

Individuation hat mit dem Ich und dem Selbst und mit dem Verhältnis von beiden zu einander tun. Individuation ist ein Ringen um etwas, das als Sehnsucht in uns angelegt ist, es ist ein Weg zum Eigen-tlichen hin, zu dem man aufgerufen ist. Dieser Ruf führt uns durch die Zeit, lässt uns vom Kind zum Erwachsenen und zum alten Menschen werden. Es ist ein Weg zwischen Gegensätzen, durch Verschiedenes, Unterschiedenes und zu Unterscheidendes. Es ist ein Weg zwischen Hell und Dunkel, zwischen Tag und Traum. Es ist ein Weg zwischen innen und außen, zwischen dem Ich und dem Du. Es ist immer ein Weg an der Grenze. Wandel und Entwicklung vollziehen sich immer an einer Grenze, dort wo ein System an das andere stößt, Berührung und Trennung zusammen kommen. Beim Individuationsprozess spielen unterschiedliche Grenzen zu unterschiedlichen Lebensphasen eine Rolle.

Lebensphase	Systeme im Austausch	Dynamik	Thema
<b>Säuglingszeit Kindheit</b>	Selbst des Kindes <> Selbst des Anderen	Mutter, Vater, Kinder - Archetyp	Entwicklung eines Ich-Gefühls
<b>Jugendalter</b>	Ich <> Nicht-Ich	Heros, Eros- Archetyp	Festigung der Kohärenz des Ich-Komplexes, Ausbildung eines Identitätsgefühls Stärkung von Autonomie und Bezogenheit
<b>Lebensmitte</b>	Ich <> Selbst	Archetyp des Schattens, Animus und Anima, (Selbst)	Integration von Gegensätzen
<b>Lebensende</b>	Personales Selbst <> Transzendentes Selbst	Senex, Archetyp des Kindes, Archetyp des Selbst	Frage nach der Endlichkeit und dem Unendlichen, Leben und Tod, Sinnfrage

Der, der sich an der Grenze bewegt, ist ein *Held*. Der Held bricht von seinem Zuhause auf, sein Weg führt ihn in unbekannte fremde Bereiche, er muss Proben bestehen, sich Gefahren stellen, manchmal hat er einen hilfreichen Begleiter. Wenn das Märchen gut ausgeht (und das tut es ja fast immer) bekommt der Held eine schöne Prinzessin mit der er Kinder bekommt oder er bekommt ein Königreich, zumeist aber beides. (Bei weiblichen Heldinnen ist alles etwas anders.)

Im Leben ist es nicht immer so. Da gibt es neben der Kraft, die Entwicklung will, auch die Hemmung, die Stagnation. Ich spreche hier nicht von vorübergehender Regression, die häufig

durchaus im Sinne von Entwicklung steht. Das Kind will nicht groß werden, hat Angst, stellt sich den Prüfungen nicht und traut sich den Weg hinaus nicht zu. Es gibt nur wenige Märchen, die davon erzählen. In der kinderpsychiatrischen Praxis sehen wir mehr davon, sprechen von einem Kind mit umschatteten Elternarchetyp. Von einem negativen Kinderarchetyp, von einer Kraft, die nicht die Progression und die Reifung will, sondern die Leere, die Zerstörung, manchmal sogar den Tod – von der Libido, die sich selbst verschlingt-, wollen wir nicht reden. Wir wissen auch gar nicht, ob es das gibt. Ein Kind, das aus sich heraus nicht leben will, das können wir uns nicht vorstellen. Wir machen die Umwelt dafür verantwortlich, meist die frühe Mutter-Kind-Beziehung. Und es ist ja auch wirklich so, dass das menschliche Werden aufs engste mit der Umwelt verwoben ist. Es braucht die Welt, den Weltfaktor, der das Unanschauliche des archetypisch ordnenden Prinzips mit Bildern füllt, Bilder, die Träger der Dynamik des seelischen Erlebens sind, helle und dunkle Bilder, die sich durchdringen und verweben, über die das Äußere hinein geholt und das Innere im Außen erkannt wird.

### **Die Verschränkung zwischen archetypischem Faktor und Weltfaktor**

Die innerseelischen Bilder, die das Kind von sich und dem anderen, von der Welt in sich hat, spielen eine große Rolle in der Weise wie es die Welt und sich selber erlebt. Diese Bilder wirken strukturbildend indem sie psychische Funktionen immer weiter differenzieren. So trifft die strukturell gegebene Bereitschaft Mütterliches in einer ganz bestimmten Weise zu erleben und auf dieses ausgerichtet zu sein, auf die äußere Mutter, die wiederum das innere Bild der Mutter mitbestimmt. D.h.: Archetypische Selbstaspekte werden auf wichtige Bezugspersonen übertragen. Die Elternbilder verlieren im Laufe der Entwicklung ihren archaischen Charakter, sie werden humanisiert, vielfältiger, und realer. Der archetypische und der Realfaktor treffen sich und werden zum Spiegel und der eigenen Existenz. Wie wichtig da die spiegelnde Antwortbereitschaft des Gegenübers ist! Sie bildet eine Brücke, über die interpersonale Austauschprozesse, wie die Imitation, die Projektion, die Internalisierung und die Identifizierung, wirken können.

Ogden schreibt: *„Projektive Identifizierung ist eine dialektische Bewegung zwischen zwei Subjekten. Durch den Prozess des Ausstoßens und des In- den- anderen- Hineinlegens versuchen beide Subjekte ihre Grenzen zu überwinden und schaffen die Möglichkeit für eine neue Erfahrung.“*

Bewegung ist und braucht Energie. Archetypen sind energetische und affektive Zentren. Die Fähigkeit etwas mit psychischer Energie etwas besetzen zu können, ist notwendig sonst bleibt

das Leben leer. Man besetzt andere Menschen, Dinge, Gegenden. Oder auch: man ist durch Geister besetzt, ist von etwas besessen. Besetzung heißt sich in ein anderes Land zu begeben. Durch die Besetzung wird das Fremde einem eigen und so auch verfügbar. Wir selbst bestehen aus Dingen, die uns wichtig geworden sind.

Ich habe als kleines Kind wohl die Mutter anders besetzt als später als junge Frau. Ich habe sie anders und für etwas anderes gebraucht und wohl auch anders geliebt.

Die Mutter des Säuglings ist nicht dieselbe, wie die des jungen Erwachsenen. Oder anders ausgedrückt, das innere Bild von Mütterlichkeit verändert sich im Lauf der psychischen Entwicklung, sodass es zum Bild des inneren Kindes passt.

Umgekehrt nimmt die reale Mutter im Sich-so-gebrauchen-Lassen dieses Bild auf und trägt es ein Stück weiter über das Eigene, (das des Kindes und das ihre) hinaus, um dort in Bezogenheit aufeinander, wieder ein Stück näher bei sich selbst zu sein. Diese Erfahrung schafft eine umwandelnde Verinnerlichung (Heidegger).

### **Differenzierung und Entwicklung**

Ich werde jetzt auf die sich in Wechselwirkung zwischen innerer und äußerer Welt, entwickelnde psychische Struktur eingehen. Über die psychische Struktur wird das Erleben und Verhalten des Individuums vermittelt. Fotos einer Schwarz-Weiß-Kamera werden die Welt in schwarz-weiß wieder geben. Eine Infrarotkamera zeigt ein ganz anderes Bild und eine hoch auflösende Kamera kann ganze Filme machen und eine Geschichte erzählen. Die Welt nehmen wir entsprechend der Instrumente wahr, die uns dazu zur Verfügung stehen. Das Selbst führt im Rahmen der Entwicklung immer komplexere und differenziertere Instrumente ein, ohne das Altbewährte gänzlich abzulösen. Denn manches lässt sich als Schwarz-weiß-Foto besser ausdrücken, anderes in Farbe oder durch einen Film. Das junge Ich des Babys beginnt sich zu organisieren, ist interessiert und handlungsbereit auf seine Bezugspersonen ausgerichtet. Seine emotionalen und kognitiven Möglichkeiten entwickeln sich in der Beziehung zu seinen Bezugspersonen. Der Säugling verbindet sich mit sich und der Welt. Er gibt der Welt Bedeutung, sucht und versucht das Entdeckte zu ertragen, zu tragen und zu integrieren, damit es ein Teil von ihm selber wird. Die Welt wird in ihm, wie auch er in der Welt wird, beide sind bis in die Tiefe miteinander verwoben.

Strukturelles Ziel ist die Entwicklung eines innerseelischen Raumes, wo symbolisches Denken möglich wird, wo Gefühle differenziert wahrgenommen werden können, Impulse und Affekte kontrollierbar sind und man sich selbst betrachten, vom Außen abgrenzen, autonom entscheiden und mit der Umwelt in Beziehung und Kommunikation treten kann.

Struktur ist nichts Starres, sondern Resultat eines lebenslangen Entwicklungsprozesses, der langsam voranschreitet und so das Gefühl der Konstanz vermittelt, Identität verleiht und den individuellen Charakter und die Persönlichkeit auszeichnet. Die psychische Struktur ist begründet im persönlichen Stil, indem der Einzelne sein Gleichgewicht zwischen sich und seiner Umwelt herstellt. Psychisches Leiden kann durch Anpassungsschwierigkeiten an innere oder äußere Notwendigkeiten entstehen, wenn die psychische Struktur sich nicht altersentsprechend entwickeln konnte oder im Rahmen von einem fixierten regressiven Sog verloren ging. Auch kann die psychische Struktur aufgrund von akuten Belastungen vorübergehend einbrechen. Jeder Entwicklungsschritt ereignet sich in engem Austausch mit einem hilfreichen Entwicklungsobjekt, das sich ebenfalls in seiner Funktion ändert. Ist es gut genug, um das, was an Notwendigkeiten kommt aufzunehmen, sich verwenden zu lassen, so hilft es in die nächste Phase überzuleiten.

Ich werde versuchen die verschiedenen Ebenen psychischen Funktionierens und die Bedeutung des Anderen in eine Entwicklungslinie zu bringen:



Der *virtuelle Andere* ist eine angeborene Bereitschaft nach einem DU, die archetypische Möglichkeit der Erfahrung des Anderen. Der Säugling bringt die Hoffnung in die Welt, dass da ein anderer ist und auch wie dieser sein soll. Es ist eine angeborene Erwartung unter der der Andere freudig begrüßt wird. Der Andere wird eingeladen in einen seelischen Raum zu treten, der zwar vorbereitet, aber noch nicht bewohnt ist. Diese Bereitschaft muss nach der Geburt durch die tatsächliche Interaktion zwischen Umwelt und Baby sozusagen gefüllt werden. Wenn diese angeborene Erwartung nicht eingelöst wird und niemand da ist, der die persönliche Erfahrung zu humanisieren vermag, dann führt das zu tief greifenden Entwicklungsstörungen.

### Frühes Strukturniveau

**Gesunde Entwicklung:** Die erste Frühform des menschlichen Erlebens ist ein nonverbales vorwiegend sensorisch determiniertes Erleben. Sinneseindrücken werden auf der Hautoberfläche organisiert. Es geht um die Entwicklung eines Selbstgefühls, das durch Spüren, durch Berührung und Rhythmuserleben bestimmt wird. Die Erfahrung der Weichheit und Wärme von Teilen des eigenen Körpers, die Erfahrung des Stillens und des Gehalten- und Geschaukelt-Werdens, der Rhythmus und die Melodie der Stimme der Mutter führen zu einer kohärenten Oberfläche. Dabei könnte die Unterscheidung zweier Qualitäten sensorischer Eindrücke eine Bedeutung haben: weiche Formen, die mit weiblichen Qualitäten wie Entspannung, Behaglichkeit, Trost zu tun haben und harte kantige Eindrücke, die für Begrenzung, Struktur, Andersartigkeit stehen und dem männlichen Prinzip entsprechen. Hier gibt es noch keine Objektbezogenheit im engeren Sinn, aber eine Beziehung zwischen Formen und Bewegungen. Es entsteht ein Gefühl für Veränderung, ein Gefühl von Zeit, so etwas wie ein räumlicher Sinn. Hier entwickelt sich erst ein Gefühl für innen und außen, für sich selbst und andere. Körperbedürfnisse werden allmählich zu Ich-Bedürfnissen. Es ist der Anfang „(...) eines Gefühls eines „Ortes, an dem man lebt“ (Winnicott, 1971a). Innerhalb dieser Oberflächen, entsteht im Verlauf der weiteren Entwicklung ein Raum, ein psychischer Binnenraum, der für alle anderen Formen des Erlebens Voraussetzung ist. Hier wird das Gefäß gebildet, in dem sich individuelles psychisches Leben entwickeln kann. Man kann sich vorstellen, welche Folgen eine brüchige, durchlöcherter Oberfläche dabei hat.

**Wirksame archetypische Elemente:** Bilder, weder archetypische noch der Welt entlehene, gibt es hier noch nicht. Hier ist archetypisches Wirken beginnende Struktur, aber noch kein Inhalt. Der interpsychische Mechanismus in diesem Stadium ist die Imitation. Die Imitation in der Zeit der sich bildenden Oberfläche ist eine Möglichkeit eine gewisse Geschlossenheit des Selbst zu erreichen. Erst bei Vorhandensein eines Raumes ist Verinnerlichung (Introjektion und Identifikation) möglich.

**Verletzte Entwicklung – Störung des Selbst:** Menschen, die in dieser Phase grobe Mängel erlitten haben, haben so etwas wie eine defekte Haut. Das Organ, das Innen und Außen trennt, schützt, begrenzt und durchlässt, mit dem man spürt, konnte nicht gesund ausgebildet werden. Haut soll begrenzen und doch ausreichend permeabel sein. Diese Menschen spüren sich kaum, haben kein Gefühl für Kälte und Hitze. Sie haben einen schlechten Orientierungssinn und kein Gefühl für Kontinuität und Zeit. Psychisches und Körperliches ist unzureichend getrennt. Ein innerer psychischer Apparat, einen Container, der Affekte halten, steuern und

kommunizieren kann gibt es nicht, weil es ja nicht einmal ein „Innen“ gibt. Selbstverletzendes Verhalten, als ein Versuch, sich zu spüren, wie auch stereotype Bewegungen, als ein Versuch über Rhythmisität sich zu beruhigen können als Versuch verstanden sensorisch gefühlten Löcher zu stopfen und eine geordnete Begrenzung durch sinnliche Erfahrung doch zu schaffen. Oder sie bilden so etwas wie eine zweite Haut. Es ist ein Versuch einen Ersatz für den brüchigen Zusammenhalt der Haut zu bekommen. Dazu brauchen sie den anderen. Es ist so, als müssten sie sich der Oberfläche eines anderen anhaften, um die Integrität der eigenen Oberfläche wieder herzustellen. Symbiotische Beziehungsformen sind ein Versuch mit Hilfe des anderen die Brüchigkeit des Selbst aufzuheben. Der andere wird dringend als Umwelt und zur Bewältigung der Umwelt gebraucht. Er dient auf einer basalen sensorischen Ebene dazu, das Leben angenehm oder zumindest erträglich zu machen, Orientierung, Struktur, Kontinuität und Verlässlichkeit zur Verfügung zu stellen. Er soll die Umwelt in eine gute verwandeln.

### **Das Verwandlungsobjekt**

Zwischen der angeborenen Bereitschaft für das Du und der tatsächlichen Begegnung mit dem Du, gibt es „etwas“, das das Sein verwandelt, das Anspannung beruhigt und Unlust auflöst. Winnicott spricht von „Umweltmutter“. Die Mutter ist für das Baby gleichbedeutend mit der Verwandlung des Seins. Sie ist weniger ein konkretes Objekt sondern wird als ein Prozess erlebt, der die Umwelt in eine verwandelt, die auf die Bedürfnisse des Säuglings hin ausgerichtet ist. Die Mutter ist keine umschriebene Person, sie ist eine ständige Seinserfahrung, die sich durch mütterliches Halten Pflege und Fördern ausdrückt. Sie wird zu einer „ungedacht Bekannten“. Die „Verwandlungserfahrung“ kann, bedingt durch die neurophysiologischen Verhältnisse des reifenden Gehirns, noch kein inneres Bild sein, wirkt aber strukturbildend auf dieses ein. Das Verwandlungsobjekt hat als ein Seinszustand in den Frühformen des Erlebens die Bedeutung, dass es die intrapsychische Erfahrung der Beruhigung gewährleisten soll und leitet, wenn es das Sein ausreichend erträglich machen konnte, zur nächsten Entwicklungsebene über.

### **Das mittlere Strukturniveau**

**Gesunde Entwicklung:** Das Kind kann jetzt zwischen sich und dem anderen, zwischen Innen- und Außenwelt unterscheiden. Aber das Erleben muss noch so erfahren werden, dass Gutes und Böses getrennt voneinander sind, das schwer zu Vereinbarendes widerspruchslös und unverbunden nebeneinander bestehen kann. Das Selbst ist somit eines mit einem lockeren Zusammenhalt sein. Es gibt noch keinen innerseelischen Raum, der halten und Konflikte innerpsychisch austragen kann. Der Andere wird gebraucht, nicht als ein abgegrenztes Gegenüber sondern er wird als Behälter für abgewehrte unerträgliche Spannungen. Dem Erleben kann noch keine subjektive Bedeutung gegeben werden. Gefühle werden nicht als eigene Schöpfung erlebt, sie haben Objektivitätscharakter und dürfen nicht in Frage gestellt werden. Symbolisierung ist noch nicht möglich. Das Kind wird lernen müssen, dass die geliebte Mutter dieselbe bleibt, auch wenn sie das Kind enttäuscht. Das Kind erfährt, dass die Welt gut und böse, angenehm und unangenehm ist, dass es Beziehung und Trennung gibt, dass man die Welt gestalten kann, wirksam ist, aber gleichzeitig von ihr abhängig bleibt. Es geht um das Ertragen einer Welt von Gegensätzen. Das Kind muss lernen, dass es die Mutter liebt, auch wenn sie es enttäuscht, dass trotzdem die Beziehung aufrecht bleibt, auch wenn die Mutter nicht mehr konkret anwesend ist. Es geht um die Herausbildung eines inneren verlässlichen beständigen Bildes von sich selbst, wie vom anderen. Das wiederum ist wichtig für das Erleben von Kontinuität und Kohärenz, was eine wesentliche Voraussetzung ist, um sich in einer Welt zu erleben, die man mit anderen teilen kann.

**Wirksame archetypische Elemente:** Hier ist das Erleben ein magisch und archaisch. Das Gute in seinen vielfältigen Bildern, wie auch das Böse sind Träger projizierter psychischer Dynamik. Der interpsychische Mechanismus ist die projektive Identifizierung. Teilobjektbeziehungen werden auf unterschiedliche Personen der äußeren Welt projiziert und so externalisiert. Das innere Leben wird in der äußeren Welt inszeniert.

**Verletzte Entwicklung – Borderline Struktur:** Das Kind, das frühe Mängel, starke, nicht beruhigbare Spannungen erlebt hat, Fürsorge und Geborgenheit nicht kennt und nicht erfahren konnte, das Schwieriges wieder gut gemacht werden kann, schützt sich indem es das Gute wie das Böse, das Gefährliche, wie das Gefährdete weit auseinander halten muss. Spaltung wird zu einer Überlebensnotwendigkeit. Die Ausbildung einer psychischen Struktur, die Autonomie ermöglicht und damit Trennung und Loslösung, ist gestört. Der Konflikt zwischen Nähe und Distanz führt zu einer gefährlichen Anspannung, zu Stimmungsschwankungen, Was gerade gut war hat enttäuscht, war nur eine Täuschung. Idealisierung und Entwertung

wechseln. Es kommt zu Unzufriedenheit, Unersättlichkeit, Angst und Wut. Leid entsteht hier weniger durch eigenes Handeln als durch das Tun anderer, das schwer zu ertragen ist. Dadurch, dass alles von außen verursacht scheint, gibt es keine persönliche Verantwortung und Schuld. Dinge, die unangenehm sind werden einfach ungeschehen gemacht. Die Realität wird uminterpretiert. Dadurch wird aber auch die Erfahrung der eigenen Kontinuität, dem Gefühl in seiner Biographie verankert zu sein angegriffen. Menschen mit einer brüchigen Selbstbild und Objektbild fühlen sich wie in einer fremden Welt, ständig von unberechenbaren Feinden umgeben. Kontrolle ist da die einzige Rettung.

Ein wichtiges Thema: Dort wo Wunden geschlagen werden, aber auch Heilung geschehen kann, ist die Beziehung. Das Gegenüber wird zur endlosen Wiederholung alter Muster gebraucht, aber es wird auch gehofft, dass es diesmal ein bisschen anders sein könnte. Das könnte sein, wenn der Andere die archetypischen Projektionen aufnehmen und zu humanisieren vermag, die hellen und dunklen Seiten des Kindes annehmen und dabei die aggressiven Angriffe und liebevollen Verschmelzungswünsche überleben könnte.

### **Das Übergangsobjekt**

Es macht die Erfahrung eines Ichs und eines Nicht- Ichs möglich. Das Übergangsobjekt erlaubt dem Kind den Verlust, der allmächtigen Umweltmutter abzumildern und die Möglichkeit der Beruhigung in die eigene Allmacht zu stellen. Als äußeres Objekt hat das Kind das Übergangsobjekt gefunden, als inneres Objekt hat es dieses erschaffen nach seinen subjektiven Bedürfnissen, nach seinem inneren Bild. Das Übergangsobjekt ist Geschaffenes und Entdecktes, ist Ein-Bildung und Realität. Während das Verwandlungsobjekt die innere Struktur des Kindes verwandelt, um überhaupt erst einen Raum zu schaffen, wo innere Bilder entstehen können, gibt es im Übergangsraum schon strukturelle Beschaffenheiten, die das Innen vom Außen zunehmend besser trennen, Gefühle halten, benennen und symbolisieren können. Innere Bilder entstehen, die der subjektiven Welt angehören und insofern den Charakter des Eigenen haben, gleichzeitig aber immer noch in enger Verbindung mit der Umwelt stehen. Wenn der Übergangsbereich von Objekten gefüllt ist, die nichts mit dem Kind zu tun haben, sondern gänzlich von anderen Menschen eingepflanzt wurden, werden diese als verfolgend erlebt und müssen abgewehrt werden. Das Kind kann sich nur einem Übergangsobjekt bedienen, wenn das Objekt mit eigenem Leben besetzt ist, das innere Objekt also lebendig ist. Das Übergangsobjekt ist innen und außen, verbindet beide Welten miteinander, konstituiert aber gleichzeitig aber die Trennung. Es ermöglicht die Integration dieser Teilobjekte und führt im Falle einer gelungenen Selbst/Objekt/Differenzierung weiter

zu einem reiferen Strukturniveau, bei dem der Anderen bereits als getrennt und eigenständig wahrgenommen werden kann.

### **Das reife Strukturniveau**

**Normale Entwicklung:** Diese Jugendlichen haben ein einigermaßen stabiles Selbstbild, das getrennt vom Gegenüber wahrgenommen werden kann. Mit der Fähigkeit der Differenzierung zwischen sich und dem anderen, erreicht man eine gewisse Unabhängigkeit von der Umwelt. Dabei entsteht Einsamkeit aber auch ein Gefühl von Selbstwirksamkeit und Stärke. Es gibt zwischen sich und der Welt einen Raum, indem man über sich und den anderen nachdenken kann, Positives und Negatives integrieren. Die Fähigkeit zur Ambivalenz bedeutet, dass man das Negative nicht so leicht ins Unbewusste abschieben kann oder nach außen externalisieren. Der Preis ist ein vermehrtes Leiden an sich selbst, an Insuffizienzgefühlen und Schuld. Konflikte spielen sich jetzt vor allem innerseelisch ab. Die innerseelischen Spannungen werden mittels reiferen Abwehrmechanismen, Intellektualisierung, ..., bewältigt. Die Realität wird dabei weniger verzerrt und kann leichter mit anderen geteilt werden. Es ist jetzt möglich, verschiedene gleichzeitig stattfindende Beziehungen in sich zu halten und diese zu gestalten. Man tritt aktiver in die Gesellschaft ein. Neue Beziehungsaspekte wollen ausprobiert werden. Man liebt und kooperiert, verhandelt, streitet, gestaltet, vergleicht sich und rivalisiert, zwingt aber nicht durch Gewalt. Man ist durch den Unterschied verunsichert. Wie sehen mich die anderen, wie soll ich mich sehen? Reife Selbstwertkonflikte sind typisch, deren Dynamik davon abhängt, wie das Ich und das Über-Ich miteinander auskommen. Es entwickeln sich spezifische, nicht leicht zu ersetzende Beziehungen, die neben sozialen auch sexuelle Aspekte beinhalten. Lust und Leidenschaft finden geschützt durch Intimität einer Beziehung ihren Ausdruck. Man ist aber auch unsicher. Der Kontakt mit dem Gegenüber wird häufig durch unbewusste Gedanken und Gefühle blockiert, deren Ausdruck beschämt. Es handelt sich um die Scham, sich zu zeigen wie man ist. Und man ist eine Person mit lebenswürdigen Anteilen, aber auch mit aggressiven und sexuellen Wünschen und Phantasien.

**Wirksame archetypische Elemente:** Der junge Mensch wird hier mit seinem Schatten konfrontiert, ebenso braucht er viel Energie um sich eine Persona aufzubauen, die ihn ausreichend schützt, aber auch mit der Gemeinschaft verbindet. Anima und Animusprojektionen spielen eine Rolle bei den ersten Verliebtheiten, sowie bei den ersten meinungsbildenden Diskussionen. Hier spielen Identifikation und Identität eine Rolle als interpsychische Mechanismen.

**Verletzte Entwicklung:** Neurotische Störungen sind, obwohl in der Struktur wesentlich reifer, nicht unbedingt leichter zu lösen. Das Ausmaß des subjektiven Leidens kann gerade hier besonders groß sein, weil es sich selber zugeschrieben wird und primär innerseelisch ausgetragen werden muss. Eine Entlastung zeigt sich durch neurotische Symptome, die einen symbolischen, unbewussten Ausdruckgehalt haben. Das sind Symptome wie Zwangsstörungen, depressive Symptome, Ängste und Phobien, Essstörungen, Hysterien und dissoziative Störungen. Der Mensch auf dem neurotischen Niveau hat Angst als eigenständiges Individuum entdeckt und beschämt zu werden und Bestätigung für seine Unsicherheit zu bekommen. Er hat Angst vor seinen Trieben, vor der eigenen Aggressivität und Sexualität, die nicht gelebt werden dürfen. Diese Angst führt zu einem Rückzug. Wir erleben diese Menschen als gehemmt, zaghaft, unsicher, antriebsarm, langweilig. Sie sind wenig kreativ, nicht weil sie nicht symbolisieren können, sondern weil sie verhindern wollen, dass etwas nicht Kontrollierbares, etwas nicht Perfektes, etwas zu Persönliches entstehen könnte. Sie fallen durch Unauffälligkeit oder Einseitigkeit auf. Die Kehrseite des Rückzuges kann aber auch in Form einer histrionischen Inszenierung ausgelebt werden.

### **Der reale Andere**

Das Übergangsobjekt leitet über zum Erleben des realen Anderen, zur Möglichkeit von Trennung und Beziehung. Man trennt sich von etwas, das Nicht-Ich ist, erkennt dieses als den Anderen und bleibt doch über die Beziehung mit diesem verbunden. Der Andere ist jetzt im Außen, liegt jetzt nicht mehr innerhalb der Bedürftigkeit und omnipotenten Kontrolle des Kindes, sondern außerhalb seiner Welt. Der Andere wird mit temperierter liebevoller Sehnsucht, wie auch mit dosierter Aggression gesucht. Man weiß jetzt, dass man existiert und auch, dass der andere unabhängig von einem selbst existiert. Man sucht mit dem Wesen des anderen Austausch, Auseinandersetzung und Beziehung. In der Intimität zu einem anderen Menschen erfährt man sich selbst. Im rivalisierenden Vergleich, spürt man seinen Wert und im dosierten Kampf seine Grenzen.

Im frühen Strukturniveau geht es um das Sein, im mittleren um das Unterschiedensein, im reiferen um das besser sein.

Struktur-niveau	Frühe Entwicklungsebene	Mittlere Entwicklungsebene	Reife Entwicklungsebene
Entwicklungs-objekt	Verwandlungsobjekt	Übergangsobjekt	Reale Anderer
Erleben	Raum und Zeiterleben	Archaisches Erleben	Symbolisches Erleben
Grenzbildung	Trennung zwischen Innen und Außen	Trennung zwischen guten und bösen Objekt- und Selbstanteilen	Ganzheitliches Selbst und Objekterleben, aber innerpsychischer Konflikt
Entwicklungsraum	Oberfläche	Übergangsraum	Innerpsychischer Raum
Austauschprozess	Imitation	Projektive Identifizierung	Identifizierung
Entwicklungsthe- ma	Sein	Unterschieden-Sein	Besser-Sein
Wirksame Archetypen	Archetypische Strukturbildung, aber noch kein Bild	Archetyp der guten und bösen Mutter/ Vater	Schatten, Persona, Animus, Anima

### Der intersubjektive Raum

Nachdem ich die Entwicklungslinien von Subjekt und Objekt nach zu zeichnen versucht habe, möchte ich noch kurz etwas zu dem Raum, der sich zwischen Objekt und Subjekt aufspannt sagen. Es ist der intersubjektive Raum, der sich aus der Subjektivität der Beteiligten her gestaltet, sowie aus dem, was sich im Zwischen konstellierte. Hier findet Übertragung, aber auch Beziehung statt. Hinzu kommt aber immer auch etwas Neues, das Dritte. Wir finden das bei Jung im *deo concedente*, bei Stern in den „moments of meeting“, bei Ogden im „analytischen Dritten“. Bewusstes und Unbewusstes werden in der Begegnung zweier Menschen unweigerlich affiziert und reagieren aufeinander. Es entsteht etwas Neues, das zuvor weder im System des einen noch des anderen Individuums enthalten war. „Mit keinem Kunstgriff ist zu vermeiden, dass die Behandlung das Produkt einer gegenseitigen Beeinflussung ist, an welcher das ganze Wesen des Patienten sowohl wie des Arztes teilhat. In der Behandlung findet die Begegnung zweier irrationaler Gegebenheiten, nämlich zweier Menschen statt, die nicht abgegrenzte, bestimmbare Größen sind, sondern neben ihrem vielleicht bestimmten Bewusstsein eine unbestimmbar ausgedehnte Sphäre von Unbewusstheit mitbringen. Das Zusammentreffen von zwei Persönlichkeiten ist wie die Mischung zweier chemischer Körper: Tritt eine Verbindung überhaupt ein, so sind beide gewandelt“ (GW 16, Ziff. 367). Wandlung durch Beziehung und Austausch findet man in dem Konzept der *Cross-cousin marriage*, sowie in Jung`s Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Alchemie. Das sind Annäherungen, die in Bildern

beschreiben, wie aus der Mischung zweier Systeme etwas Neues entstehen kann. Das sinnvoll und schaffend sich ordnende Werden bleibt ein Geheimnis, im wirklichen Leben wie auch im therapeutischen Raum.

### **Therapeutische Implikationen**

Da gibt es das Kind und das Elternpaar. Symbolisch kann dem Mütterlichen die Qualität des Haltens, Nährens und Pflegen, wie auch in ihrer negativen Form des Umschlingens und Festhaltens zugesprochen werden, dem Väterlichen das Unterscheiden und Erkennen, in der negativen Form aber auch aggressives Eindringen. In der therapeutischen Arbeit braucht es sowohl die Beziehung und das Halten als auch das Unterscheiden und Erkennen. Es braucht auch die Fähigkeit Leere und Nicht-Wissen auszuhalten, damit in die Leere hinein etwas werden kann ohne „gemacht“ zu werden. Es braucht Hoffnung, damit etwas ankommen kann. Und es braucht die Verwunderung und die Berührung, damit etwas wirken kann. Ogden schreibt: Es braucht das Gespräch zwischen dem Unaussprechlichen und dem Ausdrückbaren.

Ich halte es in den Therapien immer wieder für wichtig, die Aufmerksamkeit darauf zu richten, als wen oder was uns unser Gegenüber wahrnimmt, welche Bedeutung wir für den Jugendlichen zur gegebenen Zeit haben. Wie kann er uns gebrauchen? Braucht er uns als jemand, über den er basale Erfahrungen ordnen und Orientierung bekommen kann, von dem er lernt? Oder ist man jemanden, den er sehnt und fürchtet und in dieser Spannung sich ständig und immer wieder verbinden und trennen muss? Oder stehen wir als ein reales Gegenüber zur Verfügung. Muss der Ich-schwache Patient den Therapeuten imitieren und wird der Therapeut viel damit zu tun haben, zu sorgen, zu ordnen, zu halten, Hilfs-Ich zu sein. Derjenige Patient, der ständig in seinen Stimmungen und Bezügen wechselt (mittleres Strukturniveau) versucht über die Identifikation mit einem stabil erscheinenden Objekt Beziehungen länger halten zu können und etwas Kontinuität in seine Beziehungswünsche zu bringen. Der Therapeut muss hier die rasch wechselnden Projektionen von teils archetypischer Qualität und das darin liegende Zwingende aushalten, überleben. Er muss entängstigend, verstehend und zuversichtlich als äußeres Objekt dosiert die Realität hineinbringen. Als realer Anderer, vielleicht ist das das Schwierigste für uns, werden wir begehrt, geprüft, verunsichert, auf uns selbst zurückgeworfen, werden in unserer Authentizität verlangt, kritisiert und verlassen.

Es scheint mir auch notwendig, ein Bewusstsein dafür zu haben, dass im Rahmen der Therapie erst eine therapeutische Landschaft geschaffen werden muss, auf der man arbeiten

kann. Wie muss der Boden beschaffen sein, auf dem gearbeitet wird, damit etwas wachsen kann? Wie viel Festigkeit braucht es ohne, dass etwas austrocknet, der Bauer aber darauf auch gehen, sähen und ernten kann, ohne im Schlamm zu versinken? Oder aber befinden wir uns gar nicht auf einem landwirtschaftlichen Gelände, sondern in einem tropischen Sumpf, wo es eher darum geht das Feuchte zu riechen, das warme Klima zu spüren und das dunkle Grün zu sehen? Wo es also vielmehr darum geht, zu empfinden und zu spüren ohne dabei zu versinken. Hier geht es nicht um Ernte. Wie beweglich und „wackelig“ darf der therapeutische Boden sein, ohne dass der Patient abstürzt und sich auch der Therapeut nicht mehr sicher fühlt?

### **Beispiele zum Symbol des Kindes in der Therapie**

Bea ist 16. Das Schweigen von Bea über viele Stunden, kein Wort, kaum eine Bewegung. So als ob alles was von ihr kommen würde, böse wäre und ausrinnen würde über die Welt. So soll sie lieber nichts äußern. Soll es nichts geben, soll nichts werden. Aber das was ist, ist dieses: Bea kommt, kommt jede Woche zu mir, setzt sich in der gleichen Weise vor mich, und ich gebe acht, weder zu nah zu kommen, noch sie zu verlieren. Es braucht meine ganze Aufmerksamkeit, so mit ihr zu sein. Sie geht nach einer Stunde wieder und ich begleite sie zum Bus, jede Woche. Monate später, nach Abklingen der psychotischen Phase, erzählt sie mir einen Traum: es ist Krieg, überall fallen Bomben und durchdringen alles. Zwischen den blutenden Menschen stehen ein paar Eimer. Sie sind für die Kinder zum Schutz. Bea sucht einen Eimer für sich, aber in jedem Eimer sitzt schon zusammengekauert ein Erwachsener. Sie findet einen eisernen Eimer, der leer ist, aber sie ist zu klein, um hinein zu kommen. Jemand hebt sie hinein und schaukelt den Eimer, bis sie erschöpft einschläft.

Katarina, eine 35 jährige Frau, hatte den emotionellen und materiellen Mangel, den sie in ihrer Kindheit erlitten hat, nie überwunden. Ihre Sehnsucht war riesengroß. Manchmal genoss ich das unausgesprochene Selbstverständnis des symbiotischen Erlebens, das sich zwischen uns eingestellt hatte, dann wiederum war das Zwingenden ihres Wollens kaum zu ertragen. Sie wollte alles von mir. Einmal sagte ich, ich werde nie ihre Mutter sein können (ein nicht nachahmenswertes Beispiel für das Nicht-AnsichHalten-Könnens der Gegenübertragung). Eine große Kränkung, die sie zum Glück thematisieren konnte. Es kam der Tag, da kam sie mit Fläschchen und Babynahrung in die Stunde. Sie trank und meinte, sie trage das Fläschchen immer mit sich. Es tue ihr gut, wenn sie sich eine Milch machen kann. In den Therapiestunden jetzt trinken wir gemeinsam Ingwertee, ein Ritual das sich entwickelt hat.

Mario's Mutter starb, als er drei Jahre alt war. Die Großfamilie war traumatisiert, trauerte aber nicht, man verwöhnte Mario. Eine große Entwicklungs- und Trennungsangst ließ ihn, als er älter wurde, nicht nach vorne gehen. Jede Anforderung führte zu dem Wunsch mit der Mutter tot zu sein. Mario war mächtig. Mit 17 war er so mächtig, dass er wegen der Belastung für die kleine Halbschwester in der Familie nicht mehr bleiben konnte. Jetzt wollte er wirklich sterben, jetzt wollte er endlich stark und mutig genug sein, alle sollten es merken. Mario wurde stationär aufgenommen. Hans, ein Betreuer, nahm ihn an der Hand und begann mit ihm zu gehen. Er erzählte ihm vom Leben, lernte ihm bügeln und machte mit ihm Musik. Später besprachen die beiden Männersachen, während ich alle Hände voll mit der Familie zu tun hatte.

Sie ist Tänzerin, eine junge Frau, streng und diszipliniert, müde, schaut sie mich während der Therapiestunden prüfend an. Jede deutende Intervention meinerseits war ungenügend und mein Versuch, ihr verständlich zu machen, dass ich mit ihr empfinden würde, wurde schnell zu einer Lächerlichkeit. Sie kam zu mir, weil sie ein Kind wollte und hatte Angst, ihr Körper sei zu empfindlich um es auszutragen. Erst viel später verriet sie mir in Scham, sie habe Angst in manchen Anlagen ein Mann zu sein und zeigte mir ihre haarigen Unterarme. Einmal träumte sie von einem kleinen grünen Vogel, der am Boden eines Käfigs in der Mitte eines dunklen Zimmers saß. Da flog dieser durch die geöffnete Käfigtür und das offene Fenster hinaus. Bald kam er zurück und sie streichelte sein Gefieder. Frau K. wurde bald schwanger und beendete die Therapie. Jahre später sah sie mich zufällig in einer angehaltenen S-Bahn durch die Scheibe. Sie klopfte und streckte mir ihr zweites Kind entgegen, ein prächtiger Junge. Ihre dreijährige Tochter stand neben ihr und wollte auch gehoben werden. Dann fuhr die S-Bahn weiter.

\* Auszüge aus der Abschlussarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magistra der Psychotherapiewissenschaft an der Sigmund-Freud Privatuniversität Wien

Claudia MAIRHOFER:

*Von Seele zu Seele – Dialog über das Religiöse. Ein transkontextuelles Experiment zwischen Analytischer Psychologie (C. G. Jung) und Logotherapie / Existenzanalyse (Viktor E. Frankl)\**

## I. Ausgangslage

Derzeit sind in Österreich 22 psychotherapeutische Schulen anerkannt. Jede dieser Schulen besitzt, betrachtet von ihrer jeweiligen weltanschaulichen Ausgangsbasis, eine eigene Persönlichkeits- und Entwicklungstheorie und eigene Ätiologiekonzepte bezüglich der Krankheitslehre. Jede einzelne verfolgt in der jeweiligen Praxeologie ihre eigene Prozesstheorie und definiert Zielkriterien im Hinblick auf den Gesundungsprozess des Menschen.

In jeder therapeutischen Ausrichtung wurde bezüglich Theorie sowie Praxis eine spezielle Terminologie entwickelt. Durch diese erfolgt nicht zuletzt auch eine Abgrenzung von anderen Therapieschulen, und sie ist auch Zeichen ihrer Eigenständigkeit.

Solange man sich als angehende oder praktizierende Psychotherapeutin im Kontext der „eigenen“ Ausbildungseinrichtung, also nur mit Kollegen/Kolleginnen der selben Therapiesprachenzugehörigkeit bewegt, stößt man kaum auf Verständnis- bzw. Verständigungsschwierigkeiten. Es herrscht meist harmonische Einigkeit, wenn man über „Seele“, „Ich“, „Psyche“ usw. spricht. Jeder weiß, was wie gemeint ist.



Dieses Gefühl eines selbstverständlichen sich Verstehens ändert sich oftmals, trifft man auf Kollegen und Kolleginnen anderer Schulen, sei es auf Vorträgen, Kongressen, Seminaren. Man stößt unweigerlich auf Probleme, spricht der Vortragende/die Vortragende eine andere Therapiesprache, geht er/sie von einem anderen Menschenbild aus, oder nennt er/sie andere Zielkriterien. Dieser Umstand erzeugt nicht immer freudige Neugier auf diesbezügliche

Wissenserweiterung. Oftmals geschieht es, dass man das Gehörte als „typisch freudianisch“, „typisch verhaltenstherapeutisch“ etc. einstuft und als schwer oder gar nicht interpretierbar bzw. integrierbar ins eigene therapeutische Denken und Handeln erlebt.

Als ich 2007 an der Sigmund Freud Privatuniversität zu studieren begann, spielte sich ein erstes Kennenlernen unter Kolleginnen und Kollegen, zugegeben etwas satirisch überspitzt dargestellt, oft folgendermaßen ab (siehe Abb. 1):

Gäbe es nicht persönliche Sympathien und daraus resultierende Freundschaften, die ein Interesse am psychotherapeutischen Denken und Tun des anderen erst möglich machen, würde ein interdisziplinärer und schulenübergreifender Dialog nur sehr schwer zustande kommen.

Gerade aber um die von mir als sehr wertvoll eingeschätzte Schulenvielfalt in Österreich erhalten, und damit gegen eine Tendenz der wissenschaftlichen Vereinheitlichung wirken zu können, ist es wichtig, diesen Dialog möglich zu machen, und ihn, wo immer es geht, zu fördern und auszubauen.

Durch die Methode des „Therapieschulendialogs“ (im Folgenden kurz TSD genannt) nach Kurt Greiner, sehe ich diese Möglichkeit gegeben. Bereitet dieser in erster Linie einen zentralen und neutralen Boden für ein wissenschaftliches Arbeiten von Psychotherapeuten/ Psychotherapeutinnen für Psychotherapeuten/ Psychotherapeutinnen, so lässt sich daraus auch ein überaus wichtiger „*selbstreflektiver Erkenntniszugang zum eigenen psychotherapeutischen Handeln*“ (Greiner, 2009, 5) gewinnen. Darüber hinaus eröffnet sich ein Einblick in das der eigenen Schule zugehörige „*Bedingungs- und Verbindlichkeitsgefüge*“ (Greiner, 2009, ebd.), wodurch sowohl theoretische, also auch methodologische Abänderungen in inspirierender Weise überhaupt erst möglich werden.

Greiner reiht sich mit seiner Methode in eine immer größer werdende Anhängerschaft der qualitativen Forschung in der Psychotherapie und gibt damit den Studierenden der Psychotherapiewissenschaft an der Sigmund Freud Privatuniversität (SFU) Wien die Möglichkeit, sich am qualitativen Forschen zu erproben, denn nicht immer sind die Methoden des quantitativ-empirischen Forschens auf dem Gebiet der Psychotherapie die geeigneteren, um das „Forschungsobjekt“ Mensch in seiner Vielschichtigkeit und Einzigartigkeit zu erfassen.

## **I.1 Neue Strömungen in der Psychotherapiewissenschaft**

### **I.1.1. Der Konstruktive Realismus (CR) Friedrich G. Wallners**

Friedrich G. Wallner, Wiener Philosoph und Wissenschaftstheoretiker, entwickelte mit dem Konstruktiven Realismus (CR) eine wissenschaftstheoretische Sichtweise, die es möglich macht, die starren, naturwissenschaftlichen Regeln zu umgehen. Es gibt im Konstruktiven Realismus (CR) keine absolute Wahrheit, vielmehr hebt Wallner das Vorhandensein örtlich beschränkter bzw. kulturspezifisch gebundener Wahrheitsbegriffe hervor. So unterscheidet er grundsätzlich zwischen „Wirklichkeit“ – als einer Welt in der wir leben und die ohne unser Zutun „wirkt“ und „Realität“ – einer Welt, die von der Wissenschaft hergestellt wird. Darin sieht er einen wissenschaftlichen Produktionsvorgang, der unter kontrollierbaren

Bedingungen Neues entstehen lässt, was somit auch verstanden werden kann. (vgl. Greiner, 2007b, 45 f.)

„Damit wird auch im CR die Last der Argumentation von einem hypothetischen und ohnehin nie überprüfbar gegenüber des Menschen, nämlich der objektiven Welt genommen und die rein fiktive Annahme eines ontisch vorstrukturierten Gegenstandes, auf den sich Erkenntnis beziehen könne, fallengelassen. Der Gewinn dabei ist, dass man nur durch diese Voraussetzung überhaupt erst den Blick potentiell frei bekommen kann auf das, was im wissenschaftlichen Tun tatsächlich geschieht, wenn Wissenschaftler eben gerade dabei sind, Wissen zu schaffen.“ (Greiner, 2007b, 45)

Die erkenntnisproduzierende Methode des Konstruktiven Realismus (CR) ist die Ver-fremdung (Strangification). Herauslösung eines Teils aus seinem Kontext (K1) und Einfügung in einen anderen (K2) stehen so wie in der Experimentellen Trans-Kontextualisation im Mittelpunkt. Annäherung an ein Verstehen der gegebenen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Handelns in K1 steht dabei im Vordergrund.

Als „speziellen konstruktivistischen ‚Scheinwerfer‘, dessen ‚Licht‘ es im Kontext der vorliegenden Arbeit auf die Forschungsdisziplin ‚Psychoanalytik‘ zu richten gilt“ der dem „Fahrzeug des Konstruktiven Realismus (CR)“ (Greiner, 2007b, 47) entstammt, bezeichnet Greiner seine „Wiener Konstruktivismus“ genannte Konzeption einer neuen Wissenschaftstheorie.

## **I.1.2. Der „Wiener Konstruktivismus“ nach Kurt Greiner**

Obwohl der Wiener Konstruktivismus des Wallnerschülers Kurt Greiner nahe dem Konstruktiven Realismus (CR) positioniert ist, unterscheidet er sich hinsichtlich einer veränderten Terminologie von diesem.

Der Wiener Konstruktivismus unterscheidet zwei Kognitions- und drei Realitätsebenen.

### **I.1.2.1. Die Kognitionsebenen des Wiener Konstruktivismus**

- Die konstruktive Ebene der Technik:  
auf dieser werden Gegenstandsbereiche, Erscheinungen, von Menschen hervorgebrachtes, (an)geordnet, aufgebaut oder geschaffen.
- Die reflexive Ebene der Erkenntnis:  
auf dieser Ebene wird oben Genanntes betrachtet, erkannt und verstanden (vgl. Greiner, 2007b, 54).

„Reflexive Erkenntnisleistungen richten sich somit auf instrumentelle Wissensleistungen, die immer in einem bestimmten disziplinären Zusammenhang stehen.“ (Greiner, 2007b, 54).

### **I.1.2.2. Die Realitätsebenen des Wiener Konstruktivismus**

- Die Meta-Realität:  
Als Meta-Realität wird jene gegebene Realität verstanden, mit bzw. in der wir leben. Diese Realität haben wir nicht selbst erzeugt. Greiner sieht darin eine Ebene, die dem menschlichen Tun „in irgendeinem Sinn gegenübersteht“ (Greiner, 2007b, 60) und einerseits irritiert, (ver)formt, unseren Widerstand hervorruft, aber auch, gleichzeitig, Halt gebend ist

und uns begrenzt. Diese Meta-Realität ist nicht Forschungsobjekt, da man nicht davon ausgeht, dass sie vorgegebene Strukturen hat, die sich durch Untersuchungen erkennen oder messen lassen (vgl. Greiner, 2007b, 60).

– Forschungs-Realität/Mikro-Realität:

Darunter versteht Greiner die „*Gesamtheit der wissenschaftlichen Konstruktionen bzw. die Realität der wissenschaftlichen Überprüfbarkeit*“, einen „*völlig konstruierten und daher erkenntnisrelevanten Realitätsbereich*“ (Greiner, 2007b, 62).

Darin befinden sich Mikro-Realitäten als angeordnete Bestandteile in den thematischen Sachgebieten der Forschungsrealität. Ein Beispiel für eine solche Mikro-Realität ist eine bestimmte Therapieschule, die innerhalb ihrer Konzepte logisch ist und in deren Kontext ihre speziellen wissenschaftlichen Erkenntnisse als wahr angesehen werden können. Mikrorealitäten sind in einem bestimmten kulturellen Zusammenhang zu sehen. Diese „*Kulturrelativität*“ (Greiner, 2007b, 63), ist wesentlich für die Lebensrealität – die dritte Realitätsebene im Wiener Konstruktivismus.

– Die Lebensrealität:

Mit dem Begriff der Lebensrealität meint Greiner „*das geschichtlich bedingte, soziokulturelle Realitätsniveau der Selbstverständlichkeit*“ (Greiner, 2007b, 65). Damit drückt Greiner aus, dass auch wissenschaftliches Arbeiten kulturabhängig ist, was bedeutet, dass die „Objektivität“ von wissenschaftlichen Ergebnissen daher auch nur unter diesem kulturspezifischen Aspekt gesehen werden kann.

Greiner weist mehrmals ausdrücklich darauf hin, dass sein Konzept der drei Realitätsebenen keine „*ontologische Seinslehre im metaphysischen Sinn*“ (Greiner, 2007b, 67) darstellt. Er möchte damit lediglich „*Wissen über das Funktionieren wissenschaftlichen Handelns*“ schaffen, um einen „*Rückfall in eine ,objektivistische Erkenntnisillusion*“ (Greiner, 2007b, 67) zu verhindern.

## **I.2. Darstellung der Forschungsmethodik**

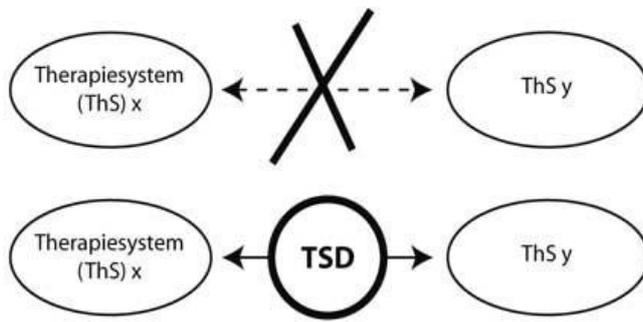
### **I.2.1. Der Therapieschulendialog als neutraler Ausgangspunkt für einen Dialog innerhalb psychotherapeutischer Mikro-Realitäten**

Mit Hilfe des Therapieschulendialogs und seiner Methode der Experimentellen Trans-Kontextualisation wird etwas möglich, was bisher mangels neutraler Ausgangsbasis gescheitert ist: ein inter-therapeutischer Dialog, der nicht nur einen selbstreflektiven Zugang zu Konzepten und psychotherapeutischen Handlungsweisen der eigenen Therapieschule erschließt, sondern darüber hinaus wechselseitig befruchtende Begegnungen mit anderen Therapieschulen ermöglicht.

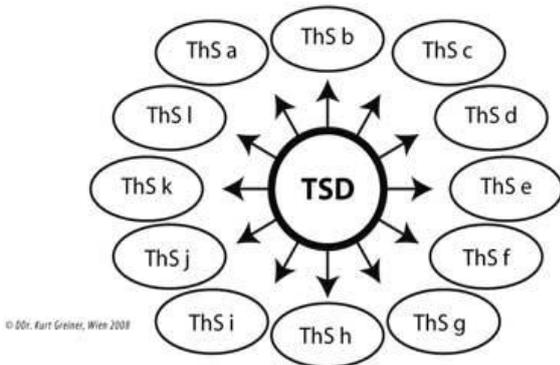
Greiner nennt drei grundlegende Merkmale, die den Therapieschulendialog kennzeichnen:

- Dialogpraktikabilität
- Therapieforschung von Innen

– Gewinnung reflexiven Handlungswissens



Im TSD wird möglich, was bisher gescheitert war.



**I.2.1.1. Dialogpraktikabilität**

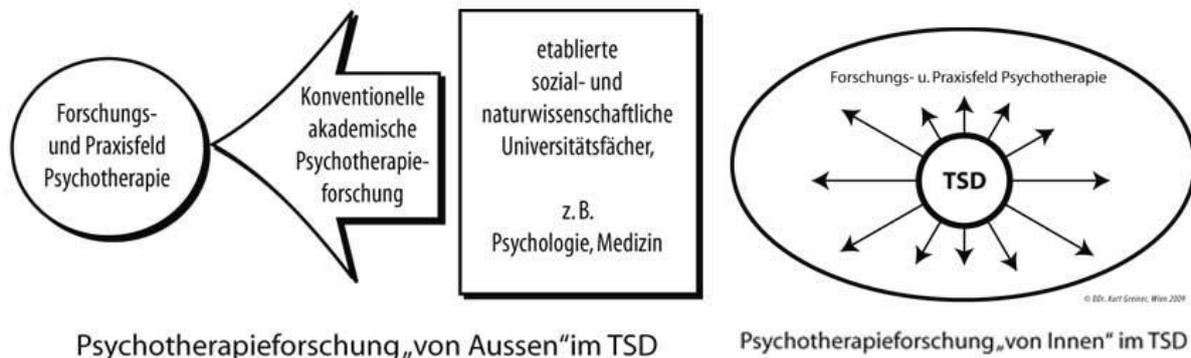
Mit dem speziellen Verfahren im Therapieschulendialog wurde das „missing link“ zwischen den einzelnen Therapieschulen aufbereitet, nämlich ein neutraler Boden, von dem aus dialogische Begegnungen möglich werden. Folgende Grafiken sollen das verdeutlichen (Abb. 2):

**I.2.1.2. Therapieforschung von Innen**

Bisherige akademische, vorwiegend quantitative Psychotherapieforschung, wurde meist ausgehend von den etablierten Naturwissenschaften wie Medizin, Psychologie und Sozialwissenschaften betrieben. Kaum einer dieser Wissenschaftler ist auch praktizierender Psychotherapeut (Erhard Mergenthaler von der Universität Ulm, einer der führenden

Psychotherapieforscher, ist Informatiker!). Diese Psychotherapieforschung handelt von „therapiefremden Positionen“ aus (Greiner, 2009, 4).

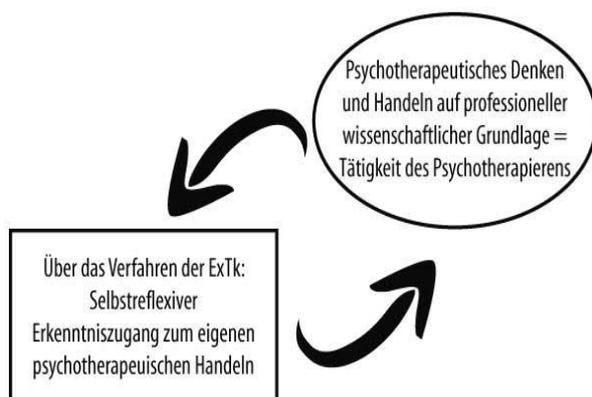
Der Leitsatz des Therapieschulendialogs lautet: Psychotherapieforschung von Psychotherapeuten/ Psychotherapeutinnen für Psychotherapeuten/ Psychotherapeutinnen. Folgende Grafik von Greiner verweist auf den Unterschied zwischen bisheriger konventioneller Psychotherapieforschung und den Forschungsmöglichkeiten des Therapieschulendialogs (Abb 3).



Psychotherapieforschung „von Aussen“ im TSD

Psychotherapieforschung „von Innen“ im TSD

### I.2.1.3. Gewinnung reflexiven Handlungswissens



Natürgemäß basiert der Therapieschulendialog auf einer „*reflexionswissenschaftlichen Verfahrensgrundlage*“ (Greiner, 2009, 5).

Wie die Grafik (Abb. 4) zeigt, wird ein rückbezüglicher Zugang auf die eigenen therapeutischen Interventionen, auf das eigene schulenspezifische Theoriegebäude und sein inneres Gefüge möglich.

„In diesem Sinne handelt es sich beim intertherapeutischen Ansatz des Therapieschulendialogs (Greiner 2008) um eine konstruktivistisch fundierte komparativ-dialogtechnische bzw. dialogexperimentelle Forschungspraxis, die im Zeichen der Förderung, des Ausbaus und der Weiterentwicklung des (reflexions-zentrierten) Dialogs der psychotherapeutischen Mikrokulturen steht.“ (Greiner, 2009, 6)

### I.2.2. Experimentelle Trans-Kontextualisation als erkenntnistheoretische Methode des TSD

Ein Hauptanliegen Greiners ist es, mit Hilfe der Experimentellen Trans-Kontextualisation dem Forschenden zu ermöglichen, Abstand zu gewinnen von bestimmten, in der eigenen Mikro-Realität herrschenden Grundsätzen, Thesen, Handlungsvollzügen etc. Seine Methode soll dahingehend erkenntnisfördernd wirken, dass durch Kontextveränderung erst sichtbar wird, in welcher Welt der „*unartikulierten Vorentscheidungen und unbesprochenen Grundannahmen*“ (Greiner, 2007, 70) man sich in der eigenen Therapieschule eigentlich bewegt. Dadurch wird es möglich, am „*impliziten Wissen*“ (Greiner, 2007b, 71) bisher nicht Bemerktes zu entdecken und zur Diskussion zu stellen. möchte damit „*Hintergrundeinsichten*“ das eigene Herkunftssystem erfolgreich erzielbar machen und es ermöglichen, „*das eigene Sprachspiel durch ein anderes Sprachspiel zu verstehen.*“ (Greiner, 2007b, 72)

Greiners Ziel ist es, durch die Experimentelle Trans-Kontextualisation „*epistemologische Mündigkeit*“ (Greiner, 2007b, 74) beim wissenschaftlich Arbeitenden sicherzustellen. Er meint damit „*die Fähigkeit und Bereitschaft des wissenschaftlich Handelnden, mikro-reale Aktivitäten aus eigener Vernunft, gestützt auf Einsicht und kritisches Urteil, durch selbstständige Entscheidungen verantwortlich durchzuführen, was auch ein fortwährendes Bemühen um die Verbesserung der intra- und interdisziplinären Handlungsverhältnisse einschließt, da die Mündigkeit des einzelnen Forschers und Wissenschaftlers auf eine mündige scientific community angewiesen ist.*“ (Greiner, 2007b, 74)

Damit sieht Greiner eine Lösung des Forschers aus Abhängigkeiten anderer – einheitswissenschaftlich orientierter – Disziplinen gegeben.

#### I.2.2.1. Die Zirkelbewegung des reflexiven Wissen-Schaffens

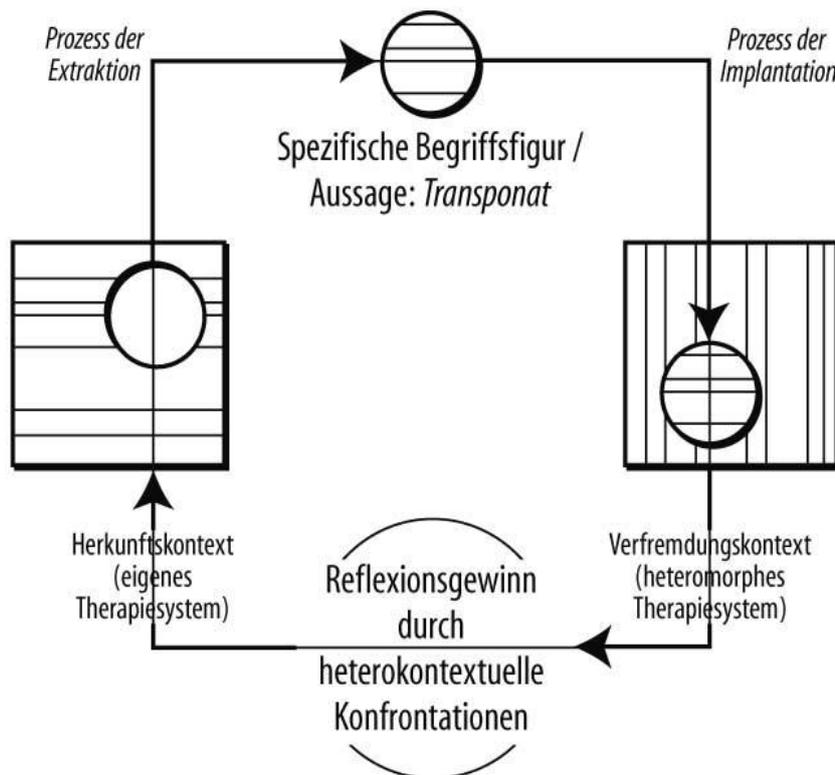
Die Zirkelbewegung, die sich aus dem Prozess der Experimentellen Trans-Kontextualisation ergibt, lässt sich in zwei Bewegungen unterteilen.

## 1. Die Verfremdungsbewegung

Dabei wird eine spezifische Aussage oder ein Begriff – das sogenannte Transponat – der eigenen Therapieschule entnommen und in ein anderes, fremdes Therapiesystem gestellt. Damit erfolgt erst ein Prozess der Herausnahme dieses Teils (Extraktion) und eine anschließende Implantation, d.h. nichts anderes, als dass dieses Transponat in einen fremden Sinnzusammenhang hineingestellt, eingearbeitet und anschließend angewandt wird.

© DDr. Kurt Greiner, Wien 2008

### 1. Verfremdungsbewegung: Akt der Perspektivenverschiebung



### 2. Aneignungsbewegung: Akt der technischen Verwertung

#### 2. Die Aneignungsbewegung

In der Aneignungsbewegung passiert ein „Akt der technischen Verwertung“ (Greiner 2009, 9). Dabei werden aus der Verfremdung gewonnene Erkenntnisse eröffnet und können so fruchtbar in die eigene therapeutische Arbeit einfließen.

#### I.2.3. Begriffsbestimmungen

An den Beginn der Auflistung der strukturellen Abfolge des Forschungsprozesses im Therapie-schulendialog sei die Erklärung einiger spezifischer Termini gestellt:

##### **Dialogdimension (Dd)**

Darunter versteht man das Ausmaß, die Intensität der transkontextuellen Dialog-experimente.

##### **Herkunftskontext (HK)**

Damit ist das eigene Therapiesystem, die Therapieschule gemeint, dem das Transponat (siehe dort) entnommen wird.

### Verfremdungskontext (VK)

Ist die Bezeichnung für jenes Therapiesystem (Therapieschule), in welches das Transponat hineingestellt und die Experimentelle Trans-Kontextualisation durchgeführt wird.

### Diskursfeld (Df)

Hierbei handelt es sich um jene theoretischen oder praktischen Grundlagen des Herkunftskontextes z. B. Menschenbild, Krankheitslehre etc., aus dem das Transponat entnommen wird.

### Transponat (T)

Damit ist jene Aussage, jenes Satzsystem – aus dem Herkunftskontext entnommen – gemeint, welches übersetzt werden soll.

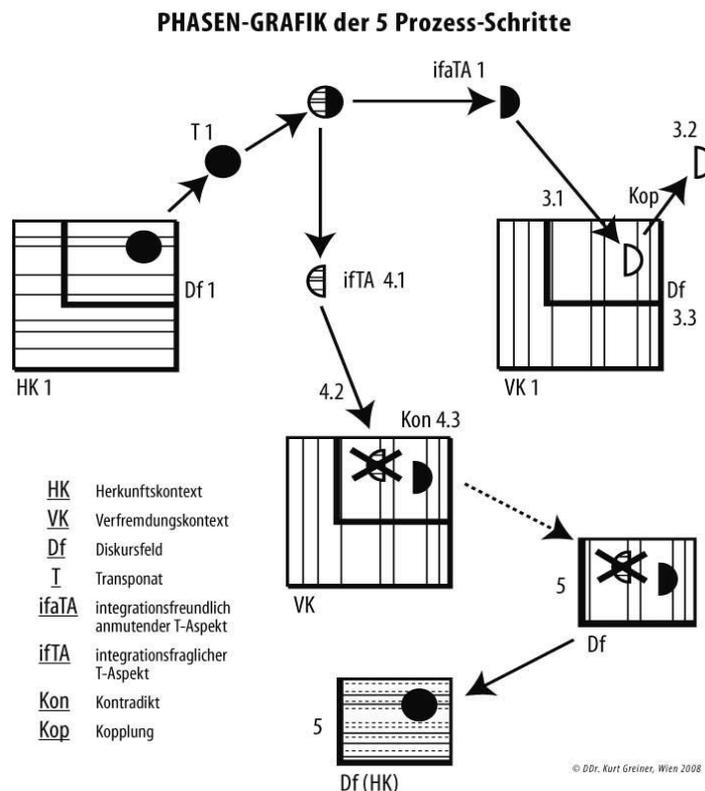
### Integrationsfreundlich-anmutender Aspekt des Transponats (ifa TA)

Darunter versteht man jenen Aspekt des Transponats, der sich vermutlich leicht in den Verfremdungskontext übertragen bzw. integrieren lässt.

### Integrations-fraglicher Aspekt des Transponats (if TA)

Damit ist jener Transponats-Aspekt gemeint, dessen Übertragungs- bzw. Integrationswahrscheinlichkeit gering ist (vgl. Greiner, 2009, 9).

## I.2.5. Die Dialogoperation



Greiner teilt die eigentliche Dialogoperation in fünf Phasen (vgl. Greiner, 2009, 9).

1. Bestimmung und Auswahl des Transponats
2. Kurzexplikation des ifa TA in seinem originalen Strukturzusammenhang

3. Übersetzung und Einbau
4. Kritische Testung des heterokontextuellen Integrationsversuchs
5. Reflexionsprofit

Anschließend erfolgt noch eine kurze Zusammenfassung der Dialogresultate.

### **I.2.5.1. Bestimmung und Auswahl des Transponats (T)**

In der ersten Phase wird das Transponat bestimmt und ausgewählt, anschließend erfolgt eine Aufgliederung in einen integrationsfreundlich-anmutenden Aspekt (ifa TA) und in einen integrationsfraglichen Aspekt (ifa TA) des Transponats. Schwierigkeiten bereitet in dieser Phase das Auffinden eines Transponats im Herkunftskontext, das sowohl den einen, als auch den anderen Aspekt aufweist.

### **I.2.5.2. Kurzexplikation des ifa TA in seinem originalen Strukturzusammenhang**

Greiner meint zu dieser Phase: *„Der eigentliche Gebrauchs- und Verwendungszusammenhang des ifa TA im Herkunftskontext wird skizzenhaft präsentiert.“* (Greiner, 2009, 9)

Die Kurzexplikation sollte darstellen, in welchem Strukturzusammenhang das ausgewählte Transponat steht. Grundlage dazu ist der Herkunftskontext der eigenen Therapieschule, ebenso wie eigene Erfahrungen mit dem gewählten Thema.

### **I.2.5.3. Übersetzung und Einbau**

Die dritte Phase im TSD gliedert Greiner nochmals in drei Unterschritte:

- Auffinden und Vorstellen einer heterokontextuellen Kopplung für den ifa TA:  
Dieser Schritt beinhaltet den Integrationsversuch des als integrationsfreundlich-anmutend erkannten Aspekts des Transponats. Dabei wird schnell ersichtlich, ob sich das ausgewählte Transponat tatsächlich für eine Kopplung eignet und dadurch Anknüpfungsmöglichkeiten an den Verfremdungskontext bestehen, oder es verworfen werden muss.
- Kurzexplikation der Kopplung in ihrem originalen Strukturzusammenhang:  
Dabei wird *„der eigentliche Gebrauchs- und Verwendungszusammenhang der Heterokontextuellen Kopplung im Verfremdungskontext skizzenhaft präsentiert.“* (Greiner, 2009, 9)  
Hierbei geht es um eine Erläuterung, in welchem Strukturzusammenhang das ausgewählte Zitat im Verfremdungskontext steht.
- Demonstration der Schnittmenge im Diskursfeld:  
Hier werden jene Elemente dargestellt, welche beide Dialogpartner an *„Überzeugungs-, Auffassungs- und Verständniselementen“* (Greiner, 2009, 9) gemeinsam haben.

Dies geschieht sowohl aus der Sicht des Herkunfts- als auch aus der Sicht des Verfremdungskontextes. Betrachtet man die Schnittmenge im Diskursfeld, so muss man zu der Überzeugung gelangen, dass beide Therapiesysteme in ihren Aussagen übereinstimmen.

#### **I.2.5.4. Kritische Testung des heterokontextuellen Integrationsversuchs**

Ebenso wie Phase drei teilt Greiner auch die 4. Phase der Dialogoperation in drei Unterschritte ein:

- Fokus auf den integrationsfraglichen Aspekts des Transponats (if TA):

An dieser Stelle der Dialogoperation ist zu prüfen, ob sich das gesamte Transponat problemlos in den Verfremdungskontext des anderen Therapiesystems transkontextuell integrieren lässt, dabei richtet sich nun der Fokus auf jenen Teil, der hinsichtlich der Übertragbarkeit fraglich scheint. Wenn ein Transponat keinen solchen fraglichen Aspekt aufweist, sondern es nur Übereinstimmungen gibt, so ist es zu verwerfen.

- Überprüfung der Übertragungseignung angesichts des if TA:

Hier zeigt sich nun an Hand des integrationsfraglichen Aspekts des Transponats, wo „*der Ort des Widerspruchs*“ der „*Absurditätspunkt*“ (Greiner, 2009, 10) innerhalb des TSD liegt. Durch kritische Testung stößt man im besten Fall auf ein Kontradikt, welches herausgearbeitet und präsentiert wird. Dabei ist es wichtig, einen klaren „Bruch“ zu finden, der mittels dialogrelevanter Textstellen beider Kontexte zu belegen ist. Dieser Bruch wird gesondert als „*Extrahiertes Kontradikt*“ angeführt. Dabei handelt es sich um einen Zitatteil aus dem Verfremdungskontext, der bereits in der Dialogpräparation aufzuscheinen hat.

- Übertragungsbruch am Kontradikt:

Hierbei wird der Bruch zur besseren Nachvollziehbarkeit nochmals kurz diskutiert und die Unmöglichkeit einer Integration aufgezeigt.

#### **I.2.5.5. Reflexionsprofit**

Der sogenannte Reflexionsprofit bildet die fünfte Phase im TSD. Dazu meint Greiner: „*Die ernsthafte und intensive Auseinandersetzung mit dem Kontradikt, das die heterokontextuelle Integrationsbemühung misslingen ließ, eröffnet schließlich Einsichtsmöglichkeiten in das impli-zite Bedingungs- und Verbindlichkeitsgefüge, d. h. in unartikulierte Voraussetzungsstrukturen, welche dem Transponat im Herkunftskontext zugrunde liegen müssen, damit es dort nicht zu Absur-di-täten und Widersprüchen kommt. Reflexive Erkenntnisse dieser Art haben inspirierende und kreativitäts-fördernde Wirkung und können so potentiell zu theoretischen, methodologischen und verfahrensbezogenen Modifikationen im eigenen Therapiesystem anregen.*“ (Greiner, 2009, 10)

Dadurch, dass man sich als praktizierende Therapeutin im TSD nicht nur intensiv mit dem eigenen, sondern auch mit einem unbekanntem Therapiesystem auseinandersetzt, kann eigenes therapeutisches Wissen und Handeln einerseits noch klarer werden, andererseits werden durch das Kontradikt auch Fragen aufgeworfen, die man sich im „impliziten Bedingungs- und

Verbindlichkeitsgefüge“ der eigenen Schulenherkunft wahrscheinlich nicht gestellt hätte, was jedenfalls zu einer Erweiterung der eigenen therapeutischen Perspektive führen kann.

Wichtig ist hier zu betonen, dass es sich bei der Reflexion nicht um ein Parteilagergreifen für die eigene Therapieschule handeln soll, sondern um eine vorurteilsfreie Betrachtung aller sich daraus ergebender Möglichkeiten. Dies kann auch bedeuten, Elemente im Verfremdungskontext aufzuspüren, die dazu veranlassen, bisherige Sicht- und Handlungsweisen kritisch zu überdenken und eventuell auch Erkenntnisse daraus in die tägliche Arbeit einfließen zu lassen.

### **I.2.5.6. Zusammenfassung der Dialogresultate**

Anschließend an die durchgeführte Dialogoperation werden die Ergebnisse noch einmal kurz und übersichtlich in drei Schritten wie folgt zusammengefasst (vgl. Greiner, 2009, 10):

- Transponats-relative Schnittmenge im Diskursfeld x gemäß der verwendeten Datenbasis
- Transponats-relative Differenz im Diskursfeld x gemäß der verwendeten Datenbasis
- Transponats-relativer Reflexionsprofit für das eigene Therapiesystem

### **I.2.6. Dialogevaluation**

In der Dialogevaluation setzt sich der Therapeut nochmals intensiv mit den Ergebnissen der Dialogoperationen auseinander und zwar in Form einer „*persönlichen Einschätzung der Relevanz des Dialogresultats für die eigene Therapiepraxis.*“ (Greiner, 2009, 10)

Jeder einzelne Reflexionsprofit wird hier nochmals genau hinterfragt und kann durchaus mit den anderen verknüpft werden, um daraus den größtmöglichen Erkenntnisgewinn zu schöpfen und den eigenen Handlungsspielraum zu erweitern. Wichtig ist, dabei über den „Tellerrand“ der eigenen Schule hinauszublicken – je mutiger, desto besser.

## **II. Dialogoperationen**

### **II.1. Dialogoperation I: Entstehung religiöser Urbilder**

**Ta(DfTdR/AP, Jung) DfTdR/LTEA, Frankl**

#### **II.1.1. Festlegung, Bestimmung und Auswahl**

Im ersten Dialogmodell zwischen der Analytischen Psychologie C. G. Jungs und der LTEA Frankls soll der Ablauf eines transkontextuell-experimentellen Vergleiches anhand der Theorie über die Entstehung religiöser Urbilder in der menschlichen Psyche dargestellt werden.

- **Herkunftskontext:**

Analytische Psychologie nach C. G. Jung

- **Verfremdungskontext:**

LTEA nach Viktor E. Frankl

Für Jung ist es ein Faktum, dass die Seele des Menschen eine religiöse Funktion besitzt. Unzählige Berichte von religiösen Erfahrungen, Träume mit religiösen Inhalten und Symbolen ebenso wie Visionen seiner PatientInnen haben ihn zu dieser Annahme geführt. Durch zahlreiche Reisen und empirische Studien anderer Religionen, (vor allem Buddhismus, Hinduismus aber auch Naturreligionen), kommt Jung zu der Ansicht, dass sowohl religiöse Schriften, wie Bibel, Koran, Bagavagita aber auch unterschiedliche religiöse Dogmen, eine Entsprechung haben in der religiösen Funktion der Seele. Diese Grundannahme im Menschenbild der Analytischen Psychologie wird in die LTEA nach Frankl transkontextualisiert, um Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede und Widersprüche zu finden und diese zu analysieren.

- **Diskursfeld: TdR**

Theorie des Religiösen

- **Transponat: Ta**

„Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele ‚naturaliter religiosa‘ ist, das heißt eine religiöse Funktion besitzt: eine Funktion, die ich nicht hineingelegt oder – gedeutet habe, sondern die sie selber von sich aus produziert, ohne durch irgendwelche Meinungen oder Suggestionen dazu veranlasst zu sein.“ (Jung, 1994c, GW 12, §14)

- **Integrationsfreundlich-anmutender Aspekt des Transponats:**

„[...] daß die Seele ‚naturaliter religiosa‘ ist[...]“ (Jung, 1994c, GW 12. §14)

- **Integrationsfraglicher Aspekt des Transponats:**

„[...] eine Funktion, die ich nicht hineingelegt oder – gedeutet habe, sondern die sie selber von sich aus produziert, ohne durch irgendwelche Meinungen oder Suggestionen dazu veranlasst zu sein.“ (Jung, 1994c, GW 12, § 14)

## **II.1.2. Kurzexplikation des integrationsfreundlich-anmutenden Aspekts in seinem originalen Strukturzusammenhang**

In der Jungschen Psychologie wird grundsätzlich alles als „seelisch wahr“ qualifiziert, was der Psyche des Menschen entstammt. Die Seele sieht Jung als Wirklichkeit für sich und er ist der Auffassung, dass in allen menschlichen Erscheinungsformen – den tiefsten, wie den höchsten – die Seele mitwirkt.

Er setzt die Seele nicht gleich mit Bewusstsein oder Ich, sondern für ihn reicht die Seele über die Persönlichkeit hinaus und zwar dergestalt, dass nicht alle Regungen der menschlichen Psyche als aus dem Ich kommend gesehen werden.

Dies gilt insbesondere auch für religiöse Einstellungen, Vorstellungen und Bilder im einzelnen Menschen. Religiöses gehört für Jung unbedingt zur Ganzheit des Menschen – die zu erreichen auch im Mittelpunkt seines Konzepts der Individuation steht. Religion in all ihren Erscheinungsformen stellt für Jung einen dynamischen Faktor der menschlichen Seele dar, von dem Wirkungen ausgehen, deren Entstehung er nicht in einem bewussten menschlichen Willkürakt sieht. In seiner langjährigen Praxis als Psychiater und

Psychotherapeut wurde Jung mit den unterschiedlichsten religiösen Erfahrungen seiner PatientInnen konfrontiert – Träume, Visionen, Vorstellungsbilder und religiöse Symbole, die spontan aus dem Unbewussten auftauchten. Dies sah er als Beweis für eine religiöse Funktion der Seele.

Gottesbilder, religiöse Phänomene, Handlungen und Riten quer durch alle Konfessionen, sind für Jung Ausdruck eines religiösen Archetypus, welcher der religiösen Funktion der Seele zugrunde liegt – einer Grundstruktur in der menschlichen Psyche, die grundsätzlich unanschaulich ist und erst in archetypischen Erscheinungsbildern sich ausdrückt und dadurch sichtbar und erlebbar wird (vgl. Jung, 1995a, GW 8, § 417) .

### **II.1.3. Übersetzung und Einbau**

#### **II.1.3.1. Auffinden einer heterokontextuellen Kopplung für den integrationsfreundlich-anmutenden Aspekt**

Für Jung ist es also ein Faktum, dass der menschlichen Seele auch eine religiöse Grundstruktur zugrunde liegt, die angeboren ist und u. a. in Form von Bildern und Symbolen in Erscheinung tritt.

Frankl hat, wie er es nennt, in „*einer dritten Entwicklungsphase (der Existenzanalyse Anm.) innerhalb der unbewussten Geistigkeit des Menschen*“ (Frankl, 1994, 47), unbewusste Religiosität entdeckt, die sich als eine dem Menschen innewohnende „*Gottbezogenheit*“ (Frankl, ebda.) äußert, als eine oftmals verborgen bleibende Beziehung zum Transzendenten. Auch erkennt er an, dass im Menschen vorgeformte „*Bahnen und Schemata*“ (Frankl, 1994, 51) von Religiosität existieren.

#### **• Heterokontextuelle Kopplung:**

„*Es ist also durchaus zuzugeben, dass solche präformierten Formen vorhanden sind [...]*“ (Frankl, 1994, 51)

Frankl bezieht sich in diesem Zitat auf präformierte Formen religiöser Urbilder.

#### **II.1.3.2. Kurzexplikation der Kopplung in ihrem originalen Strukturzusammenhang**

Frankl teilt in seinem Werk „*Der unbewusste Gott*“ seine Forschungen in der Existenzanalyse in drei Entwicklungsphasen ein. So sieht er in der ersten Entwicklungsphase das menschliche Sein als „*Bewusst-Sein*“ und „*Verantwortlich-Sein*“, bzw. in seiner Steigerung als „*Verantwortungs-Bewusstsein*“.

Die zweite Entwicklungsphase sieht Frankl in dem Vorstoß in die „*unbewusste Geistigkeit*“ (Frankl, 1994, 46), von wo aus er in der dritten Entwicklungsphase innerhalb dieser unbewussten Geistigkeit so etwas wie unbewusste Religiosität entdeckt. „*Hatte sich sonach das Ich als ein ‚auch unbewußtes‘ erwiesen, so erschloß sich nunmehr dieses geistig Unbewußte als ein ‚auch transzendentes‘.*“ (Frankl, 1994, 47)

Frankl leitet daraus ab, dass der Mensch eine meist unbewusste, aber intentionale Beziehung zu einem Gott immer schon in sich trägt, dieser Gott aber ein „*unbewusster Gott*“ ist. Er

bezieht sich hier auf Psalmen vom „verborgenen Gott“ ebenso wie auf die hellenistische Antike, die vom „*unbekannten Gott*“ spricht (vgl. Frankl, 1994, 47).

### **II.1.3.3. Demonstration der Schnittmenge im Diskursfeld**

Sowohl in der Analytischen Psychologie Jungs, als auch in der LTEA Frankls wird davon ausgegangen, dass im Menschen Religiosität präformiert vorhanden ist.

Für Jung ergibt sich daraus die Erkenntnis einer religiösen Funktion der Seele. Dabei geht er davon aus, dass die Seele von Natur aus Religiöses beinhaltet und diese Inhalte in Form von archetypischen Bildern, Vorstellungen, Träumen und Symbolen in das Bewusstsein freigibt.

Frankl erstellt die Formel vom „unbewussten Gott“ im Sinne einer Religiosität, die sich innerhalb vorgeformter Muster bewegt, er erkennt an, „*daß der Mensch für seine Religiosität etwas vorfindet – ein faktisch Vorgefundenes, das er sich existenziell aneignet.*“ (Frankl, 1994, 51)

### **II.1.4. Kritische Testung des heterokontextuellen Integrationsversuchs**

#### **II.1.4.1. Fokus auf den integrationsfraglichen Aspekt des Transponats**

Die Auffassung Jungs von der religiösen Funktion der Seele lässt sich auf den ersten Blick in Frankls These vom „unbewussten Gott“ transkontextuell integrieren. Nun weist aber Jung explizit darauf hin, dass sich diese religiöse Funktion der Seele unabhängig von äußeren Einflüssen aus sich selbst heraus produziert, sozusagen als Grundstruktur immer schon in der Seele des Einzelnen vorhanden ist, aus der Möglichkeiten zur Erscheinung und Gestaltwerdung von Religiosität entstehen können. Hier ist zu überprüfen, ob Frankl den „unbewussten Gott“ in der unbewussten Geistigkeit des Menschen, ebenso aus angeborenen Strukturen der Seele kommen sieht.

#### **• Integrationsfraglicher Aspekt des Transponats**

„[...] eine Funktion, die ich nicht hineingelegt oder – gedeutet habe, sondern die sie selber von sich aus produziert, ohne durch irgendwelche Meinungen oder Suggestionen dazu veranlasst zu sein.“ (Jung, 1994c, GW 12, § 14)

#### **II.1.4.2. Überprüfung der Übertragungseignung angesichts des integrationsfraglichen Aspekts**

Angesichts der Tatsache, dass Jung für seine Theorie über das Religiöse im Menschen Grundstrukturen, also Archetypen erkannt hat, ist es nun kaum mehr möglich, an die in der heterokontextuellen Kopplung aufgefundenen Übereinstimmungen mit dem „unbewussten Gott“ aus der LTEA Frankls anzuknüpfen. Frankl sagt zwar, er erkenne „*präformierte Bahnen und Schemata*“ (Frankl 1994, 51), auch nennt er sie wie Jung „*religiöse Urbilder*“ (Frankl, 1994, 51), aber, – und hier ist der entscheidende Bruch zu Jungs These zu erkennen – Frankl ordnet das Entstehen religiöser Urbilder nicht der Wirksamkeit von

Archetypen zu, sondern dem jeweiligen religiösen und konfessionellen Kulturkreis, in der jeder Einzelne hineingeboren ist.

• **Extrahiertes Kontrakt:**

„[...] aber bei diesen religiösen Urbildern handelt es sich nicht um in uns schlummernde, auf biologischem Wege überkommene Archetypen, sondern um die auf traditionellem Wege übernommenen Urbilder je unseres religiösen Kulturkreises.“ (Frankl, 1994, 51)

### II.1.4.3. Übertragungsbruch am Kontrakt

Während Jung die These vertritt – und diese durch langjährige Forschungen bestätigt sieht, – dass uns Religiöses sozusagen angeboren ist, sieht Frankl den Menschen in das Religiöse hineingeboren. So ist der Schluss zu ziehen, dass die Aussage Jungs: *„Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele ‚naturaliter religiosa‘ ist, das heißt eine religiöse Funktion besitzt: eine Funktion, die ich nicht hineingelegt oder – gedeutet habe, sondern die sie selber von sich aus produziert, ohne durch irgendwelche Meinungen oder Suggestionen dazu veranlasst zu sein.“* (Jung, 1994c, GW 12, §14) heterokontextuell nicht sinnvoll in die Sichtweise der LTEA Frankls über die Entstehung des Religiösen im Menschen übertragen werden kann.

### II.1.5. Reflexionsprofit

Sowohl Jung als auch Frankl erkennen an, dass im Menschen Religiosität in Form von religiösen Urbildern vorhanden ist, was grundsätzlich für meine psychotherapeutische Arbeit von großer Bedeutung ist, da das Thema Religion nicht a priori aus diesen beiden Schulen ausgeklammert ist, sondern wie man sehen kann, einen wichtigen Platz, bzw. eine wesentliche Funktion im therapeutischen Prozess einnehmen darf, wenn es von Seiten des Klienten thematisiert wird, oder in Form von Träumen, Imaginationen oder Visionen in der Psychotherapie auftritt.

Hierbei sehe ich es allerdings als oberstes Prinzip an, in meiner therapeutischen Arbeit mit religiösen Inhalten meiner KlientInnen die Wissenschaftlichkeit nicht zu verlassen und ins Metaphysische oder gar Esoterische abzugleiten.

Sowohl Jung als auch Frankl sind bemüht, in ihren Theorien über das Religiöse im Menschen Wissenschaftler zu bleiben und ihre Thesen empirisch zu untermauern. Jung meint dazu: *„Psychologie als Wissenschaft von der Seele hat sich auf ihren Gegenstand zu beschränken und sich davor zu hüten, ihre Grenzen etwa durch metaphysische Behauptungen oder sonstige Glaubensbekenntnisse zu überschreiten.“* (Jung, 1994c, GW 12, § 15)

Und Frankl sagt diesbezüglich: *„Aber nur um so wichtiger muß es für uns sein, den Boden der Empirie nicht unter den Füßen zu verlieren und in das zu verfallen, was wir vorhin als kurzschlüssige Metaphysik beziehungsweise als dilettierende Theologie bezeichneten.“* (Frankl, 1994, 48)

Allerdings warnt Jung davor, bzw. er verwehrt sich immer wieder dagegen, die religiöse Funktion der Seele als etwas anzusehen, das sich ausschließlich durch Projektionen in „Kultus

und Dogma“ (Wehr, 1985, 65) sichtbar macht, dadurch würde das religiöse Leben des Einzelnen in „Äußerlichkeiten“ wie bestimmten Riten und religiösen Formeln erstarren.

Genau aber die Formeln und Riten sieht Frankl als Quelle der religiösen Urbilder, als „Geburtsstätte“ seines „Unbewussten Gottes“ indem er meint: *„Aber dieses Vorgefundene, diese Urbilder – das sind nicht irgendwelche Archetypen, sondern das sind die Gebete unserer Väter, die Riten unserer Kirchen, die Offenbarungen unserer Propheten – und die Vorbilder unserer Heiligen.“* (Frankl, 1994, 51)

In dieser Aussage Frankls sehe ich einen Widerspruch in sich, da er einerseits von Urbildern spricht, andererseits diese Urbilder mit bereits Vorgefundener, Bestehendem wie Gebeten, Riten und Ähnlichem gleichsetzt.

Auch erachte ich Frankls Ansicht für meine persönliche psychotherapeutische Haltung den religiösen Erfahrungen, aber auch Anliegen und Problemen meiner Klientel gegenüber als zu kurz gegriffen. Steht doch in der Analytischen Psychologie die Ganzwerdung des Menschen – seine Individuation – im Mittelpunkt und in diesem Sinne sehe ich Jungs Ansicht und Bemühen, jedem Menschen zu jenen religiösen Erfahrungen zu verhelfen, deren seine jeweilige individuelle Persönlichkeit bedarf, als die praktikablere an.

An diesem Prozess sind alle Bereiche individueller „psychischer Wirklichkeit“ beteiligt, die unbewussten, wie die bewussten. Was grundsätzlich nicht heißen soll, dass das Dogma oder kirchliche Riten an sich abzulehnen sind, im Gegenteil, viele Menschen leiden an einem Phänomen, das der Soziologe Ulrich Beck in seinem Begriff der „Entzauberungsdimension“ (vgl. Beck, 1986) zusammenfasst: einem Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitenden Normen. Oftmals bieten gerade hier diese religiösen Strukturen dem Menschen Sicherheit und vermitteln ihm ein Eingebundensein in eine Gemeinschaft.

Dennoch erlebe ich immer wieder, dass religiöse Erfahrungen meiner Klientel weit über konfessionelle Formeln hinausreichen oder aber gerade durch das vermeintliche Festhalten-Müssen an der anerzogenen Vorstellung von Religion im Menschen ein Leidensdruck entsteht, der meiner Ansicht nach nur durch das Entdecken einer individuellen Religiosität gelindert werden kann. In der Analytischen Psychologie sehe ich eine Wahlmöglichkeit, persönliche Religiosität sowohl zwischen Dogma und Ritus, als auch ganz persönlichen religiösen Erfahrungen anzusiedeln. Diese Freiheit sehe ich bei Frankls These vom „unbewussten Gott“ nicht gegeben.

Dabei ist der oberste Grundsatz in der Analytischen Psychologie Jungs: Religiöse Fragen sind auch immer psychologische Fragen, sodass diese im Rahmen psychotherapeutischen Wissens und Handelns zu beantworten versucht werden.

### **II.1.6. Zusammenfassung der Dialogresultate**

Ergebnisse der dialogischen Konfrontation zwischen Therapiesystem Analytische Psychologie nach C. G. Jung (HK) und Therapiesystem LTEA nach Viktor E. Frankl (VK) im

Diskursfeld TdR am Transponat (Ta) gemäß der verwendeten Datenbasis: *„Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele ‚naturaliter religiosa‘ ist, das heißt eine religiöse Funktion besitzt: eine Funktion, die ich nicht hineingelegt oder – gedeutet habe, sondern die sie selber von sich aus produziert, ohne durch irgendwelche Meinungen oder Suggestionen dazu veranlasst zu sein.“* (Jung, 1994c, GW 12, §14)

#### **II.1.6.1. Transponats-relative Schnittmenge im Diskursfeld Theorie des Religiösen /Anthropologischen Grundannahmen/Menschenbild gemäß der verwendeten Datenbasis**

Das Gemeinsame beider psychotherapeutischer Schulen liegt darin, dass beide die Auffassung vertreten, im Menschen ist Religiosität grundsätzlich präformiert angelegt.

#### **II.1.6.2. Transponats-relative Differenz im Diskursfeld Theorie des Religiösen /Anthropologischen Grundannahmen/Menschenbild gemäß der verwendeten Datenbasis**

Frankl geht davon aus, dass religiöse Urbilder zwar im Menschen vorhanden sind, er führt aber, im Gegensatz zu Jung die Entstehung dieser Bilder auf das konfessionelle Umfeld, den Kulturkreis zurück, in den der jeweilige Mensch hinein geboren ist.

Jung hingegen betrachtet religiöse Urbilder als angeboren und führt dies auf die Wirksamkeit von Grundstrukturen in der menschlichen Psyche zurück, die er Archetypen nennt. Diese an sich unanschaulichen Wirkfaktoren kommen in Form von archetypischen Bildern, die sich in Träumen, Visionen und Symbolen sichtbar machen, zum Ausdruck und können so in den therapeutischen Prozess einfließen.

#### **II.1.6.3. Transponats-relativer Reflexionsprofit für das Therapiesystem Analytische Psychologie nach C. G. Jung**

In beiden Therapieschulen hat das Religiöse seinen festen Platz. Beide Schulen-Gründer lehnen es jeweils aber ab, dabei von der Empirie abzuweichen und ins Metaphysische abzuleiten. Während Frankl sich stark auf Konfessionen und vorhandene kulturell vorgegebene Riten bezieht, lässt Jung mit seiner These von der religiösen Funktion der Seele Entstehungsmöglichkeiten für individuelle Religiosität, abseits bestehender Dogmen zu und betrachtet dies als wesentlichen Schritt in Richtung Ganzheit des Menschen.

### **II.2. Dialogoperation II: Seelsorge in der Psychotherapie Tb(DfTdR/AP, Jung) DfTdR/LTEA, Frankl**

#### **II.2.1. Festlegung, Bestimmung und Auswahl**

In diesem Dialogmodell zwischen der Analytischen Psychologie C. G. Jungs und der LTEA Frankls soll mit Hilfe des transkontextuell-experimentellen Vergleichs beleuchtet werden, inwieweit sich das Arbeits- und Forschungsgebiet der Psychotherapie mit der Theologie

überschneidet und sich der Therapeut/die Therapeutin damit in eine „priesterliche Rolle“ begeben darf oder muss.

- **Herkunftskontext:**

Analytische Psychologie nach C. G. Jung

- **Verfremdungskontext:**

LTEA nach Viktor E. Frankl

Jung sieht in der Neurose ein Leiden, das aus der Seele kommt. Damit ist die Medizin, ebenso wie die experimentelle Psychologie mit einem Gebiet konfrontiert, das bisher nicht in ihr Forschen einbezogen wurde. Weder die eine, noch die andere Disziplin sieht Jung als geeignet an, Antworten zu geben auf Fragen des seelischen Leidens, und er ortet dadurch das Problem der Nähe zwischen psychotherapeutischer Behandlung und Seelsorge.

- **Diskursfeld: TdR**

Theorie des Religiösen

- **Transponat: Tb**

„[...]die Seele hat Schaden gelitten, und darum zwingen die Kranken den Seelenarzt in eine priesterliche Rolle, indem sie von ihm erwarten und verlangen, von ihrem Leiden erlöst zu werden. Darum müssen wir Seelenärzte uns mit Problemen beschäftigen, die, streng genommen, eigentlich der theologischen Fakultät zufließen. Wir können aber diese Problematik nicht der Theologie überlassen, da wir Tag für Tag herausgefordert werden durch die ganz unmittelbar an uns herantretende seelische Not des Kranken.“ (Jung, 1995b, GW 11, § 532)

- **Integrationsfreundlich-anmutender Aspekt des Transponats:**

“[...]die Seele hat Schaden gelitten, und darum zwingen die Kranken den Seelenarzt in eine priesterliche Rolle[...]“ (Jung, 1995b, GW 11, § 532)

- **Integrationsfraglicher Aspekt des Transponats:**

“[...]Wir können aber diese Problematik nicht der Theologie überlassen, da wir Tag für Tag herausgefordert werden, durch die ganz unmittelbar an uns herantretende seelische Not der Kranken.“ (Jung, 1995b, GW 11, § 532)

## **II.2.2. Kurzexplikation des integrationsfreundlich-anmutenden Aspekts in seinem originalen Strukturzusammenhang**

Jung kritisiert in seinem Werk „Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge“ die Einstellung der Ärzte zur damaligen Zeit, die tatsächlichen Probleme und Bedürfnisse der Menschen, – nämlich die seelischen – nicht zu berühren, um nicht in andere Forschungsgebiete, wie z. B. das der Theologie einzudringen.

Er sah in der Erkrankung der Neurose ein Leiden, das keine organische Krankheit im herkömmlichen Sinn ist, und daher auch nicht direkt dem Fachgebiet der Psychiatrie zuzuordnen sei.

„Das unverkennbare Charakteristikum der Neurosen besteht in der Tatsache, daß sie aus seelischen Ursachen hervorgehen und mit ausschließlich seelischen Mitteln geheilt werden können.“ (Jung, 1995b, GW 11, § 490)

Die Forschung über die Entstehung von Neurosen führte laut Jung zur „*Entdeckung der Seele, als einen ätiologischen, krankheitserregenden Faktor.*“ (Jung, 1995b, GW 11, § 490)

Er übt Kritik daran, dass sowohl Medizin als auch experimentelle Psychologie die Existenz einer Seele als geistige Substanz im Menschen ignorieren.

Freuds Triebtheorie scheint ihm in dieser Frage zu kurz gegriffen, denn er vermisst in Freuds Ansatz das „Sinn-gebende“.

Die Neurose stellt für Jung letztendlich ein Leiden der Seele dar, welche ihren Sinn verloren oder noch nicht gefunden hat. Hilfe dafür ortet Jung aber nicht nur in der Medizin, sondern in der Philosophie und Theologie. Damit sieht sich der Arzt bzw. Therapeut mit einem Thema konfrontiert, das ihn jedenfalls in die Nähe der Seelsorge bringt. Jung untermauert dies auch damit, dass bereits bei den Urvölkern der Medizinmann und Schamane auch immer zugleich Priester war und damit zuständig, sowohl für körperliches, als auch seelisches Leiden.

In den Religionen – und er beschränkt sich in dieser Annahme nicht auf bestimmte – sieht Jung das Potenzial von Heilsystemen für seelisches Leiden, indem sie bestenfalls dem Menschen eine nicht selbst erdachte, sondern eine übergeordnete Wahrheit vermitteln können, die ihn aus seinem leidenden Zustand zu befreien vermag.

Da, wie bereits in der ersten Dialogoperation erwähnt, aus Jung'scher Sicht Religiöses in die menschliche Seele mittels Archetypen eingeboren ist, kann dieses in Form von archetypischen Bildern sozusagen aus der Seele heraus wirksam werden und die nötige Wendung im Leben des Leidenden einleiten. Jung sagt: „*Die Eigentätigkeit der Seele erwacht.*“ (Jung, 1995b, GW 11, § 534)

Viele Menschen, die eine psychotherapeutische Praxis aufsuchen, schildern keine konkreten Symptome sondern sprechen von „innerer Leere“ oder Selbstverlust. Verabreichung von Botenstoffen oder Bearbeitung einer eng umgrenzten Problematik führen hier nicht zum Ziel. Solches Leiden ist grundlegender und berührt oft Themen des Religiösen. Der Psychotherapeut ist im besten Fall dafür offen.

Es ist mir wichtig, immer wieder zu betonen, dass die Analytische Psychologie Jungs sich nicht an eine spezifische Glaubensrichtung bindet, die durch den praktizierenden Psychotherapeuten im Therapieprozess dem Menschen übergestülpt wird. Vielmehr geht es darum, dass der Jung'sche Analytiker durch seine offene Haltung zum Thema Religion eine Atmosphäre und damit zugleich Möglichkeiten schafft, die es ihm wie auch dem Klienten erleichtern, eine Beziehung auf zwischenmenschlicher Ebene herzustellen, die ein Eingehen auf solch tiefes Seelenleid ermöglicht.

## II.2.3. Übersetzung und Einbau

### II.2.3.1. Auffinden einer heterokontextuellen Kopplung für den integrationsfreundlichen Aspekt

Jung stellt also fest, dass die Psychotherapie von der Seelsorge nicht so einfach zu trennen ist. Sowohl die Seelsorge sollte sich vor den psychischen Problemen der Menschen nicht verschließen, ebenso muss die Psychotherapie anerkennen, dass so manches seelische Leid sich vom Religiösen nicht völlig loslösen lässt.

Frankl widmet in seinem Buch „Der unbewusste Gott“ dem Thema Psychotherapie und Religion ein eigenes Kapitel. Somit erkennt auch er an, dass der Psychotherapeut mit religiösen Problemen konfrontiert ist, weil es Menschen oft vorziehen, diesbezüglich nicht einen Priester aufzusuchen, sondern sich Hilfe in einer Psychotherapie erwarten. Frankl meint dazu: *„Ist doch der Arzt an religiösen Fragen nicht als Arzt, nicht von Berufs wegen interessiert. Kommen solche weltanschaulichen Fragen aber zur Sprache, dann ist er als Arzt zu bedingungsloser Toleranz verpflichtet.“* (Frankl, 1994, 55)

#### • Heterokontextuelle Kopplung:

„Die Pflicht dazu, gegenüber einem religiösen Kranken religiöse Gesichtspunkte hervorzukehren[...]“ (Frankl, 1994, 57)

### II.2.3.2. Kurzexplikation der Kopplung in ihrem originalen Strukturzusammenhang

Die Logotherapie Frankls ist eine auf den Sinn zentrierte Psychotherapie, die Religion als *„ein Phänomen am Menschen“* (Frankl, 1994, 60) anerkennt, ebenso, wie sie anerkennt, dass ein Mensch gänzlich ungläubig sein kann.

Frankl verlangt daher vom Psychotherapeuten diesbezüglich eine neutrale Haltung.

Er schreibt der Religion psychohygienische Wirksamkeit zu, die darin gipfelt, dass der Mensch dadurch Geborgenheit und Verwurzelung erfahren kann, und dies sich natürlich positiv im psychotherapeutischen Prozess auswirkt. Ebenso erkennt Frankl die Möglichkeit an, dass durch einen therapeutisch in Gang gesetzten Erkenntnisprozess der Mensch *„zurückfindet zu längst verschütteten Quellen einer ursprünglichen, unbewussten, verdrängten Gläubigkeit.“* (Frankl, 2005a, 295)

### II.2.3.3. Demonstration der Schnittmenge im Diskursfeld

Sowohl in der Analytischen Psychologie wie in der LTEA Frankls wird der Tatsache Rechnung getragen, dass der Therapeut in der Praxis mit Problemen konfrontiert werden kann, die thematisch eigentlich der Theologie zuzuordnen wären. Beide Schulengründer sind der Ansicht, dass sich somit Überschneidungen der Professionen Seelsorge und Psychotherapie ergeben, denen sich der Therapeut zu stellen hat. Ebenso erachten sie es für möglich – und schildern auch diesbezügliche Praxiserfahrungen, dass das Einbrechen des Religiösen von großem Wert für eine positive Lebensveränderung sein kann.

Jung wie Frankl bevorzugen nicht eine bestimmte Glaubensrichtung, sondern zeigen sich grundsätzlich offen für die Konfrontation des Therapeuten mit dem Phänomen der Gläubigkeit des Klienten. Jung sieht darin eine Chance zur Bewusstseinsveränderung, Frankl eine Legitimation für die Bearbeitung von Glaubensfragen im Rahmen einer Psychotherapie durch eine eindeutige Grenzziehung zwischen Offenbarungsglauben und dem, was er als „*umfassenderen Sinn glauben*“ (Frankl, 2005a, 296) bezeichnet.

## **II.2.4. Kritische Testung des heterokontextuellen Integrationsversuchs**

### **II.2.4.1. Fokus auf den integrationsfraglichen Aspekt des Transponats**

Die Ansicht Jungs von der Überschneidung der Psychotherapie mit der Seelsorge und die daraus resultierende Pflicht des Therapeuten, darauf einzugehen, scheint auf den ersten Blick auch bei Frankl vorzuherrschen. Betrachtet man aber Frankls diesbezügliche Aussagen näher, so lassen sich deutliche Unterschiede feststellen, was die Anforderungen an die Person des Therapeuten betreffen, der sich mit religiösen Themen in der Psychotherapie konfrontiert sieht.

#### **• Integrationsfraglicher Aspekt des Transponats**

„[...] Wir können aber diese Problematik nicht der Theologie überlassen, da wir Tag für Tag herausgefordert werden, durch die ganz unmittelbar an uns herantretende seelische Not der Kranken.“ (Jung, 1995b, GW 11, § 532)

### **II.2.4.2. Überprüfung der Übertragungseignung angesichts des integrationsfraglichen Aspekts**

Für Jung steht nicht nur außer Frage, dass sich der Psychotherapeut in jedem Fall auch jener Probleme im Seelenleben des Menschen anzunehmen habe, die streng genommen der priesterlichen Seelsorge und somit der Theologie zuzuordnen sind, sondern er fordert dies deutlich ein. Dabei scheint für ihn die eigene Einstellung des Therapeuten zur Religion kein Thema zu sein. Genau dazu aber, was die Frage der Religiosität des Therapeuten angeht, bezieht Frankl im ausgewählten Verfremdungskontext ganz eindeutig Stellung, und zwar dergestalt, dass von einer Übertragungseignung der Aussage Jungs in das Zitat Frankls nicht mehr ausgegangen werden kann.

#### **• Extrahiertes Kontrakt:**

„[...] Das Recht hierzu hat er ebenfalls immer nur als seinerseits gläubiger Mensch; denn ein nichtreligiöser Arzt hätte nie und nimmer das Recht, sich der Religion gleichsam als eines recht und schlecht tauglichen Mittels zum therapeutischen Zweck zu bedienen.“ (Frankl, 1994, 57)

### II.2.4.3. Übertragungsbruch am Kontrakt

Jung stellt generell die Forderung an „die Seelenärzte“ – und dies gilt in der heutigen Zeit ebenso für den Berufsstand der Psychotherapeuten – sich auch jener Probleme anzunehmen, die sich mit der Seelsorge überschneiden. Die persönliche Gläubigkeit und konfessionelle Zugehörigkeit sind dafür weder eine Bedingung noch ein Ausschließungsgrund, da Jung – in Anerkennung einer religiösen Funktion der Seele – sich dieser Thematik immer aus psychologischer Sicht annimmt. Diese Einstellung wurde ihm oft zum Vorwurf gemacht: *„Man hat mir Vergottung der Seele vorgeworfen.“* (Jung, 1994c, GW 12, § 14)

Theologen seiner Zeit unterstellten der Psychologie, eine neue (Glaubens)lehre gründen zu wollen. Jung aber wollte erreichen, dass Zusammenhänge zwischen religiösen Bildern und der menschlichen Seele erkannt und verstanden werden und erwiderte auf die Kritik: *„Wie dies ohne Psychologie, das heißt ohne Berührung der Seele erreicht werden soll, ist mir, offen gestanden, unerfindlich.“* (Jung, 1994c, GW 12, §14)

Frankls Einstellung, religiösen Problemen in der Psychotherapie immer nur als „seinerseits gläubiger Mensch“ begegnen zu dürfen, resultiert aus seiner Grundhaltung, dass Psychotherapie als Ziel „seelische Heilung“ habe, Religion aber sei auf „Seelenheil“ ausgerichtet (vgl. Frankl, 2005a, 294). Es würde also für ihn bedeuten, sich als nichtreligiöser Arzt/Therapeut der Religion nur „zu bedienen“, um bestimmte therapeutische Effekte zu erzielen, die dem Menschen sein Leid erleichtern. Frankl hat eine Rangordnung aufgestellt, in der die Religion eine ranghöhere, umfassendere Dimension darstellt als die Psychotherapie. Er hält zwar fest, dass im Rahmen einer psychotherapeutischen Behandlung es zu einem existenziellen Durchbruch unbewusster, verdrängter Gläubigkeit kommen kann, aber in diesem Fall *„hätte es niemals in der legitimen Absicht des Arztes gelegen sein können, es sei denn, dass sich der Arzt mit seinem Patienten auf demselben konfessionellen Boden trifft und dann aus einer Art Personalunion heraus handelt – dann aber hat er ja von vornherein seinen Patienten gar nicht als Arzt behandelt.“* (Frankl, 2005a, 295)

Diese Aussage Frankls bestätigt nochmals seine Einstellung, die bereits im extrahierten Kontrakt sichtbar wurde und die sich in keiner Weise mit jener Jungs deckt, was den Schluss nahe legt, dass eine heterokontextuelle Übertragung nicht sinnvoll ist.

### II.2.5. Reflexionsprofit

Die Dialogoperation zeigt für mich einmal mehr auf, dass Psychotherapie und priesterliche Seelsorge gemeinsame Schnittstellen haben. Selbst sprachlich drückt sich dieses Naheverhältnis unübersehbar aus, bedeutet das griechische Wort *Psyche* übersetzt Seele und *therapieren* dienen oder helfen. Also steckt bereits im Begriff Psychotherapie ihre eigentliche Intention: nämlich der Seele zu helfen, was der theologischen Seelsorge sehr nahe kommen kann.

Trotz der großen Fortschritte in der neurowissenschaftlichen Forschung und trotz rasanter Entwicklung immer wirksamerer Medikamente sehe ich mich in der täglichen Praxis oftmals mit einer „existenziellen Not“ meiner Klientel konfrontiert, die Fragen wie „Wer bin ich

eigentlich“, „Wozu existiere ich?“ aufwirft, oder ein Gefühl innerer Leere entstehen lässt, das sich meiner Erfahrung nach nicht alleine auf neurobiologische Fehlvorgänge im Gehirn zurückführen lässt. In vielen Fällen stehen nicht so sehr belastende Lebensumstände im Vordergrund, sondern die Suche nach dem Sinn der eigenen Existenz. Eine solche Sinnsuche fordert den Psychotherapeuten nicht nur als Spezialisten, sondern auch als Mensch, denn nur auf einer menschlichen Ebene kann meiner Meinung nach Begegnung entstehen, die dem „Bedürfnis nach Seelischem“ gerechter wird als rein symptom- bzw. verhaltensorientierte Maßnahmen.

Sowohl in der Analytischen Psychologie als auch in der LTEA herrscht eine Haltung bzw. ein Menschenbild vor, in der eine solche Begegnung stattfinden kann. Jung wie auch Frankl haben das Problem erkannt, dass Psychotherapie und Seelsorge nicht ohne weiteres voneinander zu trennen sind und in ihrer Literatur eingehend darauf reagiert.

Vor der Ansicht, dass Seeleprobleme in der Psychotherapie den religiösen und kulturellen Traditionen näher stehen, als der modernen Naturwissenschaft, verschließen sich immer weniger Psychotherapeuten und nähern sich damit der Seelsorge an. Bekannte Vertreter sind u. a. Eugen Drewermann, ebenso wie Anselm Grün und Gaetano Benedetti.

Während Jung aber nach allen konfessionellen Glaubensrichtungen offen ist – immer auf der Suche nach der besten, weil „individuellen“ religiösen Erfahrung für den Einzelnen –, so zieht Frankl eine schärfere Trennlinie zwischen Psychotherapie und Seelsorge, indem er eine Rangordnung erstellt, die dem Religiösen eindeutig einen höheren Stellenwert zuweist. Gleichzeitig spricht er einem nicht religiösen Therapeuten jegliches Recht ab, sich der Religion sozusagen als therapeutischer Maßnahme zu bedienen. Dieser Sichtweise kann ich einiges abgewinnen, denn es stellt sich tatsächlich die Frage, wie ein Psychotherapeut mit seinem eigenen Glauben, bzw. Nicht-Glauben in der Therapie umgeht. Können wir TherapeutInnen uns tatsächlich so neutral verhalten, unsere diesbezüglichen Einstellungen und Überzeugungen *nicht* in den Prozess einfließen zu lassen? Geschieht es nicht ganz „unbewusst“, dass in meiner praktischen Arbeit auch meine „religiösen“ Vorstellungen wirksam werden? Ich denke, Frankl hat mit seinem strengen Verbot aufgezeigt, dass hier tatsächlich Missbrauch stattfinden kann, in die eine Richtung, wie auch in die andere, und ich bin als Psychotherapeutin diesbezüglich immer wieder zu eingehender Selbstreflexion aufgefordert, nicht aus dem Augen zu verlieren, dass meine psychologische Erkenntnisfähigkeit dort ihre Grenzen hat, wo der Mensch in eine transzendente Dimension tritt.

## **II.2.6. Zusammenfassung der Dialogresultate**

Ergebnisse der dialogischen Konfrontation zwischen Therapiesystem Analytische Psychologie nach C. G. Jung (HK) und Therapiesystem LTEA nach Victor E. Frankl (VK) im Diskursfeld TdR am Transponat (Tb) gemäß der verwendeten Datenbasis: „[...]die Seele hat Schaden gelitten, und darum zwingen die Kranken den Seelenarzt in eine priesterliche Rolle, indem sie von ihm erwarten und verlangen, von ihrem Leiden erlöst zu werden. Darum

*müssen wir Seelenärzte uns mit Problemen beschäftigen, die, streng genommen, eigentlich der theologischen Fakultät zufielen. Wir können aber diese Problematik nicht der Theologie überlassen, da wir Tag für Tag herausgefordert werden durch die ganz unmittelbar an uns herantretende seelische Not des Kranken.*“(Jung, 1995b, GW 11, § 532)

### **II.2.6.1. Transponats-relative Schnittmenge im Diskursfeld Theorie des Religiösen gemäß der verwendeten Datenbasis**

Beiden psychotherapeutischen Schulen liegt die Auffassung zu Grunde, dass sich Überschneidungen zwischen Seelsorge und Psychotherapie ergeben und sich der Therapeut dieser Problematik zu stellen hat.

### **II.2.6.2. Transponats-relative Differenz im Diskursfeld Theorie des Religiösen gemäß der verwendeten Datenbasis**

Während Jung die religiöse Einstellung des Therapeuten nicht explizit thematisiert, bezieht Frankl ganz eindeutig dahingehend Stellung, dass der Therapeut religiösen Problemstellungen in der Psychotherapie ausschließlich als „*seinerseits gläubiger Mensch*“(Frankl, 1994, 57) begegnen dürfe und das Phänomen Religion immer nur therapeutischer Gegenstand, nie aber Standort werden dürfe (Vgl. Frankl, 2005a, 294).

### **II.2.6.3. Transponats-relativer Reflexionsprofit für das Therapiesystem Analytische Psychologie nach C. G. Jung**

Obwohl Psychotherapie und Seelsorge gemeinsame Berührungspunkte haben, soll in der Therapie von seiten des Therapeuten eine Hinführung zu dessen persönlicher Glaubenshaltung vermieden, Religion nicht zur Erreichung therapeutischer Effekte eingesetzt werden.

## **II.3. Dialogoperation III:**

### **Die Wechselbeziehung zwischen Vater-Imago und Gottesbild**

**Tc(DfTdR/AP, Jung) DfTdR/LTEA, Frankl**

#### **II.3.1. Festlegung, Bestimmung und Auswahl**

In der dritten Dialogoperation zwischen der Analytischen Psychologie C. G. Jungs und der LTEA Frankls, wird mittels transkontextuell-experimentellem Vergleich analysiert, welcher Zusammenhang aus Sicht beider Therapieschulen zwischen Gottesbild und Vater-Imago besteht.

**Herkunftskontext:**

Analytische Psychologie nach C. G. Jung

**Verfremdungskontext:**

LTEA nach Viktor E. Frankl

Jung vertritt die Ansicht, dass unbewusste Erinnerungsbilder in der frühen Kindheit gebildet werden, die sich auf bestimmte, prägende Bezugspersonen beziehen, wie z. B. auf die Mutter, oder den Vater. Er führte dafür den Begriff der Eltern-Imagines ein.

Neben den persönlichen Erfahrungen in der Herkunftsfamilie erfahren die Eltern-Imagines aber auch eine Prägung aus dem Bereich des kollektiven Unbewussten und haben somit auch einen archetypischen Anteil. Auf die Vater-Imago bezogen, erzeugt dieser Bilder und mythologische Vorstellungen von z. B. Helden, Führergestalten und nicht zuletzt von der Gottheit.

**Diskursfeld: TdR**

Theorie des Religiösen

**Transponat: Tc**

„[...] die Idee der männlichen schöpferischen Gottheit ist anscheinend ein Derivat der Vater-Imago [...]“ (Jung, 1994a, GW 5, § 63)

**Integrations-freundlich anmutender Aspekt des Transponats:**

„[...] Vater-Imago [...]“ (Jung, 1994a, GW 5, § 63)

**Integrationsfraglicher Aspekt des Transponats:**

„[...] die Idee der männlichen schöpferischen Gottheit ist anscheinend ein Derivat der Vater-Imago [...]“ (Jung, 1994a, GW 5, § 63)

**II.3.2. Kurzexplikation des integrations-freundlich anmutendes Aspekts in seinem originalen Strukturzusammenhang**

Jung führt den Begriff der Imago (lat. Bild), erstmals in seinem Werk „Wandlungen und Symbole der Libido“ in die Terminologie der Analytischen Psychologie ein.

*„Ich gebe hier dem Ausdruck Imago absichtlich den Vorzug vor dem Ausdruck Komplex, um nämlich den psychologischen Tatbestand, den ich unter ‚Imago‘ begreife, jene lebendige Selbstständigkeit in der psychischen Hierarchie auch sichtlich in der Wahl des terminus technicus anzudeuten, d. h. jene Autonomie, die sich als wesentliche Eigentümlichkeit des gefühlsbetonten Komplexes auf Grund vielfacher Erfahrungen herausgestellt hat und durch den Begriff Imago verdeutlicht wird.“* (Jung, 1994a, GW 5, § 62 , Fußnote 5)

Unter Imago versteht Jung innere, oftmals nicht bewusste Erinnerungs- und Vorstellungsbilder von Bezugspersonen, wie den Eltern. Diese Bilder zeichnen sich dadurch aus, dass sie auch nach Trennung oder Tod von diesen Bezugspersonen, in der Psyche weiterleben – oftmals in erheblich verzerrter Form – und Einfluss auf die späteren Beziehungen ausüben (vgl. Jung, 1995d, GW 4, §305).

Jung drückt diesen psychischen Tatbestand in drastischen Worten aus: „[...] *die Liebe und Verehrung, der Widerstand, die Abneigung, der Haß und die Auflehnung* [...] *kleben noch an ihren durch Gunst oder Missgunst entstellten Abbildern* [...]“ (Jung, 1995d, GW, 4, § 305)

In „Symbole der Wandlung“ beschäftigt sich Jung mit der Liebe, die das Kind mit dem Vater verbindet, und die sich später, wenn dieses das Elternhaus bereits verlassen hat, wandelt zu einer Liebe zu „*höheren Formen des Vaters*.“ (Jung, 1994a, GW 5, § 76)

Eine solch höhere Form kann die Kirche als Institution, aber auch ein Vatergott sein. Darin sieht Jung eine Verlagerung der Libido auf ein symbolisches Ersatzobjekt. Eine bewusste, kritische Auseinandersetzung mit der Vater-Imago (ebenso wie mit der Mutter-Imago), stellt in der Analytischen Psychologie einen wichtigen Schritt im Individuationsprozess dar. Bleibt dieses Vaterbild unbewusst, so kann sich das in positiven, wie negativen Beeinflussungen äußern. Ziel ist eine bewusste Loslösung vom Vater, denn erst diese führt zur Selbständigkeit der Tochter oder des Sohnes (vgl. Jung, 1995b, GW 11, § 270).

Geschieht dies nicht, so behält das Vaterbild seine Macht und kann – auf eine transpersonale Ebene projiziert – zum „strafenden oder gesetzgebenden Gott“ werden.

### **II.3.3. Übersetzung und Einbau**

#### **II.3.3.1. Auffinden einer heterokontextuellen Kopplung für den integrationsfreundlichen Aspekt**

Jung erkennt also in der menschlichen Psyche Bilder, die einer unbewussten Vorstellung von einer Vaterfigur entsprechen und belegt diese mit dem Terminus Vater-Imago. Zwischen Vater-Imago und Gottesvorstellungen und Bildern erkennt Jung einen Zusammenhang, welcher eine wesentlichen Rolle im psychotherapeutischen Prozess einnehmen kann.

Frankl verwendet in „Der unbewusste Gott“ im Kapitel „Transzendenz des Gewissens“ ebenso den Begriff der Vater-Imago in direktem Zusammenhang mit dem Gewissen. Er geht davon aus, dass es eine „*Gewissenstranszendenz*“ (Frankl, 1994, 39) gibt. Dabei spricht er von einer „*Stimme des Gewissens*“ (Frankl, ebenda), die nicht vom Menschen stammt, sondern die der Mensch sozusagen nur als Hörer, als Empfänger wahrnimmt. Frankl setzt das Gewissen in Beziehung zu Freuds Über-Ich und zu Gott.

„Hinter dem Über-Ich des Menschen steht nicht das Ich eines Übermenschen, vielmehr steht hinter dem Gewissen das Du Gottes[...]“ (Frankl, 1994, 44)

Weiters vergleicht Frankl – psychologisch gesehen – die Kind-Vater Beziehung mit der Mensch-Gott Beziehung und kommt so auf den Begriff der Vater-Imago (vgl. Frankl, 1994, 45).

#### **• Heterokontextuelle Kopplung:**

„[...] Gott eine Vater-Imago [...]“ (Frankl, 1994, 45)

Frankl verwendet Vater-Imago und Gott ebenso wie Jung in einem bestimmten Zusammenhang.

### II.3.3.2. Kurzexplikation der Kopplung in ihrem originalen Strukturzusammenhang

Frankl ordnet dem Gewissen einen „*transzendenten Charakter*“ zu, damit wird das Gewissen zur „*außermenschlichen Instanz*.“ (Frankl, 1994, 40)

Er stellt sich dabei selbst die Frage, welche Instanz das sein könnte und räumt gleichzeitig ein, keine Antwort darauf geben zu können, aber er hält fest, „*dass auch diese außermenschliche Instanz ihrerseits notwendig von personaler Seinsart sein muss*.“ (Frankl, 1994, 40)

Für Frankl stellt das Gewissen eine Schnittstelle zur Erschließung der Transzendenz des geistigen Unbewussten dar und ist daher ein „Aspekt eines transzendenten Phänomens.“ (Frankl, 1994, 41)

Er bringt damit das menschliche Gewissen in Verbindung mit Religiosität, gleichzeitig wirft er dem irreligiösen Menschen vor, vorzeitig vom Weg der Sinnsuche abgegangen zu sein, nicht über das Gewissen „hinausgefragt“ zu haben. (Frankl, 1994, 42)

Nur im Gegenüber des „*Du-Wortes der Transzendenz*“ (Frankl, 1994, 44), kann ein Ich-Ideal wirksam werden, dabei geht Frankl von etwas Vorgefundenem im Menschsein aus, etwas, das über das eigene Erfundene hinausgeht.

Bezogen auf die Instanz des Über-Ich, welche sich ableitet von der Introjektion des Vaterbildes, verwendet er den Begriff der Vater-Imago und setzt ihn in Beziehung zum „*übernatürlichen Schöpfer aller Natur*“ (Frankl, 1994, 45), also zu Gott.

### II.3.3.3. Demonstration der Schnittmenge im Diskursfeld

Sowohl in der Analytischen Psychologie als auch in der LTEA wird der Begriff der Vater-Imago als ein innerpsychisches Bild gesehen, das beide Schulengründer, in seiner nach außen projizierten Form, vor allem mit Religiösem in Beziehung setzen. Wobei die Quelle dieser Vater-Imagines bei Jung dem kollektiven Unbewussten, respektive den Archetypen zugeordnet wird, während Frankl in der menschlichen Psyche ein geistiges Unbewusstes ortet, welches auch Sitz der Transzendenz ist. Dem Phänomen der Vater-Imagines wird in beiden Schulen Rechnung getragen und sowohl in den Werken Jungs, als auch Frankls fließt dieses Thema unterlegt mit Beispielen aus der Praxis ein.

## II.3. 4. Kritische Testung des heterokontextuellen Integrationsversuchs

### II.3.4.1. Fokus auf den integrationsfraglichen Aspekt des Transponats

Da sowohl Jung als auch Frankl mit dem Begriff der Vater-Imago arbeiten und ihn dabei in Bezug zur Religion und zum Gottesbild setzen, scheint es auf den ersten Blick diesbezüglich eine einheitliche Meinung zu geben. Wenn man aber Frankls Aussagen über die Vater-Imago genauer betrachtet, so ergibt sich ein radikaler Bruch zu Jungs These, nämlich dahingehend, dass Frankl die Vater-Imago zwar in Beziehung zu Gott setzt, aber völlig im Gegensatz zur Sichtweise Jungs.

• **Integrationsfraglicher Aspekt des Transponats:**

„[...] die Idee der männlichen schöpferischen Gottheit ist anscheinend ein Derivat der Vater-Imago [...]“ (Jung, 1994a, GW 5, § 63)

**II.3.4.2. Überprüfung der Übertragungseignung angesichts des integrationsfraglichen Aspekts**

Im integrationsfraglichen Aspekt des ausgewählten Transponats ist bereits eindeutig ersichtlich, worin der Bruch zwischen beiden Ansichten über die Vater-Imago besteht. Indem Jung den Schöpfergott als Derivat (der Vater-Imago), also als etwas, das aus einem anderen entstanden ist, bezeichnet, drückt er aus, dass für ihn, in einer zeitlichen Abfolge gesehen, zuerst die Vater-Imago in der menschlichen Psyche angelegt ist, und daraus das (männliche) Gottesbild entsteht.

Frankl sieht diese Reihenfolge genau umgekehrt, wie dies am folgenden, extrahierten Kontrakt zu erkennen ist.

• **Extrahiertes Kontrakt:**

„In Wirklichkeit ist nicht Gott eine Vater-Imago, sondern der Vater eine Imago Gottes. Für uns ist nicht der Vater das Urbild aller Göttlichkeit, vielmehr ist genau das Gegenteil richtig: Gott ist das Urbild aller Vaterhaftigkeit.“ (Frankl, 1994, 45)

**II.3.4.3. Übertragungsbruch am Kontrakt**

In der Sichtweise Jungs, dass das Gottesbild ein Derivat der Vater-Imago sei, spiegelt sich seine generelle Haltung von „*Wirklichkeit der Seele*“. Er geht an die Gottesfrage immer als Empiriker heran und meint, dass Gott nie wirklich „*losgelöst vom Menschen*“ gesehen werden könne, weil niemand die tatsächliche Existenz von Gott beweisen könne. (Jung 1995c, GW 18 II, § 1507 f)

Jegliche Aussage über Gott ist somit eine psychologische. Befasst man sich in der Psychotherapie mit Gott, so sind wir lediglich mit Vorstellungen, Bildern und Projektionen des Menschen konfrontiert und nicht mit Gott selbst. Daher spricht man in der Analytischen Psychologie nie von Gott, sondern immer vom Gottesbild.

„Dass die Gottheit auf uns wirkt, können wir nur mittels der Psyche feststellen, wobei wir aber nicht zu unterscheiden vermögen, ob diese Wirkungen von Gott oder vom Unbewussten kommen, das heißt es kann nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit oder das Unbewusste zwei verschiedene Größen seien.“ (Jung, 1995b, GW 11, § 757)

Liest man den gesamten Text Frankls zu diesem Thema, so scheint für ihn außer Frage zu stehen, dass es einen Gott gibt, der außerhalb der menschlichen Psyche existiert. In dem, was Frankl das „*transzendente Unbewusste*“ nennt (Frankl, 1994, 47), sieht er den Sitz Gottes, zu dem wir immer eine intentionale Beziehung haben, die oftmals aber unbewusst bleibt (vgl. Frankl, 1994, 47).

Dazu führt er eine Aussage eines Patienten an, der meint: *„Die Menschen sind ganz selbstverständlich natur- und gottverbunden, nur wissen sie nichts davon.“* (Frankl, 1994, 47, Fußnote 2)

Was nun die Beziehung zwischen der Vater-Imago und Gott betrifft, so vertritt Frankl die Meinung, dass zwar biographisch gesehen der leibliche Vater der Erste ist, aber ontologisch gesehen, steht Gott an erster Stelle. Das heißt, dass nicht der Vater das Urbild Gottes ist, sondern *„Gott ist das Urbild aller Vaterhaftigkeit“* (Frankl, 1994, 45)

Dazu führt Frankl wieder zwei Aussagen seiner Patienten an:

*„Da ich des göttlichen Vaters verlustig gegangen bin, suchte ich nach Ersatzhimmeln: so kam es bei mir zu meiner ausgeprägten Sehnsucht nach dem leiblichen Vater – den ich nie gekannt habe!“*

*„Die Gottessehnsucht – mein Verlangen, ins göttliche Kraftfeld hineinzukommen – ist bei mir primär.“* (Frankl, 1994, 45, Fußnote 1)

Die Vater-Kind Beziehung und die daraus resultierenden inneren Bilder sind also ein Abbild der Mensch-Gott Beziehung, und nicht umgekehrt. Somit ist eine heterokontextuelle Übertragung nicht durchführbar.

### **II.3.5. Reflexionsprofil**

In meiner Arbeit als Psychotherapeutin und Analytikerin gibt es in fast jedem therapeutischen Prozess eine Phase, in der beide Eltern oder zumindest Vater oder Mutter thematisiert werden. Vor allem bei Menschen, deren Ich-Funktionen schwach entwickelt sind.

In vielen Fällen zeigt sich, dass eine Ablösung von den Eltern, oder einem Elternteil, nicht zeitgerecht, oder gar nicht erfolgt ist. Das kann zu großen Schwierigkeiten in der weiteren Lebens- und Beziehungsgestaltung führen, der Weg zur eigenen Identität ist oft versperrt.

Wie in der Dialogoperation bereits erwähnt, wirken diese Imagines im Menschen weiter, selbst wenn Vater oder Mutter schon lange verlassen wurden, oder gestorben sind. Wenn es sich dabei um negative Bilder handelt, spürt der Betroffene oft Schuld- oder Nichtigkeitsgefühle, die er aus seinem täglichen Leben heraus nicht erklären kann, die ihn aber hindern, er selbst zu sein.

Wie eindrucksvoll sich eine unbewusste negative Vater-Imago zeigen kann, sei an folgendem Traum eines meiner Klienten dargestellt.

Traum (36. Therapiesitzung): *„Ich war auf einem langen, mühevollen Weg, um die Überreste meines Vaters abzuholen. Dazu musste ich an vielen Stellen nach dem Weg fragen. Schließlich kam ich ans Ziel und man übergab mir ein Glas mit den Überresten meines Vaters, die in Alkohol eingelegt waren. Zwischen den Gedärmen blickte ein Auge meines Vaters mich seltsam an.“* (Mairhofer, 2008, 64)

Eine genaue Deutung des Traumes würde den Rahmen sprengen, doch ist an einigen Traumsymbolen, wie dem „mühevollen Weg“, dem „Nachfragen-Müssen“, zu erkennen, wie schwierig sich eine Ablösung gestalten kann. Und obwohl es sich nur mehr um Überreste des Vaters handelt, in Alkohol konserviert, (also im Unbewussten haltbar gemacht), kann sich der Sohn dem (seltsamen) Blick des Vaters nicht entziehen.

Es ist für mich eine unbestreitbare Tatsache, dass die Prägung der Eltern auf den Menschen wirkt und diese Dialogoperation zeigt einmal mehr, wie wichtig es ist, diesem Thema in einer Psychotherapie Raum zu geben.

Beide Schulengründer tun dies, wenn auch in unterschiedlicher Sichtweise. Bezogen auf das Religiöse lässt sich in der Praxis feststellen, dass positive wie negative Vater-Imagines auf eine transpersonale Ebene projiziert, auf das Gottesbild übertragen werden. Dadurch entstehen Vorstellungen von einem gütigen Gott der Liebe, aber auch von einem strafenden Gott, einem der alles sieht und dafür sorgt, dass „Vergehen“ bestraft werden. Gerade in diesem Zusammenhang sehe ich Frankls These von der Transzendenz des Gewissens (vgl. Frankl, 1994, 39) als interessante Bereicherung meiner bisherigen Sichtweise, da sich tatsächlich in der Praxis oftmals nur in Form eines guten oder schlechten Gewissens die Auswirkungen der Vater-Imagines zeigen. Das heißt, dass die Macht des Vaterbildes sich in der Befindlichkeit des Gewissens symbolisiert und den Menschen in dieser Form unter Kontrolle hat, ihn bestenfalls leitet oder auch hindert, Eigenes zu entwickeln.

Ob es sich dabei um eine, wie Frankl meint, „außermenschliche Instanz“ (Frankl, 1994, 40) handelt, kann ich nur aus Sicht der Analytischen Psychologie beantworten:

Wenn wir von einer Instanz sprechen, die außerhalb unser liegt, so ist es doch immer wieder nur ein Bild, eine Vorstellung von einer solchen Instanz und daher, wie Jung sinngemäß meint,,: doch nicht losgelöst vom Menschen zu sehen.

### **II.3.6. Zusammenfassung der Dialogresultate**

Ergebnisse der dialogischen Konfrontation zwischen Therapiesystem Analytische Psychologie nach C. G. Jung (HK) und Therapiesystem LTEA nach Viktor E. Frankl (VK) im Diskursfeld TdR am Transponat (Tc) gemäß der verwendeten Datenbasis:

„[...] denn die Idee der männlichen schöpferischen Gottheit ist anscheinend ein Derivat der Vater-Imago [...]“ (Jung, 1994a, GW 5, § 63)

#### **II.3.6.1. Transponats-relative Schnittmenge im Diskursfeld Theorie des Religiösen gemäß der verwendeten Datenbasis**

Beide Therapieschulen verwenden den Terminus Vater-Imago und setzen in ihn Bezug zum Gottesbild.

#### **II.3.6.2. Transponats-relative Differenz im Diskursfeld Theorie des Religiösen gemäß der verwendeten Datenbasis**

Während Jung das Gottesbild als ein Derivat der Vater-Imago sieht, vertritt Frankl die umgekehrte Ansicht, dass Gott das Urbild des Väterlichen ist, und innere Bilder einer Vater-Kind- Beziehung resultieren aus einer bereits vorher existenten Mensch-Gott-Beziehung.

### **II.3.6.3. Transponats-relativer Reflexionsprofit für das Therapiesystem Analytische Psychologie nach C. G. Jung**

Die Vater-Imago kann sich auch in Form des Gewissens ausdrücken, als eine „höhere Instanz“, die sowohl im Positiven, wie auch im Negativen, auf das Leben des Menschen Einfluss nimmt.

### **III. Ausblick**

Entschließt man sich, den Beruf des Psychotherapeuten/der Psychotherapeutin zu ergreifen, so ist davon auszugehen, dass man sich für ein Therapieverfahren entscheidet, das sich den eigenen Denk- und Handlungsansätzen annähert. Meist bildet sich im Laufe der Ausbildung eine gewisse Identifikation mit der weltanschaulichen Ausgangsbasis der gewählten Therapieschule. Diese „Treue“ und Loyalität den erlernten Inhalten gegenüber ist einerseits eine wichtige Basis für den Aufbau einer sicheren Praxis des therapeutischen Wissens und Handelns, andererseits stellt sie ein Hindernis dar auf dem Weg zur Erweiterung reflexiver Erkenntnis. Diese zu erlangen, erfordert eine Perspektivenverschiebung, ein Heraustreten aus dem eigenen Kontext einerseits, und ein Hineintreten in einen anderen Kontext andererseits.

Der TSD Greiners erfordert eine neutrale Einstellung sowohl dem Herkunftskontext, also der Analytischen Psychologie gegenüber, sowie auch gegenüber dem gewählten Verfremdungskontext – in vorliegender Arbeit der LTEA Frankls.

Er ermöglicht den systematischen Versuch, Distanz zu gewinnen zu den eigenen Denk- und Handlungsabläufen, die durch tägliches Wiederholen zur Gewohnheit geworden sind. Einer Gewohnheit, die unter Umständen verhindert, kritisch und wachsam zu bleiben gegenüber Grundsätzen und Thesen des erlernten Therapieverfahrens. Zusätzlich bietet er Einsichten in bisher stillschweigend vorausgesetztes, also implizites und damit eigentlich verborgen gebliebenes Wissen. Im TDS wird somit zweierlei möglich: Erstens, die eigentliche Erkenntnis, was die eigene Therapieschule so unverkennbar macht, zweitens das bisher wenig oder nicht beachtete wertvolle Potential des fremden Therapieverfahrens, welches als Resultat der Dialogoperationen künftig in die eigene therapeutische Tätigkeit einfließen kann.

Der TSD bietet eine Basis auf der schier unerschöpflich weiter geforscht werden kann, da sich immer wieder neue Interpretationsmöglichkeiten eröffnen.

### **Literaturverzeichnis:**

Albrecht G (2002): Logotherapie und Seelsorge, Schweizerische Kirchenzeitung 42/2002, <http://www.kath.ch/skz/skz-2002/pastoral/pa42.htm>

Frankl V E (1984): Der leidende Mensch, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Verlag Hans Huber, Bern

Frankl V E (1994): Der unbewußte Gott, Psychotherapie und Religion, dtv, München

Frankl V E (2002): Was nicht in meinen Büchern steht, Lebenserinnerungen, Beltz Verlag, Weinheim und Basel

- Frankl V E (2005 a): Ärztliche Seelsorge, Deuticke im Paul Zsolnay Verlag, Wien
- Frankl V E (2005 b): Der Wille zum Sinn, Verlag Hans Huber, Bern
- Gebser J (1975): Gesamtausgabe Band I, Novalis Verlag, Schaffhausen
- Greiner K (2005): Therapie der Wissenschaft. Eine Einführung in die Methodik des Konstruktiven Realismus. Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main
- Greiner K (2007 a): Experimentelle Trans-Kontextualisation, Programmatik und Methodik einer epistemologischen Psychotherapieforschung, Lehrskriptum an der Sigmund Freud Privatuniversität Wien
- Greiner K (2007 b): Psychoanalytik als Wissenschaft des 21. Jahrhunderts. Ein konstruktivistischer Blick auf Struktur und Reflexionspotential einer polymorphen Kontextualisations-Technik, Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main
- Greiner K (2007 c): Sinnverstehende Forschungsmethodik. Zur Programmatik der Geisteswissenschaften, Lehrskriptum an der Sigmund Freud Privatuniversität Wien, Didaktische Materialien
- Greiner K (2008 a): Intrapsychotherapeutische Trans-Kontextualisation: Konturen einer innovativen Psychotherapieforschung im Zeichen des epistemologischen Dialogs, In: Psychotherapieforum 16/3, Springer Verlag Wien – New York
- Greiner K (2008 b): Therapiesprachen-Analyse auf der Basis der Experimentellen Trans-Kontextualisation, Vorlesung zur Einführung in eine qualitative Form der Psychotherapieforschung. Lehrskriptum an der SFU, Sigmund Freud Privat-Universität Wien, Didaktische Materialien Greiner, Wien
- Greiner K (2008 c): Was macht die Wissenschaft, wenn sie Wissen schafft. Wissenschaftstheoretische Basisimpulse für Psychotherapeuten und Psychotherapiewissenschaftler. Lehrskriptum an der SFU, Sigmund Freud Privat-Universität Wien, Didaktische Materialien Greiner, Wien
- Greiner K (2009): Strukturelle Systematik des dialog-experimentellen Forschens im Therapieschulendialog (TSD), Lehrskriptum an der Sigmund Freud Privatuniversität, Wien, Didaktische Materialien Greiner, Wien
- Hell D (2009): Die Haltung in der therapeutischen und seelsorgerlichen Beziehung, <http://www.depression.uzh.ch/vortraege/seelsorge.pdf>
- Jacobi J (1972): Die Psychologie von C. G. Jung, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf
- Jung C G (1990): Hrsg. Alt F, Von Gut und Böse, Einsichten und Weisheiten, Walter-Verlag, Solothurn und Düsseldorf
- Jung C G (1991): GW Band 16, Praxis der Psychotherapie, Walter-Verlag, Solothurn und Düsseldorf, 1958, 5. Auflage
- Jung C G (1992): GW Band 9/II., Aion, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf, 8. Auflage
- Jung C G (1994 a): GW Band 5, Symbole der Wandlung, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf, 1952, 17. Auflage
- Jung C G (1994 b): GW Band 6, Psychologische Typen, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf, 1921/1950, 17. Auflage
- Jung C G (1994 c): GW Band 12, Psychologie und Alchemie, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf, 1944/52, Sonderausgabe 1. Auflage
- Jung C G (1995 a): GW Band 8, Die Dynamik des Unbewußten, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf, 1960/1994, 7. Auflage
- Jung C G (1995 b): GW Band 11, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf, 1963/1992, Sonderausgabe 1. Auflage
- Jung C G (1995 c): GW Band 18 I. und II., Das symbolische Leben, Walter-Verlag, 1910/11, Solothurn und Düsseldorf, Sonderausgabe, 1. Auflage
- Jung C G (1995 d): GW Band 4, Freud und die Psychoanalyse, Walter-Verlag, Solothurn und Düsseldorf, Sonderausgabe, 1. Auflage
- Jung C G (1998 a): GW Band 9/I., Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf, 1934, Sonderausgabe 1. Auflage
- Jung C G (1998): Hrsg. Hark H; Lexikon Jungscher Grundbegriffe. 4. Auflage, Walter-Verlag Solothurn und Düsseldorf
- Rattner J (1977): Verstehende Tiefenpsychologie. Verlag für Tiefenpsychologie, Berlin

Rieken B (2007): Vorwort, In: Experimentelle Trans-Kontextualisation, Programmatik und Methodik einer epistemologischen Psychotherapieforschung, Lehrskriptum an der SFU, Sigmund Freud Privat-Universität Wien, Didaktische Materialien Greiner, Wien

Schär H (ohne Jahreszahl): Religion und Seele in der Psychologie Jungs, Walter Verlag, Olten

Seiffert H, Radnitzky G (Hrsg.) (1992): Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, dtv, München

Slunecko T (1996): Wissenschaftstheorie und Psychotherapie, Facultas Universitäts-Verlag

Stein M (2000): C. G. Jungs Landkarte der Seele, Walter-Verlag, Düsseldorf

Stumm G, Wirth B (1994): Psychotherapie Schulen und Methoden, Falter Verlag, Wien

Wallner F (1992): Wissenschaft in Reflexion, Braumüller Verlag, Wien

Wehr G (1969): C. G. Jung, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg

### **Abbildungsverzeichnis:**

Abb.1: „Begegnung Eierköpfe“, Huber, Mairhofer, Neuzeug 2009

Abb.2 bis 6: Aus „Hinführung zum dialogexperimentellen Forschen im Therapieschulendialog (TSD)“, Greiner, Wien, 2009