
Abstracts

Gerhard Burda

Das epistemische Unbewusste

Zur Frage der Positionierung der Analytischen Psychologie im Spannungsfeld der Wissenschaften

Im Vorfeld der Frage, wie sich die Jung'sche Theorie im Licht neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse weiterentwickeln kann, ist die Diskussion eines wichtigen Fragenkomplexes nötig. Z. B.: Wie und wo positionieren wir die Analytische Psychologie (AP) im Spannungsfeld der Wissenschaften? Diese Diskussion ist angeraten, damit die AP nicht zum Spielball populärer wissenschaftlicher Trends und sozialpolitischer bzw. ökonomischer Machtstrategien gerät. Um Psyche und Wissenschaft in ein Verhältnis zueinander zu bringen, werden drei Formate diskutiert. Zunächst stehen die beiden klassischen Formate des Mentalen und Materialen auf dem Prüfstand. Anschließend wird das hier neu vorzustellende *mediale* Format, eine auf Phantasmen rekurrierende Perspektive, vorgestellt. Diese Perspektive erlaubt, das bei der Wissensproduktion unthematisiert bleibende *epistemische* Unbewusste und Jungs Begriff des *Psychoiden* kritisch miteinander in Verbindung zu bringen.

Schlüsselwörter: *Analytische Psychologie, Wissenschaft, Erkenntnistheorie, Ontologie, psychoid*

The Epistemical Unconscious

Analytical Psychology in the Realm of Science

The question as to the way in which Jungian theory will continue to develop in the light of recent scientific findings necessitates in turn discussion of a battery of additional questions, for example: Where in the realm of science do we wish to position Analytical Psychology? Such discussion is warranted to prevent Analytical Psychology from becoming a plaything of popular scientific trends and socio-political or economic power strategies. In order to answer these questions three formats of understanding the psyche are discussed: a *mental* format, a *material* format and a newly developed *medial* format. The medial format approaches psyche via an investigation of the role *phantasms* play in the foundation of reality. It is shown that the generation of knowledge simultaneously produces something which remains unconscious. This perspective is critically linked with Jung's theory of the psychoid psyche.

Keywords: *Analytical Psychology, science, epistemology, ontology, psychoid psyche*

Gerhard Burda, DDr., Philosoph, Lehranalytiker, Vorsitzender der ÖGAP.
Penzinger Str. 69/11, A-1140 Wien; E-Mail comger@gmx.at

Gerhard Burda

Das epistemische Unbewusste

Zur Frage der Positionierung der Analytischen Psychologie im Spannungsfeld der Wissenschaften

Mission Impossible?

Im Call for Papers der Drei-Länder-Tagung 2011 in Basel ist folgende Frage gestellt: Wie kann sich die Jung'sche Theorie im Licht neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse weiterentwickeln? Im Vorfeld dieser Frage ist m. E. die Diskussion eines wichtigen Fragenkomplexes nötig: Wie und wo positionieren wir die Analytische Psychologie (AP), wenn wir von einer »Weiterentwicklung« im Licht neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse sprechen? Inwiefern sind Wissenschaften und AP überhaupt kompatibel?

Diese Fragen sind schon deshalb wichtig, weil es divergierende wissenschaftliche Felder und Paradigmen gibt. Wir dürfen hier auch nicht den Kontext vergessen, innerhalb dessen die Frage nach der wissenschaftlichen Erkenntnis angesiedelt ist: *Die* Wissenschaft gibt es nicht. Wissenschaften und die Auffassungen über Wissenschaft entwickeln sich immer im Kontext vielfältiger Umstände technologischer, ökonomischer etc. Natur (weiter). Wissenschaft ist auch nicht wissenschaftlich im strengen Sinn, wie die Diskussion über den Wissenschaftsbegriff und die unterschiedlichen Methodologien in der Wissenschaftstheorie seit mehreren Jahrzehnten beweist.

Die Klärung unserer Vorfragen ist angeraten, um nicht zum Trittbrettfahrer populärer wissenschaftlicher Trends zu werden. Aktuelles Beispiel ist wohl die Neurowissenschaft, die auch von einigen Analytikern und Analytikerinnen als Bestätigung tiefenpsychologischer Theorien gehandelt wird. Gleich vorweg und ohne die tatsächlichen Erfolge der *Neuroscience* schmälern zu wollen: Ich halte das für ein Armutszeugnis, da man damit verabsäumt, den genuin eigenen Gegenstandsbereich zu entwickeln. Verschärft wird diese Problematik noch dadurch, dass der Begriff *Psyche* in den Neurowissenschaften überhaupt als obsolet betrachtet wird (vgl. Roth, 2005). Als Analytiker haben wir jedoch per definitionem mit eben der Seele/Psyche zu tun. Wir müssen dieser Vorgabe also irgendwie gerecht werden. Dazu gesellt sich noch ein weiterer Anspruch, nämlich Jungs vielleicht eigentliches Anliegen, die Seele *nicht* als isoliertes Phänomen zu betrachten,

sondern auf den Zusammenhang von Seele, Mensch und Welt aufmerksam zu machen. Jung selbst hatte in einem Brief gemeint, dass er seine Mission vielleicht verfehlt habe und missverstanden worden sei. Er schreibt:

I had to understand, that I was unable to make people see, what I am after. I am practically alone [...] I have failed in my foremost task, to open people's eyes to the fact, *that man has a soul* [kursiv von mir, G. B.] and there is a buried treasure in the field and that our religion and philosophy are in a lamentable state.

[Ich musste verstehen, dass ich unfähig war, den Menschen klar zu machen, worum es mir wirklich ging. Ich bin praktisch allein [...] Ich bin in meiner wichtigsten Aufgabe gescheitert, den Leuten die Augen dafür zu öffnen, dass Menschen eine Seele haben und dass es einen vergrabenen Schatz in diesem Feld gibt und dass Religion und Philosophie in einem bedauernden Zustand sind. (Üb.: E. A.; zit. n. Shamdasani, 2003, S. 351)]

Sollen wir aus dem schließen, dass auch wir uns auf einer *mission impossible* befinden?

Wir haben uns mit der Frage, wo wir die AP einordnen sollen, bereits an eine philosophische Disziplin angenähert, nämlich an die *Erkenntnistheorie*: an die Wissenschaft, die danach fragt, wie Erkenntnis möglich ist oder wie Erkenntnis geschieht. Nun, auch diese theoretische Disziplin hat keine finalen Ergebnisse anzubieten, was Erkenntnis betrifft. Was ihre bewegte Geschichte jedoch zeigen kann, ist ein seltsames Zusammenspiel von Erkenntnis und Skeptizismus¹, von gesuchter Wahrheit und möglicher Täuschung. Es sind besonders zwei Gespenster, vor denen diese Geschichte

¹ *Skeptizismus* ist ein Erkenntnisproblemen gewidmeter »Theoriekomplex« (vgl. Gabriel, 2009, S. 18) und deshalb nicht mit einer auf letzte Gewissheiten verzichtenden Lebensform namens *Skepsis* zu verwechseln. Skeptizismus hält die erkenntnistheoretische Frage in Gang, ob es sich bei dem, was man als Erkenntnis beschreibt, wirklich um Erkenntnis handelt (vgl. Schnädelbach, 2008, S. 192). Was den tatsächlichen Stand unserer Erkenntnistheorie betrifft, so können wir skeptizistischer Argumentation zufolge weder behaupten, dass wir uns auf die Welt oder auf uns selbst beziehen, noch dass wir dies nicht tun. Wir können auch nicht wissen, ob wir die Welt oder uns selbst so erfassen, wie sie bzw. wir wirklich ist/sind. Dieser Argumentation steht freilich entgegen, dass wir uns ja immer schon auf so etwas wie die »Welt« und auf uns selbst beziehen und bezogen haben und dies notwendigerweise auch tun müssen – sei es, dass wir »Welt« als Gesamthorizont unserer Erkenntnisleistungen voraussetzen (Kant), sei es, dass wir sie pragmatisch durch den in einem sozialen Verband geübten Sprachgebrauch begründen (Wittgenstein), sei es, dass wir sie – wie im hier gemachten Vorschlag – mit Medialität in Verbindung bringen.

warnen: auf der einen Seite vor einem starren Dogmatismus und auf der anderen vor einem alles auflösenden Relativismus oder sogar Nihilismus. Ich werde hier ein drittes, unser Wissen heimsuchendes Gespenst evozieren: das *epistemische Unbewusste*, verstanden als dasjenige, das in der Wissenskonstruktion unbewusst bleibt und nicht thematisiert wird. Vor diesem Gespenst ist meiner Meinung nach auch die Analytische Psychologie nicht gefeit.

Um nun dieses unwegsame Land der Erkenntnis betreten zu können, nehme ich einen Vorschlag von Gregory Bateson (vgl. Bateson, 1993, S. 48)² auf, den Vorschlag, über Erkenntnis und Erkenntnistheorie mit Hilfe von Metaphern zu kommunizieren. Ich werde im Folgenden drei Metaphern vorstellen: 1) Landkarte und Territorium, 2) Schuhe und 3) Vorhang:

1) Die erste Metapher, auf die ich mich im Folgenden beziehen möchte, ist die der Unterscheidung von Landkarte und Territorium. Sie legt nahe, wissenschaftliche Theorien gleich welcher Provenienz als Landkarten aufzufassen und nicht als jenes Territorium, das die Landkarten abbilden. Der Gegensatz von Karte und Territorium ist Bateson zufolge grundlegend für alle »gesunden Epistemologien« (ebd., S. 37). Erhebt man den Anspruch, unmittelbare Erkenntnis zu haben, so hat man keine Epistemologie mehr, sondern man verwechselt vielleicht Karte und Territorium und hat die Karte ontologisiert.

2) Brechen wir das über wissenschaftliche Modelle Gesagte auf die Ebene individuellen Erlebens herunter. Damit kommen wir zur zweiten Metapher. Normalerweise gehen wir im Alltag nicht mit einer wissenschaftlichen Karte oder Gebrauchsanweisung durchs Leben. Was wir jedoch – metaphorisch gesehen – immer tragen, sind Schuhe; es können Stiefel, Sandalen, Halb-

² Gregory Bateson bezieht sich in seinem letzten Buch *Wo Engel zögern* auf Jungs *Septem Sermones ad Mortuos* (1916), um seinen Zugang zur Erkenntnistheorie zu erklären: In den *Septem Sermones* geht es um den Gegensatz zwischen dem *Pleroma*, dem von Kräften und Stößen regierten grob physischen Bereich, und der *Creatur*, deren Wesen Unterschiedenheit ist. Karten gibt es nur im Bereich der *Creatur*, also dort, wo Unterscheidungen wirksam werden. *Creatur* ist deshalb eine Bezeichnung für Differenz: für eine Differenz zum *Pleroma* und auch zu sich selbst. Die Gesetze der Physik und Chemie sind keineswegs irrelevant für die *Creatur*, sie reichen aber zur Erklärung nicht aus. Im Unterschied zu Descartes ist es auch nur ein scheinbarer Dualismus, beide Beschreibungsebenen sind nicht trennbar und keine getrennten Substanzen: »Ich meine, dass Descartes' erste epistemologische Schritte – die Trennung des ›Geistes‹ von der ›Materie‹ und das *Cogito* – schlechte Prämissen, vielleicht letztlich tödliche Prämissen für die *Epistemologie* schufen, und ich glaube, dass Jungs Annahme einer *Verbindung* zwischen *Pleroma* und *Creatur* ein viel gesünderer erster Schritt ist. Jungs *Epistemologie* geht vom Vergleichen von Unterschieden aus – *nicht* von *Materie*.« (ebd., S. 36)

schuhe etc. sein, tatsächlich aber sind wir nie »barfuß«, d. h. wir sind nie ein bloßer Teil einer vorgängigen Natur, die dann langsam kultiviert werden musste (Erziehung), sondern: Wir sind immer schon Kultur, wir sind immer schon eingebunden in soziale Kontexte und tragen deshalb immer schon ein Paar Schuhe. Wenn wir von »Natur« sprechen, so haben wir immer schon diese »Schuhe« an.

3) Die Unterscheidung von Karte bzw. Schuh und Territorium setzt einerseits einen Abstand vom und andererseits eine Verbindung zum Boden voraus. Schuh und Boden sind durch etwas, durch eine Grenzfläche, voneinander getrennt und miteinander verbunden. Diese Grenzfläche lässt zwei wichtige Charakterisierungen zu: Sie lässt sich erstens als *Medium* (dazu weiter unten) und zweitens als *psychoid*³ charakterisieren. Damit kommen wir zur

³ Der Ausdruck *psychoid* wird von Jung zur Bezeichnung der *unanschaulichen, archetypischen Tiefenstruktur der Psyche* verwendet. Diese Struktur ist *nicht* bloß psychisch, sondern ebenso physisch. Dieser Brückenschlag soll erklären, warum in der objektiven Physik ein subjektiver Beobachter ebenso vorausgesetzt ist wie die Entsprechung von subjektiver Wahrnehmung und objektiver Realität. Im Aufsatz »Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen« (Jung, 1947/197676, GW 8, § 202f.) geht Jung auf die Diskussion dieses Begriffes bei Driesch und Bleuler ein, bei denen er als das »Lenkende«, »Reaktionsbestimmende« bzw. als »Summe aller zielgerichteten und gedächtnismäßigen und nach Lebenserhaltung strebenden körperlichen inkl. zentralnervösen Funktionen« aufscheint. Bei Jung bezeichnet der Begriff das unanschauliche Korrelationsapriori des Psychischen und des »Nichtpsychischen«. Damit wird jedoch eben diese Korrelation als gegeben vorausgesetzt: Die Psyche hat dadurch eine »unerlässliche Verbindung« (ebd., § 257) mit dem »objektiven Raum-Zeit-Kontinuum«. Gerade dieses Korrelationsapriori steht jedoch in meinem Aufsatz zur Diskussion. Die Charakterisierung des Psychoiden als »reflektorisch-instinkthaft« (ebd., § 215) hat mich jedenfalls dazu bewogen, diesen Begriff über Jung hinausgehend auf den phantasmatisch-unbewussten Charakter unserer Ontologien und Auffassungen von Realität auszudehnen. Der Ausdruck wird hier also in einem anderen und weiteren Sinn als bei Jung gebraucht, um allen Phänomenen eine Qualität zuzusprechen, die in erster Linie nicht materiell oder geistig, sondern »seelenartig« ist. Diese seelenartige oder quasi-seelische Qualität ist der phantasmatische »Stoff«, über den wir uns in diversen Formaten zu verständigen bemühen. Im Rahmen des hier diskutierten medialen Formats sind Psyche und alle ihre Vorgänge weder einfach rein materiell noch rein mental, sondern ein psychoides Drittes: etwas, das im Zwischenraum und in der Differenz unserer (imaginalen und imaginären) Phantasmen siedelt, *ohne je diesem oder jenem gänzlich anzugehören*. Als dieses Dritte ist Psyche selbst ein Medium der Veränderung dessen, das wir für gewöhnlich entweder dem Mentalen oder dem Materiellen zurechnen. In *Mysterium Coniunctionis II* (Jung, 1971/1990, GW 14/2) kommt Jung aus einer anderen Überlegung heraus im Zusammenhang mit dem *unus mundus* dem Verständnis eines »Dritten« nahe, das weder physisch noch psychisch ist, wenn er schreibt: »Der gemeinsame Hintergrund von Mikrophysik und sogenannter Tiefenpsychologie ist ebenso physisch wie psychisch, und daher keines von beiden, sondern vielmehr ein Drittes,

dritten Metapher, die ich anhand einer kleinen Geschichte einführen möchte. Sie lässt sich dahingehend auslegen, dass alle unsere Theorien *phantasmatisch*⁴ gestützt sind. Diese Phantasmen betreffen nicht nur die Gegenstände der Erkenntnis, sondern vor allem auch den *ontologischen* Status der Phantasie: Einmal entspricht dem projizierten Gegenstand tatsächlich etwas, das andere Mal eben nicht. Im ersten Fall ist alles z. B. in einer *Großen Kette des Seins* miteinander verbunden. In dieser Kette ist die Wirklichkeit aus unterschiedlichen, aber kontinuierlichen Dimensionen zusammengesetzt; das Spektrum reicht von der Materie zum Geist (Jungs *psychoides Unbewusstes*). Es gibt ein konjunktives Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem, zwischen Denken und Gedachtem, zwischen Begriff und Bezeichnetem. Im zweiten Fall gibt es kein Entsprechungsverhältnis, das Verhältnis ist disjunktiv. Die Geschichte, die den Zusammenhang von Karte/Territorium und Phantasma verdeutlichen soll, ist bei Plinius d. Ä. überliefert und schildert den Wettstreit der beiden Maler Zeuxis und Parrhasios: Zeuxis malt Trauben so real, dass die Vögel kommen, um sich an ihnen gütlich zu tun, während Parrhasios einen Vorhang produziert, der Zeuxis zur wütenden Aussage veranlasst, man möge doch den Vorhang lüften, damit man endlich sehen könne, was eigentlich gemalt worden sei.

Diese Geschichte führt uns zwei Möglichkeiten der Täuschung vor Augen: Wir können uns einerseits wie die Vögel, andererseits wie der Maler Zeuxis täuschen lassen und versuchen, hinter die Oberfläche und zu den wahren Gegenständen vorzudringen. Wir können also dem *imaginalen* Phantasma auf den Leim gehen, dass den gemalten Weintrauben reale Objekte entsprechen (die wir dann in der Wissenschaft direkt untersuchen bzw. an die wir unser Wissen annähern können). Das spielt sich gegenwärtig etwa in

eine neutrale Natur.« (ebd., § 317) Dennoch muss kritisch angemerkt werden, dass Jung einem »einheitliche(n) Sein« (ebd., § 316) verhaftet bleibt. Das psychoide Unbewusste *gibt* es (ebd., § 331). Jung meint, dass diese Annahme kein metaphysisches Urteil darstellt, was m. E. ein Trugschluss ist. Die Annahme eines psychoiden Unbewussten ist ein metaphysisches Urteil in bester klassischer Manier: eine Aussage über das Sein im Ganzen, eine Aussage, die von einem imaginalen Phantasma getragen wird.

⁴ Der Begriff *Phantasma* geht auf Freud bzw. Lacan zurück. Er bezieht sich zunächst auf jenen »Ort«, an dem ein unbewusstes Begehren inszeniert wird. Phantasmen erfüllen nicht das Begehren, sondern konstituieren es. Lacan betont vor allem auch dessen *Schutzfunktion* (der Anblick traumatischer Szenen wird verhindert, was dem Subjekt ermöglicht, sich auf der Ebene seines Begehrens aufrechtzuhalten) und die *Kompromissbildung*, die in einer symbolisch-sprachlichen Bedeutungsstruktur zur Wirkung gebracht wird (vgl. Evans, 2002, S. 229). Der angesprochene Kompromiss bezieht sich in dieser Arbeit auf besondere imaginale bzw. imaginäre, die Einstellung zur Wirklichkeit betreffende Phantasmen.

den Neurowissenschaften ab, wo feuernde Neuronen mit psychischer Aktivität gleichgesetzt werden. Wir können jedoch auch wie Parrhasios das *imaginäre* Phantasma aufbauen, dass es entweder nichts hinter und außer dem Vorhang gibt oder dass wir nur das Bild des Vorhangs haben (etwa die Unterscheidung von archetypischem Bild und Archetyp-an-sich oder Kants Unterscheidung von Noumenon und Phainomenon). In diesem Fall untersucht die Wissenschaft dann den »Vorhang«, entweder weil es nichts anderes als diesen gibt oder weil wir bloß Erscheinungen und nicht Ding-an-sich erreichen können. Auch hier ist freilich ein imaginales Phantasma mit im Spiel und zwar in Bezug auf den Vorhang.

Da wir es in der Erkenntnistheorie grundsätzlich mit der Möglichkeit von Täuschungen zu tun haben – und jede Wissenschaft ist darauf angewiesen, dass Wahrheit und Für-wahr-Halten potentiell divergieren können (Objektivitätsbedingung) –, ist ein gesunder Skeptizismus angebracht. Dieser hat sich geschichtlich gesehen auch tatsächlich immer im Zusammenhang mit unterschiedlichen Epistemologien eingestellt. Der methodische Skeptizismus richtet sich für gewöhnlich gegen die erste Variante des durch imaginale Phantasmen gestützten naiven Realismus (Sextus Empiricus, Descartes' *Genius-malignus*-Argument, Hume, Kant). Ihm zufolge können wir uns bezüglich unserer Erkenntnisobjekte täuschen. (Wir können z. B. nie sicher sein, ob die Vorstellungen, die wir von den Dingen der Außenwelt haben, auch tatsächlich wahr sind; wir können nie ganz sicher sein, dass wir nicht träumen oder dass uns nicht ein böser Geist täuscht.) Es liegt deshalb nahe, den Vorhang oder die Landkarte zum Wesentlichen zu erklären. Deshalb gibt es dann z. B. nichts hinter dem Vorhang (starke These) oder wir können das wirkliche »Ding« dahinter (Kants Ding-an-sich, Jungs Archetyp) nie als solches erkennen (schwache These).

Tatsächlich – und das ist etwas, was viel zu wenig beachtet wird – können wir uns jedoch auch in diesem Fall täuschen: Wir können niemals mit Sicherheit sagen, dass wir es »nur« mit einer Karte zu tun haben. So paradox es auch klingen mag: *Die Karte könnte dem Territorium tatsächlich auch entsprechen*. Die Crux ist nur: Die Möglichkeit, dies zu verifizieren, haben wir nicht: Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb. D. h.: *Wir können nicht aus dem phantasmatisch gestützten Erkenntnisrahmen aussteigen*. Genau aus diesem Grund darf auch der Skeptizismus *nicht* dogmatisch werden. Wir können nie ganz sicher sein, dass wir nicht nicht träumen! Das im Auge zu behalten ist wichtig, wenn wir unsere Epistemologien nun mit medialen Oberflächen im Spannungsfeld von Karte und Territorium vergleichen: Wir müssen in jedem Fall in Betracht ziehen, dass es eines Prozesses (Leinwand, Farbe, Malen) bedurfte, um die Oberfläche zu schaffen: Einmal

ist der Vorhang diese Oberfläche, das andere Mal sind es die Weintrauben. In beiden Fällen wird ausgeblendet, dass gemalt wurde, wie diese Oberfläche zustande gekommen ist und welche Phantasmen daran beteiligt waren. Genau dieses Scheitern ermöglicht uns aber, eine dritte, *mediale* Position zu vertreten, die die Konsequenz aus der grundsätzlich immer gegebenen Möglichkeit *beider* phantasmatischen Erscheinungsformen zieht: Wir können nun annehmen, dass sowohl Landkarte als auch Territorium zwei entgegengesetzte Pole (*Mediate*) eines größtenteils unbestimmbaren (d. h. unbewussten) medialen Prozesses sind. Damit haben wir *beide* Varianten der Einbildungskraft in Betracht gezogen.⁵ Erst unter dieser Voraussetzung wird die Metapher von Karte und Territorium überhaupt sinnvoll.

Was uns in der Folge interessiert, ist eine genauere Beschreibung dieser medialen Position. Zunächst soll jedoch noch das Problematische der beiden Formate des Materialen und Mentalen vertieft werden.

Physikalismus und Mentalismus

Dass man überhaupt von Karte und Territorium sprechen kann, setzt eine Unterscheidung voraus: die Unterscheidung von Objekt/Welt und Subjekt. Die Frage, in welcher Relation Karte und Territorium zueinander stehen, wird in der europäischen Denktradition von zwei Hauptdesigns zu beantworten versucht: Ein Hauptdesign ist der Mentalismus⁶, das andere der Physika-

⁵ Das ist ein besonderer *metaontologischer* Ansatz, der im Unterschied zur sprachanalytisch informierten Metaontologie (vgl. Chalmers, 2009) auf Phantasmen rekurriert. Der mediale Skeptizismus stellt einerseits ein besonderes epistemologisches und ontologisches Format (Fragilität des Seins) und andererseits eine Metaperspektive auf sich selbst als Epistemologie und Ontologie dar. Als solche ist er metaontologisch, d. h., er beantwortet die Frage, aufgrund welcher Bedingungen er selbst als spezielle Ontologie zustande gekommen ist. Dadurch hat man es nicht nur mit einer *deskriptiven*, sondern mit einer *revisionären*, die Seinsverhältnisse neu formulierenden, Ontologie zu tun.

⁶ Zur Bezeichnung *mental* ist anzumerken, dass sie nicht an den aus dem anglo-amerikanischen Raum entlehnten Begriff des Mentalen anschließt, der die Doppelung von Psyche/Seele und Logos/Geist negiert. Die Bezeichnung soll hier auf alle vom Geist bzw. Logos ausgehenden Konzepte angewandt werden, um sie von der Psyche als vom Geist zu unterscheidende Kategorie ebenso abzuheben, wie von denjenigen Konzeptionen, die vom Materiellen ausgehen. Der Geist bzw. das Logische soll dadurch als eigene Projektionsfläche sichtbar werden, an deren Konstitution Phantasmen (z. B. über »die« Wirklichkeit) maßgeblich beteiligt sind. Dies ist deshalb zu betonen, da bei manchen Theoretikern mitunter die Tendenz aufscheint, die Psyche durch »Intentionalität« zu ersetzen, einen Rekurs auf die Hegel'sche Logik zu empfehlen (vgl. Hutter, 2006; Fischer, 2008) und eine

lismus. Mentalismus und Physikalismus sind jene beiden klassischen Formate, die die Frage, woher die Daten unserer Erkenntnis stammen, aus unterschiedlichen Positionen beantworten: Der *Physikalismus (Materialismus)* führt Eigenschaften und Fähigkeiten von Lebewesen – also auch das mentale Leben der Menschen – vollständig auf das Physische oder auf die Natur zurück. Das Wesentliche sind also die real existierenden Weintrauben oder das Gehirn, das diese Daten erzeugt. Der *Mentalismus (auch Dualismus)* betrachtet dagegen das Mentale als ontologisch eigenständigen Bereich, der nicht auf das Physische reduziert werden kann. Wesentlich ist also die Landkarte oder das konstruierte Netz, das sich über Welt und Ding legt. Dieser Dualismus ist auch in der Alltagserfahrung gegeben und zwar intuitiv (*intuitiver Dualismus*). Es handelt sich dabei um eine Art Listenführung ohne theoretischen Hintergrund: Wir schreiben dem Physischen etwa Herz- und Lungentätigkeit, Muskeltonus, Stoffwechselfvorgänge etc. zu; als mental gelten uns Denken, Erinnern, Träume etc. Unsere Erfahrung betreffend, scheinen wir tatsächlich zwei Welten zu beanspruchen. Dieser Eindruck verstärkt sich durch Phänomene wie Schlaf und besonders den Tod, der die Frage aufwirft, wohin das Leben, der Mensch oder dessen Seele verschwindet. Versucht man nun, theoretische Kriterien für diese eher intuitive Unterscheidung zu formulieren, so stößt man auf das Problem, dass die Welt *zwei* exklusive Phänomenbereiche enthält. Eine Theorie von dieser Struktur wird zum *ontologischen Dualismus*. Descartes ist der prominente Vertreter, der physische und mentale Phänomene als Attribute zweier verschiedener Substanzen sieht: Der materiellen, ausgedehnten Substanz (*res extensa*) steht eine unausgedehnte, denkende Substanz (*res cogitans*) gegenüber. Entscheidend ist dabei der formale Gedanke, dass die Wirklichkeit sich aus der Frage ergibt, wie und ob Geist und Natur aufeinander wirken (vgl. Beckermann, 2008). Wenn Wirklichkeit aus zwei exklusiven Phänomenbereichen besteht, dann schließt dies a priori aus, dass mentale Phänomene physische Phänomene sein können. Wenn dem so ist, was sind sie dann? Was hier entsteht, ist das so genannte *Leib-Seele-Problem*, ein Sammeltitlel für mehrere Schwierigkeiten im Ausgang von der *Wahrheit* eines ontologischen Dualismus: Mentale Phänomene sind nichtphysikalische Phänomene (*ontologischer Dualismus*), die im Bereich physischer Phänomene

»empirisch-logische Konvergenz« einzufordern (vgl. Fischer, 2008). Dass damit fragwürdige Totalitätsansprüche in psychotherapeutische bzw. psychoanalytische Theoriebildungen eingeschmuggelt werden, wird nicht thematisiert. Genau diese Thematik des Totalitären hat besonders französische Denker der Alterität wie Derrida, Lacan oder Lévinas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigt und konträre Lesarten der dialektischen Logik Hegels provoziert.

kausal wirksam werden (*mentale Verursachung*); dadurch entsteht ein Widerspruch zur Annahme der kausalen Geschlossenheit des Bereichs physischer Phänomene (*methodologischer Physikalismus*). In der Physik gilt ein Problem erst durch das Finden einer physikalischen Ursache als geklärt. So gedacht, kann es keine mentale Verursachung geben. Die materialistische Theorie versucht deshalb, das Leib-Seele-Problem des ontologischen Dualismus aufzulösen, indem mentale Phänomene als physische Phänomene interpretiert werden. Damit soll geklärt werden, warum sie im kausal geschlossenen Bereich physischer Phänomene eine kausale Rolle spielen können. Zwei Varianten der Identitätstheorie kommen dabei ins Spiel: Die schwächere Lesart des *partikularen Physikalismus* besagt, dass nur einzelne Vorkommnisse von mentalen Phänomenen mit einzelnen Vorkommnissen neurophysiologischer Prozesse identisch sind. Es gibt also eine partikuläre Identität einzelner Instantiierungen. Die stärkere Lesart des *generellen Physikalismus* nimmt dagegen eine generelle Identität von mentalen und neurophysiologischen Universalien an: Alle überhaupt möglichen mentalen Phänomene sind physikalischer Natur, das Mentale ist eine Teilmenge des Physischen. Diese Ansicht provozierte die eliminative These, dass es gar keine mentalen Phänomene gibt. Wir hätten also demnach keine Angst, keine Schmerzen und keine Gedanken. Dem steht jedoch entgegen, dass wir Schmerzen, Angst und Gedanken haben. Hier entsteht nun eine ganz besondere Form des Leib-Seele-Problems: Der Forderung, dass mentale Phänomene physische Phänomene sein müssen, steht entgegen, dass wir nicht verstehen, *wie* sie es sein können. Es könnte deshalb nicht darum gehen, die Existenz mentaler Phänomene zu eliminieren, sondern darum, sie anders zu verstehen: Nichts an diesen Phänomenen zwingt uns nämlich, sie weiterhin als nichtphysische Phänomene zu verstehen. Als Lösung wird deshalb der Ansatz eines *nichtreduktiven* Materialismus vorgeschlagen, der zu zeigen versucht, dass mentale Phänomene ein Teil der Natur sind, ohne das Mentale als solches zu unterdrücken.

Lässt sich das Mentale ontologisch neutral konzipieren, so stellt sich die weitere Frage, was dies positiv formuliert, z. B. in detaillierten Analysen des Mentalen, heißen könnte. Zwei Haupttypen mentaler Eigenschaften bzw. Zustände stehen dabei im Zentrum: *Intentionalität* (auch: *propositionale Einstellung*) und *Empfindungen* (körperliche wie Schmerzen, Übelkeit etc. und Wahrnehmungseindrücke wie Farbe, Geschmack etc., so genannte *Qualia*). Besonders Letztgenannte stellen den *Physikalismus* vor unüberwindbare Probleme, da der qualitative Charakter durch das, was man erlebt, definiert ist: Es fühlt sich immer auf eine bestimmte Weise an, eine Empfindung zu haben. Dieser *qualitative* Charakter der Empfindungen hat jedoch über-

haupt nichts mit ihrer *kausalen* Rolle zu tun. Selbst aus einer vollständigen Beschreibung der physikalischen Aspekte der Welt kann deshalb nicht a priori gefolgert werden, wie Empfindungen sich anfühlen. Wenn es also nichtphysikalische Phänomene gibt, so die Spitze, dann muss der Physikalismus falsch sein.

Das mediale Feld: Psyche als Zwischen

Beschäftigt man sich näher mit unterschiedlichen Epistemologien, dann merkt man rasch, dass mehr Fragen auftauchen, als Antworten gegeben werden können. Man merkt auch, dass sich einseitige Primat (der Materie über das Mentale und vice versa) nicht aufrechterhalten lassen. Es stellt sich zudem heraus, dass das Bedingte das Bedingende immer auch bedingt. Transzendente Verhältnisse erweisen sich damit als *meta-* oder *quasi-transzendental*. So ist etwa die Behauptung, dass Forschung empirisch zu erfolgen habe, selbst keine empirische, sondern eine apriorische Annahme. Umgekehrt wiederum ist jede apriorische Annahme ohne empirischen Bezug sinnlos.

Bedenkt man diese Interdependenz, dann werden die durch lineare Theorien generierten Ontologisierungen fragwürdig und ihre phantasmatischen Rahmenbedingungen treten in den Vordergrund. Diese bestimmen den Realitätscharakter sowohl des Gegenstandes als auch die auf diesen gerichteten Vorgänge. Gehen deduktive Verfahren von einer bestimmten Theorie aus, die im Verfahren bestätigt, erweitert etc. werden soll, so beziehen sich induktive und abduktive Verfahren auf Vorannahmen, vor deren Hintergrund Theorien erst generiert werden sollen. In beiden Fällen werden die phantasmatischen Rahmenbedingungen nicht reflektiert bzw. ausgeklammert. Dadurch wird nicht nur Wissen produziert, sondern auch Unbewusstes. Dieses *epistemische* Unbewusste soll hier besondere Beachtung finden. Um diesem Vorhaben nachzugehen, schlage ich zunächst vor, die Psyche als *mediales Milieu* von den beiden Feldern des Materialen und des Mentalen zu unterscheiden:

material – mediales Milieu – mental

Psyche qua mediales Milieu soll keinen »neurotischen Kompromiss« darstellen, der sich weder für das Mentale noch für das Materiale entscheiden kann, sondern eine genuine Perspektive auf die beiden Pole des Mentalen und Materialen, die erlaubt, dort – und auch in der eigenen Theoriebildung – Vorausgesetztes zu thematisieren. Psyche medial zu konzipieren bedeutet,

dass wir *weder im Geist noch in der Materie* aufgehen oder auf sie reduzierbar wären. Das bedeutet auch, dass der erkenntnistheoretische Streit, ob es eine vom Bewusstsein unabhängige Realität gibt oder nicht, gegenstandslos ist. Er ist weder phänomenalistisch (die Welt ist nur in Vorstellungen gegeben) noch realistisch (sie ist als solche real) zu beantworten. Psyche wäre demnach weder etwas rein Subjektives (bzw. Intersubjektives) noch etwas rein Objektives. Alles, was wir über das Mentale oder Materiale aussagen, kann jedoch als etwas medial Vermitteltes aufgefasst werden. Vom Mentalen oder Materialen zu sprechen, bedeutet deshalb eine je bestimmte phantasmatisch gestützte, retroaktive Positionierung innerhalb eines bestimmten sprachlichen Kontexts, die aus dem Prozess einen bestimmten Agenten (ein *Mediat*, z. B. Denken oder Wahrnehmen) zum Primat erhoben hat, wobei gerade die Einbettung ins Mediale ausgeblendet wird (*mediale Reduktion*).

Nehmen wir nun an, dass mediale Vermittlungsprozesse den Hintergrund all dieser Positionierungen bilden, dann greift jede Phänomenologie zu kurz: Das, was für ein unmittelbar gegebenes Phänomen, Objekt oder Seiendes gehalten wird, ist als solches bereits durch mediale Prozesse zustande gekommen. Das mediale Milieu des Psychischen ist so gesehen z. B. weder durch feuernde Neuronen noch durch Information noch durch Intentionalität erklärbar. Da alles medial vermittelt ist, werden lineare, zu einem letzten Punkt der Erklärung führende Kausalketten fragwürdig. Würde man keinen vermittelnden medialen Bereich annehmen, so wären wir – abhängig vom jeweils vorausgesetzten Format – entweder bloß ein Stück Welt oder ein Tropfen im Meer des Geistes, von dem wir uns nicht unterscheiden könnten.

Der Begriff des *Mediums*, der eine vielschichtige Vorgeschichte aufweist, rückte erst in den 1970er Jahren in den Fokus wissenschaftlichen Interesses. Er wird hier deshalb eingeführt, um zwei wesentliche Aufgaben zu übernehmen: 1) Mittels dieses Begriffs soll erstens der Bezug auf das Andere unterstrichen werden. Medien sind immer auf anderes angewiesen, sie stellen *kein* Apriori dar, sondern: »Es gibt Medien, weil es Anderes gibt.« (Mersch, 2006, S. 9) Medien sind damit *nicht autonom*, sondern auf ein »Außerhalb« angewiesen. Das ist etwas, das in apriorischen Ansätzen keine Selbstverständlichkeit ist, da jedes Andere als das Andere des Eigenen aufgefasst wird (z. B. die Hegel'sche Identität von Identität und Differenz oder die materielle Welt als Projektion des Geistes bei Platon und Plotin). Medien sind damit nicht – wie lange Zeit angenommen – *transparent* (z. B. Sprache als Verbalisierung von Gedanken oder als Ausdruck einer der Sprache vorgängigen Ordnung), sondern wesentlich *intransparent*: Wir wissen nie ge-

nau, was sich zwischen der unmittelbar zugänglichen *medialen Oberfläche* des Phänomens und dem *submedialen Raum* (vgl. Groys, 2000) tatsächlich abspielt.

2) Medien übertragen nicht einfach eine Information X von A nach B, sondern haben einen *generativen* Aspekt, d. h., sie entwickeln eine Eigentätigkeit, die das mediatisierte Andere entscheidend mitgestaltet, verändert (vgl. Krämer, 2008) und *verändert*. McLuhan, der Vater der modernen Medientheorie, prägte dafür den Satz, dass das Medium die »Botschaft« ist (vgl. McLuhan, 1992). Medien sind damit nicht Sekundärphänomene, die Sinn, Bedeutung oder Form vorfinden lassen und eröffnen, sondern sie generieren diese erst, wobei sie selbst in diesem Prozess zurücktreten (unmittelbare Mittelbarkeit). Ein Medium lokalisiert sich damit in einem Zwischenbereich, es hat ein »Davor« und ein »Danach«, auf das es *alteragierend* einwirkt.

Wenn wir diese Ideen nun auf die Psyche übertragen, so erhalten wir mit der Idee des Mediums ein *Zwischen* in einem unterstellten Prozess des Übergangs und der Veränderung (*Mediamorphose*). Mediamorphose meint einerseits diesen Prozess als solchen und andererseits, dass dieser Prozess eigentlich als Vielzahl von medialen Vorgängen (*Mediendiversität*) aufzufassen ist. Psyche wäre damit weder etwas Mentales noch etwas Materiales, sondern etwas, »aus« dem das Mentale und das Materiale erst nachträglich – etwa in einer retroaktiven Theoriebildung – auftauchen können. Dieser mediale Prozess ist daher weder vom materialen Pol (feuernde Neuronen, Information) noch vom mentalen (Intentionalität, Propositionalität) aus adäquat zu erfassen. D. h. unter anderem auch, dass man bei der Begründung des Medialen weder einfach von einem »natürlichen« Prozess als solchem noch von einem transzendentalen Subjekt ausgehen kann.

Diese Sichtweise des Medialen ist ungewöhnlich, da in der modernen Medientheorie der Fokus auf »äußere« technologische Medien (Kommunikation, Informationsverarbeitung etc.) gerichtet ist. Hier soll jedoch angenommen werden, dass auch »innere« Medien wie Denken, Fühlen, Wahrnehmen etc. zum Innen und Außen, Subjekt und Objekt, Mentales und Materiales übergreifenden Prozess der Mediamorphose zu rechnen sind. Psyche hat somit mit vielfältigen medialen Veränderungsprozessen und mit auf diesen basierenden Identifikationen zu tun: Empfindungen, Gefühle, Gedanken, Bewegungen, Gesten, Sprache, vegetative Prozesse etc. gehen auf eine Art und Weise ineinander über, die nur begrenzt zugänglich und steuerbar ist. Das *Wie* dieses medialen Ineinander-Übergehens (z. B. die Transformation subsymbolischer Erkenntnisformate in symbolische) soll hier nicht von Interesse sein. Es geht nur um das *Dass* und darum, dass das uns unmittelbar Erscheinende, d. h. das *Mediat* (z. B. ein Gedanke, ein Gefühl, eine

Wahrnehmung etc.), bereits durch »etwas« vermittelt ist, das sich selbst entzieht. Alles, das wir entweder den Bereichen des Mentalen und Materialen zuzuordnen gewohnt sind, ist Teil dieses Prozesses.⁷

Von der Phänomenologie zur Phänomediologie

Von einem medialen Format sprechen zu können, erfordert – und hier knüpfe ich wieder an die im ersten Kapitel besprochenen Metaphern (Landkarte, Territorium etc.) an – die Rolle von (*imaginär-trennenden* und *imaginal-verbindenden*) Phantasmen zu realisieren. Diese sind auch in mentalen und materialen Formaten implizit enthalten, werden jedoch für gewöhnlich gegeneinander ausgespielt: Entweder ist alles in einer imaginalen *Großen Kette des Seins* miteinander verbunden (etwa: *Bild ist Psyche*), oder es gibt keine Verbindung und alles wird als imaginär ausgewiesen. Im ersten Fall können wir die Theorie an *die* Wirklichkeit annähern, weil dem in der Theorie Projektierten tatsächlich etwas entspricht, im anderen Fall können wir dies nicht, da wir nie wissen können, was *die* Wirklichkeit ist bzw. ob es sie überhaupt gibt.

Dieses Ausschließungsverhältnis ist jedoch eine Verkürzung. Tatsächlich ist in jeder Theorie *immer* irgendeine Kombination von Trennung *und* Verbindung vorausgesetzt. Von einer Verbindung zu sprechen, setzt bereits eine Trennung voraus und Trennung bedarf einer angenommenen Verbindung.⁸ Wir können daraus folgern, dass *beide* Aspekte für die Ausbildung des Verhältnisses von Theorie und Wirklichkeit bzw. für die unterschiedlichen Auffassungen von Theorie und Wirklichkeit relevant sind. Die Be-

⁷ Arnold Mindell ist wohl jener Theoretiker aus dem Jung'schen Umfeld, der in seinen Arbeiten das Prozessdenken explizit vertritt. Er bleibt jedoch innerhalb eines materialen Formats (vgl. Mindell, 2000).

⁸ Betrachten wir etwa die *cartesische Erkenntnistheorie*: Die Welt könnte zunächst imaginär sein (*Traum-* bzw. *Genius-malignus*-Argument), nach dem Gang durch den Zweifel und dem Erreichen des *fundamentum inconcussum* (Gewissheit) wird sie imaginal – allerdings aufgespannt in einen Dualismus, der zwischen *res cogitans* und *res extensa* einen imaginären Abstand installiert. Der Welt der Objekte steht damit ein Subjekt gegenüber. Im allgemeinen imaginalen Verhältnis ist damit implizit ein *imaginärer* Aspekt mitgegeben, den das Cogito darstellt. Es sind also tatsächlich zwei unterschiedliche und einander ergänzende Phantasmen, die im Hintergrund der cartesischen Erkenntnistheorie wirksam sind. Unberührt von diesem Schwenk bleibt freilich der Akt als solcher: Er ist in jedem Fall imaginal – d. h. *unmittelbar* mit sich selbst vertraut und mit der Auffassung ident, die er von sich selbst hat. Zugleich wird er jedoch als imaginäre Ausnahme im dualistischen imaginalen Wirklichkeitsfeld installiert.

rücksichtigung dieser Kombination antagonistischer bzw. triangulierender Phantasmen bildet die eigentliche Grundlage des hier vorgestellten medialen Formats.

Der entscheidende Vorzug des medialen Formats besteht nun darin, die phantasmatischen Hintergründe des Wissens (*epistemisches Unbewusstes*) und der Erkenntnis (*epistemologisches Unbewusstes*) transparent zu machen. Einseitige Reduktionismen können dadurch als solche entlarvt werden. In Bezug auf die Auffassung von Wirklichkeit erwächst aus dem medialen Format die Konsequenz, Welt, Subjekt und sämtliche Subjekt-Objekt-Relationen als *psychoid* und damit als *absolut fragil* aufzufassen (vgl. Burda, 2009; 2010): Wir haben es nicht mit einfach existierenden Entitäten, Systemen oder Substanzen zu tun, sondern mit medial vermittelten Größen (Mediaten), die sich im medialen Prozess fortwährend dekonstituieren. Diese erkenntnistheoretisch letzte beschreibbare Basis von Gewissheit konfrontiert uns mit einer *fundamentalen Ungewissheit*. Identifikationen mit Aspekten des Mentalen oder Materialen werden dadurch samt und sonders relativierbar. Es erweist sich, dass jede mediale Reduktion immer durch eine theoretische Bevorzugung eines Pols bedingt ist, die einzelne »Seelenvermögen« wie Denken, Wahrnehmen, Fühlen etc. aus dem medialen Feld herausgelöst hat. Es kann davon ausgegangen werden, dass jede mediale Reduktion durch eine phantasmatisch gestützte, theoretische Bevorzugung eines Pols bedingt ist, eine Bevorzugung, die einzelne »Seelenvermögen« wie Denken, Wahrnehmen, Fühlen etc. aus dem medialen Feld herausgelöst hat. Diese Seelenvermögen sind jedoch, wie zu zeigen versucht wurde, nie »rein« und unmittelbar gegeben, sondern setzen die Vermittlung durch andere mediale Prozesse voraus. Anders gesagt: Sie sind Mediate und keine Phänomene sui generis.

Was ist damit gewonnen? Nun, zunächst eine bestimmte Forschungsperspektive und ein genuines Feld, bei dem es um Übersetzungsvorgänge 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 oder Therapeutin muss man weder mit feuernden Neuronen noch mit Spiegelneuronen⁹ jonglieren.

⁹ Eine besonders eigentümliche Argumentation lieferte kürzlich Christian Roesler beim Kongress der IAAP in Montréal (»A Revision of Jung's Theory of Archetypes in the Light of Contemporary Research: Neurosciences, Genetics and Cultural Theory – A Reformulation«). Er wies einerseits die Idee zurück, dass Archetypen Genetik implizieren, um sich andererseits auf Spiegelneuronen – also doch wieder auf eine physikalistische Vorstellung – zu beziehen. Das Problem des Physikalismus ist, dass er sich selbst als *metaphysische* Theorie (über das Ganze der Wirklichkeit) nicht mit physikalischen Mitteln begründen kann.

Man muss die Psyche nicht physikalisieren oder auf intentionale Gehalte reduzieren. Man muss auch nicht mit Philosophen über die Wahrheit oder mit Theologen über die Numinosität des Unbewussten oder die Gottgegebenheit und Unsterblichkeit der Seele streiten.

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 oder Phantasie und phantasmatischer Hintergrund zeigt.¹⁰ Kurz gesagt: Man kann dem beiwohnen, was

¹⁰ *Psychotherapie* hat mit vielfältigen medialen Veränderungsprozessen zu tun. Diese Prozesse betreffen auch *beide* am Prozess beteiligten Personen. Ich möchte hier eine kurze Vignette aus einer psychiatrischen Intensivstation bringen: Eine psychotische, schwer suizidale Frau muss vom behandelnden Arzt nach einem durch Neuroleptika induzierten Herzstillstand gegen ihren Willen untergebracht, fixiert, zwangsernährt und weiter medikamentös behandelt werden. Der Arzt hat Bedenken wegen der Massivität seiner Interventionen. Im Zuge der Supervision stellt sich heraus, dass sein Gebrauch der institutionalisierten und legitimierten Machtmittel nicht gegen die Person als solche gerichtet ist, sondern gegen das dämonische Inhumane, dem die Patientin in der Psychose hilflos ausgeliefert ist. Seine »natürliche Einstellung« war – im Rahmen des Modells der medialen Psyche gedacht – im Grunde genommen genauso »psychotisch« wie diejenige seiner Patientin: Er hat die Patientin, ebenso wie jene sich selbst, mit ihrem Wahn, mit ihren Vorstellungen von sich und mit ihren aus dem medialen Kontext gelösten und dadurch verabsolutierten Denkakten identifiziert. Sein Zweifel unterbricht jedoch die anfänglich gegebene »natürliche Einstellung«. In das imaginal-identifikatorische Verhältnis einen imaginären Abstand einzuführen, war insofern für Arzt und Patientin heilsam, als jener nun merkte, dass es ihm eigentlich um eine *ethische Entscheidung* ging. Ethik hat mit der Entscheidung darüber zu tun, *wen der Tod trifft und wen nicht* (vgl. Badiou, 2003; Burda, 2008). In diesem Sinn steht der behandelnde Arzt gegen das traumatische Inhumane buchstäblich »vor dem Tor zur Hölle« und vertritt die Humanität einer besseren »Welt«, für die er eintreten möchte. Zugleich realisiert er jedoch auch, dass er sich nicht mit einem naiven Humanismus identifizieren darf, sondern dass die Inhumanität im Herzen seiner eigenen Humanität eingeschlossen ist, was sich etwa im Gebrauch an sich inhumaner Praktiken (Fixieren, Medikation, Zwangsernährung) manifestiert. Er merkt zudem, dass es nicht bloß um die Patientin, sondern existentiell auch um ihn selbst bzw. um die absolute Fragilität seiner/einer »Welt« geht, in der er und seine Patientin einen Platz haben sollen. Im Durchgang durch den anfänglich unbewussten und später methodisch genutzten Skeptizismus bildet sich im Zuge der weiteren Behandlung eine intensive Beziehung aus. Es gelingt ihm, sich auf die Patientin unabhängig von ihrem psychotischen »Bühnenbild« zu beziehen. Sie, die zeit ihres Lebens von anderen auf eine Vorstellung reduziert wurde – eine Haltung, die sie internalisiert hat –, wird nunmehr vielleicht zum ersten Mal nicht mehr auf eine Vorstellung reduziert: Sie wird weder auf »ihre« psychotische Vorstellung von sich noch auf die in vielen Bereichen der Psychiatrie übliche biologistische Vorstellung reduziert. Was die Patientin freilich unabhängig von diesen Vorstellungen sein könnte, ist nun interessanterweise nicht mehr vorstellbar, sondern entspricht dem, was ich als *absolut fragil* bezeichnet habe.

Psyche vielleicht von Anfang an war, lange bevor dieser Begriff im Zuge des *cultural* bzw. *medial turn* populär wurde: ein Medium, ein Geschehen der Veränderung und Wandlung. Dieses Geschehen zeichnet sich durch eine Unabschließbarkeit und Offenheit aus, die jede Rede von *einem* bestimmten Anfang absurd erscheinen lässt. Egal, ob wir Begriff, Bild, Denken, einen technischen Prozess, Phantasie, Affekt etc. 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 buchstäblich psychoid und »dazwischen« ist.

Wir sind damit – und das ist für die psychotherapeutische Situation paradigmatisch – an einem ständigen und offenen Übersetzungsgeschehen irgendwie mitbeteiligt. Psychotherapie ließe sich so betrachtet als professionelles Begleiten dieser Vermittlungs- und Übersetzungsprozesse verstehen. Psychotherapie ist eine Phänomediologie des Heilens und Forschens. Jede Phänomenologie greift, wie gesagt, zu kurz und müsste sich ihre Einbettung in mediale Prozesse (*Immedialität*) eingestehen. In der Psychotherapie geht es im Grunde genau darum, dieses implizite Wissen über die unbewusste Immedialität explizit zu machen: Man ist in ein Geschehen einbezogen, bei dem man selbst verändert wird, man greift aber auch in das Geschehen verändernd ein. Außerdem arbeitet man – sowohl was Heilen als auch was Forschen betrifft – in einem phantasmatischen Bereich, mit Mitteln, die selbst phantasmatisch strukturiert sind.

Jeder einseitige Positivismus oder Szientismus, sei er rationalistisch, theologistisch, humanistisch etc. informiert, verfehlt dieses offene Geschehen. Im medialen Feld wird es in jedem Fall – also unabhängig davon, ob wir uns dies bewusst machen oder nicht – eine Veränderung geben. Jeder dekonstitutive Prozess wird durch einen konstitutiven flankiert und lässt eine medial verfasste, absolut fragile, psychoide »Wirklichkeit« aufblitzen, die sowohl imaginal als auch imaginär konturiert ist. Unser »Gegenstandsbereich« ist damit fugitiv und fragil und dürfte nicht anderen Wissenschaften überlassen werden. Es müsste im Gegenteil angeregt werden, mentalistische und materialistische Theoriebildungen unter diesem medialen Gesichtspunkt zu sehen. Die in den jeweiligen Formaten anvisierte »Wirklichkeit« würde dadurch offener, ihre Ontologisierungen würden transparent. Erst unter dieser Voraussetzung einer Bewusstmachung des epistemischen Unbewussten könnten Psyche und therapeutisches Feld aus unterschiedlichen (mental, material) Perspektiven untersucht werden, und die Frage könnte gestellt werden, wie sich die Jung'sche Theorie im Licht neuer wissenschaftlicher Erkenntnis weiterentwickeln kann. Bewusstmachung ist jedenfalls ein Imperativ, von dem auch die Jung'sche Theoriebildung nicht ausgenommen

werden kann. Auch sie müsste sich kritischer als bisher mit ihren phantasmatischen Rahmenbedingungen auseinandersetzen.¹¹

Literatur

- Badiou, A. (2003): *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Wien.
- Bateson, G. (1993): *Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen*. Frankfurt a. M.
- Beckermann, A. (2008): *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*. Paderborn.
- Bolz, N. (1991): *Eine kurze Geschichte des Scheins*. München.
- Burda, G. (2008): *Ethik. Raum, Gesetz, Begehren*. Wien.
- Burda, G. (2009): *Seelenpolitik. Über die Seele und andere Selbst-Differenzen*. Wien.
- Burda, G. (2010): *Mediales Denken. Eine Phänomediologie*. Wien.
- Burda, G. (2011): *Passagen ins Sein. Eine Ontomediologie*. Wien.
- Chalmers, D. (2009): »Ontological Anti-Realism«. In: Chalmers, D.; Manley, D.; Wasserman, R. (Hrsg.): *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford, Oxford University Press: 77-129.
- Evans, D. (2002): *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*. Wien.
- Fischer, G. (2008): *Logik der Psychotherapie. Philosophische Grundlagen der Psychotherapiewissenschaft*. Kröning.
- Gabriel, M. (2009): *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt a. M.
- Groys, B. (2000): *Unter Verdacht Eine Phänomenologie der Medien*. München/Wien.
- Hawking, S.; Mlodinow, L. (2010): *Der große Entwurf. Eine neue Erklärung des Universums*. Berlin.
- Hutter, A. (2006): »Geistige Objektivität. Eine systematische Erweiterung des Leib-Seele-Problems«. In: Hermanni, F.; Buchheim, T. (Hrsg.): *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*. München: 181-196. (Der Aufsatz wurde mir von Prof. Hutter freundlicherweise zur Verfügung gestellt.)
- Jung, C. G. (1947): »Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen«. In: *Die Dynamik des Unbewussten*. GW 8, Olten, 1976.
- Jung, C. G.: (1954): *Mysterium Coniunctionis II*. GW 14/2, Olten, 1990.
- Krämer, S. (2008): *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Frankfurt a. M.

¹¹ Die objektive Natur des Physischen und des Psychischen ist eine unanzweifelbare Vorannahme. Jung bewegt sich damit innerhalb des seit Parmenides die europäische Ideengeschichte dominierenden imaginalen Seinsparadigmas.

- Lutz-Bachmann, M.; Schmidt, T. M. (Hrsg.) (2007): *Metaphysik heute. Probleme und Perspektiven der Ontologie*. München.
- McLuhan, M. (1992): *Die magischen Kanäle: »Understanding Media«*. Düsseldorf.
- Mersch, D. (2006): *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg.
- Mindell, A. (2000): *Quantum mind: the edge between physics and psychology*. Portland.
- Nishitani, K. (1986): *Was ist Religion?*. Frankfurt a. M.
- Roth, G. (2005): »Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?«. In: Peschl, M. F. (Hrsg.): *Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele*. Würzburg: 27-39.
- Shamdasani, S. (2003): *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*. Cambridge.
- Schnädelbach, H. (2002): *Erkenntnistheorie zur Einführung*. Hamburg.
- Szeif, J. (2007): »Plädoyer für eine formalsemantische Rekonstruktion des philosophischen Begriffs des Seienden«. In: Lutz-Bachmann, M.; Schmidt, T. M. (Hrsg.) (2007): *Metaphysik heute. Probleme und Perspektiven der Ontologie*. München: 146-195.
- Theunissen, M. (1978): *Sein und Schein*. Frankfurt a. M.
- Trettin, K. (2001): »Literaturbericht: Tropen, Sachverhalte und Prozesse: neue Kategorien für neue Ontologien«. *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Heft 7, S. 81-92.
- Tugendhat, E. (1970): *Das Sein und das Nichts. Durchblicke (Martin Heidegger zum 80. Geburtstag)*. Frankfurt a. M.: 132-161.
- Vaas, R. (2008): *Hawkings neues Universum. Wie es zum Urknall kam*. Stuttgart.
- Žižek, S. (2008): *Der Mut, den ersten Stein zu werfen. Das Genießen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Wien.