

Pregledi i osvrti

Pregledni članak UDK 159.9:141.32/Uslar

Danilo Pejović, Zagreb

Egzistencijalna psihologija Detleva von Uslara

Pred nama je jedan od uspješnih pokušaja filozofske, ontološke ili točnije – egzistencijalne psihologije s ovu stranu pseudodileme je li ona prirodna ili duhovna znanost.

Detlev von Uslar rođen je 1926. i od 1967. je izvanredni a potom i redovni profesor za teoretsku psihologiju i filozofske temelje psihologije na sveučilištu u Zürichu. Najvažnija su mu djela: *Zbiljnost psihičkoga. Tjelesnost, vremenost* (Die Wirklichkeit des Psychischen. Leiblichkeit, Zeitlichkeit), Pfullingen 1969.; *San kao svijet* (Der Traum als Welt. Zur Ontologie und Phänomenologie des Traums), Pfullingen ²1969.; *Ontološke pretpostavke psihologije* (Ontologische Voraussetzungen der Psychologie), u: *Neue Anthropologie*, hrsg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Band 7, G. Thieme Verlag, Stuttgart 1973.; *Psihologija i svijet* (Psychologie und Welt), Stuttgart 1972., što se napokon pojavljuje u hrvatskom prijevodu.

Duša i njezine pojave još su u mitsko doba privlačile pozornost čovjeka, a zatim je u sklopu prvih početaka grčke filozofije postavljeno izričito pitanje: *što je duša i njezina bit?* Tako dakle glasi pitanje *filozofske* psihologije i danas, pri čemu valja naglasiti da ona time, premda ontološka, ne mora u isti mah biti i metafizička. Pitanje o ontološkim temeljima ili principima psihologije dominantna je tema i u suvremenoj diskusiji, štoviše ona ponajviše zaokuplja razmatranja ciriškog profesora Uslara uopće, pa tako i u ovoj knjizi *Psihologija i svijet*. Promišljanje fenomena duše na taj način, s ovu stranu popularne opreke duševnoga i tjelesnog te odatle izrasla dualizma, Uslar poduzima na tragu Aristotelove nauke o duši i Heideggerove egzistencijalne ontologije, i ta se povijesna i filozofska pozadina snažno reflektira u svim aspektima i područjima njegova istraživanja. Povrh toga Uslarovo razumijevanje psihologije pokazuje izrazito nastojanje za sintezom dostignuća svih velikih škola u povijesti psihologije.

Prvu filozofsku »sistematsku« psihologiju pružio je Aristotel svojom raspravom *O duši* (PERI PSYCHĒS), i ona je, u skladu s epohalnim djelovanjem njegova mišljenja uopće, također služila kao udžbenik i priručnik stoljećima od njegova vremena preko Averroësa i Maimonida sve do Brentana. No tragovi njegova shvaćanja duše sežu i unatrag do Heraklita koji izjednačuje granice duše s granicama kozmosa: »Granice duše nećeš idući pronaći, pa ako i svim putovima prolaziš: tako dubok *logos* ima« (Fr. 45). Duša dakle nije locirana negdje izvan svijeta niti tek u čovječjoj »nutrini«, nego je svagda prisutna s nama u svijetu, pa tako ukazuje i na neraskidivu

povezanost s našom životnom prisutnošću u svijetu: to je kozmos koji ra-skriva logos.

Čini se da je time naznačen smjer kasnijeg grčkog razumijevanja duše, pa tako i poznata Aristotelova odredba duše kao »prve ostvarenosti (ENTE-LECHEIA) prirodnoga tijela opskrbljenog organima« (*O duši*, 412 b 5), pri čemu pod entelehijom valja razumjeti ostvarenost kao svršnost. Da bi po-bliže objasnio ovu središnju misao Aristotel dušu upoređuje s okom: »Ako bi oko bilo živo biće, vid bi bio njegova duša pri čemu je jasno da je svako živo biće složeno bivstvo (OUSIA) od materije i forme što se odnose kao mogućnost (DYNAMIS) i zbiljnost (ENERGEIA), duša je »odušeno tije-lo«, jer napokon našvjeti za sva bića znači biti! To da je duša označena kao prva ostvarenost organskoga tijela pak znači da se ona prije svake posebne djelatnosti (zamjećivanja, hotenja itd.) ispostavlja kao iskonska prisutnost. U skladu s takvom odredbom duše stoji i Aristotelova postavka o njezinoj zbiljnosti te prisutnosti u svijetu: »Duša je na neki način cjelokupno biće« (431 b 21–22). Naime, ona u svom bitku nije usmjerena na ovo ili ono po-jedinačno biće, nego na njegov bitak, drugim riječima ona je »intencional-na« ostvarujući našu prisutnost u svijetu, i prema tome tiče se svih dijelova duše, onoga razumskog tako i onoga žudnog – zamjedbe, razuma, uma, volje, mašte, poriva itd. U tom sklopu se zato i ne može postaviti pitanje o »prvotnosti« duše ili tijela, jer tako shvaćeno tijelo, kao sveprisutnost ili prezentnost u svijetu, svojom je ostvarenošću duša sama. Veličajnošću tak-va pojma duše bio je zadivljen i Hegel i stoga u svojoj *Povijesti filozofije* nije pretjerao rekavši da je »sve najbolje što imamo u psihologiji sve do najno-vijih vremena to što nam je ostavio Aristotel«!

No u europskoj duhovnoj i filozofskoj tradiciji javlja se i jedna druga struja orfičko-pitagorovskog podrijetla što je svoju pojmovnu zaokruženost do-bila u mišljenju Platona. Stoga ne začuđuje da on tijelo smatra »tamnicom duše« i ovoj se tek naknadno pridružuje kao nešto niže, griješno i prolazno čime u svoju teoriju ideja uvodi zapravo *ontički dualizam* i na toj opreci te-melji svoju spekulativnu metafiziku. Ponajprije on se trudi da navede više dokaza o besmrtnosti duše, a odatle zatim pokušava izvesti i dodatni pri-vidni zaključak, naime da je ona ne samo besmrtna nego i *neprolazna*! To zacijelo znači da ona nakon smrti tijela nekamo drugamo odlazi i mora dakle dospjeti tamo gdje je boravila i prije tjelesnog rođenja (*Fedon* 105c–107b). Kao što na taj način govori o neprolaznosti duše, tako Platon kasnije u mitskom obliku također opisuje seobu duša i reinkarnaciju (*Fedar* 248c–249b) – shvaćanja što ih je zapravo prihvatio s istoka našavši kasnije sljed-benike u gnosticima, Plotinu i najzad također u kršćanstvu. Koliko je pri-tom opravdana i poznata Nietzscheova krilatica o kršćanstvu kao »pla-tonizmus za puk« ne možemo na ovom mjestu dalje slijediti.

No kršćanska tradicija koja se tako u prvi mah razvijala u znaku prihvaća-nja platonizma u psihologiji, nakon recepcije Aristotela u visokoj skolastici krenula je od Tome Akvinskoga drugim putovima. Težilo se prevladavanju platonovskog dualizma između duše i tijela i shodno tom pojmiti oblike i načine njihova jedinstva. U novovjekovnoj metafizici pak Descartesov je oštar rascjep duše i tijela na dvije odvojene supstancije samo potaknuo raznovrsne oblike spiritualizma i materijalizma u psihologiji.

Sudbonosnu je ulogu pri svemu tome igrao sam pojam *tijela*: u klasičnom grčkom shvaćanju ono se određuje kao *SŌMA* – odušeno tijelo (njem. *Leib*, franc. *chair*), u novozavjetnim pak tekstovima (Ivanovu evanđelju i Poslanicima apostola Pavla) na njegovo mjesto stupa *SARX*, griješno

meso kao potpuna opreka besmrtnoj duši – PNEUMA. Otada i potječe prije-por o primatu i odnosu tijela i duše sve do najnovijih vremena.

Kant je temeljitom kritikom spekulativne metafizike, pa prema tom i tzv. racionalne psihologije ukazao kako je ona nespojiva s pojmom novovje-kovne egzaktne znanosti i njezinim iskustvom svijeta, i otada započinje novo razdoblje psihologije. Nakon »raspada njemačkog idealizma« pod utjecajem engleskoga empirizma ona se u 19. st. transformira u empirijsku znanost prirodoslovne provenijencije. Poput pedagogije i ona se u prošlom stoljeću odvojila od filozofije i krenula putem vlastitih empirijskih istraži-vanja kao samostalna znanost držeći se što dalje od filozofije. Eksperi-mentalno-egzaktne metode prirodnih znanosti postaju njezinim uzorom (Herbart, Fechner, Wundt) razvijajući se pretežno kao »asocijaciona psi-hologija« ili psihologija elemenata, prvenstveno osjeta, poput neke atomis-tike. Krajem 19. st. nasuprot tome nastala je duhovnoznanstvena psiholo-gija (Dilthey, Spranger, Litt) ističući duhovnu stranu psihičkoga što se oči-tuje kao doživljaj, izražava i shvaća u razumijevanju. S druge pak strane, u 20. st. na to se nadovezuje psihologija cjeline (Ehrenfels) i lika – *Gestalt* (Köhler, Wertheimer i Koffka) s naglaskom na cjelovitosti doživljaja i psi-hičkoga uopće.

Naspram ove »akademske« psihologije svijesti veliki je prevrat donijela Freudova *psihoanaliza* svojim otkrićem pod-svjesnoga (Id, Ego, Super-ego) i alogičkoga, ukratko nagonškoga djela u psihičkom životu (libido, eros, thanatos). Tome pridolaze drugi oblici *dubinske* psihologije – kompleksna psihologija C. G. Junga što pored individualnog otkriva i kolektivno pod-svjesno kao nosioca arhetipova ponašanja, kao i individualna psihologija A. Adlera svojom naukom o kompleksima, njihovu potiskivanju i kompenza-ciji. Odatle su se – ne bez utjecaja egzistencijalne onotologije – razvile i su-vremene švicarske škole psihijatrije, *Daseinsanalyse* L. Binswanger i M. Bossa. U zemljama engleskoga govornog područja vladajući je oblik psi-hologije još uvijek behaviorizam Watsona i njegovih sljedbenika, sve do analitičke »filozofije psihologije«.

Na znanosti 20. st., pa prema tome i na psihologiju, presudan je utjecaj iz-vršila fenomenologija, egzistencijalna ontologija i filozofija egzistencije, ka-ko to među ostalim na drugoj strani potvrđuje i književna znanost. I tu je tradicija jedne stare škole već ranije bila na djelu: Heideggerov je učitelj bio Husserl, a njegov pak aristotelovac Brentano, pri čemu je pojam *inten-cionalnosti i svijeta* kao horizonta igrao središnju ulogu, a studij Aristotela pružao poticaj cjelokupnom filozofskom istraživanju. U francuskoj filo-zofiji tome su također znatno pridonijele analize odnosa između duševnosti i tjelesnosti Sartrea i Merleau-Pontyja.

Na taj smo način u glavnim crtama pripremljeni za ispravno razumijevanje novosti Uslarova filozofskog i znanstvenog pothvata: pojam *svijeta* igra fun-damentalnu ulogu u njegovu shvaćanju psihičkoga, pa se prema tome is-postavlja da se bitak duše i njezina zbiljnost javlja kao živa tjelesnost. Pri tom je pothvatu zacijelo izbjegnuta stara pogreška da se duša i tijelo defini-raj razlikom među njima, otrprike suprotstavljanjem »nutrine« i »vanjšti-ne«, psihičkoga i fizičkoga, psihološkoga i fiziološkoga, jer već i sam pojam našega bitka kao organizma seže u jednu dimenziju koja tome prethodi, jedinstva do kojeg ne dopire naknadno povezivanje fizičkoga i psihičkog. Sveudilj je naime na djelu to »apriorno« jedinstvo ili, bolje reći, jednota u iskonskoj zbiljnosti našega bitka na životu i egzistiranju.

Ponajprije stoga Uslar postavlja svoju temeljnu odredbu psihičkoga: *duša je zbiljnost našega tjelesnoga, vremenoga i zajedničkog bitka na svijetu*, što kao misao vodilja usmjerava sva njegova daljnja izvođenja i odmjerava cijeli ritam istraživanja. Kad smo već pri tjelesnosti (*Leiblichkeit*) valja još jednom napomenuti da je tu svagda riječ o *živu* tijelu (*Leib*), a ne možda o geometrijskom ili fizičkom (njem. *Körper*, franc. *corps*) što se samo u prenesenu smislu odnosi na organizam, a što je npr. Descartes posve pobrkao. Ta jezična distinkcija sama sobom tvori pojmove, dok je u hrvatskom razlika između *puti* (stosl. *путь*) i tijela pod utjecajem novozavjetne upotrebe pala u zaborav, a što bi po svoj prilici također zahtijevalo i teološku raspravu.

Sva svoja razmatranja pojedinih psihičkih »funkcija« Uslar povezuje u cjelinu – zamjedbu, spoznaju razumom, afekte i nagone, spolnost, maštu, san i javu, strah i tjeskobu – kako bi se ti fenomeni pokazali u različitim aspektima, a četiri su temeljna: *svjetovnost*, *tjelesnost*, *vremenost* i *susret*, što bismo s razlogom mogli shvatiti i kao četiri glavna principa psihologije koji su zacijelo usko međusobno isprepleteni. Tek se iz takve cjelovite perspektive tijela/duše kao bitka u svijetu naziru mogućnosti i granice njihovih »dijelova« te bogato očitovanje na raznovrsnim područjima prirodne i povijesne zbiljnosti kao i šanse njihova tumačenja, npr. govora, društva, religije, politike itd.

Nešto pobliže o problemima pojedinih aspekata.

Ako je duša uistinu zbiljnost našega tjelesnog bitka na svijetu, onda se svijet prvenstveno potvrđuje kao *horizont* ili obzor njegov u kojemu se sve što jest pojavljuje: *svjetovnost*. Ne samo naša svijest, nego cijeli naš opstanak kao da je neki krug svjetla u kojemu se stvari pojavljuju i ogledaju. S druge pak strane svijet se javlja kao *temelj*, osnov ili razlog našega opstojanja, koji se daje kao uvjet mogućnosti i mjesto našeg boravka posred bitka: konture stvari ogledaju se u pokretima naše duše. Boraveći pak u svijetu vremena i prostora traži se i nalazi orijentacija i svakome se nadjaju neke perspektive kako će se smjestiti i suočiti s drugim stvarima i ljudima. »Svijet« kao pojam u tom smislu nipošto nije u procjepu »svetoga« i »profanoga«, a još manje ima neki »objektivni svijet« po sebi i za sebe izvan te konstelacije, koji ne bi bio i splet biološki određenih okolina (*Umwelt*), a okoline pak ima samo zato što ima svijeta. No kao što se mnogo toga u tim ukrštenim perspektivama našem pogledu i razumijevanju otvara, jednako se toliko zastire, skriva i prikriva, igra svjetla i tmine. Riječi »svijet«, »svijest« i »svjetlo« uostalom otkrivaju zajedničko podrijetlo. I najzad, bezuvjetnim prodorom planetarne tehnike u sve kutove svijeta, granice prostora i vremena kao da su izbrisane, pa prema tome i svake perspektive.

Drugi je aspekt pojavljivanja duševnoga *tjelesnost*, zbiljnost našega opstanaka i životna prisutnost u svijetu. I kao što je duša uopće zbiljnost naše prezencije u svijetu, tako je to i ono što se obično naziva »svijest« – sklop zamjedbene povezanosti i *dodira* naših osjetila s ljudima i stvarima, jer čovjek ne samo što »ima« tijelo, nego jest tijelo, pa je tako i njegova svijest tjelesna prisutnost. Zamjedbena, predodžbena i razumska djelatnost svijesti otkriva i očituje kako se svijet ogleda u nama, što zacijelo ne znači da je duševnost tek »odraz« stvarnoga svijeta te učinak somatskoga. Ta je iskonska prisutnost tijela s ovu stranu svakog materijalizma i spiritualizma, te ne pruža fenomenalni osnov za takva simpliciistička tumačenja. Jednako tako susret s drugim nije tek uzajamna prisutnost dviju svijesti, nego i tijelâ kao suprotnih *spolova* pri čemu je više nego očito da porivi i nagoni, čuv-

stva i želje, mašta i očekivanja često kao bujica obuzimaju našu svijest i povezuju našu tjelesnost sa svijetom drugih živih bića.

Treći je aspekt duševnoga bitka *vremenost*: sve se duševno zbiva u vremenu *sadašnjosti* sadržavajući u sebi cijelo vrijeme i kao ono ne-više i još-ne, naime u uzajamnom protezanju i isprepletenosti prošlosti i budućnosti svakoga trenu. Pri tome su tri vremenske dimenzije točka odnošenja svakoga duševnog bitka, a horizonti vremena također pokazuju svoju *perspektivističku* strukturu: pamćenje i sjećanje sada oživljava našu prošlost, a fantazija sada najavljuje našu budućnost. No ako se time potvrđuje »elastičnost« vremena povezujući »unutarnje« i »vanjsko« vrijeme sa svim specifičnostima pojedinih regija bića u svijetu, ono u isti mah otkriva i svoju tvrdoću. Naime kao što se nikada realno ne možemo vratiti u neku točku prošlosti, podjednako ne možemo nikada dokučiti ni otkloniti što nam nosi budućnost. Uslaru se stoga čini da takva određenost bitka duševnoga samo potvrđuje ontološki identitet bitka i vremena uopće!

Četvrti aspekt duševnoga najzad se određuje kao *susret*: prvotno je iskustvo. Ja samo prema Ti, i kako se tek u susretu s drugima očituje kao spona zajedništva, svaka se vlastita perspektiva susreće s drugom, i svaki je susret s drugim. Ja dodir dviju egzistencija kao uzajamno otvorenih i oslovljenih, zgoda s dvostrukom perspektivom pouzdanosti i tuđosti (stranosti). Jedinstvenost i jednokratnost susreta – nijedan nije potpuno isti s drugim – crpe svoju snagu iz svoje prisnosti i punoće, i takav je elementaran susret početak svake društvenosti i zajedništva, prijateljstva i neprijateljstva, igranja i suigrača zbivajući se u *trenu* kao jedinstvena zgoda. Susret Ja i Ti ujedno je i prva prilika susreta sa samim sobom i otvaranje mogućeg puta prema Apsolutnom.

Već je rečeno da navedena četiri aspekta zbivanja duše proizlaze iz same odredbe psihičkoga, da se međusobno višestruko prepleću i dopunjuju: svaki od njih upućuje na obrise ostalih. Utoliko pružaju i šansu za razumijevanje čovjeka u svojoj cjelovitosti kao pojedinca i zajedništva.

Na taj je način također otvoren prostor za razmatranje središnjih *područja* života uopće pripadajući u isti mah prirodi i povijesti, kao što su npr. fenomen govora, umjetnosti, religije i politike. U tom se sklopu nadaju i elementarne pojave čovječjega organskog bitka – san i java, nagon i afekt. Uslarova analiza tih područja pristaše će prirodnoznanstvene psihologije po svoj prilici zbuniti širinom i dubinom otvorenih perspektiva zadane problematike, ali ne i one koji su zapamtili da je »duša na stanovit način cjelokupno biće«!

Uzmimo primjerice *govor*, tzv. »drugu stranu« mišljenja, jer je čovjek također »životinja koja govori« pri čemu sudjeluje ne samo zamjedba, nego sva četiri aspekta. Stoga govor jest mjesto razumskog razumijevanja i umskog poimanja, ali jednako tako i čuvstvena komunikacija, odvijajući se također kao mimika, gestika i pokret: sve je to artikulacija razumljivosti svijeta, a nipošto tek neko *orude* spoznaje takozvanog svijeta po sebi. Kao susret pak govor je rijek i proturijek, pitanje i odgovor pri čemu dolaze do riječi ne samo sudionici razgovora, nego sam svijet kao svijet u svojoj kategorijalnoj određenosti prikazujući se u raznovrsnim perspektivama različitih jezika.

Ili pak *umjetnost* što nije samo otvaranje »nutrine duše« ili čovječje spiritualnosti, nego zato što je duša svagda i tjelesni bitak u svijetu, umjetnost je, među ostalim, prvorazredni psihološki i antropološki dokument. Pri tome

se ne radi uopće o tome da se fenomen umjetnosti objašnjava »psihološki«, nego obratno, svijet umjetnosti pruža ključ za razumijevanje biti naše duše. Kao izvorno pjesništvo, nipošto odslik zbiljnosti, ona stoga u svojoj i-realnosti pruža *višu* realnost no što je ona svagdašnja (npr. povijest). Plastične ili likovne umjetnosti povezuju način bitka našega tijela sa svijetom posredstvom naše višestruke osjetilnosti, naše situiranje u beskonačnom prostoru, kako to prikazuje npr. perspektivno slikarstvo, ili pak ono neperspektivno što se odvraća od svake perspektivnosti kao pokušaj osvajanja prostora na drugi način, poput »apstraktnog slikarstva«. Kad je pak riječ o jednoj »vremenskoj« umjetnosti kao što je to primjerice glazba, onda ključ za njezino razumijevanje pruža izvedba kao *igra* čiji je subjekt ona sama, a partneri mi i svijet.

Posebnu pozornost Uslar poklanja odnosu prema *Apsolutnom* kao temi psihologije, što se drugim riječima naziva fenomenom transcendencije i doživljuje u religioznom iskustvu. Kao temeljni izvori religioznosti javljaju se apsolutnost susreta s našom konačnošću, priroda kao iskon, nedokučiva dubina vlastitoga Ja, i najzad iskustvo tjelesnosti, susret s drugim spolom kao apsolutnosni zahtjev seksualnosti, pri čemu se kao filozofska inspiracija spominju Spinoza i Schelling. Kao što je opstanak čovjeka mjesto u kojemu se svijet ogleda i pokazuje, tako je on i mjesto zgrade Apsolutnoga. Ukoliko pak takvo iskustvo izostane, moglo bi se dodati, i istina Apsolutnoga nam se sustegne, ni duša sa svijetom više ne uspijeva uspostaviti iskonski odnos.

Govoreći pak o čovjeku kao *političkom* biću, ova egzistencijalna psihologija upozorava da u zajedništvu s drugima naša priroda nije samo druželjubiva, nego otkriva i nepreglednu ulogu onoga organskog u nama, naime *agresivnost i volju za moć* nad drugima u miru, a poglavito u ratu – provalu srdžbe, gnjeva i bijesa. Stoga se opravdano čini da je zadaća prave politike, među ostalim, da u svakoj prilici traži i pronalazi odgovarajuće načine poravnanja i izmirenja, kratko svladavanja konflikata u društvu i svijetu.

Nezaobilazno pitanje Uslarovih razmatranja također tvori problem odnosa *jave i sna* kao nepresušnog izvora sjećanja i fantazije zaokupljajući cjelokupni duševni život. Ta je tema stara kao i povijest čovječanstva, o čemu svjedoče i uzorni dokumenti iz povijesti civilizacije, poglavito svjetske književnosti. Kao pokušaje gonetanja toga odnosa mogli bismo ovdje navesti dva glasovita primjera: faraonov san o sedam debelih i sedam mršavih krava na obali Nila te Josipovo tumačenje njegova značenja iz *Staroga zavjeta*. Ili Hekabin san da je rodila baklju koja će ognjem uništiti Troju, čime se najavljuje rođenje Prijamova sina Parisa, otmica lijepe Helene, trojanski rat i konačna propast grada, iz Homerove *Ilijade*. Koliko san može utjecati na javu i obratno ostaje otvoreno pitanje čak i za dubinsku psihologiju (npr. Edipov kompleks).

Na takve bi priče netko mogao odmahnuti rukom nazivajući ih fantastičnim ili mitskim. U tome i jest cijela stvar: ispostavlja se da svi aspekti našega bitka u svijetu, zbiljnosti duše, na svim područjima otkrivaju tragove *mita*. Stoga su elementi mitske svijesti u znanosti, umjetnosti i religiji, da i ne spominjemo svakidašnjicu, prisutni i danas, sve do jalovih pokušaja re-mitologiziranja svijesti u posve profane svrhe u svijetu planetarne tehnike, jer se mitsko doba više ne može vratiti.

Svijet ostaje *graničan* pojam egzistencijalne psihologije, i zasluga je njezinih istraživanja što je otela zaboravu i probudila nov smisao za tako presudne teme kao što su uloga tjelesnosti u duševnosti, značenje afektivnosti i du-

binskoga sloja u duši, te uloga sna kao sastavnog dijela svijesti čovjekova bitka u svijetu, pa stoga ona danas djeluje kao duhovno osvježanje.

Danilo Pejović

Detlev von Uslar's existenziale Psychologie

Anstatt der neuzeitlichen cartesischen Spaltung des Seelischen und Körperlichen im Menschen in der traditionellen Schulpsychologie, versucht die existenziale Psychologie das Menschsein als eine untrennbare Einheit zu betrachten. Auf der Spur der aristotelischen Lehre von der Seele als des Vollzugs des Organischen, sowie von Heideggers Idee der Fundamentaleontologie, ergibt sich ein wesentliches Verständnis des Psychischen als Wirklichkeit unseres Menschseins in vier Grundaspekten: Weltlichkeit, Leiblichkeit, Zeitlichkeit und Begegnung. Aus dieser Perspektive werden dann in Folge die einzelnen Bereiche des Seelischen behandelt – Sprache und Kunst, Bewußtsein und Phantasie, Trieb und Affekt, Politik und Gemeinschaft.