

Psychologisches Institut der Universität Zürich
Abteilung Allgemeine Psychologie, Prof. Dr. W. Marx

Der Beitrag der Tiefenpsychologie zur Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse

Robin Mindell
Zürich, 2001

Inhalt

I. Einführung.....	1
II. Grundlagen: Bewusstseinsdebatte und nichtbewusste psychische Prozesse	2
1. Der Begriff des Bewusstseins.....	2
a. Bewusstsein als Fähigkeit zu integriertem Verhalten.....	2
b. Bewusstsein im Sinne kognitiver Fähigkeiten.....	2
c. Bewusstsein im Sinne von Erleben.....	3
i) Transparenz.....	3
ii) Perspektivität	3
iii) Gegenwärtigkeit.....	4
2. Das Bewusstseinsproblem	4
3. Willensfreiheit und nichtbewusste Prozesse	5
a. Willensfreiheit in alltagspsychologischer Sicht.....	5
b. Die Handlungsinitiierungsexperimente von Benjamin Libet.....	7
c. Bedeutung für die Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse	8
III. Beiträge der Tiefenpsychologie.....	8
1. Die Einheit der Persönlichkeit in tiefenpsychologischer Sicht.....	8
a. Problemlage	8
2. Bewusstsein und Unbewusstes in der Sicht Sigmund Freuds.....	9
a. Bewusstsein und Unbewusstes.....	9
b. Der psychische Apparat	10
i) Das Es	10
ii) Das Ich.....	11
c. Die Rolle des Ich-Bewusstseins	12
d. Fazit	13
3. Das Bewusstsein und seine Beziehung zum Unbewussten bei C. G. Jung.....	13
a. Bewusstsein und Unbewusstes.....	14
b. Komplexe: Strukturmerkmale des psychischen Gesamttraumes.....	15
c. Archetypen	15
d. Persönliches und kollektives Unbewusstes	16
e. Implikation: Partialpersönlichkeiten	16
f. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten: Kompensation	17
g. Fazit	19
IV. Zusammenfassung und Ausblick	20
1. Zusammenfassende Gesichtspunkte.....	20
2. Selbstrepräsentanz und Ziele.....	21
3. Die Gaia-Hypothese von James Lovelock	21
4. Die Zielgerichtetheit nichtbewusster Prozesse.....	23
V. Literatur.....	24

Der Beitrag der Tiefenpsychologie zur Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse

I. Einführung

Diejenigen psychischen Prozesse, die wir als *bewusst* bezeichnen, sind die einzigen unserer Wahrnehmung direkt zugänglichen (JUNG, 1995, § 8). Jedoch scheint uns die sorgfältige Beobachtung bewusster Gegebenheiten mit einer gewissen Notwendigkeit zur Annahme *nichtbewusster* psychischer Prozesse zu führen. Und wir müssen annehmen, dass bestimmte Bewusstseinsinhalte ihren Ursprung in solchen nichtbewussten psychischen Prozessen haben. Zum Beispiel haben DUNCKERS Untersuchungen zum einsichtigen Denken deutlich gemacht, dass wir von den denkenden Personen über die Natur ihrer Denkprozesse eigentlich überhaupt nichts erfahren können (nach PRINZ, 1996a, S. 95). Obwohl uns unsere Gedanken oft als spontane „Einfälle“ erscheinen, nehmen wir nicht an, dass diese einfach „aus dem Nichts“ kommen. Den psychologischen Ort, an dem diese dem Bewusstsein unzugänglichen Prozesse ablaufen, hat die Tiefenpsychologie „das Unbewusste“ genannt. Die Erfordernis ein solches anzunehmen, ergab sich ihr aus der Erfahrung, dass ein psychisches Element, z.B. eine Vorstellung, gewöhnlich nicht dauernd bewusst ist, sondern nur zeitweise und sich über längere Zeit in einem Zustand der „Latenz“ oder „Unbewusstheit“ befinden kann, um dann unversehrt wieder im Bewusstsein zu erscheinen (FREUD, 1976a, S. 283). Obwohl es nicht möglich ist, das Unbewusste *direkt* zu erforschen (JUNG, 1995, § 8), hat die Psychoanalyse mit der Technik der Traumdeutung eine ausgefeilte Technik zur Erschließung unbewusster Inhalte vom Bewusstsein her entwickelt (FREUD, 1989).

FREUDs *Traumdeutung* ist vor über hundert Jahren erschienen. Seit damals haben sich nicht nur die Psychologie sondern auch Disziplinen wie die akademische Philosophie oder die Neurowissenschaften weiterentwickelt. Während in der Philosophie eine echte Renaissance der Bewusstseinsfrage zu beobachten sei (METZINGER, 1996a, S. 12) und sie sich um eine umfassende Theorie bewussten Erlebens bemühe (METZINGER, 1996a, S. 49), sorgen Befunde aus der experimentellen Wahrnehmungsforschung (vgl. PRINZ, 1996a, S. 94) und den Neurowissenschaften für Aufregung. An erster Stelle zu nennen sind hier wohl die berühmt gewordenen Experimente zur Handlungsinitiierung von LIBET (1985). Sie haben die Debatte über die Grundlagen bewusster psychischer Prozesse aufs neue angeheizt und dies in einem so intimen, moralisch und gesellschaftlich bedeutsamen Bereich wie unserer Willensfreiheit.

Während sich die Neurowissenschaften mit maximalen Engagement der Erforschung der *physischen* Grundlage des Bewusstseins, dem *Mind-Brain-Problem*, zuwendet (METZINGER, 1996a, S. 12) hat die Bewusstseinsphilosophie das Problem des Fremdpsychischen oder des *Other-Minds-Problem* in ihren Fragenkatalog aufgenommen und bemüht sich darum, auf welche Weise unbewusste mentale Zustände die Struktur und den expliziten Gehalt phänomenaler Zustände beeinflussen (METZINGER, 1996b, S. 49). Was diese Erforschung der unbewusst-psychischen Grundlagen des Bewusstseins betrifft, erlangen tiefenpsychologische Ansätze heute wieder neue Bedeutung.

In der folgenden Arbeit soll der Beitrag der Tiefenpsychologie zu dieser Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse aus dem Blickwinkel der aktuellen Bewusstseinsdebatte untersucht werden. Ich möchte hierzu eine kurze Einführung in die Debatte über bewusste psychische Prozesse geben und erläutern, wie Philosophie und Psychologie von hier aus zur Annahme nichtbewusster psychischer Prozesse gelangt sind. Im Hauptteil der Arbeit sollen dann die tiefenpsychologischen Beiträge von S. FREUD und C. G. JUNG dargestellt und auf ihre Bedeutsamkeit für die aktuelle Diskussion untersucht werden. In einem Ausblick möchte ich dann noch auf einen speziellen Gesichtspunkt aus dem Bereich der Biologie zu sprechen kommen, der geneigt sein könnte, die tiefenpsychologische Sicht sinnvoll zu ergänzen.

II. Grundlagen: Bewusstseinsdebatte und nichtbewusste psychische Prozesse

Das Problem des Bewusstseins bilde heute die äusserste Grenze des menschlichen Strebens nach Erkenntnis. Eine Lösung dieses Problems durch die empirische Forschung käme einer Revolution gleich. (METZINGER, 1996b, S. 15)

Als erstes möchte ich versuchen darzustellen, worum es in der Bewusstseinsdebatte geht und worin das heiss diskutierte „Bewusstseinsproblem“ eigentlich besteht. Hierzu werde ich zuerst die Begriffsbestimmung bei BIERI (1996) und METZINGER (1996b) betrachten. Die angesprochenen Ebenen der Begriffsklärung werden uns dann sowohl in der Frage weiterhelfen, warum das Bewusstsein ein „Problem“ darstellt als auch in der Bestimmung von Abgrenzungskriterien von bewussten und unbewussten mentalen Zuständen. Was macht einen psychischen Zustand überhaupt zu einem Inhalt des bewussten Erlebens? Am Beispiel der Willensfreiheit als grundlegender phänomenaler Bewusstseinsinhalt werde ich dann versuchen, die Rolle nichtbewusster psychischer Prozesse in der aktuellen Debatte darzustellen.

1. Der Begriff des Bewusstseins

Der ausserordentlich vielschichtige Begriff Bewusstsein bedarf einer annähernden Klärung oder zumindest einer Darlegung der Phänomene, die im Wort Bewusstsein einen Überbegriff finden. Nach BIERI (1996) kann „Bewusstsein“ auf drei Ebenen beschrieben werden: im Sinne der Fähigkeit zu *integriertem Verhalten*, im Sinn von *kognitiven Fähigkeiten* und im Sinne von *Erleben* verstehen.

a. Bewusstsein als Fähigkeit zu integriertem Verhalten

Grundlegend gesehen, hat „bei Bewusstsein“ sein etwas mit „wach“ sein zu tun, wobei die Verhaltenscharakteristika eines Menschen im Vordergrund stehen. In diesem Fall ist, wie BIERI (1996, S. 62) sagt „integriertes Verhalten“ impliziert. Dieses zeichnet sich durch eigenen, inneren Antrieb und eine innere Steuerung aus. Es kann als diskriminativ (als Antwort auf Information von aussen), als koordiniert (zu einem Muster aus verschiedenen Verhaltenselementen), als (der Situation) angemessen und als (über die Zeit hinweg) kohärent beschrieben werden. Bewusstsein kann also als die Fähigkeit zu integriertem Verhalten gesehen werden. Allein genommen scheint dieses für die Wissenschaft aber kein „unlösbares Rätsel“ darzustellen, da sich das dahinter liegende biologische Uhrwerk durch die Untersuchung des Gehirns und des Nervensystems zukünftiger wissenschaftlicher Untersuchung nicht prinzipiell entzieht. Zwar seien wir meilenweit davon entfernt zu verstehen, „wie das Gehirn das Ganze“ macht, doch wüssten die Wissenschaftler hier immerhin, wie man nach Antworten auf die richtigen Fragen sucht, wie BIERI (1996, S. 63) meint.

b. Bewusstsein im Sinne kognitiver Fähigkeiten

„Ein Bewusstsein“ haben kann auch heissen, dass man über eine Reihe kognitiver Fähigkeiten verfügt; ich weiss über eine Sache durch meine kognitiven Fähigkeiten. Einerseits gibt es verschiedene Formen des Wissens von aussen wie kollektives Wissen (z.B. Umweltbewusstsein), die Wahrnehmung („ich war mir im Dunkeln des Zauns nicht bewusst“), die Erinnerung oder die Aufmerksamkeit („mir wird das Geräusch bewusst“). Andererseits gibt es reflexives Wissen, d.h. Wissen über innere mentale Zustände. Diese Zustände unterscheidet BIERI bezogen auf verschiedene kognitive Fähigkeiten nach bewusst und unbewusst. Um bewusste Zustände weiss ich

unmittelbar, unbewusst muss ich erschliessen. Trotz noch sehr viel komplexeren Zusammenhängen als beim integrierten Verhalten, z.B. auch im Zusammenhang mit der Sprache, erscheint aber auch das Bewusstsein im Sinne kognitiver Fähigkeiten nicht als etwas intellektuell Undurchdringliches (BIERI, 1996, S. 62f). Verschiedene wissenschaftliche Disziplinen wie die kognitive Neurobiologie oder die Forschung in künstlicher Intelligenz, wie auch der philosophische Funktionalismus haben den Eindruck zerstreut, dass das Bewusstsein im Sinne kognitiver Fähigkeiten unsere Verstehensmöglichkeiten grundsätzlich überschreitet.

c. Bewusstsein im Sinne von Erleben

Dem eigentlichen Rätsel des Bewusstseins begegnen wir erst im dritten Aspekt des Bewusstseins, dem „Erleben“. Erleben umfasst alle Empfindungen, d.h. Sinnesempfindungen wie Farben und Töne, Körperempfindungen wie Erregung und Schmerz, Emotionen wie Freude und Furcht, Stimmungen wie Lust, Unlust oder Melancholie, aber auch Wünsche, Triebe, Bedürfnisse, also das, was wir als unseren Willen erleben (BIERI, 1996, S. 63f.). Dieser letzte Punkt ist für uns von zentraler Bedeutung, wie wir im folgenden noch sehen werden.

METZINGER (1996b, S. 22) nennt den Erlebensaspekt des Bewusstseins, *phänomenales* Bewusstsein und meint damit das pure, subjektive Erleben, das in der Philosophie als der „phänomenale Gehalt unserer mentalen Zustände“ bezeichnet wird. Diese mentalen Zustände besitzen also nicht nur einen Wissens- oder Informationsgehalt, sondern fühlen sich auf eine bestimmte Weise an (NAGEL, 1974). Das „wie-es-ist“ ist der phänomenale Gehalt, der subjektive Charakter des Erlebens¹. Anders gesagt: „Sie bestimmen, wie es für uns ist, ein Mensch zu sein“ (BIERI, 1996, S. 63). METZINGER (1996b, S. 21ff.) unterscheidet drei Merkmale dieses phänomenalen Bewusstseins: Transparenz, Perspektivität und Gegenwärtigkeit.

i) Transparenz

Aus der Perspektive des erlebenden Ichs ist phänomenales Bewusstsein *transparent*: Das bedeutet, dass wir unser Bewusstsein nicht als einen von unserem Gehirn erzeugten „Cyberspace“ erleben, sondern ganz einfach als „die Wirklichkeit“. Unser Bewusstseinsraum ist in gewissem Sinne durchsichtig, d.h. wir erleben die meisten phänomenalen Zustände nicht als solche, sondern schauen „durch sie hindurch und nehmen ihren Gehalt im Modus der direkten Gegebenheit“ wahr. Wir erleben die Wirklichkeit direkt und deshalb als unendlich nah. (METZINGER, 1996b, S. 25f.)

ii) Perspektivität

Erlebnisse scheinen immer Erlebnisse für ein erlebendes Ich zu sein: Ich selbst bin es, der seine Gefühle und Empfindungen auf eine bestimmte Art und Weise erlebt. Das pure Empfinden einfacher Qualitäten ist also immer an eine subjektive Erlebnisperspektive gebunden. METZINGER bezeichnet diese Eigenschaft phänomenalen Bewusstseins auch als seine „Perspektivität“: In Standardsituationen geht phänomenaler Gehalt immer mit dem Auftreten eines phänomenalen Standpunktes einher, mit einem erlebenden Ich (METZINGER, 1996b, S. 27). Aus der Innenperspektive ist dieses Strukturmerkmal des bewussten Erlebens aber ebenfalls transparent: Nichts ist selbstverständlicher als die Tatsache, dass nur ich *selbst* weiss, wie sich etwas für mich anfühlt, oder dass ich *selbst* der unverrückbare Mittelpunkt meines Handelns und meines Bewusstseinsraumes bin (METZINGER, 1996b, S. 28).

¹ auch „Qualia“ genannt (METZINGER, 1996b, S. 22f.).

iii) Gegenwärtigkeit

Das dritte Charakteristikum phänomenalen Bewusstseins ist seine Gegenwärtigkeit. Das heisst, dass die Merkmale der Transparenz und unmittelbaren Gegebenheit auch einen zeitlichen Aspekt besitzen: Die Mannigfaltigkeit der verschiedenen subjektiven Empfindungen ist uns immer in der Einheit eines erlebten Moments gegeben. Dies bedeutet, dass Gefühle und Gedanken, meine körperlichen Empfindungen und all die anderen Qualitäten meines sensorischen Bewusstseins einschliesslich ihres sprachlich nicht erfassbaren Reichtums an subjektiven Nuancen und feinsten Unterschieden immer dadurch verbunden werden, dass sie Bestandteile einer erlebten Gegenwart sind. Das heisst, „phänomenaler Gehalt ist präsent“ (METZINGER, 1996b, S. 32).

Zusammenfassend können wir sagen, dass wir durch Bewusstsein im Sinne von Erleben uns als Subjekte unseres gegenwärtigen Tuns erfahren. Für diese Leistung braucht es nach BIERI mehr als ein von innen gesteuertes, schlafwandlerisches integriertes Verhalten oder das blosses Wissen um Dinge. Um ein Verhalten zu einer bewussten Handlung werden zu lassen, muss es erfahren werden als *unmittelbar, gegenwärtig* und von *mir* vollzogen. Dies bedeutet die Erfahrung, dass ich als Subjekt meinen Körper gleichsam von innen kontrolliere. Wie BIERI festhält, bedeutet das, dass alles, was wir unter dem Begriff der Willensfreiheit fassen, was mit Verantwortung und moralischem Empfinden zu tun hat, auf der stillschweigenden Voraussetzung von Bewusstsein im Sinne von Erleben beruht (BIERI, 1996, S. 64).

2. Das Bewusstseinsproblem

Kommen wir zum Kernpunkt der aktuellen Bewusstseinsdebatte. Das unbegreifliche Rätsel des Bewusstseins hat mit der eben dargestellten Fähigkeit des Erlebens und der Erfahrung des Subjektseins zu tun. Das Problem, das damit zusammenhängt, stellt sich wie folgt dar: Wie man auch will, *die Erlebnisqualität des Bewusstseins ist bis heute nicht aus seinen materiellen Bedingungen erklärbar*. Die Sachlage wurde von EMIL DU BOIS-REYMOND (zit. nach BIERI, 1996), in seinem berühmten Vortrag mit dem Titel *Über die Grenzen des Naturerkennens* bereits 1872 so dargestellt:

Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, dass es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- usw. Atomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammensein Bewusstsein entstehen könne. (S. 65)

Das Problem des Bewusstseins stellt im Grunde genommen also die „*Kernvariante*“ des Leib-Seele-Problems“ dar (METZINGER, 1996b, S. 48). Warum ist dem so? Es scheint tatsächlich, als ob es im ganzen Gehirn keinen Ort geben würde, wo das erlebende Subjekt festgemacht werden könnte. Und doch scheint das Gehirn als Ganzes für das Bewusstsein verantwortlich zu sein, auch wenn nichts in der Struktur oder Funktion des Gehirns es *notwendig* macht, dass da einer etwas erlebt (BIERI, 1996, S. 66). Zugespielt formuliert: Bewusstsein im Sinne integrierten Verhaltens und kognitiver Fähigkeiten könnte ebenso ein Zombie haben. Dafür braucht es kein erlebendes Subjekt. (METZINGER, 1996b, S. 39).

Die Überlegung hier ist, dass kein wie auch immer vollständiges Wissen über die neurophysiologischen oder physikalischen Tatsachen bezüglich einer Person hinreichend ist, um daraus ein Wissen über die phänomenalen Tatsachen des bewussten Erlebens dieser Person ableiten zu können. Dies ist wichtiger Brennpunkt der erkenntnistheoretischen Diskussion über

phänomenales Bewusstsein und wird „Argument des unvollständigen Wissens“ genannt (siehe hierzu NIDA-RÜMELIN, 1996).

Das Erleben kann auch nicht als Eigenschaft des Ganzen, als Systemeigenschaft des Gehirns gesehen werden. Auch das Phänomen, dass das Ganze mehr ist, als die Summe seiner Teileigenschaften erklärt nicht, warum in diesem Fall etwas qualitativ völlig Neues dazukommt, da man bei Systemeigenschaften immer erklären muss, wie sie aus den Eigenschaften der Komponenten entstehen können. Erleben ist eben gegenüber allen anderen Systemeigenschaften etwas anderes, Neues, was sich aus dem rein Funktionalen heraus einfach nicht erklären lässt (BIERI, 1996, S. 68-71).

Weil nichts an den physischen oder funktionalen Korrelaten eines phänomenalen Zustands uns zu verstehen hilft, warum dieser Zustand sich subjektiv auf eine bestimmte Weise *anfühlt*, entsteht eine Intelligibilitätslücke, d.h. alle reduktiven Erklärungsstrategien für Bewusstsein im Sinne von Erlebtwerden lassen aus *prinzipiellen* Gründen eine Erklärungslücke offen. METZINGER (1996b, S. 43) nennt dies den „Explanatory Gap“.

An dieser Stelle stellt BIERI (1996, S. 64) aber eine wichtige Frage: Warum sollte man den Zusammenhang zwischen physiologischen Prozessen und dem Bewusstsein überhaupt erklären können? Dafür spricht das, was BIERI den *Grundsatz des minimalen Materialismus* nennt, von dem wir alle stillschweigend ausgehen. Er beruht auf der Beobachtung, dass Veränderungen im Erleben mit physiologischen Veränderungen einhergehen (Kovarianz), durch diese bedingt sind (Abhängigkeit) und zwar mit einseitiger Wirkungsrichtung (Determinismus). Wir alle nehmen z.B. ein Aspirin, wenn wir Kopfschmerzen haben oder gehen an die Sonne, wenn uns kalt ist. Gehen wir vom Grundsatz des minimalen Materialismus aus, dann sollte es aber auch möglich sein zu sagen: Ein bestimmtes Erleben tritt auf, *weil* ein bestimmter physiologischer Prozess abläuft. Wie DU BOIS-REYMOND schon gesehen hat, ist aber genau das nicht der Fall. Und es ist auf diese Weise, dass das Bewusstseinsproblem auf das seit Jahrtausenden ungelöste Leib-Seele-Problem verweist.

3. Willensfreiheit und nichtbewusste Prozesse

Wir haben den Willen bereits als zentralen Inhalt unseres subjektiven Erlebens kennen gelernt. Ich möchte nun auf das Problem Willensfreiheit zu sprechen kommen, um zu zeigen, wie sich Philosophie und Psychologie von hier aus zur Annahme nichtbewusster psychischer Prozesse genötigt sehen und was sie darunter verstehen. Dabei möchte ich von der Darstellung von WOLFGANG PRINZ (1996a) ausgehen. PRINZ nimmt hier zwar eine Extremposition ein, die uns aber zu verstehen ermöglicht, was für ein Beitrag die Tiefenpsychologie zu diesem Thema leisten kann. PRINZ (1996a, S. 98) hat seine Ansicht kurz und prägnant in seiner Schrift „Freiheit oder Wissenschaft?“ dargelegt: „...wir tun nicht, was wir wollen [...] sondern wir wollen was wir tun“. Wie kommt PRINZ zu dieser Aussage? Ihm zufolge stellt sich das Problem der Willensfreiheit etwa so dar:

a. Willensfreiheit in alltagspsychologischer Sicht

Im Common-Sense der Alltagspsychologie werden die meisten Handlungen auf handlungsantecedente mentale Zustände zurückgeführt. Wir sind z.B. der Meinung, dass wir deshalb eine bestimmte Operaufführung besuchen, weil wir eine bestimmte Sängerin hören möchten. Im Common-Sense der Alltagspsychologie kommen Willenshandlungen also dadurch zustande, dass die handelnde Person ein bestimmtes Ziel hat, das sie erreichen will, und dass sie glaubt, dass sie dieses

Ziel mit bestimmten Handlungen erreichen kann (PRINZ, 1996a, S. 89). Dieses Schema erklärt zwar nicht den Ablauf, aber den Auslöser der Handlung. Mentale Zustände rufen physische Vorgänge hervor. Die Alltagspsychologie hat mit dieser Kausalbeziehung zwischen psychischen und physischen Vorgängen kein Problem. Im Gegenteil scheint es eine Kausalbeziehung par excellence zu sein, weil hier die Verursachung des einen durch das andere unmittelbar erlebt werden kann (PRINZ, 1996a, S. 88).

Wir sind also in der Regel überzeugt, dass Personen völlig autonom für ihre Handlungen verantwortlich sind und rechtfertigen diese Überzeugung damit, dass wir glauben, dass sie in ihren Handlungsentscheidungen grundsätzlich frei sind. Die Grundüberzeugung der Entscheidungsfreiheit basiert auf dem Glauben, dass wir in fast allen Lebenslagen auch anders handeln könnten, als wir es tatsächlich tun - wenn wir nur wollten. Auch wenn Entscheidungen aber gleichfalls immer durch äussere Umstände bedingt sind, liegt es an uns, welche Umstände wir berücksichtigen (PRINZ, 1996a, S. 89f.).

Wie PRINZ (1996a, S. 89) hervorhebt, geht es bei den Gedanken über bereits stattgefundene Handlungen aber meist nicht um den Grundmechanismus, welcher der Handlung zugrunde liegt, sondern um den Inhalt der handlungsantecedenten mentalen Bedingungen. Es geht um die Begründung, Bewertung und Rechtfertigung von Handlungen.

Eine Person wird nun aber, nach den Gründen ihrer Handlung gefragt, oft ihre Tat dadurch erklären, dass sie durch bestimmte Bedingungen und insbesondere auch durch das Verhalten von anderen Personen beeinflusst war. Sie wird erklären, dass sie unter den gegebenen Umständen gar nicht anders konnte, als so zu handeln. Wenn man diesen immer weiter ausdehnbaren Erklärungsregress durchführt, verflüchtigt sich schliesslich die Möglichkeit einer Handlungsverantwortung. Und eben dies wird nicht zugelassen, in dem die Alltagspsychologie zwar akzeptiert, dass verschiedene Umstände die Handlungsentscheidung einer Person beeinflussen, aber nicht, dass sie „der Vektorsumme dieser Determinanten schutzlos ausgeliefert ist“. Es müssen also, um das Konzept der Entscheidungsfreiheit in der Alltagstheorie² zu bewahren, Erklärungsketten abgeschnitten werden. Dies dient einerseits der Beschreibung fundamentaler psychologischer Tatsachen, nämlich der Erfahrung des Freiheitserlebens, und beinhaltet andererseits eine wesentliche moralische Funktion, nämlich die Zuschreibung von Handlungsfolgen zu Akteuren (PRINZ, 1996a, S. 90).

In seiner Arbeit schreibt PRINZ (1996a, S. 91) nun, dass es ein fataler Fehler sei, den Common-Sense der Alltagspsychologie für eine wissenschaftliche psychologische Theorie zu halten. Nicht nur enthalte sie etliche philosophische Zumutungen, wie etwa einen impliziten psychophysischen Dualismus, die Vorstellung einer psychischen Kausalität und quasi einen lokalen Indeterminismus in einem sonst perfekt determinierten Universum; sondern es sei auch so, dass die Theorie der Willensfreiheit als psychologische Theorie „falsch ist“, weil sie „auf tiefgreifenden Missverständnissen über den Status introspektiver Beobachtungen beruht“ (PRINZ, 1996a, S. 93). Er wehrt sich gegen die Auffassung, die v.a. auf DESCARTES zurückgehe, dass die Wahrnehmung psychischer Vorgänge kein gewöhnlicher Wahrnehmungsprozess ist, „sondern eine geistige Tätigkeit *sui generis*, bei der das Subjekt sich seiner eigenen geistigen Tätigkeit inne wird“ (PRINZ, 1996a, S. 95).

²Aus erkenntnistheoretischer Sicht betrachtet, unterlaufen derartige Theorien von der Willensfreiheit die Unterscheidung von Wirklichkeit und Erkenntnisinhalt, indem eine Beobachtungstatsache (dass man sich frei fühlt) als Ausdruck des theoretischen Sachverhalts (dass man frei ist) interpretiert wird (PRINZ, 1996a, S. 91).

b. Die Handlungsinitiierungsexperimente von Benjamin Libet

Gegen diese idealistische Doktrin führt PRINZ (1996a, S. 95) als erstes vor allem ein psychologisches Argument an, das in die Richtung weist, dass die Wahrnehmung psychischer Vorgänge genauso organisiert zu sein scheint, wie diejenige von physischen Vorgängen, und ein realistischer Konstruktivismus hier ebenso angebracht wäre wie in der experimentellen Wahrnehmungsforschung. Diese nämlich lehrt uns, „dass das, was wir wahrnehmen, natürlich nicht die Wirklichkeit ist, sondern das Ergebnis der Wirkung gewisser Eigenschaften der physischen Wirklichkeit auf unseren psychophysischen Apparat - hochgradig selektiv, hochgradig transformiert und hochgradig kategorial überformt“ (PRINZ, 1996a, S. 94).

Als zweites stützt PRINZ seine Kritik auf Befunden zur posthypnotischen Suggestion, den Handlungsinitiierungsexperimenten von LIBET sowie einer Theorie zur Handlungsstörung bei Schizophrenie ab. Die Befunde von LIBET möchte ich hier kurz erläutern, da sie wohl das stärkste Argument bilden:

Der amerikanische Physiologe BENJAMIN LIBET (1985) kommt anhand einer bahnbrechenden Studie zum Schluss, dass bewusste Willensakte durch einen unbewussten cerebralen Prozess eingeleitet werden könnten, *bevor* eine bewusste Absicht zur Handlung auftritt. Zu diesem Schluss kommt er anhand einer Versuchsreihe, bei welcher verschiedene Versuchspersonen jeweils 40 mal eine selbst-initiierte, bewusste motorische Handlung auszuführen hatten. Dabei beobachtete LIBET bei allen Versuchen vor der Handlung ein an der Schädeldecke gemessenes elektrisches „Bereitschaftspotential“, das im Schnitt 500 ms vor der Handlung auftritt. Die Versuchspersonen wurden nun gebeten, sich den Zeitpunkt zu merken, bei welchem sie sich über ihre Absicht zur Handlung bewusst wurden. Diesen Zeitpunkt sollten sie anhand der Lage eines sich schnell bewegenden Leuchtpunktes auf einem Anzeigergerät festhalten.³ Der dadurch eruierte Zeitpunkt für die Bewusstwerdung der Absicht fiel im Schnitt auf *200 ms vor der eigentlichen Handlung*, also auf *rund 300 ms nach dem Bereitschaftspotential*, weshalb LIBET schloss, dass *vor* einem Willensakt ein unbewusster Prozess ablaufe.

Diese Untersuchung impliziert also, dass Handlungsentscheidungen (1) zeitlich in *vorbewusster*, (2) in *nicht-transparenter*, und (3) in *nicht-Ich bezogener* Weise initiiert werden. Wenn wir also bis anhin die Qualitäten des phänomenalen Bewusstseins als gegenwärtig, transparent und perspektivisch bezeichnet haben, so müssen wir nun die Instanz der Handlungsinitiierung als *nichtbewusst* bezeichnen, was schwerwiegende Konsequenzen mit sich bringt. Diese Tatsache hat in der psychologischen Diskussion um das Bewusstsein eine Tradition seit FREUDs Konzept des Unbewussten und wird auch heute in der kognitiven Psychologie rege diskutiert⁴, insbesondere in seiner Konsequenz für die Willensfreiheit. LIBET (1985, S. 539) selbst löst die Frage nach der Willensfreiheit durch das Konzept des „conscious veto or blockage of the motor performance of specific intentions to act.“ Er schreibt: „Although the volitional process may be initiated by unconscious cerebral activities, conscious control of the actual motor performance of voluntary acts definitely remains possible. The findings should therefore be taken not as being antagonistic to free

³ Um die Versuchsanordnung, bei welcher der Zeitpunkt für die Bewusstwerdung eruiert wird, zu verifizieren, führte LIBET Kontrollexperimente durch, bei welchen die Versuchspersonen sich auf dieselbe Weise den Zeitpunkt der Wahrnehmung eines äusseren Reizes merken mussten. Die Versuchspersonen konnten jeweils den Zeitpunkt des Reizes präzise genug angeben, um die Versuchsanordnung zu rechtfertigen.

⁴ Siehe PRINZ (1996b), MARX (1998).

will but rather as affecting the view of how free will might operate.“ (LIBET, 1985, S. 538) Die Veto-Hypothese vermag von der Verabsolutierung von Schlussfolgerungen aus LIBETs Experimenten bewahren, schafft sie jedoch nicht aus der Welt. So zieht PRINZ (1996a) daraus folgenden Schluss:

... dann lautet der psychologische Kern der soeben entwickelten These wie folgt: Handlungsentscheidungen werden in subpersonalen Prozessen fabriziert und dann, nachdem sie vorliegen, als Ergebnis personaler Entscheidungsprozesse interpretiert. Wenn das stimmt, tun wir nicht, was wir wollen (und schon gar nicht weil wir es wollen), sondern wir wollen, was wir tun (d.h. was in subpersonalen Prozessen entschieden worden ist). (S. 98)

c. Bedeutung für die Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse

PRINZ (1996a, S. 86) meint deshalb, die Idee der Handlungsfreiheit habe in der *wissenschaftlichen Erklärung* von Handlungen und Handlungsursachen keinen Platz. Hinter der vom Bewusstsein wahrgenommenen freien Entscheidungsbildung stehen die Ergebnisse *subpersonaler* Entscheidungsprozesse, die jedoch als personale Prozesse, d.h. zum Ich-gehörig interpretiert werden, um die Fähigkeit für moralische Verantwortung aufrecht zu erhalten (PRINZ 1996a, S. 97). Demnach ist es ein „grundsätzliches Missverständnis“ (PRINZ 1996a, S. 98), die Willensfreiheit für ein universales Merkmal menschlicher Handlungsentscheidung zu halten, das in den subpersonalen Mechanismen der Handlungssteuerung verankert ist.

Dass wir uns frei fühlen, obwohl wir nicht frei sind, verdanken wir den Interpretationskonstrukten des psychologischen Common Sense. Die Idee der Willensfreiheit, die in der Alltagspsychologie begründet ist, erweist sich so als ein politisches Konzept, das lediglich in den Diskursen von Moral und Recht psychologische Wirksamkeit entfaltet (PRINZ, 1996a, S. 98). Deshalb sieht PRINZ (1996b) die Funktion des phänomenalen Ich als soziale „Erfindung zur Lösung eines Attributionsproblems“ (S. 465) und wertet das Ich (und seine personale Entscheidungsprozesse) somit als illusorisch im Hinblick auf die Entscheidungsbildung. Wie MARX (1998, S. 45) bemerkt, impliziert diese Ansicht gar, dass die Ausbildung eines einheitlichen und konsistenten Ich „gar nicht zwingend ist“ und somit auch kein fundamentales Naturphänomen, sondern „lediglich für ein kulturelles Artefakt“ gehalten werden kann.

Wie wir sehen, hat PRINZ' Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit in der Tat gravierende Konsequenzen für unsere Sicht auf das Bewusstsein und sein Verhältnis zu den physiologischen Vorgängen, wie PRINZ (1996a, S. 102, Fussnote 8) selbst anmerkt. Die Handlungsinitiierungsexperimente von LIBET scheinen von neurophysiologischer Seite her die Annahme nichtbewusster psychischer Prozesse zu stützen. Über Natur und Struktur der angenommen nichtbewussten, subpersonalen Prozesse scheint PRINZ jedoch keine Aussagen zu machen. Wir sehen nur deren Ergebnisse. Die Prozesse selbst sind für ihn aber „der Wahrnehmung völlig unzugänglich“ (PRINZ, 1996a, S. 96). Im folgenden möchte ich die dargestellte Sachlage aus der Perspektive der Tiefenpsychologie zu diskutieren versuchen und damit auf ihren Beitrag zur Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse zu sprechen kommen.

III. Beiträge der Tiefenpsychologie

1. Die Einheit der Persönlichkeit in tiefenpsychologischer Sicht

a. Problemlage

Wie PRINZ (1996a, S. 98) gezeigt hat, kann man nach den Handlungsinitiierungsexperimenten von

LIBET (1985) tatsächlich sagen: Wir tun also nicht, was wir wollen (und schon gar nicht weil wir es wollen), sondern wir wollen, was wir tun. MARX (1998, S. 42) hat hier bemerkt, dass allein schon solches zu denken, bedeutet, die Einheit der eigenen Person aufzulösen. Muss ich mich also ernsthaft damit auseinandersetzen, dass mehr als ein „Subjekt“ in mir wohnt, und etwa die gleiche beunruhigende Feststellung machen wie GOETHEs Faust: Es wohnen, ach, zwei Seelen in meiner Brust?

MARX (1998, S. 42) weist darauf hin, dass dieser Schritt auf psychologisch theoretischer Ebene bereits von FREUD mit seinem Instanzenmodell konsequent vollzogen worden ist und dass sich auch die kognitive Psychologie zum gleichen Schritt genötigt sieht. Es scheint tatsächlich so, als ob es eine Instanz in uns gibt, die eine Handlung im Verborgenen initiiert, und eine andere Instanz, die diese Handlungsimpulse als personale Entscheidungsprozesse reinterpretiert - und dies sogar mit einer experimentell bestimmbar zeitlichen Verzögerung. Ist das Ich und unsere damit verbundene Wahrnehmung der Welt also ein Hirngespinnst? Oder sollte man aufgrund der erschütternden Ergebnisse von LIBET besser fragen: *In welchem Sinne* ist das Ich ein Hirngespinnst und welche Rolle kommt diesem Hirngespinnst zu?

Hier leistet die Tiefenpsychologie wertvolle Beiträge zur Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse. Zuerst liefert sie eine nähere Beschreibung dessen, was wir unter dem Begriff subpersonale Entscheidungsprozesse kennen gelernt haben. Sie setzt sich in differenzierter Weise mit dem Paradox auseinander, dass wir viel weniger Verursacher unserer Handlung sind, als wir für gewöhnlich glauben. Ausserdem postuliert sie, dass unser Selbst mehr ist, als wir von ihm wahrnehmen, und deshalb subpersonale Prozesse nicht in jedem Fall aus der Persönlichkeit herausfallen müssen, wie dies PRINZ mit seinem Begriff „subpersonal“ anzudeuten scheint.

Im folgenden möchte ich deshalb auf die Strukturmodelle von S. FREUD und C. G. JUNG eingehen, und anhand von ihnen die Beziehung des Ich zu den subpersonalen oder unbewussten Prozessen erläutern.

2. Bewusstsein und Unbewusstes in der Sicht Sigmund Freuds

a. Bewusstsein und Unbewusstes

FREUD (1976a, S. 293) fasste unser Bewusstsein als einen Wahrnehmungsapparat auf, welcher, an der Grenze der Innen- und Aussenwelt, der Wahrnehmung von aussen und innen her kommenden Sinnesreizen dient.

Die psychoanalytische Theorie FREUDs geht davon aus, dass das menschliche Erleben und Verhalten nicht nur von bewussten Intentionen beeinflusst wird sondern auch von unbewussten Erlebnissen, Wünschen, Tendenzen und Strebungen. Diese Annahme war keineswegs willkürlich. Sie beruhte auf der Beobachtung, dass neurotische Symptome mit irgendeiner bewussten Erfahrungen zusammenhängen, ja dass in ihnen sogar abgespaltene Teile des Bewusstseinsbereiches auf symbolische Weise zum Ausdruck kommen (FREUD, 1993, S. 25f.). Zum Beispiel kann ein Patient, der in einer unerträglichen Lage ist, einen Krampf bekommen, der ihn am Trinken hindert: Er „kann es nicht schlucken“ (JUNG, 1988, S. 25). Es ist der ausserordentliche Verdienst von FREUD, als erster die empirische Erforschung des Unbewussten begonnen zu haben. Dieses definierte er folgendermassen:

... wir nennen unbewusst einen psychischen Vorgang, dessen Existenz wir annehmen müssen, etwa weil wir ihn aus seinen Wirkungen erschliessen, von dem wir aber nichts wissen ... Wenn

wir noch konkreter sein wollen, werden wir den Satz dahin modifizieren, dass wir einen Vorgang unbewusst heissen, wenn wir annehmen müssen, er sei derzeit aktiviert, obwohl wir derzeit nichts von ihm wissen. Diese Einschränkung lässt uns daran denken, dass die meisten bewussten Vorgänge nur kurze Zeit bewusst sind; sehr bald werden sie latent, können aber leicht wieder bewusst werden. (FREUD, 1976b, S. 508)

FREUD ging davon aus, dass das Unbewusste aus individuell erworbenen Inhalten besteht, die entweder durch Verdrängung oder durch Vergessen aus dem Bewusstsein dorthin geraten sind. Es zeichnet sich durch charakteristische Vorgänge und eine spezifische Arbeitsweise aus, deren Gesetzmässigkeit FREUD unter dem Begriff der Primärvorgänge beschrieb. In der Fehlleistung, im Traum oder in neurotischen Symptomen hat FREUD (1993, S. 25ff.) diese Primärvorgänge beschrieben: Hier nennt er (1) die *Verdichtung* („eine Neigung, neue Einheiten zu bilden aus Elementen, die wir im Nachdenken gewiss auseinandergehalten hätten“), (2) die *Verschiebung* des psychischen Akzentes von einem Element auf das andere und (3) die *Symbolsprache* des Unbewussten (die Inhalte des Unbewussten kommen als „Symbolsprache“ zum Ausdruck). FREUD ging davon aus, dass zwischen dem Unbewussten und dem Vorbewussten eine Zensur eingeschaltet ist, die dafür sorgt, dass allzu anstössige Wunschregungen, die z.B. den Schlaf stören könnten, den Weg ins Bewusstsein nicht finden können. Diese Regungen bleiben jedoch aktiv und suchen die Zensur zu überlisten und ins Bewusstsein zu gelangen, indem die Wünsche z.B. im Traum symbolisch verschlüsselt auftreten. Es ist dann die Aufgabe des Therapeuten, die latenten aber „wirklichen“ Traumgedanken hinter der Fassade des Traumes aufzuspüren. (FREUD, 1993, S. 25).

Auch im Bewusstsein laufen Vorgänge nach typischen Gesetzmässigkeiten ab, die FREUD unter dem Begriff der Sekundärvorgänge beschrieb. Sekundärvorgänge nennt man Funktionen wie das wache Denken, die Aufmerksamkeit, die Entscheidung, das Urteilsvermögen und die kontrollierte Handlung. (LAPLANCHE & PONTALIS, 1992, S. 398)

b. Der psychische Apparat

In seinem topischen Modell teilte FREUD den psychischen Apparat, der das Bewusstsein und Unbewusstes umfasst, in drei funktionelle Bereiche, denen je die Rolle eines handelnden Subjekts mit eigenen Funktionen und Zielen zukommt. Die drei Bereiche nannte er Es, Ich und Überich. Näher möchte ich auf das Es und das Ich eingehen. Das Überich, der Wächter des Gewissens (FREUD, 1976a, S. 62), spielt für den Zusammenhang dieser Arbeit eine untergeordnete Rolle.

i) Das Es

Das Es hängt mit den Trieben der Persönlichkeit zusammen. Es beinhaltet die psychischen Repräsentanten oder „Abbilder“ der unbewussten Triebe, die dorthin verdrängt worden sind. Das Es ist das Hauptreservoir unserer psychischen Energie. Es befindet sich im steten Konflikt mit dem Ich und dem Überich, die sich im Laufe der kindlichen Entwicklung aus ihm heraus differenziert und entwickelt haben. FREUD (1976) schreibt:

Sie erwarten nicht, dass ich Ihnen vom Es ausser dem neuen Namen viel Neues mitzuteilen habe. Es ist der dunkle, unzugängliche Teil unserer Persönlichkeit; das wenige, was wir von ihm wissen, haben wir durch das Studium der Traumarbeit und der neurotischen Symptombildung erfahren und das meiste davon hat negativen Charakter, lässt sich nur als Gegensatz zum Ich beschreiben ... Wir nennen es ein Chaos, einen Kessel voll brodelnder Erregungen. Wir stellen uns vor, es sei am Ende gegen das Somatische hin offen, nehme da die Triebbedürfnisse in sich auf, die in ihm ihren psychischen Ausdruck finden ... Von den

Trieben her erfüllt es sich mit Energie, aber es hat keine Organisation, bringt keinen Gesamtwillen auf, nur das Bestreben den Triebbedürfnissen unter Einhaltung des Lustprinzips Befriedigung zu schaffen. (S. 511)

Der „Trieb“ ist für FREUD (1976a, S. 85) ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem. Als aus dem Körperinneren stammende, in die Seele gelangende Reize, bilden die *Triebreäsentanzen* den Inhalt des Unbewussten.

FREUD unterschied zwei Arten von Grundtrieben, die im Es wirksam sind: den Eros (Lebenstrieb) und den Thanatos (Todes- oder Destruktionstrieb). Diese treten in Regungen, Strebungen, Wünschen, Vorstellungen und Phantasien als vorbewusstes Material an das Bewusstsein heran und drängen dort zur Verwirklichung. Denjenigen Trieb, den FREUD als Lebenstrieb (Eros) bezeichnete, stellte er unter die Herrschaft des Lustprinzips. Der Todestrieb ist bis heute umstritten (siehe u.a. LAPLANCHE & PONTALIS, 1992, S. 499f.).

Im Es bestehen also gegensätzliche Regungen und Strebungen nebeneinander, ohne einander aufzuheben oder voneinander abzuziehen. Im Gegensatz zum Bewusstsein „findet sich [im Es] nichts, was der Zeitvorstellung entspricht, keine Anerkennung eines seelischen Ablaufs und ... keine Veränderung des seelischen Vorgangs durch den Zeitablauf. Wunschregungen, die das Es nie überschritten haben, aber auch Eindrücke, die durch Verdrängung im Es versenkt worden sind, sind virtuell unsterblich, verhalten sich nach Dezennien, als ob sie neu vorgefallen wären.“ (FREUD, 1976b, S. 511)

ii) Das Ich

Die Aufgabe der Selbsterhaltung, welche das Es unter dem Diktat des Lustprinzips vernachlässigt, wird vom Ich übernommen. Diese Instanz entwickelt und differenziert sich im Laufe der ersten Lebensjahre aus der „Rindenschicht des Es“ (FREUD, 1993, S. 54).

Es ist leicht einzusehen, das Ich ist der durch den direkten Einfluss der Aussenwelt unter Vermittlung von Wahrnehmung und Bewusstsein veränderte Teil des Es ... Es [das Ich] bemüht sich, den Einfluss der Aussenwelt auf das Es zur Geltung zu bringen, ist bestrebt das Realitätsprinzip an die Stelle des Lustprinzip zu setzen, welches im Es uneingeschränkt regiert. Die Wahrnehmung spielt für das Ich die Rolle, welche im Es dem Trieb zufällt. Das Ich repräsentiert, was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, welches die Leidenschaft enthält. (FREUD, 1961, S. 235)

Das Ich bildet also den durch die Wahrnehmung veränderten Teil des Es und lässt sich darüber hinaus lediglich durch seine Funktionen vom Es unterscheiden. FREUD gibt hierzu in seiner Arbeit *Das Ich und das Es* eine Skizze, anhand derer er das Verhältnis von Es und Ich erläutert.

Das Individuum ist für FREUD ein psychisches Es, unerkant und unbewusst. Diesem sitzt das Ich oberflächlich auf, aus dem Wahrnehmungssystem als Kern entwickelt. FREUD nahm hierbei von Anfang an einen direkten Zusammenhang mit dem Körper und Gehirnprozessen an. Dies auf zweifache Weise: Erstens beruht das Es als Grundlage des Ich auf dem Triebgeschehen des Körpers. Zweitens leitete FREUD das Ich aus Körperempfindungen und Gehirnprozessen ab. Diesem Umstand verlieh FREUD (1976a, S. 293) in obiger Abbildung dadurch Ausdruck, dass das Ich eine „Hörklappe“ (bezeichnet durch „akust.“) trägt, die „nach dem Zeugnis der Gehirnanatomie nur auf einer Seite“ sitzt. Bei der „Hörklappe“ dachte FREUD (1976a, S. 293, Fussnote 2) vermutlich an das Sprachzentrum des Gehirns, das bei Sprachverständnis eine Rolle spielt. Überhaupt sei das Ich ein körperliches, wie FREUD (1976a) am deutlichsten in der englischen Übersetzung der oben

erwähnten Arbeit mit dem Titel *The Ego and the Id* schrieb:

I. e. the ego is ultimately derived from bodily sensations, chiefly from those springing from the surface of the body. It may thus be regarded as a mental projection of the surface of the body, besides ... representing the superficialities of the mental apparatus. (S. 294, Fussnote 2)

Und er fasst zusammen:

Wenn man eine anatomische Analogie für dasselbe sucht, kann man es am ehesten mit dem „Gehirnmännchen“ der Anatomen identifizieren, das in der Hirnrinde auf dem Kopf steht, die Fersen nach oben streckt, nach hinten schaut und, wie bekannt, links die Sprachzone trägt. (FREUD, 1976a, S. 294)

Ruft man sich das eingangs dargestellte Bewusstseinsproblem in Erinnerung, stellt sich ob des „explanatory gap“ (METZINGER, 1996b, S. 43) zwischen Gehirnprozessen und Bewusstsein die Frage, ob FREUD hier nicht etwas zu vorschnell einen einfachen Zusammenhang angenommen hat. Auf die Frage des Leib-Seele-Zusammenhangs näher einzugehen, ist im Rahmen dieser Arbeit aber leider nicht möglich. Als nächstes möchte ich deshalb auf die Rolle des Ich in der Psychologie FREUDs zu sprechen kommen.

c. Die Rolle des Ich-Bewusstseins

Wie wir gesehen haben, lassen sich die Aufgaben des Ich für FREUD kurz zusammengefasst wie folgt beschreiben (nach Dorsch, Häcker & Stapf, 1987, S. 295): Das Ich stellt die Beziehung zur Aussenwelt, zum Es und zum Überich her. Es bewältigt deren Ansprüche und Gefahren. Es vermittelt zwischen Aussenwelt, Es und Überich. Zur Beschreibung dieser Zusammenhänge benützt FREUD (1976b) eine Metapher, mit welcher er die paradoxen Verhältnisse in der menschlichen Psyche zu fassen versucht:

Im ganzen muss das Ich die Absichten des Es durchführen, es erfüllt seine Aufgabe, wenn es die Umstände ausfindig macht, unter denen diese Absichten am besten erreicht werden können. *Man könnte das Verhältnis des Ich zum Es mit dem eines Reiters zu seinem Pferd vergleichen.* Das Pferd gibt die Energie für die Lokomotion her, der Reiter hat das Vorrecht, das Ziel zu bestimmen, die Bewegung des starken Tiers zu leiten. Aber zwischen Ich und Es ereignet sich allzu häufig der nicht ideale Fall, dass das Reiter das Ross dahin führen muss, wohin es selbst gehen will. [Hervorhebung v. Verf.] (S. 514)

FREUD macht hier eine direkte Aussage zur Willensfreiheit, indem sie sich als eine *relative* darstellt. In Ergänzung zu PRINZ (1996b, S. 465), der das phänomenalen Ich vor allem als „soziale Erfindung zur Lösung eines Attributionsproblems“ betrachtet, räumt ihm FREUD ganz im Sinne von LIBET eine Art Veto-Funktion ein, indem er ihm die Kontrolle über die Partialvorgänge zuspricht:

Wir haben uns die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person gebildet und heissen diese das Ich derselben. An diesem Ich hängt das Bewusstsein ... es ist diejenige seelische Instanz, welche eine Kontrolle über alle ihre Partialvorgänge ausübt ... (FREUD, 1976a, S. 286)

Dadurch hängt, wie MARX (1998, S. 45) betont hat, am Funktionieren des Ich ein wesentlicher Teil unserer seelischen Gesundheit. Das Ich kann und muss zum Teil die herandrängenden Wünsche des Es nämlich abwehren. Denn die *Abwehr*, eine aktive Leistung des Ich, erfüllt die Aufgabe, das Bewusstsein vor einer bedrohlich erlebten Überflutung bewusster und unbewusster Reize wie z.B. unverträglicher Triebe, Erinnerungen, Phantasien zu schützen. So stellt die Verdrängung ein solcher

Vorgang dar, aber auch die Projektion.

Was die Rolle des Ich in der psychoanalytischen Behandlung betrifft, so kann man sagen, dass das Ziel der Behandlung in einem *Bewusstwerdungsprozess* besteht. FREUD (1993, S. 32): „Unser Wissen soll sein Unwissen gutmachen, soll seinem Ich die Herrschaft über verlorene Bezirke des Seelenlebens wiedergeben.“

d. Fazit

FREUDs Instanzenmodell liefert eine psychologische Beschreibung dessen, was PRINZ als subpersonale Entscheidungsprozesse bezeichnet. FREUD präzisiert die Vorstellung insofern, als er feststellt, dass die meisten Entscheidungsprozesse durch das Triebgeschehen determiniert sind. Die Entscheidungsprozesse sind im Gegensatz zur Ansicht von PRINZ, der eine solche Annahme nicht zu treffen scheint, hingegen prinzipiell bewussteinsfähig. In der psychoanalytischen Behandlung ist es möglich, die Widerstände und Abwehr gegen die Inhalte des Unbewussten aufzuheben und so Einsicht in seine eigenen Handlungsmotive zu gewinnen. Damit bietet die Psychoanalyse aber eine in Praxis erprobte Methode zur Erschließung unbewusster Inhalte und sollte daher beim Aufbau einer philosophischen Theorie bewussten Erlebens und seiner Determinanten mit berücksichtigt werden.

Das Ich befindet sich für FREUD insofern in einer Illusion, als es im ganzen den Zielen und Absichten des Es folgen muss, das heißt, dieser Lustbefriedigung verschaffen muss, ohne sich dessen bewusst zu sein. Die Einflüsse des Unbewussten auf die Inhalte des Bewusstseins sind bei FREUD deshalb deterministischer Art. Metaphorisch meint FREUD, dass der Reiter nicht nur von seinem Pferd abhängig ist, sondern sich sogar allzu oft der Fall ereignet, dass der Reiter das Ross dahin führen muss, wohin es ohnehin selbst gehen will.

Dies bedeutet für FREUD nun aber nicht, dass das Ich ohne Bedeutung ist, im Gegenteil, ein funktionierendes Ich kann sich nicht nur gegen die herandrängenden und manchmal bedrohlich erlebten Inhalte des Es wehren; ein funktionierendes Ich garantiert auch, dass wir „liebese-, arbeits-, genuss- und gemeinschaftsfähig“ sind (FREUD, 1961, S. 1). Insofern ist das Ich für FREUD nicht nur eine „soziale Erfindung zur Lösung eines Attributionsproblems“ sondern auch ein entscheidender Faktor individueller psychischer Gesundheit.

3. Das Bewusstsein und seine Beziehung zum Unbewussten bei C. G. Jung

Ich möchte nun auf die Rolle des Bewusstseins und seine Beziehung zum Unbewussten bei C. G. JUNG zu sprechen kommen. Wie bei der Erläuterung von FREUDs Instanzenmodell möchte ich dabei von der allgemeinen Vorstellung JUNGS von der menschlichen Psyche ausgehen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu FREUDs Modell herauszuarbeiten und so den spezifischen Beitrag zu ermitteln, den JUNG zur Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse zu leisten vermag.

Im Laufe seiner Untersuchungen über die Struktur des Unbewussten hat JUNG eine Form von Strukturlehre geschaffen, die er aufgrund der Erforschung von seelischen Tatbeständen auch „psychische Phänomenologie“ genannt hat (JUNG, 1994, § 922). Darin hat er den Freudschen Horizont - insbesondere im Hinblick auf die Darstellung des Unbewussten - weiter ausgedehnt, was für unseren Zwecke besonders ergiebig sein wird.

a. Bewusstsein und Unbewusstes

JUNG stimmte in Beschreibung des Bewusstseins weitgehend mit FREUD überein, auch wenn er die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten in etwas anderem Licht sah: Unter Bewusstsein versteht er die „Bezogenheit psychischer Inhalte auf das Ich, soweit sie als solche vom Ich empfunden wird. Beziehungen zum Ich, soweit sie von diesem nicht als solche empfunden werden, sind *unbewusst*. Das Bewusstsein ist die Funktion oder Tätigkeit, welche die Beziehung psychischer Inhalte zum Ich unterhält“ (JUNG, 1994, § 758). JUNG hebt wie METZINGER (1996b, S. 27ff.) die Perspektivität als eines der zentralen Charakteristika bewussten Erlebens hervor. Eine wichtige Abgrenzung des Bewusstseinsbegriffs nimmt JUNG (1994) gegenüber dem Begriff der „Psyche“ vor, da die „Psyche die Gesamtheit aller psychischen Inhalte darstellt, welche nicht notwendigerweise alle mit dem Ich direkt verbunden, das heisst, dermassen auf das Ich bezogen sind, dass ihnen die Qualität von Bewusstheit zukäme“ (§ 758). Im Bereich der Psyche ist es also möglich, dass das Unbewusste, oder „psychisch Unbekannte“, über die Bewusstseinschwelle tritt und dann gleich wie die bewussten Inhalte erscheint (VON FRANZ, 1991, S. 7).

Das Unbewusste ist nicht das schlechthin Unbekannte, sondern es ist vielmehr einerseits das *unbekannte Psychische*, das heisst all das, von dem wir voraussetzen, dass es, wenn es zum Bewusstsein käme, sich in nichts von den uns bekannten psychischen Inhalten unterscheiden würde ... Dieses so definierte Unbewusste beschreibt einen ungemein schwankenden Tatbestand: alles, was ich weiss, an das ich aber momentan nicht denke; alles, was mir einmal bewusst war, jetzt aber vergessen ist; alles, was von meinen Sinnen wahrgenommen, aber von meinem Bewusstsein nicht beachtet wird; alles, was ich absichts- und aufmerksamkeitslos, das heisst unbewusst fühle, denke, erinnere, will und tue; alles Zukünftige, das sich in mir vorbereitet und später erst zum Bewusstsein kommen wird; all das ist Inhalt des Unbewussten. (JUNG, 1991, § 382)

Das Bewusstsein kann also als eine Art von Feld, als „Bewusstseinsfeld“, beschrieben werden, das sich in seinem Ausmass durch die in der Psyche vorhandenen und auf das Ich bezogenen Inhalte unterscheidet. In der Mitte dieses Bewusstseinsfeldes steht das Ich, welches einen Komplex von kontinuierlichen und mit sich selbst identischen Vorstellungen darstellt, den „Ich-Komplex“ (JUNG, 1994, § 730).

Was versteht JUNG darunter? Das Ich beruht einerseits auf den Abbildern der Sinnesfunktionen, welche Reize von innen und von aussen vermitteln, andererseits auf einer riesigen Ansammlung von Bildern vergangener Vorgänge. Alle diese sehr verschiedenen Bestandteile bedürfen eines starken Zusammenhalts, der durch das Bewusstsein gegeben ist. Das Bewusstsein scheint damit die Grundvoraussetzung für das Ich zu sein. Umgekehrt ist aber ohne Ich auch kein Bewusstsein denkbar. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nach JUNG vielleicht durch die Vorstellung auf, dass „die Bewusstseinsbeziehung wie eine Art Schwerkraft die einzelnen Teile in der Richtung auf ein vielleicht virtuelles Zentrum zusammenzieht“ (JUNG, 1991, § 611). Als dieses Zentrum fungiert eben das Ich. (Man beachte hier den Ausdruck „vielleicht virtuelles Zentrum“, welcher auf den eventuell illusionären Charakter des Ich hindeuten scheint.) Allerdings, so betont JUNG, ist das Ich⁵ nicht der ausschliessliche Vertreter des ganzen menschlichen Wesens und nicht der einzige derartige Komplex, dessen innerer Zusammenhalt Bewusstsein bedeutet, sondern lediglich ein relativ übergeordneter und kontinuierlicher Komplex (JUNG, 1991, §§ 612ff.). Was nun den Willen betrifft, so sieht JUNG (1991, § 379f.) darin selbst eine dem Ich-Bewusstsein frei zugängliche Energieform, der zwar durch die Triebe motiviert ist aber dennoch mit einer gewissen geistigen Wahlfreiheit sich *innerhalb des Ich-Bewusstseins* gegen blinde Triebe durchsetzen kann.

⁵ Aus diesem Grund nennt JUNG das Bewusstsein im Zusammenhang mit dem Ich auch das „Ich-Bewusstsein“ (JUNG, 1991, § 615).

Insofern das Ich nur das Zentrum des Bewusstseinsfeldes ist und nur auf bestimmte Inhalte der Psyche fokussiert ist, ist es nur ein „Komplex unter anderen Komplexen“. Als die ganze Psyche, d.h. auch die unbewusste Psyche umfassend, sieht JUNG (1991, § 379f.) eine Instanz, die er das „Selbst“ nennt. Insofern ist das Ich das Subjekt des Bewusstseins, das Selbst aber das Subjekt der gesamten Psyche, welches das Ich in sich begreift. Um dieses Verhältnis zu erklären, gibt VON FRANZ (1988, S. 161) ebenso eine Skizze: In der Abbildung vergleicht VON FRANZ die Psyche mit einer Kugel, die auf ihrer Oberfläche ein helles Feld (A) hat, welches das Bewusstsein darstellt. Das Selbst ist der Kern und gleichzeitig die ganze Kugel (B). JUNG sah im Selbst den hauptsächlichsten regulierenden Faktor des seelischen Lebens.

b. Komplexe: Strukturmerkmale des psychischen Gesamttraumes

Wie gesagt, bezeichnet JUNG das Ich als einen Komplex. Doch was versteht JUNG unter „Komplex“? Was ist das für ein Gebilde von Vorstellungen, von denen es ein Ich und auch andere Komplexe geben soll? In erster Linie ist der Komplex ein wirksamer Inhalt der unbewussten Psyche, ein „affektbetonter Inhalt“ mit einer gewissen Autonomie. Mit autonom ist die Fähigkeit der Komplexe gemeint, den Intentionen des Bewusstseins in unbestimmter Unregelmässigkeit Widerstand zu leisten. So erscheint der Komplex als psychische Grösse, die sich der Kontrolle des Bewusstseins entzogen und abgespalten hat. Er führt in der unbewussten Sphäre der Psyche sozusagen ein Sonderdasein, von wo aus er bewusste Leistungen hemmen oder fördern kann (JUNG, 1994, § 923).

Der Komplex ist immer um ein Kernelement herum organisiert. Einerseits entsteht er aus oder enthält er einen Konflikt, d.h. Schock oder Erschütterung. Er stellt häufig einen sogenannten „wunden Punkt dar, an den man sich nicht gerne erinnert, der sich aber häufig in unwillkommenster Weise selber in Erinnerung ruft“ (JUNG, 1994, § 924). Er geht aus dem Zusammenstoss einer Anpassungsforderung mit der besonderen und hinsichtlich der Forderung ungeeigneten Beschaffenheit des Individuums hervor (JUNG, 1994, § 926). So kann der Komplex Erinnerungen, Wünsche, Befürchtungen usw. enthalten, mit denen die Person nicht ganz fertig geworden ist, und die deshalb immer stören und schädlich auf das bewusste Leben einwirken. So gesehen, sind Komplexe eine Art von Minderwertigkeiten im weitesten Sinne, die JUNG als Brennpunkte des seelischen Lebens bezeichnet, ohne welche die seelische Aktivität zu einem fatalen Stillstand käme (JUNG, 1994, § 925).

Allerdings sah JUNG in den Komplexen nicht nur etwas krankhaftes, wie es in der damaligen Neurosenlehre und gängigen Psychiatrie üblich war; er betonte sogar die Existenz von einer Art von Normalkomplexen, welche zusammen mit dem Ich-Komplex das psychische System und einen gesunden psychischen Haushalt überhaupt ausmachen. Der krankmachende Effekt stellte sich für JUNG lediglich als Ausnahmefall dar (VON FRANZ, 1991, S. 8). Die angeborenen Normalkomplexe, die jeder hat, nannte er die Archetypen wegen ihrem kollektiven, archaischen Charakter (VON FRANZ, 1991, S. 9).

c. Archetypen

Unter Archetypen versteht JUNG darum „angeborene Dispositionen oder anschauliche psychische Strukturen, welche sich in wiederholenden, typischen Situationen, strukturähnliche Vorstellungen, Gedanken, Emotionen und Phantasie motive erzeugen“ (VON FRANZ, 1991, S. 9). Die Archetypen

können mit den platonischen Ideen verglichen werden, wobei sich die platonischen Ideen als rein gedankliche Inhalte und die Archetypen sich ebensogut als Gefühl, Emotion oder als mythologische Phantasie äussern können. Die Archetypen sind also in Essenz völlig unanschauliche Strukturen, die, nur wenn sie stimuliert werden, in entscheidenden Momenten ein archetypisches Bild erzeugen, eine Phantasie, Intuition oder Emotion von grösster Erlebensintensität. Man erkennt solche Bilder darin, dass sie in „allen Kulturen und Völkern ähnlich“ sind (VON FRANZ, 1991, S.9). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Archetypen selber nur Dispositionen, Strukturen sind, die sich vererben können, wie das mit physiologischen Strukturen ebenfalls der Fall ist, das Bild aber abhängig von äusseren Umwelteindrücken immer wieder neue Formen annimmt (VON FRANZ, 1991, S. 10f.). So kann man oft von einem archetypischen Bild nicht mehr genau sagen, zu welchem Archetyp es gehört. Insbesondere sehr grundlegende Archetypen wie der Vater-Archetyp⁶ oder der Mutter-Archetyp können im Individuum je nach persönlicher Umwelterfahrung mit unterschiedlichsten Bildern ausgestattet werden. Diese Tatsache macht es auch schwer, solche Archetypen voneinander abzugrenzen, was JUNG zur Annahme brachte, dass sie immer auch z. T. miteinander kontaminiert sind (VON FRANZ, 1991, S. 11).

d. Persönliches und kollektives Unbewusstes

Ein Schwerpunkt in JUNGS Lebenswerk galt diesem archaischen Anteil des Unbewusstes. Neben dem persönlichen Unbewussten⁷ verweisen die Archetypen nämlich auf die Existenz und Wirksamkeit eines angeborenen, kollektiven Unbewusstes. Die Inhalte des kollektiven Unbewusstes (wie die Archetypen) stammen nicht aus persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen, sondern „aus der ererbten Möglichkeit des psychischen Funktionierens überhaupt, nämlich aus der ererbten Hirnstruktur ... Das sind die mythologischen Zusammenhänge, die Motive oder Bilder, die jederzeit und überall ohne historische Tradition oder Migration entstehen können“ (JUNG, 1994, § 842).

JUNG benützt den Begriff des *kollektiven* Unbewusstes wegen dessen überpersönlichen, das heisst nicht individuellen sondern allgemeinen Natur und betrachtete die Sphäre der unbewussten Psyche also auch als Ort psychischer Aktivität, die von der persönlicher Erfahrung abweichend und auch objektiver als diese sein könne, da sie sich direkt auf die phylogenetische und instinktive Basis des Menschen bezieht (JUNG, 1988, S. 76f.).

... das heisst ... [das kollektive Unbewusste] hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen *cum grano salis* die gleichen sind. Es ist mit anderen Worten, in allen Menschen sich selbst identisch und bildet damit eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur. (JUNG, 1989, § 3)

e. Implikation: Partialpersönlichkeiten

Um zu den Komplexen zurückzukehren können wir also sagen, dass sie autonome Einheiten unserer Psyche, d.h. „Partialpersönlichkeiten“ sind (JUNG, 1991, § 202), die im Kern durch eine kollektive

⁶ FREUD hat den experimentellen Nachweis von Komplexen als sehr wertvoll begrüsst, weil er damit die Wirksamkeit des Unbewusstes empirisch belegt sah. Obwohl FREUD sich später von der Jungschen Komplextheorie distanzierte, finden wir das Konzept der Komplexe in seiner Strukturtheorie wieder.

⁷ Die Inhalte des *persönlichen Unbewusstes* entsprechen der obigen Beschreibung von FREUDS Verständnis des Unbewusstes ziemlich genau.

(Archetypus) oder persönlich getönte Struktur (Konflikt) einen erheblichen Einfluss auf unser Alltagsleben und Verhalten ausüben. Wird ein Komplex angerührt (z.B. durch ein ihn in Erinnerung rufendes Reizwort), so vermögen sie die Einheit unseres Bewusstseins zu durchbrechen und unsere willentlichen Intentionen zu behindern oder gar zu verunmöglichen:

Von diesem Moment an hat sich der Komplex an der bewussten Oberfläche etabliert; er kann nicht mehr umgangen werden und assimiliert Schritt für Schritt das Ichbewusstsein, wie dieses es früher mit ihm versucht hatte. Daraus entsteht schliesslich die neurotische Dissoziation der Persönlichkeit. (JUNG, 1991, § 207).

Die Bezeichnung dieser gefühlsbetonten Vorstellungsbündel als „unbewusste Teilpersönlichkeiten“ kommt nicht von ungefähr. Den französischen Psychopathologen JANET und PRINCE ist es gelungen, die Aufspaltungsmöglichkeit in verschiedene Persönlichkeitsteile nachzuweisen (JUNG, 1991, § 202). Es stellte sich heraus, dass jeder abgespaltete Teil autonom ist und relativ unabhängig ein eigentümliches Stück Charakter und ein besonderes Gedächtnis hat. Diese speziellen Fälle der psychischen Desintegrationsfähigkeit⁸ in der Persönlichkeitsspaltung unterscheiden sich nicht prinzipiell von dem was JUNG Komplex nennt, bis auf einen Unterschied:

Sie haben alle wesentlichen Charaktere gemein, bis auf die delikate Frage der Teilbewusstheit. Teilpersönlichkeiten haben unzweifelhaft eigenes Bewusstsein, aber ob so kleine psychische Fragmente wie Komplexe auch eigenen Bewusstseins fähig sind, ist noch eine unbeantwortete Frage. (JUNG, 1991, § 205)

Als Inhalte der unbewussten Psyche enthalten Komplexe auch *per definitionem* kein Bewusstsein im Sinne des eingangs definierten phänomenalen Bewusstseins. Und doch benehmen sie sich wie „weitere Bewusstseine“. JANET zum Beispiel war es sogar gelungen, eine hysterische Patientin dazu zu bringen, mündlich ihrem Arzt ihre Bewusstseinsvorgänge zu erzählen und gleichzeitig mit der linken Hand das aufzuschreiben, was ein unbewusster Komplex (oder eben Teilpersönlichkeit) simultan dazu sagte (VON FRANZ, 1991, S. 7). Da zeigte es sich, dass auch die Manifestation dieser zweiten Person ein „gewisses Bewusstsein, eine gewisse Vernunft, eine gewisse Fähigkeit zu berechnen, auch Affekte“ besass (VON FRANZ, 1991, S. 8). Um dieses Phänomen vom Ich-Bewusstsein zu unterscheiden, nannte JUNG das Bewusstsein der unbewussten Komplexe „Luminosität“⁹, was soviel wie diffuses, unklares Bewusstsein heissen will (VON FRANZ, 1991, S. 8). Im Prinzip beschrieb JUNG die Qualität des Unbewussten überhaupt als „multiples Bewusstsein“. Hiermit deutet er die Relativität des Bewusstseins an und verweist auf die Möglichkeit, das Unbewusste auch „Unter-Bewusstsein“ zu nennen. Es gibt nämlich ein „Bewusstsein, in welchem das Unbewusstsein überwiegt“, wie auch ein „Bewusstsein, in welchem das Bewusstsein überwiegt“ (JUNG, 1991, § 385). JUNG sah sich aufgrund dieser Vielfalt von Möglichkeiten gezwungen, ein „Mittelding“ zwischen bewussten und unbewussten Regungen anzunehmen, nämlich ein *approximatives Bewusstsein*. Diese Ansicht, dass die Unterscheidung zwischen „bewusst“ und „unbewusst“ keine einfache Alles-oder-Nichts-Unterscheidung ist, hat nach METZINGER (1996b, S. 49) die empirische Forschung in neuerer Zeit eindeutig belegt.

f. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten: Kompensation

Insofern als JUNG dem Thema der Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten sein

⁸ In den vorliegenden Fällen handelte es sich um Menschen mit besonders schwachen Ich-Komplexen.

⁹ Oder auch Bewusstseins - „Funken“ (JUNG, 1991, § 388).

Lebenswerk widmete, ist eine ausführliche Darstellung in dieser Arbeit nicht möglich. Ich möchte deshalb versuchen, das Hauptstrukturmerkmal dieser Beziehung vorzustellen, nämlich die Kompensation. Für JUNG bedeutet dieser Begriff allgemein soviel wie „funktionelle Ausgleichung, als Selbstregulierung des psychischen Apparates“ (JUNG, 1994, § 764). Während der Begriff auf Adler und die Neurosenpsychologie zurückgeht und in diesem Zusammenhang die funktionelle Ausgleichung des Minderwertigkeitsgefühls durch ein kompensierendes psychologisches System bezeichnet, fasst JUNG die Tätigkeit des Unbewussten als solches als „Ausgleichung der durch die Bewusstseinsfunktion erzeugten Einseitigkeit der allgemeinen Einstellung“ auf (JUNG, 1994, § 763f.).

Wie wir oben gesehen haben, kann man das Funktionieren des Bewusstseins mit einem Ich-zentrierten luminosen Feld vergleichen, das JUNG „Blickfeld und Blickpunkt des Bewusstseins“ nennt. Mit dieser Parallele charakterisiert er das Wesen der Bewusstseinsfunktion und zeigt plausibel auf, dass daraus eine Einseitigkeit entstehen muss.

Nur wenige Inhalte können den höchsten Bewusstseinsgrad erreichen, und nur eine beschränkte Anzahl von Inhalten kann sich zugleich im Bewusstseinsfeld aufhalten. Die Tätigkeit des Bewusstseins ist auswählend. Die Auswahl erfordert Richtung. Richtung aber erfordert Ausschliessung alles Nichtzugehörigen. Daraus muss jeweils eine gewisse Einseitigkeit der Bewusstseinsorientierung entstehen. (JUNG, 1994, § 764)

Die von der gewählten Richtung ausgeschlossenen oder gehemmten psychischen Inhalte, fallen zunächst in den Bereich des Unbewussten, bilden aber wegen ihrer effektiven Existenz doch ein Gegengewicht gegen die bewusste Orientierung. Dies führt schliesslich zu einer merklichen Spannung, die die bewusste Tätigkeit hemmt. Auf die Dauer kann sich diese Spannung derart erhöhen, dass die gehemmten unbewussten Inhalte sich dem Bewusstsein doch mitteilen und zwar mittels „Träume oder freisteigender Bilder“. Je grösser die Einseitigkeit der bewussten Einstellung, desto gegensätzlicher sind die dem Unbewussten entstammenden Inhalte, so dass JUNG von einem eigentlichen „Kontrast“ spricht (JUNG, 1994, § 764). In diesem extremen Fall tritt die Kompensation in Form einer kontrastierenden Funktion auf, während im Normalfall das Unbewusste als Ausgleichung oder Ergänzung der bewussten Orientierung erscheint. Im Normalzustand tritt eine solche Kompensation unbewusst auf, das heisst, dass sie unbewusst regulierend wirkt (JUNG, 1994, § 765).

Die Kompensation grenzt JUNG stark ab zur Komplementierung, welche viel zu sehr einschränkend das Ergänzungsverhältnis bewusst - unbewusst als zwangsläufig bezeichnet. Die Kompensation hingegen ist eine Gegeneinanderhaltung oder Vergleichung verschiedener Standpunkte, wodurch ein Ausgleich, Ausballancierung oder eine Berichtigung gestörter Gleichgewichtslagen, hingegen keine Vervollkommnung erstrebt wird (JUNG, 1991, § 545). Dieser Ausgleich kann in Form einer Darstellung der Gegenseite (bei weitreichender Einseitigkeit der bewussten Einstellung), in Form der Darstellung von Alternativen und Varianten (bei mittlerer Stellung des Bewusstseins) oder in Form einer Koinzidenz und Betonung der bewussten Perspektive (bei „adäquater“ Einstellung des Bewusstseins) auftreten (JUNG, 1991, § 546). Man könnte zum Beispiel annehmen, nach der Kompensationstheorie müssten sich die unbewussten Inhalte bei jemandem, der eine zu pessimistische Einstellung zum Leben hat, auf positive und heitere und optimistische Art darlegen. Dies muss aber in der Tat nicht der Fall sein, denn das Unbewusste kann auch kompensatorisch im Sinne von *similia similibus curantur* wirken und die bewusste Einstellung mit noch viel schwärzerem Charakter zweckmässig ergänzen (JUNG, 1991, § 489).

Die Auseinandersetzung des Ich mit den Inhalten des Unbewussten ist trotz der Gefährlichkeit dieser Aufgabe von grösster Bedeutung, weshalb JUNG beide Systeme als gleichwertig bezeichnet.

Die Beschäftigung des Ich mit den Inhalten des Unbewussten führt nämlich zu einer regelrechten „Befreiung des Unbewussten“, welches das Ich zur Seite schieben und überwältigen kann. Die Gefahr liegt hier darin, dass das Ich durch den Andrang affektiver Faktoren seine Existenz nicht mehr verteidigen kann, was dem Beginn einer Schizophrenie ähnlich ist. Die Art wie das Ich konstruktiv und ohne Auflösung mit den Inhalten des Unbewussten umzugehen vermag, beschreibt JUNG (1991, § 182) unter der dem Begriff transzendente Funktion und hebt seine Wichtigkeit nochmals hervor:

Seine Stellung [des Ich] ist sogar dermassen wichtig, dass das Vorurteil, das Ich sei das Zentrum der Persönlichkeit, oder das Bewusstseinsfeld sei die Psyche überhaupt, keineswegs guter Gründe mangelt. (JUNG, 1992, § 11)

Abschliessend soll noch folgendes erwähnt werden: Was die Kompensationstheorie in der Jungschen Strukturlehre erst recht verblüffend macht, ist deren Hinweis auf eine implizite *Zielgerichtetheit* der bewusst-unbewussten Gesamtpsyché. Die Kompensation erweist sich nämlich „in überwiegender Mehrzahl der Fälle“ als Versuch zur Herstellung eines normalen seelischen Gleichgewichtes und damit als eine Art Selbststeuerung des psychischen Systems (JUNG, 1991, § 547). JUNG weist darauf hin, dass der kompensatorische Vorgang sich zwar zu Beginn der Untersuchung unbewusster Inhalte als solcher ergibt, „bei tieferer Einsicht und Erfahrung dagegen ordnen sich diese anscheinend einmaligen Kompensationsakte einer Art von Plan ein“ (JUNG, 1991, § 550).

Sie scheinen unter sich zusammenzuhängen und in tieferem Sinne einem gemeinsamen Ziel untergeordnet zu sein, so dass eine lange Traumserie nicht mehr als ein sinnloses Aneinanderreihen inkohärenter und einmaliger Geschehnisse erscheint, sondern als ein wie in planvollen Stufen verlaufender Entwicklungs- oder Ordnungsprozess. Ich habe diesen ... sich spontan ausdrückenden unbewussten Vorgang als Individuationsprozess bezeichnet. (JUNG, 1991, § 550)

g. Fazit

Ich werde nun versuchen, aus dem Gesagten einige für die aktuelle Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse relevante Punkte herauszugreifen. Wie wir gesehen haben, liefert JUNGS Beschreibung des Unbewussten analog zu derjenigen FREUDs eine Darstellung dessen, was PRINZ als subpersonale Entscheidungsprozesse beschrieben hat. JUNG präzisiert FREUDs Vorstellung vom Unbewussten in mehrfacher Weise:

Erstens unterscheidet er zwischen prinzipiell bewusstseinsfähigen aber momentan vergessenen oder verdrängten Inhalten, dem persönlichen Unbewussten, und Inhalten, die vor ihrem autonomen Erscheinen noch nie bewusst waren, dem kollektiven Unbewussten. Insofern hat JUNG die Auflösung der Person in noch viel schärferer Weise vollzogen als FREUD. Das Ich sieht sich, sofern es sich nicht in einer Illusion von Omnipotenz verstrickt hat, unvergleichlich mächtigeren psychischen Determinanten, nämlich archetypischen Mächten, gegenüber, die es jederzeit aus dem Gleichgewicht werfen können und auch tun. Wie wir gesehen haben, schreibt JUNG den emotional betonten Komplexen sogar so etwas wie ein diffuses, unklares Bewusstsein zu. Es scheint sich dabei offensichtlich nicht um Ich-Bewusstsein im Sinne perspektivischen Erlebens zu handeln, sehr wohl jedoch um ein gewisses Bewusstsein im Sinne integrierten Verhaltens und kognitiver Fähigkeiten. Inwiefern damit eine Art von Selbstrepräsentanz gegeben sein mag, ist wohl sehr schwer zu beurteilen. Wie wir jedoch erkennen, nähert sich JUNG mit seiner Darstellung deutlicher als FREUD dem an, was PRINZ als subpersonale und LIBET als unbewusste Entscheidungsprozesse beschrieben haben.

Zweitens definiert JUNG die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten anders als FREUD. Während das Ich und das Es bei FREUD hauptsächlich in Gegensatz zueinander stehen, beschreibt JUNG deren Beziehung unter dem Begriff der Kompensation. Den nichtbewussten Prozessen kommt somit wesentlich eine *homöostatische Funktion* zu. Damit verändert sich aber das Gesamtbild, das wir von der Psyche haben, auf drastische Weise: Die Idee der Kompensation setzt nämlich die Existenz des Selbst als regulierender Faktor voraus.

Damit führt JUNG zusätzlich zu FREUDs deterministischer Sicht ein zweites Erklärungsprinzip für das Funktionieren seelischer Abläufe ein, nämlich finale Ziele, die man auch als teleologisch bezeichnen könnte. Bei JUNG scheint die Psyche nämlich auf ein Ziel ausgerichtet zu sein, das über die Befriedigung von Triebbedürfnissen hinausgeht und auf die Herstellung einer bewusst-unbewussten Ganzheit, die Individuation, abzielt.

Unter der finalen Betrachtungsweise erscheint die Funktion des Ich in einem anderen Licht als bei FREUD. Seine Situation stellt sich als äusserstes Paradox dar: Das Ich ist zwar den unbewussten Trieben und archetypischen Kräften in jeder Hinsicht unterlegen, ist aber dank seiner Unterscheidungsfähigkeit und relativen Entscheidungsfreiheit (hier kommt die Willensfreiheit für JUNG wieder hinein) dazu berufen, an der Aufgabe der Individuation zu einer reiferen Persönlichkeit mitzuarbeiten. Diese Annahme traf JUNG so wenig willkürlich wie FREUDs Hypothese von unbewussten Seelenvorgängen, sondern basierte sie auf der Beobachtung, dass gerade diese sich durch den Lebensprozess selbst ergebende Relativierung und äusserste Einschränkung des Ich seinen neurotischen Patienten in schweren Krisen denjenigen Seelenfrieden brachte, den sie mit bewussten Mitteln nicht herbeizuführen vermochten.

JUNG würde PRINZ vermutlich darin zustimmen, dass wir viel weniger tun, was wir wollen, als dass wir wollen, was wir tun. Er würde vielleicht aber ergänzen: Wenn es hierbei überhaupt ein Ziel gibt, dann, dass wir uns dessen bewusst werden.

IV. Zusammenfassung und Ausblick

Zum Abschluss möchte ich noch einen Beitrag aus dem scheinbar entlegenen Gebiet der Biologie referieren. Für unsere Fragestellung vermag dieser wohl insofern etwas zu leisten, als er essentielle Aspekte des Leib-Seele-Problems zur Sprache bringt und das Problem nichtbewusster psychischer Prozesse im Zusammenhang mit unserer natürlichen Lebensgrundlage, der Natur, untersucht. Es handelt sich um die von JAMES LOVELOCK begründete Gaia-Hypothese. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich das bisher Gesagte noch einmal zusammenfassen.

1. Zusammenfassende Gesichtspunkte

Im ersten Kapitel haben wir gesehen, dass das Bewusstsein auf Prozessen beruht, die LIBET unbewusst und PRINZ subpersonal nennt. Diese Tatsache scheint heute unbestritten und ist von LIBET sogar im intimen Bereich von Handlungsentscheidungen nachgewiesen worden, was unser Selbstverständnis empfindlich trifft. Darüber hinaus zeigen LIBETs Experimente aber auch, dass die Prozesse des Unbewussten mit solchen des zentralen Nervensystems eng verbunden zu sein scheinen, wenngleich es nach BIERI aus prinzipiellen Gründen ans Unmögliche grenzt, auf den Grundlagen eines minimalen Materialismus eine Beziehung des Erklärens zwischen Gehirnprozessen und bewusstem Erleben herzustellen. Der „explanatory gap“ scheint nach heutigem Stand der Dinge so gross wie vor zweitausend Jahren.

PRINZ hat dann mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, dass wir aufgrund von LIBETs Resultaten gezwungen sind, unsere Willensfreiheit zumindest teilweise als illusorisch zu betrachten und räumte gleichzeitig ein, dass der Fall dieses Standbeins unseres bewussten Selbstverständnisses Implikationen hat, die weit über das spezielle Problem der Willens- und Handlungsfreiheit hinausgeht und Konsequenzen für die Bewusstseinstheorie im ganzen hat.

Wie MARX gezeigt hat, sind entsprechende Schlussfolgerungen von FREUD schon geraume Zeit vor dem Vorliegen von LIBETs Experimenten und aufgrund ganz anderer, wenn auch nicht weniger bedeutsamer Beobachtungen auf dem Gebiet der neurotischen Erkrankungen gemacht worden. Die grosse Leistung FREUDs scheint in der differenzierteren Beschreibung des Unbewussten und dessen determinierendem Einfluss auf das Bewusstsein, welches letztlich den Triebzielen der Persönlichkeit dient. Mit JUNGs Beschreibung der Psyche haben wir dann nicht nur eine wichtige Erweiterung von FREUDs Strukturmodell (auch im Sinne von PRINZ!) kennengelernt, sondern auch eine Erweiterung der Erklärungsprinzipien für den Ablauf seelischen Geschehens, die Finalität. Für JUNG erlangen finale „Ziele“ eine zentrale Bedeutung und zwar im doppelten Sinne von Triebzielen und geistig-seelischer Persönlichkeitsentwicklung.

Zusammenfassend scheint der Beitrag der Tiefenpsychologie zur Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse also darin zu bestehen, dass sie eine Methode zur Erschliessung unbewusster Inhalte liefert, die unserer Wahrnehmung nicht direkt zugänglich sind. Sie sollte deshalb beim Aufbau einer umfassenden Theorie bewussten Erlebens unbedingt mit berücksichtigt werden. Aufgrund ihrer Erfahrung weiss die Tiefenpsychologie darauf hin, dass das menschliche Bewusstsein neben einem theoretischem Problem auch ein intimes persönliche darstellt, das sogar an letzte Sinnfragen anschliesst.

2. Selbstrepräsentanz und Ziele

Was kann nun die Biologie zur Debatte über nichtbewusste psychische Prozesse beitragen? Wir haben gesehen, dass Bewusstsein als Fähigkeit zu integriertem Verhalten, als Verfügen über kognitive Fähigkeiten und als Erleben beschrieben werden kann. Dabei ist unter Erleben immer das transparente, perspektivische und gegenwärtige Erleben eines Ichs zu verstehen. Wie uns die Tiefenpsychologie wie auch die kognitive Psychologie lehrt, ist das Ich dabei nicht als unabhängige seelische Instanz zu sehen, sondern dient dem körperlichen und seelischen Überleben der Gesamtpersönlichkeit (sofern es funktioniert), von welcher es ein Teil ist, aber eben nur ein Teil.

Die Prozesse, welche der Entstehung des Bewusstseins zugrunde liegen, scheinen auf diese Weise eng mit den Zielen eines Organismus verbunden zu sein. Wie MARX (1998, S. 44) schreibt: „Ein ... Verhaltensrepertoire impliziert natürlich Ziele und in letzter Konsequenz eine Theorie des Selbst und sei diese noch so rudimentär. In diesem Sinne ist bereits der bescheidene Kanon einfacher Instinkthandlungen, den niedere Lebewesen entwickelt haben, ein Hinweis auf ein primitives Selbstverständnis.“ Folgt man diesem Hinweis konsequent, kann man annehmen, dass die Strukturprozesse, welche der Entstehung des Bewusstseins zugrunde liegen, *überall* in der Natur zu beobachten sein sollten. Und genau darum geht es in der Gaia-Hypothese.

3. Die Gaia-Hypothese von James Lovelock

Was ist die „Gaia-Hypothese“? Der Amerikaner JAMES LOVELOCK begründete die Gaia-Hypothese Anfang der siebziger Jahre. Sie besagt, dass die Erde im biologischen Sinn einen Körper

hat, der durch komplizierte physiologische Vorgänge am Leben erhalten wird. Leben ist ein Phänomen von globalen Ausmassen, und die Erdoberfläche ist seit mindestens drei Milliarden Jahren lebendig. (MARGULIS, 1999, S. 143)

Wie kam LOVELOCK zu dieser Annahme? Als er für die NASA Methoden entwickelte, um allfälliges Leben auf dem Mars nachzuweisen, beobachtete er, dass auf der Erde zahlreiche sehr reaktionsfähige Gase in sehr unwahrscheinlichen, höchst instabilen Mischungsverhältnissen vorhanden sind. Im Gegensatz dazu beobachtete er beim Mars eine stabile Atmosphäre aus reaktionsträgen Gasen (MARGULIS, 1991, S. 144 f.) Dabei wurde ihm klar, dass das Leben auf jedem Planeten die vorhandenen Substanzströme - auf der Erde also Atmosphäre, Meere, Seen und Flüsse - nutzen muss, um die lebensnotwendigen Elemente in einen Kreislauf zu bringen. Nährstoffe müssen geliefert und Abfälle entsorgt werden. Auf einem belebten Planeten müssen nach seinen Überlegungen ganz andere chemische Vorgänge ablaufen als auf einem unbelebten (MARGULIS, 1991, S. 144f.) LOVELOCK erkannte daraufhin, dass lebenswichtige Umweltbedingungen *aktiv gesteuert* werden müssen und gelangte zu der Ansicht, dass Leben selbst erhalte sich seine Umwelt aufrecht. (MARGULIS, 1991, S. 145 f.) Gaia sei die Summe des Lebens auf der Erde, eine sich entwickelnde Eigenschaft, die aus den Wechselbeziehungen zwischen den Lebewesen, dem kugelförmigen Planeten, auf dem sie zu Hause sind, und der Sonne als Energiequelle erwächst (MARGULIS, 1991, S. 148f.). LOVELOCK meinte, die Oberfläche unseres Planeten sei nicht nur physikalischer, geologischer, chemischer oder auch geochemischer Natur, sondern sie sei geophysiologisch: Sie zeige die Merkmale eines lebenden Körpers, der aus der Gesamtheit der unaufhörlich interagierenden Lebewesen besteht (MARGULIS, 1991, S. 154).

Doch wie funktioniert Gaia? LOVELOCK äusserte die Vermutung, die gesamte Erde sei „metastabil“, d.h. stabil in ihrer reaktionsfreudigen Instabilität. Die Oberfläche unseres Planeten verhalte sich in ganz bestimmter, eingeschränkter Hinsicht wie ein homöostatisches physiologisches System (MARGULIS, 1991, S. 153f.) Dieses System hätte über eine weltweite *propriozeptive Kommunikation*, d.h. eine Wahrnehmung verfügt, lange bevor sich die Menschen entwickelten. In der Luft verbreiten sich z.B. die von tropischen Bäumen abgegebenen Gase und flüchtigen Substanzen ebenso wie paarungsbereite Insekten und lebensbedrohende Bakterien (MARGULIS, 1991, S. 142).

Für unseren Zweck wichtig ist, dass Lovelock angesichts dieser Lage die Behauptung aufstellte, Gaia sei „teleologisch“ in dem Sinne, dass das lebende, planetare System sich insgesamt so verhält, dass die Bedingungen für alle seine Mitglieder optimiert werden. Gaia verfolge einen *Zweck*, sei „purposeful“. Diese Ansicht rief die Kritik und Aufregung vieler Wissenschaftler hervor, weil sie daraus entnahmen, dass, wenn Gaia einen Zweck verfolge, sie auch über ein Bewusstsein verfügen müsse. LOVELOCK impliziere beim Funktionieren von Gaia eine Voraussicht und eine Planung, lautete ihre Kritik. Deshalb sei eine planetare Homöostasis von und für lebende Organismen, wie sie die Gaia-Hypothese vorschlägt, unmöglich (LOVELOCK, 1991, S. 15). LOVELOCK korrigierte daraufhin unter massivem Druck seine Aussage. WRIGHT (1991, S. 244f.) schreibt, dass LOVELOCK das Wort „zweckgerichtet“ (purposeful) nun vermied, um sich nicht dem kapitalen wissenschaftlichen Verbrechen auszusetzen, teleologisch zu sein. Er ersetze das Wort einfach durch „zielgerichtet“ (goal-seeking).

Auf die Frage, wie ein globales Gebilde koordiniert handeln könne, wenn ihm die bewusste Steuerung fehlt, erwidert LOVELOCK, Gaia brauche kein Bewusstsein, um die Umwelt auf unserem Planeten richtig einzustellen (MARGULIS, 1999, S. 157). Wie bei der Propriozeption seien die Gesetzmässigkeiten von Gaia scheinbar geplant, aber sie treten ohne einen zentralen „Kopf“ oder ein „Gehirn“ auf (MARGULIS, 1991, S. 157). Ordnung entstehe durch *unbewusste*, ständig wiederkehrende Abläufe. Gaia, das verwobene Geflecht alles Lebendigen, sei in allen ihren Zellen,

Körpern und Gesellschaften in unterschiedlicher Masse wahrnehmungsfähig und bewusst (MARGULIS, 1991, S. 157).

4. Die Zielgerichtetheit nichtbewusster Prozesse

Nach der Gaia-Hypothese ist das lebendige System der Erde also zielgerichtet (goal-seeking), verfügt über eine Wahrnehmung und Kommunikation. Die dadurch ermöglichten homöostatischen Prozesse kommen unbewusst zustande, werden aber durch die bewusste Wahrnehmung des Menschen verstärkt (MARGULIS, 1999, S. 142, 157), und im Menschen selbst bewusst. Folgen wir MARX (1998, S. 44) in der Annahme, dass die Ziele eines Organismus mit Notwendigkeit eine „Theorie des Selbst“ und eine „Theorie der Wirklichkeit“ implizieren, dürfen wir schliessen, dass auch Gaia über eine solche Theorie verfügt, und sei sie noch so rudimentär.

Die Gaia-Hypothese scheint ferner darauf hinzuweisen, dass diejenigen Strukturprozesse, welcher der Entstehung des Bewusstseins zugrunde liegen, nicht nur überall in der Natur zu beobachten sind, sondern auch der Natur *als Ganzem* eigen sind. Das führt soweit, dass sogar die Frage aufkam, ob „Gaia“ ein Bewusstsein habe. Die Tiefenpsychologie und die Bewusstseinsforschung mögen zu dieser Frage vielleicht insofern einen Beitrag zu leisten, als dass sie zwischen perspektivischem Ich-Bewusstsein und Bewusstsein im Sinne gewisser kognitiver Fähigkeiten und integriertem Verhalten unterscheidet. Ferner weisen sie darauf hin, dass die Unterscheidung bewusst - unbewusst auch keine Aller-Oder-Nichts-Unterscheidung ist. Vielleicht könnten diese philosophischen und tiefenpsychologische Begriffe für die Beschreibung zielgerichteter Strukturprozesse in der Natur fruchtbar gemacht werden.

Ich habe die Gaia-Hypothese zum Schluss dieser Arbeit angefügt, weil sie einen Hinweis darauf gibt, dass interdisziplinäre Beiträge zur Debatte über nichtbewusste Prozesse grosses Potential für eine weitere Erforschung des Phänomens beinhalten würde. Zudem scheint sie das Bewusstseinsproblem (oder das „Unbewusstheits-Problem“...?) noch einmal in ein grösseres Ganzes einordnet. Die „Theorie der Wirklichkeit“ (MARX, 1982), der wir in unserer eigenen Psyche begegnen, scheint ein Phänomen zu sein, dass sich einerseits in unbestimmtem Ausmass auf unsere Umwelt erstreckt, andererseits in einem kleinen Ausschnitt auch ein ganzheitliches phänomenales Geschehen spiegelt.

V. Literatur

- Bieri, P. (1996). Was macht das Bewusstsein zu einem Rätsel? In T. Metzinger (Hrsg.), *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie* (S. 61-77). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Dorsch, F., Häcker, H. & Stapf K.-H. (Hrsg.). (1992). *Dorsch Psychologisches Wörterbuch* (11. Aufl.). Bern: Hans Huber.
- Franz, M.-L. von (1988). Der Individuationsprozess. In C. G. Jung (Hrsg.), *Der Mensch und seine Symbole* (S. 160-229). Olten: Walter.
- Franz, M.-L. von (1991). *Psyche und Materie*. Einsiedeln: Daimon.
- Freud, S. (1961). Das Ich und das Es. *Gesammelte Werke* (Bd. 13). Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Freud, S. (1976a). Psychologie des Unbewussten. *Studienausgabe* (Bd. III). Zürich: Ex Libris.
- Freud, S. (1976b). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge. *Studienausgabe* (Bd. I). Zürich: Ex Libris.
- Freud, S. (1989). Die Traumdeutung. *Studienausgabe* (Bd. II). Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Freud, S. (1993). *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Jung, C. G. (1988). Zugang zum Unbewussten. In C. G. Jung (Hrsg.), *Der Mensch und seine Symbole* (S. 20-103). Olten: Walter.
- Jung, C. G. (1989). Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. *C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 9/I*. (7. Aufl.). Olten: Walter.
- Jung, C. G. (1991). Die Dynamik des Unbewussten. *C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 8*. (6. Aufl.). Olten: Walter.
- Jung, C. G. (1992). Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst. *C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 9/II*. (8. Aufl.). Olten: Walter.
- Jung, C. G. (1994). Psychologische Typen. *C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 6*. (17. Aufl.). Solothurn: Walter.
- Jung, C. G. (1995). Das symbolische Leben. *C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 18/I*. (Sonderausgabe). Solothurn: Walter.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1992). *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Libet (1985). Unconscious cerebral initiative and he role of conscious will in voluntary action. *The behavioral and brain sciences*, 8, 539-566.
- Lovelock, J. (1991). Mother Earth, Myth or Science? In C. Barlow (Ed.), *From Gaia to Selfish Genes* (pp. 3-23). Cambridge, MA: MIT Press.
- Margulis, L. (1999). *Die andere Evolution*. Heidelberg: Spektrum.
- Marx, W. (1998). Theorie des Ichs. *Schweizer Monatshefte*, 78 (7/8), 42-47.

- Marx, W. (1982). Theorie der Wirklichkeit. Fragment einer Biologie des Wissens. *Merkur*, 36 (403-414), 436-437.
- Metzinger, T. (1996a). Vorwort. In T. Metzinger (Hrsg.), *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie* (S. 11-14). Paderborn: Schöningh.
- Metzinger, T. (1996b). Einleitung: Das Problem des Bewusstseins. In T. Metzinger (Hrsg.), *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie* (S. 15-52). Paderborn: Schöningh.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83, 435-450.
- Nida-Rümelin, M. (1996). Was Mary nicht wissen konnte. Phänomenale Zustände als Gegenstand von Überzeugungen. In T. Metzinger (Hrsg.), *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie* (S. 259-282). Paderborn: Schöningh.
- Prinz, W. (1996a). Freiheit oder Wissenschaft? In M. Cranach & K. Foppa (Hrsg.), *Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie* (S. 86-103). Heidelberg: Asanger.
- Prinz, W. (1996b). Bewusstsein und Ich-Konstitution. In G. Roth & W. Prinz (Hrsg.), *Kopf-Arbeit: Gehirnfunktion und kognitive Leistung* (S. 451-467). Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag. [ursprünglich erschienen 1995 in: Paper 14. Max-Planck-Institut für Psychologische Forschung, München.]
- Wright, R. (1991). The Great Divide. In C. Barlow (Ed.), *From Gaia to Selfish Genes* (pp. 243-248). Cambridge, MA: MIT Press.