

Humanökologie als Zukunft der Vergangenheit

Dieter Steiner

Gruppe für Humanökologie
Geographisches Institut, ETH Zürich

1. Einleitung

1.1 Humanökologie als Teil der Humanökologie

Das Wort "Humanökologie" im Tagungstitel "Humanökologie der Zukunft" hat eine zweifache Bedeutung. Einerseits ist damit die reale Lebensform des Menschen auf dem Planeten Erde, andererseits unser Denken und Wissen über diese Lebensform gemeint. Daraus ergibt sich aber eine zirkuläre Situation: Wir, die wir das Mensch-Mitwelt-Verhältnis betrachten, sind selbst Teil dieses Verhältnisses, denn wir haben ja weder eine Arbeitsteilung zwischen Menschen, die leben und Menschen, die denken, noch sind wir Weltraumreisende, die die Erde von aussen beobachten. Mit anderen Worten: Unsere Denkweise ist Teil unserer Lebensweise. Vor 20 Jahren stellte der Religionswissenschaftler Georg Picht (1979) die Frage: "Ist Humanökologie möglich?" Er meinte damit die Humanökologie als Lebensform und kam zum Schluss, dass er die Frage unter gegenwärtigen Verhältnissen verneinen müsse, nicht hinsichtlich unseres momentanen, aber unseres längerfristigen Überlebens, und zwar weil unser Wissenssystem sich aus den konkreten Lebenszusammenhängen abgehoben habe und nun in zerstörerischer Weise auf dieselben zurückwirke.¹ Er diagnostizierte für dieses Wissenssystem also gerade ein Denken und Tun als ob das Unmögliche, eben einen unbeteiligten interplanetaren Beobachterstatus einzunehmen, möglich geworden wäre. Zweifellos sind mit diesem Befund in erster Linie die Naturwissenschaften angesprochen, aber diese Feststellung deutet darauf hin, dass wir eine grundsätzlich veränderte Art von Wissenschaft benötigen. Dies ist vor allem auch für eine Humanökologie als Denkweise von Bedeutung, wenn sie in lebensdienlicher Weise Teil der menschlichen Lebensform sein will.

1.2 Die Notwendigkeit einer evolutionären Perspektive

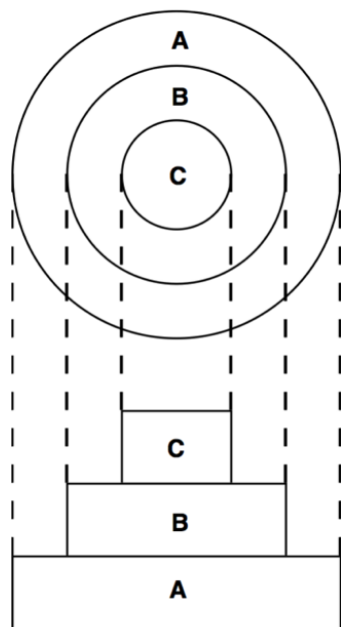
Es stellt sich somit die Frage: Welche Art von Humanökologie als Denkweise kann lebensdienlich sein? Ich könnte nun sagen: Eine, die auf das Ganze, wenn nicht der Welt insgesamt, aber doch der Erde ausgerichtet sei. Aber haben wir das nötige Verständnis dafür, was dieses Ganze ist? Ein bescheidenerer Anspruch ist der, dass wir uns an grösseren Zusammenhängen orientieren möchten, in der Annahme, dass solche erkennbar sind, oder aber dass wir mindestens ein Gefühl für sie entwickeln können. Ich möchte dies beispielhaft zeigen. Der Titel meines Vortrags "Humanökologie als Zukunft der Vergangenheit" deutet auf das hin, worum es mir dabei geht: Es genügt nicht, von einer Gegenwartsanalyse unserer Probleme auszugehen, wir brauchen ein besseres Verständnis nicht nur für das, was gestern und vorgestern war, sondern auch vorgestern, so dass wir heute und morgen und übermorgen sinnvoll daran anschliessen oder aber auch korrigierend auf Fehlentwicklungen reagieren können. Ich plädiere also für die Entwicklung einer nicht nur historischen, sondern evolutionären Perspektive, die nach Mustern Ausschau hält, die sowohl die biologische wie auch die kulturelle Evolution durchlaufen. Ich erwarte, dass wir damit Einsichten gewinnen können, die uns

¹ Z.B. sagt Picht (1979, 66): "Es besteht eine unüberbrückbare Antinomie zwischen dem Regelsystem, nach dem sich die Wissenschaft logische Konsistenz verschafft, und dem Gefüge eines offenen, sowohl nach aussen wie in sich selbst bewegten Ökosystems ...".

helfen, eine nicht nur für die nächste Zukunft mitweltverträgliche, sondern eine langfristig evolutionsverträgliche Lebensweise zu finden. Der Gedanke der Evolutionsverträglichkeit soll an die Auffassung von Klaus Michael Meyer-Abich in seinem Buch "Praktische Naturphilosophie" (1997: 12) anschliessen, wonach wir Menschen nicht, wie üblicherweise dargestellt und geglaubt, der Natur gegenüberstehen, sondern Teil von ihr sind. So gesehen müsste unsere Kultur, verstanden im ursprünglichen Sinn des Wortes als einen pfleglichen Umgang mit dem, was auch ohne unser Dazutun da ist, "der am ehesten spezifisch menschliche Beitrag zur Naturgeschichte" sein.

1.3 Das Muster der evolutionären Hierarchie

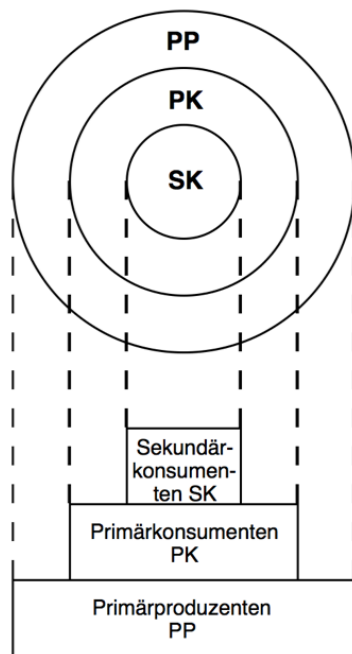
Wir stellen uns also die Frage, ob wir im Fortgang der Evolution ein Muster erkennen können, das uns bei unserer Suche nach einem Ausweg aus dem heutigen Schlamassel eine leitende Orientierung zu vermitteln vermag. Ich glaube, dies ist der Fall. Es lässt sich, zunächst jedenfalls in der biologischen Evolution, eine Art Gesetzmässigkeit des Auftretens von Innovationen revolutionären Charakters feststellen, die ich als "evolutionäre Hierarchie" bezeichne. Sie sieht folgendermassen aus: Immer wieder tauchen im Laufe der Evolution aus dem, was schon da ist, revolutionäre Neuerungen auf, emergente Phänomene, wie sie genannt werden. Das Neue hat dabei gegenüber dem Alten einen Ausdifferenzierungs- und Emanzipationscharakter: Es verfügt über zusätzliche Freiheitsgrade, und diese bedeuten auch, dass es kausal auf seine Ausgangsbasis zurückwirken kann. Gleichzeitig aber, so scheint es, bleibt das Neue für sein eigenes Wohlergehen auf eine Weiterexistenz des Alten angewiesen, auch wenn diese in einer gewissen veränderten Form stattfindet. Wenn solche Neuerungen in mehreren voneinander getrennten Schritten auftreten, ergibt sich eine Folge, eben eine evolutionäre Hierarchie, wie ich sie in Figur 1 skizziert habe.



*Figur 1:
Schematische Darstellung des Prinzips der evolutionären Hierarchie mit der hypothetischen Folge von älter bis jünger der Phänomene A, B und C: Oben im Grundriss, der als Einbettung des Jüngeren in das Ältere gelesen werden kann, unten in Form einer Pyramide, die daran erinnert, dass die Phänomene aufeinander aufbauen.*

Dabei ist in vielen Fällen das Neue, bevor es sich zu einem selbständigen Phänomen mit Kausalcharakter ausdifferenziert, im Alten schon als Teilaspekt angelegt. Es gilt auch, dass das Alte bezüglich des Neuen nicht nur einen konstitutiven, sondern auch einen regulativen Charakter hat. Mit andern Worten, es sind einerseits Teile des Alten wesentlich für den Aufbau des Neuen, andererseits aber verfügt das Alte auch über Strukturen, die dem Neuen einen ein-

schränkenden Rahmen geben. Neues und Altes stehen also in einem Wechselwirkungsverhältnis, aber letztlich besteht eine Asymmetrie, indem existentiell gesehen das Alte den Primat vor dem Neuen hat, ganz einfach deshalb weil das Neue ohne das Alte, oder jedenfalls ohne eine bestimmte Qualität des Alten, gar nicht existieren kann. Wir stossen hier auf die Ursprünge des Problems der Freiheit: Freiheit kann immer nur dann echte Freiheit sein, wenn sie sich innerhalb von Bindungen entfaltet, sonst wird sie zur Willkür und zerstört letztlich sich selbst. In seinem Buch "Organismus und Freiheit" betont der Philosoph Hans Jonas (1973: 131-133) die Tatsache, dass sich bei der Entwicklung des Lebens in der biologischen Evolution Freiheit und Bindung natürlicherweise die Waage halten: Ein grösserer Grad von Emanzipation geht immer auch mit einem grösseren Grad von Angewiesenheit einher.



*Figur 2:
Vereinfachte Darstellung der ökologischen
Nahrungskette bzw. -pyramide als
paradigmatisches Beispiel für die Idee der
evolutionären Hierarchie*

1.4 Das paradigmatische Beispiel: Die ökologische Nahrungskette

Dass zunächst einmal im materiell-physiologischen Bereich das Prinzip der evolutionären Hierarchie zutrifft, lässt sich anhand der ökologischen Nahrungskette sehen (vgl. dazu Figur 2). Vereinfacht dargestellt gilt: Pflanzen als Primärproduzenten nehmen für ihren Lebensunterhalt aus ihrer anorganischen Umgebung Licht, Wasser, Kohlendioxid und Mineralien auf. Sie bilden dann Futter für pflanzenfressende Tiere, Primärkonsumenten genannt. Diese wiederum dienen als Nahrung für fleischfressende Tiere, die Sekundärkonsumenten. Logischerweise konnte eine solche Kette nur dann entstehen, wenn prinzipiell die pflanzliche Lebensform derjenigen der Herbivoren vorausging, und diese wiederum älter war als die der Karnivoren. Ökologisch bedeutsam ist schliesslich noch das bei der Nahrungskette auftretende Prinzip der Rezyklierung: Sog. Destruenten - das sind Gliederfüssler, Schnecken, Würmer, Pilze und Bakterien - verzehren oder zersetzen tote Organismen, sodass entweder organische Stoffe direkt wieder in den Lebenskreislauf eintreten oder aber in die anorganische Welt rückgeführt werden.

2. Die Hierarchie der Lebensformen in der biologischen Evolution

Nun aber stellt sich die Frage: Ist auch eine evolutionäre Hierarchie auszumachen, die für den Fortgang der Bewusstseinsbildung von Bedeutung ist? Dies scheint mir der Fall zu sein. In-

spiriert von einem hier relevanten idealtypischen Schema im Buch “The Space of Man” des schwedischen Kunst- und Architekturhistorikers Per Råberg (1987) postuliere ich eine dreiteilige Sequenz von Lebensformen, die sich dadurch auszeichnet, dass die jeweils nachfolgende gegenüber der vorhergehenden Form zusätzlich über ein neues, selbständiges Prinzip der Orientierung verfügt. Ich nenne diese Lebensformen in der Reihenfolge von älter nach jünger: Überindividuell, sozial und individuell (siehe dazu Tabelle 1).

*Tabelle 1:
Charakterisierungen der in der biologischen Evolution beobachtbaren Folge von Lebensformen,
speziell hinsichtlich ihrer bewusstseinsbildenden Aspekte*

	<i>Beschreibungen nach Råberg (1987)</i>			<i>Weitere Charakterisierungen (Tendenzen)</i>	
Lebensform	Ökologische Identität	Raumwahrnehmung	Raumbewusstsein	Passiv vs. aktiv	Ganzes vs. Teile
Überindividuell	Holistisch-ästhetisch	Holistisch	Kontemplativ	Passiv-vernehmend	Holistisch
Sozial	Sozial	Kommunikativ	Kommunikativ	Interaktiv-begegnend	Relational
Individuell	Subjektiv	Instrumentell	Kognitiv	Aktiv-manipulierend	Atomistisch

2.1 Die überindividuelle Lebensform

Die überindividuelle Existenz ist eine Lebensform, bei der die einzelnen Lebewesen wenig individualisiert sind, ja im Sinne einer übergeordneten Arterhaltung sogar auswechselbar erscheinen. Sie werden von innen her von ihrer Erbinformation aus angeleitet, die insofern eine kollektive Reichweite hat, als sie sich mindestens auf artbezogene stammesgeschichtliche Hintergründe erstreckt. Ich sage “mindestens” aus zwei Gründen. Erstens vermutet Frederic Vester (in Vester und Gerhard Henschel 1984: 61) aufgrund der Tatsache, dass die Genome von Lebewesen immer nur zum Teil aktiviert sind, es könnten in ihnen Informationen gespeichert sein, die die Fülle der irdischen Lebensformen insgesamt betreffen. Zweitens stellt sich die Frage, ob nicht vielleicht sogar die ersten Mikroorganismen einen ausserirdischen Ursprung hatten - z.B. vertritt der Astronom Fred Hoyle (1984, v.a. Kap. 3-6: 51 ff.) mit seiner sog. Panspermie-Theorie eine solche Auffassung,² - und was dieser Umstand, sollte er zutreffen, hinsichtlich der Orientierung des Lebens bedeuten könnte.

Råberg (1987: 83-85) redet bei den frühen Formen des Lebens von der Wirkung eines allgemeinen Lebenstrieb, den er als “holistisch” bezeichnet, und tatsächlich scheint ja das Ziel allen Lebens zu sein, nach Möglichkeit am Leben zu bleiben. Mit dem schönen Satz: “Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will” hat Albert Schweitzer dieses Phänomen auch von der menschlichen Warte aus beschrieben und in Abwandlung des cartesianischen “Ich denke, deshalb bin ich” als Grundaussage in die Philosophie übertragen (Hans-Joachim Werner 1986: 80). Anleitung von innen heisst, dass die Organismen der überindividuellen Lebensform auf Impulse aus der Aussenwelt mit angeborenen vegetativen

² Hoyle (1984: 161) meint: “Das Leben ist ... ein kosmologisches Phänomen, ist vielleicht der Grundgedanke des Universums überhaupt.”

oder instinktiven Reaktionen antworten. Sie "erleben" dabei diese Aussenwelt auf eine gewisse diffus-holistische Art: Pflanzen z.B. sind in direkter Verbindung mit Sonne, Luft und Boden und aquatische Tiere leben im Wasser als einem sie allseitig umgebenden Medium. Dabei sind die sich entwickelnden Nervensysteme und Sinnesorgane zunächst im Körper noch relativ diffus angelegt, so dass die aquatische Umgebung für die betreffenden Lebewesen eine ebenso diffuse Reizwelt darstellt. Und wenn es zu einer Zentralisierung von Nervensystem und Sinnesorganen kommt, sind die letzteren noch auf eine holistische Erfassung der Umgebung hin angelegt - so verfügen etwa Fische über einen Gesichtshorizont, der fast 360° umfasst (siehe Hoimar von Ditfurth 1982: Abb. 17 vor S. 193). Insgesamt lässt sich sagen, dass die Lebewesen der überindividuellen Stufe eine relativ unspezifische Art von Welt-Orientierung haben. Gegenüber ihrer Aussenwelt zeigen sie ein weitgehend passives Verhalten in dem Sinne, dass sie eher reagieren als agieren.

2.2 Die soziale Lebensform

Die soziale Lebensform zeichnet sich dadurch aus, dass die zugehörigen Organismen über die ihnen angeborenen Anlagen an einem kommunikativen Austausch mit ihren Artgenossen und Artgenossinnen Orientierung finden. Es kommt damit mittels Erfahrung und Lernen zu einem Erwerb von Wissen von ökologischer und sozialer Bedeutung. Der Ethologe Hans Kummer hat in seinem Buch "Weisse Affen am Roten Meer" (1992: 309 ff.) sehr schön gezeigt, wie auf diese Weise die Nahrungssuche bei den Mantelpavianen zu einer Gruppenangelegenheit wird. Unter Umständen können sich über Imitationslernen in einer Tiergemeinschaft eigentliche Traditionen entwickeln. So gibt es z.B. Schimpansen-Gruppen, bei den das Öffnen von Nüssen mittels einer Hammerwirkung von Steinen bekannt ist, und andere, die über keine derartigen Kenntnisse verfügen. Wir können solche Erscheinungen des Tierlebens als Vorformen der menschlichen Kultur betrachten, ja der Biologe John Tyler Bonner (1983) redet hier schon von einer "Kulturevolution bei Tieren". Dabei sind die eben genannten Paviane und Schimpansen typische Fälle, denn die soziale Lebensform erfährt in der Tat bei den nicht-menschlichen Primaten ihre im Tierreich wohl selbständigste Ausprägung, während sie in vorläufigerer Form schon bei anderen höheren Säugetieren vertreten ist.

Als Hauptfaktor für die Entstehung der sozialen Lebensform sieht Råberg (1987) den Fortpflanzungstrieb. Tatsächlich sind natürlich die Bindung von Geschlechtspartnern und die Pflege von Nachkommen Komponenten der Bildung von Familien oder Familienaggregaten. Eventuell kann es darüber hinaus sogar zu Gruppierungen kommen, deren Mitglieder nicht ausschliesslich blutsverwandt sind. Nun ist aber die Fortpflanzung selbst natürlich ein Phänomen, das an den Ursprung des Lebens zurückgeht und zuerst in nicht-geschlechtlicher und erst später in geschlechtlicher Form auftritt.³ Auf alle Fälle aber sind Fortpflanzung und Brutpflege und allenfalls damit zusammenhängende Formen sozialen Lebens vor der Entstehung der uns hier interessierenden Lebensform der genetischen Steuerung unterworfen und damit in die überindividuelle Lebensform eingebunden. Ein extremes Beispiel ist die Staatenbildung bei Bienen, Ameisen und Termiten.⁴ Umgekehrt ist es dann typisch, dass es bei der sozialen Lebensform in unserem Sinne, jedenfalls bei den höheren Primaten, zur Aufhebung der für das Tierleben sonst so kennzeichnenden Periodizität des Sexuallebens kommt, weil eine eigentliche Brunstzeit fehlt. Damit aber nehmen geschlechtliche Beziehungen über ihre biologische Funktion hinaus eine eigenständige soziale Bedeutung an (vgl. Adolf Portmann

³ Es ist möglich, aus dieser Tatsache einen Primat des weiblichen vor dem männlichen Prinzip abzuleiten, ein spezielles Thema, das ich hier nicht weiterverfolgen kann. Hinsichtlich seiner Bedeutung für eine menschliche Bewusstseinsökologie habe ich das Thema ausführlich in Steiner 1994 aufgegriffen.

⁴ Zu den Insektenstaaten siehe z.B. Adolf Remane 1971, 101 ff.

1953: 100). Speziell bekannt in dieser Hinsicht sind die Bonobos, die Zwergschimpansen (siehe z.B. Frans B.M. de Waal und Frans Lanting 1993).

Eine noch grundlegendere organische Voraussetzung für die Möglichkeit sexueller Beziehungen und dann einer eigenständigen sozialen Lebensform ist die Existenz von spezialisierten Sinnesorganen, denn nur über Aussenreize, die durch chemische Stoffe, spezifische Laute oder die visuellen Bilder der Artgenossen oder -genossinnen entstehen, wird eine gegenseitige Zuwendung möglich (siehe Portmann 1953: 73-74). Auch dieses Phänomen existiert natürlich schon in früheren Stadien, ist aber dort noch unter genetischer Kontrolle, während dann mit der späteren Ausbildung eines ausdifferenzierten speziellen Sinnenbewusstseins Individuen in die Lage versetzt werden, sich gegenseitig als Lebewesen mit ihren je spezifischen Eigenheiten, mit "eigenem Gesicht" sozusagen, wahrzunehmen. Zusammenfassend kann die soziale Lebensform als eine interaktive beschrieben werden, die in kommunikativer Weise an der Mitwelt, jedenfalls an der arteigenen, orientiert ist.

2.3 Die individuelle Lebensform

In der fortlaufenden Evolution scheint, wie der Biologe Rupert Riedl (1986: 172) dies nennt, eine "Strategie der Genesis" zu wirken, die auf Differenzierung, Entmassung und Individualisierung gerichtet ist. Während bei der überindividuellen Lebensform die individuelle Existenz noch ganz oder weitgehend der Arterhaltung untergeordnet ist, haben die Individuen bei der sozialen Lebensform bereits eine unverwechselbare Identität angenommen. Der Profit ist ein beidseitiger: Nicht nur dienen die Mitglieder einer Gruppe der Erhaltung des sozialen Ganzen, sondern dieses sorgt umgekehrt auch für ihr Wohlergehen. Die Organismen der individuellen Lebensform sind nun mit einer Überlegungskraft ausgestattet, die sie befähigt, von instinktiven Anlagen und/oder sozial vermittelten Verhaltensweisen abzuweichen und zu individuell eigenständigen Entscheiden zu gelangen. Voraussetzung ist ein Prozess der Bewusstseinsentwicklung, der in der Möglichkeit analytischen, abstrakten und begrifflichen Denkens mündet. Es ist klar, dass wir damit bei den intellektuellen Fähigkeiten angelangt sind, wie sie für den Menschen typisch sind. Allerdings verfügen auch schon Menschenaffen über erste Ansätze in dieser Richtung (siehe Z.B. Eugene Linden 1981). Dagegen dürfte das, was weiter noch für die individuelle Lebensform grundlegend wesentlich ist, nämlich die Existenz von Selbstbewusstsein, ausschliesslich dem Menschen zukommen. Er kann sich selbst als Individuum wahrnehmen und sich im Gegensatz zu Tieren von einer Warte der "Extrapositionalität" aus, wie Helmuth Plessner (1981: 365), ein Vertreter der philosophischen Anthropologie, dies nennt, selbst betrachten.

Die verstärkte Individualisierung auf Seiten der Mitglieder einer Sozietät findet in deren Aussenweltbeziehungen ein gewisses Gegenstück in Form einer Vereinzelungstendenz. Begriffliches Denken und menschliche Sprache ermöglichen es, Details der Aussenwelt anzusprechen, und die Abstraktionsfähigkeit erlaubt es, die angesprochenen Dinge gedanklich zu manipulieren und damit zu vergegenständlichen (vgl. Plessner 1974: 53). In der praktischen Konsequenz führt dies via *Werkzeugherstellung*⁵ zu einem instrumentellen Umgang mit der Aussenwelt, aber auch zur Tendenz, sich mit ihren Dingen zu identifizieren, u.U. Besitzansprüche zu stellen. Råberg (1987: 79-81) sieht hier einen verselbständigten Nahrungstrieb am Werk, der sich auf die Befriedigung von individuellen Bedürfnissen richtet, die das Notwendige übersteigen. Jedenfalls aber orientiert sich die individuelle Lebensform an Einzelheiten des Lebensraumes, und sie kann als aktiv-manipulierend charakterisiert werden. Auch dieses Phänomen tritt natürlich schon früher in der Evolution auf, aber eben nicht in selbständiger

⁵ Bei Tieren ist nur Werkzeuggebrauch bekannt.

Form. So nehmen z.B. Vögel ganz spezifische Punkte innerhalb eines Territoriums in "Besitz", um dort dann zu singen, aber dies ist ein angeborenes Instinktverhalten (vgl. Portmann 1953: 21).

Umgekehrt zur genannten Vereinzelungstendenz verfügt aber der Mensch dank seines Abstraktionsvermögens auch über die Fähigkeit, sich darüber Gedanken zu machen, wie wahrgenommene Details sich zu einem grösseren Ganzen zusammenfügen könnten. Max Scheler, wiederum ein Vertreter der philosophischen Anthropologie, hat in diesem Zusammenhang von der "Weltoffenheit" des Menschen gesprochen (vgl. z.B. Wolfgang Stegmüller 1978: 127-128). Auf diese Weise kann er auch eine Weltorientierung zurückgewinnen, aber es ist natürlich nicht die Welt selbst, die sich wie bei der überindividuellen Lebensform selbst "zu Wort meldet", sondern es ist eine Ausrichtung auf eine vom Menschen gedanklich konstruierte Welt.

Der evolutionäre Prozess, der zu dieser Art von Bewusstsein führte, war offenbar an organische Voraussetzungen geknüpft, insbesondere an ein markantes Grössenwachstum des Gehirns. Dieses wiederum hatte zur Folge, dass Menschenkinder hinsichtlich ihres Entwicklungsstadiums bei der Geburt im Vergleich zu den Menschenaffen um etwa ein Jahr zu früh zur Welt kommen. Sie verbringen anschliessend nach dem Biologen Adolf Portmann eine "extrauterine Frühzeit", während der sie für ihr Überleben auf intensive Pflege angewiesen sind. Zusätzlich gibt es beim Menschen, wiederum im Gegensatz zu anderen Primaten, eine verlängerte Jugendzeit (siehe z.B. Portmann 1956: 68 ff.).⁶ Es ist zu vermuten, dass die evolutionäre Emergenz des Menschen durch eine positive Rückkopplungsbeziehung zwischen Gehirnentwicklung und Intensität der sozialen Bezogenheit zustande gekommen ist. Sicher ist, dass heute ein Menschenkind nur infolge dieser langandauernden engen Sozialisationsbeziehungen zu einem Lebewesen werden kann, das über die genannten Fähigkeiten verfügt.

3. Die kulturelle Evolution: ein Echo auf die Lebensformen-Hierarchie?

Ich behaupte nun zweierlei: Erstens, dass das Musterprinzip der evolutionären Hierarchie auch in der kulturellen Evolution eine Rolle spielt, und zweitens, dass dies nicht in irgendeiner Form der Fall ist, sondern sich als eine Art Echo auf die nun aus der biologischen Evolution bekannte Folge von Lebensformen äussert. Dies bedeutet, dass die mit dieser Folge verknüpften Themen in der menschlichen Kulturgeschichte mit einer gewissen Gesetzmässigkeit wieder aufgegriffen werden. Damit soll nicht etwa einer biologistischen Unausweichlichkeit das Wort geredet werden. Dieses Wiederaufgreifen hat denn auch seine möglichen Varianten und hätte im einzelnen nicht genau so passieren müssen, wie es passiert ist. Das grundlegende Muster aber ist erkennbar; deshalb die Rede vom "Echo".⁷

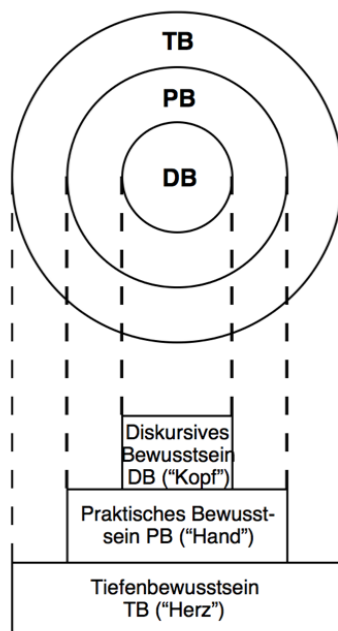
3.1 Vom Herzen zum Kopf

Dass dem so ist, ist eigentlich aus plausibel, wenn wir uns vorstellen, dass die kulturelle Evolution eine Folge der menschlichen Bewusstseinsentwicklung ist. Diese Entwicklung aber ist im Prinzip ein Selbstbewusstwerden der von der Biologie her schon angebotenen Anlagen. Was nach dem Prozess der Menschwerdung im Sinne der oben (Abschnitt 2.3) zuletzt genannten Stufe der individuellen Lebensform organisch schon vorhanden ist, stellt vorerst nur

⁶ Zu den evolutionären Hintergründen dieser Entwicklung siehe z.B. Richard Leakey und Roger Lewin 1992, 153 ff.

⁷ Es sei auch klargestellt, dass ich mich im wesentlichen auf die abendländische Kulturgeschichte beziehe, also in diesem Sinne eine eurozentrische Perspektive verwende.

ein Potential dar und wird nicht sofort in mentale Fähigkeiten umgesetzt. Zuerst operiert der Mensch noch hauptsächlich nach ihm bewusst werdenden Vorgaben aus seinem Tiefenbewusstsein; Carl Gustav Jung (1976: 20) hat ja die Existenz eines kollektiven Unbewussten postuliert, in dem archetypische Urbilder als Korrelat der Instinkte auftreten, gewissermassen als "Anschauung des Instinktes von sich selbst". Später ergreift der Selbstbewusstwerdungsprozess das Sinnenbewusstsein, dass dann, speziell auch nach der Entstehung der Sprache, einen praktischen, differenziert-kommunikativen Umgang mit der Mitwelt ermöglicht. Dann erst beginnen sich die die individuelle Lebensform auszeichnenden verstandesmässigen Fähigkeiten voll zu entfalten und eine immer raffiniertere Ausnutzungs- und Umgestaltungsbeziehung zur Umwelt zu ermöglichen. Entsprechend dieser Folge können wir davon reden, dass der Mensch über drei Ebenen des Bewusstseins verfüge, metaphorisch gesprochen über Herz, Hand und Kopf.⁸ Wenn wir annehmen, dass das Prinzip der evolutionären Hierarchie nun auch hier gilt - und ich zweifle nicht daran, dass dem so ist -, wird das jeweils Neue in eine Wechselwirkung mit dem Alten eintreten, aber letztendlich gibt es einen Primat des Herzens vor der Hand, und der Hand vor dem Kopf (vgl. Figur 3).



*Figur 3:
Die evolutionäre Hierarchie der menschlichen
Bewusstseinssebenen*

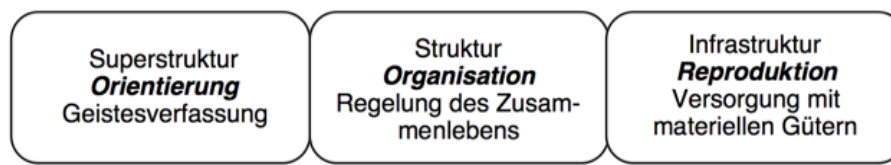
3.2 Drei Entwicklungsstufen der menschlichen Gesellschaft

Wenn das Bild, das wir eben in Annäherung von der menschlichen Bewusstseinsentwicklung entworfen haben, zutrifft, dann dürfen wir erwarten, dass dazu parallel verlaufende Veränderungen auch in den gesellschaftlichen Strukturen zu beobachten sind. Tatsächlich stossen wir in der Literatur zur kulturellen Evolution auf verschiedene Varianten einer Dreiteilung, die wir in diesem Sinne verstehen können. Frühe Beispiele sind die Gliederung des französischen Philosophen und Soziologen August Comte (1798-1857) in eine theologische, eine metaphysische und eine positive (wissenschaftliche) Stufe und diejenige des englischen Philosophen Herbert Spencer (1820-1903) in eine primitive, eine militärische und eine industrielle Stufe (siehe Gregor Dürrenberger 1989: 98-99). Heute wird üblicherweise von einer dreiteiligen Reihenfolge gesprochen, die einen archaischen, einen politischen und einen ökonomi-

⁸ Mit diesen Bewusstseinssebenen des Menschen habe ich mich ausführlich in einem Essay zur Bewusstseinsökologie befasst (siehe Steiner 1997).

schen Gesellschaftstyp umfasst (siehe z.B. Carlo Jaeger 1979), wobei die Vorstellung ganz im Sinne einer evolutionären Hierarchie die ist, dass der jeweils nachfolgende im Laufe von relativ revolutionären Änderungen aus dem vorhergehenden emergiert.

Betrachten wir die drei Gesellschaftstypen etwas genauer. Wir benützen dazu ein in der Soziologie und Ethnologie gebräuchliches Schema, das zur Beschreibung einer Gesellschaft drei Dimensionen oder Ebenen verwendet: Superstruktur, Struktur und Infrastruktur (siehe z.B. Marvin Harris 1980: 52-53). Was ist damit gemeint? Mit dem Begriff der “Superstruktur” ist die Art und Weise angesprochen, wie sich die fragliche Gesellschaft geistig orientiert, welche Geistesverfassung ihr als Folge dieser Orientierung zukommt. Die “Struktur” antwortet auf die Frage, wie in der interessierenden Gesellschaft das menschliche Zusammenleben organisiert ist. Die “Infrastruktur” schliesslich beschreibt, wie die Gesellschaft die Reproduktion sichert, d.h. für ihre Mitglieder und sich selbst Lebensgrundlagen bereitstellt. In der Folge wollen wir statt von Superstruktur, Struktur und Infrastruktur von den Ebenen der Orientierung, der Organisation und der Reproduktion reden (siehe Figur 4).⁹ Mit Hilfe dieses Schemas können wir nun die erwähnte evolutionäre Folge der Gesellschaftsarten so wie in Figur 5 gezeigt genauer charakterisieren. Auf jeder der drei Ebenen können wir dies in Form einer dreiteiligen Entwicklungssequenz tun, die wir als evolutionäre Pyramide darstellen. Dabei ist immer wieder zu beachten, dass das jeweils jüngere Phänomen nicht die schon vorhandenen älteren Phänomene ersetzt, sondern neu dazu kommt.

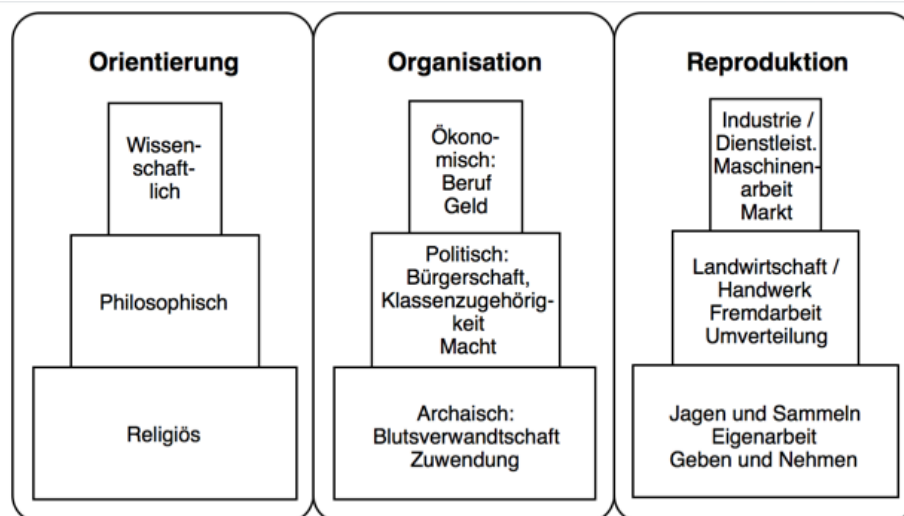


*Figur 4:
Die drei Ebenen der menschlichen Gesellschaft*

Wir sehen nun, dass sich die Begriffe “archaisch”, “politisch” und “ökonomisch” in erster Linie auf die Formen der Organisation des menschlichen Zusammenlebens beziehen: Die archaische Gesellschaft baut in dieser Hinsicht vornehmlich auf dem Prinzip der Blutsverwandtschaft auf und ihr Zusammenhalt wird durch ein Bezogensein der Mitglieder aufeinander gewährleistet, das als Zuwendung bezeichnet werden kann. In der politischen Gesellschaft hat sich ein separates politisches Organisationssystem herausgebildet, das sich durch Machtverhältnisse konstituiert und in dem die Individuen aufgrund ihrer Bürgerschaft und/oder Klassenzugehörigkeit ihre Position finden. Die ökonomische Stufe zeichnet sich durch die zusätzliche Existenz eines eigenständigen ökonomischen Systems aus, das sich mittels Geldflüssen integriert und seinen Mitgliedern die Möglichkeit bietet, eine berufliche Identität zu etablieren. Orientierungsmässig sind die archaischen Gesellschaften gefühlshaft-religiös geprägt. Aus der Religion emanzipiert sich dann auf der Stufe der politischen Gesellschaft die Philosophie als Versuch, die grundlegenden Fragen der Existenz auf rational-spekulative Weise zu beantworten, aus der Philosophie bei der neuzeitlichen Entstehung der ökonomi-

⁹ Der Hinweis mag von Interesse sein, dass die Vorstellung einer Dreigliederung der Gesellschaft auch in der Anthroposophie eine Rolle spielt. So hat Rudolf Steiner von einer “Dreigliederung des sozialen Organismus” gesprochen und damit das Geistesleben, den Staat und die Wirtschaft gemeint (vgl. dazu z.B. Johannes Hemleben 1963, 120-123). Interessant sind dabei noch die normativen Vorgaben, die er mit dieser Gliederung verbindet, nämlich die aus dem Vokabular der französischen Revolution entlehnten Postulate der Freiheit für das Geistesleben, der Gleichheit für das Leben in einem staatlichen Verband, und der Brüderlichkeit (und Schwesterlichkeit, wäre hinzuzufügen) für das Wirtschaftsleben

schen Gesellschaft die Wissenschaft als rational-empirisches Unternehmen.¹⁰ Dabei ist zu beachten, dass die Religion ursprünglich alle Facetten des menschlichen Lebens beeinflusste, währenddem die Philosophie als neue Orientierungsform im wesentlichen einer städtischen Elite vorbehalten war; es kommt hier der für die politischen Gesellschaften relevante Stadt-Land-Gegensatz zum Ausdruck. Auch der Wissenschaft kommt später, wenn auch weniger ausgeprägt als der Philosophie, ein elitärer Charakter zu. Auf der Reproduktionsebene schliesslich, auf der die Aspekte von Lebensunterhalt, Arbeit und Verteilung angesprochen sind, lässt sich die dreiteilige Folge der Gesellschaftstypen beschreiben durch: 1. Ein durch Jagen und Sammeln und damit durch selbstversorgende Eigenarbeit charakterisiertes Wildbeutertum, bei dem die Verteilung erbeuteter Nahrungsmittel dem reziproken Prinzip von Geben und Nehmen unterliegt; 2. Versorgung mit lebenswichtigen Gütern auf der Grundlage von Landwirtschaft und Handwerk, wobei infolge der zunehmenden Arbeitsteilung diese Versorgung durch Kanäle einer Umverteilung laufen muss, und das ganze System (neben der stets weiter bestehenden Eigenarbeit) auf Formen von Fremdarbeit (durch Tiere und Sklaven verrichtete Arbeit) beruht; 3. Industrielle Güterproduktion und in neuerer Zeit immer mehr auch Bereitstellung von Dienstleistungen, wobei die anfallende Arbeit (neben Eigenarbeit und Fremdarbeit, die nun den Charakter von Lohnarbeit angenommen hat) nach Möglichkeit von Maschinen verrichtet und die Verteilung von Gütern und Dienstleistungen dem Austauschmechanismus eines Marktes anvertraut wird.



*Figur 5:
Die drei Ebenen der menschlichen Gesellschaft mit den internen evolutionären Hierarchien*

Wie steht es nun aber mit der Möglichkeit, diese dreistufige Folge als Echo auf die Entwicklung der Lebensformen in der biologischen Evolution zu sehen? Auf den ersten Blick scheint eine solche Interpretation plausibel:

1. Archaische Stufe: Wir können uns diese als eine Existenzform vorstellen, bei der die Dimension des Überindividuellen noch die Oberhand hat. Ihre religiöse Fundierung deutet auf eine holistische Orientierung an etwas Übergeordnetem, Absoluten hin, im individuellen Bewusstsein dürfte das "Wir" vorläufig einen prominenteren Stellenwert als das "Ich" haben, und die Nahrungssuche mittels Jagen und Sammeln hat einen passiven Charakter insofern, als

¹⁰ Eingehender habe ich mich mit der Interpretation der Folge von Religion, Philosophie und Wissenschaft als evolutionäre Hierarchie in einem anderen Papier befasst (siehe Steiner 1998).

vom Angebot der Natur Gebrauch und kein Versuch gemacht wird, diese Natur selbst zu verändern. Im übrigen sind die organisatorischen und reproduktiven Aspekte der archaischen Existenz noch völlig in die religiöse Grundorientierung eingebunden.

2. Politische Stufe: Demgegenüber wird in der politischen Gesellschaft dadurch, dass sich ein politisches System ausdifferenziert, die soziale Dimension zum eigenständigen Thema gemacht, während die reproduktive Ausprägung ihrerseits noch ein Spezialaspekt entweder dieses politischen Systems (z.B. mittelalterlicher Feudalismus) oder aber des privaten (archaischen) Bereichs (z.B. antike Hauswirtschaft) bleibt. Wenn wir allerdings die konkreten Formen der sich herausbildenden politischen Systeme betrachten, wird die Situation hinsichtlich des Lebensformen-Echos unklarer. Das Stichwort "Sklavenarbeit" weist darauf hin, dass wir es im allgemeinen mit Klassengesellschaften zu tun haben, die durch Herrschaftssysteme strukturiert sind. Das für die soziale Lebensform konstituierende interaktive (kommunikative, relationale) Element bekommt damit einen durchaus einseitigen Charakter. Zwar kann man der Philosophie, die für die Stufe der politischen Gesellschaften als neue Orientierungsquelle auftritt, einen interaktiven Charakter zubilligen, indem sie in ihrer klassischen Form auf den Dialog gründet.¹¹ Aber wir haben bereits erwähnt, dass sie nur für elitäre (städtische) Teile der Gesellschaft Bedeutung erlangt. Auch hinsichtlich der Bereitstellung des Lebensunterhaltes, der nun in der Form von Landwirtschaft erfolgt, könnte man sich ein relativ symmetrisches Beziehungsverhältnis - also gewissermassen eine Ausdehnung der sozialen Dimension auf die Natur - vorstellen, indem das landwirtschaftliche Tun z.B. sorgfältige Beobachtungen der Natur, eine Beachtung der Jahreszeiten usw. verlangt. Tatsächlich weist auch der französische Historiker Jean-Pierre Vernant darauf hin, dass im alten Griechenland bis in die klassische Zeit hinein die Landwirtschaft eine Tätigkeit mit mythisch-religiösem und nicht technisch-instrumentellem Charakter war (siehe Jean-Pierre Vernant 1973: 255). Es ist aber auch hier wieder der Stadt-Land-Kontrast zu beachten: Die städtische Lebensweise tendiert dazu, die zunächst im menschlichen Bereich etablierten Herrschaftsverhältnisse auch auf den Umgang mit der Natur auszudehnen.

3. Ökonomische Stufe: Hier differenziert sich nun ein ökonomisches System aus, das der reproduktiven Ebene der Gesellschaft mit Hilfe von Maschinenteknik und Marktmechanismus eine eigenständige Kraft und Dynamik verleiht. Darin macht sich der Charakter der individuellen Lebensform bemerkbar und zwar sowohl im Aussenaspekt der Vereinzelung wie auch im Innenaspekt der Individualisierung: Einerseits ist das wirtschaftliche Tun unter einem Ressourcenaspekt auf verwertbare Details der Umwelt gerichtet, während andererseits das Wirtschaftssystem in seiner modernen Form ja gerade deshalb zustande kommt, weil es auf den Aktivitäten von Individuen aufbaut, die in Konkurrenz zueinander stehen. Im politischen Bereich passt dazu die Entstehung von demokratischen Formen, die dadurch, dass sie von einer Verbindlichkeit gemeinschaftlicher Werte absehen, individualisierte Lebensweisen ermöglichen; tatsächlich neigt ja unsere heutige Gesellschaft zu einem atomistischen Zustand.¹² Schliesslich dient als Orientierungsbasis der ökonomischen Gesellschaft die neuzeitliche Wissenschaft: Ein Wirtschaften, wie es heute praktiziert wird, wäre ohne den via technische Implementierung laufenden Zulieferdienst der Wissenschaft gar nicht denkbar. Typischerweise ist das wissenschaftliche Tun seinerseits auf die Erforschung immer minutiöserer Details ausgerichtet - die oft beklagte wachsende Fragmentierung der Wissenschaften kommt nicht von ungefähr. Andererseits manifestiert sich in diesem Tun auch immer wieder die oben (siehe

¹¹ Von Hans Saner stammt der Ausspruch, dass das Philosophieren allgemein immer zu zweit beginne.

¹² Diese Neigung wird von Vorstellungen unterstützt, wie sie z.B. von der ehemaligen englischen Premierministerin Margaret Thatcher vertreten wurden: Sie soll einmal auf die Frage, was Gesellschaft sei, gesagt haben, Gesellschaft als Phänomen existiere gar nicht, das, was von uns so bezeichnet werde, stelle lediglich die akkumulierte Summe individueller Handlungen dar.

Abschnitt 2.3) erwähnte Kompensationsneigung zu einer im Sinne der Weltoffenheit ganzheitlichen Sicht, wie sie sich etwa beim Versuch der Physik zeigt, zu einer Weltformel zu gelangen.

4. Ein Problem der bisherigen Echo-Interpretation: Eine erste Annäherung

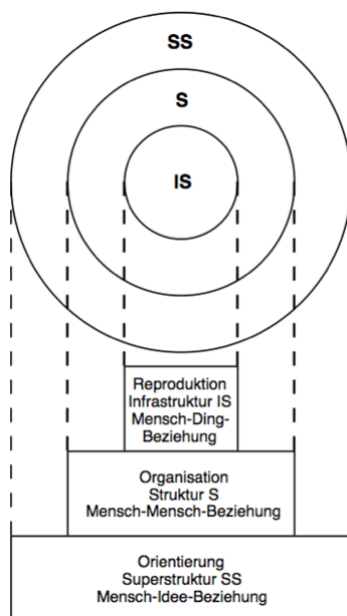
Wir haben gesehen, dass in einem ersten Anlauf eine echomässige Zuordnung der Stufen der kulturellen Evolution zu den drei für die biologische Evolution unterschiedenen Lebensformtypen als möglich erscheint. Gleichzeitig sind uns aber, vor allem bei der Betrachtung der Stufe 2 (politische Gesellschaften), gewisse Fragezeichen aufgefallen. Tatsächlich liegt darin ein Problem verborgen und eine eingehendere Beschäftigung mit dem Fortgang der kulturellen Evolution wird dieses aufdecken und dabei dann auch die oben in Kapitel 3 versuchte Interpretation über den Haufen werfen. Hier versuchen wir nun eine erste Annäherung an dieses Problem. Wir knüpfen dabei noch einmal an Kapitel 3 an, jedenfalls an das dort verwendete dreiteilige Schema zur Beschreibung einer menschlichen Gesellschaft und kontrastieren dieses dann mit der bekannten Bedürfnispyramide von Maslow. Aus diesem Vergleich können wir ein erstes Verständnis für die Problemlage gewinnen.

4.1 Orientierung, Organisation und Reproduktion als evolutionäre Hierarchie

Es ist nicht schwierig zu erkennen, dass das in Figur 4 gezeigte und für die Beschreibung der gesellschaftlichen Entwicklung in Kapitel 3 verwendete Schema mit den drei Ebenen der Superstruktur, der Struktur und der Infrastruktur bzw. der Orientierung, der Organisation und der Reproduktion selbst als eine evolutionäre Hierarchie im Sinne des Echos auf die biologische Lebensformen-Folge interpretiert werden kann, jedenfalls wenn wir die zu den Ebenen gehörenden Phänomene ihrer allgemeinen Bedeutung nach betrachten und von deren möglichen konkreten Ausprägungen absehen. So verweist die Ebene der Orientierung auf die Dimension des Überindividuellen, auf alle Fälle bei der ursprünglichen, gänzlich religiös geprägten Existenz, bei der der Mensch sein Leben auf etwas ihm Übergeordneten und Überlegenem, auf die Natur, auf Ideen, auf göttliche Figuren auszurichten versuchte. Aber auch die später entstandene Philosophie und schliesslich auch die Wissenschaft können hier Beiträge leisten, sofern ihre Fragestellungen auf das Ganze zielen. Die Ebene der Organisation ist zunächst der religiösen Orientierung völlig untergeordnet und erlangt erst in dem Moment Selbständigkeit, da die Frage des gesellschaftlichen Zusammenhalts, aber auch die des Wohlergehens der Mitglieder dieser Gesellschaft zu einem separaten, von der Religion abgelösten Thema der sozialen Dimension wird. Und schliesslich bildet auch die Versorgung mit materiellen Ressourcen, die historisch zuerst der Ebene der Orientierung und/oder derjenigen der Organisation untergeordnet ist, eine ausdifferenzierte Ebene, die eine Eigendynamik entwickelt. Zusammenfassend können wir sagen, dass es auf der erstgenannten Ebene um Beziehungen des Menschen zu Ideen geht, auf der zweiten um solche zu andern Menschen (allenfalls auch zu andern Lebewesen) und auf der dritten schliesslich um solche zu Dingen. Insgesamt erhalten wir also das in Figur 6 dargestellte evolutionäre Muster.

Es mag nun als merkwürdig erscheinen, dass die Superstruktur die Basis und die Infrastruktur die Spitze der Pyramide bilden, also das Ganze nach dem üblichen Verständnis auf den Kopf gestellt erscheint. Wir erinnern uns, dass Karl Marx postuliert hat, der "Unterbau" in Form der Produktionsverhältnisse bzw. der materiellen Grundlagen bestimme den "Überbau", die gesellschaftliche Organisation und ihre Geistesverfassung (siehe z.B. Walter Theimer 1950:

84 ff.).¹³ Tatsächlich ist ja nicht abzustreiten, dass Menschen zuerst ihren Lebensunterhalt gesichert haben müssen, bevor sie an Anderes denken können - eine Grundtatsache, die wir unten noch im Zusammenhang mit der Maslow'schen Bedürfnistheorie aufgreifen werden -, aber darüber hinaus besteht kein Grund, dass die materiellen Aspekte der Lebensweise einen weitergehenden Bestimmungscharakter haben sollen. Im Gegenteil, wenn unsere in Abschnitt 1.3 getroffene Grundannahme, dass in einer evolutionären Hierarchie zwischen Alt und Neu ein Wechselbeziehungsverhältnis herrscht, zutrifft, dann müsste dies auch für die Folge von Orientierung, Organisation und Reproduktion gelten. So gesehen müsste uns die Infrastruktur an der Spitze der Pyramide nicht beunruhigen, wenn sie bedeuten würde, dass nun im Zuge der vom Menschen verwirklichten individuellen Lebensform sich ein kreativer Umgang mit verfügbaren Ressourcen einstellt, der die Qualität dieser Lebensform erhöht. Dabei kann von einer wirklich qualitativen Steigerung wohl nur dann die Rede sein, wenn dieser Ressourcengebrauch keinen willkürlichen Charakter hat, sondern im Rahmen einer echt sozialen Gesellschaftsordnung und noch tiefergreifend auf der Grundlage einer Orientierung an der Welt geschieht. Mit andern Worten, wir können der Infrastruktur als separatem emergentem Phänomen nur dann etwas Gutes abgewinnen, wenn dem Prinzip der evolutionären Hierarchie Genüge geleistet wird. Das ist nun aber in unserer modernen ökonomischen Gesellschaft gerade nicht der Fall: Das uns mit Gütern versorgende Wirtschaftssystem hat eine von jeglicher Verankerung auf den evolutionär vorangehenden Stufen losgelöste Eigendynamik angenommen, in der die Schaffung und die Befriedigung von immer neuen Bedürfnissen zu einem Selbstzweck verkommen ist. Dies ist eine erste grundlegende Aussage zum Problem, das wir hier begrifflich einzugrenzen versuchen.



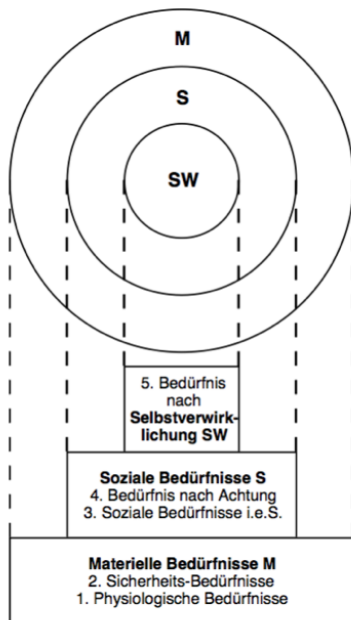
*Figur 6:
Die evolutionäre Hierarchie von Orientierung,
Organisation und Reproduktion*

4.2 Die Bedürfnispyramide von Maslow

Wie angekündigt, wollen wir nun einen Blick auf die Bedürfnistheorie von Abraham Maslow werfen (vgl. Charles Hampden-Turner 1983: 118-119), dem Mitbegründer der humanistischen und später auch der transpersonalen Psychologie. Maslow hat sich die menschlichen

¹³ Theimer weist übrigens auch darauf hin, dass die Marxsche Auffassung nicht unbedingt derart einseitig zu sehen ist und entsprechend differenzierter betrachtet werden sollte.

Bedürfnisse in Form einer hierarchischen Pyramide vorgestellt. Vereinfacht dargestellt umfasst diese an ihrer Basis materielle, in ihrer Mitte soziale und an ihrer Spitze Selbstverwirklichungs-Bedürfnisse (vgl. Figur 7). Die Hierarchie besteht darin, dass in der genannten Reihenfolge immer zuerst die vorangehende Kategorie von Bedürfnissen befriedigt sein muss, bevor sich im fraglichen Organismus die nächste Kategorie entfalten kann. Diese Gesetzmässigkeit soll nicht nur für die psychosoziale Entwicklung eines Individuums von der Kindheit bis zum Erwachsenenalter gelten, sondern ebenso auch “das Wachstum der Kulturen, vom reinen Überlebenskampf bis zur freien Entfaltung der Persönlichkeit” charakterisieren (Hampden-Turner 1983: 118). Wenn das letztere zutrifft, sollte eigentlich ein Zusammenhang mit dem dreiteiligen Lebensformen-Schema und seinem Echo in der kulturellen Evolution sichtbar sein. Lässt sich ein solcher erkennen? Zunächst ja. Dass materielle Bedürfnisse vorrangig auf der Stufe der kulturellen Entwicklung auftreten, die an die überindividuelle Lebensform erinnert, ist insofern richtig, als der hier noch weitgehend instinktiv in den Individuen sich manifestierende allgemeine, überindividuelle Lebenstrieb zuerst einmal verlangt, dass diese Individuen sich ernähren. Zunächst geht es um das Leben oder Überleben an sich, erst später können eine soziale, und dann auch eine individuelle Dimension die Ausgestaltung des Lebens in zunehmendem Masse bereichern. So gesehen kann dann ein separates Verlangen nach der Befriedigung von sozialen Bedürfnissen auch erst auf der nächsten kulturellen Stufe, die die soziale Lebensform in menschlicher Art repetiert, zum expliziten Thema werden. Etwas entsprechendes gilt sodann auch für die dritte Entwicklungsstufe, auf der die sie charakterisierende Individualisierung den einzelnen Menschen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung eröffnet.



*Figur 7:
Die Bedürfnispyramide nach Maslow, als evolutionäre Hierarchie dargestellt. Die Skizze zeigt, wie die ursprünglichen fünf Stufen für den Zweck des vorliegenden Papiers vereinfachend zu drei zusammengefasst worden sind.*

Anders gesehen greift das Maslow'sche Modell allerdings auch zu kurz. Der allgemeine Lebenstrieb verlangt schon am Anfang mehr als nur eine funktionierende Physiologie. Dies geht schon aus der vorherigen Schilderung der überindividuellen Lebensform in der biologischen Evolution hervor als natürlich vor allem auch der nachfolgenden Beschreibung des Lebensstils archaischer Gesellschaften. Dass hier die Vorstellung von Maslow inadäquat ist, zeigt sich in der Rede vom “reinen Überlebenskampf”. Sie suggeriert, dass diese Gesellschaften ständig am Rande des Hungertodes gelebt haben, wo doch die neuere ethnologische Forschung ergeben hat, dass wir uns dieselben als “ursprüngliche Überflussgesellschaften”, wie

Marshall Sahlins (1972: 1 ff.) sie genannt hat, vorstellen müssen. Dieser Umstand weist auch darauf hin, dass "Selbstverwirklichung" nie nur ein Thema der letzten Stufe sein kann. Sie kann sich dort einfach in bisher weitestgehender Form entfalten.¹⁴ Im Prinzip aber geschieht Selbstverwirklichung schon auf jeder vorangehenden Stufe dann, wenn der betreffende Organismus gemäss seinem natürlichen Potential lebt und dieses voll ausschöpft. Dies ist dann der Fall, wenn die bisherigen Entwicklungsstufen im Sinne des skizzierten Prinzips der evolutionären Hierarchie in integrativer Weise zusammenwirken.

4.3 Das grundlegende Problem: Perversion und Inversion

Eine Gegenüberstellung der zwei gegenläufig erscheinenden evolutionären Pyramiden der gesellschaftlichen Ebenen und der menschlichen Bedürfnisse kann uns nun zu einem besseren Verständnis des grundlegenden Problems, mit dem wir heute konfrontiert sind, verhelfen. Es lässt sich mit den Begriffen von Perversion und Inversion beschreiben. Von Perversion können wir insofern reden, als das Prinzip der obersten Stufe, der Drang nach Selbstverwirklichung, durch dasjenige der untersten Stufe, also der Befriedigung materieller Bedürfnisse, kontaminiert bzw. unterlaufen wird. Die Selbstverwirklichung reduziert sich auf eine Identifikation der Individuen mit materiellen Gütern.¹⁵ Dies ist deshalb überhaupt möglich, weil nach der oben (Abschnitt 2.3) erwähnten Interpretation von Råberg der Nahrungstrieb sich in der Entwicklung zur individuellen Lebensform als eigenständige Kraft etabliert hat. Unter der Voraussetzung einer weiterwirkenden Verankerung in den eigenen Grundlagen, aus denen er sich ausdifferenziert hat, nicht zuletzt den Prinzipien der sozialen Lebensform, müsste dieser Trieb eine sublimierte Form und damit eine übertragene Bedeutung annehmen. Diese Bedingung ist heute aber sicher nicht erfüllt: In der modernen Industriegesellschaft hat sich die materialistische Haltung, unterstützt von einer aggressiven Werbung, total verselbständigt und von jeglicher Verwurzelung in den eigenen Grundlagen abgekoppelt. Diese Trennung führt zu einer Inversion in dem Sinne, dass damit das Prinzip der evolutionären Hierarchie nicht einfach nur aufgelöst wird, sondern zusätzlich die oberste Stufe die unteren dominiert, statt dass sie sich in Rahmenbedingungen derselben einordnet.

Dieses Wirken von Perversion und Inversion durchzieht alle Aspekte der neueren Stufen der kulturellen Evolution. Erwähnen wir noch einige Beispiele (vgl. dazu die obige Beschreibung der Bewusstseins- und der gesellschaftlichen Entwicklung in den Abschnitten 3.1 und 3.2):

- Die individuelle Lebensweise hat auf der letzten Entwicklungsstufe einen überindividualisierten Charakter angenommen. Gerade deshalb aber, weil sonst der Zusammenhalt völlig verloren ginge, sind damit auch kontaminierende Elemente der überindividuellen Lebensform verknüpft, denken wir doch etwa an die Phänomene von Massenproduktion und Massenkonsum.
- In Bezug auf die menschlichen Bewusstseins Ebenen, die wir metaphorisch mit Herz, Hand und Kopf beschrieben haben, ist die bekannte Aussage, unsere Zivilisation trainiere uns eine Kopflastigkeit an, sicher zutreffend. Wir leben also nicht kopflos, sondern gewissermassen umgekehrt ohne Körper und Seele und - hier haben wir dann wieder das Perversionsphänomen - handeln gerade dadurch irrational.

¹⁴ Dass wir dabei so viel über Selbstverwirklichung reden, zeigt ja auch, dass sie nicht natürlicherweise stattfindet, sondern gewissermassen organisiert werden muss, wobei dann auch noch die Gefahr der Kommerzialisierung auftritt.

¹⁵ Mit Blick auf die von Maslow postulierte Bedeutung der Pyramide für die psychosoziale Entwicklung menschlicher Individuen könnte dieser Umstand auch als ein Verharren in einem übersteigerten kindlichen, um nicht zu sagen kindischen Stadium interpretiert werden.

- In der Folge von Religion, Philosophie und Wissenschaft können wir unschwer erkennen, wie die letztere jegliche von ihren Vorgängerinnen angelegten Fesseln abgestreift und aber gleichzeitig selbst einen religiös-dogmatischen Charakter angenommen hat.
- Bezüglich der gesellschaftlichen Organisationsformen gilt etwas Entsprechendes für die Ökonomie, die mögliche (und notwendige!) durch die sozialen Zusammenhänge i.e.S. und das politische System gegebene Rahmen gesprengt hat und so tut, als ob alles, auch Zuwendung, mit Geld gekauft werden könnte.
- Der Markt schliesslich hat seine Wurzeln in der organisierten Umverteilung und der gegenseitigen Hilfe total verloren und macht ein Phänomen, das bei den archaischen Gesellschaften eine nur randständige, nicht gruppen-konstitutive Bedeutung hatte, nämlich die sog. negative Reziprozität, zum absoluten Leitprinzip.¹⁶

Mit diesen Beispielen ist in erster Linie die Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung angesprochen, die wir in Abschnitt 3.2 als die der ökonomischen Gesellschaft bezeichnet haben. Die Diagnose der Abgelöstheit dieser Stufe bedeutet, dass irgendwann in der kulturellen Evolution ein Bruch stattgefunden hat, der dann eben diese Ablösung zur Folge hatte. Nun könnte man natürlich vermuten, dass Brüche gerade die Voraussetzung dafür bilden, dass neue emergente Phänomene entstehen können, dass also das Muster der evolutionären Hierarchie grundsätzlich auf einer Folge von Brüchen beruht. In einem gewissen Sinne stimmt das ja auch, aber die Vorstellung von Brüchen benötigt eine Qualifizierung: Der Bruch, mit dem wir es hier zu tun haben, ist ja gerade einer, der der Wirksamkeit des evolutionär-hierarchischen Prinzips entgegenwirkt. Im übrigen haben wir bei der Beschreibung der gesellschaftlichen Entwicklung in 3.2 den Eindruck gehabt, dass schon auf der Stufe der politischen Gesellschaft ein Problem existiert. Tatsächlich können wir, wenn wir die kulturelle Evolution unter neuer Perspektive noch einmal betrachten, den grundlegenden Bruch vor der Entstehung der politischen Gesellschaften, jedenfalls der auf dem Herrschaftsprinzip beruhenden, festmachen. Ausserdem wird sich daraus auch eine revidierte Einordnung der Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung im Sinne des Echos auf die biologische Lebensformen-Folge ergeben. Genauer gesagt: Wir werden sehen, dass der fragliche Bruch zwei verschiedene Entwicklungslinien voneinander abgrenzt. Diese neue Perspektive ist die des Weltbildwandels.

5. Der Weltbildwandel in der kulturellen Evolution als Mittel der Spurensicherung

Wenn es zutrifft, dass sich in der menschlichen Bewusstseinsgeschichte die biologisch-evolutionäre Hierarchie der Lebensformen widerspiegelt, dann darf es nicht erstaunen, wenn sich auch der Weltbildwandel in dieses Muster einordnen lässt.¹⁷ Weltbilder stellen einen kollektiven Bewusstseinszustand dar, es sind Sinnstrukturen, die ausdrücken, wie wir uns die Welt insgesamt, auch mit unserer eigenen Stellung darin, vorstellen. Dem in einer bestimmten Zeitepoche jeweils vorherrschenden Weltbild kommt eine praktische Bedeutung grundlegender Art zu: Es nimmt Einfluss darauf, wie wir mit der aussermenschlichen Natur umgehen, sie allenfalls umzugestalten versuchen, und auch darauf, welche Art von Gesellschaftsordnung wir als gewissermassen "natürlich" betrachten. So werde ich denn auch die Beschreibung der Weltbilder mit einigen entsprechenden Hinweisen versehen. Als Raster für die zeitliche Ab-

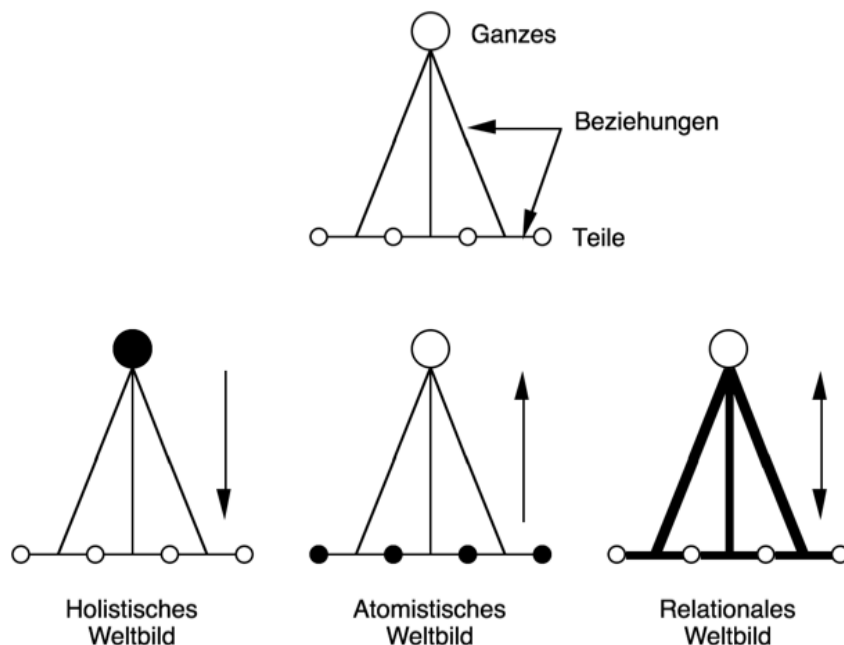
¹⁶ Das Prinzip der negativen Reziprozität bedeutet, dass mit Fremden auf den eigenen Vorteil bedacht gefeilscht wird, dies im Gegensatz zu dem der positiven Reziprozität, das sich auf das in Figur 4 erwähnte solidarische Geben und Nehmen im internen Gruppenverband bezieht (vgl. Sahlins 1976, 191 ff.)

¹⁷ So überrascht es auch nicht, wenn z.B. Klaus Eder (1980, 150 ff.) im kollektiven Weltbildwandel eine Parallele zur kognitiven Entwicklungslogik im Sinne von Jean Piaget vermutet. Eine ausführlichere Darstellung der humanökologischen Bedeutung des Weltbildwandels findet sich in Steiner 1996.

folge verwende ich das Stufenschema der abendländischen Bewusstseinsentwicklung, wie es der Kulturphilosoph Jean Gebser seinem monumentalen Werk “Ursprung und Gegenwart” (1949: 53) zugrunde gelegt hat. Dieses umfasst eine magische, eine mythische und eine mentale Stufe.

5.1 Zu den Begriffen

Zunächst aber ein Wort zu den Begriffen, die wir für die Charakterisierung der im Laufe der abendländischen Kulturgeschichte auftretenden Weltbilder verwenden. Idealtypisch können wir sie in drei Kategorien einordnen: Holistische, relationale und atomistische Weltbilder (vgl. dazu Figur 8). “Holistisch” bedeutet, dass es einen Vorrang des Ganzen vor den Teilen gibt: Diese erhalten ihre Eigenschaften kraft der Position, die sie im Rahmen des Ganzen einnehmen. Umgekehrt meint “atomistisch” einen Primat der Teile vor dem Ganzen. Dieses lässt sich mit seinen Eigenschaften als Epiphänomen aus den Teilen und ihren Merkmalen ableiten. Die Rede von Holismus und Atomismus verlangt genau genommen, dass die Welt als hierarchisch strukturiert vorgestellt wird. Tatsächlich ist dies heute ja auch der Fall: Subatomare Teilchen verbinden sich zu Atomen, diese zu Molekülen, die in der Linie des Lebens auf höherer Ebene zu Biomolekülen werden. Diese wiederum konstituieren Zellen, die Organe und Gewebe bilden, und diese setzen einen ganzen Organismus zusammen. Organismen schliesslich finden sich in Sozietäten zusammen, deren verschiedene zusammen als Grundlage von ganzen Ökosystemen dienen können. Eine holistische Sichtweise sieht also bezüglich dieser Folge von Ebenen die Dinge “von oben nach unten”, eine atomistische umgekehrt “von unten nach oben”. Nun werden wir sehen, dass im frühen Teil der kulturellen Evolution die Weltbilder einen relativ undifferenzierten, nicht-hierarchischen Charakter hatten. Trotzdem lässt sich dort in einem gewissen Sinne von Holismus sprechen (Atomismus kommt nicht vor). Das Merkmal der Differenziertheit oder Undifferenziertheit ist aber auf alle Fälle ein weiteres Unterscheidungsmerkmal.



Figur 8: Schematische Darstellung der drei grundlegenden Weltbild-Typen. Der Ausgangspunkt ist jeweils schwarz eingefärbt: Links das Ganze, in der Mitte die Teile, rechts die Beziehungen.

Eine Verschmelzung der holistischen mit der atomistischen Sichtweise führt logischerweise zu einer Art Mittelding, das wir als "relational" bezeichnen können. Bei einem relationalen Weltbild gibt es weder einen Vorrang des Ganzen vor den Teilen, noch einen solchen der Teile vor dem Ganzen, sondern es sind die Beziehungen zwischen den Teilen, die den den massgeblichen Ausgangspunkt darstellen. Von ihm aus werden sowohl die Eigenschaften der Teile wie auch diejenigen des Ganzen bestimmt. Damit wird auch der statische Charakter sowohl des holistischen wie auch des atomistischen Weltbildes - es steht immer etwas Vorgegebenes mit festen Eigenschaften am Anfang, das Ganze im einen, die Teile im andern Fall - durch einen dynamischen Charakter ersetzt.¹⁸ Als Folge wechselnder Relationen können sowohl das Ganze wie auch die Teile ihren Charakter verändern. Ferner ist ein relationales Weltbild sowohl für eine hierarchisch wie auch für eine nicht-hierarchisch strukturierte Welt denkbar.

5.2 Das magische Weltbild¹⁹

Der magische Bewusstseinszustand, den wir den archaischen Wildbeutergesellschaften des Paläolithikums zuschreiben können, ist wohl noch stark von den angeborenen Instinkten beeinflusst (zur magischen Bewusstseinsstufe siehe Gebser 1949: 79 ff.). Aber es ist ein erstes Bewusstsein einer vom Menschen getrennten Aussenwelt entstanden. Diese wird als undifferenziert und nicht-hierarchisch erlebt, indem die in ihr vorkommenden einzelnen Dinge alle miteinander verbunden und auch gegenseitig vertauschbar sind. Trotzdem kann auch von einer Art holistischer Ausrichtung gesprochen werden: In der Welt wirkt ein Geflecht von unpersönlichen Kräften und es gilt, sich in das Spiel dieser Kräfte als übergeordnetem Prinzip in unterstützender Weise einzugeben. Bezüglich der Stellung der Individuen herrscht noch weitgehende Ichlosigkeit: "... das noch nicht zentrierte Ich ist noch über die Welt der Erscheinungen zerstreut ... In einem gewissen Sinne kann man sagen, dass in dieser Ebene das Bewusstsein noch nicht im Menschen ist, sondern noch in der Welt ruht," meint Gebser (1949: 80).²⁰ Diese für uns merkwürdige, widersprüchlich erscheinende Mischung der Vorstellung einer nicht-hierarchischen Undifferenziertheit einerseits und eines diffusen Ganzen andererseits setzt sich auch in das Gesellschaftliche hinein fort: Eine archaische Gesellschaft hat einen egalitären Charakter, alle sind gleich, trotzdem aber, oder gerade deswegen, finden die Individuen ihren Halt in der Vorstellung eines Gruppen-Ich oder eines "Wir". Wie sich zeigt, ist es nicht übertrieben, von einem Echo auf die überindividuelle Lebensform der biologischen Evolution zu reden. Damit stimmt weiter überein, dass im Paläolithikum weibliche Darstellungen in Form von Figurinen oder Felsmalereien weit verbreitet waren (siehe dazu Marie E.P. König 1980), was auf eine Betonung der Assoziation der Frau mit der Fähigkeit, Leben zu geben und zu erhalten, und noch allgemeiner auf die Verehrung der lebensgebenden Kräfte der Welt hindeutet (vgl. Riane Eisler 1989: 32 ff.).

¹⁸ Deshalb hängt das relationale Weltbild auch mit dem Thema der Selbstorganisation zusammen. Dabei müssen wir allerdings sehen, dass die gegenwärtige Rede von der Selbstorganisation bis zu einem gewissen Grade eine Modeströmung ist. Die grundlegenden Sinnfragen sind damit nicht vom Tisch. Beruhen die Selbstorganisationsprozesse auf reinem Zufall oder steckt mehr dahinter? Was ist es, das sich da selbst organisiert?

¹⁹ In Analogie zu den Weltbildern von bis heute überlebenden archaischen Gesellschaften darf angenommen werden, dass es inhaltlich gesehen vielfältige Varianten gab. Ich verwende trotzdem die Einzahl, weil es mir hier auf den Typ ankommt.

²⁰ Gebser redet von "Ebenen" statt "Stufen" des Bewusstseins.

5.3 *Das mythische Weltbild*

Die Entdeckung der eigenen Innenwelt und ihre Übertragung auf die Aussenwelt ist das Charakteristikum der mythischen Bewusstseinsstufe (siehe Gebser 1949: 100 ff.); Mythen sind "wortgewordene Kollektivträume der Völker", sagt Gebser (1949: 111). Die Natur wird als beseelt erfahren und damit nehmen nun die in ihr wirkenden Kräfte eine konkretere, personifizierte Form an und treten so als Partner oder Widersacher des Menschen auf. "Auf dem Umweg über das Erwachen zu sich selber erwacht das Du, erwacht im Du die ganze Welt ..." (Gebser 1949: 114). Das Du bezieht sich also nicht nur auf die Mitmenschen, sondern auch auf andere Lebewesen und Naturerscheinungen (z.B. Berge, Flüsse, Winde, Regen). Tatsächlich existieren auch keine scharfen Grenzen zwischen den Bereichen des Menschlichen und des Nicht-Menschlichen, auch nicht zwischen denjenigen des Lebendigen und des Nicht-Lebendigen; Metamorphosen sind möglich. Das Weltbild hat offensichtlich einen relationalen Charakter und erscheint deshalb als Echo auf die soziale Lebensform der biologischen Vergangenheit, aber als ein ausgebreitetes Echo, das nicht nur die Menschen umfasst, sondern im Prinzip die ganze Natur. Das kommunikative Element, das ja immer ein wichtiger Aspekt einer sozialen Lebensweise ist, kommt in sehr schöner Weise in der Erzählung der Mythen zum Ausdruck, die zum Allgemeingut werden und mündlich jeweils an die nachfolgende Generation überliefert werden. Obschon also die Welt in wesentlichen Aspekten als nicht-hierarchisch gesehen wird, gibt es auch hier eine Orientierung an einem umfassenden Weltganzen: Während im magischen Weltbild die Aussenwelt im Prinzip nur die irdische Natur umfasste, erweitert sich diese im mythischen Weltbild in der Weise, dass nun eine Oberwelt (der Himmel) und eine Unterwelt die Erde umfassen; es gibt also ein Oben und ein Unten. Die Weltwerdung ist auch immer ein grundlegendes mythisches Thema. Tatsächlich wäre es auch kaum denkbar, dass im Gegenüber ein Du gesehen werden kann, ohne dass es ein tieferes, stützendes Gefühl für ein Welt Ganzes und die Verwandtschaft aller Dinge und Wesen gibt.

Das mythische Weltbild strahlt auch in die reale Gestaltung der damaligen Gemeinschaften aus. Es gibt starke Anzeichen dafür, dass es eine eigentliche Blütezeit im Neolithikum von etwa 7000 bis 3500 v.u.Z. gab, die sich geographisch auf den allgemeinen südosteuropäischen bis vorderasiatischen Raum bezog, mit einzelnen Ausläufern (insbesondere die minoische Kultur in Kreta) bis in die Bronzezeit um 1500 v.u.Z. Ich bezeichne die zugehörige Gesellschaftsform nach einem Vorschlag der Archäologin Marija Gimbutas (1991: 324) als matristisch. Der Ausdruck deutet daraufhin, dass das weibliche Element im Zentrum des religiösen Kultes und des Lebens überhaupt stand.²¹ Diese Ausrichtung kann als eine verstärkte Fortsetzung eines schon im Paläolithikum vorhandenen Phänomens gesehen werden, erklärbar dadurch, dass nun erste Formen von Ackerbau und Viehzucht für den Lebensunterhalt dienen, was eine intensiviertere Partnerschaft mit der Natur erfordert, deren Lebenskraft als weiblich gesehen wird. Diese Intensivierung drückt sich auch in der Tatsache aus, dass im Gegensatz zur noch wesentlich zeitlosen magischen Epoche jetzt das Bewusstwerden einer Naturzeit in Jahreszeiten-Riten ihren Niederschlag findet. Das partnerschaftliche Prinzip spielt auch im gesellschaftlichen Rahmen: Die Betonung des weiblichen Elementes bedeutet nicht etwa Frauenherrschaft, sondern es gibt eine Gleichstellung der Geschlechter und keine Anzeichen für Klassenstrukturen, obwohl jüngere Formen matristischer Gesellschaften wohl schon frühpolitische Elemente enthielten. Darüber hinaus scheint die matristische Zeit auch eine friedliche Zeit gewesen zu sein: Es gibt keinerlei Anzeichen von Kriegswaffen und Befestigungen (siehe Eisler 1989: 41 ff.).

²¹ Dieser Befund gründet auf eine Vielzahl von archäologischen Belegen, die zu einem guten Teil von Gimbutas gesammelt worden sind (siehe Gimbutas 1991)

5.4 Mentale Weltbilder

Im Zeitraum von etwa 4300 bis 2800 v.u.Z. drangen wiederholt nomadische, patriarchal organisierte und kriegerische Reitervölker indogermanischen Ursprungs in das Gebiet der matriastischen Kulturen ein, was schliesslich zu ihrem Untergang führte. In der Folge kam es zur Entstehung von auf dem Herrschaftsprinzip (Herrschaft von Männern über Männer, insbesondere aber auch von Männern über Frauen) gründenden politischen Gesellschaften.²² Die mythische Welt lebte zwar in zunehmend männlicher Uminterpretation weiter - in gewisser Weise hat sie ja in ländlichen Gegenden in der Form von Sagen und Legenden bis in die Neuzeit weiter existiert - erhielt aber allmählich einen defizienten Charakter.²³ Und sie wurde in der Folge von der mentalen Stufe der Bewusstseinsentwicklung dominiert, die in der Antike begann und bis heute fort dauert (siehe Gebser 1949: 1234 ff.). In ihr wird nun das im Prozess der Menschwerdung angelegte Potential zur individualisierten Lebensweise erst richtig ausgeschöpft. Mentale Weltbilder ermöglichen in wachsender Masse eine verstandesmässig-begriffliche Erfassung der Welt, was die Menschen befähigt, als aktive Subjekte gestaltend und umgestaltend auf Einzelheiten ihrer sowohl biophysischen wie auch sozialen Umwelt einzuwirken. Andererseits wird die Realisierung des Potentials durch das Auftreten von gegen das Prinzip der evolutionären Hierarchie verstossenden Perversions- und Inversions-Erscheinungen, wie wir sie im Zusammenhang mit der Pyramide von Maslow diskutiert haben, grundlegend gestört. Es scheint, dass solche Störungen typisch für eine männlich dominierte Kultur sind.

Eigentlich hätte jetzt für die mentale Stufe als Echo auf die biologisch schon früher vorbereitete individuelle Lebensform nach dem holistischen Weltbild der magischen und dem relationalen Weltbild der mythischen Stufe ein atomistisches Weltbild erwartet werden können. Allerdings dürfte dieses im Hinblick auf seinen Einfluss auf die aktuelle Lebensgestaltung nicht in einem absoluten, sondern nur in einem tendentiellen Sinne einen atomistischen Charakter haben, ansonsten seine Wirkung der früher erwähnten Jonas'schen Bedingung des Gleichgewichts von Freiheit und Bindung widersprechen würde. Mit andern Worten, es müsste sich um einen relativen Atomismus handeln, der gewissermassen automatisch in einen umfassenderen relationalen Rahmen eingebettet wäre, während dieser wiederum auf einem noch grundlegenden holistischen Boden fassen würde. Tatsächlich zeichnet sich ja nun die Neuzeit durch die Dominanz einer atomistischen Sichtweise aus. Aber diese weist die eben genannte Eigenschaft gerade nicht auf. Ausserdem wird der erste Teil der mentalen Bewusstseinsstufe (in der Antike und im Mittelalter) von einem ziemlich genauen Gegenstück holistischer Prägung beherrscht. Wir haben es also mit dem Gegensatz zweier Extreme zu tun, und dies ist insofern passend, als sich das mentale Bewusstsein durch eine allgemeine Vorliebe für Dualismen auszeichnet. Dieser Gegenüberstellung der beiden Sichtweisen entspricht auch die von Gebser vorgenommenen Zweiteilung der mentalen Bewusstseinsstufe in eine frühere effiziente und eine spätere defiziente Phase. Die erstere zeichnet sich durch ein "richtendes, ermessendes Denken" aus, bei dem es in einem qualitativen Sinne um das richtige Mass geht, bei der letzteren dagegen um ein "teilendes, massloses Zerdenken" mit einem rationalisierten quantitativen Charakter (Gebser 1949 und Synoptische Tafel im Anhang). Gemeinsam ist den beiden Weltbildern die Vorstellung einer hierarchisch strukturierten Welt,

²² Eisler (1989) hat diesen Wandel der gesellschaftlichen Organisation mit ihrer Gegenüberstellung von Partnerschaft und Herrschaft beschrieben.

²³ Nach Gebser wird das mythische Bewusstsein in dem Moment defizient, da die mündliche Überlieferung durch die schriftliche Fixierung ersetzt wird.

womit sie in diesem Sinne also eine differenzierte Variante von Holismus bzw. Atomismus vertreten. Betrachten wir sie im folgenden noch etwas genauer.

Holistisches Weltbild

Einen gewissen paradigmatischen Charakter hinsichtlich eines holistischen Weltbildes hat wohl Platons Vorstellung einer Ideenwelt, also von vorgegebenen geistigen Strukturen, die sich dann in der Materie abbilden. Die mittelalterliche Variante (der scholastische Versuch der Kombination von Philosophie und Theologie) setzt an die Stelle der Ideen eine göttliche Macht. Während bei der platonischen Version die geistige und die materielle Welt zwar auch getrennt auftreten, aber doch noch in einem organischen Verhältnis zueinander stehen,²⁴ ist beim mittelalterlichen Weltbild die Trennung perfekt, indem das Göttliche nun gänzlich ausserhalb unserer Welt angesiedelt und in einem Schöpfungsverhältnis zu ihr steht. Dies ist der erste Schritt zum "Tod der Natur", wie Carolyn Merchant (1987) den Vorgang genannt hat, bei dem die Welt völlig entzaubert und schliesslich zur Maschine degradiert wird.²⁵ Im holistischen Weltbild ist aber die Frage nach dem Sinn der Welt noch eine legitime Frage, denn der Mensch möchte sich in das Gegebene sinnvoll einordnen bzw., in der theologischen Variante, nach dem Willen Gottes ausrichten. Danach hängt es aber davon ab, wie die Einsichten, die aus dem "Blick nach oben" gewonnen werden, "nach unten" zur Anwendung gelangen. Die Situation ist durchaus ambivalent: Der Mensch, an höchster Stelle nach Gott und den Engeln, kann annehmen, dass er einen Herrschaftsauftrag bezüglich des Restes der Welt hat, und er kann diesen Auftrag in fürsorglicher oder aber in ausbeutender Weise verstehen - ein Thema, das im Zusammenhang mit dem "dominium terrae"²⁶ der Bibel immer wieder kontrovers diskutiert worden ist.²⁷ Eine ähnliche Ambivalenz besteht im gesellschaftlichen Bereich, wenn ein Herrscher sich als Stellvertreter Gottes auf Erden betrachtet. Auf alle Fälle ist das reale Pendant zum holistischen Weltbild des Altertums und des Mittelalters die hierarchisch aufgebaute Klassengesellschaft.

Atomistisches Weltbild

Während es scheint, dass sich der erwachende Geist des Menschen im mentalen Zeitalter zunächst doch noch an einer übergeordneten Instanz oder einem Ursprung orientieren möchte, kann es eine solche Absicht im neuzeitlichen atomistischen Weltbild gar nicht mehr geben. Das klassische Beispiel für dieses Weltbild ist die Newtonsche Vorstellung einer aus Partikeln aufgebauten Welt: Deren Eigenschaften bestimmen die Erscheinung der aus ihnen bestehenden Körper und schliesslich auch die des Weltganzen (vgl. dazu Gideon Freudenthal 1982). Es ist zwar richtig, dass Newton noch die Existenz eines Gottes annahm, der die Weltmaschine einmal in Bewegung gesetzt hatte; daraus konnte das Streben nach Erkenntnis der Naturgesetze noch als Versuch gewertet werden, das göttliche Denken nachzuvollziehen. Mit dem Verlust auch dieser Vorstellung aber - der Glaube an inhärente Zwecke war inzwischen zugunsten eines solchen an Zufallsprozesse aufgegeben worden - glaubte der Mensch, gar keinen Sinn mehr in der vorfindlichen Welt erkennen zu können. Ein extremer Fall hier ist die Auffassung des Molekularbiologen Jacques Monod (1979: 157), der den

²⁴ Berechtigterweise kann deshalb dieser Art von holistischem Weltbild zusätzlich der Beinamen "organismisch" gegeben werden.

²⁵ Deshalb können wir beim atomistischen Weltbild dann auch den Zusatz "mechanistisch" machen

²⁶ Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erden und macht sie euch untertan" (Genesis I, Vers 28).

²⁷ Z.B. hat der Historiker Lynn White (1967) die Wurzel für die ruinöse menschliche Ausbeutung der Erde in unserem christlichen Hintergrund gesehen, eine Auffassung, der u.a. von Odil Hannes Steck (1988) widersprochen wird.

Menschen dazu aufruft, doch endlich einzusehen, "dass er in der teilnahmslosen Unermesslichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat." Als möglicher Ausweg aus solcher Hoffnungslosigkeit muss der Versuch des Menschen erscheinen, sich selbst an der Stelle Gottes zu sehen, bewusst oder unbewusst. Wenn die Welt einen Maschinencharakter hat, muss es ja möglich sein, sie in ihre Teile zu zerlegen und dann neu aufzubauen, ein Tun, durch das sie dann erst wieder einen (menschlich definierten) Sinn gewinnt. Die Herrschaft über die Natur wird damit perfektioniert. Im Bereich der Gesellschaft wirkt sich die atomistische Sicht in einem Zustand der Überindividualisierung und Untersozialisierung aus. Natürlich war es gut und richtig, dass liberale Formen des Zusammenlebens an die Stelle politischer Herrschaft traten, aber inzwischen geht ein schrankenloser Liberalismus mit einem Wirtschaftssystem einher, das als selbstregulierender Mechanismus für den Zusammenhalt der sonst zerfallenden Gesellschaft sorgen muss, dabei aber in Wirklichkeit Zwänge erzeugt, die die Idee von selbstverantwortlicher Freiheit ad absurdum führen.²⁸

6. Eine Neuinterpretation des Echos und seine Bedeutung für die Frage der evolutionären Verträglichkeit

6.1 Ein weibliches und ein männliches Echo

Im Lichte des mit der Betrachtung des Weltbildwandels möglichen Befundes und im Hinblick auf die Frage des Lebensformen-Echos scheint es mir nun möglich, den Ablauf der kulturellen Evolution in einer revidierten Interpretation wie folgt zu sehen (vgl. mit Tabelle 2): Die ursprünglichen menschlichen Gesellschaften gehören einer religiös dominierten Phase an, die die magische und die mythische Zeit umfasst. Wie die Charakterisierung dieser beiden Zeiten zeigte (vgl. Abschnitte 5.2 und 5.3) bleibt aber diese religiöse Phase hinsichtlich der Frage des Echos auf die biologische Vergangenheit nicht bei der überindividuellen Lebensform stehen, wie in Abschnitt 3.2 und Figur 5 zunächst vermutet, sondern schreitet mit der mythischen Stufe zur sozialen Form fort. Die Schilderung der letzteren hat ja deutlich gemacht, dass diese auf ein relationales Weltverständnis gründete, bei dem die Vorstellung einer sozialen Gemeinschaft sich nicht auf den menschlichen Bereich beschränkte, sondern auch das Verhältnis zur Natur einbezog, und ausserdem den Charakter eines eigentlich sozialen, d.h. partnerschaftlichen Miteinanders hatte. Bewusstseinsmässig setzte dies, neben dem weiterhin wichtigen Tiefenbewusstsein, ein entwickeltes, aufgeschlossenes praktisches Bewusstsein voraus, das sich im interaktiven Umgang mit Mitmenschen und Mitwelt i.w.S. ständig weiter schärfen konnte. Damit wir von einem eigentlichen Echo auf die soziale Lebensform reden können, muss aber das menschliche Zusammenleben den Zustand der Alltagsfraglosigkeit überschritten haben und zu einem explizit zu regelnden Problem geworden sein. Schliesslich existierten bereits Stadtsiedlungen mit grösseren Einwohnerzahlen und mit Arbeitsteilung, und dies wird eine Entstehung von speziellen politischen Institutionen notwendig gemacht haben. Damit waren aber keine Herrschaftsverhältnisse verbunden. Zwar stand insbesondere in den matristischen Gesellschaften der mythischen Zeit, wie wir gesehen haben, das weibliche Prinzip im Zentrum der religiösen und kulturellen Aufmerksamkeit, aber dies äusserte sich im politischen Bereich nicht als Matriarchat, sondern die genannte Partnerschaftlichkeit erstreckte sich auch auf das Verhältnis der Geschlechter. Wir können nun also sehen, dass die übliche Darstellung der Bedeutung der neolithischen (agrarischen) Revolution, die wir in Abschnitt 3.2 zunächst übernommen haben, nämlich dass die Ablösung der nomadischen Wildbeuter-Lebensweise durch eine sesshafte Lebensweise mit Landwirtschaft gleichzeitig auch einen Wandel von egalitären zu herrschaftlichen Gesellschaftsformen beinhaltet, nicht stimmt. Zwischen die archaischen und politischen Gesellschaften des in 3.2 verwendeten

²⁸ Zur Pervertierung des politischen in einen wirtschaftlichen Liberalismus siehe Meyer-Abich 1997, 304 f

Schemas schiebt sich die matristische Gesellschaftsform ein. Der von uns bereits angesprochene grundlegende Bruch findet dann nachher statt. Bis dahin aber können wir zusammenfassend die kulturelle Evolution als eine bezeichnen, die einer weiblich getönten Entwicklungslinie, also einem weiblichen Echo auf die biologische Evolution folgt.

Der angesprochene Bruch stellt eine evolutionäre Diskontinuität dar, indem die mythische Zeit der matristischen Gesellschaften durch von aussen an sie herangetragene kriegerische Ereignisse ein Ende findet. Die nächste Stufe im Gebsterschen Schema der Bewusstseinsentwicklung, die philosophisch-wissenschaftlich geprägte Stufe des mentalen Bewusstseins, entsteht nicht im Sinne eines Herauentwickelns von Neuem aus Altem, jedenfalls nicht in bezug auf die vorangehende Entwicklungslinie, die wir als weiblich bezeichnet haben. Indem diese weitere Entwicklung nun von patriarchal strukturierten Gesellschaften getragen wird, können wir von einer männlich geprägten Linie reden. Natürlich verschwindet die weibliche Linie auch nicht völlig, aber sie kann nur mehr oder weniger im Verborgenen, vor allem in ländlichen Gebieten (erinnern wir uns an den für die politischen Gesellschaften typischen Stadt-Land-Gegensatz) weiter existieren. Von den religiösen Vorstellungen werden auch gewisse Bestände vom neuen System übernommen, aber sie erfahren eine patriarchale Umformung und bekommen auch, in Übereinstimmung mit der allgemeinen Entwicklungstendenz des mentalen Zeitalters, einen stärker institutionalisierten und intellektualisierten Charakter. Natürlich ist es auch nicht so, dass sich die mentale Bewusstseinsstufe nur deshalb einstellen konnte, weil es zu einer Dominanz des männlichen Prinzips kam. Es besteht kein Grund anzunehmen, die grundlegenden Potentiale einer weiblichen im Vergleich zu einer männlichen Bewusstseinsentwicklung könnten im Sinne der Fähigkeiten von Herz, Hand und Kopf wesentlich voneinander verschieden sein. Und natürlich wäre es spannend zu wissen, wie die weitere Entwicklung bei einem Weiterbestehen der weiblichen Linie ausgesehen hätte. Es ist zu erwarten, dass sich auch hier früher oder später eine mentale Stufe mit so etwas wie Philosophie und Wissenschaft eingestellt hätte. Diese hätten aber vermutlich einen ziemlich anderen Charakter gehabt, denn *ein* wichtiger Unterschied scheint zwischen einem weiblich und einem männlich getönten Bewusstseinstyp zu bestehen: Das erstere hat offenbar einen stärker integrierten Charakter, der evolutionär-hierarchische Stufen miteinander verbindet und deshalb eher evolutionär verträglich ist, im Gegensatz zum letzteren, das dazu neigt, neuere Stufen einer evolutionären Hierarchie von ihren Vorgängerinnen abzulösen und abzukoppeln, was dann in der Konsequenz zu Erscheinungen wie eben die in Abschnitt 4.3. genannten Inversion und Perversion führt. Dahinter dürfte der Umstand stecken, dass sich ein weibliches Bewusstsein stärker am Prinzip des Lebens und seiner Erhaltung orientiert, während ein männliches Bewusstsein eher danach trachtet, Neues zu schaffen, indem Altes zerstört wird. Diesen Gegensatz hat Riane Eisler (1987: 94 ff.) schön mit ihrer symbolischen Gegenüberstellung von "Kelch" und "Schwert" charakterisiert.

Wie steht es nun mit der Frage des Echos, wenn wir den weiteren Verlauf der kulturellen Evolution in der männlichen Linie betrachten? Wenn wir uns vorstellen, dass eine voll entwickelte individuelle Lebensform an die Existenz eines diskursiven Bewusstseins gebunden ist, dann ist es wohl richtig, wenn wir im Prinzip die gesamte mentale Stufe als Echo auf diese Lebensform betrachten bzw. die gesamte mentale Stufe als deren Ausprägung selbst betrachten, da sie ja auch biologisch betrachtet überhaupt erst beim Menschen auftritt. Nach dem vorher Gesagten ist aber auch klar, dass die Art und Weise, wie sie sich konkret verwirklicht hat, nicht die einzig mögliche ist. Tatsächlich haben wir ja auch, ganz abgesehen von der vorherigen Frage, wie eine weiblich geprägte Realisierung hätte aussehen können, beim konkret vorhandenen, der mentalen Stufe entsprechenden Weltbild zwei grundlegende Varianten unterschieden, eine holistische und eine atomistische (vgl. Abschnitt 5.4). Wir können darin innerhalb des individuellen Prinzips nochmals eine gewisse Wiederholung des Lebensformen-

Themas erkennen, bei der allerdings nur die beiden Extreme vorkommen, also der überindividuelle Anfang und das individuelle Ende, und eine verbindende soziale Zwischenstufe fehlt. Diese Wiederholung hat, wie wir gesehen haben, einen Bezug zur Gebsterschen Unterscheidung einer ersten effizienten von einer zweiten defizienten Phase des mentalen Bewusstseins. Insofern können wir darin einen gewissen Entwicklungszusammenhang sehen. Demgegenüber wäre aber auch darauf hinzuweisen, dass es zwischen den beiden Weltbildern keine klare und saubere zeitliche Trennung gibt: Zum Teil liegen sie zur gleichen Zeit miteinander im Widerstreit. Mit andern Worten, es gibt einerseits gewisse atomistische Ansätze auch schon im Altertum und andererseits eine immer wieder auftretende Art von holistischer Gegenkultur bis in die Neuzeit. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Riedl von der “Spaltung des Weltbildes” redet. (Riedl 1985).²⁹ So gesehen bilden die beiden Weltbilder eher einen unversöhnlichen Gegensatz, als dass sie in einem Entwicklungszusammenhang stehen. Wie in Tabelle 2 vermerkt, habe ich trotzdem die Interpretation eines “männlichen Echos” gewagt. Insgesamt bietet diese Tabelle eine Zusammenfassung der Befunde der Neuinterpretation der Echofrage, wie sie sich aus der Betrachtung des Weltbildwandels ergibt.

Tabelle 2:

Zuordnung von Stufen der Orientierung, des Bewusstseins, des Weltbildes und der Organisation in der kulturellen Evolution mit Interpretation des Echos auf die Folge von Lebensformen in der biologischen Evolution.

Erklärung: Ü = überindividuell, S = sozial, I = individuell.

Orientierung	Bewusstsein (Gebser 1949)	Weltbild	Organisation	Weibl. Echo	Männl. Echo
Religiös	Magisch	Holistisch, undifferenziert	Archaisch	Ü	
Religiös	Mythisch	Relational, undifferenziert	Matristisch	S	
Philosophisch	Mental-effizient	Holistisch, differenziert	Politisch		Ü
Wissenschaftlich	Mental-defizient	Atomistisch, differenziert	Ökonomisch		I

6.2 Reintegration und Neotenie

Trifft nun die Vorstellung einer evolutionären Hierarchie auch auf die Stufen der menschlichen Bewusstseinsentwicklung zu, dann könnten wir mit einer ausgewogenen Entwicklung dann rechnen, wenn die jeweils neue Stufe sich bei aller Emanzipation aus der vorherigen alten Stufe trotzdem immer noch in einen durch diese alte Stufe vorgegebenen Rahmen einordnet. Eine solche Ausgewogenheit ist wohl in der kulturellen Entwicklung der vorpolitischen Zeit noch weitgehend vorhanden, löst sich dann aber auf der mentalen Stufe, die, wie wir gesehen haben, mit einem Bruch beginnt, zunehmend auf. Bewusstseinsmässig bedeutet dies eine wachsende Abspaltung des Verstandes von seinen eigenen Grundlagen in den tieferen Schichten des Bewusstseins. Die Entstehung einer mentalen Bewusstseinsstufe an sich ist wohl Teil der Entwicklungslogik, nicht aber eben die abgehobene Art und Weise, in der sie sich schliesslich manifestiert. Wenn wir annehmen, dass die Art unseres Bewusstseinszustan-

²⁹ Karen Gloy (1995/96) hat die Geschichte der beiden Sichtweisen (die sie “ganzheitlich” und “wissenschaftlich” nennt) in einer umfangreichen Monographie zusammengestellt.

des letztlich darüber entscheidet, wie wir uns auf unserem Planeten benehmen, dann verlangt eine Überwindung unserer heutigen Probleme, von denen ich einige Facetten schon angetönt habe, zuerst und vor allem nach einer Bewusstseins-Reintegration im Sinne einer Respektierung des evolutionär-hierarchischen Prinzips. Eine solche sollte möglich sein, weil in jedem Fall die älteren Bewusstseinszustände in uns in einer gewissen latenten Form noch vorhanden sind. Z.B. zeigen die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie, wie die mythische Stufe in uns weiterwirkt. Gebser (1949: 71) meint, dass eine Mutation zu einem "integralen Bewusstsein" angesagt sei in einer Weise, die die notwendige Verbindung zwischen Gegenwart und Vergangenheit wiederherstelle bzw. das Vergangene gegenwärtig mache. Was heisst das? Es kann nicht heissen, dass wir in vergangene Zustände zurück tauchen; deren Aktivierung würde uns psychisieren und einer Absage an unseren Verstand gleichkommen. Es kann umgekehrt auch nicht heissen, dass wir sie vom obersten Bewusstsein aus aufhellen, denn damit würden wir sie zerstören. Das letztere versuchen wir ja eigentlich heute zu tun, aber es gelingt uns - glücklicherweise, könnten wir fast sagen - nicht, wobei wir dann aber stattdessen in Gefahr geraten, in die unter heutigen Verhältnissen dämonisierende Wirkung einer älteren Stufe hinein zu kippen. Wir haben diese Problematik in Abschnitt 3.4 mit den Begriffen von Inversion und Perversion angesprochen. Hier wie dort wird jedenfalls die evolutionäre Hierarchie missachtet, indem in einem Fall nur dem Alten, im anderen Fall nur dem Neuen ein Existenzrecht zuerkannt wird.

In einem neuen integralen Zustand wird nicht eine Bewusstseinsstufe vor den anderen favorisiert, sondern es werden alle zusammen, so Gebser (1949: 174), "integral durchsichtig", "transparent" bzw. "diaphan".³⁰ Was dies bedeuten könnte, ist natürlich nicht ohne weiteres klar; zur Aufhellung wäre eine ausgedehntere Diskussion nötig, die hier nicht möglich ist. Wir können aber im Anschluss an die Betrachtung der Weltbilder überlegen, welches die Auswirkungen einer Bewusstseinsintegration in diesem Bereich sein könnten oder müssten. Zunächst scheint klar, dass der auf der mentalen Stufe herrschende Dualismus von zwei gegensätzlichen Weltbildern überwunden werden muss. Dies kann dadurch geschehen, dass eine Versöhnung der beiden Sichtweisen durch ihre Verbindung geschieht, was logischerweise in einem relationalen Weltbild resultiert. Tatsächlich wird heute darüber gesprochen, dass ein solches notwendig oder aber gar schon in Entstehung begriffen sei (siehe z.B. Wolfgang Zierhofer 1997). Dabei wird auch diskutiert, auf was alles das Beziehungsverständnis sich erstrecken soll: Wird der Mensch als Mensch unter Menschen konstituiert oder spielt dabei die aussermenschliche Mitwelt auch eine Rolle? Indem ich für die letztere Auffassung plädiere, schliesse ich mich einer tiefenökologischen Meinung an, wie sie z.B. vom norwegischen Ökophilosophen Arne Naess (1993) vertreten wird.³¹ Zu beachten ist, dass wir damit gewisse Qualitäten wiederbeleben, wie sie im mythischen Weltbild vorhanden waren, in dem es ja keine Grenzen zwischen Mensch und Nicht-Mensch gab (vgl. Abschnitt 4.3). Natürlich können wir nicht in einen echt mythischen Bewusstseinszustand zurückkehren; das würde von uns ja verlangen, dass wir unsere differenzierte (hierarchische) zugunsten einer nicht-differenzierten (nicht-hierarchischen) Sicht wieder aufzugeben imstande wären. Was wir aber versuchen können: Uns aus unserem heutigen Zustand heraus für die in tieferen Bewusstseinschichten angelegte Möglichkeit von Erfahrungen mit mythischem Charakter zu öffnen. Auch kann ein symmetrischer Ausgleich zwischen Holismus und Atomismus nicht die letzte Lösung unseres Problems sein, denn gemäss dem Prinzip der evo-

³⁰ Der ganze zweite Band von Gebsters Werk ist der Diskussion um das neue integrale Bewusstsein gewidmet (Gebser 1953).

³¹ Naess entwickelt ein Konzept von Selbstverwirklichung, das auf einem ausgedehnten Beziehungsfeld aufbaut (84-85).

lutionären Hierarchie ist schlussendlich ein Fundament von holistischer Qualität notwendig. Wir könnten also sagen, der notwendige Zugang zu unserem Tiefenbewusstsein müsste auch die magische Vergangenheit miteinschliessen. In etwas zeitgemässer Sprache interpretiert: Es stellt sich immer noch die Frage nach einem zugrundeliegenden Weltganzen, nach einer Einheit in der Vielfalt der Erscheinungen, und das Problem der Integration wird so gesehen zu einem Problem der Religion im eigentlichen Sinne des Wortes.³²

Wie gelangen wir zu diesem Bewusstseinswandel? Im Prinzip wissen wir es nicht, aber vielleicht ist mindestens eine Beobachtung hilfreich: Als Kinder haben wir eine Zeitlang noch in einer Art von magischer bis mythischer Welt gelebt, und von daher stellt sich die Frage, ob wir uns auch im Erwachsenenalter noch eine Spur von kindlichem Wundererleben erhalten können. Der Anthropologe Ashley Montagu meint ja. Er zeigt in seinem Buch "Zum Kind reifen" (1984), wie der Mensch sich gegenüber den andern Primaten sowieso durch Neotenie auszeichnet, d.h. durch ein Behalten kindlicher und jugendlicher Merkmale, die sich nicht nur auf den Körper, sondern auch auf das Verhalten beziehen. Zu den wertvollen kindlichen Verhaltensmerkmalen gehören z.B. Wissbegierde, Phantasie, Spielfreude, Flexibilität, Humor, Empfänglichkeit für neue Ideen, Ehrlichkeit, Lernwilligkeit, Liebesbedürftigkeit und -bereitschaft (vgl. Montagu 1984: 15). Wir sind jedoch in Gefahr, diese beim Erwachsenwerden zu unterdrücken. Aus unserer evolutionären Geschichte ergibt sich aber, wozu wir eigentlich aufgerufen wären: "als Kinder zu wachsen und uns zu entwickeln, nicht aber zu der Art von Erwachsenen zu werden, die wir angeblich werden sollen. Damit soll nicht gesagt sein, dass wir auf einer kindlichen Stufe der Entwicklung stehen bleiben müssten. Wir sind aber ... dazu bestimmt, jene Merkmale, die das Kind so sichtbar zur Schau stellt, unser ganzes Leben lang zu Wachstum und Entfaltung zu bringen" (Montagu 1984: 162).

Literatur

- Bonner, John Tyler (1983) Kultur-Evolution bei Tieren. Paul Parey, Berlin und Hamburg.
- De Waal, Frans B.M. und Lanting, Frans (1993) Frieden durch Sex. GEO 5, 14-30.
- Ditfurth, Hoimar von (1982) Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Dürrenberger, Gregor (1989) Menschliche Territorien. Geographische Aspekte der biologischen und kulturellen Evolution. Zürcher Geographische Schriften 33, Geographisches Institut ETH, Zürich.
- Eder, Klaus (1980) Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Eisler, Riane (1989) Von der Herrschaft zur Partnerschaft. Weibliches und männliches Prinzip in der Geschichte. C. Bertelsmann, München.
- Freudenthal, Gideon (1982) Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Gebser, Jean (1949 / 53) Ursprung und Gegenwart. 1. Band: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung; 2. Band: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Gimbutas, Marija (1991) The Civilization of the Goddess. The World of Old Europe. Harper, San Francisco.
- Gloy, Karen (1995/96) Das Verständnis der Natur. Bd.1: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens; Bd.2: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. C.H. Beck, München.
- Hampden-Turner, Charles (1983) Modelle des Menschen. Ein Handbuch des menschlichen Bewusstseins. Beltz, Weinheim und Basel.

³² Gemeint ist hier die etymologische Interpretation, die lat. *religio* auf lat. *religare* zurück-, auf-, anbinden, befestigen zurückführt (siehe Wolfgang Pfeifer 1997, 1113).

- Harris, Marvin (1980) *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*. Vintage Books, New York.
- Hemleben, Johannes (1963) *Rudolf Steiner in Selbstzeugnissen und Dokumenten*. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.
- Hoyle, Fred (1984) *Das intelligente Universum. Eine neue Sicht von Entstehung und Evolution*. Umschau, Frankfurt a.M.
- Jaeger, Carlo (1979) *Ein Modell der Wirtschaftsgesellschaft*. Peter Lang, Bern.
- Jonas, Hans (1973) *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jung, Carl Gustav (1976) *Instinkt und Unbewußtes*. In Hans Heusser (Hrsg.) *Instinkte und Archetypen im Verhalten der Tiere und im Erleben des Menschen*, 12-22. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- König, Marie E.P. (1980) *Unsere Vergangenheit ist älter. Höhlenkult Alt-Europas*. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Kummer, Hans (1992) *Weisse Affen am Roten Meer. Das soziale Leben der Wüstenpaviane*. Piper, München und Zürich.
- Leakey, Richard und Lewin, Roger (1992) *Origins Reconsidered. In Search of What Makes Us Human*. Doubleday, New York u.a.
- Linden, Eugene (1981) *Apes, Men and Language*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex.
- Merchant, Carolyn (1987) *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. C.H. Beck, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1997) *Praktische Naturphilosophie. Erinnerungen an einen vergessenen Traum*. C.H. Beck, München.
- Monod, Jacques (1979) *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Montagu, Ashley (1984) *Zum Kind reifen*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Naess, Arne (1993) *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Übersetzt und editiert von D. Rothenberg. Cambridge University Press, Cambridge u.a.
- Pfeifer, Wolfgang (1997) *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Picht, Georg (1979) *Ist Humanökologie möglich?* In Constanze Eisenbart (Hrsg.) *Humanökologie und Frieden*, S. 14-123. Klett und Cotta, Stuttgart.
- Plessner, Helmuth (1974) *Der Mensch als Lebewesen. Für Adolf Portmann*. In Roman Rocek und Oskar Schatz (Hrsg.) *Philosophische Anthropologie heute*, 51-64. C.H. Beck, München.
- Plessner, Helmuth (1981) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Gesammelte Schriften Bd.4. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Portmann, Adolf (1953) *Das Tier als soziales Wesen*. Rhein-Verlag, Zürich.
- Portmann, Adolf (1956) *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Rowohlt, Hamburg.
- Råberg, Per (1987) *The Space of Man. New Concepts for Social and Humanist Planning*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Remane, Adolf (1971) *Sozialleben der Tiere*. Gustav Fischer, Stuttgart.
- Riedl, Rupert (1985) *Die Spaltung des Weltbildes. Biologische Grundlagen des Erklärens und Verstehens*. Paul Parey, Berlin und Hamburg.
- Riedl, Rupert (1986) *Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt*. Piper, München und Zürich.
- Sahlins, Marshall (1972) *Stone Age Economics*. Aldine, Chicago.
- Steck, Odil Hannes (1988) *Dominium Terrae. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Genesis I*. In: Fritz Stolz (Hrsg.) *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, 89-105. Theologischer Verlag, Zürich.

- Stegmüller, Wolfgang (1978) Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Bd.1. Alfred Kröner, Stuttgart.
- Steiner, Dieter (1994) Vernünftig werden heisst weiblich werden! Beitrag zu einer evolutionären Bewusstseinsökologie. In Wolfgang Zierhofer und Dieter Steiner (Hrsg.) Vernunft angesichts der Umweltzerstörung, 197-264. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Steiner, Dieter (1996) Auf was bauen wir: Realität oder Rationalität? Zur humanökologischen Bedeutung des Weltbild-Wandels im Laufe der kulturellen Evolution. In Axel Ziemke und Rudolf Kaehr (Hrsg.) Realitäten und Rationalitäten (Selbsorganisation Bd.6), 13-49. Duncker & Humblot, Berlin.
- Steiner, Dieter (1997) Mensch und Lebensraum. Eine Geschichte der Entfremdung. Ein Essay in evolutionärer Bewusstseinsökologie. In Dieter Steiner (Hrsg.) Mensch und Lebensraum. Fragen zu Identität und Wissen, 41-120. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Steiner, Dieter (1998) Die seelisch-geistige Nahrungskette. Eine humanökologische Betrachtung der Suche nach Orientierung. Schriftliche Fassung eines Vortrags bei der Weiterbildungsveranstaltung "Wissenschaft und Weisheit" der Universität Zürich, 27.1.98 (unveröffentlicht).
- Theimer, Walter (1950) Der Marxismus. Lehre - Wirkung - Kritik. A. Francke, Bern.
- Vernant, Jean-Pierre (1973): Arbeit und Natur in der griechischen Antike. In Klaus Eder (Hrsg.) Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, 246-270. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Vester, Frederic und Henschel Gerhard (1984) Krebs - fehlgesteuertes Leben. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Werner, Hans-Joachim (1986) Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin. C.H. Beck, München.
- White, Lynn (1967) The roots of our ecological crisis. Science, March 10, 1203-1207.
- Zierhofer, Wolfgang (1997) Grundlagen für eine Humangeographie des relationalen Weltbildes. Die sozialwissenschaftliche Bedeutung von Sprachpragmatik, Ökologie und Evolution. Erdkunde 51 (2), 81-99.