

# **Die seelisch-geistige Nahrungskette**

## **Eine humanökologische Betrachtung der Suche nach Orientierung**

Dieter Steiner

Gruppe für Humanökologie, Geographisches Institut, ETH Zürich

### **1. Einleitung**

Die Wissenschaft weiss nicht, wo's lang geht." So äusserte sich im vergangenen Herbst die Theologin Dorothee Sölle anlässlich eines Gesprächs in der Sternstunde Philosophie am Schweizer Fernsehen. Sie gab damit ihrer Überzeugung Ausdruck, dass Wissenschaft, jedenfalls in ihrer heutigen Form, mit Weisheit wenig gemein hat, Weisheit als eine dem Leben dienliche Handlungsorientierung verstanden, und Leben in einem umfassenden Sinne gemeint, nicht nur uns Menschen, sondern auch unsere gesamte Mitwelt umfassend. Ich schliesse mich dieser Überzeugung an. Das Unbehagen an der Wissenschaft betrifft in erster Linie die Seite der Naturwissenschaften, eingeschlossen der Medizin. Diese produzieren immer mehr Verfügungswissen, das technisch umsetzbar und wirtschaftlich verwertbar ist. Es ist natürlich unbestritten, dass damit viel Gutes, mindestens die menschliche Lebensqualität betreffend, daraus hervorgegangen ist. Heute aber beginnt sich abzuzeichnen, dass diese Entwicklung ein Optimum überschritten hat und zunehmend zu einem Mitwelt- und Selbstgefährdungspotential führt; aus dem Verfügungswissen kann auch Zerstörungswissen entstehen.

Die Möglichkeit einer Selbstgefährdung der Menschheit bedeutet offenbar, dass hier ein Defizit an einer weitergefassten Orientierung besteht. Demgegenüber wird von den Geisteswissenschaften, insbesondere der Philosophie, gesagt, sie produzierten Orientierungswissen. Dürfen wir also erwarten, dass diese eine korrigierende Rolle spielen könne? Gegenwärtig scheint die Philosophie zu einem guten Teil selbst an Orientierungsverlust zu leiden. Die Philosophin Annemarie Pieper (1997) spricht in diesem Zusammenhang von "Geisteswissenschaften ohne Geist" und einem entsprechenden "Verlust der Weisheit". Diese Diagnose deutet darauf hin, dass Philosophie einmal Weisheitswissen hervorbrachte, dass aber diese Zeit vorbei ist. Der Grund dafür, so scheint es, ist, dass sie es nicht geschafft hat, einen genügenden Abstand zur Wissenschaft einzuhalten. Verschlimmert wird die Situation noch durch das heutige an monetären Werten ausgerichtete Nutzendenken, was bedeutet, dass eine Philosophie, die sich bloss der Orientierungsfrage widmen möchte, unter Rechtfertigungsdruck steht. Ist es denn denkbar, dass wir trotzdem eine Weisheit vermit-

telnde Orientierung wiederfinden können? Das ist die Frage, die wir uns hier stellen wollen, und ich werde versuchen, sie im Sinne einer humanökologischen Betrachtung anzugehen.

Was wollen wir unter einer "humanökologischen Betrachtung" verstehen? Nun, zunächst können wir einfach feststellen, dass mit Humanökologie eine Ökologie des Menschen im Gegensatz zu einer Ökologie von Tieren oder von Pflanzen gemeint ist. Da aber der Mensch ein sehr spezielles Lebewesen ist, dessen Ökologie nicht nur ein biologisches Phänomen ist, heisst dies, dass auch, und vor allem auch, die gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse, die damit einhergehenden individuellen Bewusstseinszustände und Handlungsweisen und auch die zur heutigen Situation führenden kulturhistorischen Entwicklungen, die hinter den Umweltproblemen liegen und diese zur Folge haben, in den Blick kommen müssen.<sup>1</sup> Schliesslich ist ja das sog. Umweltproblem kein Umweltproblem, sondern ein Gesellschaftsproblem. Damit ist auch schon gesagt, dass dabei auch die Wissenschaft selbst, als Teil der Gesellschaft, zur Problemproduktion beiträgt. Sich für die Lösung der Umweltprobleme nur auf die Wissenschaft verlassen zu wollen, wäre gleichbedeutend mit dem Versuch, sich wie weiland der Baron von Münchhausen am eigenen Haarschopf aus dem Sumpf zu ziehen.

Wie aber ist es möglich, das wissenschaftliche Tun in einen weiter gefassten, Orientierung vermittelnden Rahmen einzuordnen? Ich versuche hier zu zeigen, dass sich zur Reflexion über diese Frage eine evolutionäre Perspektive eignet, die zurückverfolgt, wie sich das Orientierungsproblem dem Menschen schon in früheren Zeiten gestellt hat und dann die Frage stellt, ob daraus etwas für die heutige prekäre Situation zu gewinnen ist.

## **2. Die Nahrungskette**

Im Verlauf der biologischen Evolution tauchen aus dem, was jeweils schon da ist, immer wieder revolutionäre Neuerungen auf, sog. emergente Phänomene, die deshalb neu genannt werden können, weil sie auf einer gewissermassen höheren Ebene operieren, die in einem entscheidenden Ausmass zusätzliche Freiheitsgrade gewährleistet. Dabei kann dieses Operieren verändernd auf die Ausgangsbasis zurück wirken, ist gleichzeitig aber auch auf das Weiterbestehen der alten Phänomene als Fundament angewiesen. Neues und Altes stehen 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 gar nicht existieren kann.

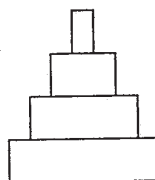
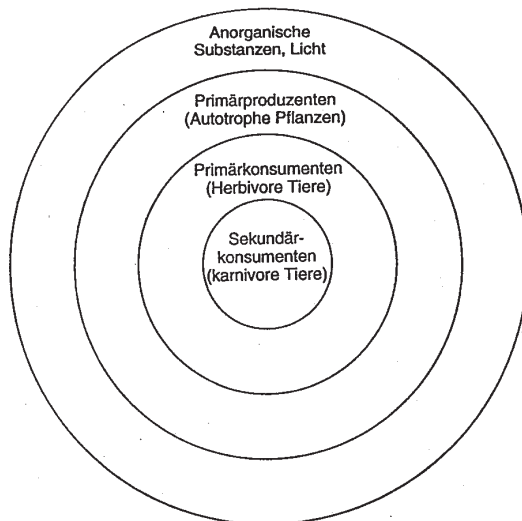
Wie das jeweils Neue auf das Alte einwirkt, von ihm gleichzeitig aber auch abhängig ist, kann sehr schön mit der grundlegenden ökologischen Nahrungskette illustriert werden: Pflanzen als Primärproduzenten nehmen für ihr Leben aus ihrer anorganischen Umgebung

---

<sup>1</sup> Eine ausführliche Darstellung des Konzeptes einer „allgemeinen Humanökologie“, d.h. einer Humanökologie, die eben nicht nur die naturwissenschaftliche, sondern auch, oder vorwiegend, die sozial- bis geisteswissenschaftliche Seite des Problemfeldes betrachtet, findet sich in Steiner (1997a).

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. Die Organismen einer jeweils höheren Stufe

Figur 1: Die grundlegende ökologische Nahrungspyramide. Die kleine Skizze unten soll darauf hinweisen, dass die konzentrischen Kreise oben als Grundriss dieser Pyramide zu interpretieren sind.



sind also für ihr Überleben auf diejenigen der nächsttieferen angewiesen, beeinflussen aber durch ihren Verzehr diese Stufe natürlich auch. In Figur 1 ist diese Nahrungskette in Form einer Pyramide dargestellt.<sup>2</sup>

Ein Muster wie die Nahrungskette lässt die Evolution als einen Prozess erscheinen, in dem wachsende Emanzipation mit parallel dazu wachsender Bindung einhergeht. Das tönt paradox, aber beachten wir, was Hans Jonas (1973) in seinem Buch "Organismus und Freiheit" dazu sagt. Er redet von der "durch und durch dialektischen Natur organischer Freiheit, der Tatsache nämlich, dass sie im Gleichgewicht zu einer korrelativen Notwendigkeit steht, die ihr als eigener Schatten unzertrennlich anhaftet und daher auf jeder ihrer Stufen im Anstieg zu höheren Graden der Unabhängigkeit als deren verstärkter Schatten wiederkehrt.

<sup>2</sup> Das ist eine sehr vereinfachte Darstellung. In Wirklichkeit sind die Verhältnisse bedeutend komplizierter. Insbesondere ist vernachlässigt, dass sich die Kette über die sog. Destruenten, die Organismen, die tote Lebewesen zersetzen, zu einem Kreislauf schließt.

Dieser Doppelaspekt," so fährt Jonas weiter, "begegnet schon im Primärmodus organischer Freiheit, im Stoffwechsel als solchem, der einerseits ein Vermögen der organischen Form bezeichnet, nämlich ihren Stoff zu wechseln, aber zugleich auch die unerlässliche Notwendigkeit für sie, eben dies zu tun. ... Dadurch ist das Leben zur Welt hingewandt in einem besonderen Bezug von Angewiesenheit und Vermögen" (S. 131-133).

Im folgenden wird uns der Versuch interessieren, das Muster der ökologischen Nahrungskette in einem übertragenen, metaphorischen Sinn auf unser Problem der Orientierung anzuwenden. Wir gehen also der Vermutung nach, dass sich dieses Problem modellhaft anhand einer seelisch-geistigen Nahrungskette betrachten lässt. Die Übertragung setzt die Annahme voraus, dass es strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den beiden Prozessen der biologischen und kulturellen Evolution gibt, mit andern Worten, dass wir auch die letztere als eine Folge von emergenten Erscheinungen mit den genannten Beziehungsverhältnissen zwischen Neu und Alt verstehen können.

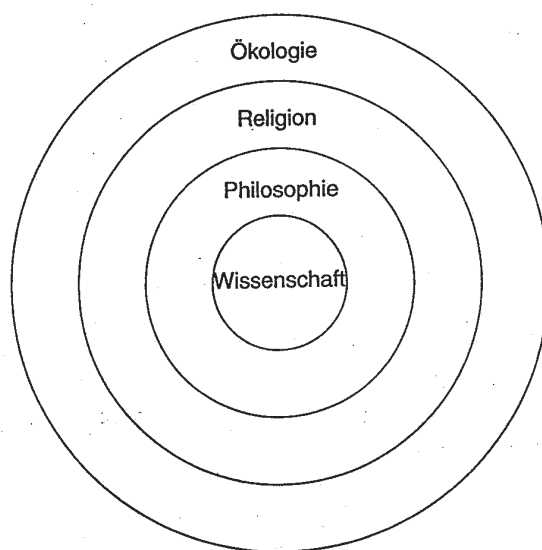
Das uns interessierende Problem der Orientierung können oder müssen wir auf zwei miteinander wechselseitig verknüpften Ebenen angehen. Die eine Ebene ist die kollektive, auf der durch das Zusammenwirken von Menschen in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft mehr oder weniger zusammenhängende Orientierungssysteme entstehen. Die zweite Ebene ist die individuelle, auf der wir parallel dazu bestimmte Bewusstseinsformen vorfinden. Natürlich sind die beiden Ebenen wechselseitig miteinander verknüpft und deshalb ist es unvermeidlich, dass wir zum Teil schon bei der folgenden Besprechung der Orientierungssysteme Aussagen über dazugehörige Bewusstseinszustände machen. Die spätere Beschäftigung mit der individuellen Ebene dient dann vor allem dazu, eine Idee über die Struktur des Bewusstseins und der damit verbundenen psychischen Funktionen zu bekommen.

### **3. Orientierungssysteme**

Wir wenden uns also zuerst den Orientierungssystemen zu. Vor dem Beginn einer eigentlichen kulturellen Evolution leben die Menschen bzw. deren Vorfahren noch weitgehend naturnah und orientieren sich fraglos an lokalen ökologischen Zusammenhängen. In diesem Sinne können wir für diesen Zustand von der Ökologie als grundlegendstem Orientierungssystem reden. Danach, so können wir feststellen, gibt es in der Menschheitsgeschichte eine Folge von drei verschiedenen Systemen der Orientierung: Religion, Philosophie und Wissenschaft. Religion existiert wohl seit der ersten Regung von Selbstbewusstsein in der Entwicklung der Menschheit. Sie entsteht aus Erlebnissen des Überwältigtseins, überwältigt vom Gefühl des Existierens der Welt und des eigenen Existierens, oder auch der Teilhabe, natürlich auch des Abhängigseins, Erlebnisse, in denen sich die Natur, die Welt oder, im Falle von theistischen Religionen, hinter oder über der Welt stehende göttliche Figuren mitteilen, vernehmen lassen. Die Philosophie entsteht in der Antike, sie differenziert sich aus der Religion aus und möchte sich auch in expliziter Abhebung von ihr verstanden wissen.

Zunächst allerdings kann sie ihre Herkunft nicht verleugnen, indem sie, so wird gesagt, aus dem Staunen über die Welt und die Existenz der Menschen darin entsteht. Insofern sie versucht, Fragen metaphysischen Charakters, die von der Religion in intuitiv-gefühlshafter Art beantwortet werden, auf rationale, d.h. verstandesmäßige Weise anzugehen, bekommt sie einen spekulativen Charakter, aber sie ist trotzdem noch der Meinung, aus metaphysischen Entwürfen auch die Bestimmung des Menschen in der Welt ableiten zu können. In der Moderne verabschiedet sich dann die Philosophie von solchen Spekulationen und begibt sich mit ihrer rationalen Argumentationskultur mehr in die Nähe der Wissenschaft. Insbesondere bedeutet dies dann auch, dass Anleitungen für das richtige Tun nicht mehr in einer Schau der Welt gefunden werden können, sondern nur noch im vernünftigen Aus-

Figur 2: Übertragung des Musters der Nahrungspyramide auf die evolutionäre Folge der Orientierungssysteme.



tausch innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft.<sup>3</sup> Die Wissenschaft, so wie wir sie heute verstehen, hat sich ihrerseits nach dem Mittelalter als Ausdifferenzierung aus der Philosophie entwickelt. Die hinter ihr stehende Motivation ist einerseits Neugier, andererseits aber auch die hoffnungsvolle Erwartung, die Natur zum Wohle der Menschheit beherrschen und manipulieren zu können. Das wissenschaftliche Vorgehen stützt sich dabei auf genaue Beobachtung und systematische Theoriebildung; es kann als ein Unternehmen auf rational-empirischer Grundlage beschrieben werden.

<sup>3</sup> In der Philosophiegeschichte wird dieser Wandel der Philosophie als ein Paradigmenwechsel von einer Seins- über eine Bewusstseins- zu einer Sprachphilosophie diskutiert (siehe dazu Herbert Schnädelbach 1989).

Sofern es nun angemessen ist, die Metapher der Nahrungspyramide auf die evolutionäre Folge von Ökologie, Religion, Philosophie und Wissenschaft anzuwenden (vgl. Figur 2), gilt auch hier das Prinzip des Primats des Alten vor dem Neuen und der Abhängigkeit des Neuen vom Alten, wobei allerdings das Neue auch gleichzeitig verändernd auf das Alte zurückwirkt. Mit andern Worten, wir erwarten, dass die Wissenschaft für ihr eigenes längerfristiges, kreatives und fruchtbares Gedeihen auf geistige Nahrung aus dem Bereich der Philosophie angewiesen ist, und dass weiter dasselbe für die Philosophie mit Bezug auf die Religion gilt.<sup>4</sup> Das Problem, das wir heute haben, interpretiere ich so, dass in einem wesentlichen Sinne die notwendige Anbindung des Neuen am Alten nicht gewährleistet ist. Betrachten wir einige Aspekte dieses mangelhaften Zustandes.

### 3.1 Wissenschaft

Wenn wir die Gültigkeit dieser Interpretation am Fall der uns besonders interessierenden Wissenschaft zu überprüfen versuchen, finden wir Unterstützung z.B. beim Religionswissenschaftler Georg Picht (1979) in seiner Arbeit mit dem Titel "Ist Humanökologie möglich?" Er schildert die Situation folgendermassen: Mit seinem Anspruch auf raum- und zeitlose Gültigkeit ist das in der Wissenschaft repräsentierte menschliche Wissen ein Wissen, das aus der irdischen Natur herausgetreten ist und gewissermassen den Status einer göttlichen Vernunft angenommen hat. Das kann nicht gut gehen. Picht sagt denn auch wörtlich: "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, ... Das Grundproblem der Humanökologie ist deshalb nicht die Ökologie des Menschen als 'zoon', sondern die Integration seines 'logos' in das Gefüge seines Ökosystems" (S. 66).<sup>5</sup> Mit andern Worten, die Strukturen des wissenschaftlichen Denkens stimmen nicht mit den Strukturen der realen Lebensräume, von denen wir letztlich abhängen, überein; es besteht, wie Picht sagt, eine Diastase<sup>6</sup> zwischen beiden. Damit also eine Humanökologie im Sinne eines dauerhaften Lebens des Menschen auf diesem Planeten, möglich wird, müsste sich das wissenschaftliche Tun richtunggebende Nahrung aus dem weiteren Horizont der Philosophie älteren Stils verschaffen, jedenfalls einer Art von Philosophie, die ihrerseits einen Anschluss an die Religion gestattet.

Das Korrelat zur Selbstüberschätzung des Verstandes ist die von der Wissenschaftstheorie für wissenschaftliches Tun geforderte Gefühlsabstinenz. Zur Vermeidung subjektiver Elemente braucht es eine distanzierte Haltung, die in der Lage ist, dem Verstand freien Ausgang zu gewähren. "Ihr [Der Wissenschaft] erstes Gebot ist Sachlichkeit und Objektiv-

4 Wir klammern dabei der Einfachheit halber die Frage aus, ob die Wissenschaft nicht auch direkt, d.h. ohne Vermittlung der Philosophie, mit der Religion in Wechselbeziehung stehen kann.

5 Zoon = Lebewesen, logos = Vernunft.

6 Bedeutet ein Auseinanderweichen, eine Kluft.

ität, Freiheit von Emotionen und Vorurteilen,” sagt Walter Theimer (1985, S.9). Folgerichtig meint etwa der physikalische Chemiker Peter W. Atkins (1984) in seinem Buch, in dem er Entstehung und Wesen des Universums diskutiert, wir sollten angesichts der Riesenhaftigkeit des Universums ganz “cool” bleiben: “Ist die Betrachtungsweise grosszügig genug, verflüchtigt sich die Ehrfurcht, ... Ehrfurcht lähmt den Verstand” (Atkins 1984, 19). Sicher, Vorurteile sind zu vermeiden, aber Emotionen, z.B. Ehrfurcht? Die Betrachtung der menschlichen Bewusstseinsstruktur in Abschnitt 4 wird zeigen, dass auch den aus tieferen Schichten stammenden Gefühlen ein Orientierungsvermögen zukommt. Eine Haltung wie die von Atkins würde ich schlicht als pervers bezeichnen. Insgesamt ist eine derartig betriebene Wissenschaft eine Wissenschaft ohne Liebe zum Gegenstand, den sie untersucht.

### **3.2 Philosophie**

Was können wir von einer philosophischen Rahmumgebung erwarten? Die “philosophia” führt das Streben nach Weisheit in ihrem Namen, und wie der Philosoph Gernot Böhme (1992) in einem Aufsatz mit dem Titel “Perspektiven einer ökologisch orientierten Naturphilosophie” sagt, gibt es ja tatsächlich “eine alteuropäische Tradition der Philosophie ..., nach der Philosophie Weisheitswissen ist” (S. 80). Diese Tradition der Philosophie wird, so denke ich, von Karl Jaspers (1975) in seinem Buch “Was ist Philosophie?” sehr gut beschrieben: “Während wissenschaftliche Erkenntnisse auf je einzelne Gegenstände gehen, von denen zu wissen keineswegs für jedermann notwendig ist, handelt es sich in der Philosophie um das Ganze des Seins, das den Menschen als Menschen angeht, um Wahrheit, die, wo sie aufleuchtet, tiefer ergreift als jede wissenschaftliche Erkenntnis” (S. 33-34). Dabei ist dieses Ergriffenwerden von besonderer Bedeutung, denn wie Böhme (1992) seinerseits sagt: “Weisheitswissen ist eine Form des Wissens, bei der das Wissen selbst und die Person nicht getrennt werden können. Die Meinung der alten Philosophen ... war, dass man durch Wissen gut wird, ein guter Mensch ... Diese Einheit von Wissen und Person, glaube ich, ist charakteristisch für die Besonderheit des Wissenstypus Philosophie im Unterschied zur Wissenschaft. Wissenschaft ist ein Unternehmen der Wissensproduktion, da braucht der einzelne überhaupt kein Wissender zu sein, er muss ein Beiträger sein, jemand, der einen Beitrag leistet zum kollektiven Produkt des Wissens. Er braucht kein guter Mensch zu sein, er kann ein guter Physiker und ein schlechter Mensch sein” (S. 80).

Die Frage stellt sich aber, wie weit denn die heutige Philosophie mit der “alteuropäischen Tradition” noch etwas zu tun hat. Ich habe ja schon darauf hingewiesen, dass die ältere Philosophie ihre Nähe zur Religion bezeugte, während die neuere Philosophie sich dem Stil der Wissenschaft angenähert hat. Wir leben jetzt in einem nachmetaphysischen Zeitalter, so wird gesagt, in dem es undenkbar geworden ist, dass die Welt uns ihren Sinn mitteilen könnte. Wir sind damit völlig auf uns selbst beschränkt und können Sinn und damit Orientierung nur im Bereich unserer eigenen Vernunft finden. Damit aber verleugnet die Philo-

sophie ihren eigenen Namen. Wollen wir Aussicht auf eine Lösung der Orientierungs-krise haben, ist eine Rückbesinnung der Philosophie auf ihren Ursprung angezeigt.

### **3.3 Religion**

Allgemein besteht heute eine grosse Scheu, ein hinter die Vernunft zurückreichendes Fundament überhaupt ins Auge zu fassen. Es gibt aber Ausnahmen. So sagt der gegen den heutigen Strom schwimmende Philosoph Karl Albert, dass die Philosophie sich nicht auf den rational-argumentativen Diskurs beschränken dürfe, weil dieser das menschliche Bedürfnis nach einem geistigen Gefühl - ich denke, wir könnten auch sagen nach Spiritualität - nicht befriedige. Deshalb möchte Albert das eigentliche und wesentliche Moment der Philosophie, ihre Beschäftigung mit der "ontologischen Erfahrung", wie er es ausdrückt, wiederbeleben (nach Elenor Jain 1997). Damit aber stellt er einen Anschluss an die Mystik her, wie es denn auch in zweien seiner Buchtitel zum Ausdruck kommt: "Mystik und Philosophie" (1984) und "Einführung in die philosophische Mystik" (1996).

Die mystische Erfahrung des Einsseins mit der Welt, mit dem Sein, oder, in theistischer Interpretation, mit Gott, ist aber genau der Ausgangspunkt aller Religionen. Ein Ernstnehmen dieser Erfahrung bedeutet, dass Religion ihren Anschluss an die in der "Nahrungskette" vorausliegende Ökologie herstellen kann. So weist der Religionsphilosoph Hubert Mynarek (1986) darauf hin, "dass der ökologische Aspekt ein Schlüsselement überhaupt jeder Religion ist, dass alle echten Religionen im Grunde oder in einer wesentlichen Hinsicht ökologische Religionen sind, die meisten allerdings, ohne es bewusst zu machen" (S. 12). Viele Religionen haben aber dann das Problem, dass sie diesen Ursprung vergessen und damit ihre Lebendigkeit verlieren. David Steindl-Rast (1991), Benediktiner-Mönch und Zen-Buddhist in Personalunion, schildert, wie religiöse Erlebnisse, wenn sie nicht Privatsache bleiben wollen, nach Austausch und Verankerung in einer Gemeinschaft rufen, so dass die Möglichkeit entsteht, in ritueller Form den Zugang zu mystischem Erleben zu erleichtern. Damit aber kommt unweigerlich ein Institutionalisierungsprozess in Gang, der, neben seinen positiven Seiten, immer auch in Gefahr ist, in einer Erstarrung und damit Dogmatisierung zu enden. Eine Religion wird dann zur Religion aus zweiter Hand: Sie wird nur noch vermittelt, nicht mehr wirklich erlebt. Es stellt sich dann die Frage, wie solche Prozesse zwecks Rückführung auf die Erlebnisebene durchbrochen werden können.

Nun, so mögen wir denken, das hat vielleicht in früheren Zeiten funktioniert. Heute aber ist Mystik, sofern es sie überhaupt noch gibt, eine exklusive Angelegenheit, etwa jenen vorbehalten, die ihr Leben meditierend im Kloster verbringen. Stimmt nicht, sagt Dorothee Sölle in ihrem neusten Buch "Mystik und Widerstand" (1997). Mystische Erfahrungen der einen oder andern Art können wir alle noch heute machen. Dazu braucht es nicht unbedingt meditative Praktiken, wir können auch von einem Natur- oder Gemeinschaftserlebnis überwältigt werden; in der humanistischen Psychologie, z.B. bei Abraham Maslow in sei-



nem Buch "Psychologie des Seins" (1985), werden solche Erlebnisse Gipfelerlebnisse oder Grenzerfahrungen genannt. Natürlich passieren die nicht alle Tage; es gibt aber, so Sölle, die Möglichkeit der Seinserfahrung auch im Alltag, sofern es gelingt, alltägliche Verrichtungen in einer Einstellung des "Hier und Jetzt" anzugehen.<sup>7</sup> In diesem Sinne macht sie auf die Möglichkeit der "Demokratisierung der Mystik" aufmerksam, wie sie es nennt.

#### 4. Bewusstseins Ebenen

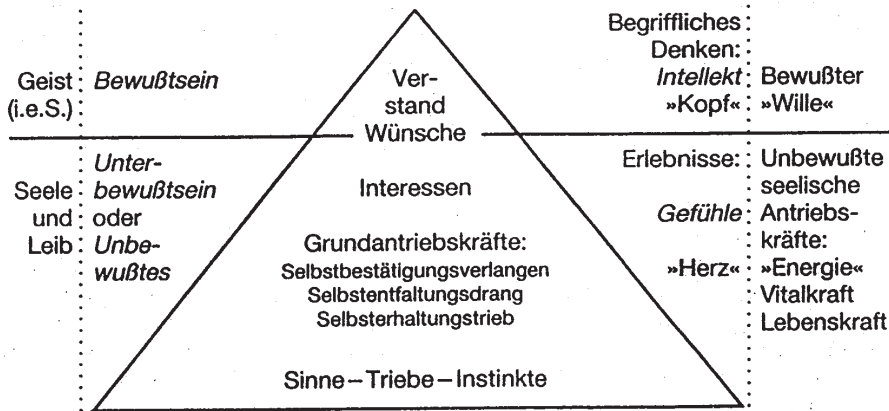
Nun wenden wir uns noch der Ebene des Individuums und seines Bewusstseins zu. Ich veruche keine Definition von Bewusstsein, sondern sage einfach, dass Bewusstsein Ausdruck einer psychischen Verfasstheit des Menschen sei. In der Literatur wird diese häufig in einer Weise zweipolig dargestellt, die die philosophische Gegenüberstellung von Natur und Geist repräsentiert, Natur verstanden als Leib und als Seele, Geist im engeren Sinne interpretiert als Verstand. Der natürliche Teil umfasst das, was wir aus der biologischen Evolution heraus mitbekommen haben, Triebe und Instinkte, die sich aus dem Unbewussten heraus als Gefühle äussern. Umgekehrt stellt der geistige Teil das dar, was hauptsächlich seit der Zeit der Menschwerdung neu dazugekommen ist, Selbstbewusstsein und intellektuelle Denkfähigkeit. Ein Beispiel einer solchen Darstellung zeigt Figur 3. Die menschliche Psyche ist dabei als Dreieck dargestellt, das symbolisieren soll, wie wir mit einer breiten Basis in der Natur verankert sind, während unser Verstand nur gerade so etwas wie die Spitze des Eisbergs darstellt. Die horizontale Trennlinie scheidet denn auch das Bewusste vom Unbewussten.<sup>8</sup>

Damit ist aber eigentlich nur unsere Innenwelt angesprochen. Auch die Aussenwelt, sowohl in ihrer biophysischen wie auch in ihrer sozialen Form,) ist zu berücksichtigen, zu der wir Beziehungen über unsere Sinnesorgane einerseits und Erfolgsorgane andererseits unterhalten.<sup>9</sup> Dabei ist es wichtig zu sehen, dass diese Organe nicht einfach Transferstationen

7 Sölle schliesst damit an der zen-buddhistischen Auffassung an, wonach das Mystische durchaus auch im Alltag zu finden ist, sofern alltägliche Verrichtungen in einem Zustand von Aufmerksamkeit durchgeführt werden. Geschirrspülen z.B. kann dann zu einer Tätigkeit werden, bei der vordergründig nicht das gespülte Geschirr das Ziel ist, sondern die Tätigkeit selbst. (Das ist ein willkürliches Beispiel, keineswegs soll damit ein Hausfrauendasein glorifiziert werden, abgesehen davon, dass es ja auch schon einige wenige Hausmänner gibt.) Vgl. dazu "Zen für jeden Tag" von Adelheid Meutes-Wilsing und Judith Bossert (1994), wo es heisst: "Wenn du gehst, dann gehe. Wenn du sitzt, dann sitze. Wenn du arbeitest, dann arbeite" (auf dem Buchdeckel). Über das Alltägliche hinaus werden im Zen auch spezielle Übungen wie z.B. Bogenschiessen zur Bewusstseins-schulung gepflegt (siehe dazu das Buch "Zen in der Kunst des Bogenschiessens" von Eugen Herrigel 1986). Daisetz T. Suzuki sagt in der Einleitung zu diesem Buch: "So wird Bogenschiessen nicht allein geübt, um die Scheibe zu treffen, ... sondern vor allem soll das Bewusstsein dem Unbewussten harmonisch angeglichen werden" (S. 7).

8 Vgl. dazu auch die schöne Darstellung der Mythologie von Wasserschlange und Sonnenvogel bei Rudolf Högger (1993).

9 Man beachte, dass in Figur 2 die Sinne keinen separaten Status haben, sondern auf die gleiche Stufe



Figur 3: Ein Beispiel für den häufig dargestellten Kontrast von Geist und Natur (Seele, Leib) bei der Charakterisierung der psychischen Konfiguration des Menschen (aus Stangl 1986, S. 22)

von Impulsen sind, die von aussen nach innen oder von innen nach aussen laufen, sondern, dass auf ihrer Grundlage eine eigenständige "dritte Kraft" des Bewusstseins entstanden ist, die als mittlere Ebene auch eine Mittlerrolle zwischen den beiden vorher genannten Polen übernehmen kann. Wir haben diese Pole als instinktbezogen einerseits und verstandesgeleitet andererseits kennen gelernt; den mittleren Bereich können wir nun als einen beschreiben, der sich aus den Gedächtnisspuren von regelhaftem Tun aufbaut, das sich seinerseits in konkreter Praxis in einem sozialen Verband und in einer bestimmten räumlichen Umgebung entwickelt. Die hier gemeinte Praxis hat einen quasi-natürlichen Charakter. Sie ist weder von einer instinktivem Gebundenheit noch von einer verstandesmäßigen Planung angeleitet, sondern entsteht gewissermassen als unbeabsichtigtes Nebenprodukt im Gefolge von praktischem Handeln.

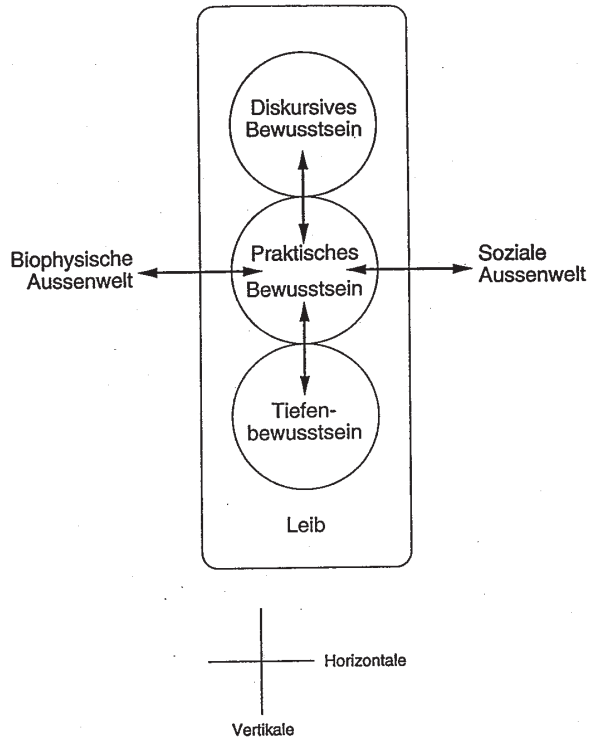
So haben wir es also mit drei Ebenen des menschlichen Bewusstseins zu tun - ich verwende zu deren Darstellung eine Figur, die ich "humanökologische Ampel" nenne (siehe Figur 4). In Anlehnung an den englischen Soziologen Anthony Giddens (1988) können wir von oben nach unten vom "diskursiven Bewusstsein", "praktischen Bewusstsein" und "Unbewussten" reden; vielleicht können wir im letzten Fall auch besser den Ausdruck "Tiefenbewusstsein" verwenden (S. 55 ff.). Ähnliche dreiteilige Unterscheidungen gibt es auch anderswo; zwei Beispiele finden sich in Tabelle 1 (Dempff 1950 und Kuckhermann 1993). Einen illustrativ-plakativen Charakter hat die auf Pestalozzi oder eher auf die Literatur über Pestalozzi zurückgehende Dreifalt von "Kopf, Hand und Herz". Speziell hinzuweisen ist auf die psychischen Funktionen, die von den drei Bewusstseinssebenen wahrgenommen werden: Denken und Erkennen oben, Wahrnehmen und Handeln in der Mitte, Fühlen, Bewerten

---

wie die Triebe und die Instinkte gestellt werden.

und Intuieren unten. Hinsichtlich dieser Funktionen hat der Kopf einen aktiven, die Hand einen interaktiven und das Herz einen passiven Charakter.

Figur 4: Die "humanökologische Ampel" als Sinnbild für die Dreiteilung des menschlichen Bewusstseins.

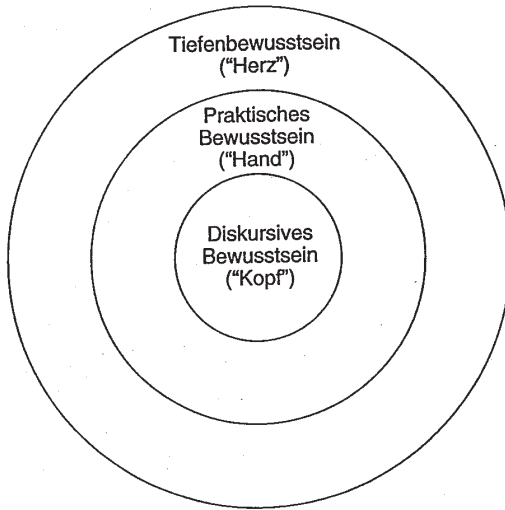


Wiederum sei postuliert, dass diese Ebenen, in Figur 4 von unten nach oben gesehen, eine evolutionäre Folge von emergenten Phänomenen darstellen und deshalb die Nahrungsketten-Metapher auf sie anwendbar ist (siehe Figur 5).<sup>10</sup>

#### 4.1 Beziehungstypen

Wir wollen uns jetzt noch mit einer weiteren, etwas speziellen Charakteristik der drei Bewusstseins Ebenen beschäftigen, und zwar mit den Beziehungspotentialen, die mit den drei Bewusstseins Ebenen verbunden sind. Ob diese Potentiale einen Ausdruck finden oder nicht entscheidet darüber, wie wir unserer Aussenwelt hinsichtlich der ökologischen Frage be-

<sup>10</sup> Zur Bedeutung der drei Bewusstseins Ebenen gibt es auch einen Hintergrund in der biologischen Evolution, der in meinem Artikel "Mensch und Lebensraum. Eine Geschichte der Entfremdung" ausgeleuchtet wird (Steiner 1997b). In seinem monumentalen Werk "Ursprung und Gegenwart" beschreibt Jean Gebser (1949/53) die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins im Laufe der kulturellen Evolution.



Figur 5: Anwendung der Nahrungspyramiden-Metapher auf die menschlichen Bewusstseinssebenen.

gegenen. Mit Hilfe des diskursiven Bewusstseins sind begriffliches Denken und sprachliche Formulierung möglich. Insofern die verwendeten Begriffe auf Einzelheiten der Realität verweisen, entsteht die Möglichkeit, das Gemeinte gedanklich zu manipulieren. Es findet eine Objektivierung, Vergegenständlichung, Versachlichung statt. Wir treten damit im diskursiven Bewusstsein zu den Gegenständen unseres Denkens in eine Beziehung vom Ich-Es-Typ ein. Dies ist gewissermassen natürlich und richtet auch keinen Schaden an, solange es beim Denken bleibt. Andererseits versucht dieses Denken, jedenfalls das wissenschaftliche, die Einzelheiten in grössere Zusammenhänge einzuordnen, um zu universell gültigen Aussagen zu gelangen. Die Absicht ist, zu einem - wenn auch je nach Disziplin sektoriellen - Weltverständnis zu gelangen, also in eine Ich-Welt-Beziehung einzutreten. Dass sich daraus aber eine echte Orientierung an der Welt ergeben könnte, ist nicht ohne weiteres gegeben, denn es handelt sich um eine ideelle Konstruktion, die höchstens teilweise die Welt adäquat wiedergeben kann. Damit aber haben wir das von Picht genannte Problem der Diastase, sofern die Konstruktion auf die Wirklichkeit angewandt werden soll.

Auf der Ebene des praktischen Bewusstseins trete ich zu einem ganz bestimmten und konkreten, mir via Wahrnehmung und Handeln zugänglichen Ausschnitt meiner Aussenwelt in Beziehung. Hier kommt es zur direkten Begegnung mit konkreten anderen Menschen, mit Tieren, Pflanzen und physischen Komponenten des Lebensraumes. Im unmittelbaren Gegenüber kann ich meine Umgebung als Mitwelt im eigentlichen Sinne erfahren. Sicher kann mir zunächst einmal der Mitmensch auf diese Weise zum Du werden, ich kann mit ihm in ein Ich-Du-Verhältnis eintreten. Martin Buber hat sich in seiner Philosophie der Mitmenschlichkeit damit befasst und die Ich-Du-Beziehung explizit der Ich-Es-Beziehung

Tabelle 1: Verschiedene Benennungen und Charakterisierungen der drei menschlichen Bewusstseinssebenen

Bewusstseinssebenen nach Giddens (1988)	Diskursives Bewusstsein	Praktisches Bewusstsein	Tiefenbewusstsein
Bewusstseinssebenen nach Pestalozzi	„Kopf“	„Hand“	„Herz“
Bewusstseinssebenen nach Kuckhermann (1993)	Intentionales Bewusstsein	Sinnenbewusstsein	Motivationales Bewusstsein
Die drei Welten nach Dempf (1950)	Denk- und Gedankenwelt	Sinneswelt	Vorstellungswelt
Die drei „Augen“ nach Bonaventura*	„Auge der Vernunft“	„Auge des Fleisches“	„Auge der Kontemplation“
Psychische Funktionen	Denken, Erkennen	Wahrnehmen, Handeln	Fühlen, Bewerten, Intuieren
Beziehungspotential	Ich-Es und Ich-Welt	Ich-Du und Du-Ich	Welt-Ich

\* Bonaventura war ein mystischer Franziskaner, der im 13. Jahrhundert lebte.

entgegenstellt. „Im Ich-Du-Verhältnis begegnet das Du als wirkliches, nicht bloß als vermeintes, gedachtes, phantasiertes, gewähltes, sondern als das, was selbst in Wirklichkeit ist,“ schreibt Gerhard Huber (1975, S. 130) in einem Aufsatz über Buber. Wichtig ist dabei noch, dass nach Meinung Bubers mir das Du auch im aussermenschlichen Bereich begegnen kann: „in den Wesen der Natur, in einem Stein, einer Pflanze, einem Tier, ... dort, wo ich mit solchem Wesen nicht nur nach Nützlichkeitsgesichtspunkten, technisch-hantierend umgehe, sondern mich dem Anspruch seiner Wirklichkeit in echter Zuwendung aussetze“ (Huber, S. 132).

Über das Tiefenbewusstsein, das wäre nun die Behauptung, können wir eine Ich-Welt-Beziehung etablieren, oder, um die passive Rolle des Individuums zu betonen, besser gesagt eine Welt-Ich-Beziehung, und zwar eine der unmittelbaren Art. Wie ist das zu verstehen? Erinnern wir uns an das Konzept des sog. kollektiven Unbewussten des Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung.<sup>11</sup> Dieses stellt uns gewissermassen ein Fenster in die Vergangenheit zur Verfügung, zurück über die biologische Evolution an den kosmischen Ursprung. Dazu gehört die Vorstellung einer Einheitswirklichkeit, des „Unus mundus“ (vgl. Marie-Louise von Franz 1978, S. 89), d.h. einer Einheit des Materiellen und des Psychischen in der Weise, dass wir das Materielle als Aussenaspekt, das Psychische als Innenaspekt der Dinge auffassen

<sup>11</sup> Siehe z.B. die zusammenfassende Darstellung der Jungschen Psychologie von Jolande Jacobi (1971).

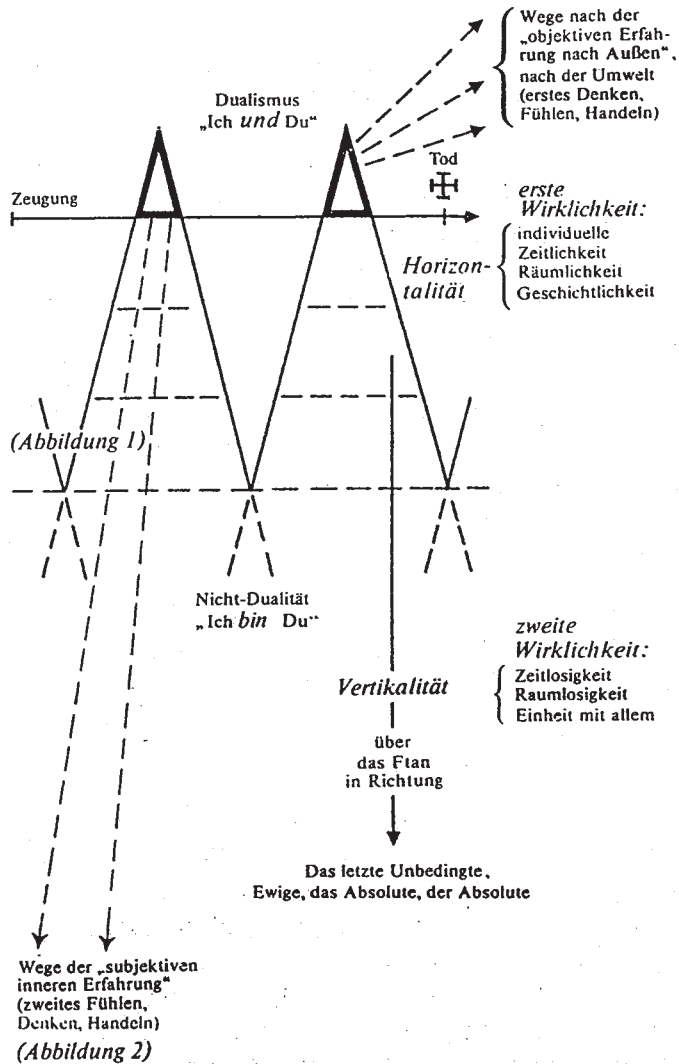
können. So können wir in uns selbst mit der Welt in Kontakt treten. Hans Jonas (1973) drückt dies so aus: "... selber lebende, stoffliche Dinge, haben wir in unserer Selbsterfahrung gleichsam Gucklöcher in die Innerlichkeit der Substanz und dadurch eine Vorstellung (oder die Möglichkeit einer Vorstellung) nicht nur davon, wie das Wirkliche im Raume ausgebreitet ist und sich wechselseitig bestimmt, sondern auch davon, wie es ist, wirklich zu sein und zu wirken und Wirkung zu erleiden" (S. 42-43). Mit dieser Formulierung kommt Jonas in die Nähe der mystischen Erfahrung, auf deren Bedeutung ich schon hingewiesen habe.

## 4.2 Reintegration

Parallel zur gestörten "Nahrungskette" im Bereich der Orientierungssysteme, speziell zur erwähnten Abgehobenheit der Wissenschaft, kommt in unserer Zivilisation auf der individuellen Ebene dem diskursiven Bewusstsein eine zu dominante Stellung zu. Die Diagnose der Kopflastigkeit ist uns allen geläufig. Insofern damit dem Kopf der Primat vor Hand und Herz zukommt, haben wir eine Art von evolutionärer Inversion vor uns, indem die die "Nahrungskette" auf den Kopf gestellt wird. Um ihre ursprüngliche Wirksamkeit wieder herzustellen, müssen wir diese Inversion rückgängig machen. Wir können auch sagen, dass wir eine Reintegration der drei Bewusstseisebenen benötigen. In meiner Interpretation bedeutet dies, dass wir unsere Aufmerksamkeit vermehrt dem Geschehen auf unseren beiden "unteren" Bewusstseisebenen zuwenden und unser diskursives Denken und das davon angeleitete Tun im Lichte dieses Geschehens neu betrachten. Dieses Geschehen bezieht sich auf das Erfahren und Erleben der über das praktische Bewusstsein vermittelten Aussenwelt und der im Tiefenbewusstsein vorfindlichen Innenwelt.<sup>12</sup> Unsere Tun soll durch das, was wir durch die unteren Ebenen wahrnehmen und vernehmen können, in ökologisch verträgliche Bahnen gelenkt werden. Entscheidend ist also die für menschliche Individuen bestehende Möglichkeit, Erfahrungen zu machen und von diesen Erfahrungen beeinflusst zu werden, und nicht das Reden über diese Erfahrungen.

Dabei ist letztlich, im Sinne der "Nahrungskette", das im Tiefenbewusstsein Erfahrbare, also das Mystische mit seinem Vermögen, uns die Welt erfahren zu lassen, von grundsätzlicher Bedeutung. Da wir aus unserer heutigen Situation heraus dafür kein grosses Verständnis aufbringen mögen, zum Schluss noch eine Illustration genau zu diesem Punkt aus einem Aufsatz des Psychiaters Balthasar Staehelin (1973) (siehe Figur 6). Ähnlich wie in Figur 4 ist ein Individuum als Dreieck dargestellt, dessen Spitze den bewussten Teil seiner Psyche

<sup>12</sup> Das ist ein Thema, das langsam Konjunktur bekommt. Z.B. wird im Buch von Francisco Varela u.a. (1992) die Bedeutung der persönlichen Erfahrung auf beiden Ebenen angesprochen, während es bei Daniel Goleman (1997) und Carola Meier-Seethaler (1997) um die Rolle der Gefühle bei unserer Intelligenz und Urteilskraft geht. Klaus-Michael Meyer Abich (1988) schreibt Gefühlen eine erkenntnisleitende Funktion zu. In seiner Aussage "Vernunft ohne Sinnen- und Gefühlsgehalt ist leer, Sinne und Gefühle ohne Vernunft sind blind" (S. 131) spricht er genau die Notwendigkeit der Integration der drei Bewusstseisebenen an.



Figur 6: Die Darstellung der zwei Wirklichkeiten bei Staehelin (1973, S. 61), mit denen zwei prinzipiell verschiedene Erfahrungs- und Erkenntniswege (nach aussen und nach innen) verbunden sind.

darstellt, während die breite Basis ins Unbewusste eingetaucht ist. Der Unterschied ist der, dass es hier nun nach unten keinen Abschluss gibt, die Dreiecksseiten setzen sich gewissermaßen ins Unendliche fort, mit der folgenden Konsequenz. Oberhalb der horizontalen Linie nehmen die Menschen die Welt als eine Ansammlung von voneinander getrennten Subjekten (von denen zwei gezeugt sind) und Objekten wahr, in der dann entsprechen auch eine Subjekt-Objekt-Spaltung herrscht. Jedes Individuum zeichnet sich auch durch eine

begrenzte Räumlichkeit und Zeitlichkeit aus. Staehelin nennt dies die "erste Wirklichkeit". Auch die Teile der beiden Dreiecke unterhalb der horizontalen Linie bis dort, wo sich dann ihre Kanten überschneiden, gehören noch zur ersten Wirklichkeit; sie umfassen die individuellen, persönlichen Anteile des Unbewussten. Normalerweise wird die erste Wirklichkeit als die einzige Wirklichkeit betrachtet. Es gibt aber eine "zweite Wirklichkeit". Diese entsteht von der genannten Überschneidung der Dreiecksseiten an abwärts. Hier nimmt unser Tiefenbewusstsein einen kollektiven bis universellen Charakter an, die Getrenntheit der Dinge verschwindet und wir erleben hier eine Wirklichkeit, die uns im Gegensatz zur ersten "zu allen Zeiten, in allen Kulturen und bei jedem Menschen immer die gleiche und selbe Wahrheit wenigstens erahnen" lässt (Staehelin 1969, S. 110).<sup>13</sup>

Durch die Wiederherstellung der seelisch-geistigen Nahrungskette können wir die verlorene Weisheit und damit die uns fehlende Orientierung wiedergewinnen, behaupte ich. Dazu eine kleine Schlussbemerkung: Unser Bewusstseinsproblem hat eindeutig auch mit der Geschlechterproblematik zu tun. Frei schwebende Köpfe scheinen typischerweise einer stärker männlichen Bewusstseinsform zu entsprechen, während ein eher weiblicher Bewusstseinstyp zum vorneherein schon stärker verankert und damit integriert erscheint. Dies geht, so meine ich, auf gewisse Unterschiede des biologischen Hintergrundes zurück, die dann später durch die soziokulturelle Entwicklung eine starke Übersteigerung erfahren. Damit aber müsste der jetzige Zustand korrigierbar sein, und es ist dann auch klar, welches Geschlecht eher einer Korrektur bedarf.<sup>14</sup>

## Literatur

- Albert, Karl (1986): *Mystik und Philosophie*. Hans Richarz, Sankt Augustin.
- Albert, Karl (1996): *Einführung in die philosophische Mystik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Anderson, Walt (1983): *Der tibetische Buddhismus als Religion und Psychologie*. Eine Einführung aus westlicher Sicht. Otto Wilhelm Barth, München.
- Atkins, Peter W. (1984): *Schöpfung ohne Schöpfer*. Was war vor dem Urknall? Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.
- Böhme, Gernot (1992): *Perspektiven einer ökologisch orientierten Naturphilosophie*. In: Hans Rudi Fischer, Arnold Retzer und Jochen Schweitzer (Hrsg.): *Das Ende der grossen*

13 Staehelins Auffassungen zeigen eine grosse Ähnlichkeit zu dem, was die buddhistische Bewusstseinslehre sagt (vgl. dazu z.B. Walt Anderson 1983, Lama Anagarika Govinda 1966 und Jeremy W. Hayward 1990). Diese Lehre unterscheidet zwei Bewusstseinsarten, das übliche Alltagsbewusstsein (Sanskrit: "Samsara"), das die Aussenwelt als eine Welt der voneinander isolierten Dinge sieht und das erleuchtete Bewusstsein (Sanskrit: "Nirvana"), das Zugang zur hintergründigen "Natur des Geistes" gewinnt und dabei erkennt, dass diese Isoliertheit eine Illusion ist.

14 Zum Thema der Geschlechterproblematik in diesem Zusammenhang siehe meine Arbeit "Vernünftig werden heisst weiblich werden" (Steiner 1994).



- Entwürfe, S. 72-84. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Dempf, Alois (1950): Theoretische Anthropologie. A. Francke, Bern.
- Franz, Marie-Louise von (1978): Spiegelungen der Seele. Projektion und innere Sammlung. Kreuz Verlag, Stuttgart und Berlin.
- Gebser, Jean (1949/53): Ursprung und Gegenwart. 2 Bde. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Campus, Frankfurt a.M. und New York.
- Goleman, Daniel (1997): Emotionale Intelligenz. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Govinda, Lama Anagarika (1966): Grundlagen tibetischer Mystik. Rascher, Zürich und Stuttgart.
- Hayward, Jeremy W. (1990). Die Erforschung der Innenwelt. Neue Wege zum wissenschaftlichen Verständnis von Wahrnehmung, Erkenntnis und Bewusstsein. Scherz, Bern und München.
- Herrigel, Eugen (1986): Zen in der Kunst des Bogenschiessens. Buchclub Ex Libris, Zürich (mit Einleitung von Daisetz T. Suzuki).
- Högger, Rudolf (1993): Wasserschlange und Sonnenvogel. Die andere Seite der Entwicklungshilfe. Im Waldgut, Frauenfeld.
- Huber, Gehard (1975): Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber. In: Gerhard Huber: Gegenwärtigkeit der Philosophie. Vorträge und Aufsätze, S. 128-145. Birkhäuser, Basel und Stuttgart.
- Jacobi, Jolande (1971): Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Jain, Elenor (1997): Karl Albert. Ein Porträt. Information Philosophie 25 (3), S. 42-47.
- Jaspers, Karl (1975): Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Jonas, Hans (1973): Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Kuckhermann, Ralf (1993): Die Konstituierung von Natur und Kultur in der Tätigkeit. Überlegungen zum Verhältnis von Tätigkeitspsychologie und Humanökologie. In: Hans-Jürgen Seel, Ralph Sichler und Brigitte Fischerlehner (Hrsg.): Mensch-Natur. Zur Psychologie einer problematischen Beziehung, S. 40-59. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Maslow, Abraham A. (1985): Psychologie des Seins. Ein Entwurf. Fischer, Frankfurt a.M.
- Meier-Seethaler, Carola (1997): Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. C.H. Beck, München.
- Meutes-Wilsing, Adelheid und Bossert, Judith (1994): Zen für jeden Tag. Gräfe und Unzer, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1988): Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung. C.H. Beck, München.
- Mynarek, Hubertus (1986): Ökologische Religion. Ein neues Verständnis der Natur. Goldmann, München.

- Picht, Georg (1979): Ist Humanökologie möglich? In: Constanze Eisenbart (Hrsg.): Humanökologie und Frieden, S. 14-123. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Pieper, Annemarie (1997): Verlust der Weisheit: Geisteswissenschaften ohne Geist. Referat an der Jahrestagung der Schweizerischen Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW), Zürich, 14. November.
- Schnädelbach, Herbert (1989): Philosophie. In: Ekkehard Martens und Herbert Schnädelbach (Hrsg.): Philosophie. Ein Grundkurs, S. 37-76. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Sölle, Dorothee (1997): Mystik und Widerstand. "Du stilles Geschrei". Hoffmann und Campe, Hamburg.
- Staehelin, Balthasar (1969): Haben und Sein. Ein medizinspsychologischer Vorschlag als Ergänzung zum Materialismus der heutigen Wissenschaft. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Staehelin, Balthasar (1973): Das Unzerstörbare in der Selbsterfahrung. In: Ladislaus Boros u.a.: Bewusstseinsweiterung durch Meditation, S. 56-88. Herder, Freiburg i. B.
- Stangl, Anton (1986): Die vergessene Welt der Gefühle. Der Feind im Kopf. ECON, Düsseldorf.
- Steindl-Rast, David (1991): Neues Denken in Wissenschaft und Theologie. Workshop in der Cortona-Woche 5, 14.-21. April 1991.
- Steiner, Dieter (1994): Vernünftig werden heisst weiblich werden! Beitrag zu einer evolutionären Bewusstseinsökologie. In: Wolfgang Zierhofer und Dieter Steiner (Hrsg.): Vernunft angesichts der Umweltzerstörung, S. 196-264. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Steiner, Dieter (1997a): Ein konzeptioneller Rahmen für eine allgemeine Humanökologie. In: Ulrich Eisel und Hans Dietrich Schultz (Hrsg.): Geographisches Denken. Urbs et Regio 65, Kasseler Schriften zur Geographie und Raumplanung, S. 419-465. Kassel.
- Steiner, Dieter (1997b): Mensch und Lebensraum: Eine Geschichte der Entfremdung. Ein Essay in evolutionärer Bewusstseinsökologie. In: Dieter Steiner (Hrsg.): Mensch und Lebensraum. Fragen zu Identität und Wissen, S. 41-120. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Theimer, Walter (1985): Was ist Wissenschaft? Praktische Wissenschaftslehre. Francke, Tübingen (UTB 1352).
- Varela, Francisco J.; Thompson, Evan und Rosch, Eleanor (1992): Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung. Scherz, Bern, München und Wien.