

# Die seelisch-geistige Nahrungskette

## Eine humanökologische Skizze

von Dieter Steiner

Wir müssen die Logik der Selbstausrottung zurückverfolgen bis ins menschliche Herz, weil auch nur von dort die Logik der Rettung ihren Ausgang nehmen kann.

Rudolf Bahro<sup>1</sup>

### 1. Einleitung: Die Krise und die Humanökologie

Wir – ich meine damit hier und im folgenden immer unsere westliche Zivilisation – leben, so wird gesagt, in einem nachmetaphysischen Zeitalter, was bedeutet, dass es heute als verpönt bis unmöglich gilt, sich Vorstellungen über eine möglicherweise hinter oder über der erfahrbaren äußeren Wirklichkeit liegende grundlegendere Realität zu machen.<sup>2</sup> Das mag seine gute Seite haben, wenn damit so genannte absolute Wahrheiten nicht mehr ein Glaubensbekenntnis von uns verlangen. Andererseits heißt das aber auch, dass der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen ist, nur an sich selbst als einem rationalen Wesen und an seinen sprachlichen Äußerungen Maß nehmen kann. Das ist etwas wenig für eine Zeit, in der eine von uns verursachte ökologische Krise überhand nimmt und unsere Lebensgrundlagen wie auch die unserer Mitwelt gefährdet. Mit anderen Worten: Es herrscht eine absolute kulturelle Orientierungslosigkeit hinsichtlich existenzieller Fragen: Was ist die Stellung des Menschen in der Welt? Was könnte ein adäquates Mensch-Natur-Verhältnis sein? Wohin soll oder kann die Reise gehen? Um einem möglichen Unwohlsein vorzubeugen, das sich einstellen könnte, wenn wir diese Fragen permanent links liegen lassen, tun wir so als ob wir die Natur abzuschaffen vermöchten – womit sich alles von selbst erledigt.

Weit fortgeschritten in diesem Geschäft ist unser Wirtschaftssystem, das meist die Natur als Grundlage für seine eigene Existenz ignoriert oder aber im besten Fall als Subsystem von sich selbst betrachtet. Die Folgen in Form von weit reichender Umweltzerstörung sind evident. Der dahinter stehende Ökonomismus spielt in unserem verunsicherten Zustand eine Rolle als Ersatzreligion. Deren Priester predigen uns in monotoner Wiederholung, es müssten Wettbewerb und Innovationsfreudigkeit forciert und immer wieder neue Märkte erschlossen werden, denn es brauche unbedingt weiteres Wachstum zur Erhaltung, besser noch: Verbesserung unseres Wohlstandes. In bescheidener Manier wird dabei meist verschwiegen, dass nicht die Bedürfnisbefriedigung der breiten Masse, sondern die Aussicht einzelner auf Gewinnanhäufung das antreibende Motiv ist. Dabei spielen auch die politischen Instanzen mit, die dieses lebensfeindliche Treiben nicht nur sanktionieren, sondern sogar noch fördern. Solange wir uns von diesem System manipulieren lassen, besteht keine Aussicht auf ein dauerhaftes und zukunftsfähiges Verhältnis zu unserer Lebensbasis. Indem wir uns gegenüber diesem Glaubenssystem verantworten, handeln wir verantwortungslos gegenüber uns selbst und unserer Mitwelt. In Anlehnung an Lewis Mumford<sup>3</sup> redet Rudolf Bahro in diesem Zusammenhang von der „Megamaschine“, vom „ganzen Pentagon der Macht aus Geld, Computern, Bürokratie und Militär rund um den Erdball“, das es zu stoppen gilt.<sup>4</sup>

Wie konnte es dazu kommen, und was ist in dieser Situation zu tun? Die Antwort auf die zweite Frage lautet: Es ist ein Wiederaufbau einer wahrhaft menschlichen Zivilisation angesagt, einer Zivilisation, die auch den Namen Kultur verdient. Die dabei im gesellschaftlichen wie auch im individuellen Bereich notwendigen Veränderungen mögen für unser antrainiertes materielles Wohlstandsdenken zunächst schmerzhaft sein. Mit der Antwort auf die erste Frage, einer rückblickenden Rekonstruktion der Geschehnisse, können wir aber

---

<sup>1</sup> Rudolf Bahro 1990: 19.

<sup>2</sup> Vgl. dazu z.B. Jürgen Habermas 1988b.

<sup>3</sup> Von Lewis Mumford erschien 1977 ein Buch mit dem Titel „Mythos der Maschine“.

<sup>4</sup> Vgl. Bahro 1990: 13.

durch das Bewusstwerden dessen, was wir alles verloren haben, gewissermaßen einen Gegenschmerz erzeugen und zeigen, dass ein im herkömmlichen Sinne verstandener Lebensstandard und wirkliches Wohlergehen zwei Paar Schuhe sind. Die Schwierigkeit liegt aber natürlich in der Unklarheit darüber, ob wir rechtzeitig und überhaupt fähig sein werden, einen entsprechenden Pfad einzuschlagen.

Diese Thematik sehe ich als zentrale Problemstellung für eine Humanökologie, die sich nicht auf die vordergründige Beschäftigung mit Fragen der Mensch-Umwelt-Beziehung beschränken, sondern in die Tiefe gehen und die Möglichkeiten eines sinnvollen Menschseins im Gesamtzusammenhang der irdischen Gegebenheiten, insbesondere aller Lebensphänomene mit ihren ökologischen Vernetzungen, in den Blick nehmen will. Das ist nicht eine Aufgabe, die sich in herkömmlich wissenschaftlicher Manier anpacken lässt. Die für die Bearbeitung komplexer Problemstellungen viel beschworenen inter- bis transdisziplinären Ansätze sind zwar notwendig, aber nicht hinreichend, denn beim Versuch, üblichen wissenschaftlichen Anforderungen zu genügen, verpassen sie das, was wirklich wichtig ist: Die philosophische bis spirituelle Dimension. Über die Verwendung von Erkenntnissen verschiedener Disziplinen hinaus ist eine Zufluchtnahme auch zu außerwissenschaftlichen Bezugspunkten unvermeidlich. Schließlich ist ja die Wissenschaft selbst mitschuldig an der heutigen Misere, und wir können uns nicht wie weiland der Baron von Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen.

Wenn aber eine so verstandene Humanökologie nicht rein wissenschaftlicher Natur sein kann, wird es auch nicht möglich sein, zur angesprochenen Fragestellung eine übergeordnete, zusammenhängende Theorie im strengen Sinne entwickeln zu können. Einem ordnungsgebenden Rahmen müssen wir deshalb jedoch nicht gänzlich entsagen; wir können ein Konzept entwerfen, das diese Funktion übernehmen kann. Das ist die Aufgabe, die ich mir gestellt habe und an der ich seit Jahren sitze – korrekter gesagt ist es die Aufgabe, in die ich im Laufe der Beschäftigung mit humanökologischen Themen wohl notwendigerweise hineingerutscht bin, weil ich erkannte, dass eine solche Beschäftigung witzlos sein kann, wenn sie keine Stütze in einer übergreifenden Orientierung findet. In der Tat, ich kann nicht orientierungslos eine Humanökologie betreiben, die untersuchen will, wieso unsere Zivilisation orientierungslos dahin treibt. Mit dem im Folgenden skizzierten konzeptionellen Rahmen lässt sich auch schön zeigen, wie ein humanökologischer Versuch dieser Art zwischen verschiedenen Teilperspektiven, die sich sonst vielleicht nie begegnen würden, Verbindungen herstellen und Brücken schlagen kann. Hier wird ein grenzenloser Eklektizismus betrieben, ließe sich einem solchen Vorhaben vorwerfen. Als Feststellung wäre dies richtig, denn Grenzen sollen ja tatsächlich beseitigt werden, als Vorwurf aber nicht, weil dies in konstruktiver Absicht geschieht.

Das Thema, das mir für die Erklärung des heutigen Schlamassels eine zentrale Bedeutung zu haben scheint und das ich anhand meines Konzeptes adäquat zu positionieren hoffe, steht im Titel meines Beitrags: Die seelisch-geistige Nahrungskette. Von ihrem Gegenstück, der materiell-energetischen Nahrungskette, haben wir eine mehr oder minder klare Vorstellung: Es geht bei ihr um den Bezug von Ressourcen aus der Natur, die die Menschen im einzelnen und deren Gesellschaft im gesamten physisch im Minimum mit dem Lebensnotwendigen versorgen.<sup>5</sup> Meine Behauptung lautet nun, dass darüber hinaus auch unsere Psyche kräftige Nahrung braucht, ansonsten sie verkümmert. Und eine menschliche Gesellschaft, die aus einer Ansammlung von verkümmerten Psychen besteht, kann selbstverständlich nie zu einer kollektiven Geistesverfassung von tragendem Charakter gelangen.

Die erwähnte Orientierungslosigkeit hängt damit zusammen, dass das gute Funktionieren der postulierten seelisch-geistigen Nahrungskette sträflich vernachlässigt wird. Genauer gesagt: Der Fluss, der in ihr stattfinden sollte, wird mehr oder weniger bewusst unterbunden

---

<sup>5</sup> Das galoppierende Wirtschaftssystem sorgt natürlich dafür, dass heute dieses Minimum bei weitem überschritten wird, so dass sich die Frage nach einem „Existenzmaximum“ aufdrängt: Welchen Ressourcenverbrauch dürfen wir uns gestatten, ohne die Tragfähigkeit des Planeten Erde und die Aussichten auf eine Verteilungsgerechtigkeit zu untergraben? (vgl. dazu Anna Sax u.a. 1997).

und blockiert. Als für den Charakter des heutigen Denkens wesentlich bestimmender Faktor gilt die so genannte linguistische Wende, der Wandel von der früheren Bewusstseinsphilosophie zur heutigen Sprachphilosophie. Die erstere erreichte im Deutschen Idealismus einen Höhepunkt, während die letztere z.B. die Grundlagen für die bekannte Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas abgibt.<sup>6</sup> Als Folge davon stammen die Vorstellungen, die wir über die Welt entwickeln, nicht „mehr aus dem Innern von menschlichen Subjekten, sondern aus „grammatischen Strukturen“. Die rekonstruktive Arbeit des Linguisten tritt an die Stelle einer schwer überprüfaren Introspektion.“<sup>7</sup>

Hier liegt wohl der Hase im Pfeffer, denn in uns selbst, so paradox dies für unsere heutigen Ohren klingen mag, besteht nach wie vor die Möglichkeit des Zugangs zur Welt im geistigen Sinne. Eine Beschäftigung mit Metaphysischem sei unnütz, so heißt es, weil es dabei um grundsätzlich Unerfahrbares gehe, was bloß in Spekulationen münden könne. Tatsächlich aber lässt sich in unserer Innenwelt einiges erfahren, und wir können zu mindestens gefühlhaften bis intuitiven Einsichten gelangen, wenn nicht mehr. Drehen wir dieser Orientierungsquelle den Hahn zu, so hängen wir enturzelt in der Luft, und dies kann ebenso gefährlich sein, wie wenn wir körperlichen Hunger leiden.

Bei der Suche nach anderen Autoren und Autorinnen, deren Aussagen eine derartige Vorstellung stützen könnten, entscheiden bei der übermächtigen Fülle von potenziell relevanter Literatur immer auch Zufälligkeiten darüber, wer von ihnen dann schließlich eine wichtige geistige Begleitfunktion übernimmt. So bin ich relativ spät auf Rudolf Bahro gestoßen. Zwar hatte ich schon länger ein Buch von ihm<sup>8</sup> auf dem Büchergestell, aber da stehen auch noch viele andere Bücher. Erst nach einem Anstoß vom Herausgeber dieses Buches, Maik Hosang, lernte ich sein Denken besser kennen. Dabei hatte ich oft das Gefühl, in einen Spiegel zu schauen: Vieles von dem, was er geschrieben hat, zeigt – wenn auch in anderen Worten, aber oft auf den gleichen Grundlagen beruhend – Parallelen zu oder Überlappungen mit meinen eigenen Vorstellungen. Ich verhehle nicht, dass es eine gewisse Genugtuung bietet, sich so bestätigt zu finden. Es bedeutet vielleicht, dass ich mit meinem Verständnis von Humanökologie nicht ganz auf dem Holzweg bin.

## **2. Die materiell-energetische Nahrungskette und ihr Exzess**

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist eine Darstellung der Bedeutung der postulierten seelisch-geistigen Nahrungskette. Zunächst befassen wir uns aber mit ihrem materiell-energetischen Gegenstück. Das ist aus den folgenden Gründen sinnvoll oder gar notwendig: Erstens können wir damit ein generelles Verständnis für das Nahrungsketten-Konzept gewinnen; zweitens ist das von mir so genannte Prinzip der evolutionären Hierarchie damit eng verbunden und kann an diesem Beispiel einleuchtend demonstriert werden; und drittens ist ja nicht zuletzt unsere die Lebensgrundlagen gefährdende Überstrapazierung der irdischen materiellen und energetischen Ressourcen Anlass zur Forderung nach einer durchgehend funktionierenden seelisch-geistigen Nahrungskette, die korrigierend wirksam werden kann.

### ***2.1 Die Nahrungskette der biologischen Ökologie***

Als Einstieg wähle ich eine kurze Betrachtung der gut fassbaren klassischen, biologisch-ökologischen Nahrungskette.<sup>9</sup> Dieser Begriff nimmt auf die ökosystemischen vertikalen Beziehungen Bezug, bei der bestimmte Lebewesen für ihre Ernährung andere Lebewesen verzehren. Ein oft genanntes Beispiel ist die Folge Alge – Wasserfloh – Kleinkrebs – kleiner Fisch – Raubfisch – Mensch. Häufig kommen allerdings solche Verbindungen nicht in

<sup>6</sup> Habermas 1988a.

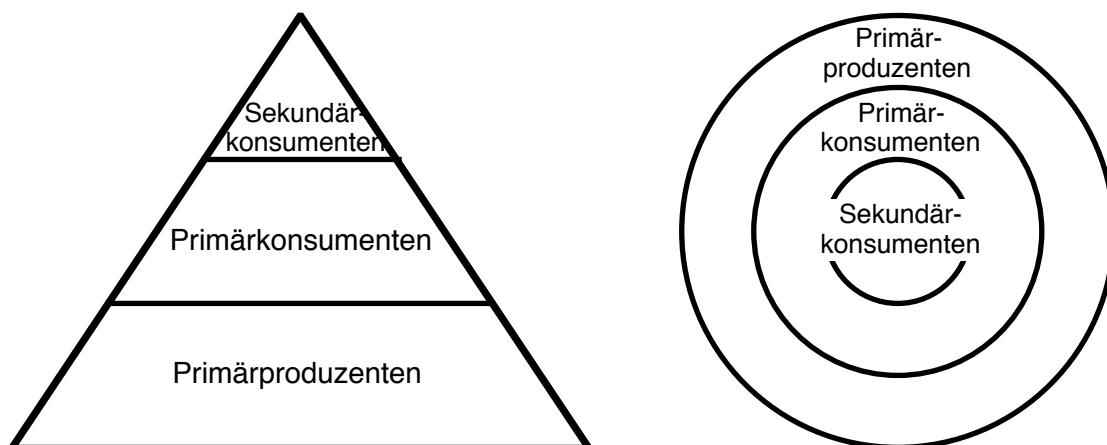
<sup>7</sup> Habermas 1988b: 15.

<sup>8</sup> „Die Logik der Rettung,“ 1990.

<sup>9</sup> Wer sich über dieses Thema eingehender informieren möchte, konsultiere z.B. Wallace Arthur 1992: 36-54; Hans Joachim Müller 1984: 297-328 und/oder Hermann Remmert 1992: 247-276.

linearer Form, also eben kettenförmig, vor, sondern bilden verzweigte Netzwerke. Das bedeutet, dass ein Beuteorganismus verschiedenen Räuberorganismen als Nahrung dienen kann oder aber umgekehrt ein Räuber sich von verschiedenen Lebewesen ernähren kann. Der Mensch als potenzieller Allesfresser ist hier ein extremes Beispiel.

Um nun ein Ökosystem in dieser Hinsicht gesamthaft modellieren zu können, werden die in ihm existierenden Arten einer Reihe von aufeinander folgenden Nahrungsstufen oder so genannten Trophieebenen zugewiesen. An der Basis sind die grünen Pflanzen und Bakterien angesiedelt, die über die miraculöse Fähigkeit verfügen, aus Sonnenlicht und anorganischen Stoffen organische Substanz herzustellen. Sie werden deshalb Primärproduzenten genannt. Darauf folgen die pflanzenfressenden (herbivoren) Tiere als Primärkonsumenten, danach die fleischfressenden (karnivoren) Tiere als Sekundärkonsumenten.<sup>10</sup> Dieser Stufenbau wird gerne in Form von Pyramiden dargestellt, wobei die Fläche der einzelnen Ebenen proportional zu zugehörigen Quantitäten wie Individuenzahl, Biomasse oder transferierter Energie gezeichnet wird (siehe Figur 1, in der aber eine abstrakte Pyramidenform verwendet wird). Schließlich ist nicht zu vergessen, dass es neben den aufbauenden auch abbauende Prozesse gibt. Verschiedene Arten von Gliederfüßlern, Schnecken, Würmern, Pilzen und Bakterien fungieren als so genannte Destruenten, indem sie organische Substanz in Humus- und mineralische Stoffe verwandeln, die von Pflanzen wieder aufgenommen werden können. Natürliche Ökosysteme zeichnen sich somit durch geschlossene Stoffkreisläufe, also eine komplette Rezyklierung aus.



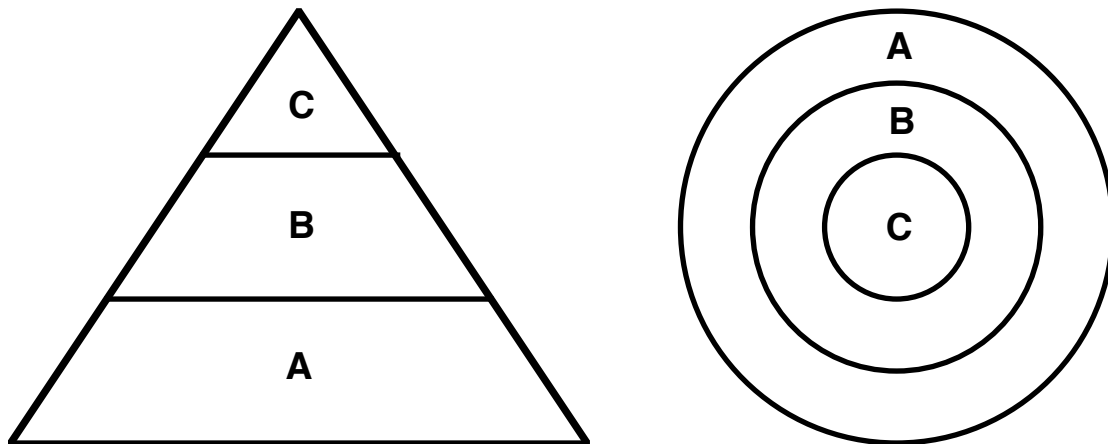
Figur 1: Die biologisch-ökologische Nahrungspyramide, rechts in Form von konzentrischen Kreisen dargestellt, die die Einbettung der neueren in die älteren Phänomene betonen.

## 2.2 Das Prinzip der evolutionären Hierarchie

Logischerweise konnte eine solche Nahrungspyramide im Verlaufe der biologischen Evolution nur dann entstehen, wenn prinzipiell die pflanzliche Lebensform derjenigen der Herbivoren vorausging, und diese wiederum älter war als die der Karnivoren. Natürlich können aber heute die Verhältnisse der Stufen zueinander komplizierter sein, indem die jetzt existierenden Nahrungspyramiden das Resultat eines langen wechselwirkenden koevolutiven Prozesses sind. Da können hinsichtlich der Beziehungen Stufen übersprungen werden, und es kann teilweise auch „Umkehreffekte“ etwa in Form fleischfressender Pflanzen geben. Demgegenüber ist uns jedoch klar, dass ein Ökosystem, in dem sich alle Organismen ausschließlich von Fleisch ernähren, nicht denkbar ist. Grundsätzlich bleibt also eine jüngere

<sup>10</sup> Es ist darüber hinaus möglich, dass die karnivoren Sekundärkonsumenten ihrerseits durch Raubtiere auf einer vierten Ebene (Tertiärkonsumenten) und diese wiederum durch solche auf einer fünften Ebene (Quartärkonsumenten) gefressen werden. Mehr als fünf Ebenen können aus energetischen Gründen aber nicht vorkommen.

Trophieebene auf das Vorhandensein der älteren angewiesen und kann sich nur innerhalb gewisser von diesen gesetzten Rahmenbedingungen entwickeln. So kann sich z.B. eine Raubtierpopulation nicht beliebig vermehren, sondern ist in ihrem Umfang von der Größe der Beutetierpopulation abhängig – und natürlich auch von anderen Faktoren, wie z.B. der Geschicklichkeit der Beutetiere, sich den Jägern zu entziehen. Wir könnten sagen, die jeweils jüngere Ebene bleibt bei aller Emanzipation in ihren Wurzeln in die jeweils ältere eingebettet. Dies ist in Figur 1 rechts mit der Darstellung von konzentrischen Kreisen angedeutet.



Figur 2: Eine dreistufige evolutionäre Hierarchie, dargestellt in den zwei Formen von Figur 1.

Die biologische Nahrungspyramide kann als Paradebeispiel für die Art von Hierarchie gelten, die aus einem verbreiteten evolutionären Muster resultiert: Im Laufe der Evolution tauchen verschiedentlich aus dem, was schon da ist, revolutionäre Neuerungen auf, sog. emergente Phänomene. Sie verfügen typischerweise über zusätzliche Freiheitsgrade, die es ihnen auch ermöglichen, kausal auf ihre Ausgangsbasis zurückzuwirken. Gleichzeitig aber bleiben sie als Neues für ihr eigenes Wohlergehen auf eine Weiterexistenz des Alten – nicht notwendigerweise in der ursprünglichen Form, denn es wird ja eben seinerseits vom Neuen beeinflusst – angewiesen. Hinsichtlich des Phänomens wachsender Freiheit betont denn auch Hans Jonas in seinem Versuch einer philosophischen Biologie die Tatsache, dass sich bei der Entwicklung des Lebens im Evolutionsgeschehen Freiheit und Bindung die Waage halten: Ein größerer Grad von Emanzipation geht immer auch mit einem größeren Grad von Angewiesenheit einher.<sup>11</sup> Die Beziehungen zwischen evolutionären Ebenen sind somit nicht einseitiger, sondern dualer Natur: Es gibt gleichzeitige Wirkungen von unten nach oben und von oben nach unten. Der gleichgewichtigen Vorstellung von Jonas wäre aber beizufügen, dass letztlich doch eine Asymmetrie besteht, in dem Sinne nämlich, dass das Ältere ohne das Jüngere, aber das Jüngere nicht ohne das Ältere bzw., noch enger gefasst, nicht ohne eine bestimmte Qualität des Älteren bestehen kann. Wenn solche Neuerungen in mehreren voneinander getrennten Schritten auftreten, ergibt sich eine Folge, die wir als evolutionäre Hierarchie bezeichnen können (in allgemeiner Form in Figur 2 dargestellt).

Im folgenden rede ich von „Nahrungskette“, wenn der Nahrungsfluss, von „Nahrungspyramide“, wenn die Struktur im Sinne der evolutionären Hierarchie im Vordergrund steht.

<sup>11</sup> Hans Jonas (1973: 131-132) 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 ihr eigener Schatten unzertrennlich anhaftet und daher auf jeder ihrer Stufen im Anstieg zu höheren Graden der Unabhängigkeit als deren verstärkter Schatten wiederkehrt“, und er nennt als Beispiel den Stoffwechsel, „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.“

### **2.3 Der Mensch als Gipfelräuber**

Natürlich ist auch der Mensch ein Bestandteil der besprochenen Nahrungspyramide, auch wenn er seine Lebensmittel heute nicht mehr durch Sammeln und Jagen draußen in der Natur gewinnt, sondern im Supermarkt einkauft. Hinter diesem verbergen sich ja eine im Laufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entstandene Industrie und davor noch eine Landwirtschaft, die für die Nahrungsgewinnung und -herstellung zuständig und dabei auf Nutzpflanzen und -tiere angewiesen sind. Der Begriff des „Nutzzorganismus“ zeigt, dass die betreffenden Lebewesen nicht mehr in ursprünglich natürlicher Weise leben, sondern zunehmend auf einen Zustand getrimmt sind, die dem Menschen den meisten Nutzen bringt. In der Tat hat dieser ja die Fähigkeit entwickelt, die von Natur aus gegebenen Rahmenbedingungen der beanspruchten Nahrungsstufen zu erweitern. Zum Beispiel: Raubtiere vermögen nichts zur Vermehrung der ihnen dienenden Beutepopulation beizutragen, der Mensch hingegen kann durch entsprechende Maßnahmen seine Viehherden vergrößern. Für viele Ökonomen ist es deshalb anstößig, von „Grenzen des Wachstums“ zu reden; für ein Wesen, das sich selbst *Homo sapiens* nennt, ist es angebrachter, sich ausschließlich mit dem „Wachstum der Grenzen“ zu beschäftigen! Dabei wird vergessen, dass – auf das obige Beispiel bezogen – die Zahl der Herdentiere infolge ihrer Abhängigkeit von einer Futterbasis letztlich nicht beliebig zunehmen kann. Das prinzipiell Gesetzmäßige der hier maßgeblichen evolutionären Hierarchie kann zwar in Einzelheiten modifiziert werden, setzt sich aber schlussendlich jederzeit und überall durch.

So oder so, der Mensch, der mehr oder weniger beliebig auf alle Stufen der Nahrungspyramide zugreifen kann und selbst kaum noch je einem Raubtier zum Opfer fällt, hat sich als *der* Gipfelräuber in der Hierarchie der irdischen Ökologie etabliert. Diese Bezeichnung können wir zunächst einfach in einem neutralen Sinne, eben der ökologischen Position entsprechend, verstehen. Sie kann allerdings bald eine pejorative Bedeutung bekommen, wenn wir uns das folgende vergegenwärtigen: Den nicht-menschlichen Organismen dient die materiell-energetische Versorgung zum größten Teil für den individuellen Konsum im Sinne der Reproduktion des eigenen Körpers, also für somatische Zwecke. Nur in kleinerem Umfang kommt hier und dort – z.B. bei nestbauenden Vögeln und Menschenaffen und baumfällenden Bibern – auch eine Inanspruchnahme von Materialien oder Energien für extrasomatische Zwecke vor. Steinzeitliche menschliche Gesellschaften funktionierten in dieser Hinsicht noch nicht viel anders, während unsere heutige Zivilisation natürliche Ressourcen in enormen Mengen verbraucht für alles Mögliche und Unmögliche, Notwendige und Überflüssige, was angeblich die Individuen für ihren materiellen Wohlstand brauchen und die Gesellschaft für ihr Funktionieren benötigt. So gesehen befindet sich die Menschheit – zumindest der westlich inspirierte Teil – auf einem planetaren Raubzug, der in moralischer Hinsicht bedenklich ist, da er die Lebensmöglichkeiten großer Teile unserer Mitwelt zusehends einschränkt. Nicht nur das, sondern dieser „Exterminismus“, wie Bahro das Resultat der gegenwärtigen zivilisatorischen Dynamik nennt,<sup>12</sup> stellt auch unser eigenes längerfristiges Überleben in Frage.

### **2.4 Die materiell-energetische Nahrungskette in der menschlichen Gesellschaft**

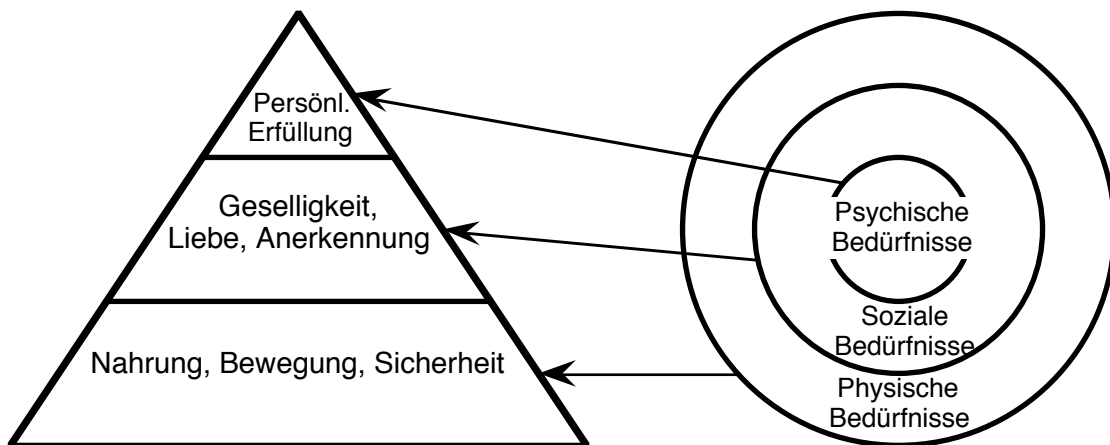
So reicht im Falle des Menschen die materiell-energetische Nahrungspyramide nicht nur bis zu seinem Körper, sondern in weit größerem Maße in den infrastrukturellen Bereich der Gesellschaft hinein. Wir sind uns gewohnt, diese Tatsache mit der Dreiteilung der Wirtschaft in einen primären (Bergbau und Landwirtschaft), einen sekundären (Industrie) und einen tertiären Sektor (Dienstleistungen) darzustellen.<sup>13</sup> Diese Sektoren können in diesem erweiterten Sinne als „Trophieebenen“ einer gesellschaftlichen Nahrungspyramide verstanden

<sup>12</sup> Vgl. Bahro 1990: 27-36 und 106-108.

<sup>13</sup> Zu diesem Drei-Sektoren-Schema und seinem Ursprung siehe z.B. Volker Teichert 1993: 28-30.

werden. So beschrieben sieht das nach einem natürlichen Vorgang aus und ist es auch bis zu einem gewissen Grade. Darüber hinaus allerdings ist das Ganze fragwürdig, einmal wegen des schon angesprochenen übermäßigen Ressourcenverbrauchs, und dann auch wegen eines risikoreichen Nebeneffektes: Wir stoßen gegen das Prinzip des natürlichen Kreislaufs, bei dem alle Stoffe völlig abgebaut und wieder zu neuem Ausgangsmaterial werden, indem wir die Umwelt in wachsender Masse mit ökologiefremden, schlecht abbaubaren Stoffen belasten oder aber in ihr natürliche Stoffe wie das Kohlendioxid im Übermaß anreichern.

Die dreigeteilte Wirtschaft produziert zum Teil für sich selbst – eine Firma liefert Zwischenprodukte oder Investitionsgüter an eine andere Firma –, darüber hinaus aber auch für die übrigen Bereiche der Gesellschaft, die für ihr spezifisches Funktionieren materielle Güter und Energien beanspruchen. Welches sind diese anderen Bereiche? Wenn wir diese als soziale Systeme etwa im Sinne von Niklas Luhmann betrachten wollen,<sup>14</sup> können wir eine ganze Reihe aufzählen. Diese weist aber keinerlei Ordnung auf und so ist eine derartige Perspektive für unsere Zwecke unbrauchbar. Dagegen existiert eine in Variationen häufig verwendete Dreigliederung der menschlichen Gesellschaft, die sich natürlicherweise anbietet, weil sie auf die Grunddimensionen der menschlichen Existenz Bezug nimmt, nämlich auf die physische, die soziale und die psychische Dimension.



Figur 3: Die Bedürfnispyramide nach Abraham H. Maslow.

Ein bekanntes Modell, das diese Gliederung wiedergibt, ist die Bedürfnispyramide des humanistischen Psychologen Abraham H. Maslow (siehe Figur 3). Er postuliert eine Hierarchie in dem Sinne, dass die Befriedigung der Bedürfnisse auf der physischen Ebene eine Voraussetzung für die auf der sozialen, und diese wiederum für die auf der psychischen Ebene darstellt. Das heißt natürlich nicht, dass Psyche und Sozialität gar keine Rolle spielen, wenn ein Individuum auf der physischen Ebene ums Überleben kämpfen muss und z.B. Hunger leidet; sie sind da, aber können sich nicht entfalten. Statt eine Illustration für Knappheitssituationen zu sein, kann die Pyramide im Kontrast dazu aber auch als therapeutisches Modell für den Fall materiellen Überflusses verstanden werden: Wenn ein Individuum dem Modus des Habens von Dingen verhaftet ist, wird seine soziale und psychische Entwicklung behindert. Es sollte also versuchen, sich von einer solchen

<sup>14</sup> Niklas Luhmann beschreibt unsere heutige Gesellschaft als in eine Reihe von sozialen Systemen wie Religion, Wissenschaft, Erziehung, Politik, Recht und Wirtschaft funktional gegliedert, wobei diese alle kommunikativ geschlossen sind und deshalb keinen Austausch miteinander pflegen können. Luhmanns Arbeiten sind im Original nicht einfach zu lesen und zu verstehen, am besten wohl noch die speziell auch für humanökologische Überlegungen relevante Arbeit „Ökologische Kommunikation“ (1990). Als generelle Einführung in Luhmanns Denken sei z.B. Walter Reese-Schäfer 1992 empfohlen.

Anhaftung zu befreien, um zu einer selbstverwirklichenden Lebensweise des Seins vorstoßen zu können.<sup>15</sup>

Das Maslowsche Modell ist eine Möglichkeit, das Wirken der materiell-energetischen Nahrungskette darzustellen, wenn auch für ein menschliches Individuum und nicht für eine ganze Gesellschaft. Wir haben aber natürlich keine Schwierigkeit, eine entsprechende Umsetzung vorzunehmen: In der Dreigliederung von unten nach oben lässt sich zunächst die eine materielle Basis vermittelnde Wirtschaft erkennen, dann der sozio-politische Bereich, der das Zusammenleben der Menschen regelt, und schließlich das kulturelle Dach, bei dem die Geistesverfassung der Gesellschaft in Form von vorherrschenden Ideologien und Weltbildern wirksam wird. Begrifflich klar kommt die hier angesprochene Hierarchie zum Ausdruck, wenn wir, wie etwa der Kulturanthropologe Marvin Harris, die drei Stufen mit Infrastruktur, Struktur und Superstruktur bezeichnen.<sup>16</sup> Ich verwende lieber die anschaulichen Begriffe Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur, die beiden letzteren in einem engeren Sinne verstanden. (Im folgenden schreibe ich „Gesellschaft“ bzw. „Kultur“, wenn diese eingegengte Bedeutung, sonst einfach „Gesellschaft“ bzw. „Kultur“, wenn das Ganze einer menschlichen Gemeinschaft gemeint ist; dann sind die beiden Begriffe auch praktisch synonym.) Entsprechend können wir die Beschriftungen der Stufen in Figur 3 mit dieser Folge ersetzen. Die hier zum Zuge kommende materiell-energetische Nahrungskette ist so zu verstehen, dass die Wirtschaft die beiden oberen Stufen, Gesellschaft<sup>e</sup> und Kultur<sup>e</sup>, mit Ressourcen versorgt. Übertragen wir die Maslowsche Vorstellung auf die gesellschaftliche Situation, beinhaltet sie aber auch, dass eine gute materielle Basis soziale Energien freimachen und diese wiederum ein hochentwickeltes kulturelles<sup>e</sup> Leben fördern können. Das Entscheidende dabei ist auf alle Fälle: Es kann einen Anstoß von der Basis her geben, wenn diese eine genügende Qualität aufweist.<sup>17</sup>

Gerade mit dieser Qualität hapert es aber. Die heutige Wirtschaft hat nicht eine bloß versorgende Funktion, sondern sie maßt sich eine regulative Funktion an, die die ganze Gesellschaft erfasst. Es beginnt damit, dass die pausenlose Bombardierung mit Werbung uns einredet, dass wir als Konsumenten/Konsumentinnen die Pflicht haben zu konsumieren und uns alles Mögliche und Unmögliches anzueignen. Und es geht damit weiter, dass das pure ökonomische Denken beide oberen Bereiche, den sozio-politischen und den kulturellen<sup>e</sup>, immer mehr durchtränkt und unsere dort angemessenen Freiheiten immer mehr unter Druck setzt. Die noch grundlegendere Krankheit des heutigen Wirtschaftssystems besteht aber darin, dass es, nach unten gesehen, sich beharrlich weigert, auf die Rahmenbedingungen der tieferliegenden ökologischen Grundlagen Rücksicht zu nehmen. Im Klartext heißt dies, dass es in zunehmendem Masse Naturkapital vernichtet, was natürlich nur vorübergehend geschehen kann; eine dauerhafte Existenz ist nur bei einem Leben von den Zinsen möglich. Wenn aber das Kapital weg ist, gibt es auch keine Zinsen mehr. Das ökonomische Denken, das sich ja sonst der Bedeutung von Kapital und Zins bestens bewusst ist, leidet offenbar unter einer eklatanten Geistesverwirrung.

### 3. Die seelisch-geistige Nahrungskette und ihr Zerfall

Eine funktionierende materiell-energetische Nahrungskette ist eine grundsätzliche Voraussetzung für die längerfristige Existenz einer menschlichen Gesellschaft. Da sie auch eine natürliche Voraussetzung ist, könnte man vermuten, dass im Prinzip eine evolutionäre

<sup>15</sup> Mit der Rede von „Haben“ und „Sein“ erinnere ich an die Unterscheidung der beiden so genannten Seinsweisen bei Erich Fromm 1981.

<sup>16</sup> Siehe Marvin Harris 1980: 53-54.

<sup>17</sup> Es sei hier auch noch an die auf die Zeit der so genannten Chicagoer Schule der Soziologie zurückgehende „humanökologische Pyramide“ von Robert E. Park erinnert. Hier heißen die drei Ebenen, von unten nach oben, „ökonomische Ordnung“, „politische Ordnung“ und „moralische Ordnung“. Die mit dem Modell verknüpften Vorstellungen weisen gewisse Eigenheiten auf, die wir hier nicht diskutieren (vgl. dazu die Darstellung in Parto Teherani-Krönner 1992: 131-135). Bedeutsam ist aber, dass Park an der Basis eine „ökologische Ordnung“ beifügt.



Hierarchie dahinter steht, die jetzt aber, aus welchen Gründen auch immer, einen gestörten Charakter aufweist. Wenn wir uns der Frage zuwenden, ob dies der Fall ist, müssen wir eine Eigenheit solcher Hierarchien im Falle der kulturellen Evolution beachten. Im biologischen Bereich hatten wir gesehen, dass die Hierarchie dadurch entsteht, dass etwas Neues, vorher nicht Existierendes, zu etwas Altem dazu tritt. Hier aber ist das Neue nicht etwas, das vorher nicht schon da war – selbstverständlich hat sich der Mensch schon immer mit den Dingen der Umwelt, mit den Mitmenschen und mit sich selbst beschäftigt, was auch einen entsprechenden gesellschaftlichen Niederschlag gefunden hat –, sondern etwas, das sich aus einem ungeteilten Alten zu etwas weitgehend Selbständigem ausdifferenziert hat.

### ***3.1 Die gesellschaftliche Entwicklung im Zuge der kulturellen Evolution***

Trifft es zu, dass die heutige materiell-energetische gesellschaftliche Nahrungskette das Resultat einer evolutionär-hierarchischen Entwicklung ist, dann muss das Folgende gelten: Aus einer ursprünglichen ökonomischen Gesellschaft (d.h. einer Gesellschaft, in der die beiden anderen Bereiche natürlich auch existierten, aber noch in das ökonomische Denken und Handeln eingebettet waren) hat sich vor einiger Zeit durch eben Ausdifferenzierung eine politische Gesellschaft (mit einem selbständigen politischen Bereich, der aber auf eine wirtschaftliche Grundlage angewiesen war und daneben das Kulturelle<sup>e</sup> noch mitbeinhaltete) gebildet. Später ist dann schließlich noch eine kulturelle<sup>e</sup> Gesellschaft (mit einem jetzt auch verselbständigten kulturellen<sup>e</sup> Bereich) entstanden.

Tatsächlich ist ja eine beliebte Vorstellung die, dass uns in den urzeitlichen Anfängen die Sicherung des materiellen Lebensunterhaltes – also wirtschaftliches Denken und Tun – pausenlos beschäftigte. Der Kulturanthropologe Marshall Sahlins hat aber gezeigt, dass dem nicht so ist: Wildbeuter-Gesellschaften können als *original affluent societies*, als ursprüngliche Wohlstandsgesellschaften, gelten. Die Ressourcen sind in Fülle vorhanden, die Bedürfnisse bescheiden, und so müssen diese Menschen – extreme Verhältnisse wohl ausgenommen – relativ wenig Aufwand für die Nahrungsgewinnung betreiben. Sie haben alle Zeit, um sich am Lagerfeuer Geschichten zu erzählen und zeremonielle Feste zu feiern.<sup>18</sup> Solche Erscheinungen wie Arbeit und Armut, die uns aus unserer heutigen Zivilisation geläufig sind, sind erst später „erfunden“ worden ...

Zur Unterstützung des genannten Entwicklungsschemas könnten wir auch behaupten, am oberen Ende der Pyramide hätten wir heute doch in dem Sinne eine Ausdifferenzierung von Kultur<sup>e</sup>, dass sich eine ausgesprochene Wissensgesellschaft gebildet habe. Tatsächlich stellen wir fest, dass wir unsere Bibliotheken mit immer weiteren Büchern und die Computer mit immer weiteren Datensätzen füllen. Es wird uns aber auch gewahr, dass das wissenschaftliche Tun immer weniger um des Wissens selbst willen geschieht, sondern mit Seitenblicken auf das technisch Machbare und das ökonomisch Verwertbare. Selbst wenn dem nicht so wäre, müsste uns der fragmentarische Charakter des angehäuften Wissens, der uns an Details kleben lässt und am Denken in größeren Zusammenhängen hindert, belehren, dass hier von einer freiheitlichen Kultur<sup>e</sup> im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann.

Gehen wir der Frage des evolutionären Hintergrundes weiter nach, finden wir, dass das zum eben besprochenen Schema Umgekehrte der Fall ist: Es gibt im Laufe der Zeit eine Ausdifferenzierung eines politischen Bereichs aus einer grundsätzlich kulturell<sup>e</sup> getönten Gesellschaft – was für damalige Verhältnisse heißt, dass sie auf einer spirituellen bis religiösen Grundlage beruhte –, und dann später eine Verselbständigung eines ökonomischen Bereichs. Auf der Suche nach einer brauchbaren Theorie der kulturellen Evolution hat Carlo Jaeger genau eine derartige Folge von archaischen zu politischen zu ökonomischen Gesellschaften herausgearbeitet.<sup>19</sup> Der erste Übergang wird im allgemeinen mit der so

<sup>18</sup> Siehe Marshall Sahlins 1976, speziell Kap.1: „The Original Affluent Society“, p.1-39.

<sup>19</sup> Carlo Jaeger 1983: 128-130. In seinem Artikel redet Jaeger, der eine Zeitlang ein wichtiger Mitarbeiter in unserer Zürcher Humanökologie-Gruppe war, bei der Ausgangsstufe der Entwicklung noch von „Stammesgesellschaften“<sup>w</sup>. Später verwendete er dann den Begriff „archaische

genannten neolithischen Revolution in Zusammenhang gebracht, bei der ein allmählicher Wechsel von einem Wildbeutertum zu einer sesshaften Lebensweise mit Landwirtschaft und Viehzucht stattfand. Als Ausgangspunkt der ökonomischen Gesellschaften wird häufig die industrielle Revolution genannt, tatsächlich aber liegt dieser noch weiter zurück und kann wohl im Handelskapitalismus des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit gesehen werden. Somit haben wir tatsächlich eine evolutionäre Folge und können in Figur 2 setzen: A = Kultur<sup>e</sup>, B = Gesellschaft<sup>e</sup>, C = Wirtschaft. Damit entsteht eine Pyramide, die der materiell-energetischen Nahrungspyramide entgegengesetzt ist; sie lässt sich als Ausdruck einer seelisch-geistigen Nahrungspyramide interpretieren.

### ***3.2 Die seelisch-geistige Nahrungskette in der menschlichen Gesellschaft***

Wie kommen wir zu dieser Behauptung? Nun, zunächst haben wir ja die Tatsache, dass am Grunde der Gesellschaftsentwicklung eine kulturelle<sup>e</sup> Verfassung liegt, und, wie Klaus Michael Meyer-Abich sagt, ist der „ursprüngliche Sinn von Kultur“ „das pflegliche und auch sittlich integre Verhältnis zu dem Lebensraum, in dem man eine Heimat haben und behalten möchte.“<sup>20</sup> Er denkt dabei an die mit der neolithischen Sesshaftwerdung verbundene Agrikultur, und tatsächlich geht ja „Kultur“ auf das Lateinische *cultura* als Ausdruck für die Bearbeitung und Pflege eines Ackers zurück. Im übertragenen Sinne steht das Wort aber auch für geistige Pflege, Ausbildung intellektueller Fähigkeiten und – wie sich auch im verwandten Wort „Kult“ zeigt – religiöse Verehrung.<sup>21</sup> So möchte ich unter „Kultur“ das seelisch-geistige Verhältnis des Menschen und seiner Gesellschaft zur Natur und die daraus folgenden Rückwirkungen für die Gestaltung der Gesellschaft und das Verhalten der Individuen verstehen. So verstanden reicht Kultur<sup>e</sup> in die Steinzeit zurück, wo sie seit den ersten Stadien der menschlichen Bewusstseinswerdung einen spirituell-religiösen Charakter mit notgedrungen ökologischer Ausrichtung hatte. Daraus ergibt sich die interessante Frage, ob das, was wir heute an der gesellschaftlichen Position der Kultur<sup>e</sup> vorfinden, überhaupt diesen Namen verdient – tatsächlich wird ja häufig gesagt, wir lebten in einer kultur<sup>e</sup>losen Gesellschaft. Kultur<sup>e</sup> kann offenbar nur Kultur<sup>e</sup> sein, wenn sie eine gewisse minimale Qualität aufweist. Wir können diesem Umstand Rechnung tragen und von „wahrer Kultur“<sup>e</sup> reden, wenn die zugrunde liegende Geistesverfassung in ihren Auswirkungen nach heutigem Sprachgebrauch nachhaltig, zukunftsfähig oder, noch weiter gefasst, evolutionsverträglich ist. So gesehen kann sich Kultur<sup>e</sup> nie von der Natur abheben, um sich dann gegen sie zu stellen, sondern muss immer wieder auf deren Zeichen achten. Nur so kann sie zum Ausgangspunkt einer seelisch-geistigen Nahrungskette werden.

Des weiteren haben wir hier aber einen äußerst interessanten Anknüpfungspunkt in der Form des vom Begründer der Anthroposophie, Rudolf Steiner, stammenden Konzeptes der „Dreigliederung des sozialen Organismus“.<sup>22</sup> Dass dieser von einer menschlichen Gesellschaft als von einem „sozialen Organismus“ redet, heißt nicht, dass er biologisierend argumentieren möchte. Er will damit lediglich andeuten, dass ihm der biologische Organismus als

---

Gesellschaften<sup>w</sup>“. Dieser Wechsel ist richtig, denn aus der ethnologischen Literatur wissen wir, dass „primitive“ menschliche Gesellschaften aus weiter nicht organisierten lokalen Horden bestehen, während Stammesgesellschaften schon einen ersten Schritt in Richtung Politisierung darstellen, auch wenn das Organisationsprinzip noch einen verwandtschaftlichen Charakter hat (vgl. dazu z.B. Elman R. Service 1971). [Jaeger weist auf S. 130 darauf hin, dass Luhmann diese Unterscheidung von archaischen, politischen und ökonomischen Gesellschaften schon gemacht hat. Wo?] Für eine zusammenfassende und vergleichende Übersicht über ältere und neuere Theorien der kulturellen Evolution siehe Gregor Dürrenberger 1989: 97-127.

<sup>20</sup> Klaus Michael Meyer-Abich 2003: 176.

<sup>21</sup> Vgl. Wolfgang Pfeifer 1997: 742-743.

<sup>22</sup> Rudolf Steiner hat keine zusammenhängende systematische Arbeit über seine Gesellschaftstheorie hinterlassen. Im folgenden stütze ich mich auf Joachim Luttermann (1990), der den schwierigen Versuch gewagt hat, aus verschiedenen steinerschen Fragmenten ein Ganzes zu schmieden.

herausragendes Beispiel für ein System dient, bei dem Teile in dynamischer Weise zum Wohle des Ganzen zusammenwirken. Dasselbe soll bei der menschlichen Gesellschaft der Fall sein, bei der es zu einem kreativen Miteinander der drei uns nun bekannten Bereiche Kultur<sup>e</sup>, Gesellschaft<sup>e</sup> und Wirtschaft kommen soll, die Steiner Geistesleben, Rechts-(Staats-)leben und Wirtschaftsleben nennt.<sup>23</sup> Damit das möglich ist, dürfen sie nicht beziehungslos nebeneinander stehen, aber auch nicht derart ineinander verdichtet sein, dass z.B. der rechtlich-politische oder der ökonomische Sektor den Rest der Gesellschaft bestimmt. In diesem Sinne kritisiert Steiner bereits zu seiner Zeit die zunehmende Dominanz des Wirtschaftssystems. Im Gegensatz zum biologischen Organismus, bei dem Teilsysteme zugunsten eines schon gegebenen Ganzen kooperieren, können sich beim sozialen Organismus infolge der Möglichkeit verschiedenartiger menschlicher Interventionen aus dem Miteinander der Teilbereiche unterschiedliche Arten von Ganzheiten ergeben. In jedem Fall aber „wird gerade dadurch, dass diese drei Teile zu ihrer vollen Entfaltung gebracht werden ....., die Einheit aufrecht erhalten, denn der Mensch als Einheit steht ja in allen drei Gliedern darinnen.“<sup>24</sup>

Rudolf Steiner scheint alle drei Bereiche der Gesellschaft in gleichberechtigter Stellung auf gleicher Ebene zu sehen; jedenfalls sagt er nichts direkt Explizites über ein irgendwie hierarchisches Verhältnis. In dieser Hinsicht indirekt aufschlussreich ist aber ein Vergleich des sozialen Organismus mit der menschlichen Leibesorganisation. Auch die letztere umfasst drei nebeneinander wirksame, relativ autonome Systeme: 1. Das Nerven- und Sinnensystem („Kopforganismus“); 2. Lungen-Herz-System mit rhythmischer Atmung und Blutzirkulation und 3. eigentliches Stoffwechselsystem.<sup>25</sup> Um im Vergleich dazu nun – jetzt kommt das Überraschende – den sozialen Organismus richtig verstehen zu können, muss man den menschlichen Organismus auf den Kopf stellen. Man könnte denken, dem dortigen Nerven- und Sinnensystem müsste doch das Geistesleben und dem menschlichen Stoffwechsel das Wirtschaftsleben entsprechen, aber so ist es nicht, sondern genau umgekehrt. „Wie der Mensch produktiv ist durch seine Nerven und Sinne, so ist der soziale Organismus durch seine Naturgrundlage produktiv. Und wie der Mensch seinen Stoffwechsel von der Natur erhält, so erhält der soziale Organismus seine Nahrung aus dem Menschenkopf.“<sup>26</sup> Hier haben wir somit eine explizite Anspielung auf die Vorstellung eines seelisch-geistigen Nahrungsvorgangs, und so gesehen ist es richtig, die Folge Kultur<sup>e</sup> – Gesellschaft<sup>e</sup> – Wirtschaft als seelisch-geistige Nahrungskette zu betrachten!

<sup>23</sup> Zusammenfassend beschreibt Steiner die drei Bereiche so: „Das erste System, das Wirtschaftssystem, hat es zu tun mit all dem, was da sein muss, damit der Mensch sein materielles Verhältnis zur Außenwelt regeln kann. Das zweite System hat es zu tun mit dem, was da sein muss im sozialen Organismus wegen des Verhältnisses von Mensch zu Mensch. Das dritte System hat zu tun mit all dem, was hervorspringen muss und eingegliedert werden muss in den sozialen Organismus aus der einzelnen menschlichen Individualität heraus.“ (in Luttermann 1990: 168). Merken wir an dieser Stelle auch an, dass Johannes Heinrichs, Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Sozialökologie an der Humboldt-Universität in Berlin, ein Schema benutzt, das zusätzlich zu den Systemen Wirtschaft, Politik und Kultur<sup>e</sup> noch ein Legitimationssystem ausscheidet, das mit Hilfe von Weltanschauung, Ethik, Religion und Mystik Grundwerte bereitstellt (Heinrichs 1999). Heinrichs spricht dabei bewusst von „Viergliederung“, um die Konvergenz mit dem Steinerschen Konzept anzuzeigen. Evolutionär gesehen ist aber mit diesem vierten System nicht ein selbständiger vierter Bereich, sondern die „Tiefenschicht“ des Kultur<sup>e</sup>systems angesprochen.

<sup>24</sup> Luttermann 1990: 166 (Zitat von Steiner?)

<sup>25</sup> Vgl. Luttermann 1990: 156, und, speziell zu diesem Thema, Lothar Vogel 1981. Anzumerken wäre noch, dass nach Steiner alle drei Systeme physische Grundlage für die menschliche Psyche sind: „Der Leib als Ganzes, nicht bloß die in ihm eingeschlossene Nervenfähigkeit ist physische Grundlage des Seelenlebens ...“ (Steiner, zitiert in Vogel 1981: 89).

<sup>26</sup> Luttermann 1990: 175 (Zitat von Steiner?)

### 3.3 Die seelisch-geistige Hungerkrise

Mit der Nahrungsversorgung in dieser Kette hapert es aber seit längerer Zeit. Wir haben oben schon den Verdacht geäußert, dass wir momentan in einer kultur<sup>e</sup>losen Zivilisation leben, und wenn die Nahrungsbasis schon darniederliegt, ist natürlich die Hungerkrise vorprogrammiert. Da passt es dazu, dass in der gegenwärtigen Diskussion um Nachhaltigkeit ein Dreisäulen-Modell propagiert wird, das aus einem ökologischen, einem sozialen und einem ökonomischen Bereich besteht und von einer kulturellen<sup>e</sup> Sphäre nichts weiß.<sup>27</sup> Diese muss aber dabei sein und zwar baldmöglichst regeneriert in Form einer eben „wahren Kultur<sup>e</sup>“, sonst bleibt alles Reden über Nachhaltigkeit in der Luft hängendes Stückwerk. Dazu kommt, dass beim erwähnten Modell von einer Gleichwertigkeit der drei Bereiche ausgegangen wird, zwischen denen ein Ausgleich zu finden sei, was im Endeffekt üblicherweise heißt, dass, ganz entsprechend der auch sonstigen gesellschaftlichen Dominanz der Wirtschaft, diese den Primat hat. Aus diesem Grund hält Meyer-Abich von einem solchen Modell mit Recht nichts, auch dann nichts, wenn es um eine kulturelle<sup>e</sup> Sphäre bereichert wird; an seiner Stelle möchte er die Wirtschaft direkt kulturell<sup>e</sup> reformieren. Er vergisst dabei aber, dass wir dem jetzt kraftlosen Modell Energie einfließen können, sobald wir anerkennen, dass den Bereichen eine Position in einer evolutionären Hierarchie zukommt. Dass Meyer-Abich dies nicht tut, ist überraschend, denn er sagt selbst, die Gleichbehandlung der Sphären sei Unsinn, weil doch die Gesellschaft ein Teil der Natur und die Wirtschaft wiederum ein Teil der Gesellschaft sei.<sup>28</sup> Was wir jedenfalls also brauchen, ist eine Kultur<sup>e</sup>, die sich von der Ökologie, eine Politik, die sich von der Kultur<sup>e</sup>, und eine Wirtschaft, die sich von der Politik anleiten lässt, mit anderen Worten eine ökologische Kultur<sup>e</sup>, eine kulturelle<sup>e</sup> Politik und eine politische Ökonomie.<sup>29</sup> Anders lässt sich, so wie ich es sehe, das jetzt Amok laufende Wirtschaftssystem nicht zähmen, es sei denn, die dabei inbegriffene Selbstzerstörung wirke sich schon aus, bevor überhaupt ein Zivilisierungsversuch greifen kann.

„Unsere heutige Gesellschaft basiert materiell auf einer ungeheuer erfolgreichen Technologie und geistig praktisch auf nichts,“ sagt Dennis Gabor,<sup>30</sup> der Erfinder der Holographie, der also selbst einen namhaften Beitrag zu dieser erfolgreichen Technologie geleistet hat. Das Fehlen einer wirksamen seelisch-geistigen Nahrungskette wird weit herum anerkannt. Nicht nur funktioniert sie nicht, wie sie sollte, sondern sie wird recht eigentlich auf den Kopf gestellt, indem die Wirtschaft sich anmaßt, für das notwendige geistige Substrat der menschlichen Zivilisation sorgen zu können. Der systemtheoretisch argumentierende Kulturanthropologe Roy A. Rappaport unterscheidet in einem Gesellschaftssystem allgemeine Werte und Ziele hoher von speziellen Werten und Zielen tiefer Ordnung.<sup>31</sup> Die Kultur<sup>e</sup> gehört zur ersteren, die Wirtschaft zur letzteren Kategorie. Wenn nun, wie es heute zutrifft, diese den Platz jener einzunehmen versucht, ist dies ein Fall von „Usurpation“, der zu einer

<sup>27</sup> Dass das auf drei Säulen limitierte Modell zu kurz greift, wird in Dieter Steiner 2003 diskutiert. Nicht nur fehlt die Kultur als vierte Säule, sondern im sozialen Bereich wird zudem die politische Dimension ignoriert. Offenbar will die Umweltpolitik keine Instanz anerkennen, von der aus sie selbst unter die Lupe genommen wird!

<sup>28</sup> Meyer-Abich 2003: 179-180. Eine entsprechende Vorstellung von drei ineinander geschachtelten Systemen gibt es bei Fritz Reheis (1996: 41), nur dass er „Individuum“ an die Stelle von „Wirtschaft“ setzt. Das ist insofern berechtigt, als die Individualisierung ein Produkt der Neuzeit ist und in der übersteigerten Form eines selbstbezüglichen Egoismus ja gerade den Charakter der Wirtschaftsgesellschaft ausmacht. Mit dem Ebenenwechsel von Gesellschaft zu Individuum handelt er sich aber eine Schwierigkeit ein, die er selbst erkennt: Die Natur kann ohne die Gesellschaft existieren, die Gesellschaft aber natürlich nicht ohne Individuen. Das aber widerspricht der Logik einer evolutionären Hierarchie. Im übrigen zeigt sich, dass Reheis mit seinem Modell die materiellen und nicht die geistigen Grundlagen des menschlichen Lebens ansprechen will: „Um das „Ganze“ zu denken ..., empfiehlt sich ein materialistisch-ökologischer Ausgangspunkt.“ (Reheis 1996: 45-46)

<sup>29</sup> Vgl. Dieter Steiner 2003.

<sup>30</sup> Das Zitat findet sich in Aurelio Peccei und Manfred Siebker 1974: 6 ohne Quellenangabe.

<sup>31</sup> Vgl. Roy A. Rappaport 1979: 163-165.

„Degradierung des Heiligen“ führt. Die instrumentellen Ziele des Wirtschaftsbereichs, die untergeordnet bleiben sollten, werden zu fundamentalen Prinzipien erhoben. Es ist nicht mehr entscheidend, welche Produkte die Wirtschaft zum Wohle der Gesellschaft herstellt, sondern dass sie überhaupt läuft und irgendwas produziert: „Waffen, die sowohl teuer wie auch sofort veraltet sind, und Autos, in die der Verfall eingebaut ist, sind ideale Produkte, und es ist auch nicht daneben, Produkte herzustellen, die überhaupt keinem nützlichen Zweck dienen.“<sup>32</sup> Was als Fortschritt daherkommt, ist, wie Rappaport folgert, in Wirklichkeit ein gefährlicher Verlust an evolutionärer Flexibilität, und dass damit Umweltzerstörung einhergeht, kann nicht erstaunen.

Der Unterbruch in der seelisch-geistigen Nahrungsversorgung hat noch eine weitere Konsequenz: Ein kompensatorisches Überschwappen des im materiell-energetischen Bereich mittlerweile üblichen Überkonsums in unsere „Kultur“. Dort ertrinken wir in materiellen Dingen, hier versinken wir in einer Informationsflut. *Fast food* spielt in beiden Fällen eine Rolle. Dass, was heute vor sich geht, trotzdem alles ganz natürlich ist, das wird von den Vertretern einer möglichst unbehinderten Wirtschaft betont, indem sie auf ihre Weise an der irdischen Ökologie anknüpfen. Der Mensch, sagen sie, hat von Natur aus unendliche Bedürfnisse, ist egoistisch und nur auf seinen Eigennutz bedacht.<sup>33</sup> Nur indem man Individuen quasi besticht, kann man sie dazu bringen, Gutes für die Gemeinschaft oder die Umwelt zu tun. Auf die heutige Zeit übertragen heißt dies, man muss mit finanziellen Anreizen operieren, und von daher ist es nichts als folgerichtig, das Heil in einer möglichst ökonomisierten Gesellschaft zu sehen. Dass solche Vorstellungen in weiten, vor allem natürlich ökonomischen Kreisen sehr beliebt sind, ist natürlich ebenfalls ein Ausdruck der aus dem Fehlen einer wirksamen seelisch-geistigen Nahrungskette folgenden geistigen Verwirrung.

### **3.4 Drei Bereiche des menschlichen Bewusstseins**

Karl Marx war der Meinung, die gesellschaftliche Entwicklung folge einer Logik, bei der die materiellen Grundlagen und die darauf aufbauende Produktionsweise die Rolle des Motors inne hätten. „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“<sup>34</sup> Wenn wir nun aber in der zurückliegenden kulturellen Evolution das Schema der seelisch-geistigen Nahrungskette zu erkennen vermögen, müssen wir zum Schluss kommen, dass Marx unrecht hatte, mindestens zum Teil, denn er schloss ja Rückwirkungen vom gesellschaftlichen<sup>e</sup> und kulturellen<sup>e</sup> Überbau auf die wirtschaftliche Basis nicht gänzlich aus. Und umgekehrt haben wir es, wenn wir den Aufbau der Gesellschaft im Sinne der seelisch-geistigen Nahrungskette betrachten, mit Rückwirkungen des wirtschaftlichen „Überbaus“ auf die kulturelle<sup>e</sup> „Basis“ zu tun, heute mit zerstörerischen Folgen. Aber gerade deshalb ist es an der Zeit, dass wir uns mit dem Wandel der menschlichen Bewusstseinszustände befassen, die offensichtlich hinter den gesellschaftlichen Geistesverfassungen und ihren Auswirkungen auf die verschiedenen Sphären der Gesellschaft stehen. Bevor wir dies allerdings tun können, müssen wir einen Blick auf die Bereiche des menschlichen Bewusstseins werfen.

Als Raster eignet sich die Dreiteilung des Bewusstseins, wie sie vom Soziologen Anthony Giddens verwendet wird. Dieser unterscheidet zwischen Unbewusstem, praktischem Bewusstsein und diskursivem Bewusstsein.<sup>35</sup> In dieser Reihe von unbewusst bis bewusst kann das mittlere Glied vielleicht am besten als „unterbewusst“ charakterisiert werden. Bei der Besprechung der Dreigliederung der Gesellschaft<sup>w</sup> haben wir gesagt, dass diese natürlicherweise aus den drei Grunddimensionen der menschlichen Existenz folge, der

<sup>32</sup> Rappaport 1979: 163 (Übersetzung D.St.).

<sup>33</sup> Das sagen z.B. der Wissenschaftsjournalist Matt Ridley und die Ressourcenökologin Bobby S. Low 1994.

<sup>34</sup> Hans-Rudolf Peters 1980: 36.

<sup>35</sup> Vgl. Anthony Giddens 1988: 56. Genau genommen redet Giddens nicht vom Tiefenbewusstsein, sondern vom Unbewussten, aber ich ziehe den ersteren Begriff vor.

psychischen, der sozialen und der physischen Dimension. Hier haben wir nun bloß mit der ersten Dimension zu tun, aber in der Dreiteilung des Bewusstseins zeigen sich die mit den drei Existenzformen verbundenen Orientierungsmöglichkeiten. Im Fall des Unbewussten orientiert sich die Psyche gewissermaßen an sich selbst, im Fall des praktischen Bewusstseins an der Mitwelt in einem sozial-kommunikativen Sinne, und im Fall des diskursiven Bewusstseins an der Umwelt in einem vorwiegend manipulativ-instrumentellen Sinne. Diese Zuschreibungen haben zweifellos einen vereinfachend-plakativen Charakter, indem in der Realität wohl immer irgendwelche Mischungen auftreten. Auf der anderen Seite haben wir es in der heutigen Zeit aber auch mit einer einseitigen und problemverursachenden Schwerpunktsetzung im Bereich des diskursiven Bewusstseins zu tun, was gesunde bewusstmäßige Mischungen verhindert oder mindestens erschwert. So meint etwa Luttermann, die mit der Neuzeit beginnende Entwicklung zeichne sich durch eine spirituelle Armut – das bedeutet eine Abkopplung vom tiefenpsychologischen Fundament – bei gleichzeitiger extremer Intellektualität aus.<sup>36</sup>

Sich an sich selbst orientieren bedeutet in psychische Tiefen vorzustoßen oder – in vermutlich adäquaterer Formulierung, weil wir ja nur erfahren können, was uns bewusst wird – aus diesen Tiefen auftauchende „Botschaften“ wahrzunehmen. Nicht von ungefähr heißt deshalb die Psychologie, die untersucht, was es damit auf sich hat, Tiefenpsychologie. Nach deren Vorstellung ist das Unbewusste ein Bereich, der in seinen oberen, also noch näher beim Bewusstsein liegenden Schichten „schubladierte“ Inhalte aus noch persönlichen Erfahrungen des Tagesbewusstseins enthält,<sup>37</sup> nach „unten“ aber immer unpersönlicher wird und zunehmend mit grundlegenden und ursprünglichen Aspekten des Menschseins zu tun hat. Carl Gustav Jung ist es gelungen, im Rahmen seines Konzeptes des kollektiven Unbewussten dazu umfassende Informationen zu sammeln.<sup>38</sup> Es geht hier um das, was wir alle sozusagen aus unserem stammesgeschichtlichen Hintergrund heraus von Haus aus an psychischem Grund mit uns tragen. Noch weiter gefasst können wir auch sagen, wir hätten damit gewissermaßen Anteil an einer Weltseele (vgl. Figur 4). Bei unserer heutigen Lebensweise macht sich das Tiefenbewusstsein, wie ich das Unbewusste im folgenden nenne, wohl meist in Verbindung mit Außeneindrücken bemerkbar, und zwar hauptsächlich als Quelle von Gefühlen. Weniger häufig bis selten nur lassen wir es ohne momentanen und direkten Einfluss von Außen „zu Wort kommen“. Zwar träumen wir jede Nacht, aber achten oft nicht darauf. Und noch weniger nehmen wir uns die Zeit, um in meditativer Haltung in die Stille zu gehen und zu schauen, was dabei geschieht. Wir verzichten dabei mutwillig auf die Möglichkeit intuitiver Einsichten und visionärer Vorstellungen.

Im Gegensatz zu den Inhalten des kollektiven Tiefenbewusstseins, die infolge ihrer letztlich Verbindung zu den urtümlichen Instinkten uns etwas Gegebenes sind, entstehen diejenigen des praktischen Bewusstseins, wenn wir uns in der Form lernenden Tuns in direkter Begegnung auf unsere Mitwelt einlassen, auf Mitmenschen, Tiere, Pflanzen, aber auch natürliche und künstliche materielle Dinge. Dabei geht das Gelernte mit der Zeit in Fleisch und Blut über – wir könnten deshalb auch von Körperbewusstsein reden –, bzw. wird, wie Michael Polanyi es ausdrückt, zu „implizitem Wissen“, das sich nicht in explizite Erklärungen umsetzen lässt.<sup>39</sup> Polanyi gibt dazu das Beispiel des Radfahrens, bei dem mit einer mathematischen Formel beschrieben werden kann, welche Voraussetzungen für das Halten des Gleichgewichts erfüllt sein müssen, was natürlich einer Person, die das Radfahren lernen möchte, gar nichts nützt.<sup>40</sup> Weitere Beispiele, bei denen sinnlich-motorische

<sup>36</sup> Luttermann 1990: 175-176.

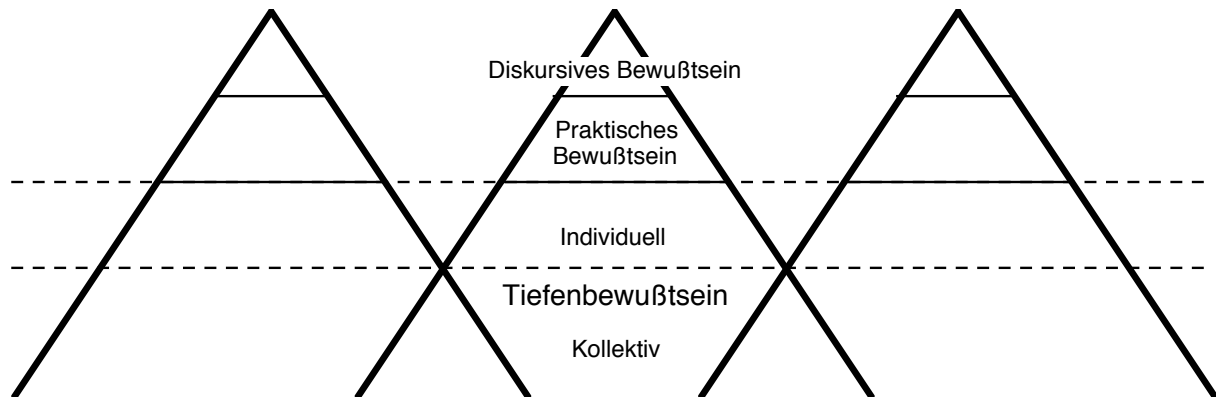
<sup>37</sup> Wir erinnern uns, dass Sigmund Freud die Existenz eines persönlichen Unbewussten postulierte, in das unbewältigte Erfahrungen aus dem Bewusstsein verdrängt werden, und darauf seine Psychoanalyse als Verfahren aufbaute, das helfen sollte, daraus entstehende psychische „Knoten“ aufzulösen.

<sup>38</sup> Eine gute zusammenfassende Einführung in die Jungsche Psychologie älteren Datums findet sich z.B. bei Jolande Jacobi 1971, eine neuere bei Anthony Stevens 1999.

<sup>39</sup> Siehe Michael Polanyi 1985

<sup>40</sup> Polanyi 1974: 144.

Fähigkeiten ins Spiel kommen, sind: Ein Handwerk ausüben, ein Instrument spielen, einen Sport betreiben. Darüber hinaus spielt das praktische Bewusstsein aber auch eine Rolle im Erwerb von sozialen Verhaltens- und kulturellen Denkweisen. Auch wenn eine sprachliche Mitteilung aus expliziten Zeichen besteht, ist die Kunst des Redens an sich, die Art und Weise, wie wir unser Sprechorgan benützen und auf unseren Wortschatz zugreifen, impliziter Natur. Dazu kommen die Gesten und die Mimik, die wir selbst verwenden und beim Gegenüber mehr oder weniger unbewusst interpretierend wahrnehmen. Und die Bedeutung, die ich dem Inhalt der Mitteilung geben will, kann einer Vorstellung entsprechen, die sich in meinem Innern sedimentiert hat und die ich bei dieser und ähnlichen Gelegenheiten immer wieder abrufe, ohne sie zu hinterfragen.



Figur 4: Schematische Darstellung der Psychen von drei Individuen, die an im Wasser schwimmende Eisberge erinnert. Die obere gestrichelte Linie stellt die Grenze zum Unbewussten dar („Wasseroberfläche“), die untere die Grenze zwischen den individuellen und den kollektiven Anteilen des Unbewussten. Im Bewussten sind die Individuen voneinander getrennt, im Unbewussten berühren sie sich, ja werden zu Einem. Man kann sich die Linien nach unten ins Unendliche fortgesetzt denken (nach Verena Reichle 1994: 50, modifiziert).<sup>41</sup>

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass bei der Begegnung mit etwas Neuem der Einstieg zu einem praktischen Lernen einen respektvollen und einführenden Charakter haben muss, nach vielen Wiederholungen ein bestimmtes Tun oder auch Denken aber zur reinen Routine mutieren kann. Dies kann vorteilhaft oder aber auch nachteilig sein. Für die erfolgreiche Bewältigung des Alltags sind wir darauf angewiesen, dass vieles in routinierter Manier geschehen kann; das gibt uns „ontologische Sicherheit“, wie das etwa genannt wird. Im kollektiven Verband leiten sich daraus Traditionen ab. In ökologischer Hinsicht kann eine Tradition gut sein, wenn sie auf Erfahrungen im direkten Umgang mit der natürlichen Umwelt zurückgeht, schädlich, wenn sie im Gegensatz dazu abgehoben in einem rein sozialen Umfeld ohne Rücksicht auf natürliche Gegebenheiten entstanden ist.<sup>42</sup> Gegenüber dem Tiefenbewusstsein hat aber das praktische Bewusstsein die Fähigkeit, sich bezüglich seiner Inhalte hinterfragen und aufhellen und allenfalls durch explizite Eingriffe korrigieren zu

<sup>41</sup> Eine ähnliche, aber weiter interpretierte Darstellung findet sich bei Balthasar Staehelin 1973: 61.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Markus Nauser 1993. Gerade die viel gepriesene kapitalistische Marktwirtschaft ist hinsichtlich ihrer Abkoppelung von den natürlichen Grundlagen wohl das abschreckendste Beispiel, das wir kennen. Natürlich erstaunt es nicht, dass ein Ökonom und Nobelpreisträger wie Friedrich August Hayek gegenteiliger Meinung ist. Er sieht gerade in der mit dem Wirtschaftssystem verbundenen Selbstorganisation den großen Fortschritt der Menschheitsentwicklung. Einerseits wurde mit ihr damit die urtümlich-instinktive Moral von Solidarität und Altruismus überwunden(!) und machte einer anregenden allseitigen Konkurrenz Platz. Andererseits kann das Ganze auch nur funktionieren, wenn es ungeplant bleibt, sich also, wie Hayek sagt, *between instinct and reason*, zwischen Instinkt und Verstand, abspielt. Entsprechend polemisiert er gegen die „Intellektuellen“, womit er die sozialistisch denkenden Menschen meint (vgl. Hayek 1988, besonders Kapitel 1, S. 11-28).

lassen. Ein bekanntes Beispiel betrifft Sportler oder Sportlerinnen, die ihre Bewegungsabläufe kritisch analysieren und wenn nötig neu einstudieren.

Im diskursiven Bewusstsein können wir mit Hilfe unseres Verstandes Dinge explizit beschreiben, analysieren, konstruieren und planen und auch Theorien entwickeln und einer empirischen Überprüfung unterwerfen. Das Wort „diskursiv“ geht auf das lateinische *discurrere* zurück, das hin- und herlaufen bedeutet. Hier meint es einen mental-rationalen Vorgang, der nach logischen Gesichtspunkten reflexiv und argumentativ – allenfalls im Dialog – zu einem Denkresultat fortschreitet. Indem Dinge der Außenwelt in natürlicher oder mathematischer Sprache abgebildet werden, können die entsprechenden Symbole manipuliert werden, eine Manipulation, die sich in die Realität der Außenwelt verlängert, wenn eine so gewonnene Theorie praktisch angewendet wird. Die Manipulation kann aber auch rein intern bleiben, etwa wenn reine Mathematik ohne jeglichen Bezug zur materiellen Realität betrieben wird. In der heutigen Zeit, die zu einer Überschätzung der im diskursiven Bewusstsein möglichen Intellektualität neigt, wird dort, wo es Berührungen oder Überlappungen zwischen den beiden Wissensarten gibt, das theoretisch-explizite Wissen oft höher, das praktisch-implizite Wissen dagegen geringer eingeschätzt<sup>43</sup> – dabei könnten sich die beiden Seiten doch sinnvoll ergänzen.<sup>44</sup>

Zur weiteren Illustration der Eigenheiten der drei Bewusstseinsbereiche fassen wir verschiedenartige Charakterisierungen in Tabelle 1 zusammen.

*Tabelle 1: Weitere Charakterisierungen der drei Bewusstseinsbereiche*

	<b>Unbewusstes</b>	<b>Praktisches Bewusstsein</b>	<b>Diskursives Bewusstsein</b>
Psychische Funktionen	Fühlen, Bewerten, Intuieren	Wahrnehmen, Tun	Denken, Erkennen
Körperteil-Metaphern nach Pestalozzi <sup>45</sup>	Herz	Hand	Kopf
Einstellung des Subjektes	Passiv	Interaktiv	Aktiv
Wortspiel	Vernehmen	Wahrnehmen	Unternehmen
Zugehörige Welten	Welt insgesamt	Mitwelt	Umwelt
Passende Personal-Pronomen <sup>46</sup>	Wir	Du und Ich, Ich und Du	Ich und Es (Er, Sie)

### ***3.5 Zur Entwicklung des menschlichen Bewusstseins***

Bei den meisten menschlichen, im Wachzustand ausgeführten Tätigkeiten ist wohl kaum je nur einer der Bewusstseinsbereiche aktiv, eher handelt es sich um Mischungen mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Dasselbe dürfte auch für die Entwicklung des

<sup>43</sup> Z.B. berichtet Ingela Josefson (1993) über eine entsprechende beunruhigende Tendenz in der Krankenpflege,

<sup>44</sup> Dies demonstriert z.B. Patricia Fry (2001) anhand der Beurteilung der Bodenfruchtbarkeit aus bäuerlicher und aus wissenschaftlicher Sicht. Zu den beiden Wissensarten im allgemeinen siehe auch Dieter Steiner 1991.

<sup>45</sup> Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) vertrat als Schweizer Schulpionier die Auffassung, dass in einer ganzheitlichen Erziehung die Dreiheit von Denken, Handeln und Fühlen gefördert werden sollte, was mit der Metapher von Kopf, Hand und Herz beschrieben wird. (vgl. Arthur Brühlmeier 1977: 10).

<sup>46</sup> Vgl. dazu die Unterscheidung einer Ich-Du von einer Ich-Es-Beziehung bei Martin Buber (1962).



Bewusstseins in der Geschichte der Menschwerdung gelten, denn indem die Gattung *Homo* im Gegensatz zu den übrigen Primaten ihr großes Gehirn ausbildete – eine Entwicklungsphase, die vor etwa 2 Mio. Jahren begann –, war die organische Voraussetzung für die Ausbildung höherer Bewusstseinsformen vorhanden. Sicher müssen wir uns diese Entwicklung als eine allmähliche Schwerpunktverschiebung vom Tiefenbewusstsein zum diskursiven Bewusstsein vorstellen, was aber nicht heißt, dass der Mensch in grauer Vorzeit völlig unfähig gewesen wäre, wenn nötig in limitiertem Umfang auch von seinem Verstand Gebrauch zu machen.<sup>47</sup> So gesehen ist es fraglich, ob die genannte Schwerpunktverschiebung ausreicht, um darin wiederum eine evolutionäre Hierarchie mit den zugehörigen Eigenschaften zu sehen, also A = Tiefenbewusstsein, B = praktisches Bewusstsein, C = diskursives Bewusstsein (vgl. mit Figur 2). Sinnvoller dürfte es sein, eine solche Nahrungspyramide für die nachfolgend geschilderte Sequenz von Bewusstseinsstufen, wie sie in spannender Weise vom Kulturphilosophen Jean Gebser beschrieben wird, zu postulieren. Mit diesen Ebenen sind immer schon Mischungen der genannten Bewusstseinsbereiche verbunden, und zudem kann mit ihnen eine explizite Verbindung zur Kulturgeschichte hergestellt werden.<sup>48</sup>

Gebser unterscheidet eine Reihe von durch „Mutationen“ getrennte „Ebenen“ des Bewusstseins voneinander, wobei sich dieses in jedem Schritt stärker entfaltet.<sup>49</sup> Dies bedeutet einerseits eine Bereicherung, da sich neue Dimensionen erschließen, andererseits aber auch eine Verarmung, da die Distanz zum Ursprung zunimmt. Bei jeder neuen Ebene wirken am Anfang neue Qualitäten bereichernd, während in fortgeschrittenem Stadium durch eine Inflation des Quantitativen eine Verarmung stattfindet.<sup>50</sup> So wird eine erst „effiziente“ durch eine schließlich „defiziente Phase“ abgelöst, und die letztere leitet den Übergang zur nächsten Mutation ein. Die dazu notwendige „Kraft“ stammt allerdings nicht aus der vorangegangenen Ebene, sondern aus dem ganzheitlichen Ursprung, der geistigen Charakters ist: „Jede Bewusstseins-Mutation ist die anscheinend plötzliche Akut-Werdung latenter, seit dem Ursprung vorhandener Möglichkeiten.“<sup>51</sup> Die Mutationen sind dem Willen des Menschen im Prinzip entzogen, da sie in der Logik seiner Bewusstseinsentwicklung selbst begründet liegen. Das heißt allerdings nicht, dass er, wenn sich eine Mutation ankündigt, bloß eine passive Zuschauerrolle spielen soll, nein, er kann sie aktiv unterstützen.

Am Anfang steht die „archaische Ebene“. Hier herrscht noch der gewissermaßen biblisch-paradiesische Zustand mit einer noch schlafenden und traumlosen Seele und mit einer gänzlichen Ununterschiedenheit von Mensch und All, von Innen und Außen.<sup>52</sup>

Nach der Mutation zur „magischen Ebene“ wird durch das erste Bewusstwerden der Einklang aufgebrochen: Die Außenwelt wird „entdeckt“ und erstmals als gewisses Gegenüber empfunden. Das resultierende Bewusstsein ist aber immer noch von den Instinkten angeleitet und hat einen durch Emotionen getönten naturhaft-vitalen Charakter, bei dem für uns heute parapsychologische Phänomene wie Fernwissen und Telepathie noch normal sind. Der in diesem Zustand neben den Eingeweiden betonte Körperteil ist das Ohr als „magisches Organ“; es deutet auf das Hören oder Vernehmen als im wesentlichen passive Art und Weise,

<sup>47</sup> So schreibt denn Marie E.P. König (1980: 27) auch: „Paläo-psychologische Untersuchungen ergaben, dass der Mensch, der Werkzeuge herstellte und bestimmte Typen regelmäßig wiederholte, logisch denken und zielbewusst handeln konnte.“

<sup>48</sup> Auch Bahro (1990: 264-267 und 271-278) beschäftigt sich mit Gebsters Schema der Bewusstseinsentwicklung.

<sup>49</sup> Siehe Jean Gebser 1949. Gebser wurde 1905 in Polen geboren, lebte später in der Schweiz und starb 1973.

<sup>50</sup> Vgl. Bahro 1990: 267 und 2002: 24.

<sup>51</sup> Gebser 1953: XIV. Gebser anerkennt eine Primordialität des Geistigen. Er legt auch Wert auf die Feststellung, dass der von ihm verwendete Begriff der „Mutation“ nicht in einem biologisierenden Sinne zu verstehen sei, dass es auch nicht um eine „Entwicklung“, sondern eher um eine „Entfaltung“ gehe, und dabei nicht etwas Altes durch etwas Neues ersetzt werde, sondern etwas Neues zum Alten dazu stoße (vgl. z.B. Gebser 1949: 67, 1953: XIII-XV).

<sup>52</sup> Vgl. Gebser 1949: 73-78.

wie das für das Leben notwendige Wissen empfangen wird. In einer noch weitgehenden Raum- und Zeitlosigkeit erscheinen alle Phänomene und alle Geschehnisse in vorkausaler Weise als miteinander verflochten. In diesem Sinne ist auch alles mit allem anderen vertauschbar und Teile können für das Ganze stehen. So sehen sich auch die einzelnen Menschen noch nicht als Individuen, sondern zusammen als Gruppe. Sie fügen sich in das übergeordnete Geschehen ein, versuchen aber, diesem eine für sie günstige Richtung zu geben, in der effizienten Phase durch Bannen.<sup>53</sup> Dieses wird später durch Zaubern abgelöst, das dann die defiziente Phase auszeichnet.<sup>54</sup>

Für die folgende „mythische Ebene“ ist charakteristisch, dass dem Menschen seine eigene Innenwelt, seine Seele, bewusst wird, und dass er von da aus auch den Zugang zum Du des Mitmenschen als einem je besonderen Wesen findet. Die Außenwelt erscheint in polar aufgespannter Form, womit die Erde nun von Himmel und Unterwelt umfassen wird. Es handelt sich dabei aber nicht um Gegensätze, sondern um einander ergänzende Phänomene, die kreisförmig bzw. zyklisch ineinander gebunden sind, z.B. Sommer und Winter durch den Jahreszyklus.<sup>55</sup> Entsprechend gibt es ein Zeitempfinden, das sich an Naturphänomenen orientiert. Die Welt wird geschaut und imaginativ, also bildlich, interpretiert und dann sprachlich gestaltet. Entsprechend ist hier das wichtige Körperorgan neben dem Herzen der Mund.<sup>56</sup> Mythen sind gewissermaßen Wort gewordene Kollektivträume der Völker.<sup>57</sup> Den Wandel von der effizienten zur defizienten Phase sieht Gebser im Übergang vom nur geschauten zum ausgesagten Mythos.<sup>58</sup>

Auf der „mentalenen Ebene“ gewinnt das Rationale, das Rechnende und Berechnende, die Oberhand, es erwacht das einzelne Ich, das sich nun als eigene Kraft erlebt und von diesem Zentrum aus die Welt zu sehen beginnt. Der Mensch wird zum Maß aller Dinge, was zur Folge hat, dass Ordnungen nicht mehr natürlicherweise da sind, sondern gesetzt werden müssen. Aus der natürlichen Zeit wird eine abstrakte Zeit. Und mit der Entdeckung der Perspektive in der Renaissance entsteht ein ausgesprochenes Raumbewusstsein, so dass Gebser neben dem Gehirn das Auge als repräsentatives Organ sieht. Die Welt perspektivisch zu sehen, heißt dann aber auch im übertragenen Sinne, dass aus einer bestimmten Richtung ein Ausschnitt von ihr betrachtet wird. Anders gesagt: Das Denken orientiert sich jetzt nicht mehr an Polaritäten und ihren Zyklen, sondern nimmt einen gerichteten, objektbezogenen Charakter an. Aus vorherigen Ergänzungen werden dualistische Gegensätze, die sich fortan nur noch im dialektischen Sinne via ein drittes Element einigen lassen. Die Welt wird nicht

<sup>53</sup> Höchst interessant ist, dass sich Rituale mit magischer Bedeutung bis in die moderne Zeit hinein erhalten haben. So berichtet Eduard Renner (1991) vom Betruf, den die Älpler in den Bergen des Schweizer Kantons Uri bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts während der sommerlichen Alpzeit noch jeden Abend in die Runde tönen ließen. Diese Praxis war von ihrem Wortgehalt her christlich überformt, aber hatte klar das Ziel, einen bannenden Schutzring zu etablieren.

<sup>54</sup> Vgl. Gebser 1949: 79-99.

<sup>55</sup> Ein schönes Beispiel für eine mythische Polarität gibt Rudolf Högger (1993) mit dem in Zentralasien, aber auch anderswo bekannten Paar Schlange und Vogel. Die Schlange lebt unten und stellt das ursprünglich-natürliche Prinzip von Leben, aber auch Zerstörung dar, während der Vogel oben erscheint und das geistige Prinzip des Übersicht-Gewinnens und Ordners repräsentiert.

<sup>56</sup> In diesem Zusammenhang weist Gebser (1949: 106) auf den sprachlichen Zusammenhang zwischen dem englischen *mouth* und dem griechischen *mythos* hin, das ursprünglich einfach Rede oder Bericht bedeutet.

<sup>57</sup> Auch mythische Vorstellungen haben natürlich in der Form von Märchen und Legenden bis in die Neuzeit überdauert.

<sup>58</sup> Vgl. Gebser 1949: 100-122. Zu bemerken wäre noch, dass, wie aus ethnologischen Untersuchungen von bis in die Neuzeit lebenden „Naturvölkern“ hervorgeht, eine klare Trennung zwischen einem magischen und einem mythischen Bewusstseinszustand oft nicht möglich und eine entsprechende Entwicklungsreihe entsprechend fragwürdig ist. Ein Beispiel erwähnt Friedrich Heiler (1984: 59): „Unter einem Mythos wird zwar häufig die ausgebildete religiöse Erzählung ... verstanden. Tatsächlich finden wir aber schon auf sehr frühen Stufen bei den Naturvölkern die Elemente des geschichtlich referierenden ... Mythos, etwa einen totemistisch-magischen Mythos bei den Aranda- und Loritja-Stämmen Zentralaustraliens.“

mehr einfach erlebt oder erfahren, sondern vorgestellt und gedacht. Begriffe als mentale Abstrakta treten an die Stelle mythischer Bilder, was zunächst einmal klares Denken ermöglicht, dann aber bei rationalistischer Übersteigerung die Gefahr herauf beschwört, dass das Wort zur bloßen Formel degradiert wird. Damit ist schon ein Aspekt einer heute immer stärker defizienten Ausprägung der mentalen Ebene genannt. Ein anderer ist, dass die immer weiter greifende Raumerschließung als Gegenpol ein verstärktes Ich verlangt, was in einem übertriebenen Individualismus, ja in Isolation mündet. Diese defiziente Ausprägung steht dem effizienten Beginn des mentalen Bewusstseins im alten Griechenland gegenüber. Damals begann in gewisser Bescheidenheit und maßvoller Manier die Suche nach Weisheit. Im Kontrast dazu verfallen wir heute ins Maßlose; unsere Wissenschaft glaubt, mit ihrer Art des Denkens und Tuns die Weisheit schon gepachtet zu haben und deshalb nicht mehr nach ihr suchen zu müssen.

### ***3.6 Unsere Kulturgeschichte – eine patriarchale Fehlevolution?***

„Es ist ziemlich offensichtlich, dass in der Entwicklung der Menschheit irgendwann irgendetwas schief gelaufen ist,“ schreibt Carlo Jaeger.<sup>59</sup> Zunächst sieht er im heutigen unbegrenzten Wirtschaftswachstum eine Fehlevolution, die so gefährlich ist, weil sie komplexe Verhältnisse auf die Eindimensionalität des Geldes reduziert. Die Gewalt, die dabei ausgeübt wird, hat aber einen Vorläufer in der Machtpolitik staatlicher Gesellschaften, die immer wieder Krieg geführt haben. Und an deren Basis steht, von vielen als *die* entscheidende Fehlentwicklung betrachtet, die Entstehung des Staates im Verein mit der Entstehung des Patriarchats, also der Herrschaft der Männer über die Frauen.<sup>60</sup> Heißt das, dass es vor dieser Zeit eine matriachale Periode mit umgekehrten Vorzeichen gegeben hat? Tatsächlich bezeichnet Gebser in seiner zusammenfassenden schematischen Beschreibung der Bewusstseinsstufen die mythische Zeit im Gegensatz zur darauf folgenden „patriarchalisch“ geprägten mentalen Zeit als vorwiegend „matriachalisch“, gibt aber dazu keine weiteren Erläuterungen.<sup>61</sup> Diese Ansicht wird aber durch vielfältige Rekonstruktionsversuche gestützt, z.B. durch die minutiösen archäologischen Forschungen von Marija Gimbutas, die die neolithischen Kulturen des Balkans und Vorderasiens als von einem Kult der „Großen Göttin“ getragen beschreibt.<sup>62</sup> Bei dieser religiösen Ausrichtung dürften dabei die Frauen auch wirklich zentrale gesellschaftliche Positionen eingenommen haben, aber dies sollte nicht als eine Herrschaft der Frauen über die Männer missverstanden werden – Herrschaftsverhältnisse sind für männlich dominierte Geisteshaltungen typisch.<sup>63</sup>

Das ist ein allgemeiner Hinweis auf die früher geäußerte Behauptung, unser kollektiver Bewusstseinszustand entscheide letztlich darüber, in welcher Art von Gesellschaft wir leben und welches das Verhältnis dieser Gesellschaft zur Natur sei, und ein spezieller Hinweis darauf, dass es Unterschiede zwischen einem weiblichen und einem männlichen Bewusstseinstyp gibt. Wie werden diese Unterschiede beschrieben und welche Gründe werden dabei als bestimmend gesehen?

<sup>59</sup> Jaeger 1983: 126.

<sup>60</sup> Vgl. Jaeger 1983: 130-132. Für Bahro (1990: 106-108) sind das Patriarchat, aber dann auch die Kapitaldynamik und das Industriesystem Komponenten einer „Logik der Selbstausrottung“. Zum Patriarchat äußert er sich ausführlich in seinem Kapitel „Der männliche Logos steuert zum Tode“ (1990: 159-176).

<sup>61</sup> Gebser 1949: Synoptische Tafel am Ende des Buches.

<sup>62</sup> Marija Gimbutas 1996a und 1996b.

<sup>63</sup> Es gibt deshalb eine kontrovers geführte Diskussion darüber, ob diese weiblich getönten Gesellschaften als „matriachal“ bezeichnet werden sollen, weil dies sehr nach dem exakten Gegenstück zu „patriachal“ aussieht. Als Alternativen sind die Begriffe „matrizentrisch“, „matrifokal“ und „matristisch“ vorgeschlagen worden. Heide Göttner-Abendroth (1997: 13) möchte bei „Matriachal“ bleiben, weil, wie sie argumentiert, die neben „Herrschaft“ ältere Bedeutung des griechischen *arché* „Anfang“ ist. So wird auf die Ursprünglichkeit des fraglichen Gesellschaftstyps hingewiesen.

Der Jung-Schüler Erich Neumann nimmt an, „dass eine biopsychische Verschiedenheit zwischen den Geschlechtern besteht, die sich ... archetypisch-symbolisch manifestiert.“<sup>64</sup> Er leitet daraus ab, dass es eine im wesentlichen natürliche Bewusstseinsentwicklung für die Menschheit im historischen Sinne und für die menschlichen Individuen im ontogenetischen Sinne gibt. Die sieht so aus, dass am Anfang eine undifferenzierte Unbewusstheit steht, in die auch das Ich eingeschmolzen ist und die als mütterliches Prinzip, als die „Große Mutter“ empfunden wird. Eine Loslösung aus dieser Verflochtenheit gibt es für das Männliche dann, wenn es erkennt, dass es in einer Beziehung steht zu etwas, das seinem eigenen Wesen fremd ist, und damit den Weg der Trennung einschlägt. Das Weibliche dagegen sieht sich Gleichartigem gegenüber und kann eine gewisse Beziehung zum Urgrund immer beibehalten. Will es sich aber weiterentwickeln, ist es auf die Hilfe des Männlichen angewiesen. So kommt es, dass bis heute das Weibliche mit Unbewusstheit und Natur assoziiert wird, das Männliche mit Bewusstheit und Geist.<sup>65</sup> Das Problem bei dieser Neumannschen Interpretation ist, dass sie rein individualpsychologisch operiert und die mögliche Wirkung gesellschaftlicher Umfelder ausblendet. Darüber hinaus bietet sie natürlich perfekte Angriffsflächen für feministische Kritik.<sup>66</sup>

Im Gegensatz zur These der Natürlichkeit sieht Carol Gilligan die in unserer Gesellschaft immer noch vorherrschenden Sozialisationsbedingungen für die Bewusstseinsunterschiede zwischen Frau und Mann als verantwortlich an. Es sind nach wie vor die Frauen, die in erster Linie für die Kinder sorgen, und daraus ergeben sich für Mädchen und für Knaben unterschiedliche, sich auf die Persönlichkeitsentwicklung auswirkende soziale Umwelten. Die Differenz liegt in der Gleichgeschlechtlichkeit der Mutter-Tochter-Beziehung gegenüber der Gegengeschlechtlichkeit der Mutter-Sohn-Beziehung. Ein Mädchen kann sich beim Erwachsenwerden weiterhin stark mit seiner Mutter identifizieren und muss sich nicht in dem Maße von ihr ablösen, wie das von einem Knaben erwartet wird, der so wie der Vater werden sollte. Im Resultat ist Weiblichkeit durch Bindung definiert und durch Trennung bedroht, während Männlichkeit mit Ablösung identifiziert ist, der eine allzu große Intimität gefährlich wird. Hinsichtlich der daraus resultierenden moralischen Entwicklung – das ist Gilligans Hauptthema – führt diejenige männlicher Art in Richtung einer individuenzentrierten Moral der Rechte und der Gerechtigkeit, diejenige weiblicher Art in Richtung einer personenverbindenden Moral der Verantwortung und der Fürsorge.<sup>67</sup>

Neumann und Gilligan gemeinsam ist die Aussage, dass Männlichkeit mit Trennung, Weiblichkeit mit Beziehung zu tun hat. Was aber die Frage: Ist bezüglich des Unterschieds eine biopsychische oder aber eine sozialpsychische Erklärung richtig? betrifft, lässt sich bestimmt sagen, dass bei extrem gegensätzlichen Positionen gewöhnlich irgendwo in der Mitte sicheres Terrain ist. Eine Kombination kann man sich so vorstellen, dass biologisch schon angelegte Differenzen durch die gesellschaftliche Entwicklung zu einer starken Polarisierung neigen,<sup>68</sup> vor allem wenn mit dieser Entwicklung eine Patriarchalisierung

<sup>64</sup> Erich Neumann 1980: 12.

<sup>65</sup> Ich beziehe mich hier nur auf die zusammenfassende Darstellung in Neumann 1980. Alle Details finden sich in seinem monumentalen Werk „Die Ursprungsgeschichte des Bewusstseins“ (Neumann 1949).

<sup>66</sup> Siehe dazu z.B. Gerda Weiler (1985: 21), die den Begriff des Archetypus spätestens dann fragwürdig findet, wenn er, wie bei Neumann, Männerphantasien über Frauen widerspiegelt.

<sup>67</sup> Gilligan war einst Mitarbeiterin des amerikanischen Psychologen Lawrence Kohlberg, der sich mit der Erarbeitung eines Stufenmodells der moralischen Entwicklung menschlicher Individuen einen Namen machte. Dabei stützte sich dieser aber nur auf männliche Versuchspersonen, und Gilligan fiel auf, dass Frauen bei zum Kohlbergschen Schema gehörigen Testfragen häufig weniger weit entwickelt schienen als Männer. Daraufhin machte sie sich selbständig und postulierte ein alternatives Entwicklungsmodell weiblicher Prägung. Zu Kohlberg siehe Detlef Garz 1996.

<sup>68</sup> Interessanterweise kann, wie Hans Kummer (1980: 146) berichtet hat, dieses Phänomen schon bei den kulturell noch „unverdorbeneren“ Verwandten von uns, den Tierprimaten, beobachtet werden. Die anlagemäßigen Verhaltensrepertoires von männlichen und weiblichen Individuen überlappen sich in großem Masse, zeigen aber auch gewisse Differenzen, die dann bei den üblichen sozialen Konstellationen eine Übersteigerung erfahren. Hauptaspekt des männlichen Verhaltenssyndroms

verbunden ist. Aus welchen Gründen dieser Vorgang in der abendländischen Geschichte stattgefunden hat, ist schwer zu sagen, aber die äußeren Anzeichen dieser Veränderung lassen sich rekonstruieren. Heide Göttner-Abendroth hat gezeigt, wie in verschiedenen Kulturkreisen der frühen Antike die matriarchalen Religionen und damit auch die zugehörigen Mythen und Göttinnen einer vermännlichenden Transformation unterworfen wurden.<sup>69</sup> Es ist also durchaus so, dass die mythische Bewusstseinsstufe in die Epoche der ersten staatlich-politischen Gesellschaften hineinreichte, bei diesem Übergang aber einen anderen, eben vermännlichten Charakter annahm. Ich würde also Gebser's Schema der Bewusstseinsgeschichte wie folgt ergänzen: Es gibt eine erste weiblich geprägte magisch-mythische Entwicklungslinie, die dann im Zuge der Patriarchalisierung relativ abrupt abgestoppt wird und sich in eine männlich geprägte mythisch-mentale Entwicklungslinie verwandelt. Diese führt zum heutigen Bewusstseinszustand mit seinem aufteilenden, abgrenzenden und abstrahierenden Charakter, der im Sinne der seelisch-geistigen Nahrungskette seine eigene Vergangenheit verleugnet. Um die Verbindung wieder herzustellen, sind wir dringend auf das weibliche Prinzip angewiesen, das kontextbezogen, beziehungsorientiert und integrierend wirkt. Dass wir bewusstseinsmäßig eine Verweiblichung unserer Kultur benötigen, habe ich vor Jahren in einem Artikel mit dem für Männer provokativen Titel „Vernünftig werden heißt weiblich werden!“ darzustellen versucht.<sup>70</sup>

### ***3.7 Weltbilder: Ein idealtypisches Schema und der kulturgeschichtliche Wandel<sup>71</sup>***

Ein Weltbild dient dem Versuch, die Welt in einem umfassenden Sinne zu verstehen, so dass ihre Einzelheiten in einem größeren Zusammenhang erscheinen und insbesondere auch der Mensch in ihr eine bestimmte Stellung bekommt; es vermittelt damit eine Sinnstruktur. Dabei ist es im allgemeinen nicht etwas, das ohne weiteres aus dem Kopf abgerufen und explizit formuliert werden kann. Zwar mag es in philosophischen Diskursen oder in ethnologischen Beschreibungen zu einer „Offenlegung“ kommen, aber für den Durchschnittsmenschen ist ein Weltbild wohl eher ein impliziter Bestandteil des praktischen Bewusstseins, entstanden aus einem gewissen Ausgleich zwischen intuitiven Vorstellungen und Anpassungsleistungen an äußere Faktoren, bei denen eigene Erfahrungen und auch soziale Beeinflussungen eine Rolle spielen. Jeder Mensch hat im Prinzip sein eigenes Weltbild, aber da es in jedem Kollektiv zu vorherrschenden, mehr oder weniger gemeinsamen Vorstellungen kommt, sind für bestimmte Kulturen und bestimmte Epochen im allgemeinen spezifische Weltbilder maßgebend. Entscheidend ist dann natürlich, dass es nicht bei den Vorstellungen bleibt: „Wie wir die Welt wahrnehmen, bestimmt, wie wir damit umgehen.“<sup>72</sup>

Aus der Bewusstseinsgeschichte, wie sie von Gebser beschrieben wird, lässt sich schon vieles über die mit den einzelnen Bewusstseinsstufen verknüpften Weltbilder aussagen. Um noch einer zusätzlichen Perspektive Ausdruck zu verleihen, verwende ich hier aber für die Rekonstruktion des kulturgeschichtlichen Weltbildwandels ein idealtypisches Schema, das auf der Gegenüberstellung von einem Ganzen und seinen Teilen aufbaut. Figur 5 zeigt, welches die unter dieser Prämisse möglichen Weltbilder sind. Deren Eigenschaften wollen wir zunächst losgelöst vom kulturgeschichtlichen Zusammenhang betrachten.

Offensichtlich stehen das holistische und das atomistische Weltbild einander als Gegensätze gegenüber. Im ersteren Fall hat das Ganze den Vorrang vor den Teilen, was bedeutet, dass die Welt vom Ganzen her gedacht wird, bzw., schärfer ausgedrückt, eine

---

ist der „Aggress“ – nicht zu verwechseln mit Aggressivität –, „das energisch tätliche Herantreten an die Umwelt“. Im Unterschied dazu ist der Hauptfaktor des weiblichen Syndroms „der pflegerische soziale Zusammenhalt“.

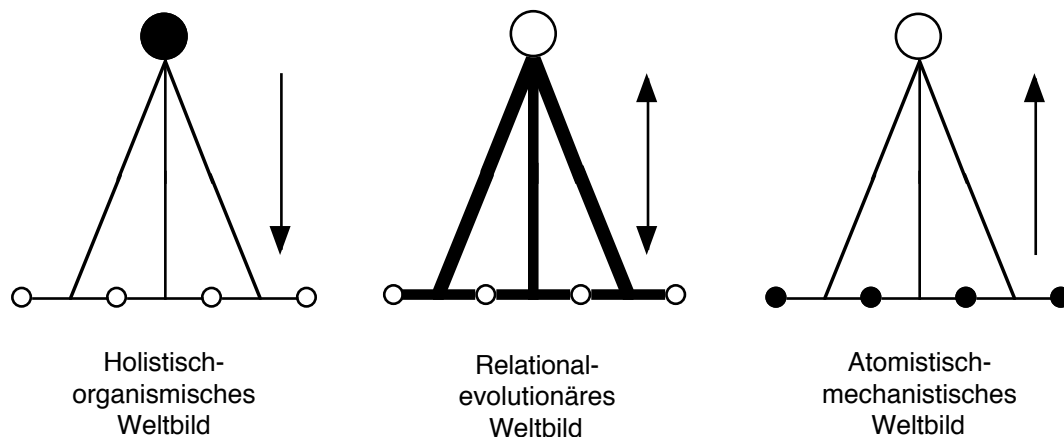
<sup>69</sup> Heide Göttner-Abendroth 1984.

<sup>70</sup> Siehe Dieter Steiner 1994.

<sup>71</sup> Siehe dazu die ausgedehntere Diskussion in Dieter Steiner 1996.

<sup>72</sup> Christina Aus der Au 1998: 127.

kausale (genauer: final-kausale) Richtung von oben nach unten angenommen wird.<sup>73</sup> Wir können hier von einer „regulativen Hierarchie“ (das Ganze kontrolliert die Teile) reden, wobei noch zu beachten wäre – und das gilt dann auch für die übrigen Weltbilder –, dass natürlich zwischen dem Ganzen und den kleinsten Teilen beliebig viele Zwischenebenen auftreten können. Oft wird ein holistisches Weltbild mit dem metaphorischen Zusatz „organismisch“ versehen, womit angezeigt wird, dass die Welt in Analogie zu einem Lebewesen verstanden wird, bei dem sich das Verhalten der Teile auf das Wohl des Ganzen ausrichtet. Für die Stellung des Menschen kann dies zweierlei bedeuten: Im Falle einer demütigeren Haltung steht mit maßnehmenden Blicken nach oben die Suche nach Orientierung im Vordergrund, im Falle einer arroganteren Haltung mit herrschaftlicher Sicht aber Kontrolle und Ausbeutung der unteren Ebenen.



Figur 5: Idealtypisches Schema der Weltbilder, die bezüglich Ganzem und Teilen logisch möglich und im Laufe der kulturellen Evolution auch relevant sind. Mit den schwarz gefüllten Kreisen bzw. den dick gezogenen Linien ist der jeweils maßgebliche Ausgangspunkt der Betrachtung markiert.

Beim atomistischen Weltbild haben die Teile den Primat vor dem Ganzen, d.h. die Welt wird von den Teilen her gedacht, was mit einer kausalen Richtung von unten nach oben verknüpft ist. Wir haben es mit einer „konstitutiven Hierarchie“ (die Teile bauen ein Ganzes auf) zu tun. Hier ist die metaphorische Ergänzung „mechanistisch“ angebracht, insofern die Welt mit einer Maschine vergleichbar ist, deren Funktionieren sich verstehen lässt, und die in ihre Bestandteile zerlegt und dann wieder zusammensetzt werden kann. Im atomistischen Weltbild richtet der Mensch zwecks „Orientierung“ einen maßlosen Blick nach unten – der Blick ist maßlos, weil sich an den Teilen offensichtlich keine zusammenhängende Orientierung gewinnen lässt. Damit sind Herrschaft und Ausbeutung quasi automatisch verbunden. Einen ironischen Beigeschmack erhält diese Sichtweise dann, wenn sich der Mensch auch selbst als zerlegbare Maschine zu betrachten beginnt.

Die Eigenheiten dieses Gegensatzpaares können noch durch einige weitere Charakteristika beleuchtet werden. Beim holistischen Weltbild besteht die Tendenz, von geistigen Prinzipien auszugehen, im Weltgeschehen Zwecke zu erkennen und sich nach vorgegebenen Werten auszurichten. Umgekehrt trachtet die atomistische Sichtweise danach, die Materie als erste Realität anzuerkennen und die Welt als zweck- und wertloses Gebilde zu sehen, in der bloß (letztlich zufallsbedingte) Ursachen und Fakten Gültigkeit haben.

Beim relationalen Weltbild gibt es weder einen Vorrang des Ganzen vor den Teilen, noch der Teile vor dem Ganzen. Ausgangspunkt sind die Beziehungen, ohne die die Teile nicht existieren können, es aber auch kein Ganzes gibt. In dieser Hinsicht vermag das relationale

<sup>73</sup> Man beachte, dass nur bei dieser Sichtweise der Begriff „Holismus“ wirklich angebracht ist. Leider wird damit recht leger umgegangen, indem bei einer systemanalytischen Betrachtungsweise häufig von einem „holistischen“ Ansatz gesprochen wird. Dabei entsteht ein System immer aus dem Aufbau aus Teilen.

Weltbild zwischen Holismus und Atomismus zu vermitteln: Es kann zu einer Versöhnung von Geist und Materie, von Zwecken und Ursachen, und von Werten und Fakten kommen. Dieses Weltbild wird etwa mit dem Zusatz „evolutionär“ verbunden, weil bei ihm die Frage im Vordergrund steht, wie miteinander in Beziehung stehende Dinge und Lebewesen sich verändern. Im Gegensatz beinhalten die beiden anderen Weltbilder eine gewisse Statik, indem im holistischen Fall übergeordnete, feststehende Zwecke, im atomistischen Fall universell gültige Gesetzmäßigkeiten eine entscheidende Rolle spielen. Demgegenüber hat die relationale Sichtweise immer auch am Besonderen und Einzigartigen Interesse.<sup>74</sup>

Nach dem, was wir über die Bereiche des menschlichen Bewusstseins und über dessen Entwicklung gesagt haben, dürfen wir erwarten, dass es einen kulturgeschichtlichen Wandel von holistischen über relationale zu atomistischen Weltauffassungen gegeben hat. Tatsächlich können wir generell eine derartige Bewegung ausmachen. Diese beginnt auf der magischen Ebene der Frühgeschichte mit holistischen Vorstellungen, die aber einen nicht-hierarchischen Charakter haben, d.h. Ganzes und Teile sind, entgegen der Darstellung in Figur 5, auf der gleichen Ebene angesiedelt. Dies setzt sich in die mythische Epoche hinein fort – gerade auch mit seinen ersten Versuchen in Agrikultur muss sich der Mensch ja in die Gegebenheiten der Natur einordnen. Zudem wird jetzt aber auch ein relationales, personen-bezogenes Prinzip bedeutsam, indem der Mensch in den ihm gegenüber stehenden (nicht nur menschlichen) Wesen ein Du sieht.<sup>75</sup> Der nicht-hierarchische Charakter dieses Weltbildes bildet sich auch in der Realität der damals weitgehend egalitären Gesellschaftsstrukturen ab.

Es wäre interessant zu wissen, wie sich integrale Bewusstseinsstrukturen dieser Art weiter entwickelt hätten, wäre die „Weiblichkeit“ der damit verbundenen Gesellschaften kulturgeschichtlich nicht relativ abrupt von einer Patriarchalisierung abgelöst worden. Das von Gebser beschriebene mentale Bewusstsein ist ein Resultat dieser Transformation, und es ist wohl typisch, dass sich seine Tendenz, in scharfen Gegensätzen zu denken, auch auf die Art und Weise erstreckt, wie die Welt gesehen wird, nämlich entweder holistisch oder atomistisch, allerdings insgesamt mit einem kulturgeschichtlichen Trend, der von holistischen zu atomistischen Weltauffassungen läuft. In beiden Fällen ist jetzt auch die in Figur 5 dargestellte hierarchische Struktur maßgebend. Holistische Weltbilder sind ein wesentliches Merkmal der politischen Gesellschaften der Antike und des Mittelalters. Sie bestehen im wesentlichen darin, dass geistige bzw. göttliche Prinzipien der sichtbaren materiellen Welt vorgelagert sind.<sup>76</sup> Der damit verbundene hierarchische Charakter schlägt auch auf die Struktur der betroffenen Gesellschaften in Form von autoritären Herrschaftssystemen durch.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Vgl. dazu Hans Poser 1987.

<sup>75</sup> Z.B. ist von indianischen Kulturen bekannt, dass Jäger sich bei Tieren entschuldigten, wenn sie sie für ihren Lebensunterhalt erlegten. A. Irving Hallowell (1960: 65) etwa schreibt von den ursprünglich nördlich der Grossen Seen lebenden Ojibwa: "So far as animals are concerned, when bears were sought out in their dens in the spring they were addressed, asked to come out so that they could be killed, and an apology was offered to them."

<sup>76</sup> So gibt es etwa für Platon (427-347 v.u.Z.) einen Kosmos ewiger und perfekter Ideen, die mit Hilfe einer göttlichen Figur oder einer Weltseele im Bereich der vergänglichen Materie ihre unvollkommene Abbildung finden. Bei Thomas von Aquin (1225(?)-1274) tritt an die Stelle der Ideenwelt ein Reich der übernatürlichen Wahrheit, die Geheimnisse des christlichen Glaubens umfassend, das einer vernünftigen, gesetzmässigen Weltordnung übergeordnet ist. Vgl. dazu Störig 1985: 161-164, bzw. 253-255. Man kann sich darüber streiten, ob das „dunkle Mittelalter“ überhaupt Teil der mentalen Bewusstseinsentwicklung ist (Gebser selbst zählt es nicht dazu). Ich denke aber, dass jene Zeit nicht ganz so „dunkel“ war, wie wir oft meinen, und dass die damalige Weltauffassung zwar als eine in neuere Zeiten hinüber gerettete Mythologie gesehen werden kann, die aber theologisch und damit auch durchaus rational interpretiert wurde.

<sup>77</sup> Das alte Griechenland, in dem erste Versuche mit einer demokratischen Staatsform stattfanden, ist dabei nur in sehr beschränktem Masse eine Ausnahme, indem dieses bloß für freie Männer geltende Experiment nur auf Kosten von Frauen und Sklaven möglich war. Und schließlich hatte ja auch Platons Vorstellung eines idealen Staates einen hierarchischen Charakter, der auf der bereits früher genannten Dreigliederung einer menschlichen Gesellschaft in Form von drei Ständen aufbaute (vg. Störig 1985: 168-172). Diese spielte dann natürlich im Mittelalter eine hervorragende Rolle. Dabei ist wichtig zu sehen, dass im Unterschied zur besprochenen Steinerschen

Der sich in der Scholastik des 11. Jahrhunderts abspielende so genannte Universalienstreit markierte einen entscheidenden Punkt im Umbruch zu einem schlussendlich atomistischen Weltbild. Dabei meinte das konventionelle, „realistisch“ genannte Lager, das Allgemeine habe – wie etwa die platonischen Ideen – eine reale Existenz vor dem Besonderen (*universalia ante res*), während die revolutionären Gegner, die „Nominalisten“, behaupteten, diesem komme lediglich der Status von bloßen Namen in unserem Kopf zu, die aus der Verallgemeinerung von Beobachtungen entstanden seien (*universalia post res*). Die letztere Auffassung gewann schließlich die Oberhand. Der gleichzeitig stattfindende Umschwung von einer organismischen zu einer mechanistischen Sichtweise ist für Carolyn Merchant Anlass, einen „Tod der Natur“ zu diagnostizieren.<sup>78</sup>

Das neue Weltbild hat auch für eine Umgestaltung der Gesellschaft gesorgt: Im guten Sinne durch die Ablösung der hierarchischen Ständegesellschaft durch eine demokratisch strukturierte Gemeinschaft, im schlechten Sinne durch eine überbordende Individualisierung, die heute einer gefährlichen Entsozialisierung gleichkommt. Dass damit unweigerlich Umweltzerstörung verbunden ist, darf nicht erstaunen. Bei der holistischen Weltauffassung nahm der Mensch noch eine Zwischenstellung zwischen oben und unten ein, zwischen Engeln und Tieren, und wenn er moralisch verantwortlich sein wollte, musste er sich nach oben orientieren. Wenn nun aber der heilige Hintergrund der Welt für deren Erklärung nicht mehr benötigt wird, können, wie Klaus Eder sagt, Bereiche der Realität, die vorher zum Handlungsspielraum der Götter gehörten, nun zu dem des Menschen werden.<sup>79</sup>

### 3.8 Von der Religion zur Wissenschaft

Das Konzept der Nahrungskette können wir schließlich auch auf die in der Kulturgeschichte maßgeblichen Orientierungs- oder Deutungssysteme anwenden und im Sinne von Figur 2 die evolutionäre Hierarchie: A = Religion, B = Philosophie, C = Wissenschaft postulieren. Für das erwachsende menschliche Bewusstsein der von Gebser magisch und mythisch genannten Zeit ist die religiöse Orientierung maßgebend. Sie dürfte zunächst bei einzelnen Menschen als direktes religiöses Erlebnis aufgetreten sein, als mystische Momente, die sie eine intensive emotionale Verbundenheit zur Welt spüren und ihr Leben als zutiefst sinnvoll empfinden ließ. Die religiösen Traditionen gehen alle von derartigen Erfahrungen aus und versuchen, wie David Steindl-Rast erklärt, daraus eine Lehre, eine Moral und ein Ritual abzuleiten. Die Lehre bietet eine intellektuelle Interpretation des Erfahrenen, die Moral gibt Anleitung für den praktischen, verantwortungsvollen Umgang mit der Mitwelt und das Ritual dient dem Versuch, das primäre Erlebnis zu wiederholen.<sup>80</sup> Ein solcher Prozess beinhaltet immer die Gefahr, dass sich eine Religion von ihrer eigenen Wurzel entfernt, und dass die Lehre zum Dogmatismus, die Moral zum Legalismus und das Ritual zum Ritualismus verkommt. Der Charakter der Erfahrungsreligion geht verloren, an ihre Stelle tritt eine Religion aus zweiter Hand.<sup>81</sup> Wenn wir heute im Sinne einer Wiederbelebung der seelisch-geistigen Nahrungskette von der Notwendigkeit einer religiösen Wiederverankerung unseres Lebens reden, meinen wir damit also nicht ein bestimmtes Glaubensbekenntnis – auch wenn ein solches zugegebenermaßen hilfreich sein kann, solange es mit Toleranz verbunden ist! So gesehen ist es auch unverfänglicher, von Spiritualität statt von Religion zu reden.

---

Dreigliederung, bei der jeder Mensch in allen drei Bereichen verankert ist, in der damaligen Situation jeder Mensch als Mitglied eines und nur eines Standes identifiziert war.

<sup>78</sup> Carolyn Merchant 1987.

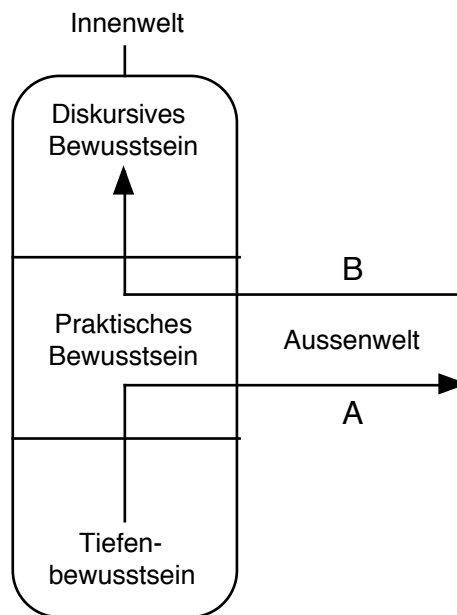
<sup>79</sup> Vgl. Klaus Eder 1980: 154. Für Bahro (1990: 106-108, 148-159) ist das neuzeitliche Weltbild, die „europäische Kosmologie“, deren Wurzeln er in die Antike zurückverfolgt, ein grundlegender Faktor in der „Logik der Selbstausrottung“.

<sup>80</sup> Mit dieser Dreiheit sind typischerweise wieder die drei Bewusstseinsbereiche des Menschen verbunden!

<sup>81</sup> Vgl. David Steindl-Rast 1988. Entscheidend für Steindl-Rast ist das allen Religionen Gemeinsame. Er selbst stellt eine Verbindung in seiner Person dar, indem er als Benediktiner *und* Zen-Buddhist lebt.



Echte Spiritualität vermag uns das Gefühl zu geben, dass uns das Ganze der Welt ergreift. Das als Quelle des Philosophierens häufig genannte Staunen bedeutet, dass dies auch hier noch bis zu einem gewissen Grade der Fall ist. In der Tat weist die Philosophie, die im Zuge der Intellektualisierung aus der Religion entsteht, über längere Zeit in ihren Fragestellungen und Folgerungen noch Ähnlichkeiten mit ihr auf, obschon sie sich gleichzeitig gegen sie abzugrenzen versucht. Später allerdings löst sich die Philosophie als Vorläufer der Wissenschaft in ihre Bestandteile auf; die Folge ist ein Pluralismus von verschiedenen ausgerichteten Sach-Philosophien. Wir haben damit eine Entwicklung, die eine Verbindung zwischen dem Holismus der Religionen und dem Atomismus der Wissenschaft herstellt. Die Philosophie selbst weist, wenn auch schwach, gewisse Anzeichen einer relationalen Ausrichtung auf: Das philosophische Nachdenken im klassischen Sinne ist persönlicher Natur und führt zu einer Einheit von Wissen und Person, die sich auf die praktische Lebensführung auswirkt, insbesondere auch hinsichtlich des mitmenschlichen Umgangs.



Figur 6: Die beiden gegensätzlichen Erkenntnisweisen: Die introvertierte (A) und die extravertierte (B). A sucht Zugang zur Welt in der Innenwelt (genauer: im Tiefenbewusstsein), B orientiert sich zu diesem Zweck an der Außenwelt und handelt das Beobachtete diskursiv ab. A liegt der Religion und auch noch dem Selbstverständnis der Seinsphilosophie zugrunde; B spielt bei der Bewusstseinsphilosophie eine Rolle und bestimmt die Art und Weise, wie Wissenschaft betrieben wird. Für die Vermittlung zwischen Innen- und Außenwelt sind natürlich sowohl A wie B auf die Innenwelt des praktischen Bewusstseins angewiesen.

Im innerphilosophischen Diskurs wird der skizzierte Wandel als Ablösung einer ursprünglichen Seinsphilosophie von einer Bewusstseinsphilosophie beschrieben.<sup>82</sup> Die erstere geht davon aus, dass eine gegenständliche Welt vorbesteht, die sich uns, wie auch immer, mitteilen kann, so dass wir sie zu erkennen vermögen, während die letztere diese Möglichkeit verneint, weil sie von einer limitierten menschlichen Erkenntnisfähigkeit ausgeht, womit wir, grob gesagt, eine Welt bloß gedanklich „konstruieren“ können. Der Unterschied zwischen den beiden Denkrichtungen lässt sich mit der schematischen Darstellung in Figur 6 veranschaulichen. Die seinsphilosophische Haltung geht davon aus, dass das Wesen der Welt uns mit dem Blick nach innen zugänglich wird. In der Tat bedeutet ja auch die *theoria* des alten Griechenlandes (innere) Anschauung – und ist damit

<sup>82</sup> Siehe Herbert Schnädelbach 1991: 46-68. Schnädelbach verwendet die Begriffe „ontologisches Paradigma“ und „mentalistsches Paradigma“.

grundverschieden vom Theorieverständnis in der heutigen Wissenschaft –, und auch das aus dem Lateinischen abgeleitete Wort „Intuition“ meint dasselbe. Diese kann dann die außen vorfindlichen Dinge in einen größeren Zusammenhang einordnen und damit „erklären“. Für die bewusstseinsphilosophische Position ist die Situation gerade umgekehrt: Die Blickrichtung geht von innen nach außen und umgekehrt die Erklärungsrichtung von außen nach innen: Zur Überprüfung von Konstrukten dienen äußere Gegebenheiten.<sup>83</sup>

Wiederum ist auch in dieser Charakterisierung die Verwandtschaft zur Religion im ersteren und zur Wissenschaft im letzteren Falle erkennbar. Die letztere differenziert sich aus der Philosophie aus und spaltet sich im Fahrwasser der Spezialisierung in Disziplinen auf, von denen jede nur einen Teilbereich der Welt untersucht und dabei unter völliger Ausblendung von vielen Aspekten, die auch noch einen Bezug darauf haben, zu immer weiteren Details vorstößt. Beunruhigend dabei ist die weit verbreitete Vorstellung, alles lasse sich auf diese Art irgendwann wissenschaftlich erklären. Z.B. ist der physikalische Chemiker Peter W. Atkins überzeugt, „dass alles (*aber auch wirklich alles*) zum Gegenstand rationaler Betrachtung gemacht werden kann.“<sup>84</sup> Beunruhigend ist dies, weil damit die Neigung verknüpft ist, die Reichweite von „allem“ auf Dinge zu beschränken, die sich einer Untersuchung nach üblichen wissenschaftlichen Kriterien nicht entziehen können, und den Rest als nicht-existent zu betrachten. „Jede Wissenschaft nimmt sich einzeln recht eindrucksvoll aus; alle Wissenschaften zusammengenommen ergeben jedoch eine klägliche Kosmologie,“ lautet eine Diagnose von Thomas Luckmann.<sup>85</sup>

Zweifellos hat auch die Wissenschaft die Wahrheit nicht gepachtet. Diese kann sich nur im Verband des Ganzen ergeben, und nur wenn ich als Wissenschaftler ein Bewusstsein für dieses Ganze habe, kann ich in verantwortlicher Manier Wissenschaft betreiben. In der Tat ist eine Person, die Wissenschaft nach üblichen Kriterien betreibt, als Mensch moralisch nicht gefordert, denn das Wissen, das sie erarbeitet, steht völlig außerhalb ihrer eigenen Lebensführung und ist bloß ein fragmentaler Beitrag zu einem wachsenden kollektiven Wissensbestand. „Er [der Wissenschaftler] braucht kein guter Mensch zu sein, er kann ein guter Physiker und ein schlechter Mensch sein, meint Gernot Böhme.<sup>86</sup> Der mit Wissenschaft und Technik gewährleistete instrumentelle Zugang zur Welt kann dort nützlich sein, wo er in angepasster Weise Lebensumstände verbessern kann, und ist heute dort unentbehrlich, wo es um die Lösung von Problemen geht, die wir uns heute durch unsere Unvorsichtigkeiten schon eingehandelt haben. Wissenschaft und Technik stellen aber dort eine Gefahr für diesen Planeten dar, wo sie in Allianz mit der Ökonomie, abgespalten von einer größeren Wirklichkeit, weitreichende Innovationen wie z.B. die Gentechnologie produzieren, die in undemokratischer Weise die Gesellschaft und die Lebensumstände von uns allen verändern. Hier geht es um den Unterschied von Erhaltungs- und Zerstörungswissen,<sup>87</sup> und hier ist die heilige Kuh der Forschungsfreiheit grundsätzlich in Frage zu stellen.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Hier scheint es einen Widerspruch zu geben zu einer in der Einleitung gemachten Aussage, wonach der neuzeitliche Übergang von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie – bei Schnädelbach (1991: 68-75) zum „linguistischen Paradigma – mitverantwortlich sei für die krisenhafte Art und Weise, in der wir heute der Welt begegnen. Aber es gibt verschiedene Varianten der Bewusstseinsphilosophie, und tatsächlich wies gerade die dort genannte Strömung des Deutschen Idealismus eine gewisse Verwandtschaft zur alten Seinsphilosophie auf. Von der Sprachphilosophie ihrerseits – mindestens von der Variante, die das Diskursprinzip betont –, könnte man im Sinne der unten als notwendig erachteten integrativen Rückverbindung vermuten, sie sei ein Schritt in der richtigen Richtung, nämlich zu einem Relationalismus. Tatsächlich aber bleibt sie in rationalistischen Konstrukten mit einem relativ atomistischen Verständnis von Individuen stecken, wenig geeignet, um konkrete Situationen mit ihren Kontexten erhellen zu können.

<sup>84</sup> Peter W. Atkins 1984: 7 (Hervorhebung D.S.).

<sup>85</sup> Thomas Luckmann 1980: 12.

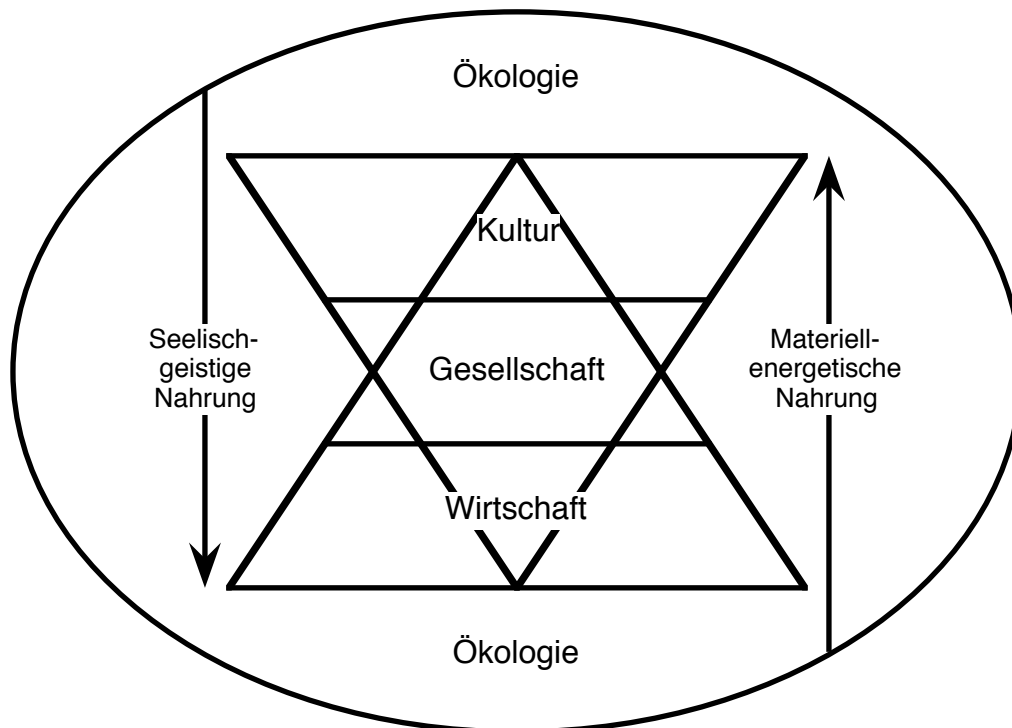
<sup>86</sup> Gernot Böhme 1992: 80.

<sup>87</sup> Vgl. Meyer-Abich 1997: 22.

<sup>88</sup> Dazu meint Bahro (1990: 60): "Gewiss ist es theoretisch richtig, dass man nicht alles machen muss, was man machen kann; so scheint es handlich, die Wissensanwendung als Endverursacher

#### 4. Zwischenstand: Zwei Verankerungen in der Ökologie, oder drei?

Wenn wir die beiden Nahrungsketten, die materiell-energetische und die seelisch-geistige, miteinander kombinieren und ihre Anbindung an die Ökologie zeigen, erhalten wir die Darstellung in Figur 7. Im ersteren Fall spielt die Wirtschaft eine vermittelnde Rolle, im letzteren die Kultur<sup>e</sup>. Es ist klar, dass ohne eine materiell-energetische Versorgung nichts läuft. Andererseits braucht es die richtunggebende und eingrenzende Wirkung einer wahrhaften seelisch-geistigen Orientierung, damit der Ressourcenverbrauch nicht überbordet und kein grassierender Ökonomismus das soziale Zusammenleben torpediert. In dieser Hinsicht kommt der seelisch-geistigen Nahrungskette letztlich ein Primat zu, weil sonst die Gesellschaft nie nachhaltig werden kann und sich auf einen selbstzerstörerischen Pfad begibt. Damit eine Zukunftsfähigkeit gewährleistet ist, müssen die beiden Nahrungsketten in angemessener Weise funktionieren. Das physische Wachstum unserer Gesellschaft muss gestoppt, ihr geistiges Wachstum aber gefördert werden.



Figur 7: Modell einer menschlichen Zivilisation, die, wenn sie mit angemessen funktionierenden Nahrungspyramiden zweifach in die irdische Ökologie eingebettet ist, als zukunftsfähig gelten kann.

Die Darstellung in Figur 7 mit der Gegenläufigkeit der materiell-energetischen und der seelisch-geistigen Nahrungsversorgung sieht nach einem zugrunde liegenden Dualismus aus, und dabei ist doch in der humanökologischen Diskussion oft davon die Rede, dass in der Sichtweise, die Geist und Materie voneinander trennt, unser Hauptproblem liege. Nun, wir müssen einfach das Faktum anerkennen, dass mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in die verschiedenen Bereiche diese Trennung gewissermaßen sanktioniert worden ist. Und diese Ausdifferenzierung ist eine Folge der allgemeinen Bewusstseinsentwicklung zu einem Zustand, in dem wir normalerweise die Welt ja auch so empfinden: Wir nehmen in uns selbst

---

der Expansion ins Materielle aufs Korn zu nehmen, den expansiven Wissensserwerb aber außen vorzulassen. Das erspart einem nicht zuletzt die Diskussion über die immer problematischer werdende 'Freiheit der Wissenschaft'."

eine psychische Innenwelt wahr und sehen uns umgeben von einer materiellen Außenwelt. So gesehen war René Descartes nicht der Bösewicht, der mit seiner Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* das alles in Gang gebracht hat, er hat mit ihr einfach dem fortschreitenden Bewusstseinswandel Ausdruck gegeben. Unsere heutige Aufgabe müsste es sein, von der jetzigen Wirklichkeit auszugehen und zu sehen, wie sich die Spaltung, insoweit sie uns und dem Planeten schadet, überwinden lässt. Als menschliche Individuen sind wir von ihr natürlich auch geprägt, aber wir sind nach wie vor potenziell integrationsfähige Wesen, die in sich selbst eine Überbrückung leisten können.

Eine interessante Frage ist die, ob bei der allseitig in die Ökologie eingebetteten Menschheit der mittlere Bereich, die Gesellschaft<sup>e</sup>, bei der es um das soziale Miteinander geht, nicht auch eine direkte Beziehung zu ihr haben sollte. Als Individuen mit entsprechender psychischer Einstellung können wir natürlich immer ein spezielles Verhältnis auch zu nicht-menschlichen Lebewesen pflegen. Die Frage zielt aber darüber hinaus auf institutionell geregelte Formen des Zusammenlebens auch mit der nicht-menschlichen Mitwelt. Z.B. macht sich Wolfgang Zierhofer Gedanken zu einer entsprechenden Ausweitung unseres Gesellschaftsbegriffs, die dazu führen müsste, dass die Soziologie als Teil einer übergeordneten, entsprechend erweitert zu verstehenden Ökologie zu sehen wäre.<sup>89</sup> Der im folgenden diskutierte notwendige Bewusstseinswandel muss aber alle Fälle beim einzelnen Menschen ansetzen. Es gibt dafür zwei mögliche Ausgangspunkte: Die Natur seines Innenlebens und die von ihm in der direkten Begegnung erlebte äußere Natur. Und darüber hinaus muss dann natürlich der kommunikative Austausch der in Gemeinschaft lebenden Individuen eine verstärkende Rolle spielen. Dieser Punkt liegt aber schon jenseits des Themas, das hier Behandlung finden kann.

## 5. Die Reanimierung der seelisch-geistigen Nahrungskette

Der weibliche Bewusstseinstyp ist, wie wir festgestellt haben, stärker relational orientiert und wirkt damit integrierend, während der männliche Typ eher atomistische Gesichtspunkte bevorzugt und so einen trennenden und isolierenden Effekt hat. Da wir heute in einer einseitig vermännlichten Kultur<sup>e</sup> leben, ist es somit nur folgerichtig, dass der seelisch-geistige Nahrungsfluss unterbrochen und so die vorherrschende Geistesverfassung sich von ihren eigenen Wurzeln entfremdet hat: von der spirituellen Einbettung in der Welt im allgemeinen und in einer menschlichen Gemeinschaft im besonderen. Nicht nur die irdische Ökologie leidet darunter, sondern unsere Gesellschaft hat selbst einen Pfad zur Selbstzerstörung eingeschlagen. Der übersteigerte Individualismus kann in sein Gegenteil umschlagen und zwecks Kompensation in einen „ins Extrem gesteigerten Kollektivismus vermassenden Charakters“ münden.<sup>90</sup>

Einen Ausstieg aus dieser Krise kann es nur über eine „spirituelle Renaissance“ geben,<sup>91</sup> einen grundlegenden Bewusstseinswandel, der eine Reintegration der Ebenen der evolutionären Hierarchie der Bewusstseinstypen bewirkt und damit einer gewissen Verweiblichung unserer Kultur<sup>e</sup> gleichkommt. Nur dann kann sich auch das Verhältnis der Weltbilder zueinander ändern, was seinerseits eine andere Einstellung gegenüber der Mitwelt und einen anderen Umgang mit ihr ermöglicht. Für den einzelnen Menschen macht dies einen

<sup>89</sup> Vgl. Wolfgang Zierhofer 1997: 92. Zierhofer war ebenfalls ein langjähriger Mitarbeiter in der Zürcher Humanökologie-Gruppe.

<sup>90</sup> Gebser 1949: 7. Bahro (1990: 243) schließt sich an, indem er sagt: „Wenn der Individualismus dominant bleibt, kann er nur die totalitäre ‚Lösung‘ heraufbeschwören, die sein kehrseitiges Komplement ist.“ Und der Biologe Adolf Portmann (1963: 258) beschreibt diese Gefahr in drastischer Weise so: „Die unabsehbare Steigerung des bewussten Lebens, der Ich-Funktionen ... muss zu völlig krankem Menschsein führen, zu einseitiger Hypertrophie der Ich-Position, zu grauenvoller Vereinzelung und Vereinsamung und damit zum Umschlag, zu rauschhafter Preisgabe dieser Ich-Vorzüge in Massenpsychosen von ungeahnten Ausmaßen, gegen welche die einstigen Epidemien harmlose Störungen waren.“

<sup>91</sup> Bahro 1990: 12.

großen Unterschied, aber die ganze Gesellschaft kann sich erst verändern, wenn der Bewusstseinswandel eine Mehrheit ihrer Mitglieder ergriffen hat. Erst dann dürfen wir auch einen entsprechenden Wandel in der Wissenschaft erwarten, die sich – wiederum der Regel einer gesunden evolutionären Hierarchie gehorchend – nun einen philosophischen bis spirituellen Rahmen geben lässt. Eine „Kultur<sup>e</sup>revolution“ dieser Art ist Voraussetzung dafür, dass sich weiterhin auch die übrigen gesellschaftlichen Systeme mit ihren Strukturen ändern lassen, was innerhalb der postulierten Hierarchie von Kultur<sup>e</sup>, Gesellschaft<sup>e</sup> und Wirtschaft geschehen muss, und dass damit dann auch das Überborden der materiell-energetischen Nahrungskette eingedämmt werden kann. Im folgenden skizziere ich einige Aspekte eines solchen Bewusstseins- und Kulturwandels.

### **5.1 Zum integralen Bewusstsein**

Gebser ist überzeugt, „dass aus uns selber die Kräfte kommen,“ die „alles Defizient- und Fragwürdig-Gewordene“ in Richtung eines neuen Bewusstseins überschreiten.<sup>92</sup> In der Tat postuliert er ja, dass sich eine neue Mutation zu einer Ebene „integralen Bewusstseins“ ankündigt. Damit ist aber nicht gemeint, dass sich dies gänzlich ohne unser Zutun ereignen wird, sondern dass wir im Gegenteil dazu aufgerufen sind, der anstehenden Veränderung aktiv zum Durchbruch zu verhelfen. Der Anstoß zu einer solchen Mithilfe kann primär nur aus unserem Innern kommen und sekundär durch gemeinschaftliches Engagement verstärkt werden. Dabei sind wir nicht auf den Zufall angewiesen: Sofern wir willens sind, uns darauf einzulassen, können wir mittels meditativer Übungen (s.u.) unser Inneres „öffnen“.

Gebser nennt die neue Bewusstseinsstufe integral, weil es jetzt nicht um einen zusätzlichen Sprung geht, der uns noch weiter vom Ursprung entfernt, sondern um einen, der uns durch alle älteren Bewusstseinsstufen hindurch wieder mit diesem verbindet.<sup>93</sup> Es geht dabei, wie Gebser betont, nicht um eine Synthese der verschiedenen Ebenen – Synthesen entsprechen Überbrückungen, die immer noch im dualistischen Denken beheimatet sind –, ebenso wenig einfach um eine Reaktivierung der älteren unter ihnen und schließlich auch nicht um deren mentale Erhellung vom obersten Bewusstsein her – das würde sie zerstören –, sondern um eine gleichgewichtige Adaptation unseres Bewusstseinsvermögens an die verschiedenen Bewusstseinsgrade der einzelnen Ebenen. Damit können sie „integral durchsichtig und gegenwärtig werden: das heißt transparent oder diaphan“.<sup>94</sup> Was das heißen soll, ist nicht ohne weiteres verständlich; ich versuche deshalb im Folgenden, die Gebser'sche Vorstellung durch aus anderen Quellen stammende Aspekte eines Bewusstseinswandels auszudeuten.

### **5.2 Ausdehnung des Selbst oder: Über alle Grenzen**

Mit dem Aufkommen eines integralen Bewusstseins ist nach Gebser auch ein Wandel von der für das mentale Bewusstsein typischen perspektivischen Welt zu einer aperspektivischen Welt verbunden. Mit anderen Worten, die Einseitigkeiten bestimmter Perspektiven mit dem Ich als Zentrum fallen weg, und es kommt zu einer Dezentrierung, die Gebser mit dem Übergang vom „Ich“ zum „Sich“ beschreibt: Der Mensch wird fähig, die Welt nicht durchwegs von sich aus und sich gegenüber zu sehen, sondern sich selbst im Blick einzuschließen und als Teil der Welt zu erkennen.<sup>95</sup> Das erinnert an gewisse Diskussionen in der Umweltethik, in denen ein Wechsel von einer anthropozentrischen zu einer ökozentrischen Position gefordert wird.<sup>96</sup> Dabei geht es aber zunächst immer um aus rationaler Argumentation zu gewinnende „Einsichten“, und dies hilft nicht weiter, wenn es uns nicht gelingt, uns in andere Lebewesen,

<sup>92</sup> Gebser 1949, 12.

<sup>93</sup> Gebser 1949: 171-178.

<sup>94</sup> Vgl. Gebser 1949: 174.

<sup>95</sup> Vgl. Gebser 1949: 215-216.

<sup>96</sup> Zu den verschiedenen Positionen der Umweltethik siehe z.B. Dieter Birnbacher 1987.

Lebensgemeinschaften oder Landschaften einzufühlen. Hier ist die so genannte Tiefenökologie wegweisend; *Thinking like a mountain*, „Denken wie ein Berg“ – so heißt typischerweise ein Buch, das ihr verpflichtet ist.<sup>97</sup>

Der Begründer dieser Denkrichtung ist der norwegische Naturphilosoph Arne Naess. All die übliche wissenschaftlich-technische Geschäftigkeit, die Umweltprobleme zu analysieren und zu korrigieren versucht, ist für ihn Ökologie, die an der Oberfläche bleibt.<sup>98</sup> Demgegenüber entspricht ein Vorstoß in die Tiefe einem Weg, auf dem ich versuche, mich in ein erweitertes Beziehungsnetz einzugeben, mich mit dem, was um mich herum ist, zu identifizieren. Dieses wird damit zum Teil meiner eigenen Interessen, der Begriff der „Umwelt“ macht keinen Sinn mehr, und alles, was darin vorkommt, erhält seinen Eigenwert. Ich kann erfahren, dass sich in der unmittelbar erlebten Wirklichkeit Emotionales und Rationales zu unteilbaren Ganzheiten verbinden, und ich kann erkennen, dass Fakten und Werte ursprünglich zusammengehören und erst im Zuge abstrakter Denkvorgänge auseinander gerissen werden. Das entscheidende Moment ist somit nicht die Begründung einer neuen Ethik, sondern die Art und Weise, wie ich die Welt erfahre; daraus folgt eine Ethik automatisch. Diesen ganzen Prozess nennt Naess „Selbstrealisierung“, und was bei Gebser der Wandel vom Ich zum Sich ist, ist bei ihm die Erweiterung vom Ich (oder kleinen Selbst) zum großen Selbst.

Gebser legt Wert darauf, dass von Bewusstseinsintensivierung und nicht von Bewusstseinsweiterung die Rede ist. Trotzdem macht der Gebrauch des letzteren Begriffs Sinn, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die verschiedenen Bewusstseinsbereiche in Bezug auf den Raum, in dem wir leben, ein unterschiedliches Identifikationspotential haben. Das diskursive Bewusstsein bewegt sich im Abstrakten und in Distanz zu allem übrigen, so dass das Ich, das sich dieses Bewusstseins bedient, gewissermaßen einen bloßen Punkt darstellt. Über das praktische Bewusstsein dagegen ist der einführende Zugang zu Besonderheiten der Umwelt möglich, und das Tiefenbewusstsein kann uns eine Beziehung zur Welt an sich vermitteln. Dazwischen kann es alle möglichen Übergangsformen geben. So gesehen ist es nicht falsch, unter einer Bewusstseinsintensivierung auch eine Bewusstseinsweiterung im Sinne einer Ausweitung des räumlichen Horizontes zu verstehen, so wie es ja auch bei der Tiefenökologie von Naess zum Ausdruck kommt.

In sehr ausgeprägtem Maße operiert Ken Wilber bei der Diskussion von persönlichem geistigen Wachstums mit räumlichen Vorstellungen, die sich bei ihm dann auch auf unsere Innenwelt erstrecken. Wie er in seinem Buch *No Boundary* erklärt, kann sich unser Ich auf verschiedene Weise von einem Nicht-Ich abgrenzen. Im reduziertesten Fall betrachte ich nur das als wirklich zu mir gehörig, was das oberste Bewusstsein ausmacht, und grenze mich gegen das persönliche Unbewusste als etwas mir Fremdes ab; in Anlehnung an Jung redet Wilber hier vom Ich, das von seinem Schatten nichts wissen will.<sup>99</sup> Auf einer nächsthöheren Stufe anerkenne ich auch meine unbewusste Seite, ziehe aber eine Grenze zwischen Geist und Materie: Ich bin nicht mein Körper, sondern ich habe einen Körper, den ich gewissermaßen wie einen Esel reite.<sup>100</sup> In einem weiteren Schritt betrachte ich auch meinen Körper als wirklich einen Teil von mir selbst, sehe aber die entscheidende Grenze an meiner Außenhaut gegen die Umwelt. Ich kann diese nun im Prinzip beliebig weit hinausschieben, so dass

<sup>97</sup> John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming und Arne Naess 1988.

<sup>98</sup> Bahro (1990: 19) dazu: „Dass nun die *Umweltschutzidee* Gemeingut geworden ist, blockiert zunächst sogar das ökologische Denken, weil Ökologie und Umweltschutz verwechselt werden. ... Umweltschutz, Umweltschonung und was der schönen Worte mehr sind, dienen bloß als Ausputzpflastersteine für den breiten Weg zur Hölle, nicht etwa der Wiederversöhnung mit der Erde.“

<sup>99</sup> Genauer: Wilber redet nicht vom „Ich“, sondern von der „Persona“. Diese entspricht aber bei Jung nur demjenigen Teil des Ich, der der sozialen Umwelt zugewandt ist und aus einem Kompromiss zwischen dem „wahren“ Individuum und Anpassungen an diese Umwelt besteht (vgl. Jacobi 1971: 38-44). Zum Schatten siehe Jacobi 1971: 168-176.

<sup>100</sup> Die Esel-Metapher bezieht sich auf eine Aussage des Heiligen Franziskus, in der er seinen Körper als „armen Bruder Esel“ bezeichnete (nach Wilber 1981: 6).

immer größere Teile meines Umfeldes zu einem Teil von mir werden – Wilber spricht von „transpersonalen Banden“ – bis zum Punkt, da ich mich mit dem ganzen Universum vereint fühle. In dieser Weise skizziert Wilber den Vorgang der Bewusstseinsweiterung als ein wiederholtes Überschreiten bzw. Aufheben von Grenzen. Mit jeder Grenze, die wegfällt, verschwindet auch eine potenzielle Kampfzone!<sup>101</sup>

### **5.3 Vom Abstrakten zum Konkreten**

Eine Bewusstseinsintegration im Sinne von Gebser kann nur durch eine von allem Abstrakten und Absoluten wegführende Konkretisierung zustande kommen, ein Vorgang, der in ein „Wahrnehmen und Wahrgeben“ mündet: „die Teile müssen ihrem eigenen Wesen gemäß, sei es erhört oder erlebt, sei es geschaut oder erfahren, sei es gesehen oder gedacht werden.“<sup>102</sup> Wir können nur selbst integral werden und in ein integrales Verhältnis zur Aussenwelt eintreten, wenn wir uns gänzlich als die lebenden Subjekte, die wir sind, mit allen Facetten, in die Welt eingeben. Das läuft natürlich unserem herkömmlichen Verständnis eines wissenschaftlich motivierten Weltzugangs entgegen. „Subjektiv ist das grösste Schimpfwort in den Naturwissenschaften. Man fürchtet es, wie der Teufel das Weihwasser,“ schreibt Patricia Fry.<sup>103</sup> Zwecks Gewährleistung größtmöglicher Objektivität ist nur das diskursive Bewusstsein gefordert: Wissenschaft ist eine Angelegenheit des Verstandes, nicht der Vernunft. Der daraus folgende Grad von Abstraktion findet der Religionsphilosoph Georg Picht eindeutig zu groß; er meint, der Logos der Wissenschaft habe sich inzwischen in derart luftige Höhen erhoben, dass er nicht mehr in die Wirklichkeit der irdischen Ökologie passe, dieser damit Schaden zufüge und folglich eine Humanökologie im Sinne einer dauerhaften Existenz der Menschheit verunmögliche.<sup>104</sup>

In dieser Situation plädiert Meyer-Abich für eine Rückführung der Wissenschaft in das Netzwerk der uns gegebenen Zusammenhänge. Was daraus entstehen kann, nennt er „Mit-Wissenschaft“. Für sie „ist nur das wissenswert, was sich im Mitsein zeigt.“<sup>105</sup> Wir könnten sagen, wir brauchen eine Wissenschaft, die einen koevolutiven Blick entwickelt, der eine ständig bloß einseitige Betrachtung der Dinge von menschlicher Warte aus verbietet, und die damit selbst gewissermassen zu einem Instrument der Koevolution werden kann. Eine solche Wissenschaft anerkennt, dass wir Menschen nur im Mitsein mit der ganzen anorganischen und organischen Mitwelt zu dem geworden sind, was wir sind, und mahnt uns deshalb an, dem, was schon da ist, mit Respekt zu begegnen. Die heutige Wissenschaft ist dazu nicht in der Lage, weil die Forschungsfragen, die sie stellt, nicht an einem Ganzen, sondern an partikulären menschlichen Interessen orientiert sind, und dies umso mehr, je enger ihre Liaison mit der Wirtschaft ist. „Die Wissenschaft ist nicht so wissenschaftlich wie ihre Ergebnisse.“<sup>106</sup> Diese können auf ihre Richtigkeit überprüft werden, die Fragen aber nicht. Diese müssen auf ihre Angemessenheit oder Unangemessenheit hin bewertet werden können, eine Aufgabe, die nur zu lösen ist, wenn wir nicht der Welt gegenüber stehen, sondern uns als Teil von ihr sehen. „Nur im Horizont dieses Ganzen können wir wissen, wer wir sind und wozu wir da sind. Nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern was um uns ist, ist das Maß unserer Menschlichkeit.“<sup>107</sup>

Es dürfte nicht von ungefähr kommen, dass wir, wenn wir uns nach Forschungsbeispielen umschauen, die das Adjektiv „mit-wissenschaftlich“ verdienen könnten, auf Frauen stoßen! Da ist etwa das Wirken der Biologin Barbara McClintock, die das genetische Verhalten von Maispflanzen untersuchte und diese dabei respektvoll und einfühlend fast wie Personen

<sup>101</sup> Vgl. Ken Wilber 1981.

<sup>102</sup> Gebser 1949: 429.

<sup>103</sup> In Dagmar Reichert u.a. 2000: 132.

<sup>104</sup> Vgl. Georg Picht 1979.

<sup>105</sup> Meyer-Abich 1997: 38.

<sup>106</sup> Meyer-Abich 1997: 21.

<sup>107</sup> Meyer-Abich 1992: 216.

behandelte, mit denen es in Kommunikation zu treten galt. Sie erkannte das Phänomen von springenden Genen (so genannte Transposition) – ihr Werk wurde damals als unwissenschaftlich eingestuft – lange bevor es später mit modernen Methoden wiederentdeckt wurde. 1983 erhielt sie dann doch noch den Nobelpreis.<sup>108</sup>

Ein mir näher liegendes Beispiel ist ein Unternehmen, das vor einigen Jahren von vier Frauen unter der Leitung der Humangeografin Dagmar Reichert zum Thema „Erfahrungswissen“ durchgeführt wurde.<sup>109</sup> Es ging dabei um ein „... erweitertes Wissenskonzept, ... eines, in dem zwei Seiten wie Denken und Fühlen, ... Wissenschaft und Praxis fruchtbar miteinander in Kommunikation treten und keine Seite ausgegrenzt wird, eines, ... das Lebendigkeit nicht zerstören muß, sondern fördern kann ...“<sup>110</sup> Eine zentrale Fallstudie war dem Boden und seiner Fruchtbarkeit gewidmet. Dabei spielte das weiter oben diskutierte Konzept des impliziten Wissens von Polanyi eine wichtige Rolle. Solches Wissen baut auf praktischen Erfahrungen auf, ist nicht nur geistiger, sondern auch körperlicher Natur, damit nicht oder kaum sprachlich formulierbar und an die Person gebunden, die die fraglichen Erfahrungen gemacht hat.<sup>111</sup> Aber auch beim Forschen über Erfahrungswissen kommt die Erfahrung ins Spiel: Es bildet sich ein Erfahrungswissen über den Umgang mit Erfahrungswissen. Im Forschungsbericht kommen deshalb die Forschenden selbst mit ihren Befindlichkeiten erzählend zu Wort, in Texten, in ausgetauschten Briefen, in Tagebucheinträgen. Solchem wird in „normalen“ Forschungsberichten kein Platz eingeräumt, weil es angeblich mit den Forschungsergebnissen nichts zu tun hat.

#### **5.4 Letztliche Orientierung am Ganzen**

Im Begriff „Mit-Wissenschaft“ kommt ein relationales Prinzip zum Ausdruck, das von einem rein atomistischen Weltbild wegführt. Das heißt nicht, dass Details keine Rolle mehr spielen, aber sie bekommen in einem veränderten Rahmen einen anderen Stellenwert. Tatsächlich sind wir ja zur Lösung vieler Probleme weiterhin auf eine atomistische Sichtweise angewiesen, aber diese kann sich nun nicht mehr der sonst üblichen Scheuklappen bedienen, sondern muss sich an einem umfangreicheren Beziehungsnetz orientieren. Kommt der Nahrungsfluss in der seelisch-geistigen Kette wieder voll in Gang, ist darüber hinaus aber zu erwarten, dass sich die relationale Auffassung letztlich auf dem Hintergrund eines holistischen Weltbildes entfaltet. Das hat eine Bedeutung für die Art von Umweltethik, die sich daraus ergeben kann. Es ist richtig, dass der Naturschutz bei einzelnen Tieren und Pflanzen beginnt. Aber erst, wenn wir ganze Arten betrachten, können wir sagen, welche davon existenzgefährdet sind. Und erst, wenn wir den Blick auf Ökosysteme und Landschaften werfen, können wir die Bedeutung von Arten erkennen. Und sollten sich Lebewesen oder gar Lebensgemeinschaften unserem Bedeutungsverständnis entziehen, heißt das nicht, dass sie als Bestandteile unserer Mitwelt nicht auch unseren Respekt verdienen.

Die Philosophin Christina Aus der Au zeigt, wie sich eben gerade in diesem umweltethischen Zusammenhang die organismische Kosmologie von Alfred North Whitehead als philosophischer Hintergrund anbietet, wenn der Schritt von einem atomistischen zu einem relationalen Weltbild vollzogen werden soll.<sup>112</sup> Whitehead sieht als

<sup>108</sup> Die Historikerin und Philosophin Evelyn Fox Keller hat Barbara McClintock eine Biographie mit dem bezeichnenden Titel *A Feeling for the Organism* gewidmet (Fox Keller 2003). Vgl. auch Meier-Seethaler 1997: 310-312.

<sup>109</sup> Dagmar Reichert, Patricia Fry, Claudia Heid und Ursina Steinemann 2000. Dagmar Reichert war Mitglied meiner Humanökologie-Gruppe an der ETH Zürich.

<sup>110</sup> Reichert u.a. 2000: 239.

<sup>111</sup> Vgl. Reichert u.a. 2000: 245.

<sup>112</sup> Gemeint ist die Arbeit „Prozess und Realität“ (Alfred North Whitehead 1984). Neben der philosophischen Interpretation der Welt in einem relationalen Sinne gibt es mittlerweile eine Reihe von wissenschaftlichen Theorien, die als einem relationalen Weltbild zugehörig betrachtet werden können. Siehe dazu z.B. die Arbeit von Peter Weichhart (1993), in der er verschiedene solche



größten Fehler des neuzeitlichen, mathematischen Denkens den Umstand, dass dieses die Dinge für sich allein, losgelöst von ihrem Seinszusammenhang betrachtet. Das eigentliche Sein aber konstituiert sich gerade dadurch, dass Dinge in Beziehung zueinander gegenseitig Erfahrungen machen. „Sein heißt Erfahrungen machen und dadurch werden.“<sup>113</sup> Das ist bezüglich des Menschen natürlich einleuchtend; dieser wird von etwas sinnlich, emotional und rational angerührt, und er rührt umgekehrt dieses Etwas an. Dieselbe Struktur gilt aber für alles Seiende, für Tiere, für Pflanzen und auch für Anorganisches. Alles, Lebendes und Nicht-Lebendes, „erfährt“, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, seine Umwelt auf bestimmte Art und Weise und wird so zu dem, was es ist. Das ist eine eminent ökologische Perspektive, aus der sich – was Whitehead selbst nicht getan hat – eine Umweltethik ableiten lässt, bei der die Einsicht im Zentrum steht, dass alle Wesen einander verwandt und an einem Selbsterschaffungsprozess beteiligt sind, der ihnen einen Eigenwert verleiht.

Was Aus der Au nicht tut: Sie diskutiert nicht die weitere Einbettung eines relationalen in ein holistisches Weltbild, wie wir uns das vorstellen würden, wenn die evolutionäre Bewusstseinshierarchie mit ihren Auswirkungen zum Zug kommen soll. Das hat seinen Grund darin, dass ihr Ausgangspunkt die Gegensätzlichkeit des atomistischen und des holistischen Weltbildes ist – in der Tat ist diese ja, wie wir gesehen haben, typisch für Gebbers mentale Bewusstseinsstufe. Die atomistische Sichtweise ist zwar in der Neuzeit vorherrschend, aber es gibt als Reaktion auf diese Vorherrschaft immer wieder auch holistische Ansätze, gerade auch im Zusammenhang mit den heutigen umweltethischen Fragen. Aus der Au lehnt beide wegen ihrer Einseitigkeit ab: Atomismus führt zu einem destruktiven Reduktionismus, indem sich der Wert eines Gemeinschaftsganzen nicht aus den Interessen der Teile ergeben kann, während die holistische Einstellung in Gefahr ist, in einen Totalitarismus zu verfallen.<sup>114</sup> Sie plädiert deshalb für ein relationales Weltbild – wie eben z.B. Whiteheads Kosmologie –, das zwischen den Gegensätzen vermitteln und die Vorteile beider Seiten vereinigen kann, ohne ihre Nachteile übernehmen zu müssen.

Nach dem, was wir in 3.7 über das relationale Weltbild gesagt haben, ist das plausibel. Nur müsste berücksichtigt werden, dass ein holistischer Ausgangsgrund, der dann im Sinne der evolutionären Hierarchie nach „oben“ durch eine relationale und schließlich durch eine atomistische Ebene aufgefächert wird, nicht doktrinär wirken kann. Es geht darum, dass aus den Beziehungen bzw. gegenseitigen Erfahrungen, die im konkreten Fall immer nur als je Besonderes erlebt werden können, sich ein Gefühl für ein zugrunde liegendes allgemeines Ganzes ergeben kann. Nun ist es ohnehin so, dass relationale und holistische Sichtweisen nicht klar voneinander zu trennen sind; die erstere geht relativ diffus in die letztere über. Entsprechend wird auch oft von Holismus gesprochen, wenn es sich vielleicht streng genommen um Relationalismus handelt. So ordnet auch Meyer-Abich seinen mit-wissenschaftlichen Entwurf in einem naturphilosophischen Holismus ein.<sup>115</sup> Und Reichert und Kolleginnen meinen: „Das Konzept Erfahrungswissen bietet eine Möglichkeit, ganzheitliches Denken in den Naturwissenschaften zu fördern ...“<sup>116</sup> Daneben geht es nicht nur um das Denken im engern Sinne, sondern ebenso sehr um einen emotionalen Weltbezug. Ich glaube, dass letztlich nur in einem holistischen Rahmen eine „Wissenschaft mit Liebe“ möglich wird.<sup>117</sup> Und Martin Buber meint, dass in jeder konkreten Ich-Du-Beziehung auch die letzte Wirklichkeit, das Göttliche, das er „ewiges Du“ nennt, durchschimmert: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm.“<sup>118</sup>

---

Ansätze in der Soziologie und Psychologie bespricht. Statt von einem relationalen spricht er dabei von einem transaktionalen Weltbild.

<sup>113</sup> Aus der Au 1998: 135.

<sup>114</sup> Christina Aus der Au 1998. Sie redet statt von „Atomismus“ von „Individualismus“.

<sup>115</sup> Siehe Meyer-Abich 1997: 34.

<sup>116</sup> Reichert 2000: 243.

<sup>117</sup> Vgl. Dieter Steiner 1992.

<sup>118</sup> Buber 1962: 91.

### 5.5 Die Zukunft beginnt im Herzen

„Die Zukunft beginnt im Kopf“ wird etwa gesagt, in der Meinung, dass wir anstehende Probleme mit Hilfe unserer instrumentellen Rationalität schon lösen werden.<sup>119</sup> Im Rahmen herkömmlicher Wissenschaft verstanden – die in einem weitgehend atomistischen Weltbild angesiedelt ist – heißt dies, dass wir uns ausschließlich an Fakten ausrichten und Werte ignorieren. Damit treten wir unseren Untersuchungsobjekten in distanzierter und emotionsloser Art gegenüber, sie haben mit uns weiter nichts zu tun, sind uns etwas Fremdes. Das kann zu eigentlichen Perversionen führen. Ein Beispiel: Der schon einmal zitierte Peter W. Atkins findet, dass ein Gefühl wie Ehrfurcht – etwa bei der Betrachtung des Universums – nicht angebracht ist, denn „Ehrfurcht lähmt den Verstand.“(!)<sup>120</sup> Treiben wir in solcher Weise Wissenschaft, sind wir nur halbe Menschen. Kann das gut gehen? Nein, findet die Theologin Dorothee Sölle: „Die Wissenschaft weiß nicht, wo's lang geht.“<sup>121</sup>

Das Postulat der Wertfreiheit der Wissenschaft hat Konsequenzen: Wenn ethische Fragen bezüglich unseres Umgangs mit der Welt auftauchen, etwa im Zusammenhang mit Tierversuchen oder der gentechnischen Veränderung von Organismen, kann sich die Wissenschaft als nicht zuständig deklarieren und auf einer Arbeitsteilung mit der Philosophie beharren; diese soll sich darum kümmern. In der Tat werden ja heute bei mit der Forschung oder deren Resultaten zusammenhängenden Fragwürdigkeiten Ethik-Kommissionen eingesetzt. Das Problem ist, dass diese ihrerseits eine rein rationale Argumentationskultur pflegen und aufgrund von formalen Konstruktionen so genannte „Güterabwägungen“ vornehmen. Auch hier kommt also das menschlich mögliche Wissen nur partiell zum Ausdruck, denn ein wirklicher Wille zu ethischem Handeln ist auf einen Antrieb aus einer emotional-motivationalen Basis angewiesen. Kein Wunder erzielen die genannten Kommissionen keine große Wirkung. Das heißt umgekehrt nicht, dass wir vor jeglichem Handeln „den Kopf verlieren“ sollen, aber es heißt schon, dass die Zukunft nicht im Kopf, sondern im Herzen beginnt. Meyer-Abich betont, dass Gefühle eine erkenntnis- und handlungsleitende Funktion haben und dass nur mit ihnen der forschende Mensch und das erforschte Mitsein zusammen lebendig werden können.<sup>122</sup>

„Wenn das komplexe Gebiet der menschlichen Gefühle von der offiziellen Wissenschaft ignoriert oder zumindest vernachlässigt wird, so fristen die emotionalen Bedürfnisse ein vom Denken abgespaltenes Dasein und sind, je mehr sie verdrängt werden, umso anfälliger für selbsternannte Heilslehrer, Fundamentalisten und Demagogen,“ meint die feministische Psychologin und Philosophin Carola Meier-Seethaler.<sup>123</sup> In einem Buch mit dem Untertitel „Plädoyer für die emotionale Vernunft“ verfolgt sie die Gefühlsverdrängung in die Philosophie zurück und registriert die enorme Hilflosigkeit und Verlegenheit, die sich aus dem einseitigen Verlass auf einen rationalistischen Erkenntnisstil ergeben.<sup>124</sup> Sie stellt aber auch fest, dass es neben dem für diese Blindheit verantwortlichen philosophiegeschichtlichen Mainstream auch eine alternative Nebenlinie gibt – heute weitgehend verschüttet und einer Wiederbelebung zuzuführen –, die unter anderem über das Denken Rousseaus, die deutsche Romantik, die Existenzphilosophie und die Phänomenologie führt. Die Welt in mythischer Form zu betrachten, ist nicht irrationaler Unsinn, sondern eine wichtige Quelle emotionaler Lebenserfahrung. Es gibt neben der Logik des Verstandes auch eine Logik des Herzens. Diese stehen nicht im Wettstreit miteinander, sondern bedingen sich gegenseitig; nur mit beiden zusammen können wir zu einer wahrhaft menschlichen Vernunft gelangen. Gefühle sind nicht

<sup>119</sup> Z.B. trägt ein von der Gesellschaft Ehemaliger Studierender der ETH Zürich (1994) herausgegebenes Buch diesen Titel.

<sup>120</sup> Atkins 1984: 19.

<sup>121</sup> In einem Gespräch im Rahmen der „Sternstunde Philosophie“ beim Schweizer Fernsehen DRS1 im Herbst 1997.

<sup>122</sup> Vgl. Meyer-Abich 1997: 139-140.

<sup>123</sup> Carola Meier-Seethaler 1997: 19.

<sup>124</sup> „Plädoyer für die emotionale Vernunft“ ist der Untertitel des Buches „Gefühl und Urteilskraft“ (Carola Meier-Seethaler 1997).

einfach etwas Subjektives, sondern sie beinhalten immer auch etwas von den objektiven Gegebenheiten, auf die sie sich beziehen. Sie sind so mögliche Quelle einer Werterkenntnis; sie können die Rolle einer Urteilskraft spielen und ein Verantwortungsbewusstsein speisen, das wir in der heutigen Situation weit herum schmerzlich vermissen und umso mehr dringend brauchen.<sup>125</sup>

### 5.6 Zurück zur Wurzel!

„Zurück zur Wurzel!“ war das Motto in einem zen-buddhistischen Meditationskurs, den ich vor Jahren einmal besuchte. Es war damit gemeint, dass ich zu einer Seinserfahrung kommen kann, zur überraschenden und überwältigenden Einsicht: Ich bin!, nicht, wenn ich denke,<sup>126</sup> sondern gerade umgekehrt, wenn ich mich von mentalen Ablenkungen freimache, in der Stille auf mich selbst konzentriere und dabei meine eigene Existenz gleichzeitig als Teil eines größeren Ganzen erfahre.

Wie Meier-Seethaler in einem weiteren Buch zur „spirituellen Ethik“ erläutert, geht es hier um die Grundstimmung des Religiösen oder Spirituellen, in dem „echte“ Ethik ihre emotionalen Wurzeln hat.<sup>127</sup> „Die Nahtstelle ... ist die Verbindlichkeit, die aus dem Gefühl der Verbundenheit resultiert.“<sup>128</sup> Letztlich ist damit die Mystik angesprochen: „Ihr Grundgefühl ist das der Allverbundenheit, der psychischen Resonanz mit allen lebendigen Wesen und darüber hinaus mit dem ganzen Kosmos.“<sup>129</sup> Damit muss keine Remythologisierung der Natur verbunden sein – mit dieser Äußerung gibt Meier-Seethaler ihrer Kritik an der New-Age-Bewegung Ausdruck) –, sondern einfach eine schlichte Ehrfurcht vor dem Lebendigen und seiner Vielfalt. Das Heilige ist hier und jetzt, und ich bin mitten drin. Aus dem mystischen Empfinden können wir ein Mitfühlen gewinnen, mit dem ethisches Handeln uns zu einer inneren Notwendigkeit wird, und zwar nicht nur in speziellen Situationen, in die wir ohne eigenes Zutun hinein geraten, sondern allgemein, was uns aktiv nach möglichen Betätigungsfeldern Ausschau halten lässt. Mit Mystik ist damit, wie irrtümlicherweise oft gemeint, nicht eine Weltflucht verbunden, im Gegenteil. Nach Dorothee Sölle können wir aus ihr die Kraft gewinnen, um politischen Widerstand gegen gesellschaftliche Prozesse zu leisten, die bei der menschlichen und nicht-menschlichen Mitwelt Schaden anrichten.<sup>130</sup>

Ein weiterer Irrtum ist der, dass mystisches Erleben unweigerlich zu fundamentalistischen Haltungen führen müsse. Dem ist nicht so, jedenfalls solange dieses Erleben zutiefst mein selbständig eigenes ist und sich nicht aus der Abhängigkeit von irgendeinem Guru ergibt. Eine fundamentalistische Haltung kann ein Mensch nur einnehmen, wenn er relativ weit von der letzten Wahrheit entfernt ist. Sölle hat dies mit der folgenden Metapher anschaulich gemacht: Stellen wir uns diese letzte Wahrheit als Punkt vor. Mit unseren Vorstellungen von ihr befinden wir Menschen uns auf Kreisen, die um diesen Punkt herumlaufen. Je größer ein solcher Kreis ist, desto entfernter sind wir vom Punkt und damit der Wahrheit. Aus einander gegenüber liegenden Positionen können sich sehr unterschiedliche Interpretationen ergeben, die dann in Gefahr sind, in eben fundamentalistischer Manier vertreten zu werden. Je enger

<sup>125</sup> Mit diesen knappen Anmerkungen sind nur ein paar wesentliche Aspekte einer emotional fundierten Erkenntnistheorie angesprochen, die Meier-Seethaler aus historischen Meilensteinen der genannten alternativen Linie extrahiert. Die Rede von der Logik des Verstandes und der des Herzens geht auf die Unterscheidung einer *ordre de la raison* und einer *ordre du cœur* bei Blaise Pascal (1623-1662) zurück (vgl. Meier-Seethaler 1997: 34-43). Die Verbindung zwischen subjektiven Gefühlen und dem Wesenhaftem objektiver Gegenstände wird in der „materialen Wertethik“ von Max Scheler (1874-1928) thematisiert (vgl. Meier-Seethaler 1997: 94-103). Und das „Verantwortungsgefühl“ ist die Voraussetzung für die Wirksamkeit sittlicher Gebote beim „Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas (1903-1992) (Jonas 1984, vgl. Meier-Seethaler 1997: 147-157).

<sup>126</sup> Damit ist natürlich das *cogito, ergo sum* von Descartes angesprochen.

<sup>127</sup> Meier-Seethaler 2001.

<sup>128</sup> Meier-Seethaler 2001: 168.

<sup>129</sup> Meier-Seethaler 2001: 159.

<sup>130</sup> Ein entsprechendes Buch von Dorothee Sölle trägt denn auch den Titel „Mystik und Widerstand“ (1997). Vgl. auch Meier-Seethaler 2001: 216-218 und Steiner 1999.

jedoch der Kreis, desto ähnlicher werden verschiedene Auffassungen. Der Umstand, dass sich die Schilderungen echter mystischer Erfahrungen stark gleichen, deutet auf deren Zentrumsnähe. Meier-Seethaler legt deshalb mit Bezug auf Umberto Eco Wert auf eine „weltliche Religiosität“, die an keine bestehende Glaubensrichtung gebunden ist, von jeder Personifizierung des Heiligen absieht und Toleranz übt<sup>131</sup> – von daher der Titel ihres Buches: „Jenseits von Gott und Göttin.“ Die Ethik, die daraus entstehen kann, ist somit weder das Resultat der heiligen Gebote einer transzendenten göttlichen Figur, noch eines rational begründeten und damit gefühllosen Gesellschaftsvertrages.

### 5.7 Gibt es ein reines Denken?

Bemerkenswert ist, dass es auch in der Philosophie, deren Geschäft nach allgemeinem Verständnis doch die rationale Argumentation ist, Stimmen gibt, die in der Beschränkung darauf ein grundlegendes Manko sehen. So vertritt z.B. Karl Albert die für viele seiner Kollegen wahrscheinlich schockierende Meinung, auch die Philosophie sollte bei der Mystik ansetzen und erst danach zur rationalen Reflexion fortschreiten.<sup>132</sup> Hier ergibt sich die Frage, ob die mystische Erfahrung mit den damit verbundenen Gefühlen deshalb wichtig ist, weil sie einen Rahmen abgibt, innerhalb dessen zwar ein Denken herkömmlicher Art stattfindet, aber dabei eine andere Richtung nehmen, oder weil sie die Qualität des Denkens direkt beeinflussen kann. Meyer-Abich scheint der letzteren Möglichkeit zuzuneigen, wenn er sagt: „Jedes Einzelne ist eine Individuation des Ganzen ...“ und: „Als vernunftfähige Individuationen des Ganzen haben Menschen eine Chance, von diesem als von sich her denken zu können, d.h. das Ganze in sich zur Sprache kommen zu lassen, indem der Einzelne von allen partikulären Interessen abzusehen versucht.“<sup>133</sup> Ich nehme dabei an, dass sich das Ganze in mir nur dann ausdrücken kann, wenn ich mich auch als Ganzes fühle, was bei einem mystischen Erlebnis der Fall ist. Jedenfalls ist damit eine Reise in die Tiefe meiner Seele verbunden, denn Meyer-Abich betont auch, dass das Ganze von außen her nicht erkennbar sei.<sup>134</sup> An anderer Stelle meint er auch, unserer Zivilisation fehle es an der nötigen Gefühlsbildung, womit auch Vernünftigkeit Mangelware sei. „Wo Vernunft waltet, bleiben die Gefühle nicht im archaisch Verborgenen, sondern verwandeln sich in Gedanken.“<sup>135</sup>

In ähnlicher Weise vertritt Rudolf Steiner die Auffassung, dass sich die Welt unserem Geiste mitteilt. Die Selbsterkenntnis funktioniert deshalb wie ein zusätzlicher Sinn, der über die äußeren Sinne hinausgeht. Mit diesen nehmen wir Gegenstände wahr, mit jenem nicht, denn in unserer Innenwelt sind wir Objekt und Subjekt zugleich. In gewissermaßen paradoxer Weise sagt deshalb Steiner, dass wir „in unserem Selbst ... als Tätige, Schaffende das selbst weben, was wir in uns beobachten.“<sup>136</sup> Was hier geschieht, entspricht einer „wahren Mystik“ – Steiner versucht sich gegen okkultistische „Abirrungen“ abzugrenzen –, und das Entscheidende daran ist nun, dass diese uns nicht bei einem „dunklen ... gefühlsverwandten Innenleben“ stehen bleiben, sondern zur Geisterkenntnis aufsteigen lässt.<sup>137</sup> Im Vergleich mit Figur 6 können wir darin die Möglichkeit einer Verbindung vom Tiefen- zum diskursiven Bewusstsein sehen, wobei aus dem Zusammenwirken eine Art von erweiterter, die Intuition einschließender, übersinnlicher Vernunft entsteht, die nicht nur Wahrnehmungsgehalte, sondern auch die abstrakten Denkfähigkeiten unseres Verstandes übersteigt. Was diese Vernunft leisten kann, nennt Steiner „reines Denken“.<sup>138</sup> Damit können wir geistige Ideen

<sup>131</sup> Vgl. Meier-Seethaler 2001: 174-175.

<sup>132</sup> Karl Albert 1996.

<sup>133</sup> Meyer-Abich 1997: 45.

<sup>134</sup> Vgl. Meyer-Abich 1997: 45.

<sup>135</sup> Meyer-Abich 1988: 131. Gerhard Huber (1990: 100) macht uns darauf aufmerksam, dass das Substantiv „Vernunft“ vom Verb „Vernehmen“ abgeleitet ist. Das weist auf die Rolle hin, die das Tiefenbewusstsein für unsere Erkenntnis spielt!

<sup>136</sup> Rudolf Steiner 1985: 18.

<sup>137</sup> Vgl. Rudolf Steiner 1985: 9.

<sup>138</sup> Vgl. Gerhard Wehr 1972: 100.

erfassen, die aber nicht in einem jenseitigen platonischen Reich angesiedelt sind, sondern im aristotelischen Sinne in den Dingen bzw. Wesen selbst drin stecken.<sup>139</sup> Natur und Geist gehören zusammen. Im erkennenden Menschen findet eine Art geistige Wiedergeburt der Dinge mit ihrem ganzen Wesen statt. Steiner schildert dies am Beispiel eines Baumes: „Da draußen steht der Baum. Ich fasse ihn in meinen Geist auf. Ich werfe mein inneres Licht auf das, was ich erfasst habe. Der Baum wird in mir zu mehr, als er draußen ist. Was von ihm durch das Tor der Sinne einzieht, wird in einen geistigen Inhalt aufgenommen. Ein ideelles Gegenstück zu dem Baume ist in mir. Das sagt über den Baum unendlich viel aus, was mir der Baum draußen nicht sagen kann.“<sup>140</sup>

Steiner legt Wert auf die Feststellung, dass mit dem reinen Denken nicht ein elitäres Vermögen gemeint ist, sondern eines, das allen Menschen zur Verfügung steht.<sup>141</sup> Trotzdem tönt das alles wahrscheinlich ein bisschen hochgestochen, und es kommt die Frage auf, ob wir auf diese Weise wirklich einen lückenlosen denkerischen, nicht bloß gefühlhaften, Zugang zum Wesen der Dinge und der Welt insgesamt finden können. Aber vielleicht sollten wir die Frage in dieser Radikalität, weil nicht beantwortbar, gar nicht stellen, sondern stattdessen nach konkreten Beispielen solchen Denkens Ausschau halten. Die gibt es tatsächlich: Z.B. beschreibt der ehemalige Bankfachmann Alexander Caspar, wie sich aus „fundamentalen Gedanken“ eine zukunftsfähige Alternative zu unserem heutigen, uns beunruhigenden Wirtschaftssystem ergeben kann.<sup>142</sup> Ansonsten ist mir die Vorstellung sympathisch, dass wir nie alles wissen können. Was wäre unsere Welt ohne ihre Geheimnisse? In seinem Konzept der Mit-Wissenschaft betont Meyer-Abich, dass diese sowohl vom Wissen wie auch vom Nicht-Wissen handle. Und vielleicht in gewissem Widerspruch zu seiner vorher genannten Aussage, wonach sich in uns das Ganze ausdrücken könne, meint er: „Nur wer nicht dazugehört, kann sich ein Bild von der Welt machen und damit ein vollständiges Wissen ... anstreben. ... Wer ... selbst dazugehört, kann nur situationsbedingte, den jeweiligen Umständen entsprechende und niemals vollständige Einsichten gewinnen.“<sup>143</sup>

### 5.8 Meditative Praxis

Wie aber können wir einen Bewusstseinswandel anstoßen oder, wenn er schon im Gange ist, weiter unterstützen? Natürlich nur, indem wir bei uns selbst beginnen, und zwar mit meditativer Praxis. Meditation kann, wie Bahro ausführt, als umfassende Bezeichnung für innere Reinigung und inneres Handeln, für eine Innenweltveränderung gesehen werden.<sup>144</sup> Es gibt dazu verschiedene Möglichkeiten; zur Erklärung mache ich ein paar Anleihen bei der buddhistischen Bewusstseinslehre.<sup>145</sup>

Das Tiefenbewusstsein kann sich in uns „zu Wort“ melden, wenn wir uns gesammelt hinsetzen und eine innere Stille anstreben, die uns von den Alltagsgedanken befreit und nach

<sup>139</sup> Wir können uns darunter auch etwa die „Urbilder“ im Sinne der Goetheschen Weltanschauung vorstellen (vgl. Friedrich Hiebel 1981: 22). Tatsächlich hat sich Rudolf Steiner ja in jungen Jahren sehr eingehend mit derselben beschäftigt (Steiner 1960). In diesem Zusammenhang sei an den oben diskutierten Universalienstreit mit der Gegenüberstellung von *universalia ante res* und *universalia post res* erinnert. Im Vergleich dazu könnten wir hier von *universalia in rebus* reden, womit der vermittelnde Charakter dieser Auffassung angetönt ist.

<sup>140</sup> Rudolf Steiner 1985: 22. Indem Steiner die Möglichkeit „reinen Denkens“ postuliert, stellt er sich gegen die Auffassung von Immanuel Kant, wonach sich unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt und die „Dinge an sich“ im Dunkeln bleiben. Siehe dazu z.B. Roger Scruton 1999: 62-64.

<sup>141</sup> Vgl. Rudolf Steiner 1985: 25.

<sup>142</sup> Alexander Caspar 1996.

<sup>143</sup> Meyer-Abich 1997: 42.

<sup>144</sup> Vgl. Bahro 1990: 284-291, auch 2002: 93.

<sup>145</sup> Eine ausführlichere Darstellung der buddhistischen Bewusstseinslehre, speziell auch hinsichtlich ihrer ökologischen Relevanz findet sich in Dieter Steiner 1997: 99-106. Für eine Beschreibung und Beurteilung der Meditation aus westlicher psychologischer Sicht konsultiere man z.B. Lutz Schwäbisch und Martin Siems 1981.

innen „horchen“ lässt. Nach der buddhistischen Praxis soll es möglich sein, auf diesem Wege schließlich zur „Leere“, zum reinen Bewusstsein vorzustoßen und damit Erleuchtung zu erlangen. Sogyal Rinpoche beschreibt diesen Durchbruch mit einer Himmel-Metapher: Vorher ziehen immer noch Wolken vorbei, aber jetzt ist der Blick frei auf einen unverhüllten, konturlosen und ewig blau strahlenden Himmel.<sup>146</sup> Diese Art von Erfahrung dürfte aber nur wenigen je zugänglich sein, denn dafür ist normalerweise eine lange dauernde, strenge Schulung Voraussetzung, es sei denn – was in seltenen Fällen offenbar möglich ist –, es komme ohne besondere Vorbereitung zu einem spontanen Akt der Erleuchtung. Darauf können wir weder warten noch hoffen, aber wir können uns regelmäßig Zeit nehmen für ein „einfaches“ Meditieren, bei dem wir uns auf etwas konzentrieren, um unseren Gedankensalat, „das Klappern der Mühle am rauschenden Bach“,<sup>147</sup> abzuschalten oder aber auch mal absichtlich unseren Gedanken freien Lauf lassen. Das Wichtige dabei ist auf alle Fälle, dass wir darauf achten, was in uns selbst passiert. Wiederholt praktiziert kann schon dies zu ungeahnten Effekten führen, insbesondere zu ausgesprochen psychischen Sensibilisierungen.

Bahro betont auch, dass Meditation nicht unbedingt aus Sitzen bestehen muss, sie kann auch mit Arbeit verbunden sein. „Meditation meint nichts als die Methode, Bewusstheit unseres Handelns zu erreichen,“ aus was auch immer dieses Handeln besteht.<sup>148</sup> In der Tat wird im Zen-Buddhismus eine Achtsamkeit gelehrt, die sich auch auf uns banal erscheinende alltägliche Verrichtungen erstrecken soll. Nicht der Zweck einer Tätigkeit soll im Vordergrund stehen, sondern die Tätigkeit selbst: „Wenn du gehst, dann gehe. Wenn du sitzt, dann sitze. Wenn du arbeitest, dann arbeite.“<sup>149</sup> Über dieses Alltägliche hinaus werden im Zen auch spezielle Übungen wie z.B. Bogenschiessen zur Bewusstseinsschulung gepflegt. Dieses wird „nicht allein geübt, um die Scheibe zu treffen, ... sondern vor allem soll das Bewusstsein dem Unbewussten harmonisch angeglichen werden.“<sup>150</sup> Haben wir bei dem, was wir tun, mit Mitmenschen oder auch nicht-menschlichen Lebewesen zu tun, können wir uns vorstellen, dass wir in einem Zustand der Achtsamkeit fähig werden, unser jeweiliges Gegenüber im Sinne von Martin Buber nicht als ein Es, sondern als ein Du zu behandeln. Streng interpretiert können wir dies zwar nie auf längere Dauer durchhalten – da sind wir überfordert –, aber wir verfügen auf alle Fälle über dieses Potenzial für echte Teilnahme. „Ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch,“ sagt Buber.<sup>151</sup>

Wenn wir bewusst offen sind gegenüber unserer Außenwelt, haben wir auch die Chance zu spontanen Erlebnissen, indem uns z.B. ein Naturschauspiel anrühren oder gar überwältigen kann.<sup>152</sup> Der uns schon bekannte Maslow redet hier von „Gipfelerlebnissen“ und davon, dass Leute auf die Frage, wie die Welt ihnen in solchen Momenten erschien, mit „wahr“, „schön“, „ganz“, „vollendet“ usw. antworteten.<sup>153</sup> Wir alle haben die Fähigkeit, solche Erfahrungen zu machen. Die Theologin Dorothee Sölle nennt neben der Natur die Gemeinschaft, die Erotik, die Freude und, ja, auch das Leiden als „Orte der Mystik“.<sup>154</sup> Und sie meint: „Ich versuche hier, die mystische Erfahrung zu demokratisieren, das heißt, sie nicht als eine elitäre Angelegenheit weniger Auserwählter zu verstehen, ... Ich will an die vergrabene Mystik der Kindheit erinnern. In ihr gibt es für sehr viele von uns, fast möchte ich sagen: für alle und

<sup>146</sup> Sogyal Rinpoche 1991.

<sup>147</sup> Bahro 1990: 289.

<sup>148</sup> Bahro 1990: 289.

<sup>149</sup> Nach Adelheid Meutes-Wilsing und Judith Bossert 1994, auf dem Buchdeckel.

<sup>150</sup> Vgl. dazu das Buch „Zen in der Kunst des Bogenschiessens“ von Eugen Herrigel 1986. Das Zitat stammt aus der Einleitung dazu von Daisetz T. Suzuki.

<sup>151</sup> Buber 1962: 44.

<sup>152</sup> Walter Terrence Stace (1960: 60 ff.) redet hier von „extravertierter Mystik“ im Gegensatz zur „introvertierten Mystik“, die sich eben bei der kontemplativen Innenschau zeigen kann.

<sup>153</sup> Vgl. Maslow 1985: 94. Im amerikanischen Original ist von *peak experience* die Rede, was aber in der deutschen Übersetzung in „Grenzerfahrung“ verwandelt wird.

<sup>154</sup> Dorothee Sölle 1997: 129-238 (II Orte mystischer Erfahrung).

jeden, Augenblicke des intensiven Erlebens, die uns mit einer merkwürdigen, unumstößlich scheinenden Gewissheit ergreifen.“<sup>155</sup>

Zum Schluss zitiere ich einen Satz, den ich in einem frühen Stadium meiner Beschäftigung mit Humanökologie in einem Artikel mehr intuitiv als überlegt einflocht: „Wahrheit ist nicht etwas Objektives, das irgendwo da draußen zu finden ist, sondern etwas, das entsteht, wenn wir mit der Welt im Einvernehmen sind.“<sup>156</sup>

## Literatur

- Albert, Karl (1996): Einführung in die philosophische Mystik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Arthur, Wallace (1992): Der grüne Planet. Ökologisches System Erde. Spektrum, Heidelberg u.a.
- Atkins, Peter W. (1984): Schöpfung ohne Schöpfer. Was war vor dem Urknall? Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.
- Aus der Au, Christina (1998): You get what you see oder: welches Weltbild ist am umweltethischsten? In Corine Mauch (Hrsg.): Humanökologie der Zukunft. Tagung der Gruppe Humanökologie an der ETH Zürich, 6. Bis 10. Juli 1998 in der Propstei Wislikofen (Schweiz), S. 127-141. Geographisches Institut, ETH, Zürich (Manuskriptband, unveröffentlicht).
- Bahro, Rudolf (1990): Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten? Ein Versuch über die Grundlagen ökologischer Politik. Union Verlag, Berlin.
- Birnbacher, Dieter (1987): Ökologische Ethik. Information Philosophie 15 (1): 18-20, 22-24, 26-30.
- Böhme, Gernot (1992): Perspektiven einer ökologisch orientierten Naturphilosophie. In: Hans Rudi Fischer, Arnold Retzer und Jochen Schweitzer (Hrsg.): Das Ende der großen Entwürfe: 72-84. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Brühlmeier, Arthur (1977): Die Erziehungslehre Pestalozzis. In Schweizerischer Lehrerverein (Hrsg.): Johann Heinrich Pestalozzi. Vermächtnis und Verpflichtung, S. 5-26. Zürich.
- Buber, Martin (1962): Ich und Du. Buchclub Ex Libris Zürich (Erstveröffentlichung 1923).
- Caspar, Alexander (1996): Wirtschaften in der Zukunft. Der Weg aus der Sackgasse. Klett und Balmer, Zug.
- 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. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Fox Keller, Evelyn (2003): A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock. Henry Holt, New York (Erstveröffentlichung bei W.H. Freeman 1983).
- Fromm, Erich (1981): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Fry, Patricia (2001): Bodenfruchtbarkeit: Bauernsicht und Forscherblick. Margraf, Weikersheim.
- Garz, Detlef (1996): Lawrence Kohlberg zur Einführung. Junius, Hamburg.
- Gebser, Jean (1949): Ursprung und Gegenwart. Bd.1: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Gebser, Jean (1953): Ursprung und Gegenwart. Bd.2: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Gesellschaft Ehemaliger Studierender der ETH Zürich (Hrsg.) (1994): Die Zukunft beginnt im Kopf. Wissenschaft und Technik für die Gesellschaft von morgen. vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich, Zürich.
- Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Campus, Frankfurt a.M. und New York.
- Gilligan, Carol (1984): Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. Piper, München.
- Gimbutas, Marija (1996a): Die Sprache der Göttin. Zweitausendundeins, Frankfurt a.M.
- Gimbutas, Marija (1996b): Die Zivilisation der Göttin. Zweitausendundeins, Frankfurt a.M.
- Göttner-Abendroth, Heide (1984): Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. Frauenoffensive, München.
- Göttner-Abendroth, Heide (1997): Zur Definition von "Matriarchat". In Heide Göttner-Abendroth und Kurt Derungs (Hrsg.): Matriarchate als herrschaftsfreie Gesellschaften: 13-25. edition amalia, Bern.
- Habermas, Jürgen (1988a): Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

<sup>155</sup> Sölle 1997: 28.

<sup>156</sup> Dieter Steiner 1988: 2.

- Habermas, Jürgen (1988b): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Hallowell, A. Irving (1960): Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. In Stanley Diamond (Hrsg.): Primitive Views of the World. Columbia University Press, New York und London.
- Hampden-Turner, Charles (1983): Modelle des Menschen. Ein Handbuch des menschlichen Bewusstseins. Beltz Verlag, Weinheim und Basel.
- Harris, Marvin (1980): Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture. Vintage Books, New York.
- Hayek, Friedrich August (1989): The Fatal Conceit. The Errors of Socialism. Routledge, London und New York.
- Heiler, Friedrich (1984): Die Religionen der Erde. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Heinrichs, Johannes (1999): Der vierfache Pfad. Das ganzheitliche Paradigma von Gesellschaftsreform. Der 3. Weg (Februar): 29-35.
- Herrigel, Eugen (1986): Zen in der Kunst des Bogenschiessens. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Hiebel, Friedrich (1981): Zum Weltbild Rudolf Steiners. In Kurt E. Becker und Hans-Peter Schreiner (Hrsg.): Anthroposophie heute, S. 16-35. Kindler, München.
- Högger, Rudolf (1993): Wasserschlange und Sonnenvogel. Die andere Seite der Entwicklungshilfe. Im Waldgut, Frauenfeld.
- Hosang, Maik (1998): Homo sapiens integralis. Menschliche Manager in der Region 21. Transdisziplinäre Begriffe für eine nachhaltige Entwicklung. Habilitationsschrift, Humboldt-Universität, Berlin.
- Huber, Gerhard (1990): Ethische Implikationen der Umweltproblematik. In Forum für Umweltfragen der ETH Zürich (Hrsg.): Wissenschaft in Sorge um die Umwelt, S. 107-113. Birkhäuser, Basel, Boston und Berlin.
- Jacobi, Jolande (1971): Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Jaeger-Weise, Carlo (1983): Wirtschaftswachstum - eine Fehlevolution? Alemantschen. Materialien für radikale Ökologie Bd.3: 125-135.
- Jonas, Hans (1973): Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jonas, Hans (1984): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Josefson, Ingela (1993): On Science and Knowledge. In Dieter Steiner und Markus Nauser (Hrsg.): Human Ecology - Fragments of Anti-Fragmentary Views of the World, S. 141-145. Routledge, London und New York.
- König, Marie E.P. (1980): Unsere Vergangenheit ist älter. Höhlenkult Alt-Europas. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Kummer, Hans (1980): Geschlechtsspezifisches Verhalten von Tierprimaten. In Norbert Bischof und Holger Preuschoft (Hrsg.): Geschlechtsunterschiede. Entstehung und Entwicklung. Mann und Frau in biologischer Sicht: 146-153. C.H. Beck, München.
- Luckmann, Thomas (1980): Lebenswelt und Gesellschaft. UTB 1011. Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Luhmann, Niklas (1990): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luttermann, Joachim (1990): Dreigliederung des sozialen Organismus. Grundlagen der Rechts- und Soziallehre Rudolf Steiners. Peter Lang, Bern u.a.
- 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.
- Meier-Seethaler, Carola (2001): Jenseits von Gott und Göttin. Plädoyer für eine spirituelle Ethik. C.H. Beck, München.
- Merchant, Carolyn (1987): Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft. C.H. Beck, München.
- Meutes-Wilsing, Adelheid und Judith Bossert (1964): 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.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1992): Philosophie der Ganzheit. In Christian Thomas (Hrsg.): „Auf der Suche nach dem ganzheitlichen Augenblick“. Der Aspekt Ganzheit in den Wissenschaften, S. 205-223. Verlag der Fachvereine, Zürich.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1997): Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft. C.H. Beck, München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (2003): Nachhaltigkeit – die neue Kulturform der Wirtschaft. In Günter Altner u.a. (Hrsg.): Jahrbuch Ökologie 2004, S. 176-191. C.H. Beck, München.



- Müller, Hans-Joachim (1984): Ökologie. UTB 1318. Gustav Fischer, Stuttgart.
- Mumford, Lewis (1977): Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht. Fischer, Frankfurt a.M.
- Naess, Arne (1989): Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy. Cambridge University Press, Cambridge u.a.
- Nauser, Markus (1993): Environmental concern and the theory of structuration. Steps towards a better understanding of environmentally harmful agency. In Dieter Steiner und Markus Nauser (Hrsg.): Human Ecology - Fragments of Anti-Fragmentary Views of the World, S. 229-248. Routledge, London und New York.
- Neumann, Erich (1949): Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Rascher, Zürich.
- Neumann, Erich (1980): Zur Psychologie des Weiblichen. Kindler, München.
- Peccei, Aurelio und Manfred Siebker (1974): „Die Grenzen des Wachstums.“ Fazit und Folgestudien. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.
- Peters, Hans-Rudolf (1980): Politische Ökonomie des Marxismus. Anspruch und Wirklichkeit. UTB 1064. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Pfeifer, Wolfgang (Hrsg.) (1997): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Deutscher Taschenbuch Verlag, München (Erstveröffentlichung 1989).
- Picht, Georg (1979): Ist Humanökologie möglich? In Constanze Eisenbart (Hrsg.): Humanökologie und Frieden, S. 14-123. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Polanyi, Michael (1974): Knowing and Being. Essays. The University of Chicago Press, Chicago.
- Polanyi, Michael (1985): Implizites Wissen. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Portmann, Adolf (1963): Biologie und Geist. Herder, Freiburg i.B. u.a.
- Poser, Hans (1987): Gibt es eine Einheit der Wissenschaft? Zum Naturverständnis der Gegenwart. Information Philosophie 15 (5): 5-8, 10-12, 14, 16, 18.
- Rappaport, Roy A. (1979): Ecology, Meaning, and Religion. North Atlantic Books, Berkeley, CA.
- Reheis, Fritz (1996): Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Reichert, Dagmar, Patricia Fry, Claudia Held und Ursina Steinemann (2000): Wissenschaft als Erfahrungswissen. Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden.
- Reichle, Verena (1994): Die Grundgedanken des Buddhismus. Fischer, Frankfurt a.M.
- Remmert, Hermann (1992): Ökologie. Ein Lehrbuch. Springer, Berlin u.a.
- Renner, Eduard (1991): Goldener Ring über Uri. Ein Buch vom Erleben und Denken unserer Bergler, von Magie und Geistern und von den ersten und letzten Dingen. Ammann, Zürich. (Erstveröffentlichung 1941).
- Ridley, Matt und Bobby S. Low (1994): Can Selfishness Save the Environment? Human Ecology Review 1 (1): 1-13.
- Rinpoche, Sogyal (1991): Die Selbstheilungstradition des tibetischen Buddhismus. Vortrag an der Tagung „Humanistische Medizin“ in Garmisch-Partenkirchen. Tonbandkassette, ZIST, Penzberg.
- Sahlins, Marshall (1976): Stone Age Economics. Aldine, Chicago. (Erstveröffentlichung 1972)
- Sax, Anna, Peter Haber und Daniel Wiener (1997): Das Existenzmaximum. Grundlagen für eine zukunftsfähige Schweiz. Wird Verlag, Zürich.
- Schnädelbach, Herbert (1991): Philosophie. In Ekkehard Martens und Herbert Schnädelbach (Hrsg.): Philosophie. Ein Grundkurs, Bd.1, S. 37-76. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.
- Schwäbisch, Lutz und Martin Siems (1981): Selbstentfaltung durch Meditation. Eine praktische Anleitung. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg (Erstveröffentlichung 1976).
- Scruton, Roger (1999): Kant. Herder, Freiburg i.B.
- Seed, John, Joanna Macy, Pat Fleming und Arne Naess (1988): Thinking Like a Mountain. Towards a Council of All Beings. New Society Publishers, Philadelphia, PA und Gabriola Island, BC.
- Service, Elman R. (1971): Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective. Random House, New York (Erstveröffentlichung 1961).
- Stace, Walter Terrence (1960): Mysticism and Philosophy. Jeremy P. Tarcher, Los Angeles.
- Staehelein, Balthasar (1973): Das Unzerstörbare in der Selbsterfahrung. In Ladislaus Boros u.a.: Bewusstseinsweiterung durch Meditation, S. 56-88. Herder, Freiburg i.B. u.a.
- Steindl-Rast, David (1988): Mystik als Grenze der Bewusstseinsentwicklung – Eine Betrachtung. In Stanislav Grof (Hrsg.): Die Chance der Menschheit. Bewusstseinsentwicklung – der Ausweg aus der globalen Krise, S. 168-194. Kösel, München.
- Steiner, Dieter (1988): Technologisches und humanökologisches Denken in der Umweltdiskussion. ETH Zürich Nr. 212 (Februar).
- Steiner, Dieter (1991): The human ecological significance of different types of knowledge. In André Kilchenmann und Christine Schwarz (Hrsg.): Perspektiven der Humanökologie, S. 99-120. Springer, Berlin u.a.
- 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. 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 (Selbstorganisation Bd.6), S. 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, S. 41-120. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Steiner, Dieter (1999): „To be or not to be“ oder über die Kraft des „Urgefühls“. Eine humanökologische Skizze. Geographische Zeitschrift 87 (2): 84-97.
- Steiner, Dieter (2003): Humanökologie und nachhaltige Entwicklung. Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich 148 (2): 55-64.
- Steiner, Rudolf (1960): Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. Rudolf Steiner Verlag, Dornach (Erstveröffentlichung 1886).
- Steiner, Rudolf (1985): Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. Fischer, Frankfurt a.M. (Erstveröffentlichung 1901).
- Stevens, Anthony (1999): Jung. Herder, Freiburg i.B. u.a.
- Störig, Hans Joachim (1985): Weltgeschichte der Philosophie. Buchclub Ex Libris, Zürich.
- Teherani-Krönner, Parto (1992): Human- und kulturökologische Ansätze zur Umweltforschung. Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden.
- Teichert, Volker (1993): Das informelle Wirtschaftssystem. Analyse und Perspektiven von Erwerbs- und Eigenarbeit. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Vogel, Lothar (1981): Anthroposophie und Medizin. In Kurt E. Becker und Hans-Peter Schreiner (Hrsg.): Anthroposophie heute, S. 80-105. Kindler, München.
- Wehr, Gerhard (1972): C.G. Jung und Rudolf Steiner, Konfrontation und Synopse. Ernst Klett, Stuttgart.
- Weichhart, Peter (1993): How does the person fit into the human ecological triangle? From dualism to duality: the transactional worldview. In Dieter Steiner und Markus Nauser (Hrsg.): Human Ecology - Fragments of Anti-Fragmentary Views of the World, S. 77-98. Routledge, London und New York.
- Weiler Gerda (1985): Der enteignete Mythos. Eine notwendige Revision der Archetypenlehre C.G. Jungs und Erich Neumanns. Frauenoffensive, München.
- Whitehead, Alfred North (1984): Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Wilber, Ken (1981): No Boundary. Eastern and Western Approaches to Personal Growth. New Science Library, Boston. (Erstveröffentlichung 1979)
- Wilber, Ken (1984): Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewusstsein. Eine interdisziplinäre Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes. Scherz, Bern, München und Wien.
- Zierhofer, Wolfgang (1997): Grundlagen für eine Humangeographie des relationalen Weltbildes. Die sozialwissenschaftliche Bedeutung von Sprachpragmatik, Ökologie und Evolution. Erdkunde 51 (2): 81-99.