Dieter Steiner

Mensch und Lebensraum: Eine Geschichte der Entfremdung. Ein Essay in evolutionärer Bewußtseinsökologie

1. Einleitung

Ökosysteme sind im koevolutiven Miteinander von anorganischen Umwelten und den verschiedensten Arten von Lebewesen entstanden. Zwischen Tieren und ihrer Umwelt gibt es eine Passung, so daß eine Art nur in bestimmten Lebensräumen zu finden ist. Kommt es bei einer höheren Tierart zu einer geographischen Expansion, findet via adaptive Aufspaltung eine Entwicklung zu untereinander sterilen Arten statt. Nur der Mensch macht hier eine Ausnahme: Mittels Rekombination von Erbmassen aus verschiedenen Lebensräumen ist aus ihm eine globale Art geworden.[1] Allerdings hat dann bei ihm statt einer geographischen Differenzierung in Arten eine solche kultureller Art stattgefunden, und in traditionellen Gesellschaften war der Mensch zur Sicherstellung seines Lebensunterhaltes mit dem lokalen Lebensraum noch sehr eng verbunden, d.h. es gab angepaßte Wechselwirkungen zwischen Kultur und ökologischen Bedingungen. Eine derartige Flexibilität gehört natürlich gerade zum Verhaltensrepertoire einer globalen Art. Insgesamt gilt also, trotz oder gerade wegen der kulturellen Differenzierungen: „Die Spezialität des Menschen ist sein Nichtspezialisiertsein, seine Wandlungsfähigkeit. Menschen haben sich die Freiheit bewahrt, sich zu verändern, wenn Veränderung durch ihre jeweilige Umgebung gefordert ist."[2] Eine globale Art kann sich somit, wenn sie über die technischen Mittel verfügt, auch global organisieren. Genau dies passiert ja heute. Mit dem Trend zur wirtschaftlichen Globalisierung gibt es für die meisten Menschen – jedenfalls im Westen – keine direkten Beziehungen zu den biophysischen Grundlagen des eigenen Lebens mehr. Ihre Tätigkeiten dienen zwar via Lohn in indirekter Weise dem Lebensunterhalt, aber die Lebensmittel und Gebrauchsgüter, die mit dem verdienten Geld gekauft werden, kommen von irgendwo her, und meist besteht keine Vorstellung darüber, auf welche Weise und von wem sie produziert worden sind.

1 Vgl. Adolf Portmann 1963, 49 ff.

2 Ashley Montagu 1984, 22.

So gesehen kann die Geschichte der westlichen Zivilisation als eine Geschichte der Entfremdung von der Natur des Lebensraumes verstanden werden.[3] Diese beginnt in den politischen Gesellschaften, in denen es infolge der Überschußproduktion einer Elite möglich wird, sich von der Arbeit an der Natur zu befreien. Mit der Entwicklung der modernen Marktwirtschaft wird diese Befreiung für den größten Teil der Bevölkerung möglich. Die Ausnahme bilden die wenigen noch in Forst- und Landwirtschaft beschäftigten Prozent, deren industrialisierte Form der Tätigkeit aber auch nicht mehr viel mit einem direkten Bezug zur Natur zu tun hat. Entfremdung bedeutet Verlust von Identität, denn die Identität eines Lebewesens ergibt sich aus seiner bestimmten Stellung in einem Beziehungsgefüge, und Verbindungsabbrüche in einem solchen Gefüge führen zur Entfremdung. Tiere können nur leben, wenn sie eine ökologische Identität haben; sie müssen über eine Nische verfügen, in der sie in ein schon bestehendes Gefüge passen oder aber in der sie am Aufbau eines solchen Gefüges mitwirken können. Der westliche Mensch dagegen hat eine derartige Identität völlig verloren, und mit der Globalisierung des Wirtschaftssystems droht dieser Verlust zu einem weltweiten Phänomen zu werden. Dafür verfügt er als Resultat seiner verstandesmäßigen Fähigkeiten über ökologisches Wissen, das aber in seiner abstrakten und nach universeller Gültigkeit strebenden Form geradezu als Ausdruck der Entfremdung gelten muß. In einer Formulierung von Niklas Luhmann kommt dieser Umstand schön zum Ausdruck: „Erkenntnis ist nur möglich, weil sie *keinen* Zugang zur Realität außer ihr hat."[4]

Im vorliegenden Beitrag versuche ich, mich dieser Thematik der ökologischen Entfremdung mit Hilfe von modellhaften bewußtseinsökologischen Vorstellungen zu nähern. Bewußtseinsökologie meint dabei die für einen Bewußtseinszustand maßgeblichen internen und externen Beziehungen aller Art, also nicht nur zur Natur; der Begriff „Ökologie" hat somit eine erweiterte Bedeutung. Der Ausgangspunkt der Überlegungen ist dabei der: Die Kultur einer Gesellschaft, verstanden als ihre „Geistesverfassung", zeichnet sich im Bewußtseinszustand ihrer Mitglieder ab. Umgekehrt trägt auch die Gesamtheit der Individuen mit ihrem Bewußtsein die Kultur. Die Betrachtung der individuellen Ebene ist dabei deshalb von Interesse, weil eine Änderung der Kultur letztlich nur von Individuen mit schon verändertem Bewußtseinszustand initiiert werden kann. Wenn wir heute in einem Zeitalter der Umweltzerstörung leben, dann heißt dies offensichtlich, daß die zugehörige Kultur einen höchst unökologischen Charakter hat. Ja, wenn wir davon ausgehen, daß eine menschliche Kultur langfristig nur dann „echte" Kultur sein kann, wenn eines ihrer Fundamente die nachhaltige Einbin-

3 Zwar gehört die Emanzipation der Lebewesen von ihrer Umwelt zur Richtung der Evolution (vgl. Josef H. Reichholf 1992, 137). Wenn eine solche Emanzipation aber mit einer zunehmenden Zerstörung der eigenen Lebensgrundlagen einhergeht – wie dies heute beim Menschen der Fall ist –, kann sie nur noch über einen Prozeß von Entfremdung begriffen werden.

4 Niklas Luhmann 1988, 9 (Hervorhebung D.St.).

dung in die planetare Ökologie ist, können wir hinsichtlich der heutigen Situation auch von der „Kulturschwäche der Industriegesellschaft" reden.[5] Wenn wir nachhaltig werden wollen, gilt es also, diese Schwäche zu überwinden. Ich beginne mit einer Betrachtung der bewußtseinsökologischen Grundsituation, fahre dann fort mit einer Diskussion der Beziehungsfähigkeit der verschiedenen Bewußtseinsebenen, leuchte daraufhin evolutionäre Hintergründe aus und komme am Schluß zur Frage, wie die heutige Problemsituation der Entfremdung bewußtseinsökologisch zu beschreiben ist und welche Ansätze sich anbieten, diese Situation zu überwinden.

2. Unten und Oben, Innen und Außen: Die bewußtseinsökologische Grundsituation

2.1 Das Kreuz: Die vier Pole der Orientierung

Für jeden Menschen gibt es die Möglichkeit, sich an seiner eigenen Innenwelt und/oder an seiner Außenwelt zu orientieren.[6] Beide Welten können wir uns als zweipolig vorstellen, so daß insgesamt vier mögliche Ausrichtungen bestehen, was in der Form des Kreuzes von Figur 1 dargestellt sei. In beiden Fällen repräsentiert die Zweipoligkeit eine Gegenüberstellung von Natur und Geist, wobei der Pol der Natur für Verbindung, Notwendigkeit, Geborgenheit, Sicherheit und Bestimmung, der des Geistes für Entbindung, Freiheit und Offenheit, aber auch Unsicherheit und Irrtumsanfälligkeit steht. Der erstere deutet in phylogenetischer Hinsicht auf unsere biologische Herkunft, in ontogenetischer Hinsicht auf unsere Kindheit, tendentiell also auf die Vergangenheit, der letztere auf eine Welt, die uns erwachsene Menschen vom stark instinktgeleiteten Tierreich und ontogenetisch auch von der Kindheit abhebt, auf noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten und damit tendentiell auf die Zukunft.

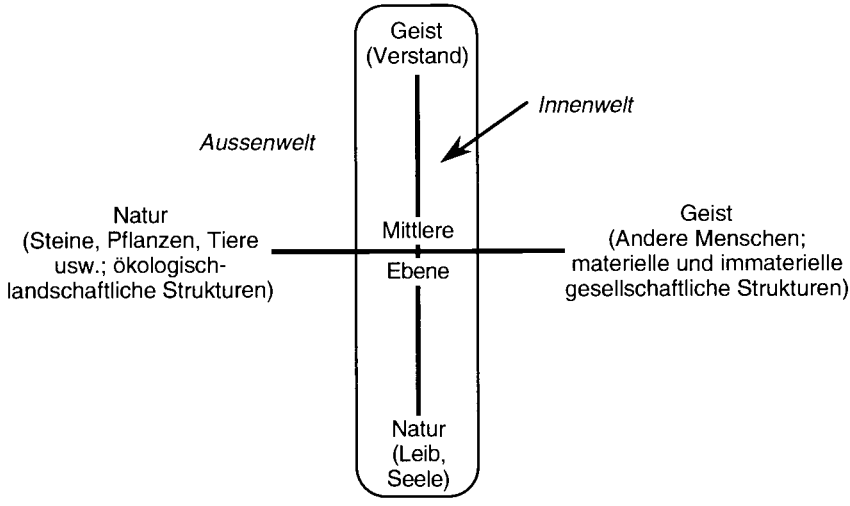
Die Zweipoligkeit der Innenwelt ist in Figur 1 als eine vertikale Achse dargestellt, an deren unterem Ende sich unsere eigene Natur in Form von Leib und Seele (Seele verstanden als das unbewußte Psychische, das mit dem Leib in enger Beziehung steht) befindet, während ihr oberes Ende durch das subjektiv Geistige in Form des obersten Bewußtseins (verstanden als eine Form von szientifisch-technischer Rationalität) markiert ist.[7] Die horizontale Achse stellt eine entspre-

5 Klaus Michael Meier-Abich 1988, 104.

6 Der Term „Orientierung" soll hier zunächst in einem neutralen Sinne verstanden werden, d.h. wir treten hier auf die Frage, ob damit ein aktives Suchen oder aber ein passives Aufnehmen gemeint ist, nicht ein.

7 Damit sei für die vorliegende Arbeit bestimmt, wie wir „Seele" und „Geist" verstehen wollen. Diese Bestimmung ist notwendig, weil die beiden Begriffe bekanntlicherweise ganz unterschiedlich verwendet werden. Beide werden zum Teil für alle Arten von menschlichen Bewußtseinsphänomenen gebraucht; unter Umständen wird auch kombinierend vom „See-

chende Natur-Geist-Zweipoligkeit der Außenwelt dar. Beide Pole beziehen sich sowohl auf individuelle als auch auf strukturelle Erscheinungen. Am natürlichen Ende befinden sich diejenigen Phänomene der Außenwelt, die uns in ihrem Mit- und Nebeneinander dank der spontanen Tätigkeit der Natur eine Lebensgrundlage im leiblichen und auch im seelischen Sinne ermöglichen. Das geistige Ende der horizontalen Achse weist auf das hin, was sich im Miteinanderleben der Menschen, d.h. in ihrem intersubjektiven Austausch, unter Einsatz ihres obersten Bewußtseins als kollektives Resultat in Form von Erfundenem und Gemachtem ergibt. Damit sind sowohl immaterielle Phänomene wie Theorien, Gesetze und dgl. als auch materielle Strukturen wie Straßen, Gebäude usw. angesprochen. Die letzteren können als eine „Konkretisierung des Geistes", die dann gewissermaßen als „externes Gedächtnis" fungiert, verstanden werden.[8]



Figur 1: Das bewußtseinsökologische Kreuz mit den zwei Polen der Innen- und den zwei Polen der Außenwelt.

Es ist selbstverständlich, daß gerade für die Betrachtung der Außenwelt diese Gegenüberstellung einen relativ künstlichen Charakter hat. Schon früh in der kulturellen Evolution begann der Mensch, seinen Lebensraum zu gestalten oder umzugestalten, so daß Natürliches und Geistiges oder Landschaftliches und Gesellschaftliches einander in zunehmendem Maße durchdrangen. Immer mehr war Natur nicht absolut spontane, sondern vom Menschen in irgendeiner Form

lisch-Geistigen" gesprochen. Hier also seien beide Begriffe in einem je eingeschränkten Sinne verstanden.

8 Vgl. Alfred Lang 1993, 254 ff.

gepflegte Natur. Umgekehrt hat das Gesellschaftliche keinesfalls durchwegs einen explizit geplanten, sondern zu einem guten Teil einen quasi-natürlichen, gewissermaßen „organischen" Charakter.[9] Warum dann die Rede von der Zweipoligkeit? Es geht darum, daran zu erinnern, daß es extrem gesehen den Gegensatz von Gegebenem und Gemachtem tatsächlich gibt; das kann uns klar werden, wenn wir uns vorstellen, wir möchten mit der uns umgebenden Außenwelt in bewußtseinsmäßigen Kontakt treten, und diese Außenwelt sei im einen Fall ein Stück Wildnis mit dem Rauschen von Wasser und dem Zwitschern von Vögeln und im anderen Fall ein Stück Stadt mit Asphalt, Beton, Lärm und Abgasen. Von grundlegender Bedeutung ist dann aber die Einsicht – diese sei hier schon vorweggenommen –, daß sich die durch die beiden Pole repräsentierten Kräfte durchaus zu einem harmonischen und kreativen Miteinander finden können. So ist z.B. die traditionelle bäuerliche Kulturlandschaft Mitteleuropas in vielerlei Hinsicht Natur, am Maßstab der Artenvielfalt gemessen sogar „bessere Natur" als die ursprüngliche.[10] Auch eine konstruierte „Naturlandschaft" wie etwa ein englischer Garten kann durchaus etwas ökologisch Wertvolles sein.[11] Dies zeigt, daß die kulturelle Entwicklung des Menschen nicht zum vornherein einen naturfeindlichen Charakter haben muß.

Das bewußtseinsökologische Kreuz stellt also in zweifacher Hinsicht, einmal innenweltlich und individuell, einmal außenweltlich und kollektiv, den Kontrast zwischen Natur und Geist dar. Es scheint klar, daß die von unserer gegenwärtigen Zivilisation produzierte Umweltzerstörung Ausdruck eines Übergewichtes des Geistigen über das Natürliche ist – geistig und natürlich immer im oben skizzierten engeren Sinne verstanden. Dieses Übergewicht äußert sich einem instrumentalisierten Zugang des Menschen zur Natur, und zwar trifft dies auf beiden Achsen von Figur 1 zu. Tatsächlich ist die äußere Natur immer mehr entzaubert und zum Warenlager und zur Müllhalde degradiert worden, und etwas Ähnliches muten wir bis zu einem gewissen Grade auch unserer eigenen Natur, d.h. unserem Leib und unserer Seele zu. So meint z.B. Gernot Böhme, unsere Lebensform hätte „unseren Leib immer schon zum Körper gemacht ..., zum Ding eben, mit dem man in bestimmter Weise manipulativ umgeht."[12] Und anhand des Umweltproblems zeige sich, daß sich die Parallele zwischen unserem äußeren und inneren Naturverhältnis sogar zu einem engeren Zusammenhang verdichte: „Der menschliche Leib ... liegt im Zentrum des sogenannten Umweltproblems. An seiner Betroffenheit ist uns die äußere Natur in ganz anderer Weise als in den

9 Damit sind, das sei hier vorausgeschickt, Wirkungen der Ebene des praktischen Bewußtseins angesprochen, das wir in Abschnitt 2.3 mit seiner Kapazität der Vermittlung zwischen Geist und Natur kennenlernen werden.

10 Deshalb ist es auch gerechtfertigt, hier noch von Landschaft zu reden. Demgegenüber ist es dann naheliegend, daß die heute vielerorts vorherrschende, aus einer wilden Ansammlung von Artefakten bestehende Zivilisationsumwelt eher eine „Unlandschaft" darstellt.

11 Zur Bedeutung des englischen Gartens siehe Gernot Böhme 1989, 79 ff.

12 Böhme 1992b, 58.

vergangenen Jahrhunderten Thema geworden. Und am Leib als der nächsten Natur, der Natur, die wir selbst sind, entscheidet sich unsere Beziehung zur äußeren Natur."[13] Unser gestörtes Verhältnis zur Natur stellt also nicht nur für diese, sondern für uns selbst eine existentielle Bedrohung dar, denn „unabhängig von einer genauen begrifflichen Bestimmung sehen wir im menschlichen Naturverhältnis *die Grundlage für die gesamte menschliche Existenz. ...* Dies gilt nicht nur für die sogenannte *äußere* Natur, sondern ebenso für die *innere* (menschliche, leibliche) Natur."[14]

2.2 Natur und Geist: Partner oder Widersacher?

Wie die vertikale Achse in Figur 1 andeutet, scheint die Innenwelt des Menschen zu zeigen, daß er zwei verschiedenen Welten angehört, also ein zwiefältiges, vielleicht sogar zwiespältiges Wesen ist. Tatsächlich stellt das Herauswachsen des Menschen aus der biologischen Evolution einen Fall von Emergenz[15] dar: Es entsteht ein Wesen, in dem sich das neue Phänomen des reflexions- und selbstreflexionsfähigen Bewußtseins entfaltet. Gleichzeitig aber bleibt dieses Wesen mit seinem empfindungsfähigen Leib auch dem Bereich der Biologie verhaftet. Damit macht sich fortan eine Dialektik zwischen Natur (Leib und Seele) und Geist bemerkbar, die in Form des sogenannten „Leib-Seele-Problems"[16] die

13 Böhme 1989, 35. Dieser Zusammenhang ist von Ulrich Klein (1993) zur Untersuchung von Aspekten des Mensch-Natur-Verhältnisses in ein Spiel „Der Mensch als Landschaft" umgesetzt worden, bei dem die untersuchten Personen den menschlichen Leib als Landschaft zeichnen. Zur heutigen Realität des Zusammenhangs zwischen natürlicher Außenwelt und Leib, die wir heute schmerzlich erfahren müssen, mag noch die folgende kulturhistorische Reminiszenz von Interesse sein: Zur Zeit der Renaissance wurde zwischen Außen als Makrokosmos und Innen als Mikrokosmos eine metaphorische Parallele gesehen, ja darüber hinaus gehend zum Teil eine akausal-synchronistische Beziehung (die sich vor allem in der Astrologie manifestierte) postuliert (siehe dazu Paul G. Chamberlain 1995).

14 Hans-Jürgen Seel und Ralph Sichler 1993, 19. Die Rede vom „menschlichen Naturverhältnis" ist dabei insofern nicht ganz konsequent, als ja der Mensch eben zum Teil selbst Natur ist. Seel und Sichler sind sich aber dessen selbst bewußt, denn sie weisen darauf hin, daß Mensch und Natur nicht komplementäre Begriffe seien, Mensch und Umwelt aber wohl. In diesem Zusammenhang stellen sie übrigens ein Manko der üblichen ökologischen Psychologie fest: Diese verstehe sich als Umwelt-Psychologie und lasse den Menschen als Naturwesen unberücksichtigt (vgl. Seel und Sichler 1993, 16-17).

15 Emergent werden evolutionär neuere Phänomene genannt, die nur auf der Grundlage des Zusammenwirkens älterer Phänomene möglich, auf deren maßgebliche Prinzipien aber nicht reduzierbar sind und über ein eigenes kausales Vermögen verfügen.

16 Gerade auch an diesem Begriff zeigt sich, daß von „Seele" von Mal zu Mal in sehr unterschiedlicher Bedeutung geredet wird. Einmal ist damit ein Phänomen auf der Seite des Geistigen, ein andermal aber auf der Seite des Natürlichen gemeint, hier ist offensichtlich das erstere der Fall. Die englische Bezeichnung „mind-body problem" umgeht diese Schwierigkeit.

Philosophie und später die Wissenschaft seit Beginn des rationalen Denkens in der Antike immer wieder beschäftigt hat.[17]

Der Mensch als Wesen, das sich im Spannungsfeld von Natur und Geist selbst fragwürdig ist, diese Situation ist aber nicht erst in der philosophisch-wissenschaftlichen Zeit zum Thema geworden, sondern hat durchaus eine schon längere Geschichte. So fand sie ihren Ausdruck schon früh in mythischen Vorstellungen und archetypischen Symbolen, die in gleicher oder ähnlicher Form in verschiedenen Kulturen bekannt waren und zum Teil bis heute ihre Kraft beibehalten haben. Nehmen wir als Beispiel die von Rudolf Högger beschriebenen Gestalten der Wasserschlange und des Sonnenvogels, die die über nepalischen Tempeleingängen angebrachten Bogenfelder schmücken.[18] Sie können als Verkörperung von Natur und Geist interpretiert werden, die sich als zwei Grundkräfte im Menschen begegnen. Die Schlange „lebt unten. ... Die Schlange hat etwas mit der Grundlage des Lebens und der Kultur zu tun. Sie gehört zur Erde ... Die Schlange ist mächtig, sie ist Lebenskraft. Sie bewirkt Wachstum und Entwicklung, aber sie erschüttert auch die Erde, überschwemmt das Land und zerstört die Kultur."[19] „Der Vogel erscheint oben. ... Ihn kennzeichnet ... die klärende Distanz, das Licht und die Transparenz der Erscheinung. Er überfliegt die tieferen Regionen, nimmt Abstand und erkennt, was aus dem Gewühl in der Tiefe werden will. ... Sein Blick dient der Orientierung und klärt den Standort. Gleichzeitig stellt er den Bezug zur höheren Gesamtordnung her. ... Garuda[20] hat [aber] nicht nur Distanz zur Erde, sondern setzt sich mit deren Kräften direkt und handfest auseinander. Die Schlangen werden gepackt und gezähmt."[21]

Von besonderer Bedeutung für unsere heutige Situation ist aber dies: Natur und Geist werden in diesen Darstellungen weder monistisch noch dualistisch aufgefaßt, weder als Einheit noch als Zweiheit, sondern als beides. Sie wirken miteinander und doch auch gegeneinander. „Wasserschlange und Sonnenvogel sind Aspekte ein und derselben menschlichen Erfahrung und deshalb untrennbar; sie stellen innerhalb dieser Erfahrung aber zwei entgegengesetzte Pole dar und erscheinen deshalb als unvereinbar. Der seelische Vorgang oder das Erlebnis, das auf der Torana[22] abgebildet ist, läßt sich ohne diese doppelte Perspektive gar

17 Dies ist besonders auch in der philosophischen Anthropologie der Neuzeit der Fall. Der Mensch sei „von Natur *unnatürlich*", meint z.B. Helmuth Plessner 1974, 51, und Arnold Gehlen fragt: „Warum ist es der Natur eingefallen, ein Wesen zu organisieren, das der ungemeinen Irrtumsfähigkeit und Störbarkeit des Bewußtseins ausgesetzt ist? Warum hat sie den Menschen nicht lieber, statt mit ‚Seele' und ‚Geist' mit ein paar sicher funktionierenden Instinkten mehr ausgestattet?" (Gehlen 1986, 13). Zum Leib-Seele-Problem aus naturwissenschaftlicher Sicht siehe z.B. Alfred Gierer 1985, 215 ff.

18 Siehe Rudolf Högger 1993.

19 Högger 1993, 54 -55.

20 Der mythische Sonnenvogel, der als Bote und Reittier Vishnus dem Himmel angehört.

21 Högger 1993, 55-56.

22 Torana = Bogenfeld über dem Tempeleingang.

nicht ausdrücken."[23] Die Gleichzeitigkeit des Einen und Verschiedenen entspricht dem Denken in Polaritäten, wie es Jean Gebser dem mythischen Bewußtseinszustand zuschreibt: „In der Polarität hat die Entsprechung Gültigkeit; jede Entsprechung ist ein ergänzender, ein ganzmachender Vollzug ..."[24] Natur und Geist in solcher polarer Form zu erleben, birgt das Potential in sich, das Ganzmachende in Handlungen auf die Außenwelt zu übertragen. Wann immer sich dieses Potential durchgesetzt hat, sind weitgehend harmonische Siedlungs- und Landschaftsgestaltungen die Folge gewesen. Gerade auch Nepal ist ein Beispiel dafür; für Högger stellen die traditionellen nepalischen Bauten „überzeugende Kunstwerke" dar.[25]

Es scheint, daß wir in der westlichen Zivilisation auf dem Weg zur Moderne irgendwann die Fähigkeit verloren haben, Natur und Geist in dieser polaren Form zu erleben und deren Ganzmachungs-Potential sich auf unsere Handlungen auswirken zu lassen. Stattdessen haben wir seit der Aufklärung dem Geistigen in immer stärkerem Maße das Primat zugewiesen, in der Meinung, wir könnten damit unwürdige Lebensweisen des Menschen durch würdigere ersetzen. Aber: „Wir kennen nun die Frostschäden, die eine solche Linearisierung des Menschen auf das Progressive des Wissens zur Folge hat."[26] Dabei entstehen die Schäden nicht nur als direkte Folge der uneingeschränkten Übersetzung des Wissens in technische Artefakte und deren rücksichtslose Anwendung, sondern auch in indirekter Konsequenz dieser Einseitigkeit, weil sie kompensatorische Effekte des ausgegrenzten Irrationalen hervorruft. Der Vogel und die Schlange treffen sich nicht, sie wirken aneinander vorbei.

Angesichts des Ausmaßes der heutigen Umweltzerstörung möchte man fast geneigt sein, der These von Ludwig Klages zuzustimmen, wonach der Geist als feindliche fremde Macht in die irdische Welt eingebrochen sei und hier nun „als Widersacher der Seele" das Leben bedrohe.[27] Doch selbst wenn dem so wäre, wir können diesen Geist nicht abschaffen, wir bleiben „Bürger zweier Welten ... Mittleres zwischen Tier und Engel,"[28] und wir müssen sehen, wie wir damit

23 Högger 1993, 61.

24 Jean Gebser 1949, 147.

25 Högger 1993, 33. In diesem Zusammenhang sei auch nochmals an die schon genannte traditionelle bäuerliche Kulturlandschaft Mitteleuropas Menschgemachte Artefakte in einer Landschaft können also einen durchaus quasi-natürlichen Charakter haben, aber die Voraussetzung dazu ist ein ausgeglichener Bewußtseinszustand. In psychologischer Sprache kommt dies, wie die weitere Besprechung zeigen wird, einem Ausgleich zwischen Fühlen und Denken gleich. Damit ist auch gesagt, daß das Zusammenwirken der beiden Pole und nicht ihre Gegensätzlichkeit wesentlich ist, ja, daß die letztere vielleicht nur eine scheinbare ist. So meint etwa Jeremy W. Hayward (1990, 95): „Emotionalität und Denken sind keine grundverschiedenen Dinge, sondern eher die beiden Enden eines Spektrums."

26 Karl Schmid 1977, 160-61.

27 Ludwig Klages (1872-1956). Für eine kurze Darstellung der Gedanken von Klages siehe z.B. Bernard Delfgaauw 1966, 83. Wir sehen, daß auch Klages unter Seele etwas versteht, das in ursprünglicher Form mit dem Leben verbunden ist (vgl. Fußnote 7).

28 Hans Jonas 1986, 67.

zurecht kommen. Jedenfalls wird klar: Einseitigkeit ist gefährlich, sie endet in Sackgassen oder letztlich in der Selbstvernichtung, Zweiseitigkeit kann für eine evolutionär-kreative Kontinuität sorgen, die zwar, wie die erwähnten Beispiele zeigen, Harmonie zu produzieren vermag, aber nicht nur, sondern immer auch mit dem Aushalten von Widersprüchen verbunden ist.

2.3 Eine mittlere Ebene als Vermittlungsstelle: Das praktische Bewußtsein

Mit der innerweltlichen Gegenüberstellung von Geist und Natur – wir könnten auch sagen von Verstand[29] und Instinkt – haben wir die zwei grundlegenden Pole möglicher menschlicher Innenorientierung genannt. Jenachdem wie einseitig oder gleichgewichtig diese Orientierung aussieht, kann sie via Handeln des Menschen Quelle der Zerstörung oder aber eben auch kreativen Tuns sein. Die Außenwelt aber ist nicht nur Tatort, sondern selbst wiederum Quelle von Orientierung, und deshalb ist es nicht gleichgültig, wie wir Menschen diese Außenwelt beeinflussen, ob in einem positiv-kreativen, oder aber einem negativ-zerstörerischen Sinne. Die Beziehungen eines Menschen zu seiner Umwelt laufen über seine Sinnes- und Erfolgsorgane, und nun ist es wichtig zu sehen, daß diese Organe nicht einfach Transferstationen von Impulsen sind, die von außen nach innen oder von innen nach außen laufen, sondern, daß auf ihrer Grundlage eine eigenständige „dritte Kraft" entstanden ist, die sich zwischen die beiden genannten Pole schiebt und so am Kreuzungspunkt der beiden Achsen in Figur 1 als Instanz, die eine vermittelnde Rolle übernehmen kann, eine wichtige Bedeutung gewinnt.

Diese mittlere Ebene ist von grundlegender Bedeutung für die Bildung soziokultureller Strukturen oder Regeln, sie bildet die Wurzel von menschlicher Gesellschaft und Kultur überhaupt. So steht sie denn auch bei der Theorie der Strukturation der Gesellschaft von Anthony Giddens im Zentrum der Aufmerksamkeit.[30] Haben wir die beiden oben erwähnten Pole als instinktbezogen und als verstandesgeleitet kennen gelernt, so können wir diesen mittleren Bereich als einen charakterisieren, in dem aus konkreter Praxis abgeleitetes, regelhaftes Tun entsteht. Es handelt sich um das, was sich „between instinct and reason"[31] einschiebt, oder, wie Rudi Keller am Beispiel der menschlichen Sprache sagt, um „Phänomene der dritten Art".[32] Die nunmehr drei Bereiche der menschlichen

29 Ich reserviere den Begriff „Vernunft" für einen Bewußtseinszustand, der mehr als bloß auf den Verstand abstellt, also z.B. gerade auch eine Verbindung zum Unbewußten sucht.

30 Anthony Giddens 1988. Auch Ralf Kuckhermann (1993, 53) schreibt dieser Bewußtseinsebene, die er als „Sinnenbewußtsein" bezeichnet, eine grundlegende Bedeutung zu: „Das Sinnenbewußtsein stellt die Basisidentität eines Menschen dar, seine physische Verortung in einer raumzeitlichen und sozialen Umwelt."

31 Ausdruck von Friedrich August Hayek (1989, 11), der diesem Bewußtseinsniveau eine grundlegende Rolle für die post-archaische Entwicklung menschlicher Gesellschaften zuschreibt, insbesondere im Hinblick auf das ökonomische Marktsystem (wobei er allerdings die Stufe politischer Gesellschaften übersieht).

32 Rudi Keller 1994, 87.

Psyche bilden eine evolutionäre Folge – darauf kommen wir weiter unten noch im Detail zu sprechen. Instinkte als ältestes Prinzip bedeuten natürliche Bindung und Bestimmung, sie sind in langen Zeiten der Stammesgeschichte entstanden und brauchen für eine Veränderung einen langfristigen Horizont.[33] Das Leben nach praktisch erprobten Regeln steht für sozio-kulturelle Bindung und Bestimmung, aber in bereits lockerer Form, auch deshalb, weil Veränderungen von Generation zu Generation möglich sind. Der Verstand schließlich repräsentiert freiheitliche Entbindung und Unbestimmtheit;[34] er kann sich von einem Moment auf den anderen so oder so entscheiden. Die Dichotomie von Natur und Geist – wenn sie als solche empfunden worden ist – wird, wenn nicht aufgelöst, so doch durch die Existenz des mittleren Bereichs gemildert. Das hier entstehende menschliche Tun hat einen quasi-natürlichen Charakter. Es ist eben nicht durch Instinkte, sondern durch Regeln geleitet, die zwar vom Menschen produziert sind, aber nicht mit Hilfe einer verstandesmäßigen Planung, sondern gewissermaßen als unbeabsichtigtes Nebenprodukt im Gefolge von praktischem Handeln. Die Regeln sind sozusagen organisch gewachsen, und jedem Menschen, der in eine sozio-kulturelle Umwelt hineinwächst, erscheinen sie als vorgegeben und somit wie eine Art zweite Natur.

Eine zu den drei nun unterschiedenen psychischen Bereichen passende Vorstellung der menschlichen Bewußtseinsstruktur finden wir bei Giddens: Dem Geistigen entspricht das „diskursive Bewußtsein", dem mittleren Bereich das „praktische Bewußtsein" und dem Natürlichen das „Unbewußte" (vgl. Figur 3).[35] Mit Pestalozzi können wir die drei Ebenen auch plakativ als „Kopf", „Hand" und „Herz" bezeichnen.[36] Dem diskursiven Bewußtsein bzw. dem Kopf rechnen wir

33 Diese Aussage ist natürlich im Falle des Menschen immer sofort zu relativieren, da er im Laufe der weiten Entwicklung über die Instinktbasis hinaus im Prinzip zu einem instinktarmen Lebewesen geworden ist.

34 Die Befreiung von Bindung und Bestimmung bezieht sich auf den Umstand des So-oder-so-könnens, nicht aber auf die zur Anwendung gelangende Methodik, die den Regeln einer gewissen Logik folgen soll, ansonsten wir ja nicht von Verstand reden.

35 Siehe Giddens 1988, 55 ff. Ähnliche Unterscheidungen finden sich auch anderenorts, z.B. bei Alois Dempf, der von der „dreifachen Organisation des Menschen" redet, die dazu führt, daß es für ihn eine „Denk- und Gedankenwelt" („die geistige Welt"), eine „Sinneswelt" (die von der „arteigenen körperlichen Sinnesorganisation unmittelbar erfaßte Umwelt") und eine „Vorstellungswelt" („die Welt der phantastischen, imaginativen Organisation zusammen mit der Triebwelt und dem Streben, die einen Großteil des Seelenlebens ausmachen") gibt (Dempf, 1950, 90-92). Natürlich ist eine solche Dreiteilung der Psyche lediglich eine Schablone, die der Wirklichkeit nur in beschränktem Umfang gerecht wird, denn „so etwas wie ‚das Bewußtsein' und ‚das Unbewußte' gibt es nicht, sondern nur Abstufungen von Bewußt und Unbewußt" (Erich Fromm 1971, 140). Wenn wir aber in intellektueller Sprache über Dinge reden wollen, brauchen wir solche Schablonen als Aufhänger. Außerhalb von ihr kann dagegen die zugehörige Begrifflichkeit zur Bedeutungslosigkeit herabsinken (vgl. mit den entsprechenden Aussagen der buddhistischen Bewußtseinslehre in Abschnitt 6.1).

36 Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), dessen 250. Geburtstag letztes Jahr (1996) gefeiert wurde, hat zwar diesen Wortlaut nie verwendet, aber er vertrat als Schweizer Schulpionier die Auffassung, daß in einer ganzheitlichen Erziehung die Dreiheit von Denken, Handeln und Fühlen gefördert werden müßte.

die Denkfähigkeiten des Verstandes zu, während wir im Unbewußten bzw. dem Herzen die Quelle von Motivationen, Gefühlen und Intuitionen sehen. Wir werden weiter unten noch näher darauf eintreten. Hier versuchen wir zunächst, ein besseres Verständnis für die Wirkungsweise des praktischen Bewußtseins zu entwickeln. Dies ist notwendig, da von ihm, jedenfalls in der hier interessierenden Form, in den meisten Psychologiebüchern kaum die Rede ist.

Das praktische Bewußtsein kann insofern „praktisch" genannt werden, als in ihm über Sinneswahrnehmung einerseits und über aktives Handeln andererseits die Verbindung zur Außenwelt hergestellt wird. Es bildet also das Steuerungsorgan des Leibes, der in Beziehung zur Umwelt tritt; psychische Muster entstehen auf der organischen Basis sensomotorischer Prozesse, die automatisch ablaufen, ohne daß wir sie im Detail wahrnehmen können – man denke etwa an die Einzelheiten des Sehvorgangs oder das Bewegens eines Fingers. Das Entscheidende dabei ist: Im direkten Umgang mit der Umwelt kann ein Mensch mittels Wiederholung routinisierte Wahrnehmungs- und Handlungsweisen erlernen, was für das Alltagsleben ungemein wichtig ist, da dieses zu einem guten Teil aus Selbstverständlichkeiten bestehen muß, wenn nicht ein Gefühl von Unsicherheit und Überforderung überhand nehmen soll.[37] Das heißt aber auch, daß im praktischen Bewußtsein agierende Personen nicht, oder nicht ohne weiteres in der Lage sind, ihr Tun in Worten zu beschreiben oder zu erklären, so wie sie dies im diskursiven Bewußtsein tun könnten. „Dieses praktische Bewußtsein umfaßt all das, was Handelnde stillschweigend darüber wissen, wie in den Kontexten des gesellschaftlichen Lebens zu verfahren ist, ohne daß sie in der Lage sein müßten, all dem eine direkten diskursiven Ausdruck zu geben," sagt Giddens.[38] Daß er dabei nur auf das „gesellschaftliche Leben" Bezug nimmt, kann heißen, daß er entweder an der Bedeutung des praktischen Bewußtseins hinsichtlich des Umgangs mit der Umwelt im natürlichen Sinne prinzipiell nicht interessiert ist oder ihn aber als immer in das gesellschaftliche Leben eingebettet sich vorstellt. Tatsächlich ist heute unser Bewußtsein natürlich einer starken Dominanz des letzteren ausgesetzt. Eine im Hinblick auf die Umweltproblematik engagierte humanökologische Betrachtung muß aber fragen können, was es denn mit unserer Beziehung zu den natürlichen Aspekten der Außenwelt auf sich hat, ob nicht gerade die genannte Dominanz des Gesellschaftlichen eine Quelle unserer Probleme ist.

37 Dazu Gregory Bateson: „... *economy* in consciousness will be of the first importance. No organism can afford to be conscious of matters with which it could deal at unconscious levels. This is the economy achieved by habit formation" (Bateson 1972, 143).

38 Giddens 1988, 36. Das im praktischen Bewußtsein befindliche Wissen kann auch als „Alltagswissen" oder „Common-sense-Wissen" bezeichnet werden. Dazu noch der folgende ergänzende Kommentar von Francisco J. Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch: „Es ist schwierig, vielleicht sogar unmöglich, dieses Common-sense-Wissen in bewußtes, aussagenartiges – oder inhaltliches – Wissen umzusetzen, da es weitgehend mit ‚Geschicklichkeit' oder ‚Gewußt wie' zu tun hat und auf zahllosen gesammelten Erfahrungen basiert" (Varela, Thompson und Rosch 1992, 206).

Das Spiegelbild zur Dominanz des Gesellschaftlichen in der heutigen Zeit ist die Verdrängung des oder die Distanzierung vom Natürlichen. In früheren Epochen stand für den Großteil der Bevölkerung, wenn nicht für alle Menschen, die ganze Lebensweise unter dem Aspekt der Beziehung zur Natur, in noch weitgehend passiver Art im Stadium des Sammelns und Jagens, in schon aktiver, gestaltender Art bei der Landwirtschaft. Die Tätigkeiten, die sich in diesem Rahmen abspielten, waren Ausdruck eines eingeübten praktischen Bewußtseins, entstanden durch Erfahrung im adäquaten Umgang mit der äußeren Natur, durch Lernen am eigenen Tun. Die Folge der späteren gesellschaftlichen Differenzierung war, daß das Tun von immer mehr Menschen nicht mehr einer direkten Auseinandersetzung mit natürlichen Komponenten der Außenwelt entsprach. Am ehesten gehörten da noch handwerkliche Tätigkeiten dazu, insofern sie mit einer Bearbeitung natürlicher Materialien zu tun hatten. Heutige typische körperliche Tätigkeiten, die im Falle eines funktionierenden praktischen Bewußtsein zu Fertigkeiten werden können, sind: Das Spielen eines Musikinstrumentes, das Betreiben einer Sportart, das Fahren eines Fahrzeuges, usw. Offensichtlich geht es dabei um den Umgang mit Artefakten, um Tätigkeiten, die höchstens noch am Rande mit der Begegnung von außerweltlicher Natur zu tun haben. Zweifellos aber sind sie Ausdruck eines Umgangs mit der eigenen Natur, nicht nur das, sondern auch eines harmonischen Zusammenwirkens von Geist und Natur: „Man erreicht einen bestimmten Zustand, der phänomenologisch weder rein mental noch rein körperlich wirkt, sondern eine bestimmte Art der Einheit von Geist und Körper ist."[39]

Auch für erfolgreiches zwischenmenschliches Handeln, also für geregelte Beziehungen von Mensch zu Mensch gilt ein Lernvorgang als Voraussetzung. Die zu lernenden Regeln können sich auf den sozialen (z.B. Gruß- oder Anredeverhalten), den politischen (z.B. Auftreten bei Wahlveranstaltungen), den ökonomischen (z.B. Einsatz beruflicher Fähigkeiten) und den kulturellen Bereich (grundlegende Weltanschauung) erstrecken.[40] Gelernt wird im Laufe der Sozialisation, die Regeln werden internalisiert, sie „gehen in Fleisch und Blut über". Das was sich im praktischen Bewußtsein über die Zeit sedimentiert, kann bei Bedarf aktiviert werden und gehört dann zum selbstverständlichen und fraglosen Bestand der Alltagswirklichkeit. Der Aktivierungsaspekt zeigt, daß auch eine enge Verbindung zwischen praktischem Bewußtsein und einem impliziten Alltagsgedächtnis besteht. Giddens legt Wert auf die Feststellung, daß ein Gebrauch

39 Varela, Thompson und Rosch 1992, 52. Für alle diese Tätigkeiten gilt in besonderem Maße, daß eine ausübende Person nicht ohne weiteres erklären kann, wie sie etwas tut. Es mag sein, daß es eine explizite Theorie dazu gibt, aber eine solche ist nutzlos für das Anliegen einer praktischen Umsetzung. Von Michael Polanyi kennen wir das Beispiel des Radfahrens: Es ist möglich, das physikalische Problem des Gleichgewicht-Haltens in einer mathematischen Formel auszudrücken, aber die Kenntnis dieser Formel ist natürlich keine Hilfe, wenn man das Radfahren lernen will (siehe Michael Polanyi 1974, 144).

40 Im letzten Fall muß dann wohl eher von der Vermittlung eines Handlungspotentials gesprochen werden, da es ja um Einstellungen, Werthaltungen und dergleichen geht.

des Gedächtnisses nicht einfach eine Sache des Abrufens von in der Vergangenheit gespeicherter Information ist, was dann irgendwie im Gegensatz zum Gegenwartsbewußtsein stünde. Gegenwart besteht immer nur aus einem Augenblick, der Zeitablauf ist kontinuierlich, und das praktische Bewußtsein hat die Fähigkeit, in diesem Kontinuum Altes und Neues immer wieder kontextgerecht zusammenzubringen.[41] Beziehungen zwischen Menschen nehmen großenteils den Charakter sprachlicher Kommunikation an; dabei sind Spracherwerb und -gebrauch selbst Aktivitäten, die auf ein praktisches Bewußtsein angewiesen sind.[42] Ich muß, wenn ich mich verständlich ausdrücken will, im richtigen Augenblick über einen adäquaten Wortschatz, eine korrekte Grammatik, eine passende Intonation verfügen. Und auf organischem Niveau müssen meine Sprechorgane eingeübt sein.

Zweifellos ist die Unterscheidung zwischen der Ausübung „natürlicher" Fertigkeiten und der Anwendung von sozialem Wissen in der oben geschilderten Form nicht immer ohne weiteres klar. Das eine kann in das andere übergehen. Denken wir z.B. daran, daß an zwischenmenschlicher sprachlicher Kommunikation immer auch Körpersprache beteiligt ist.[43] Darüber hinaus gibt es ja auch geregelte Formen der Interaktion, bei denen das motorische Verhalten der einen Person zur sensorischen Information für die andere Person wird. Als Beispiele nennen Rom Harré, David Clarke und Nicola De Carlo das Tischtennis-Spiel und die improvisierende Jazzband.[44] Umgekehrt sind die oben genannten körperlichen Fertigkeiten (Handwerk, Sport usw.) immer in irgendwelche sozialen Kontexte eingebaut.

Die Grenze zwischen dem praktischen und dem diskursiven Bewußtsein ist durchlässig und/oder verschiebbar. Dies ist vor allem in jenen Fällen offensichtlich, in denen am Anfang oder auch wiederholt während des Lernvorganges ein Einsatz des Kopfes notwendig ist. Beispiele sind das Einüben eines Klavierstücks oder das Lernen einer Fremdsprache. Bei der allmählichen Vervollkommnung der zugehörigen psychisch-physisch Muster werden diese aber immer mehr in die

41 Vgl. Giddens 1988, 95 ff. Dabei sei nicht behauptet, daß alles, was mit Gedächtnis zu tun hat, im Bereich des praktischen Bewußtseins anzusiedeln ist. Gedächtnisleistungen explizi-ter und damit diskursiver Art finden statt, wenn z.B. ein Student (der Fall trifft auf mich zu) für die Anthropologie-Nebenfachprüfung sämtliche Knochen, Muskeln und Blutgefäße des menschlichen Körpers mit lateinischen Namen auswendig lernen muß. Wer eine solche Übung einmal gemacht hat, erfährt dann aber auch, wie schnell bei Nichtgebrauch das Ganze wieder vergessen ist! Im übrigen können wir auch bei Aspekten des Unbewußten von „Gedächtnis" reden, aber dieses hat dann eine Form, die uns nicht auf einfache Weise verfügbar ist.

42 Dies steht nicht im Widerspruch zur Aussage, ein Mensch, der im diskursiven Bewußtsein handle, könne über das, was er tue, in sprachlicher Form Rechenschaft ablegen, während für einen, der im praktischen Bewußtsein agiere, dies nicht (oder nicht ohne weiteres) zutreffe. Das Diskursive bezieht sich auf den Inhalt einer sprachlichen Mitteilung, der natürlich immer irgendwie reflektiert sein muß.

43 Siehe z.B. die unterhaltsame Darstellung von Samy Molcho 1983.

44 Rom Harré, David Clarke und Nicola de Carlo 1985, 30.

tieferen Regionen einer Art von „Körperwissen" absinken und können dann nach Bedarf gewissermaßen automatisch umgesetzt werden. Es ist dann sogar so, daß der Versuch, sich wieder bewußt zu machen, was dabei eigentlich vor sich geht, die Automatik des Tuns zerstören kann.[45] Es ist aber natürlich auch möglich, daß sich ein solches Tun langsam in falscher Richtung entwickelt, falsch im Sinne von „nicht erfolgreich" im Sinne eines vorgestellten Zieles. Dann ist zur rationalisierenden Korrektur wieder Kopfarbeit erforderlich; denken wir etwa an das Beispiel von Sportlern oder Sportlerinnen, die Videoaufnahmen von Bewegungsabläufen analysieren. Falsch kann aber in dem uns hier vor allem interessierenden Sinne auch heißen, daß die Folgen eines momentan noch als „normal" betrachteten Tuns ökologisch schädlich sind. Dies ist z.B. für das Autofahren der Fall, auch wenn, wie wir oben festgestellt haben, die Tätigkeit an sich eine „harmonische Einheit von Körper und Geist" darstellt. Hier muß es dann darum gehen, eingefahrene, unüberlegt eingesetzte Verhaltensweisen durch Reflexion und diskursive Neugestaltung zu ändern.[46]

3. Welt, Mitwelt, Umwelt: Die drei Bewußtseinsebenen und ihre Beziehungsfähigkeit

Kopf und Herz als die extremen Pole der Innenorientierungsachse können in einen internen Dialog zueinander treten, während die mittlere Ebene der Hand immer unmittelbar auf äußere Anwendung gerichtet ist. Kopf und Herz können aber natürlich auch an externen Beziehungen beteiligt sein; sie sind dann auf die mittelbare Mitwirkung der Hand angewiesen. Ich behaupte nun, daß je nach Mitwirkung der einen oder anderen Bewußtseinsebene die Beziehung zur Außenwelt einen unterschiedlichen Charakter annimmt: Die Beteiligung des Unbewußten ermöglicht eine Beziehung zur Welt im allgemeinen, die des praktischen Bewußtseins zur Mitwelt, während bei derjenigen des diskursiven Bewußtseins eine Aufspaltung in einen erneuten, aber jetzt anders zu verstehenden Zugang zur Welt einerseits und eine Ausrichtung auf die Umwelt andererseits zustandekommt. Dabei ist „Mitwelt" als die Welt der anderen Menschen und anderen

45 Polanyi erwähnt das Beispiel des Klavierspielers, der plötzlich nicht mehr spielen kann, wenn er sich zu überlegen beginnt, was seine einzelnen Finger eigentlich tun (vgl. Polanyi 1974, 146).

46 Vgl. dazu Wolfgang Zierhofer 1993, 37-39. Aus den täglich der Presse zu entnehmenden Informationen, wie der Versuch der allmählichen Ökologisierung der Gesellschaft immer wieder abbröckelt, wird uns rasch klar, daß Prozesse der Änderung immer mit großen Hindernissen zu kämpfen haben. Peter Beck thematisiert dieses Problem, wenn er sagt: „Das Verhängnisvolle ... besteht darin, daß die Gewalt und die Unfreiheit der Gesellschaft auch in ihre Umgangssprache eingegangen ist, weshalb diese immer schon einen verzerrten Kommunikationszusammenhang darstellt. Wie aber soll dann die Reflexion, die ja an die Umgangssprache gebunden ist, diesen Zwangszusammenhang auflösen können?" (Beck 1975, 23).

nicht-menschlichen Lebewesen zu verstehen, „Umwelt" als diejenige Welt, die uns einzelne Ressourcen zur Bedürfnisbefriedigung liefert.

Im folgenden versuche ich diese Zuordnungen näher zu erläutern. Dabei stütze ich mich auf ein Schema, das eine Parallelisierung der klassischen drei Rationalitätstypen mit Beziehungstypen vornimmt, eine Folge, die wiederum mit unsern drei Bewußtseinsebenen verglichen werden kann.[47] Das Schema wird von Bernd Biervert und Josef Wieland benützt und kommt in ähnlicher Form auch bei John Shotter vor.[48] In beiden Fällen wird auf das altgriechische Denken Bezug genommen, im Fall von Biervert und Wieland auf Überlegungen über Arten von Handlungsnexus im Rahmen ökonomischen Handelns, im Fall von Shotter auf die aristotelische Unterscheidung von dreierlei Arten von Wissenschaft.[49] Das Zuordnungsschema ist im Überblick in Tabelle 1 dargestellt.

Bewußtseins-ebene	**Rationalitätstyp**	**Beziehungstyp** nach Biervert und Wieland	**Beziehungstyp** nach Shotter
Unbewußtes	Ästhetische R.	Mensch-Kosmos	„Mind-to-world"
Praktisches Bewußtsein	Moralisch-praktische R.	Mensch-Mensch	„Mind-to-mind"
Diskursives Bewußtsein	Theoretisch-kognitiv-instrumentelle R.	Mensch-Ding	„World-to-mind"

Tabelle 1: Zuordnung von Bewußtseinsebenen, Rationalitätstypen und Beziehungstypen (nach Biervert und Wieland bzw. Shotter)

Bei den Beziehungstypen von Biervert und Wieland kommt die Einengung der Sichtweise vom Kosmos zum einzelnen Ding zum Ausdruck, während bei

47 Natürlich wird in der philosophischen Diskussion unter Rationalität üblicherweise etwas verstanden, das sich ausschließlich im Kopf abspielt (vgl. dazu z.B. Nicolas Rescher 1993, 1-2), aber es ist klar, daß der Ursprung der verschiedenen Typen in der Eigenlogik der in der angegebenen Weise zugeordneten Bewußtseinsebenen liegt.

48 Vgl. Bernd Biervert und Josef Wieland 1990, 11-12, sowie John Shotter 1984, 18.

49 Der Bezug zu den drei aristotelischen Wissenschaften sieht, in der Reihenfolge der Tabelle von oben nach unten, wie folgt aus: Theoretische, praktische und produktive Wissenschaft. Dabei ist zu beachten, daß die Theoriebildung im alten Griechenland zwar natürlich eine Angelegenheit diskursiven Denkens war, daß aber der Inhalt solchen Denkens noch in sehr grundlegender Weise mit ästhetischen Fragen zu tun hatte und damit letztlich auf die Ebene des Unbewußten rückführbar ist. Dies ist auch plausibel, indem die griechische Philosophie, auch wenn sie sich explizit von der Religion zu distanzieren versuchte, noch stark davon beeinflußt war. Umgekehrt ist die Vorstellung einer produktiven Wissenschaft nahe beim heutigen technisch orientierten Verständnis einer theoretischen Rationalität mit ihren instrumentellen Aspekten.

Shotter eine Richtungsinformation enthalten ist: Während bei der ästhetischen Rationalität das menschliche Bewußtsein sich in die Welt einzupassen versucht, tendiert es bei der theoretischen Rationalität dazu, sich umgekehrt diese Welt unterzuordnen, sie sich verfügbar zu machen.[50] Die Folge von Beziehungstypen stimmt mit der weiter oben genannten Ausrichtung auf die Welt, die Mitwelt und die Umwelt im wesentlichen überein; die Möglichkeit, sich auf der obersten Bewußtseinsebene wiederum der Welt zu öffnen, kommt dabei nicht zum Ausdruck. Für die im diskursiven Bewußtsein angesiedelte Welt-Umwelt-Spaltung gibt es einen evolutionären Hintergrund, wie überhaupt die Folge von Bewußtseinsebenen und Beziehungstpyen eine evolutionäre Erklärung finden kann. Wir werden darauf in nächsten Kapitel zu sprechen kommen; hier geht es uns nun zunächst um eine Betrachtung der Situation beim heutigen Menschen.

3.1 Die Welt und Ich

Die Ebene des Unbewußten kann uns einen Zugang zur Welt in einem umfassenden Sinne vermitteln, so lautet also die Behauptung.[51] Wir wollen hier nun versuchen, sie zu belegen. Wenn wir anerkennen, daß unser Leib die Natur ist, die wir selbst sind, wie Böhme dies ausdrückt, und daß unsere Seele, verstanden als Unbewußtes, das leibnächste psychische System darstellt, dann ist es zunächst plausibel, daß wir insofern eine unmittelbare Verbindung zur Natur haben, als wir selbst ein Teil von ihr sind.[52] Wenn wir aber selbst Natur sind, können wir in einem gewissen Sinne sagen, wir enthielten ein Stück Welt in neuer Form, Welt, die sich durch einen Abgrenzungsvorgang als innere Welt von einer äußeren Welt abgetrennt hat, aber in ihren Bestandteilen auf den Ursprung des Lebens, wenn nicht des Kosmos zurückverweist. Hans Jonas drückt dies so aus: „... selber lebende, stoffliche Dinge, haben wir in unserer Selbsterfahrung gleichsam Guckl öcher in die Innerlichkeit der Substanz und dadurch eine Vorstellung (oder die Möglichkeit einer Vorstellung) nicht nur davon, wie das Wirkliche im Raume ausgebreitet ist und sich wechselseitig bestimmt, sondern auch davon, wie es ist, wirklich zu sein und zu wirken und Wirkung zu erleiden."[53]

50 Im vollen Wortlaut heisst es bei Shotter: „People can be said to be aiming at achieving in their acitivities mind-to-world directions of fit (in speculation); mind-to-mind (in conduct) and world-to-mind (in production)" (Shotter 1984, 18).

51 „Das Unbewußte ... verkörpert den universalen, den ganzen Menschen, der im Kosmos verwurzelt ist," so sagt auch Fromm 1971, 136.

52 Tatsächlich haben wir es beim Leiblichen bis zum Unbewusst-Psychischen mit einem Kontinuum von Phänomenen zu tun. Wir können uns z.B. die Frage stellen, wie von Ditfurth dies tut, wie es kommt, dass vegetative und psychische Funktionen nebeneinander im gleichen Organ, dem Gehirn, ablaufen. Die Antwort: Sie stehen in einem evolutionären Zusammenhang zueinander und sind deshalb nicht völlig voneinander getrennt (vgl. Hoimar von Ditfurth 1982, 48).

53 Jonas 1973, 42-43.

In psychischer Hinsicht meldet sich die Natur, die wir selbst sind, in Form von gefühlhaften Erlebnissen zu Wort.[54] Diese sind Ausdruck autonomer biologischer Funktionen, sie haben einen orientierenden Charakter im Hinblick auf ein biologisch sinnvolles Verhalten. Als Beispiel nennt von Ditfurth „süß" als angenehmes Geschmackserlebnis.[55] Die biologischen Energien, die an der Entstehung unserer emotionalen Erfahrungen beteiligt sind, haben den Charakter von Trieben oder Instinkten. Mit der Entstehung des geistigen Pols unserer Innenorientierung sind wir Menschen aber längst nicht mehr nur biologische Wesen; diesen Trieben oder Instinkten kommt nicht mehr die absolut maßgebliche Bedeutung zu wie einst.[56] Tatsächlich betrachten wir uns ja als relativ instinktarme Lebewesen, aber unsere biologischen Grundlagen machen sich immer noch in Form psychischer Erscheinungen bemerkbar und stellen uns gewissermaßen ein Fenster in die Vergangenheit zur Verfügung, zu einer Welt, aus der wir kommen, die aber nach allem, was wir wissen, immer noch die Welt ist, von der wir heute und auch inskünftig im Sinne der Bereitstellung der Lebensgrundlagen abhängen.

Carl Gustav Jung hat diese psychischen Erscheinungen in seinem tiefenpsychologischen Konzept des kollektiven (also überindividuellen) Unbewußten[57] beschrieben. Er hat damit gewissermaßen ein Bild der Seele entworfen. In ihr sind Archetypen als psychische Ordnungsprinzipien am Werk. Diese sind selbst unanschaulich, aber sie können sich in bildhafter Symbolik in unserem Bewußtsein bemerkbar machen – wir haben ja eingangs mit der Schlange und dem Vogel zwei derartige Symbole kennengelernt. Das kollektive Unbewußte ist prinzipiell eine autonome Instanz, die sich auf ihre Weise und zu ihrer Zeit meldet.[58] Uns allen sind unsere Träume als Botschaften dieser Instanz bekannt, die wir als passive Empfänger aufnehmen. Allerdings zeigt sich dabei, daß das, was in unser Gewahrsein gelangt, immer das Resultat einer Interaktion zwischen dem Unbewußten und unserer äußeren Erfahrungswelt darstellt. Tatsächlich verwenden ja

54 In der Psychologie wird dabei von „Primärprozessen" geredet (siehe dazu z.B. Bateson 1972, 138 ff.).

55 Vgl. von Ditfurth 1982, 45.

56 Denken wir an geschlechtliche Liebe und Essen: Beide haben bei uns längst nicht mehr den Charakter der unbedingten Dringlichkeit auf einen Anreiz hin, sondern sie erlauben zeitlichen Aufschub. Dabei hat der Zeitpunkt, bei dem die Befriedigung dieser Bedürfnisse richtig oder erlaubt scheint, wesentlich mit ihrer Einbettung in soziale Gepflogenheiten zu tun. Nicht nur das, sondern im Falle der sexuellen Begegnung tritt sogar die biologische Funktion meist völlig in den Hintergrund.

57 Ganz allgemein ist, wenn wir vom Unbewussten reden, immer daran zu denken, dass wir nur in dem Masse von ihm Kenntnis haben, wie es Phänomene produziert, die ins Bewusstsein eintreten. John R. Searle spricht diesen Umstand an, wenn er sagt: „*The notion of an unconscious mental state implies accessibility to consciousness.* We have no notion of the unconscious except as that which is potentially conscious" (Searle 1994, 152.). Dazu kommt die zusätzliche Schwierigkeit, daß eine Art Barriere zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten zu existieren scheint. Man kann sich fragen, ob dies eine anthropologische Konstante oder aber spezifisch für unsere gegenwärtige Zivilisation ist.

58 Zur Jungschen Tiefenpsychologie siehe z.B. die zusammenfassende, übersichtliche Darstellung von Jolande Jacobi 1971.

Träume eine Bildsprache, deren Elemente bekannte „Dinge" wie andere Menschen, Tiere, Pflanzen, Häuser, Straßen, Landschaften usw.,[59] wenn auch zum Teil in seltsamen Kombinationen und Verzerrungen, darstellen.[60] Trotzdem können darin Botschaften zum Ausdruck kommen, die den persönlichen Erfahrungshorizont bei weitem übersteigen, also eben einen kollektiven Bedeutungscharakter haben. In diesem Sinne betont z.B. Erich Fromm die Universalität und Objektivität der Traumsprache.[61]

Wir haben aber auch die Möglichkeit, aktiv einen Zugang zum Unbewußten zu suchen. Dies kann auf zweierlei Arten geschehen, zum einen durch eine alleinige Konzentration auf die Innenwelt, zum anderen mit einem Zusammenwirken zwischen Innen- und Außenwelt, typisch etwa in Form eines Naturerlebnisses. Die erste Form können wir – mindestens in seiner extremen Ausprägung – als mystisches Erlebnis bezeichnen; es kann mittels verschiedener Arten von meditativen Praktiken erreicht werden.[62] Die zweite Form hat in ihrer positiven Ausprägung den Charakter eines ästhetischen Erlebnisses. Je nach Intensität des Erlebten können wir, wenn wir wollen, auch von religiöser Erfahrung reden. Betrachten wir als Beispiel ein von Edward O. Wilson berichtetes Erlebnis im Regenwald: „I walked into the forest, struck as always by the coolness of the shade beneath tropical vegetation, and continued until I came to a small glade that opened onto the sandy path. I narrowed the world down to the span of a few meters. Again I tried to compose the mental set – call it the naturalist's trance, the hunter's trance – by which biologists locate more elusive organisms. I imagined that this place and all its treasures were mine alone and might be so forever in memory – if the bulldozer came. In a twist my mind came free and I was aware

59 Schon hier zeigt sich, daß der nicht-menschlichen Umwelt eine große psychische Bedeutung zukommt, denn nicht-menschliche Elemente kommen weit häufiger vor als menschliche (siehe Ulrich Gebhard 1994, 26).

60 In einer Studie über die Entwicklung des Gehirns und seiner Fähigkeiten im Laufe der biologischen Evolution beschreibt von Ditfurth (1982, 188) das Traumphänomen so: „Was in unsern Träumen tanzt, ist das Zwischenhirn. Wenn unser Bewußtsein im Schlaf erlischt, ist es von der Dominanz des Großhirns vorübergehend befreit. ... Dann zeigt es uns die Welt, deren Abbild es ist. An die es vor unermesslichen Zeiträumen von der Evolution angepaßt wurde. Dann zeigt es sich, daß diese Welt nicht unsere heutige Welt ist, sondern deren archaische Vorstufe. Die Dinge und Personen, die sichtbar in unseren Träumen auftreten, die freilich entstammen den optischen Erinnerungen unseres Wachbewußtseins, gleichsam der Requisiten-Kammer des Großhirns." Die Mitteilung, die ein Traum enthält, ist im übrigen nicht so sehr in den einzelnen in ihm vorkommenden Objekten enthalten, sondern in den Beziehungen zwischen ihnen, und damit hat sie einen metaphorischen Charakter (vgl. Bateson 1972, 139-140).

61 Fromm 1981a, 312.

62 Solche Praktiken sind vor allem aus östlichen Religionen bekannt. Welche Art von „erleuchtender Erkenntnis" können wir, die wir in einer westlichen Kultur aufgewachsen sind, denn erwarten, wenn wir uns einer meditativen Innenorientierung aussetzen? Nun, als durchschnittlicher Mensch ohne spezielles und rigoroses Training werde ich vermutlich kaum zu sensationellen Erlebnissen kommen, kann aber, das bin ich überzeugt, meinen Bewußtseinszustand allmählich verändern, auch wenn mir das nicht offensichtlich bewußt wird (vgl. auch mit der Diskussion der buddhistischen Bewußtseinslehre in Abschnitt 6.1).

of the hard workings of the natural world beyond the periphery of ordinary attention, where passions lose their meaning and history is in another dimension, without people, and great events pass without record or judgement. I was a transient of no consequence in this familiar yet deeply alien world that I had come to love."[63]

Es ist zu vermuten, daß wir es bei solchen Erfahrungen mit einer Art von Resonanz zwischen Innen- und Außenwelt zu tun haben. „Resonanzen sind eine wahrnehmbare und (unterschwellig) auch erlebte Form von Übereinstimmungen zwischen Eigenheiten von Lebensräumen und persönlichen Zügen oder momentanen Stimmungen," sagen z.B. Patrik Hunziker, Andrea Rüede und Peter Frischknecht,[64] wobei, so denke ich, Resonanzen in gewissen Fällen, wie z.B. bei Wilsons Erlebnis, in der Innenwelt des erlebenden Subjekts auch weit unter sein Persönliches greifen können. Entsprechend kann die erlebte Außenwelt so etwas wie objektive Gefühlsqualitäten annehmen. „Genau dies," so Böhme, „ist ... für eine Naturästhetik, die man heute entwickeln könnte und sollte, von entscheidender Bedeutung; denn es kann dabei ernst genommen werden, daß die Umgebungen, in denen wir uns befinden, für uns nicht bloß als Stoffwechselpartner von Bedeutung sind, ... sondern daß sie als ästhetische Umgebungen unser Befinden stets bestimmen."[65]

Nicht vergessen sollten wir aber, daß es auch noch andere Arten des Zusammenwirkens von Innen- und Außenwelt gibt, die nicht mit Resonanzen in einem positiven Sinne zu tun haben, sondern eher mit Kompensationsphänomenen in einem negativen Sinne. Nach Hans-Jürgen Seel und Ralph Sichler entsteht durch kollektive Verdrängungsprozesse ein gesellschaftlich produziertes Unbewußtes.[66] Individuen nehmen, wenn sie in eine Gesellschaft sozialisiert werden, auch das gewissermaßen Fehlende in sich auf, bzw. die von der Kultur vermittelte Einseitigkeit wirkt sich auch entsprechend auf die Bewußtseinsverfassung dieses Individuums aus. Die psychische Ungleichgewichtigkeit ruft dann kompensatorische Reaktionen des kollektiven Unbewußten im Jungschen Sinne hervor, es entsteht ein Begegnungsfeld zwischen diesem Unbewußten und der fraglichen

63 Edward O. Wilson 1984, 6-7. Interessant ist bei dieser Schilderung, daß Wilson als Wissenschaftler sich, der üblichen Arbeitsweise unseres neuzeitlichen diskursiven Bewußtseins entsprechend, in einem engen Raum auf Details konzentrieren will, dann aber plötzlich von der ganzen Ambiance überwältig wird.

64 Patrik Hunziker, Andrea Rüede und Peter Frischknecht 1994, 340.

65 Böhme 1992b, 63. Ein ästhetisches Erlebnis hat wohl immer bis zu einem gewissen Grad einen holistischen Charakter. Dies kommt z.B. in einem Hinweis von Thomas Schmidt zum Ausdruck, in dem er mit Bezug auf Rudolf Steiner und Goethe die Bedeutung des Sonnenlichtes beschreibt: „Licht *ist* die Erscheinung des räumlichen Zugewendetseins der Dinge der Welt untereinander" (Schmidt 1985, 13-14). Die Rolle der Sonnenstrahlung bei der Erfahrung von Welt ist in diesem Fall eine indirekte; bei der Betrachtung des evolutionären Hintergrundes im nächsten Kapitel werden wir sehen, daß ihr auch eine direkte Bedeutung zukommt.

66 Vgl. Seel und Sichler 1993, 23.

Kultur.[67] Seel und Sichler denken, die abendländische Zivilisation habe gerade etwa die eigene Natürlichkeit des Menschen ins Unbewußte verdrängt.[68]

Von Bedeutung ist dies: Ein Individuum, das über den Bereich des Unbewußten eine Welterfahrung macht, macht diese Erfahrung in passiv rezipierender Weise. In der Ich-Welt-Beziehung ist die Welt das Primäre, das Ich das Sekundäre. Die Erfahrung vermittelt Aspekte von Weltge- oder verbundenheit, was nicht erstaunlich ist, da es ja um ursprünglich biologische Notwendigkeiten geht. Entsprechend fühlt sich das erlebende Subjekt als von Welt umgeben, als in sie eingebettet, auch als Teil der Welt, eventuell wie bei Wilson als unbedeutender Teil sogar. Natürlich verharrt das fragliche Individuum nicht im Zustand dieser Erfahrung, die Freiheiten seines Denkens werden ihm im nachhinein die eine oder andere Interpretation des Geschehenen nahelegen. Trotzdem wird der Eindruck der erlebten Bindung nicht wegzuleugnen sein, die Erfahrung hat einen quasi-objektiven Charakter und ihre Interpretation kann nicht beliebiger Art sein.

3.2 Ich und Du, Du und Ich

Von der vorher skizzierten Beziehung zur Welt im allgemeinen und in einem zusammenhängenden Sinne gelangen wir hier auf der Ebene des praktischen Bewußtseins zur Beziehung zu einer ganz bestimmten, partikulären Außenwelt, zur Außenwelt eben, die mir über mein Leibsein mit den zugehörigen Möglichkeiten der Sinneserfahrung und des aktiven Eingreifens zugänglich ist. Über die direkte Begegnung mit konkreten anderen Lebewesen kann diese Außenwelt zur Mitwelt werden. Dabei gibt es allerdings ein Primat des menschlich-sozialen Bereichs vor dem nicht-menschlichen Bereich. Das ist zunächst natürlich und deshalb auch nicht sehr überraschend; schließlich sind auch andere Lebewesen in erster Linie auf ihre Artgenossen und -genossinnen fixiert. Ich vermag also, andere Menschen als mir gleichartige Wesen wahrzunehmen und mit ihnen in ein Ich-Du-Verhältnis einzutreten, während die Ausdehnung der Mitwelt-Einstellung auch auf nicht-menschliche Lebewesen mir bedeutend schwerer fällt. Ein ent-

67 Genau genommen meinen Seel und Sichler, daß das aus dem gesellschaftlich Verdrängten entstandene Unbewußte das kollektive Unbewußte eigentlich ausmache und so an die Stelle des Jungschen Konzeptes zu stellen wäre (siehe Seel und Sichler 1993, 23). Ich kann mich mit dieser Vorstellung nicht anfreunden; irgendwoher muß ja die psychische Kraft kommen, die dann auf das Verdrängte irgendwie reagiert. Möglicherweise kann hier auch ein Zusammenhang mit dem „Gruppen-Unbewußten" gesehen werden, wie es etwa bei Marie-Louise von Franz als ein Phänomen postuliert wird, das sich auf eine bestimmte Kultur bezieht und als Schicht zwischen dem persönlichen und dem kollektiven Unbewußten gesehen werden kann (siehe von Franz 1978, 81).

68 Vgl. Seel und Sichler 1993, 23. In diesem Zusammenhang sei auch auf eine Studie von Thea Bauriedl (1986) hingewiesen, die eine Analogie zwischen psychischer Krankheit beim Individuum und in der Gesellschaft aufzuzeigen versucht. Sie meint, die in unserer Zivilisation auftretenden Phänomene von Macht und Ohnmacht, von Gewalt, Krieg und Naturzerstörung seien nur als Folge eines kollektiven Verdrängungsprozesses möglich. Es ginge nun darum, in einer Art heilender Aufklärung das Verdrängte ins Bewußtsein zu holen, das sei vielleicht die letzte Chance, die wir noch hätten. (vgl. Bauriedl 1986, 9-10).

sprechendes Potential ist aber zweifellos vorhanden, wird aber vor allem in unserer westlichen Zivilisation in besonders starkem Maße unterdrückt und dadurch zu einem wesentlichen Aspekt der ökologischen Krise. Unsere Beziehung zur nicht-menschlichen Mitwelt muß daher zu einem grundlegenden Thema einer ökologischen Gesellschaft werden. Jedenfalls aber: Die Ebene des praktischen Bewußtseins vermittelt eine kommunikativ-soziale Orientierung.

Daß es leichter ist, in einem konkreten menschlichen Gegenüber ein „Du" erkennen zu können, dazu hilft natürlich die Möglichkeit der sprachlichen Kommunikation, aus der ein Gemeinsamkeits-Gefühl entstehen kann. In der direkten Begegnung kann ich wahrnehmen, daß im Gegenüber ein anderes „Ich" steckt, das generell die gleichen Bedürfnisse wie ich selbst hat, nämlich die eigene Existenz zu wahren und nach Möglichkeit qualitativ zu verbessern, im einzelnen aber diese Verbesserung vielleicht auf andere Weise zu erreichen versucht. In der direkten Begegnung steckt also das Potential der gleichgewichtigen Reziprozität bei gleichzeitiger Anerkennung beidseitiger Verschiedenheit: Beide können wir einsehen, daß die angestrebte Qualitätsverbesserung in einem kooperativen Zusammenwirken besser erreichbar ist als je allein, bzw. daß eine solche Verbesserung ohne soziale Beziehungen mit Ich-Du-Charakter eigentlich gar nicht möglich ist.

In der grammatischen Metapher von Shotter gesprochen, die er in seiner sozialpsychologischen Studie verwendet, haben wir es beim Ich-Du-Verhältnis mit einer Beziehung zu tun, an der erste und zweite Personen beteiligt sind. Dies steht im Gegensatz zum Fall, in dem die andere Person mir nicht mehr ein echtes Gegenüber ist, sondern sich in Distanz zu mir befindet; sie kann dann zu einer dritten Person oder sogar zu einer Sache, einem „Es" werden. Umgekehrt kann es mir selbst passieren, daß ich mich in diesem Status wiederfinde. Dies zeigt, daß die Ich-Du-Beziehung auf der Ebene des praktischen Bewußtseins nicht ohne weiteres aus dem Charakter dieses Bewußtseins heraus gegeben ist. Zwar ist anzunehmen, daß sie einst bei den egalitären vor- und frühgeschichtlichen Gesellschaften eine kulturelle Selbstverständlichkeit darstellte; für die nachfolgenden Gesellschaftsformen mit ihren verschiedenen Arten von Herrschaftssystemen war dies nicht mehr gegeben. Bei der diagnostizierten Übermacht des geistigen Pols, der für unser Bewußtseinsmodell eine Vorherrschaft des diskursiven Bewußtseins mit seiner – wie wir noch sehen werden – Ich-Es-Charakteristik bedeutet, ist es naheliegend, daß diese auch auf unsern Umgang mit anderen Menschen abfärbt. Dies zeigt, daß das, was auf dem Niveau des praktischen Bewußtseins passiert, eben nicht von ihm allein geprägt ist, sondern auch von der Art und Weise abhängig ist, wie die anderen Bewußtseinsebenen mitwirken. Um der Tendenz zu begegnen, daß das mögliche Ich-Du zu einem Ich-Es degeneriert, sind wir wohl auf die Mitwirkung des Unbewußten und seiner emotionalen Fähigkeiten angewiesen. Einen Mitmenschen als Du anerkennen zu können, setzt Einfühlungs-

vermögen und Mitgefühl voraus; das Fühlen kommt vor dem Denken.[69] Wenn mir die Verbindung zum eigenen Unbewußten gleichzeitig hilft, mich im vorher beschriebenen Sinne als Teil einer größeren Welt wahrzunehmen, dann steigen die Chancen für ein gelungenes Leben, in dem die Gegenseitigkeit mitmenschlicher Beziehungen einen konstitutiven Charakter hat, denn: „What we believe ourselves to be determines how we treat one another (and ourselves) in our practical everyday affairs."[70]

Mit der Bedeutung der Ich-Du-Beziehung als Ausdruck von Mitmenschlichkeit und ihrer Einbettung in eine umfassendere Wirklichkeit hat sich Martin Buber auseinandergesetzt.[71] Sie ist ein dialogisches Verhältnis, das sich wesenhaft im Miteinander-Reden entfaltet, darüber hinaus aber die ganze Wirklichkeit eines mitmenschlichen Bezuges umfaßt; „davon ist das Gespräch, der echte Dialog, nur ein freilich wesentliches Element, aber ebenso das Schweigen."[72] Die Einbettung der mitmenschlichen Ich-Du-Beziehung in eine größere Wirklichkeit sieht Buber ihrerseits als eine Art von Ich-Du-Beziehung; die Welt insgesamt wird als ein Du angesprochen, in dem die Unendlichkeit und die Absolutheit des Göttlichen zum Ausdruck kommen. Die damit verbundene Ahnung der Tiefe hinter der Begegnung ist wieder so etwas wie Resonanz, allerdings jetzt auf bestimmte Menschen bezogen, nicht auf eine Landschaft. Damit gibt es einen Bezug zur Welt im rückwärts gewandten Sinne der Weltverbundenheit. Wie wir weiter unten sehen werden, birgt aber die kommunikative Vermittlung von Wissen im sozialen Austausch auch die Möglichkeit des vorwärts gerichteten Weltbezuges in sich. Dieser betrifft eine konstruierte Welt und nimmt so den Charakter von Weltoffenheit an.

In der routinierten Geschäftigkeit des Alltags sind wir zweifellos immer wieder in Gefahr, bei der Begegnung zu anderen Menschen die anzustrebende Ich-Du-Qualität und noch mehr ihre Untermauerung durch den Ich-Welt-Aspekt aus den Augen zu verlieren, sie allenfalls für spezielle Gelegenheiten zu reservieren. Wahrscheinlich sind wir in dieser Hinsicht unter den äußeren Bedingungen der heutigen Zivilisation (hier gemeint: die Umstände der gesellschaftlichen Organisation und des sozialen Zusammenlebens) auch schlicht überfordert. Wenn wir annehmen, daß diese äußeren Bedingungen einen rückwirkenden Einfluß auf unsere Bewußtseinsverfassung haben, stellt sich dann die Frage, wie sie so veränderbar sein könnten, daß, wie bei den frühen Gesellschaften der Menschheitsgeschichte, die Ich-Du-Einstellung wieder zur Selbstverständlichkeit werden könnte.

69 Dazu bietet die sprachliche Kommunikation von sich aus gute Voraussetzungen, denn: „In general we speak with feeling not with thought, and it is only as our intentions issue in performance that we are able to tell whether we are successfully executing them or not" (Shotter 1984, 47).

70 Shotter 1984, ix.

71 Siehe z.B. die Zusammenfassung bei Gerhard Huber 1975.

72 Huber 1975, 131.

Wir haben also heute schon Mühe, ein Ich-Du-Verhältnis bei der Mensch-Mensch-Begegnung durchzuhalten, umso verständlicher wird es dann, daß uns dies bei der Auseinandersetzung mit der nicht-menschlichen Mitwelt schon fast überhaupt nicht gelingt. Hier haben wir es ja mit Fremdem zu tun, mit Lebewesen, die anders sind als wir, und wir neigen dazu, die aus dem diskursiven Bewußtsein stammende instrumentelle Einstellung, die wir noch genauer betrachten werden, auf Tiere und Pflanzen anzuwenden, Ausnahmen wie etwa die Beziehung zu Haustieren vorbehalten.[73] Sind wir unfähig, die Mitkreaturen auf dieser Erde als im weiten Sinne Verwandte zu sehen, die unsern Respekt und unser Wohlwollen verdienen? Sicher ist es nicht unser Schicksal, unfähig zu bleiben, auch wenn sich dies in der heutigen Zeit kaum widerspiegelt. Aber auch in dieser Hinsicht spielt Buber die Rolle einer Leitfigur. Er sagt nämlich ausdrücklich, daß auch eine Beziehung zu anderen Lebewesen einen Ich-Du-Charakter annehmen könne, sofern diese anderen Lebewesen nicht (nur) nach Nützlichkeitsgesichtspunkten, sondern (auch) ihrem Wesen gemäß beurteilt würden.[74] Und dies, so Buber, gilt nicht nur für Lebewesen, sondern sogar für leblose Komponenten der Umwelt. Auch dieser Schritt entspricht wiederum einer Vertiefung, die ihre Kraft aus der evolutionären Vergangenheit bezieht. Und dies kann in einem doppelten Sinne verstanden werden: In einem biologischen, indem wir selbst von tierischen Vorfahren abstammen, und in einem kulturellen, indem es eine Phase der Menschheitsgeschichte mit mythischen Vorstellungen gab, die für sowohl die soziale wie auch die biophysische Außenwelt auf äquivalenten Prinzipien aufbauten (vgl. 4.4.3). Auch auf der Seite der nicht-menschlichen Mitwelt können wir hinter dem Ich-Du das Hintergründige der Welt erspüren.

3.3 Ich und die Welt, Ich und Es

Das, was den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, sind die Fähigkeiten seines diskursiven Bewußtseins zur Reflexion, zur Verallgemeinerung, zur Abstraktion und schließlich auch zur Selbstreflexion. Es ist die Ebene, auf der Theorien oder mindestens Hypothesen entwickelt werden können. Statt sich immer selbst direkten Risiken aussetzen zu müssen, kann der Mensch Hypothesen sterben lassen.[75] Auch höher entwickelte Tiere können im Prinzip die Ebene des praktischen Bewußtseins nicht verlassen,[76] auch wenn mindestens

73 Allerdings glaubt Gerhard Staguhn 1996 selbst in diesem Fall, daß Tierliebe meist bloße Selbstliebe ist (zitiert nach einer Kurzbesprechung des Buches von Staguhn durch Claudia Schwartz in der Neuen Zürcher Zeitung Nr. 173 vom 27./28.Juli 1996).

74 Auch Konrad Lorenz ist dieser Meinung, wenigstens hinsichtlich der höher entwickelten Tiere: „Ich behaupte ..., daß für einen normalen Menschen die Du-Existenz höheren Tieren gegenüber genauso zwingend ist wie gegenüber Mitmenschen" (zitiert nach Gebhard 1994, 51).

75 Vgl. Rupert Riedl 1981, 125-126.

76 Zwar sagt Bateson (1972, 142) hinsichtlich des jagenden Löwen: „The lion can sink into his unconscious the proposition that zebras are his natural prey, but in dealing with any particu-

nicht-menschliche Primaten, wie Versuche gezeigt haben, über gewisse Anlagen verfügen, die in Richtung menschlicher Fähigkeiten zeigen.[77] Auch für das Leben eines Menschen gilt zunächst, daß die Praxis jeglicher Theorie vorausgeht. Aber er kann danach versuchen, seine Praxis theoretisch zu durchdringen und zu verstehen, wieso sie erfolgreich oder aber auch nicht erfolgreich war. Im positiven Fall können theoretische Vorgaben als Hilfe für die Instruktion von anderen benützt werden und eventuell vorgreifend auch auf andere Handlungsbereiche ausgedehnt werden, in denen praktische Erfahrung noch nicht vorliegt.[78] Im negativen Fall kann eine Situation aufgehellt, können Mängel eruiert und Korrekturen eingeführt werden.[79] Wie Shotter ausführt, ist die Möglichkeit des Überlegens eine grundlegende Voraussetzung für ein verantwortungsvolles Handeln: „To qualify as an autonomous person ... one must develop the ability to be able at some point in one's activity to stop and to deliberate and, as a result, make clear to oneself (and/or to others) one's reasons for one's actions."[80]

Am Grund der genannten diskursiven Fähigkeiten liegt das menschliche Vermögen, zu sehen und zu sprechen; es ermöglicht eine Distanzierung vom unmittelbaren Bezug zur Außenwelt. Der Sehsinn ist dabei eine individuelle Angelegenheit mit einer weit ins Tierreich zurückreichenden organismischen Grundlage, aber was den Menschen (zusammen mit den anderen Primaten) auszeichnet, ist die Möglichkeit, dank der nach vorne gestellten Augen stereoskopisch sehen zu können. So gesehen muß der Sehsinn als eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Möglichkeit von diskursivem Bewußtsein gesehen werden. Daß es wirklich dazu kommt, ist wohl der zweitgenannten Fähigkeit, dem Sprechen, zu verdanken, das nun exklusiv menschlich ist und sich nur in einem kollektiven Verband entwickeln kann.

Zur Bedeutung der Sehfähigkeit hat Jonas grundlegende Überlegungen angestellt. Ein sehfähiges Lebewesen kann im positiven oder negativen Sinne relevante Objekte auf Distanz erkennen, also auf eine Weise, die es ihm gestattet, nicht sofort in einem „tätlichen" Zusammenhang mit ihnen stehen zu müssen. Mit der Absenz der Notwendigkeit des sofortigen Handelns gewinnt es entscheidende Freiheitsgrade. Der mögliche dynamische Gehalt im visuellen Objekt wird gewis-

lar zebra he must be able to modify the movements of his attack to fit with the particular terrain and the particular evasive tactics of the particular zebra." Das heißt aber nicht, daß der Löwe zur Vorbereitung der Jagd irgendwelche vorgängigen Hypothesen entwickelt, sondern er verfügt einfach über ein erfahrungsreiches, flexibles und anpassungsfähiges praktisches Bewußtsein.

77 Siehe z.B. Eugene Linden 1981.

78 Voraussetzung ist allerdings, daß das was getan wird, diskursiv formulierbar ist. In dem Ausmaß, wie an einer Praxis das praktische Bewußtsein beteiligt ist, ist dies nicht ohne weiteres gegeben (Vgl. Abschnitt 2.3).

79 Nicht zuletzt ist dies z.B. wichtig: Das diskursive Bewußtsein kann der Gefahr von Abschottung und Ausgrenzung, ja von Fremdenhaß begegnen, wenn Ich-Du-Verhältnisse, wie sie in Abschnitt 3.2 geschildert worden sind, dazu neigen, innerhalb einer Gruppe oder einer Nation zu einem „Wir" mit Exklusivanspruch zu werden.

80 Shotter 1984, 73.

sermaßen neutralisiert, das Bild kann mitgetragen, seine Bedeutung überlegt und, falls nötig, für zukünftiges Handeln fruchtbar gemacht werden: „... das Bild wird der Einbildungskraft übergeben, die mit ihm in völliger Loslösung von der wirklichen Präsenz des ursprünglichen Objekts verfahren kann. Diese Lösbarkeit des Bildes, d.h. der ‚Form' von ihrem ‚Stoff', ... liegt der Abstraktion und damit allem freien Denken zugrunde. In der Einbildung kann das Bild beliebig variiert werden."[81] Wahrgenommene Details können auf diese Weise gedanklich manipuliert werden, und ein darauffolgendes Eingreifen in die Außenwelt tendiert dazu, den Charakter einer Beziehung vom Ich-Es-Typ anzunehmen. Der weiter oben für das diskursive Bewußtsein typisch genannten Spaltung zwischen einer umweltlichen und einer weltlichen Ausrichtung entsprechend liegt aber im Sehen auch die Möglichkeit einer neuen, jetzt expliziten Ich-Welt-Beziehung im Sinne einer Weltoffenheit begründet. Die Dinge dieser Welt können zum Gegenstand der Betrachtung werden, ohne daß sie mit der Bedürftigkeit des Beobachters in Verbindung gebracht werden müssen.[82] Und die Einzelheiten können in Zusammenhänge eingeordnet werden: „Durch Abstand bis zu einem gewissen Punkt gewinnt das Sehen an Deutlichkeit des Details und jenseits dieses Punktes an Weite der Überschau, an Richtigkeit der Proportionen, allgemein gesagt, an Integration."[83] Zur Weite der Überschau gehört insbesondere auch das, was der Blick in perspektivischer Tiefe hinter den vordergründigen Einzelheiten wahrnimmt: Ein offenes Feld weiter und weiter entfernter Objekte. „Dies indefinite ‚Undsoweiter', mit dem die visuelle Wahrnehmung durchtränkt ist, ... und besonders das ‚Undsoweiter' in die Tiefe des Raums, ist der Geburtsort der Idee der *Unendlichkeit*, für die kein anderer Sinn die empirische Basis liefern könnte."[84]

„So ging der Geist, wohin das Sehen zeigte," stellt Jonas abschließend fest.[85] Aber dieser Gang des Geistes konnte nur deshalb den uns heute bekannten Stand erreichen, weil an ihm auch die menschliche Fähigkeit der sprachlichen Kommunikation beteiligt war, die die je individuellen Ergebnisse des Sehens zu einem kollektiven Unternehmen kombinieren konnte. Auch in der Sprache sind wiederum beide Möglichkeiten angelegt: Einerseits das Deuten auf Einzelheiten, andererseits das In-Beziehung-Setzen von solchen Einzelheiten. Bezüglich des ersten Aspektes sagt Helmuth Plessner: „Das einzelne Wort zielt auf etwas, das es besagt. An ihm wird faßbar, was wir Objektivierung, Vergegenständlichung, Versachlichung nennen. Dank der Verbalisierung gewinnt der Zugriff auf die gemeinte Sache an Stabilität und Manipulierbarkeit. ... Der Sprechende erreicht damit eine unvergleichliche Unabhängigkeit nicht nur von der jeweiligen Situation, in der er sich gerade befindet, sondern eine Unabhängigkeit von jeder Art

81 Jonas 1973, 212.

82 Es ist dies ein Thema, das Max Scheler in seinem Spätwerk „Die Stellung des Menschen im Kosmos" beschäftigt hat (siehe hierzu z.B. Wolfgang Stegmüller 1978, 127 f.).

83 Jonas 1973, 216.

84 Jonas 1973, 217.

85 Jonas 1973, 219.

Situationsbindung, der er als Körper gleichwohl ausgeliefert ist."[86] Die Möglichkeit, zu einem Weltverständnis zu gelangen, also der zweitgenannte Aspekt, basiert auf dem Versuch, mit sprachlichen Mitteln möglichst generelle Aussagen zu formulieren. Dies ist heute bekanntlicherweise die Domäne von Wissenschaft und Philosophie. Darin einen Versuch der Orientierung an der Welt zu sehen, wäre allerdings übertrieben, hinsichtlich der Wissenschaft sicher noch mehr als hinsichtlich der Philosophie. Vielmehr ist die Beziehung zur Welt, die hier stattfindet, ja eine offene, eine spekulative, ja eine konstruierte. Die Alternativen zulassende Offenheit – wenn sie wirklich genützt wird, was heute wenig der Fall zu sein scheint – ist einerseits ein Gewinn, umgekehrt aber bedeutet die damit verknüpfte Unbestimmtheit im Vergleich zur oben geschilderten einbindenden Weltbeziehung auf der Ebene des Unbewußten auch einen Weltverlust.

Weiter oben haben wir unser heutiges, in ökologischer Zerstörung mündende Problem summarisch als mit einem Überwiegen des Geistigen zusammenhängend bezeichnet. Nach der hier getroffenen Unterscheidung von Bewußtseinsebenen bedeutet dies nun also eine Dominanz des diskursiven Bewußtseins. Natürlich ist es nicht so, daß dieses an sich schädliche Eigenschaften mit sich bringt. Die Möglichkeit für menschliche Individuen, ihre Bedürfnisse gezielter befriedigen zu können, hat, wie Per Råberg betont, eine positive Konnotation: „Enjoyment of one's body and the satisfaction of the self's more and more premeditated desires becomes a new goal for the ecological individual."[87] Auch die Möglichkeit, menschliche Praxis theoretisch durchdringen und dann auch vorbereiten zu können, hat natürlich eine wesentliche Bedeutung. In der symbolhaften Abstraktion kann, so Erwin Jantsch, durchaus ein positiv zu bewertendes Potential stecken: „Die Abstraktion – wir können auch sagen, die Idee oder die Vision – legt sich über die bestehende Realität und bringt den schöpferischen Prozeß der Umgestaltung der Außenwelt in Gang."[88] Tatsächlich ist dies möglich; ich erinnere an die weiter oben erwähnten Beispiele kreativer Landschaftsgestaltung, aber auch daran, daß eine Voraussetzung ein Zusammenwirken der verschiedenen Bewußtseinsebenen ist. Diese Voraussetzung ist aber heute tiefgehend verletzt, und es stellt sich angesichts der ökologischen Krise die Frage, an welchem Punkt das Schöpferische begonnen hat, ins Zerstörerische umzuschlagen.

86 Helmuth Plessner 1974: 52-53. Vergleichen wir das mit dem, was Plessner (1974, 53) im Gegensatz dazu über die Tiere sagt: „Auch Tiere ... vertrauen sich den Medien ihrer ‚natürlichen' Umgebung ‚richtig' an und lernen, im unvertrauten Milieu sich mit dessen Dingen entsprechend zu benehmen. Diese Art praktisch-umgänglicher Sach-Adäquatheit können sie beherrschen und müssen das auch. ... Das ... hat aber mit Vergegenständlichung der Umweltdinge nichts zu tun. Sie sind einem adäquaten Benehmen zwar äquivalent – wo kämen sonst die Tiere hin! – aber nicht gleich. Versachlichen kann nur ein sprachmächtiges Lebewesen."

87 Per Råberg 1987, 69. Der Autor meint mit dem „ökologischen Individuum" einfach ein Individuum, das in Beziehung zu seinem Lebensraum steht.

88 Erwin Jantsch 1984, 235.

Dürfen wir umgekehrt bei einer Einbettung der diskursiven Ich-Es- und Ich-Welt-Beziehungen in die auf den unteren Bewußtseinsebenen möglichen Beziehungsarten günstige Effekte erwarten, z.B. in dem Sinne, daß Theorien „sanfter" und die verwendete Sprache adäquater würden? Hinsichtlich der Theoriefrage ist vielleicht die Vorstellung von Buber interessant, der Bereich möglicher Ich-Du-Beziehungen könne auf geistige Wesenheiten ausgedehnt werden. Ist es denkbar, daß in der wissenschaftlichen oder philosophischen Auseinandersetzung mit der Welt solche Wesenheiten entdeckbar sind, mit denen wir eine derartige Beziehung eingehen können? „Entdeckbar" – das würde ja aber heißen, daß wir doch auf eine Quelle echter Orientierung gestoßen sind, also auf etwas, das *ge*funden und nicht *er*funden ist. Dürfen wir annehmen, daß dies der Physik, z.B. mit der Quantentheorie, zum Teil geglückt ist? Werden deshalb viele Physiker zu Philosophen? Tatsächlich könnten wir uns vorstellen, daß eine wissenschaftliche Beschreibung umso adäquater und vollständiger sein kann, je evolutionär älter und „einfacher" die Phänomene sind. Das könnte dann heißen, daß die Physik als in diesem Sinne grundlegendste Disziplin in der Lage ist, mit ihrer Methodik die Welt insgesamt adäquat zu beschreiben, aber natürlich nur die Welt der physikalischen Phänomene.[89] Und es könnte ferner heißen, daß, je evolutionär jünger die untersuchten Phänomene sind, ihre aufgrund eines wachsenden Gehaltes an emergenten Eigenschaften zunehmende Komplexität es verhindert, daß sie in einem wissenschaftlichen Ansatz adäquat und lückenlos symbolisch abgebildet werden können. Damit ist aber der Aspekt der zur Weltbeschreibung benützten Sprache angesprochen. Sind die komplexeren Phänomene im Bereich des Lebens und menschlicher Gesellschaften nur, wenn überhaupt, mit einer Sprache faßbar, die einen weniger formalisierten und stärker metaphorischen Charakter hat, also mit einer Art von Sprache, die immer über die von ihr unmittelbar dargestellten Inhalte hinausweist? Gregory Bateson z.B. ist eindeutig dieser Meinung: „... mere purposive rationality unaided by such phenomena as art, religion, dream, and the like, is necessarily pathogenic and destructive of life."[90] Und Shotters Aussage: „The real world ... must be treated poetically, if, that is, one is concerned with accuray of description rather than with power of action"[91] deutet darauf hin, daß eine adäquate Weltauffassung im Konflikt mit einer instrumentalisierten Sicht auf die Umwelt steht.

89 Immerhin ist es ja interessant, daß es auffällige Parallelen zwischen Einsichten der östlichen Mystik und Ergebnissen westlicher Physik gibt (siehe dazu Fritjof Capra 1984). Allerdings kommen solche Übereinstimmungen offenbar bis in den Bereich der Biologie hinein vor (siehe Katya Walter 1992 für einen Vergleich zwischen dem chinesischen I Ging und dem genetischen Code).

90 Bateson 1972, 146. Vgl. auch Gregory Bateson und Mary Catherine Bateson 1987, v.a. Kap. II: The World of Mental Process, 16 ff.

91 Shotter 1984, 117.

4. Fische, Paviane, Menschen: Evolutionäre Hintergründe

4.1 Identität und Wissen als zwei divergente Entwicklungstendenzen

Die geschilderte Dreiteilung des menschlichen Bewußtseins läßt sich als entsprechende Folge von Entwicklungsstadien in der biologischen Evolution wiederfinden. Diese scheint sich nach dem üblichen evolutionären Muster zu richten, wonach ein jeweils neues Phänomen nicht die schon vorhandenen älteren Phänomene ersetzt, sondern mit ihnen fortan in bestimmter Weise zusammenwirkt. Grob gesagt handelt es sich beim ersten Stadium, in seiner Bedeutung dem menschlichen Unbewußten entsprechend, um eine Lebensform, die auf emotional gesteuerten instinktiven Verhaltensweisen beruht. Beim zweiten Stadium hat sich eine dem praktischen Bewußtsein entsprechende Ebene ausgebildet; sie ermöglicht es, die Abhängigkeit von Instinkten zum Teil durch ontogenetisch gelerntes Verhalten zu ersetzen oder mindestens zu ergänzen. Und mit dem letzten Stadium, dem eines diskursiven Bewußtseins, das eine weitgehende Loslösung von der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Außenwelt ermöglicht, sind wir bereits beim Menschen angelangt. Gemäß der bisherigen Schilderung der Bedeutung der Bewußtseinsebenen mit dem Aspekt der Weltgebundenheit auf der untersten und dem der Weltoffenheit auf der obersten Ebene zeichnet diese Entwicklung ein Anwachsen von Freiheit nach, aber nicht in dem einfachen Sinne, daß umgekehrt parallel dazu der Bereich des Notwendigen schrumpft. In welchem Sinne dann? Zur Beantwortung dieser Frage orientieren wir uns am besten an Jonas. Er spricht von der „durch und durch dialektischen Natur organischer Freiheit, der Tatsache nämlich, daß sie im Gleichgewicht zu einer korrelativen Notwendigkeit steht, die ihr als eigener Schatten unzertrennlich anhaftet und daher auf jeder ihrer Stufen im Anstieg zu höheren Graden der Unabhängigkeit als deren verstärkter Schatten wiederkehrt. Dieser Doppelaspekt," so fährt Jonas weiter, „begegnet schon im Primärmodus organischer Freiheit, im Stoffwechsel als solchem, der einerseits ein Vermögen der organischen Form bezeichnet, nämlich ihren Stoff zu wechseln, aber zugleich auch die unerläßliche Notwendigkeit für sie, eben dies zu tun. ... So ist die Souveränität der Form hinsichtlich ihres Stoffes zugleich ihr Unterworfensein unter das Bedürfnis danach. ... Um Stoff wechseln zu können, muß die lebende Form Stoff zur Verfügung haben, und diesen findet sie außer sich, in der fremden ‚Welt'. Dadurch ist das Leben zur Welt hingewandt in einem besonderen Bezug von Angewiesenheit und Vermögen."[92]

Zur Beschreibung der Art und Weise, wie sich Angewiesenheit und Vermögen im evolutionären Fortgang ausdrücken, eignet sich ein Schema von Råberg, das sich mit der Darstellung der drei Bewußtseinsebenen als einer evolutionären Folge parallelisieren läßt (vgl. Tabelle 2). In diesem Schema stellt Råberg zwei evolutionäre Tendenzen einander gegenüber: Eine, die – nach seiner Termino-

92 Jonas 1973, 131-133.

logie – das Sinnesbewußtsein („sensory consciousness"), und eine, die das Raumbewußtsein („spatial consciousness") betrifft.[93] Das Sinnesbewußtsein entsteht durch emotional oder motivational angeleitete, nach bindenden Identifikationen suchende Beziehungen, die Råberg mit der Wirkung paradigmatischer Triebe in Verbindung bringt: Mit der ersten Stufe ist ein holistischer Trieb verknüpft, der als allgemeine, an der Welt orientierte Lebenskraft interpretiert werden kann, mit der zweiten der Fortpflanzungs- oder genetische Trieb, der auf Lebewesen der gleichen Art gerichtet ist, und mit der dritten der Nahrungs- oder nutritive Trieb, der die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse steuert.[94] Es geht hier offensichtlich um Prinzipien, die ihre Wurzel in den grundlegenden Äußerungen des Lebens auf der Erde haben und damit seit Urzeiten existieren. Der Sinn, sie bestimmten Entwicklungsstufen zuzuweisen, besteht darin, daß sie dort eine besondere erweiterte und flexibilisierte Ausprägung erfahren, die ihre ursprüngliche biologische Grundfunktion weit übersteigt. So hat der genetische Trieb auf Stufe 2 eine Wirkung, die sich nicht auf Fortpflanzung beschränkt, sondern sich gegenüber Artgenossen und -genossinnen in kooperativen und solidarischen Verhaltensformen äußert und letztlich auf das Kollektiv insgesamt gerichtet ist. Und der nutritive Trieb auf Stufe 3, also beim Menschen, findet seinen Ausdruck nicht mehr nur in einer Nahrungsversorgung, sondern macht sich in einer Reihe von verschiedenen Bedürfnissen bemerkbar, die immer mehr kulturell bestimmt sind und der Steigerung individuellen Wohlergehens dienen sollen.

Bewußtseins-ebene	**Sinnesbewußtsein** (Angewiesenheit)	**Paradigmatischer Trieb**	**Raumbewußtsein** (Vermögen)
Unbewußtes	Ästhetisch-holistisches	Holistischer	Kontemplatives
Praktisches Bewußtsein	Soziales	Genetischer (Fortpflanzungstrieb)	Kommunikatives
Diskursives Bewußtsein	Subjektives	Nutritiver (Nahrungstrieb)	Kognitives

Tabelle 2: Die drei Bewußtseinsebenen und Råbergs Entwicklungsschema, das ein Sinnesbewußtsein mit einer dazu gehörenden Triebunterlage und ein Raumbewußtsein umfaßt.

Demgegenüber zeichnet die Linie des Raumbewußtseins eine Entwicklung nach, die den Lebewesen mit Hilfe wachsender Distanzierung und Abstraktion zunehmende Freiheiten im Umgang mit dem Lebensraum gestattet. Die unterschiedliche Bedeutung der beiden Tendenzen läßt sich auch so charakterisieren: Bei der

93 Vgl. Råberg 1987. 65 ff.

94 Siehe Råberg 1987, 77-85.

ersten geht es um Bedürfnisbefriedigungen, die auf Elemente der Außenwelt gerichtet sind, im zweiten dagegen um die Entwicklung von Vorstellungen, wo überall Bedürfnisse befriedigt werden könnten, was dann auch heißt, daß die Bedürfnisbefriedigung temporär aufgeschoben werden kann. Auf die Situation des Menschen bezogen: Dieser Kontrast von Nähe und Ferne scheint sich in einem Doppelcharakter seines Raum- und Naturerlebens bemerkbar zu machen, „dem Bedürfnis nach Vertrautheit und dem nach ständiger Neuigkeit zugleich," wie Ulrich Gebhard sagt,[95] oder in der Zweiheit von „place and space", wie Yi-Fu Tuan es ausdrückt: „Place is security, space is freedom: we are attached to the one and long for the other."[96]

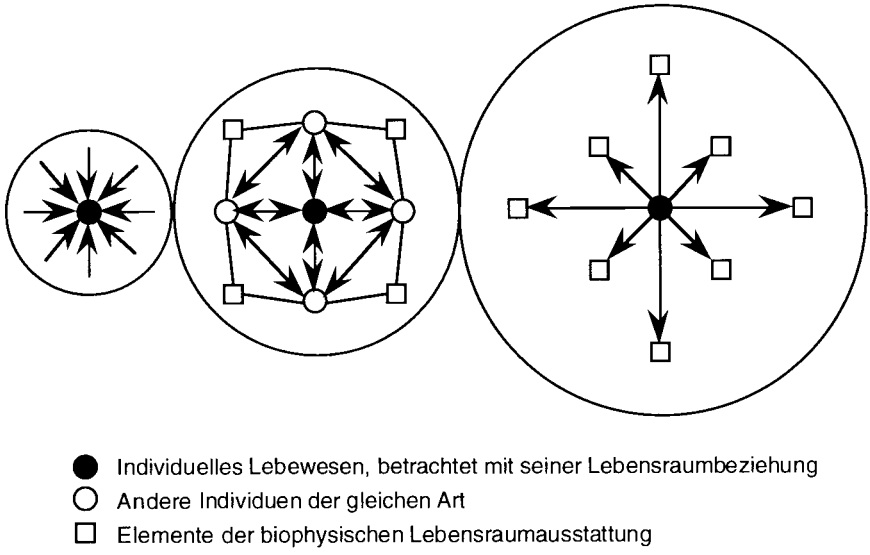
Hinsichtlich der Form ihrer lebensräumlichen Bezogenheit zeigen die beiden Entwicklungslinien eine Art Gegenläufigkeit: Einer zunehmenden räumlichen Einengung beim Sinnesbewußtsein steht eine zunehmende räumliche Ausdehnung beim Raumbewußtsein gegenüber. Dies ist so wie folgt zu verstehen (vgl. dazu Figur 2). Die Lebewesen der ersten Stufe zeigen eine diffuse, damit aber auch ganzheitliche, sozusagen passiv erduldete Verbundenheit mit ihrem Lebensraum, dessen Ausdehnung aber gleichzeitig recht beschränkt ist. Auf der zweiten Stufe sind die Lebewesen in zweierlei Hinsicht auf ihre Mitwelt in Form der Artgenossen und -genossinnen ausgerichtet. Zum einen gibt es eine Bindung zu anderen Individuen, die in einer sozialen Identität mündet, zum anderen erweitert sich mit Hilfe von zwischen den Individuen kommunikativ vermittelten Informationen der bekannte Lebensraum auf das von der betreffenden Gemeinschaft von Individuen eingenommene Territorium. Schließlich endet die Entwicklung auf der dritten Stufe einerseits bei einer Einengung und Fixierung der Interessen der Individuen auf sich selbst und auf detaillierte Aspekte einer nach Nutzbarkeitskriterien taxierten Umwelt, andererseits bei einem durch aktive Exploration enorm vergrößerten Lebensraum und darüber hinaus bei einer durch aktive Spekulation geförderten Vorstellung über die Welt im allgemeinen.[97] Um dabei Mißverständnissen vorzubeugen, nochmals der folgende Hinweis: Die Phänomene einer neuen Entwicklungsstufe verdrängen die einer älteren nicht, sondern sie treten zu ihnen dazu. Dazu vielleicht das wichtigste Beispiel: Die Exploration und die Spekulation, die wir gerade als Erscheinungen der Stufe 3 genannt haben,

95 Gebhard 1994, 95.

96 Yi-Fu Tuan 1977, 3.

97 Die fundamentale Bedeutung des Sozialen auf Stufe 2 und die Fortentwicklung zu einer zunehmenden Betonung des Individuellen wird z.B. auch von Portmann vermerkt: „Alles höhere Tierleben ist primär sozial, auch die Arten, die man früher etwa als solitär abgesondert hat", und: „Die biologische Forschung zeigt, wie mit steigender Organisationshöhe der Eigenwert des Individuums im gleichen Maße zunimmt wie die Möglichkeiten seiner sozialen Rollen" (Portmann 1963, 235 bzw. 245). Zur zunehmenden Einengung des Sinnesbewußtseins und wachsenden Ausrichtung auf Details paßt auch die bei Ditfurth figürlich skizzierte Verkleinerung des Gesichtsfeldes bei gleichzeitiger Verbesserung der stereoskopischen Sehfähigkeit bei der Entwicklung vom Fisch zum Menschen (siehe Ditfurth 1982, vor 193).

wären natürlich ohne eine Einbettung in einen sozial-kommunikativen Zusammenhang als Phänomen der Stufe 2 nicht denkbar.



Figur 2: Entwicklung der räumlichen Aspekte der Lebewesen-Lebensraum-Beziehung: Links: Holistische Identität mit der diffus wahrgenommenen lokalen Umgebung kombiniert mit einem kontemplativen Wissen über sie; Mitte: Soziale Identität mit Individuen der gleichen Art (oder dem ganzen Kollektiv) in einem durch kommuniziertes soziales Wissen erweiterten Lebensraum; rechts: Subjektive Identität (Identität mit sich selbst bzw. mit instrumentell behandelten Objekten, die individuelle Bedürfnisse befriedigen) in einem durch kognitive Vorstellungen weiter ausgedehnten Lebensraum.

Auch bei Jonas findet diese gewisse Gegenläufigkeit der beiden Entwicklungslinien ihren Ausdruck: Er redet von „Vereinzelung" einerseits und „Ausweitung" andererseits und weist darauf hin, daß die beiden die zwei Seiten einer Münze darstellen. Er sagt: „Geschlossenheit der Funktionsganzheit nach innen – ist im Vollzuge der Funktionalität selber korrelative Offenheit zur Welt. ... Die Vereinzelung der Lebenseinheit als Individuum, ihre radikale Sonderung vom Universum des Koordinierten, unter sich Vertauschbaren – gerade sie bedeutet Vermögen des Kontaktes mit der Mannigfaltigkeit des Anderen, und zwar in direkter Proportion: je entschiedener die Individualität, also die Vereinzelung, sich im Fortschritt der Lebensformen herausbildet, umso mehr und im gleichen Verhältnis wächst der Radius seiner möglichen Kontakte, in Ausdehnung und Mannigfaltigkeit; d.h. also, gerade je zentralisierter und punktueller das Lebens-Ich, umso weiter seine Peripherie, und vice versa, je eingebetteter noch im Naturgan-

zen, je unbestimmter in seiner Differenz und je verwischter in seiner Zentralität, desto kleiner seine Peripherie von Weltkontakten."[98]

Es liegt einigermaßen nahe, daß wir in der genannten Dialektik von Angewiesenheit und Vermögen auch das in diesem Band thematisierte und in der Einleitung zu dieser Arbeit genannte Begriffspaar von Identität und Wissen wiedererkennen, wobei wir unter Wissen, so wie es in unserer wissenschaftlich geprägten Zivilisation üblicherweise der Fall ist, ein explizites Wissen verstehen. Die Identität eines Lebewesens können wir begreifen als seine Positionierung in einem Netz von konstitutiven Beziehungen, die seine Innenwelt wie auch Elemente der Außenwelt betreffen, Elemente, zu denen es in unmittelbarem Kontakt steht. Identität kommt so über die Notwendigkeit von Bindungen zustande. Insofern sich die Aktitiväten des betreffenden Lebewesens dadurch, daß es an Beziehungen teil hat, ändern, können wir allerdings auch davon reden daß es über Wissen verfügt, womit dann aber Wissen impliziter Art gemeint ist, das üblicherweise nicht als Wissen im strengen Sinne gilt.[99] Wissen im strengen Sinne hat eben einen expliziten Charakter und kommt gerade über bloß mittelbare Kontakte zu Elementen der Außenwelt zustande, d.h. über Abgrenzung, Distanzierung und teilnahmslose Beobachtung. Mit der Verwendung expliziten Wissens neigen wir dazu, die Welt in ganz bestimmter Weise zu sehen, sie zu konstruieren.[100]

Im Rückgriff auf Shotter (vgl. Abschnitt 3.2) können wir auch sagen, daß Identitäten (und damit auch implizites Wissen) durch Begegnungen von ersten und zweiten Personen zustandekommen – wobei im übertragenen Sinne auch nicht-menschliche Lebewesen, leblose Dinge, aber auch die Welt insgesamt zu „zweiten Personen" werden können[101] –, während (explizites) Wissen aus einer Position heraus entsteht, die „Dinge" der Außenwelt als „dritte Personen" auffaßt. Im folgenden werden wir die Entwicklung von Identität und Wissen, oder von Angewiesenheit und Vermögen, über die drei Stufen verfolgen. Dazu noch die folgende Bemerkung: Auf der ersten Stufe lassen sich die beiden noch kaum unterscheiden; immerhin ist aber mit der Wahrnehmung der Umgebung über Sinnesorgane eine erste Distanzierung gegeben, also ein erster Schritt in Richtung „Wissen" getan. Erst auf der zweiten Stufe ist dann das angelegt, was für die Entstehung von Wissen in unserem menschlichen Sinne Voraussetzung ist: Die Möglichkeit intensiver sozialer Kommunikation. Aber, wie leicht ersichtlich ist, laufen auch hier Identität und Wissen noch ineinander über: Identität kommt über Beziehungen zustande, und Kommunikation ist eine Form von Beziehung. Erst

98 Siehe Jonas 1973, 152.

99 Siehe dazu aber die Arbeiten von Polanyi 1962, 1974, 1985. Hinsichtlich verschiedener Arten des Wissens siehe auch Dieter Steiner 1981.

100 Diese Gegenüberstellung zeigt, daß Identität im Sinne ihrer Zweiseitigkeit ein relationales Phänomen im engern Sinne darstellt; sie ist immer auf konkrete Verhältnisse bezogen und damit für jedes Individuum wieder anders. Wissen dagegen hat einen einseitigen Charakter, es abstrahiert von besonderen Kontexten, kann aber dafür bei allen Individuen in der gleichen objektivierten Form vorkommen.

101 Vgl. mit den Ausführungen über das Ich-Du-Verhältnis bei Martin Buber im Abschnitt 3.2.

auf der dritten Stufe, mit der Entstehung von Sprache beim Menschen, kann sich Wissen von Beziehungsaspekten im engeren Sinne abheben.

Diese dritte Stufe ist im übrigen natürlich nicht einfach die letzte Stufe der (bisherigen) biologischen Evolution, sondern innerhalb von ihr hat sich auch die kulturelle Evolution abgespielt. Wir werden sehen, daß diese als eine Entwicklung verstanden werden kann, die den Ablauf, den Råberg für die biologische Evolution skizziert hat, unter dem Aspekt des entstehenden menschlichen Selbstbewußtseins in einem gewissen Sinne noch einmal nachvollzieht. Um dies zu illustrieren, werde ich die Darstellung der menschlichen Bewußtseinsgeschichte von Gebser benützen, die wiederum über drei Stufen führt.[102]

4.2 Holistisch-kontemplative Lebensweise

Die erste Stufe der Bewußtseinsentwicklung in der biologischen Evolution, die Stufe, bei der das, was wir heute als unbewußte Psyche bezeichnen, eine emergente Erscheinung darstellt, ist, so haben wir behauptet, durch eine Beziehung zur Welt im Sinne der Weltgebundenheit charakterisiert. Wie wir uns erinnern, sagt die Tiefenpsychologie mit Bezug auf das menschliche Unbewußte, der Zugang zur Welt, den es vermitteln könne, bestehe in abgespeicherten vielfältigen Erfahrungsmustern vergangener Generationen von Lebewesen. Es ist sogar denkbar, daß diese Muster jeweils nicht nur die einem bestimmten Lebewesen eigene Stammlinie betreffen, sondern die Fülle der irdischen Lebensformen überhaupt. Frederic Vester schließt aus der Tatsache, daß Genome immer nur zum Teil aktiviert sind, auf diese Möglichkeit.[103] Auf alle Fälle würde dies heißen, daß der Zugang zur Welt, den das Unbewußte vermitteln kann, auf die Welt der biologischen Evolution beschränkt ist. Demgegenüber gibt es nun aber auch Auffassungen, die eine weiter zurückreichende physisch-psychische Einheitswirklichkeit postulieren.[104] Ist dann, sofern es mit einer solchen Spekulation etwas auf

102 Vgl. Gebser 1949.

103 Im Hinblick auf den Menschen sagt Vester: „Rein platzmäßig, von der Speicherkapazität her, ist es durchaus möglich, daß die Programme aller Lebensformen dieser Erde auch in unserem eigenen Chromosomensatz enthalten sind, und daß gerade nur der Teil freigelassen ist, der uns entspricht, der wir sind" (Frederic Vester und Gerhard Henschel 1984, 61).

104 Gerade auch die genannte Tiefenpsychologie neigt zum Teil auch einer solchen Auffassung zu. So entwickelte sich unter dem Einfluß der von Jung und Wolfgang Pauli angeregten Begegnung von Tiefenpsychologie und Quantenphysik die Vermutung, es gebe von allem Anfang an eine physisch-psychische Einheitswelt, bei der das Physische den Außenaspekt, das Psychische den Innenaspekt der Dinge darstelle. In etwas technischer Sprache äußert Vester eine ähnliche Auffassung: „Wenn die augenblicklich vorherrschende Theorie stimmt, daß das Leben auf der Erde möglicherweise seit vier und die Erde selber seit etwa zehn Milliarden Jahren besteht, dann war diese Zeitspanne zu kurz, um durch Zufall so komplizierte Organisationen entstehen zu lassen, wie es Lebewesen sind. ... Wenn die Theorie über die Entwicklungszeit der Erde also stimmt und der komplizierte Aufbau der Lebensinformation durch Zufallsereignisse nicht in Frage kommt, dann gäbe es noch die Möglichkeit, daß aus einem Bereich der reinen Information, den wir nicht kennen, der also nicht materiell-energetisch und damit auch nicht Raum-Zeit-gebunden ist, Einflüsse mit hohem

sich hat, hinsichtlich der Weltbeziehung sogar die Frage von Bedeutung, ob das Leben einen nur irdischen oder aber, wie Fred Hoyle glaubt, einen kosmischen Ursprung hat?[105]

So oder so: Unabhängig von der Möglichkeit einer kosmischen Dimension in der Innenorientierung der Lebewesen, haben sie eine Außenverbindung zum Weltall in Form der grundlegenden Rolle, die die Sonnenstrahlung für sie spielt.[106] Nur dank ihr ist Leben auf unserem Planeten möglich. Bezüglich dieser Art von Außenabhängigkeit der Organismen spricht Råberg von der kosmo-ökologischen Stufe der Evolution, auf der sich eine allgemeine vegetative Lebenskraft der biologischen Zelle manifestiere, die auf die Sonnenstrahlung mit „an expansive growth toward the source of life"[107] reagiere, und er sieht hier die Wurzel für den fundamentalsten Trieb der Lebewesen, den holistischen Trieb.[108]

In der nachfolgenden Phase der Evolution in tierischer Richtung[109] kam es zu einer zunehmenden organischen Arbeitsteilung, zur Entstehung von speziellen Fortpflanzungs-, Verdauungs- und Erfolgsorganen (z.B. Tentakeln). In dieser Entwicklung liegen auch die Wurzeln für die Entstehung des Fortpflanzungs- und des Nahrungstriebes, die dann bei der Formierung der späteren Bewußtseinsstufen eine wichtige Rolle spielen. Allmählich wurden die träge und wenig selektiv funktionierenden direkten und indirekten Formen des Stoffwechsels, die letzteren auf der Basis autonom operierender Hormonhaushalte, durch ein rascher und gezielter arbeitendes Nervensystem ersetzt oder ergänzt; damit blieb eine Regulierung des Funktionierens und Zusammenwirkens der immer spezielleren Organe gewährleistet. In der Folge traten die ersten Formen von Reiz-Erregungs-

Informationsgehalt in unsere materielle Welt gekommen sind. Diese Welt könnte natürlich auch im Innern der Materie selbst verborgen sein, in ihren informationstheoretischen Gesetzmäßigkeiten" (Vester und Henschel 1984, 63).

105 Fred Hoyle ist ein Vertreter der sog. Panspermie-Theorie, die postuliert, die primitivsten Lebensformen, also einzellige Mikroorganismen, seien aus dem Weltall auf die Erde gelangt (vgl. Hoyle 1984, v.a. Kap. 3-6, 51 ff.). Er meint: „Das Leben ist ... ein kosmologisches Phänomen, ist vielleicht der Grundgedanke des Universums überhaupt" (Hoyle 1984, 161). Es sei aber nicht verschwiegen, daß diese Auffassung Isaac Asimov Anlaß für den folgenden Kommentar bietet: „Es ist nur recht und billig, hinzuzufügen, daß fast niemand diese Spekulation ernst nimmt" (Asimov 1986, 134).

106 Dabei ist die Bedeutung der Sonnenstrahlung zunächst indirekter Art: Die einzelligen Lebensformen, die auf der Erde vor 3 bis 4 Mia. Jahren erstmals auftraten, ernährten sich von organischen Stoffen, die in der Zeit vor der Existenz einer schützenden Ozonschicht in der irdischen Atmosphäre durch die Wirkung der ultravioletten Sonnenstrahlung aus anorganischen Molekülen entstanden. Vor 2,5-3 Mia. Jahren entwickelten dann Mutanten dieser frühen Organismen die Fähigkeit, die Sonnenenergie in Form der Photosynthese direkt zu nutzen, was ihnen nunmehr erlaubte, eigenständig eine Synthese organischer Moleküle vorzunehmen (vgl. Rudolf Eichmann 1982, 84 ff. und Reichholf 1992, 25 ff.).

107 Råberg 1987, 83.

108 Vgl. Råberg 1987, 83-85.

109 Zuerst einzellige Protozoen, dann, ab der Zeit vor etwa 1 Mia. Jahren, mehrzellige Organismen. Nun spielt die Solarenergie wiederum nur eine indirekte Rolle, da eine tierische Existenz ja letztlich via Nahrungskette auf dem Verzehr von photosynthetisierenden Primärproduzenten aufbaut.

Mechanismen auf. Solange eigentliche Sinnesorgane fehlten, kam aber noch keine Wahrnehmung in unserem Sinne zum Zuge, sondern die Außenwelt griff in Form von Nahrungsmitteln, Giften oder Temperatur direkt am Organismus an.[110] Mit anderen Worten: Die Existenz aller frühen Lebensformen hatte einen vegetativen Charakter.[111]

Mit der Ausbildung von zentralisierten (im Gegensatz zu vorher diffusen) Nervensystemen wie auch der Entwicklung von Sinnesorganen wurden dann Grundlagen für erste Formen von primitivem psychischem Innenleben und umweltbezogenem Verhalten geschaffen.[112] Damit ging die von Råberg „kosmoökologisch" genannte Frühphase der biologischen Evolution in eine fortan „bioökologische" Entwicklung über.[113] Als erste Form eines zentralisierten Nervensystems kann der bei frühen mehrzelligen Lebewesen vorkommende Hirnstamm betrachtet werden.[114] Bei den Sinnesorganen ist – wir haben dies schon besprochen – im Hinblick auf die Möglichkeit einer späteren Distanzierung und Abstrahierung der Sehsinn von besonderer Bedeutung.[115]

Råberg sieht nun die aquatische Lebensweise der Fische vor 400-500 Mio. Jahren als beispielhaften Höhepunkt für die holistisch-kontemplative Existenz der ersten Entwicklungsstufe an. Der holistische Aspekt drückt sich darin aus, daß eine Raumwahrnehmung der lokalen Umgebung, die qualitative ästhetische Impulse aus der umgebenden chromatischen Reizwelt vermittelt – das Sonnenlicht spielt also auch hier eine wichtige Rolle –, ein Motivationszentrum anregt; die emotionalen Aspekte dieses Vorgangs ermöglichen den Fischen eine Art Erleben, das ist die Vermutung. Insofern hier also eine Beziehung zur Außenwelt in ihrer wahrnehmbaren Gesamtheit besteht, und nicht zu bestimmten Einzelheiten von ihr, besteht eine Beziehung zur Welt. Was den kontemplativen Aspekt betrifft: Im Verein mit ihrem verbesserten Bewegungsvermögen können die

110 Vgl. von Ditfurth 1982, 80.

111 Der Begriff „vegetativ" bezieht sich – sofern die Auffassung akzeptiert wird, Voraussetzung für psychische Phänomene sei die Existenz von Nervensystemen mit einem bestimmten Grad von Komplexheit –, auf neurale Prozesse von noch vorpsychischer Art, die für die fraglichen Organismen noch keinerlei Erlebnischarakter haben.

112 Diese Aussage beruht auf der Annahme, dies sei die organische Vorausssetzung für die Entstehung des Psychischen als eines emergenten Phänomens (vgl. dazu Fußnote 15 und z.B. Searle 1994, 111 ff.). Die Emergenz-These ist aber nicht allseitig anerkannt, sie wird von Vertretern reduktionistischer Auffassungen (Beispiel: Jean-Pierre Changeux 1984) in Frage gestellt, die meinen, das Psychische sei aus seinen biophysischen (neuronalen) Grundlagen ableitbar.

113 Vgl. Råberg 1987, 65-67.

114 Vgl. von Ditfurth 1982, 50.

115 Wie von Ditfurth (1982, 136) bemerkt, endete aber die Sehbahn zunächst in einem archaischen Hirnteil, der bewußtes Erleben und so etwas wie optische Wahrnehmung einer gegenständlichen Umwelt noch nicht ermöglichte. In einem noch früheren Stadium hatte der Sehsinn einen diffusen Charakter, indem die Lichtsinneszellen noch über den ganzen Körper verteilt waren, so wie das heute noch z.B. bei den Regenwürmern der Fall ist (vgl. von Ditfurth 1982, 117).

Fische ein ausgedehnteres Milieu erkunden und nutzen als frühere Lebewesen.[116] Aber die Einstellung zu diesem Milieu ist weiterhin eine reichlich passive und in diesem Sinne eben kontemplativ; es wird das genutzt, was sich anbietet, was allerdings nicht heißt, daß dies nicht ein selektiver Vorgang wäre.[117] Vielleicht sollten wir auch gar nicht erst versuchen, für die Lebensweise der Fische die beiden Aspekte der Angewiesenheit und des Vermögens in dieser Weise analytisch auseinanderzuhalten; beide zusammen sind Ausdruck einer insgesamt sehr engen Bindung an den Lebensraum. Was an Einzelheiten in der Wahrnehmung auftaucht, ist alles Teil einer auf das Subjekt hin zentrierten Welt.[118]

Wie gesagt, die holistisch-kontemplative Lebensweise hat ihren Höhepunkt im Wasser. Sie setzt sich aber auch nach der Entstehung des Landlebens – womit letztlich die Basis zu einer neuen Entwicklung gelegt wird – zunächst noch fort, wenn auch unter gewissen veränderten Bedingungen. Zu diesen gehören auf der Seite der Außenwelt die terrestrische Topographie, die eine weitaus differenziertere Reizwelt als die aquatische Umgebung darstellt, auf der Seite der Organismen die weitere Verbesserung der Sinnes- und Bewegungsorgane, so daß eine erste Art kommunikativer Beziehung zum Lebensraum entstehen kann. Die fraglichen Lebewesen (insbesondere Reptilien und Vögel) sind aber insgesamt noch ausgesprochen instinktgebunden. Von Ditfurth bezeichnet sie als „Zwischenhirnwesen"; die Entwicklung der Zentrale ihres Nervensystems hat eine mittlere Stufe zwischen dem Hirnstamm und dem später bei den höheren Säugetieren sich entwickelnden Großhirn erreicht. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß Außenreize ganze Verhaltensprogramme auslösen, die aus zum Teil recht komplizierten Folgen von einzelnen Elementen bestehen können. So sind die Organismen immer noch nach dem bisherigen Prinzip direkt an eine Welt gebunden, die für sie eine direkte und unmißverständliche Bedeutung hat: „Der Zugvogel, der bei einer bestimmten Tageslänge vom Wandertrieb erfaßt und vom bloßen Anblick des Sternhimmels geleitet seinem südlichen Winterquartier zustrebt, weiß nichts von Zweifeln und kann sich nicht irren."[119] „Geborgen, aber unfrei,"[120] ist diese Art von Leben.

116 Vgl. Råberg 1987, 67-71.

117 Tatsächlich mußten „vom ersten Augenblick ihrer Existenz an ... die lebenden Systeme in der Lage sein, zwischen verschiedenen Eigenschaften ihrer Umwelt zu *unterscheiden*. Lebensfähig waren sie nur insoweit und nur so lange, wie sie es fertigbrachten, die Umweltfaktoren zu *erkennen*, von denen sie zur Aufrechterhaltung ihres Stoffwechsels abhängig waren" (von Ditfurth 1982, 35).

118 Nach von Ditfurth handelt es sich „um eine Welt ..., in der nichts existiert, was ohne Bedeutung für das Subjekt wäre. Alles, was in dieser Wirklichkeit auftaucht, tut das ja dadurch, daß es auf den Organismus einwirkt. Deshalb ist jeder Teil, jeder Inhalt dieser Wirklichkeit, ohne jeden Rest, auf das Subjekt hin zentriert" (von Ditfurth 1982, 186).

119 Von Ditfurth 1982, 189.

120 Von Ditfurth 1982, 142.

4.3 Sozial-kommunikative Lebensweise

Die neuen Entwicklungsmöglichkeiten, deren Anfang beim Übergang zum Landleben liegt, finden ihre volle Ausprägung bei den höheren Säugetieren. Der Aspekt der Angewiesenheit hat sich nun von der früheren Ausrichtung an der Welt im allgemeinen schwerpunktmäßig zu einer Orientierung an der Mitwelt verschoben: Es kommt zur Bildung einer sozialen Identität, die die einzelnen Lebewesen an eine Gruppe von Artgenossen und -genossinnen bindet. Der Aspekt des Vermögens seinerseits hat sich vom direkten Bezug der Individuen zur unmittelbaren Umgebung gelöst und zu ersten Formen von im sozialen Verband kommunikativ vermitteltem Wissen über einen ausgedehnteren Lebensraum weiter entwickelt. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ermöglicht den Individuen, davon zu profitieren.

Die biologische Evolution erreicht auf dieser Stufe die Ebene eines eigenständigen praktischen Bewußtseins, das sowohl mit dem sozialen Milieu wie auch mit den ökologischen Gegebenheiten, also mit der Mitwelt im engeren und weiteren Sinne in Beziehung steht. Praktisch wird das Bewußtsein deshalb, weil es nun auf ontogenetischem selektivem Lernen aufbaut, das das früher dominierende genetisch geprägte, also phylogenetisch gelernte Verhalten ergänzt, auflockert und zum Teil auch ersetzt. Dies entspricht einem großen Sprung in Richtung Flexibilisierung: Die Lebewesen sind dank ihrer Lernfähigkeit relativ anpassungsfähig und können mit einem größeren Spektrum von Gegebenheiten zurechtkommen. Eine wichtige organische Grundlage für diese Art der Entwicklung ist der weitere Ausbau des zentralen Nervensystems im Verein mit weiter spezialisierten Sinnesorganen. Dabei spielt die Entwicklung des Großhirns eine entscheidende Rolle. Dieses zeichnet sich gegenüber dem älteren Zwischenhirn durch eine große Flexibilität aus: Einzelne motorische Elemente können fast beliebig zu Verhaltenssequenzen zusammengesetzt werden,[121] und umgekehrt können auch einzelne Sinneseindrücke je nach Bedarf zu verschiedenen Mustern gruppiert werden.

Motivational gesehen ist ein Lebewesen jetzt stark auf einzelne andere Individuen derselben Art, allenfalls auf das ganze soziale Kollektiv ausgerichtet. An der Basis dieser Entwicklung steht der Fortpflanzungstrieb, die Sexualität, die das Verlangen eines Individuums hervorruft, sich mit einem anderen Vertreter oder einer anderen Vertreterin der gleichen Art zu vereinigen und zu identifizieren.[122]

121 Wie von Ditfurth illustrativ bemerkt, gleicht dies der Tastatur eines Klaviers, bei dem jede einzelne Taste nach Bedarf gedrückt werden kann. Dies im Gegensatz zur vorherigen Zwischenhirnexistenz, bei der gleichsam eine bestimmte Anzahl von Tonbandkassetten zur Verfügung stehen, die immer nur als Ganze abgespielt werden können (vgl. von Ditfurth 1982, 143).

122 Eine Fortpflanzung gab es natürlich schon bei den Einzellern, dort aber in vorwiegend vertikaler Form durch die fortgesetzte Teilung von individuellen Zellen. „Vorwiegend", weil bei Bakterien auch eine Vorform von Sexualität, „Konjugation" genannt, bekannt ist. Sie besteht aus einem direkten horizontalen Austausch von Erbinformation zwischen einzelnen

Der genetische Trieb hat aber schon jetzt eine weitaus reichhaltigere Bedeutung als nur die der Reproduktion; das Sexualverhalten ist einfach die sichtbarste Form der Kooperation zwischen den Geschlechtern einer Art.[123] Im Laufe der Evolution äußert sich dieser Trieb immer mehr als eine allgemeine soziale Kraft, die auch ein wachsendes Streben nach Solidarität hervorruft.[124] Råberg spricht davon, daß die primitiven Reflexe des reproduktiven Triebs zu einem qualitativen Artbewußtsein verfeinert würden.

Der sozial vermittelte Wissensbestand, der eine ausgedehntere Raum- und Ressourcennutzung ermöglicht, kommt dank der auf Kooperation und Informationsaustausch aufbauenden sozialen Organisation zustande. Betrachten wir als Beispiel die von Hans Kummer untersuchten Mantelpaviane Äthiopiens:[125] Diese treffen sich abends an größeren Schlaffelsen zu einer Herde von über 100 Individuen, lösen sich aber jeweils morgens in Banden von etwa 50 Mitglieder auf, von denen jede ihr eigenes Streifgebiet hat, in dem auch eine Anzahl von permanenten Wasserstellen vorkommen. Um die Nahrungssuche angesichts der in der Halbwüste spärlichen Ressourcen effizient gestalten zu können, teilt sich eine Bande nochmals in Klans von je rund 15 Individuen auf. Diese treffen sich aber um die Mittagszeit wieder an einer Wasserstelle. Wie können die den verschiedenen Klans angehörenden Tiere, die sich bald nach dem Aufbruch aus den Augen verlieren, wissen, welches der heutige Treffpunkt ist? Der Aufbruch ist zuerst gemeinsam und die Richtung, in der er stattfindet, zeigt die Wasserstelle an, die gemeint ist. Bei diesem Fernentscheid mögen ältere, erfahrenere Tiere eine entscheidende Rolle spielen. Wie Kummer ausführt, können Bienen mit ihrem ausgeklügelten Tanz die Richtung zu einer Nahrungsquelle zwar viel genauer angeben, aber dieses Verhalten ist genetisch vorprogrammiert und damit inflexibel. Bei den Pavianen hingegen geht es um eine von großer Lernfähigkeit gestützte Beurteilung spezieller Situationen. „Sie kennen ihre Artgenossen einzeln und nutzen deren individuelle Eigenarten. Das können Bienen nicht. Die Mantelpaviane, die morgens auf dem Felsen über den Aufbruch entscheiden, sind auf dem Weg zum Wissen, was der andere denkt."[126]

Die Tendenz zur Expansion des genutzten Lebensraumes hat vermutlich mit einer Reihe verschiedener Faktoren zu tun. Zum Beispiel kann vermutet werden, daß die variable Topographie terrestrischer Landschaften eine vielfältige und differenzierte Reizwelt darstellt, die die Lebewesen einlädt, sie auch zu erkunden, ihren Reichtum zu entdecken. Das ist möglich, weil diese Lebewesen unterdessen dazu geeignete Sinnes- und Erfolgsorgane entwickelt haben. Speziell dem Sehsinn und den Gliedmaßen als Fortbewegungswerkzeug kommt eine große

Zellen (vgl. z.B. Jantsch 1984, 157 ff.). Nun aber kommt es zum horizontalen Genaustausch mit Hilfe der Verschmelzung von Keimzellen, die von Elterntieren geliefert werden.

123 Vgl. Hans Kummer 1992, 349.

124 Siehe Råberg 1987, 81-83.

125 Siehe Kummer 1992.

126 Kummer 1992, 335.

Bedeutung zu. Der Sehsinn ermöglicht im Unterschied zum Tastsinn eine Fernerkundung, was von Ditfurth dazu veranlaßt, vom Tastsinn als einem „zuständlichen" und vom Sehsinn als einem „gegenständlichen" Sinn zu reden. Ein Lebewesen muß nicht mehr auf Wahrgenommenes in der Außenwelt unmittelbar reagieren. Führten die Organismen vorher eine stark passive Existenz, bei der es immer wieder um Anpassung an äußere Einwirkungen ging, wird jetzt zusätzlich ein aktives Agieren möglich. „Aus dem Objekt wird ein Subjekt", meint von Ditfurth.[127]

Kummer betont, daß die von ihm untersuchten Paviane ein zweiseitiges praktisches Bewußtsein entwickeln und unterhalten müssen: „Ein soziales Lebewesen muß sich an zwei Fronten bewähren, an der sozialen Front gegenüber den Mitgliedern seiner Gruppe und an der ökologischen Front gegenüber den Härten des Klimas, der widerspenstigen Nahrung und den Raubfeinden."[128] Bedeutsam ist dabei, daß er von einem „sozialen Lebewesen" redet, was anzeigt, daß der Ausrichtung an der sozialen Mitwelt das Primat vor der Beschäftigung mit dem Lebensraum zukommt. Insofern auf diese Weise der Lebensunterhalt der einzelnen Gruppenmitglieder gesichert wird, kann der genetische Trieb als ein grundsätzlicheres bio-ökologisches Prinzip als der nutritive Trieb betrachtet werden.[129] Das heißt aber auch, daß wir uns hier auf der ersten Stufe einer Entwicklung befinden, auf der ökologisches Wissen nicht mehr durchgehend und voll von allen einzelnen Individuen, sondern zum Teil durch einen kommunikativ moderierten Prozeß getragen wird. Im ökologischen Wissen treten damit erste Anzeichen von Distanzierung, Abstraktion und Konstruktion zutage. Es werden aber auch erste Spuren von „Arbeitsteilung" sichtbar. Um noch einmal Kummers Mantelpaviane als Beispiel beizuziehen: Ein Familie besteht üblicherweise aus einem älteren Mann, mehreren Frauen, den Jungen und allenfalls einigen männlichen Mitläufern. Die zentralen Frauen gehen dabei ziemlich völlig in ihren sozialen Rollen auf, während die peripheren Frauen, die keinen so eindeutigen

127 Von Ditfurth 1982, 108. Es ist also nicht mehr so, daß ein Lebewesen einfach nur auf äußere Reize reagiert, sondern auch so, daß es diese aktiv sucht. Dazu zitieren Varela, Thompson und Rosch Maurice Merleau-Ponty (Die Struktur des Verhaltens. Berlin 1976, 13): „Da alle Bewegungen des Organismus stets durch äußere Einflüsse bedingt sind, kann man durchaus, wenn man so will, das Verhalten als eine Wirkung der Umwelt behandeln. Doch da alle Reize, die der Organismus aufnimmt, ihrerseits erst ermöglicht wurden durch die vorausgehenden Bewegungen, die schließlich das Rezeptionsorgan den äußeren Einflüssen aussetzen kann, könnte man geradesogut sagen, das Verhalten sei die Primärursache aller Reize. So wird die Reizgestalt durch den Organismus selbst geschaffen, durch seine eigentümliche Art und Weise, sich den äußeren Einwirkungen auszusetzen" (Varela, Thompson und Rosch 1992, 239).

128 Kummer 1992, 302.

129 Diese Tatsache spiegelt sich, so meint Råberg, auch noch im späteren menschlichen Verhalten wider, und zwar in einer Tendenz oder schon eher in einer gewissen Notwendigkeit, das persönliche subjektive Programm so in eine kollektive Struktur einzupassen, daß eine soziale Identifikation entstehen kann. Das schließt natürlich nicht aus, daß die Nahrungsversorgung absoluten Vorrang bekommt, wenn diese aus Überlebensgründen dringlich wird.

sozialen Platz finden können, sich auf den Erwerb ökologischen Wissens konzentrieren.[130]

4.4 Subjektiv-kognitive Lebensweise

Auf der dritten Stufe der Bewußtseinsentwicklung gelangen wir zum Menschen, bei dem als neues emergentes Phänomen ein diskursives Bewußtsein auftritt. Bei den Säugetieren haben wir davon gesprochen, daß die organische Basis für die Entwicklung eines praktischen Bewußtseins mit Lernkapazität die Ausgestaltung des Großhirns mit seiner flexiblen Sensomotorik gewesen sei. Was ist nun die entsprechende Basis für die darauffolgende Entstehung des diskursiven Bewußtseins? Sicher gehört das auffallende Größenwachstum des Großhirns dazu. Im Laufe von wenigen Millionen Jahren vergrößerte sich das Gehirnvolumen von unseren noch affenartigen Vorfahren zum Homo sapiens um einen Faktor 3.[131] Es ist ferner anzunehmen, daß auch die ausgeprägte funktionale Asymmetrie der beiden Gehirnhälften des Menschen eine Rolle spielt. Dabei scheinen Fähigkeiten, die mit dem diskursiven Bewußtsein zusammenhängen, ihren Sitz vorwiegend in der linken Hemisphäre zu haben.[132] Darüber hinaus aber ist für die Entwicklung des menschlichen Geistes letztlich vermutlich das intensive soziale Milieu, in dem Kinder aufwachsen, entscheidend. Im Gegensatz zum Nachwuchs anderer Primaten ist das neugeborene Menschenkind hilflos und braucht intensive Pflege. Es ist bei der Geburt weniger weit entwickelt; damit es den gleichen Entwicklungsstand wie andere Primatenkinder hätte, müßte die Schwangerschaft 21 und nicht 9 Monate dauern. Das aber wäre unmöglich, da dann wegen des vergleichsweise größeren Hirnvolumens die Schädelgröße die weibliche Beckenöffnung bei weitem übersteigen würde. Menschenkinder werden also gewissermaßen um ein Jahr zu früh geboren, was Adolf Portmann dazu veranlaßt, vom ersten Lebensjahr als einem „extrauterinen Frühjahr" zu sprechen.[133] Der soziale Kontext kann sich somit in einem sehr frühen Stadium bemerkbar machen, und diese Tatsache hat ihrerseits eine Rückwirkung auf die Gehirnentwicklung: Da ein guter Teil von ihr nach der Geburt stattfindet, ist das menschliche Gehirn während seiner kritischen Entwicklungsphase sehr viel komplexeren und abwechslungsreicheren Reizen aus der Außenwelt ausgesetzt als dasjenige unserer nächsten tierischen Verwandten.[134]

Das diskursive Bewußtsein baut, wie wir gesehen haben, auf der Manipulation von Symbolen auf, und daraus ergibt sich beim Versuch der Anwendung der Ergebnisse einer solchen Manipulation auf die äußere Wirklichkeit tendentiell eine instrumentelle Einstellung, die auf Einzelheiten der Umwelt gerichtet ist.

130 Kummer 1992, 163 ff. (besonders 168).

131 Siehe Richard Leakey 1994, 54 f.

132 Siehe dazu Michael C. Corballis 1991.

133 Vgl. Portmann 1956, 68 ff.

134 Vgl. Christopher Wills 1993, 262.

Råberg interpretiert dies als vorläufigen Endpunkt der Entwicklung eines biologischen Urtriebes, des Nahrungstriebes, der sich in einem Motivationsschema äußert, das aus einer nahrungsorientierten Sinneswahrnehmung und einem elementaren inneren Körperbewußtsein besteht und dem betreffenden Organismus via Extraktion der Notwendigkeiten aus der umgebenden Welt das Überleben sichert. Beim Menschen tritt dieses Schema als artikuliertes und vielseitiges Werkzeug für qualitative Selbsterfahrung in Erscheinung. Die Freude am eigenen Körper und die Befriedigung von mehr und mehr vorüberlegten Wünschen werden zu einem neuen Ziel. Es kommt zu einer individuums-zentrierten Identität, zu einer Identifikation mit externen Ressourcen. Damit sind Gefahren verbunden: Es kann ein bedrohlicher positiver Rückkopplungsprozeß in Gang kommen: Die Erfahrung, solche Ressourcen ausbeuten zu können, ergibt eine mächtige Motivation für noch größere Anstrengungen in dieser Richtung. Es geht schließlich nicht mehr um Notwendigkeiten zum Überleben, sondern die Ressourcennutzung wird zum Selbstzweck.[135] Gleichzeitig sehen „wir die Welt als Ansammlung gesonderter Dinge, die alle ihr eigenes unabhängiges Sein haben." Mit unseren Begriffen schaffen wir „Unterscheidungen und ziehen damit Grenzen zwischen einem Ding und einem anderen."[136] Wir neigen dazu, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen.

Gleichzeitig mit der Entwicklung einer individuellen Identität mit einer Fixierung auf Einzelheiten der Umwelt – der „Vereinzelung", wie Jonas dies nennt –, entsteht aber gewissermaßen ein Gegenprogramm in der Form eines kognitiven Raumbewußtseins, eines Vermögens, das eine regionale Ausdehnung des konkreten Ressourcenraums und darüber hinaus ein Spekulieren über die Welt im allgemeinen jenseits der Grenzen dieses Raumes erlaubt. Zugleich Voraussetzung wie auch Rückwirkung dieser Art von Orientierung ist eine organisierte Umgestaltung des Raumes, womit gewisse neue künstliche Ressourcen (wie z.B. Transportsysteme) geschaffen werden, mit deren Hilfe dann gewisse natürliche Ressourcen erst zugänglich werden. Auch dieser Vorgang ist ein Ausdruck von Fähigkeiten des diskursiven Bewußtseins wie abstraktes, planendes Denken und

135 Wenn Råberg in diesem Zusammenhang bemerkt, das nutritive Prinzip werde so zum Ausgangspunkt eines hierarchischen Schemas menschlichen Tuns, bei dem sich ältere Programme mit einer Modifikation ihrer Funktionen unterordnen müßten, interpretiere ich dies nicht mehr als Resultat der biologischen Evolution, sondern bereits als Ergebnis der kulturellen Entwicklung zur Moderne mit ihren bewußtseinsmäßigen Abspaltungerscheinungen und einer Übermächtigkeit des Wirtschaftssystems. Vom Gesichtspunkt einer evolutionären Verträglichkeit aus handelt es sich hier um eine Inversion, die korrigiert werden müßte: Die Erfüllung individueller Bedürfnisse sollte sich in einem Rahmen abspielen, der durch eine sozial bestimmte Sinngebung abgesteckt ist, und diese Sinngebung ihrerseits müßte letztlich mittels einer ökologischen Orientierung abgesichert sein. Und erinnern wir uns daran: Die hier zum Ausdruck kommende Instrumentalisierung der Natur betrifft nicht nur ihre äußere, sondern auch ihre innere Form: „Auch zum eigenen Leib verhält sich der moderne Mensch wie zur äußeren Natur, nämlich objektivierend instrumentalisierend, ausbeuterisch und destruktiv" (Böhme 1992a, 78) (vgl. mit Abschnitt 2.1).

136 Hayward 1990, 262.

explizite Gedächnitsleistungen. Aber die dabei auftretenden individuellen Leistungen sind natürlich nur möglich auf der Basis des schon bei höher entwickelten Tieren beobachteten sozialen Systems von Wissensvermittlung, beim Menschen in extremem Sinne ausgeprägt in Form der Wissenschaft als kollektives Unternehmen und der daraus resultierenden technischen Möglichkeiten.

Bewußtseinsebene (nach Giddens)	**Bewußtseinsstufe** (nach Gebser)	**Zeitepoche**
Diskursives Bewußtsein	Mentale, defiziente Mentale, effiziente	Neuzeit Antike und Mittelalter
Praktisches Bewußtsein	Mythische	Neolithikum bis Bronzezeit
Unbewußtes	Magische	Paläolithikum

Tabelle 3: Zuordnung von (dominanten) Bewußtseinsebenen nach Giddens, Bewußtseinsstufen nach Gebser und Zeitepochen

Mit dieser Skizzierung haben wir aber bereits den gegenwärtigen Stand der menschlichen Entwicklung angesprochen, also das bisherige Endresultat. Es kam nämlich nach der Menschwerdung, also dem Herauswachsen des Menschen aus der biologischen Evolution, nicht sprunghaft zum heute vorherrschenden diskursiven Bewußtsein, sondern es zeigten sich typische Stadien der kulturellen und damit auch der Bewußtseinsentwicklung. Hinsichtlich der Beschreibung dieser Entwicklung halte ich mich hier an die Unterscheidungen, die Gebser in seinem monumentalen Werk „Ursprung und Gegenwart" vornimmt.[137] Er postuliert die folgenden Stufen: Die archaische, die magische, die mythische und die mentale, wobei die letztgenannte noch in eine ältere effiziente und eine jüngere defiziente Stufe unterteilbar ist. Die Charakterisierung, die Gebser dazu liefert, kann – so scheint mir – als eine gewisse Rekapitulierung der in der biologischen Evolution vorangegangenen Bewußtseinsentwicklung interpretiert werden, eine Rekapitulierung, die wohl mit der schrittweisen Entstehung von menschlichem Selbstbewußtsein zu tun hat (vgl. Tabelle 3). Wohlverstanden, diese kulturelle Entwicklung baut auf der oben beschriebenen biologischen Entwicklung auf, der Mensch zeichnet sich dadurch aus, daß bei ihm alle drei Bewußtseinsebenen vom Beginn der kulturellen Evolution mehr oder weniger vorhanden sind. Das „mehr oder weniger" bezieht sich dabei auf das diskursive Bewußtsein; dieses ensteht wohl im engeren Sinne erst nach der Entwicklung der menschlichen Sprache, aber mindestens als Anlage ist es vorher schon vorhanden. Wenn wir also von der Bewußtseinsentwicklung im Laufe der kulturellen Evolution reden, dann muß dies mit dem spezifisch menschlichen Phänomen des erwachenden Selbstbewußt-

137 Siehe Gebser 1949.

seins zu tun haben. Im folgenden möchte ich kurz auf die Abfolge der Gebserschen Bewußtseinsstufen und deren Bedeutung im Kontext der vorliegenden Arbeit eintreten.

4.4.1 Die archaische Stufe[138]

Die biologische Werdung des Menschen hat stattgefunden, er steht noch vor oder ganz am Anfang seiner kulturellen Entwicklung, befindet sich gewissermaßen noch im biblischen paradiesischen Urzustand. Es herrscht eine gänzliche Ununterschiedenheit von Mensch und All, ein problemloser Einklang zwischen der Innen- und der Außenwelt. Wir können diesen Zustand als „kulturelles" (oder vorkulturelles) Äquivalent der biologischen Entwicklungsstufe betrachten, die wir als kosmo-ökologisch bezeichnet haben. Es besteht eine unbewußte Orientierung an der Welt insgesamt. Zwar haben schon die tierischen Vorfahren des Menschen, wie wir oben bei der Säugetierstufe erwähnt haben, ein praktisches Bewußtsein entwickelt; damit muß auch der frühe Mensch ein solches gehabt haben. Darüber hinaus dürfte in ihm auch schon ein diskursives Bewußtsein angelegt, wenn auch noch nicht in unserem heutigen Sinne in Gebrauch sein. Der Mensch ist sich dessen aber selbst nicht bewußt; die verschiedenen Bewußtseinsebenen greifen harmonisch ineinander und sind auf die natürlichen Gegebenheiten ausgerichtet.

4.4.2 Die magische Stufe[139]

Es kommt zu einer ersten Trennung von Innen- und Außenwelt, zu einem ersten Herauslösen des Menschen aus dem Einklang. Er wird sich des Bestehens einer Außenwelt bewußt und erfährt diese erstmals als ein Gegenüber, womit auch eine erste Zentrierung im Menschen angedeutet ist. Menschliches Tun wird, so Gebser, von einem emotional gesteuerten Trieb- und Instinktbewußtsein angeleitet, das auf Natur und Erde Antwort gibt. Die drei unterschiedenen Bewußtseinsebenen sind zwar – wir haben dies oben schon erwähnt – schon vorhanden, aber sie operieren weitgehend in einem Rahmen, der von der Seele, von dem, was wir heute Unbewußtes nennen, gesetzt wird. Der Mensch ist sich allerdings noch nicht bewußt, daß die Seele in ihm selbst drin ist, sondern er verlegt sie in die Außenwelt. Damit aber ist das Wirken einer unbewußt verknüpfenden vegetativen psychischen Energetik möglich: Der magische Mensch besitzt, so denkt Gebser wenigstens, Fähigkeiten, die wir heute als parapsychologische Phänomene betrachten. Insgesamt können wir durchaus eine Parallele zur oben genannten holistisch-kontemplativen Stufe der biologischen Entwicklung sehen. Die Art und Weise, wie der Mensch die Außenwelt wahrnimmt, ist ganzheitlich: Ein Teil kann für das Ganze und jede Erscheinung stellvertretend für eine andere stehen.

138 Vgl. Gebser 1949, 73 ff. Gebser bevorzugt anstelle von „Stufe" den Ausdruck „Ebene".

139 Vgl. Gebser 1949, 79 ff.

Gleichzeitig besteht natürlich zwecks Lebensunterhalt die Notwendigkeit eines selektiven Umgangs mit der Außenwelt, womit erste Spuren einer instrumentellen Einstellung ausgemacht werden können. Aber diese sind gänzlich in die holistische Orientierung eingebettet; der Mensch ist zwar der Handelnde, aber sein Handeln fügt sich in ein übergeordnetes Geschehen ein.

4.4.3 Die mythische Stufe[140]

Auf ihr wird nun das Bestehen einer Innenwelt in Form der Seele, des Unbewußten, bewußt. So kann die mythische Existenz als ein schweigendes Nach-Innen-Sehen verstanden werden, eine Art traumhafte Orientierung, die imaginative Bildvorstellungen produziert. Diese werden auf die Außenwelt übertragen, auch, oder vor allem auch, auf die nicht-menschliche Außenwelt. Daß hinter den Erscheinungen dieser Außenwelt dann personenhafte, also menschenähnliche Gestalten, als agierende Kräfte vermutet werden, kann, wie Günter Dux meint, damit zu tun haben, daß die Urerfahrung eines neugeborenen Menschen seine Hilflosigkeit und damit Abhängigkeit von der Mutter als pflegender Person ist.[141] Das würde aber heißen, daß bei der Gestaltung des mythischen Bewußtseins die praktische Bewußtseinsebene mit ihrer Ausrichtung an Erfahrung und Lernen eine wesentliche Bedeutung hat. Umgekehrt dienen mythische Vorstellungen zur Formierung des praktischen Bewußtseins, indem sie eine lebensumgreifende Bedeutung haben: Mythische Erzählungen, die immer auch auf Naturereignisse wie z.B. die Jahreszeiten bezogen sind, werden in kollektiven Ritualen nachempfunden, womit sie natürlich gleichzeitig auch auf die Gefühlsebene des Unbewußten zurückwirken. Entscheidend ist hier die Möglichkeit der Entstehung von Ich-Du-Beziehungen, zunächst hinsichtlich des Mitmenschen,[142] dann aber auch in bezug auf andere Lebewesen, was sich z.B. in totemistischen Vorstellungen äußert. Insgesamt können wir für diesen Bewußtseinszustand sagen, daß das praktische Bewußtsein eine wichtige Rolle spielt, allerdings nur vordergründig und nicht dominierend: Es bekommt seine Anleitungen noch weitgehend vom Unbewußten. Dieses ordnet menschliche Erfahrungen in größere Zusammenhänge ein. Damit liegt ein Zusammenwirken einer Orientierung an der Welt (im Sinne der Weltgebundenheit) mit einem solchen an der Mitwelt vor. Eine immer noch stark holistische Identität steht in Wechselwirkung mit einer Ausrichtung an sozial-kommunikativen Strukturen, wobei sich – dies ist zu betonen – diese Ausrichtung auch auf die nicht-menschliche Mitwelt erstreckt.

140 Vgl. Gebser 1949, 100 ff.

141 Vgl. Günter Dux 1990, 93.

142 „Nach Durchmessung der eigenen Seele ... findet der mythische Mensch den andern Menschen ... Auf dem Umweg über das Erwachen zu sich selber erwacht das Du ...," sagt Gebser (1949, 114).

4.4.4 Die mentale Stufe[143]

Hier gelangt nun die menschliche Bewußtseinsentwicklung zur expliziten Entfaltung des diskursiven Bewußtseins. Dieses zeichnet sich durch ein gerichtetes Denken aus, was sich konkret in der Entstehung von hierarchischen Herrschaftsverhältnissen ausdrückt, einmal innergesellschaftlich, aber auch in der Vorstellung der bevorzugten Stellung des Menschen gegenüber der Natur. Es zeichnet sich auch aus durch ein abgrenzendes Denken in Dualitäten: Z.B. Hier Mensch, dort Gott, oder hier Subjekt, dort Objekt. Der Mensch stellt sich nun also eindeutig der Außenwelt gegenüber, die vorherige Entsprechung von Seele und Natur geht verloren, ebenso die Ausrichtung am Kollektiv, die für das praktische Bewußtsein so maßgeblich ist. Es entstehen stattdessen individualistische, ichbezogene, auf einzelne als nützlich erachtete Objekte gerichtete Sichtweisen. Das Pendant zum Ich-Bewußtsein ist das ausgesprochene Raumbewußtsein, denn ein Ich, das sich seiner selbst bewußt wird, kann sich dem Raum gegenüberstellen und ihn frei von den seelischen Einschränkungen der mythischen Zeit objektivierend in den Blick nehmen, und er kann darüber hinaus in abstrahierender Weise eine gedachte Welt entwickeln. Damit ist, an der Jonas'schen Terminologie anknüpfend, noch einmal die Divergenz zwischen der Vereinzelung einerseits und der Ausdehnung andererseits angesprochen. Mit dem Denken über die Welt beginnen die Anstrengungen, auf sie Einfluß zu nehmen, sie umzugestalten. Dies ist auch logisch: Wenn die Umwelt in Einzelheiten zerfällt, muß es dazu den kompensierenden Versuch geben, diese wieder in einen ganzheitlichen Zusammenhang einzuordnen, was eben auch bedeuten kann, daß dieser Zusammenhang ein künstlich hergestellter ist. Durch diese Entwicklung ist, so Gebser, das alte Gleichgewicht gestört, es beginnt jenes Setzen und Fixieren, das es wiederherstellen soll.

Gebser unterscheidet eine frühere effiziente von einer späteren defizienten Phase des mentalen Bewußtseinszustandes. Die erstere kann mit antiken, zum Teil auch mit mittelalterlichen, die letztere mit neuzeitlichen Denkformen in Zusammenhang gebracht werden. Mit den Begriffen „effizient" und „defizient" drückt Gebser aus, daß eine anfänglich in vielerlei Hinsicht positive Entwicklung zu einem Zustand mit vorwiegend negativen Vorzeichen degeneriert. Dies hat damit zu tun, daß das Wirken der neuerdings explizit zum Zuge kommenden diskursiven Bewußtseinsebene sich anfänglich noch an einer Wechselbeziehung mit den unteren Bewußtseinsebenen ausrichtet, danach aber sich abspaltet und in selbstbezogener Weise weiterentwickelt. Tatsächlich war ja in der griechischen Antike bei allem Aufbruch in Richtung des Rationalen die durch Gefühl und Sinne unterstützte Orientierung am Kosmos immer noch maßgebend. Das mentale Denken hatte in diesem Sinne einen maß- und teilnehmenden Charakter; es kommen darin die Überreste einer holistischen Orientierung zum Ausdruck, die in eine ansonsten rationale Welt hinübergerettet worden sind. Gleichzeitig ist in

143 Vgl. Gebser 1949, 123 ff.

der griechischen Philosophie die Domäne der Praxis, des politischen Handelns im mitmenschlichen Bezug, ein vordergründiges Thema. Zur Ausrichtung an der Welt stößt also auch eine solche an der Mitwelt, wobei aber die letztere in die erstere eingebettet bleibt. Dies gilt auch für die mit dem diskursiven Bewußtsein aufkommende Ressourcenperspektive auf die Umwelt mit dem gleichzeitigen Versuch der erklärenden Weltkonstruktion; die letztere steht ja sowieso noch stark zu unbewußten Hintergründen in Verbindung. Der Individualismus hält sich noch in Grenzen, die Wissenschaft ist vorläufig ein Unternehmen, das Wissen um des Wissens willen produziert.

Anders wird dies mit der neuzeitlichen Entwicklung. Das Rationale wird auf Kosten der unteren Bewußtseinsebenen ungemein gestärkt. Mit der Entdeckung der Perspektive in der Frührenaissance wird die planmäßige Erschließung des Raumes möglich, womit aber gleichzeitig eine zerteilende Haltung geboren ist. Die kompensierenden Versuche, die Basis der Welt in grundlegenden Prinzipien zu finden, werden zunehmend abstrakter. An die Stelle des noch einfühlsamen Denkens und Tuns göttlicher Gestalten treten Naturgesetze, Quarks, explodierende Universen und dergleichen. Nach Gebser stellt das defiziente mentale Denken der Neuzeit einen Weg in die Leere dar: Der individualisierte Mensch, der über eine zerstückelte Umwelt zu verfügen versucht, stellt sich in einen Gegensatz zur Welt: „... jede Zwecksetzung ist immer machtgeladen, und vor allem auch betont eigennützig, und steht somit im Gegensatz zum Weltganzen."[144] Dazu weist Gebser auf ein zweite Gefahr hin: Wenn das Rationale überrational wird, der Individualismus überindividualistisch, droht der Absturz ins Massenhafte; das unterdrückte Unbewußte kann plötzlich in unkontrollierter Weise die Psyche überschwemmen. Tatsächlich gehören fundamentalistische Strömungen ebenfalls zum Bild der Neuzeit; so gesehen sind sie also nicht Ausdruck einer noch nicht gelungenen Aufklärung, sondern Folge einer Aufklärung, die gewissermaßen zu gut gelungen ist.[145]

144 Gebser 1949, 163.

145 Gebser beschreibt es so: „Die heutige Situation zeigt einerseits einen ins Extrem gesteigerten Individualismus rein egozentrischen Charakters, der alles haben will, andererseits einen ins Extrem gesteigerten Kollektivismus vermassenden Charakters, der alles zu sein sich anmaßt; hier herrscht eine vollständige Geringschätzung des Individuums, das nicht einmal mehr als Nummer bewertet wird, dort eine Überbewertung des Individuums, dem alles gestattet wird, wenn es nur dazu fähig ist" (Gebser 1919, 7). Und Portmann drückt sich ähnlich, wenn auch drastischer aus: „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" (Portmann 1963, 258).

5. Vergewaltigung, Verdrängung, Verängstigung: Zu den heutigen Problemen

Das bisher entwickelte Fundament einer Bewußtseinsökologie sollte in der Lage sein, uns ein besseres Verständnis für die Umweltproblematik der Gegenwart vermitteln zu können, dafür, wie diese Problematik aus der Entwicklung von abendländischer Kultur und Bewußtsein entstehen konnte. Auf einige Aspekte der krisenhaften Situation habe ich an verschiedenen Stellen schon hingewiesen; in diesem Kapitel möchte ich nun noch in etwas systematischerer Weise darauf eintreten. Dabei werde ich mich aber auf die folgenden ausgewählten Probleme beschränken:

1. Hinsichtlich des diskursiven Bewußtseins: Die menschliche Fähigkeit, mittels manipulativen Gebrauchs der Sprache zu Weltbeschreibungen mit Anspruch auf universale Gültigkeit zu gelangen, kann eine Diskrepanz zu konkreten Umwelten erzeugen, die, sofern die genannten Beschreibungen auf Anwendung drängen, zu zerstörerischen Folgen neigt.
2. Bezüglich des praktischen Bewußtseins: In ihm hat die soziale Mitwelt einen stark dominanten Platz; die natürliche Mitwelt wird weitgehend ausgeblendet. Dies ist einerseits eine Folge eines direkten Effektes der im diskursiven Bewußtsein vorherrschenden szientifisch-technisch-ökonomischen Rationalität auf das Alltags-Bewußtsein, andererseits ein indirektes Resultat der Verdrängung der Natur aus der Zivilisationslandschaft, was eine entsprechende Anregung des menschlichen Sinnesbewußtseins verhindert. Damit können die Auswirkungen alltäglichen Tuns einen völlig unökologischen Charakter haben.
3. Hinsichtlich des Unbewußten: Der Zugang zu unserer eigenen Natur, zu Leib und Seele, ist stark verschüttet, ja der Gedanke an die Möglichkeit eines solchen Zugangs mag uns sogar Angst einflößen. Andererseits ist es bezüglich der Außenwelt gerade auch der Verlust von Natur, daneben natürlich auch ihre wachsende Verschmutzung, die uns ängstigt. Hier ist Angst über ihre natürliche Funktion hinaus Ausdruck einer gestörten Erlebnis- und Gefühlswelt, was insbesondere im Hinblick auf Kinder und Jugendliche, deren Erfahrungen einen für das weitere Leben konstitutiven Charakter haben können, zu Bedenken Anlaß gibt.

5.1 Diskursives Bewußtsein: Die Welt vergewaltigt die Umwelt[146]

Bei der Besprechung des diskursiven Bewußtseins haben wir festgestellt, daß die menschliche Sprache ein Mittel zur Versachlichung der Erscheinungen der Außenwelt ist, womit sie, sofern damit ein Drang zur Praxis verbunden ist, ihrer

146 Ich verwende hier den Begriff der „Umwelt" in Gegenüberstellung zu dem der „Welt" im gleichen Sinne, wie dies Picht tut (siehe unten). Nach der in dieser Arbeit angestrebten Terminologie müßten wir genauer davon reden, daß es um eine Vergewaltigung der Mitwelt geht und daß diese erst durch diese Vergewaltigung zur bloßen Umwelt wird.

Instrumentalisierung Vorschub leistet. Dies ist zunächst eine Grundtatsache und müßte nicht mit negativen Vorzeichen verbunden sein, wenn sich bei einer solchen Praxis die Kräfte der unteren Bewußtseinsebenen in einem ausgleichenden Sinne bemerkbar machen könnten. Gerade dies ist aber heute nicht mehr der Fall. Der höhere Status, der dem diskursiven Bewußtsein (als dem Rationalen im engern Sinn verstanden) zugesprochen wird, führt zur Abgehobenheit von der unmittelbaren Erfahrung der Außenwelt und von der inneren Natur. Diese wird dadurch gefördert, daß die Möglichkeiten der systematischen Sprachmanipulation zur Angelegenheit kollektiver Unternehmen werden, die nach universalen Theorien streben. Diese werden dann ihrerseits, wenn sie zur Anwendung gelangen und also die Außenwelt beeinflussen und umgestalten, einer Globalisierung äußerer Umstände Vorschub leisten. Irgendwann besteht dann das Problem darin, daß diese Konstellation nicht nur an sich zu zerstörerischen Folgen hat, sondern daß zusätzlich diese kollektiven Unternehmen einen systemischen Charakter mit Eigendynamik angenommen haben, der für die Teilnehmenden immer deutlicher zu einer Zwangssituation wird.

Das Paradebeispiel für ein derartiges kollektives Unternehmen bzw. System ist die Wissenschaft. Sie kann dem Menschen die Möglichkeit von Weltoffenheit offerieren, was ein ausschließliches Positivum sein könnte, wenn das von ihr erzeugte Wissen bloß der spekulativen Neugier dienen würde. Wie wir aber wissen, hat die neuzeitliche Wissenschaft einen eminent technischen Charakter; sie möchte praktisch umgesetzt werden. Nach Georg Picht ist nun das Problem grundsätzlich darin zu sehen, daß das in der Wissenschaft repräsentierte menschliche Wissen ein Wissen ist, das aus der irdischen Natur herausgetreten ist und gewissermaßen den Status einer göttlichen Vernunft angenommen hat. Diese Überhöhung hat ihren Preis: „Es besteht eine unüberbrückbare Antinomie zwischen dem Regelsystem, nach dem sich die Wissenschaft logische Konsistenz verschafft, und dem Gefüge eines offenen, sowohl nach außen wie in sich selbst bewegten Ökosystems, ... Das Grundproblem der Humanökologie ist deshalb nicht die Ökologie des Menschen als ‚zoon', sondern die Integration seines ‚logos' in das Gefüge seines Ökosystems."[147] Mit anderen Worten, die Strukturen des wissenschaftlichen Denkens stimmen nicht mit den Strukturen der realen Lebensräume, von denen wir letztlich abhängen, überein; es besteht, wie Picht sagt, eine Diastase zwischen Welt und Umwelt, die von der Wissenschaft negiert wird: „... das naturwissenschaftlich-technische Denken der europäischen Neuzeit ... projiziert die Ordnung der Welt in die Umwelt und transformiert deren aus der Evolution hervorgewachsene Organisation nach den Prinzipien einer Rationalität, die sich der Diastase zwischen Umwelt und Welt dadurch entledigt hat, daß sie

147 Georg Picht 1979, 66.

die Struktureigentümlichkeiten der Umwelt ausblendet und, soweit dies möglich ist, beseitigt."[148]

Die Existenz von Wissenschaft in moderner Form ist aber, wie schon angedeutet, nur eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für die Möglichkeit von ökologischer Zerstörung in globalem Ausmaß. Damit es dazu kommt, braucht es den Versuch der praktischen Umsetzung von wissenschaftlichen Ergebnissen. Solche Ergebnisse stellen zunächst – theoretisch wenigstens – interesseloses Wissen dar. Dieses wird dann aber einem Ingenieurwesen (inkl. „social engineering") zur Verfügung gestellt, das daraus praktikable Techniken ableitet, die ihrerseits wiederum an das Wirtschaftssystem zur massenhaften Anwendung weitergereicht werden. Spätestens hier sind handfeste Partikularinteressen im Spiel. Und die Wissenschaft kann heute nicht mehr ihre grundsätzliche Unschuld beteuern, insofern sie selbst begonnen hat, mit einem Seitenblick auf Forschungsgelder und Prestige sich dem Sog der Wirtschaft auszuliefern. Das Wirtschaftssystem in seiner heutigen Form hat sich zum gefährlichsten der kollektiven Systeme entwickelt; es drängt ohne Ansehen von Erdregion und Kultur nach Globalisierung und entfaltet derart eine Art homogenisierende Zerstörung.[149] Dabei fühlen sich seine Vertreter auf sicherem Boden, da das Funktionieren des Systems durch einen wissenschaftlichen Unterbau, der Anspruch auf universelle Gültigkeit erhebt, legitimiert wird. Hat Picht oben bei seiner Kritik der Wissenschaft vor allem an die Naturwissenschaften gedacht, die, obschon sie Naturwissenschaften sind, nicht die Fähigkeit entwickeln, auf die Natur lokaler Ökosysteme gebührend Rücksicht zu nehmen, ist hier die Situation noch insofern schlimmer, als die wirtschaftswissenschaftliche Theorie für das Verhalten des Wirtschaftssystems (also eines sozialen Systems!) eine Naturgesetzlichkeit und damit eine Zeitlosigkeit suggeriert, die in seltsamem Kontrast zur Schnelllebigkeit unserer Zeit steht. Daß dann noch immer die Tendenz besteht, die Abhängigkeit dieses Systems von ökologischen Rahmenbedingungen zu ignorieren, vervollständigt das Bild der „splendid isolation", in der sich die Wirtschaftstheorie befindet.

Am Rande sei erwähnt, daß es, gewissermaßen nach dem Vorbild der Wissenschaft, auch im Bereich der Moraltheorie einen Trend zum Universalismus gibt, der dann in Konflikt mit kontextualistischen Auffassungen geraten kann, die eine

148 Picht 1979, 82. Wenn im Titel zum vorliegenden Abschnitt von der Vergewaltigung der Umwelt durch die Welt die Rede ist, ist damit also eben die vom Menschen gedanklich konstruierte Welt gemeint.

149 In Steiner 1996a habe ich zu diesem Phänomen ausführliche Stellung bezogen. Ich stelle dabei dem Trend zur Globalisierung die Notwendigkeit einer Regionalisierung entgegen. Im gleichen Band widerspricht Rolf Weder (1996a) als Vertreter der Mainstream-Ökonomie dieser Ansicht. Es sei im Gegenteil die globale Marktwirtschaft, die dank internationaler Arbeitsteilung und der Ausnutzung komparativer Vorteile einen effizienten Ressourcengebrauch und damit eine Lösung der ökologischen Probleme ermögliche. Zusätzlich zur Darstellung der eigenen Position liefern die beiden Autoren auch eine kurze gegenseitige Kritik derselben (Steiner 1996b und Weder 1996b).

Einbindung in lokale kulturelle und soziale Bedingungen fordern. Ein solcher Konflikt kommt z.B. in der bekannten Kontroverse zwischen Lawrence Kohlberg und Carol Gilligan zum Ausdruck.[150] Kohlberg hat eine angeblich universell gültige Theorie der ontogenetischen moralischen Entwicklung aufgestellt, bei der die Zielstufe einen Zustand repräsentiert, in dem Individuen fähig sind, in abstrahiertem Stil in einem theoretischen Umfeld von „verallgemeinerten Anderen" Gerechtigkeitsüberlegungen mit Reziprozitätscharakter anzustellen.[151] Bei Gilligan dagegen handelt es sich um Entscheidungen im Rahmen einer Fürsorgemoral, die nicht losgelöst von den relevanten menschlichen Beziehungen vorgenommen werden können.[152]

Zusammenfassend: Das auf die Welt bezogene explizite Wissen kommt, insofern es in theoretischer und abstrakter Form von den unmittelbaren Lebenszusammenhängen losgelöst ist, einer lebensräumlichen Entfremdung gleich. Diese kann umweltzerstörende Auswirkungen haben, wenn aus solchem Wissen auf Einzelheiten der Umwelt gerichtete Handlungsweisen entstehen, die sich nicht in einen Sinnhorizont ökologischen Zuschnitts einordnen lassen.

5.2 Praktisches Bewußtsein: Die menschliche Mitwelt und ihre Artefakte verdrängen die nicht-menschliche Mitwelt.

Wir haben die mythische Stufe der Kultur- und Bewußtseinsentwicklung als eine kennengelernt, bei der es keine Trennung zwischen menschlicher Gemeinschaft und nicht-menschlicher Mitwelt gab. Beide Seiten hatten nicht nur ihren gleichberechtigten Platz, sondern standen in enger Beziehung zueinander. Davon waren die religiösen Vorstellungen betroffen, aber sicher auch das praktische Alltagsbewußtsein, das wohl in wesentlichen Zügen in jene eingebettet war. Seither hat aber eine schrittweise Separierung der beiden Mitwelten stattgefunden, und zwar in dem Sinne, daß eine zunehmende anthropozentrische Fixierung auf die soziale Seite mit einer zunehmenden Verdrängung der biophysischen Seite aus dem Bewußtsein einherging. Dies war deshalb möglich, weil die zivilisatorische Entwicklung es immer mehr Menschen ermöglichte, ohne unmittelbaren und lebensnotwendigen Kontakt zur Natur zu leben. Jedenfalls war das für die gesellschaftlichen Eliten der Fall. Zwar erforderten bis in dieses Jahrhundert hinein für einen Großteil der Bevölkerung landwirtschaftliche und in abgeschwächtem Maße auch handwerkliche Tätigkeiten noch einen Umgang mit der biophysischen Außenwelt, und während diese Lebensweise sicher noch gewisse Aspekte einer mythischen Kultur konservieren konnte, blieben sicher auch dort

150 Siehe dazu Steiner 1994, 219-227. Zu beachten ist, daß diese Kontroverse sehr grundlegend mit der Geschlechterproblematik in unserer Zivilisation verknüpft ist!

151 Hinsichtlich der Theorie von Lawrence Kohlberg siehe z.B. die Zusammenfassung bei Detlef Garz 1989, 154 ff.

152 Vgl. Carol Gilligan 1991, siehe auch Garz 1985, 177 ff.

die rationalisierenden Anstrengungen der kirchlichen und adligen, später behördlichen, Obrigkeit nicht ohne Einfluß.

Heute scheint die weitherum vorherrschende Meinung die zu sein, daß jegliche Bedeutungen, die Erscheinungen der natürlichen biophysischen Mitwelt zugesprochen werden, nichts mit dem eigentlichen Wesen dieser Erscheinungen zu tun haben, sondern immer und unweigerlich einer sozio-kulturellen Symbolik entstammen. Mit anderen Worten, es wird die Auffassung vertreten, der Mensch könne zwar eine soziale oder kulturelle Identität annehmen, aber nicht eine raumbezogene Identität, die durch die Beziehungen des betreffenden Menschen zu seiner biophysischen Außenwelt entsteht. Allerdings gibt es zu dieser Frage eine innergeographische Kontroverse, auf die ich mich hier nicht im Detail einlassen will, von der ich aber doch einige Punkte mindestens erwähnen möchte. Die Kritiker, die die Idee einer raumbezogenen Identität ablehnen, führen dagegen ins Feld:[153] Eine solche mag in vorindustriellen Gesellschaften möglich gewesen sein, für die heutige Gesellschaft ist sie aber irrelevant; soziale Strukturen und Prozesse sind unabhängig von biophysisch-räumlichen Gegebenheiten; bei beobachtbaren Formen von „Regionalbewußtsein" oder dergleichen handelt es sich um Manipulation von oben; soziale Systeme der Moderne bauen immer mehr statt auf Interaktion auf Kommunikation auf, die grundsätzlich ein aräumliches Phänomen ist. Nun, ich denke diese Liste zeigt sehr schön die Probleme, mit denen wir heute konfrontiert sind, aber nicht unveränderbare Zustände, die etwa auf einer Art von menschlichen oder gesellschaftlichen Konstanten beruhen würden. Tatsächlich wird ja die Möglichkeit einer raumbezogenen Identität für frühere Phasen der kulturellen Evolution eingeräumt; und wir haben oben an die mythische Sicht auf die biophysische Außenwelt erinnert. Natürlich kann man sich fragen, ob nicht schon hier die Interpretation dieser Außenwelt gänzlich gesellschaftlichen Ursprungs ist und damit einer Fiktion entspricht. Ich glaube nicht, daß dies ausschließlich der Fall ist, obschon ja die Natur mit menschenähnlichen Wesen bevölkert wird. In ihnen kommt aber die menschliche Erfahrung der Unverfügbarkeit von Naturkräften zum Ausdruck, und diese hat einen eminent ökologischen Charakter. Jedenfalls aber: Heute haben wir in dieser Hinsicht sicher ein Problem.

Läßt sich daran etwas ändern? Es braucht in einem gewissen Sinne eine Rekonstruktion evolutionär älterer Zustände, natürlich nicht dem Inhalt, sondern nur dem Prinzip nach, was dann letztlich eine ökologische Anbindung an Rahmenbedingungen ermöglichen würde, die für die Sicherung unserer Lebensgrundlagen unabdingbar sind.[154] Erinnern wir uns, neben dem schon genannten mythischen Zeitalter, an das, was wir oben über die fortgeschrittenen Säugetiere (als Beispiel nannten wir die Paviane) gesagt haben: Ein Wissen über den

153 Vgl. dazu Peter Weichhart 1990, der sich ausführlich mit dem Thema auseinandergesetzt hat.

154 Vgl. dazu den Hinweis auf menschliches, an Ökoregionen orientiertes Handeln bei Gerhard Bahrenberg und Marek Dutkowski 1993 und bei Steiner 1996a, 266-270.

weiteren Lebensraum kommt bei ihnen über soziale Kommunikation zustande; damit stehen wir am Anfang einer Entwicklung, die die biophysische Außenwelt immer mehr „vergesellschaftet" und ihr Eigensein vergißt. In diesem Anfangsstadium ist aber diese Gefahr noch nicht vorhanden, da das vorhandene Wissen von den Individuen notwendigerweise immer wieder einem ökologischen Test unterworfen werden muß und allenfalls in implizit korrigierter Form wieder zurück in die Gruppe kommt. Etwas Ähnliches traf auch in der neueren Menschheitsgeschichte noch auf jene Segmente der Bevölkerung zu, die traditionelle Formen von Landwirtschaft betrieben. Und etwas Entsprechendes, nämlich eine individuelle, persönliche Erfahrbarkeit, muß auch beim modernen oder postmodernen Menschen wieder möglich werden. Mit Bezug auf eine schon alte, grundlegende buddhistische Auffassung zu dieser Problematik meint Diana Paul: „Die Sprache erfüllt eine nützliche soziale und zwischenmenschliche Funktion, indem sie uns erlaubt, miteinander zu kommunizieren, Beziehungen zu knüpfen und die gegenseitige Verständigung in unserer Gesellschaft zu fördern. Die Wirklichkeit jedoch muß ganz persönlich und direkt erfahren werden und nicht durch das Medium der Sprache."[155]

Insofern die direkte Erfahrung natürliche Komponenten in der biophysischen Außenwelt betreffen soll, liegen die Hindernisse, die sich einem solchen Anliegen in den Weg stellen, offensichtlich beim Grad der Urbanisierung, die die heutige Zivilisation erreicht hat. Diese betrifft sowohl das gesellschaftliche wie auch das biophysische Milieu; das eine ist das Spiegelbild des anderen. In einer Gesellschaft, in der die meisten Menschen im Alltag naturfern leben, können sich Gewohnheiten ergeben, die in hohem Grade unökologisch sind, Gewohnheiten, die aber als normal erscheinen und deshalb auch nicht hinterfragt werden.[156] An der Entstehung solcher „Normalitäten" können Systemzwänge (vgl. Abschnitt 5.1), aber auch freie Wahl beteiligt sein. Ein prominentes, ökologisch schädliches Beispiel für die heutige Situation ist die motorisierte Mobilität. Allerdings ist dies auch ein Beispiel, bei dem der Grad der Sensibilisierung für die damit verbundene Problematik schon weit fortgeschritten ist, so daß ein Wandel möglich erscheint. Allgemein kann eine durch das diskursive Bewußtsein gesteuerte Aufklärung zur Überwindung schädlicher Gewohnheiten führen, jedenfalls solange diese in jedem Fall auf die lokalen Gegebenheiten Rücksicht nimmt und nicht einfach im obigen Sinne diesen Gegebenheiten aus einer generellen Theorie abgeleitete Maßnahmen aufpfropfen will. Das Gegenstück dazu besteht in der Naturverdrängung urbanisierter Landschaften mit ihren Asphalt- und Betonwüsten. Wenn ich aber in meinem Alltag Natur nicht offensichtlich und regelmäßig erfahren kann, kann ich an der Wahrnehmung der biophysischen Außenwelt auch keine ökologisch sinnvolle Orientierung erlangen. Beide Seiten, die

155 Diana Paul 1984, 73, zitiert in Jeremy W. Hayward 1990, 282. Aspekten der buddhistischen Bewußtseinslehre werden wir uns im folgenden letzten Kapitel noch etwas ausführlicher zuwenden.

156 Vgl. Markus Nauser 1993.

gesellschaftlich induzierten Gewohnheiten und die aus dem Lot geratenen Kunstlandschaften, ver- und bestärken sich gegenseitig. Eine Gesellschaft schafft ihr eigenes biophysisches Milieu, und dieses wird, wie Alfred Lang dies ausdrückt, zu ihrem externen Gedächtnis und kann so einen lang andauernden Einfluß in der Zukunft haben.[157]

Der Streitpunkt also: Kann der Mensch derart in ein Verhältnis zu den natürlichen Aspekten der Außenwelt treten, daß er in ihnen einen eigenen Sinn oder gar Wert sehen kann? Die vorherrschende Meinung ist offenbar: Nein, dies ist nicht möglich. Alles, was wir darin sehen, ist gesellschaftlich bestimmt. Demgegenüber bin ich der Ansicht, daß es mögliche unvermittelte Zugänge zur Natur gibt, daß diese Möglichkeit aber heute entweder verschüttet ist oder aber übersehen und verdrängt wird. Natürlich ist die gesellschaftliche Bestimmung gegenwärtig markant oder dominant, aber nicht, weil dies notgedrungen so sein muß. Es stellt sich somit die Frage, was es mit der Möglichkeit eines Zuganges zur Natur auf sich hat. Im Abschnitt 3.1 haben wir eine mystische Komponente (Zugang zur eigenen inneren Natur) von einer ästhetischen Komponente (Zugang zur äußeren Natur) unterschieden. Bei dem, was uns vorschwebt, müssen wohl beide zusammenwirken und in beiden Fällen ist das Unbewußte angesprochen, also die Bewußtseinsebene, auf der wir die Welt im Sinne eine Weltverbundenheit erfahren können.[158] Die Möglichkeit des Wiederfindens eines Zugangs zur natürlichen Mitwelt ist also nicht bloß eine Angelegenheit der Reorientierung des praktischen Bewußtseins, sondern in ausgesprochenem Maße auch eine der Verbindung zum Unbewußten, so daß mit den letzten Bemerkungen also bereits eine Überleitung zum Abschnitt 5.3 angesprochen ist. Eines ist dabei klarzustellen: In keinem Fall geht es darum zu behaupten, wir könnten eine Art des Zugangs zur Natur finden, die uns offenbart, was und wie die Natur wirklich ist, was immer das heißen mag. Es geht darum zu sagen, daß es die Möglichkeit einer Beziehung zur Natur gebe, die relativ unbelastet von gesellschaftlichen Vorgaben sein könne, und daß diese Möglichkeit ausgeschöpft werden sollte, da sie für die Entwicklung einer ökologischen Identität des kindlichen wie auch des erwachsenen Menschen eine konstitutive Bedeutung hat.

Umgekehrt: Wenn wir nicht fähig sind, in der Natur eigenständige Werte zu entdecken, wenn alle unsere Erfahrungen nur mittels einer durch sozio-kulturelle Symbolik geformten Brille gemacht werden, dann sind wir immer wieder auf uns selbst zurückgeworfen und damit in der Tat orientierungslos. Dem stehen Erlebnisse wie etwa das von Wilson berichtete (vgl. Abschnitt 3.1) gegenüber. Natürlich kann man sagen, in solchen Erlebnissen kämen Aspekte eines Gegenbildes der gegenwärtigen Gesellschaft zum Ausdruck und damit seien auch sie letztlich gesellschaftlich bestimmt. In einem gewissen Sinne ist dies richtig, denn tatsächlich handelt es sich ja um das in unserer Zivilisation sonst weitgehend verdrängte

157 Siehe Lang 1993, 254-256.

158 So meint z.B. Gebhard: „Vieles spricht dafür, daß das menschliche Verhältnis zur Umwelt und zur lebendigen Natur in weiten Teilen unbewußt ist" (Gebhard 1990, 10).

Unbewußte, das sich meldet. Der springende Punkt aber ist der: Mit dem Durchbrechen der Verdrängung kommt nicht einfach Fehlendes als komplementäre Ergänzung des vorherrschenden Bewußtseins an die Oberfläche, sondern es handelt sich auch um eine spontane Äußerung aus psychischer Tiefe mit einem eigenständigen, autonomen Charakter.

5.3 Das Unbewußte: Angst vor ihm und Angst mit ihm

Bei der Betrachtung von Aspekten der biologischen Evolution haben wir, der Vorstellung von Råberg folgend, für das Stadium der Fische eine „ökologische Orientierung" holistischer Art postuliert. Die biologische Evolution in der Entwicklungslinie der Fische – Amphibien – Reptilien – Säugetiere – Mensch gestaltet sich im wesentlichen so, daß neue Phänomene zu den alten dazustoßen, wobei diese nicht verdrängt, sondern modifiziert werden – jedenfalls scheint dies für die uns hier interessierende Bewußtseinsentwicklung und ihre organische Basis, die Entwicklung der Nervensysteme und Gehirne, offensichtlich zu sein. Daher ist zu vermuten, daß in einem gewissen Sinne eine Art von „Fischbewußtsein" in uns noch mitspielt. Versuchen wir etwa, wenn wir uns in einem Samadhi-Tank einschließen, dieses zu rekonstruieren? Wie Råberg betont, ist allerdings für uns die Erfahrung einer echten Einheit mit dem ökologischen Raum nicht mehr möglich, aber in Augenblicken eines ästhetischen Überwältigtseins oder eines mystischen Erlebnisses kann wenigstens die vorübergehende Illusion einer holistischen Verschmelzung erreicht werden.[159] Aber auch wenn die Illusion nicht anhält, können derartige Erfahrungen unseren Seinszustand nachhaltig beeinflussen. Wir können im meditativen Umgang mit unserer inneren Natur und im kontemplativen Umgang mit der äußeren Natur solche Erfahrungen suchen. Allerdings können wir uns nicht darauf programmieren; wir werden nicht immer finden, was wir suchen, und umgekehrt können wir von plötzlichen Eindrücken überrascht werden. Entscheidend ist, daß wir dafür offen bleiben.

Eine vermutlich wichtige Voraussetzung dafür, daß wir eine derartige Offenheit entwickeln können, ist die Möglichkeit, immer wieder Ruhe zu finden. Offensichtlich steht die heutige Alltagshetze ihr im Wege. Wenn wir uns trotzdem die Zeit für beschauliche Perioden nehmen können, ist das nächste Hindernis klarerweise das, daß es die heutige Zivilisationslandschaft mit ihren Betonwüsten und Lärmkulissen schwer hat, unsere Sinne in einem positiven Sinne anzuregen. Und zum Teil haben wir auch verlernt, überhaupt uns von unsern Sinnen noch anregen zu lassen. Dies mag damit zusammenhängen, daß wir schon als Kinder wenig Gelegenheit dazu hatten. Damit ist ein äußerst kritischer Punkt unserer modernen Zivilisation angesprochen. Kinder sind gewissermaßen ein Bioindikator für den Zustand unserer Außenwelt. Für Kinder haben Naturerfahrungen – und sie können solche schon in frühem Alter ohne irgendeine pädagogische

159 Siehe Råberg 1987, 85.

Beeinflussung machen[160] – eine wichtige konstitutive Bedeutung. Mit Bezug auf H.F. Searles[161] weist Gebhard darauf hin, daß das frühkindliche Einheitserleben nicht nur die primären Bezugspersonen betrifft, sondern alle Objekte, auch die der nicht-menschlichen Außenwelt.[162] Und er sagt: „Wenn es richtig ist, daß die Erfahrung, die das kleine Kind mit den primären Objekten macht, wesentlich die spätere Persönlichkeit, das Lebensgefühl, das Urvertrauen ... bestimmt, dann wird eben dieses Lebensgefühl auch von der Art und Qualität der nicht-menschlichen Umwelt geprägt sein, wobei wir freilich wenig darüber wissen, welche Art von nicht-menschlicher Umwelt die kindliche Entwicklung eher fördert."[163] Negativ ausgedrückt sagt er dazu aber an anderer Stelle: „Es wird sich ... zeigen, daß Kinder aufgrund ihrer Sensibilität gegenüber der menschlichen und nicht-menschlichen Umwelt sehr deutliche Hinweise geben, welche (seelischen) Folgen die Distanzierung und Entfremdung von der Natur hat."[164] Ein gewisser Streitpunkt ist dabei die Frage, in welcher Weise Kinder Natur überhaupt wahrnehmen können. Gebhard verweist auf eine niederländische Studie, die zum Schluß kommt, daß eine schöne Landschaft Kindern nicht ein ästhetisches Vergnügen bereitet, sondern in erster Linie eine Einladung zum Spielen darstellt.[165] Dies würde heißen, daß Natur in erster Linie für das praktische Bewußtsein von Kindern von Bedeutung ist und weniger deren Unbewußtes anspricht. Aus anderen Quellen stammt aber die Meinung, daß ästhetische Empfindungen durchaus auch bei Kindern an ihrem Interesse für Natur beteiligt sind.[166]

Mit der Tatsache, daß die zunehmende Urbanisierung unserer Lebensweise uns und unsere Kinder daran hindert, Natur aus erster Hand und täglich erfahren zu können, ist die eine Seite des heutigen Problems angesprochen, nämlich die

160 Vgl. Gebhard 1994, 9.

161 H.F. Searles: The Nonhuman Environment in Normal Development and Schizophrenia, New York 1960.

162 Gebhard 1994, 21.

163 Gebhard 1994, 21.

164 Gebhard 1994, 13. Und er beruft sich auf eine Publikation des deutschen Bundesministers für Raumordnung von 1980, in der H. Zinn sagt: „Ein Mangel an primären Naturerfahrungen in der ‚sensiblen' Altersphase, in der Kinder für Natureindrücke besonders empfänglich zu sein scheinen, kann wahrscheinlich durch keine noch so stimulierende Ersatzwelt kompensiert und später wohl auch nicht aufgeholt werden. Entwicklungsstörungen ... sind also bei Kindern, die keine Gelegenheit hatten, Naturerfahrungen zu sammeln, nicht auszuschließen ..." (Gebhard 1994, 72).

165 Vgl. Gebhard 1994, 76.

166 Vgl. Gebhard 1994, 168. Z.B. berichtet der norwegische Ökophilosoph Arne Naess über seine Kindheit folgendes: „ From when I was about four years old until puberty, I could stand or sit for hours, days, weeks in shallow water on the coast, inspecting and marvelling at the overwhelming diversity and richness of life in the sea ... Feeling apart in many human relations, I identified with nature" (Naess 1993, 2). Ich selbst erinnere mich an ein Erlebnis, das ich mit 7 Jahren hatte. Die Familie ging nach Mürren im Berner Oberland in die Sommerferien. Auf der Fahrt mit der Seilbahn aus der Tiefe des Lauterbrunnentales nach oben tauchte das Panorama der schneebedeckten Berge auf. Ich sah diese zum ersten Mal – jedenfalls bewußt – und ich war von ihrer Schönheit schlicht überwältigt.

zunehmende Absenz der Möglichkeit, natürliche Umwelt in positivem Sinn erleben zu können. Die andere Seite besteht in den negativen psychischen Auswirkungen, die das direkte sinnliche Gewahrwerden von Umweltzerstörung oder – heute fast häufiger, da viele Umweltprobleme, z.B. zirkulierende Schadstoffe, Radioaktivität, nicht mehr sinnlich wahrnehmbar sind – die indirekte Information über die Medien in uns bewirken kann. Dabei empfinden wir die zunehmenden Schäden als wachsende Bedrohung von uns selbst, ob zu Recht oder zu Unrecht macht keinen Unterschied, entscheidend sind die subjektive Wahrnehmung und ihre Auswirkungen; diese sind auf alle Fälle real.[167]

Das Gefühl der Bedrohung durch die sich verschlechternde Umweltsituation erzeugt Angstzustände. Nun gehört Angst stammesgeschichtlich zur normalen Lebensausstattung, ja sie hat, indem sie eben als Signal für drohende Gefahr dient, eine lebenssichernde Funktion.[168] Dies mag nicht nur für unser vergangenes Wildbeuter-Dasein, sondern auch für unsere heutige Situation gelten.[169] Diese Funktion ist damit zu respektieren, indem Angst zur kreativen Quelle von Veränderung werden kann. Unser Verhängnis scheint zu sein, daß wir uns genau dieser Chance begeben, solange wir uns von der in unserer Zivilisation dominanten Haltung überzeugen lassen, wonach nur das Mentale und Diskursive, nicht aber das der angeblichen Irrationalität des Unbewußten entspringende Gefühlhafte und Intuitive Vertrauen verdienen. Zwar gesellen sich zur Existenzangst wegen der äußeren Bedrohung auch Gewissensangst, weil wir uns als Mittäter bei der Naturzerstörung empfinden, und auch Versagensangst, weil wir gleichzeitig den Eindruck haben, daran doch eigentlich nichts ändern zu können, aber wir begegnen diesen Ängsten damit, daß wir sie leugnen.[170] Bauriedl schildert die Situation so: „Politiker ... haben von Berufs wegen dafür zu sorgen, daß sie selbst nicht ängstlich erscheinen und daß die Bevölkerung beruhigt und zufrieden sein kann. Psychoanalytiker ... haben dagegen dafür zu sorgen, daß unbewußte Ängste beim Patienten ans Tageslicht gebracht, als ‚neurotisch' erkannt und dadurch aufgelöst werden."[171]

Allerdings kann zu starke und andauernde Angst auch einen evolutionär gesehen dysfunktionalen Charakter annehmen, dann nämlich, wenn sie Handlungsmöglichkeiten lähmt oder verhindert.[172] Hier ist entscheidend wie die Reaktion auf Angst ausfällt. Die Psychologie unterscheidet aktive von passiven Bewälti-

167 Dabei gilt sowieso: „Die Unterscheidbarkeit unsinniger und sinnvoller Ängste wird stark eingeschränkt durch die Grenzen wissenschaftlichen Wissens" (Fritz Gloede 1993, 251).

168 Vgl. Horst Petri 1992, 113, und Felix Tretter 1993, 293.

169 Hans Ruh weist auf das Paradoxe der Situation hin: „Der aufgeklärte Mensch, der auszog, die Natur zu besiegen, steht wieder dort, wo er als unaufgeklärter angefangen hat: umstellt von Angst vor der Natur"(Ruh, 1993).

170 Vgl. dazu Sigrun Preuss, 1993, 221-222.

171 Bauriedl, 1986, 29.

172 Vgl. Tretter 1993, 293.

gungsversuchen.[173] Die ersteren sind nach außen gerichtet, sie zielen auf die Modifikation oder Elimination der Quelle der Bedrohung; sie werden „Coping-Mechanismen" oder „problem-zentrierte Bewältigungen" genannt. Nun ist aber natürlich die Umweltsituation so, daß diese Art der Reaktion meist nicht möglich ist, jedenfalls nicht in sehr direkter Weise. Damit wird die passive Haltung wahrscheinlicher. Sie ist nach innen gerichtet, indem sie innerpsychische Abwehrstrategien aktiviert, im Fachjargon ‚Defence-Mechanismen' oder ‚emotionszentrierte Bewältigungen' genannt. Bei anhaltenden negativ getönten Emotionen ist aber die Psyche bald in Gefahr, ihre Balance zu verlieren. Gefühle von Hoffnungslosigkeit, Hilflosigkeit und Ohnmacht können die Folge sein, eventuell aber auch ein Rückzug in Resignation, Apathie oder Depression, allenfalls sogar Selbstmord.[174]

Das Schlimme bei dieser Sachlage ist, daß wiederum Kinder, dann auch Jugendliche besonders darunter zu leiden scheinen. Klaus Boehnke und Michael J. Macpherson haben in den Jahren 1985-1992 in Form einer Befragung von jungen Menschen im Alter von 8-20 Jahren eine Längsschnittstudie „Leben unter atomarer Bedrohung" durchgeführt.[175] Entsprechend der Entspannung in der globalen politischen Lage und der Verschlechterung der Umweltsituation, die in diesem Zeitraum stattgefunden haben, hat die Kriegsangst abgenommen (1985 wurde sie von 50,5%, 1992 nur noch von 12,2% der Befragten genannt), die Angst infolge der Umweltzerstörung jedoch zugenommen (1985: 4%, 1992: 21,7%).[176] Petri weist darauf hin, daß von der jungen Generation häufig folgende Bilder zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Situation genannt werden: „Beton, Hochhäuser, Plastik, Fabriken, Roboter, Computer und Technik allgemein." Und er fährt fort: „Soweit sie gefühlsmäßig negativ besetzt sind, lassen sie sich als Symbole menschlicher Entfremdung deuten. Sie sind mit der Aufkündigung von Emotionalität, Wärme, Nähe und Zusammengehörigkeit verbunden und drücken darin ein Grundgefühl von Trennung und Getrenntsein aus."[177]

173 Siehe dazu Petri 1993, 121, und Frank M. Ruff 1993, 97.

174 Vgl. Petri 1992, 125, 127. Als weitere Möglichkeiten einer Reaktion nennt Petri a) die Freisetzung aggressiver Triebkräfte; er weist in diesem Zusammenhang auf die heute unter Jugendlichen, ja schon unter Kindern eskalierenden Gewaltphänomene hin; b) psychosomatische Erkrankungen wie Allergien, Asthma, Hautkrankheiten und Magen-Darm-Störungen (siehe Petri 1992, 124, 127).

175 Siehe Klaus Boehnke und Michael J. Macpherson 1993. Die Frage zielte auf die Nennung der drei Bereiche, die am meisten Angst einflößen.

176 Dabei ist zu beachten, daß die Bewertung der Umweltsituation stark kulturell geprägt zu sein scheint. Die genannten Zahlen gelten für Deutschland (Boehnke und Macpherson 1993, 169). Eine internationale Vergleichsstudie zeigt, daß die Umweltzerstörung z.B. in Österreich von 31,1% der Befragten als angstauslösend genannt wurde, in den USA dagegen von niemandem! (Vgl. Boehnke und Macpherson 1993, 170).

177 Petri 1992, 117-118.

Im übrigen zeigen Frauen und Mädchen einen stärkeren Grad der emotionalen Betroffenheit infolge der Umweltsituation als Männer und Jungen,[178] umgekehrt ist die Verantwortung für die Umweltsituation auf der männlichen Seite zu suchen: „Wir haben zu realisieren, daß das unaufhaltsam anwachsende destruktive Potential ... ausschließlich von Männern ... inszeniert wird."[179]

6. Leere und Fülle: Bewußtseinserweiterung als Voraussetzung für die Überwindung der Krise

In welcher Richtung ist ein Ausweg aus der krisenhaften Situation, in der wir stecken, am wahrscheinlichsten zu finden? Menschen entwickeln ihr Fühlen, Denken und Tun innerhalb von gesellschaftlichen Strukturen; somit liegt es nahe, eine Veränderung dieser Strukturen nach ökologischen Maßstäben zu fordern.[180] Das ist nicht falsch, sicher aber unvollständig. Damit strukturelle Änderungen von der Bevölkerung getragen werden, müssen sie Sinn machen können und dies erfordert einen entsprechenden, parallel laufenden Bewußtseinswandel. Insofern Gemeinsamkeiten individueller Bewußtseinszustände kulturelle Hintergründe reflektieren, können wir auch sagen, daß zuallererst eine grundlegende kulturelle Regeneration vonnöten ist; diese würde dann den Rahmen abgeben, in den strukturell verändernd wirkende politische und ökonomische Maßnahmen eingebettet werden können. Ich ziehe es aber vor, von Bewußtseinswandel zu reden, weil letztlich jegliche gewollte Änderung – auch die kultureller Strukturen – von der Initiative von Individuen ausgehen muß.

Wie soll ein Bewußtseinswandel aussehen? Grob gesagt können wir das zu bewältigende Problem so beschreiben: Dem Menschen war es beim Auftauchen aus der biologischen Evolution vergönnt, bloßes Verhalten durch absichtsvolles Handeln ersetzen zu können. Damit konnte er sich aus den Grenzen einer Verbundenheit mit der Welt emanzipieren und ihr fortan in wachsendem Maße offen begegnen. Dabei forcierte er selbst diese Entwicklungsmöglichkeit, erlitt dabei aber einen rückwärtigen Weltverlust, denn er durch einen vorwärts gerichteten Weltgewinn zu kompensieren trachtete. Heute wird klar, daß der Gewinn den Verlust nicht aufwiegen kann; eine gravierende Orientierungskrise ist die Folge. Was ist zu tun? Der vorwärts gewandte Blick muß mit einem rückwärts gerichteten verbunden werden, so daß sich die Möglichkeit der Weltoffenheit im Rahmen einer Weltverbundenheit wiederfindet. Dies müßte die Konsequenz haben, daß

178 Siehe Michael Hüppe und Wilhelm Janke 1993. Dieser Befund weist auf Zusammenhänge zwischen Bewußtseinsökologie und Geschlechterproblematik hin. Wie schon früher bemerkt, befasse ich mich hier damit nicht weiter, da ich diesem Thema einen separaten Artikel gewidmet habe (Steiner 1994).

179 Petri 1992, 140.

180 Im wesentlichen wären damit umweltpolitische und umweltökonomische Maßnahmen angesprochen.

die Art und Weise, wie wir dann mit der Welt gedanklich und mit der Mit- und der Umwelt handgreiflich verfahren, immer auch ein passives Element enthalten würde: Unser Denken und Tun kann dann zwar verschiedenartig sein, letztlich aber nicht beliebig.

Hinsichtlich des notwendigen Bewußtseinswandels legen wir anschliessend das Hauptgewicht auf die folgenden zwei Aspekte:

1. Das heute immer noch dominante atomistisch-mechanistische Weltbild macht einem relationalen Weltbild Platz. Kurz gesagt bedeutet dies, daß der Ausgangspunkt jeglicher Betrachtung nicht mehr einzelne Objekte sind, sondern die Beziehungen zwischen Dingen.[181]
2. Evolutionäre Hierarchien werden wieder respektiert. Für das menschliche Bewußtsein heißt dies: Die Ich-Welt- und Ich-Es-Orientierungen des diskursiven Bewußtseins ordnen sich in eine Ich-Du-/Du-Ich-Orientierung des praktischen Bewußtseins ein. Diese wiederum spielt sich im Rahmen einer Welt-Ich-Orientierung auf der Ebene des Unbewußten ab.[182]

Aus einem gegenwärtigen westlichen Verständnis heraus ist es aber vermutlich schwierig, von den knapp formulierten zwei Punkten aus zu sinnvollen weiteren Vorstellungen zu gelangen. Um sie in einen zusammenhängenden Kontext einordnen zu können, mache ich einen kleinen Exkurs in gewisse Charakteristika der buddhistischen Bewußtseinslehre, die, so scheint mir, eine exzellente Grundlage für die Entwicklung eines echt ökologischen Bewußtseins abzugeben vermag. Allerdings ist damit das Verständnisproblem natürlich nicht ohne weiteres gelöst; tatsächlich mag die genannte Lehre in ihrer gewissen Radikalität zunächst eher befremdlich wirken und uns erst dann einigermaßen sympathisch erscheinen, wenn uns ihr undogmatischer Charakter klar geworden ist. Auf alle Fälle aber werde ich anschließend zum Vergleich auf einige neuere, aus unserer westlichen Kultur stammende gedankliche Ansätze hinweisen, die, auch wenn sie kein zusammenhängendes Gebäude darstellen, doch richtungsmäßig gewisse Aspekte aufnehmen, die im buddhistischen System von Bedeutung sind.

6.1. Ökologisch relevante Charakteristika der buddhistischen Bewußtseinslehre

Die buddhistische Bewußtseinslehre stellt eine Art phänomenologisches System dar, d.h. sie gipfelt in der Aussage, daß ich im Blick in mein eigenes Bewußtsein zur Erkenntnis über die Welt gelangen kann. Im Sinne unseres Schemas von Kapitel 3 postuliert sie also die Möglichkeit der Etablierung einer Welt-Ich-

181 Damit ist also auch nicht eine Rückkehr zu den holistischen Weltbild-Varianten der Antike und des Mittelalters gemeint, bei denen von Ganzheiten ausgegangen wurde. Man könnte aber sagen, daß eine Simultaneität von Teilen und Ganzen postuliert wird. Zu den verschiedenen Typen von Weltbildern siehe Steiner 1996c.

182 Dies heißt natürlich nicht, daß das Unbewußte als Unbewußtes eine anleitende Funktion übernehmen soll oder kann, sondern nur dadurch, daß im Kontakt mit ihm Inhalte ins Bewußtsein gelangen können.

Beziehung, wobei allerdings, wie wir sehen werden, das „Ich" in einem stark relativierten Sinne zu verstehen wäre.

Zentral im buddhistischen Verständnis der Welt ist die Vorstellung der Leere oder Leerheit (Sanskrit: „Shunyata").[183] Diese entspricht keineswegs einer nihilistischen Auffassung, sondern ihre Bedeutung ist: „Alles ist leer (shunya) von einer unabhängigen Existenz, da alles in gegenseitiger Abhängigkeit entsteht."[184] Mit anderen Worten, die Dinge sind nicht wesenhaft, sie haben keine selbständige, dauerhafte Substanz, sondern sie bestehen nur aufgrund ihrer Beziehungen zu anderen Dingen und sie wandeln sich auch ständig als Folge von sich verändernden Qualitäten dieser Beziehungen. Es gibt also keine voneinander getrennten Dinge und Walt Anderson weist mit Bezug auf Herbert V. Guenther darauf hin, daß der Begriff der Shunyata in westlicher Sprache am besten mit der englischen Bezeichnung „no-thing-ness" wiedergegeben werden kann, die einerseits an „nichts" erinnert, andererseits aber, wörtlich verstanden, „Nicht-Dingheit" bedeutet.[185] Somit haben wir es also in der Tat mit einem Weltbild ausgesprochen relationaler Art zu tun. In extremer Form kommt dies in der tibetischen Version des Buddhismus zum Ausdruck, die sich „Vajrayana" („Diamantfahrzeug") nennt und die sog. „Tantras" als Lehrtexte verwendet.[186] Das Sanskrit-Wort Tantra wird mit „Gyud" (= Faden) ins Tibetische übersetzt,[187] womit es in den Worten von Lama Anagarika Govinda hinweist „auf das Verwobensein aller Dinge und Handlungen, die gegenseitige Abhängigkeit alles Bestehenden, die Kontinuität in der Wechselwirkung von Ursache und Folge sowohl wie die Kontinuität in geistiger und traditioneller Entwicklung, die sich wie ein Faden durch das Gewebe geschichtlicher Ereignisse und individueller Leben zieht."[188]

Im alltäglichen, unachtsamen Bewußtseinszustand (Sanskrit: „Samsara") nehmen wir die Erscheinungen dieser Welt als getrennte Dinge wahr, wir verdinglichen die Welt. Indem wir unsere psychischen Energien auf Einzelheiten richten und diesen dann anhaften, entsteht unnötiges Leiden. Insbesondere ist dies der Fall, wenn wir uns selbst als von allem anderen getrenntes Ding, als eigenständiges „Ich" betrachten. Anderson drückt es so aus: „Das ich-zentrierte Bewußtsein des Samsara hat sich von der Wirklichkeit abgespalten und kläglich in einer Welt von Objekten verfangen."[189] Die buddhistische Lehre sagt nun, daß es möglich ist, sich von der Anhaftung an den Dingen der äußeren Welt und am

183 Vgl. Lexikon der östlichen Weisheiten 1986, 352-353.

184 Varela, Thompson und Rosch 1992, 304.

185 Vgl. Walt Anderson 1983, 54.

186 Siehe Lexikon der östlichen Weisheitslehren 1986, 423 bzw. 377-378. Die Bezeichnung „Diamantfahrzeug" soll andeuten, daß es einen Weg gibt, „den " ‚Stein der Weisen', das strahlende Juwel ... des erleuchteten Geistes ..., im eigenen Herzen" zu finden (Lama Anagarika Govinda 1966, 70).

187 Vgl. Anderson 1983, 82.

188 Govinda 1966, 103.

189 Anderson 1983, 140.

eigenen Ich zu befreien. Meditative Praktiken können zur Einsicht eben der Leere, der Verbundenheit aller Erscheinungen führen. An die Stelle des Ich-Bewußtseins tritt dann ein Gefühl der Ich-Losigkeit, ein Bewußtseinszustand, der „Nirvana" genannt wird.[190] Allerdings ist es nicht möglich, darin zu verharren, denn ein Weiterleben verlangt die Rückkehr in die Alltagswelt. Diese kann nun aber als ein bloßer Vordergrund erkannt werden, hinter dem die Leere steht, was wiederum nicht heißen soll, daß dieser Vordergrund nicht wirklich wäre. Tatsächlich verhalten sich Nirvana und Samsara komplementär zueinander; was im ersten Fall als Leere erscheint, manifestiert sich im letzteren als Fülle: „Die unendliche Leere des Universums ... ist fähig, Myriaden von Dingen verschiedenster Form und Gestalt zu bergen: Sonne und Mond, Sterne und Welten; Berge, Flüsse und Quellen; Wälder und Sträucher; gute Menschen und schlechte Menschen ... ."[191]

Sowohl Anderson wie Hayward betonen, daß die Loslösung von der Ich-Verhaftung nicht mit einer Selbstverleugnung gleichzusetzen ist. Für die Meisterung des Lebens im Normalbewußtsein ist es durchaus angebracht, daß ich die Welt mit Einschluß von mir selbst als eine Ansammlung von Dingen sehe, aber eine Nirvana-Erfahrung wird mich befähigen, die Erkenntnis der Nicht-Isolierbarkeit dieser Dinge beizubehalten und in meinem Tun entsprechend zu berücksichtigen. So sagt Hayward: „Für das praktische alltägliche Leben und seine Planung ist es durchaus sinnvoll, einen Begriff von ‚sich selbst' zu haben; aber es ist auch sinnvoll zu sehen, daß der *Glaube* an das Ich zu grundlegenden Wahrnehmungsverzerrungen führt, die sich auf unser Handeln auswirken."[192] Von besonderer Bedeutung ist dabei die Einsicht, daß ich nicht Objekten gegenüber stehe, bei denen sich nur etwas ändert, wenn ich eingreife, sondern daß alles von sich aus schon in Veränderung begriffen ist und ich somit mein Tun als aktive Mitwirkung an einem übergeordneten Geschehen auffassen kann.[193]

Mit dieser Art von „Hinter-die-Dinge-sehen" ist bereits auch der zweite uns interessierende Aspekt, die Wiederherstellung der evolutionären Hierarchie der menschlichen Bewußtseinsebenen angesprochen. Tatsächlich haben wir uns in unserer westlichen Zivilisation ja angewöhnt, nur die Welt in ihrer vordergründigen dinghaften Erscheinung als real zu betrachten.[194] Wir legen keinen großen

190 Vgl. Lexikon der östlichen Weisheitslehren 1986, 265-267. Lama Sogyal Rinpoche (1991) illustriert den Wechsel von Samsara zu Nirvana mit einer Himmel-Metapher: Wenn wir im ersteren Zustand sind, ist dies als ob wir immer wieder Wolken am Himmel sähen, die veränderliche und temporäre Erscheinungen darstellen. Im letzteren dagegen wird der Blick frei auf einen unverhüllten, konturlosen und ewig blau strahlenden Himmel.

191 Aus einem buddhistischen Text, zitiert nach Govinda 1966, 133.

192 Hayward 1990, 194.

193 Vgl. Anderson 1983, 140.

194 Zwar ist es richtig, daß wir mit Hilfe unserer Wissenschaft dahinter nach versteckten Naturgesetzlichkeiten fahnden, aber diese scheinen uns in erster Linie deshalb zu interessieren, weil wir hoffen, damit manipulierend in die Welt eingreifen zu können. Allerdings zeigen die Ergebnisse der Quantenphysik schon längst die Möglichkeit oder sogar die Notwendig-

Wert auf die Orientierungsmöglichkeiten, die sich aus der menschlichen außerwie innerweltlichen Erfahrung via das praktische Bewußtsein und das Unbewußte ergeben, eine Erfahrung, die auf die Verbundenheit hinweist, indem sie selbst nur über einen Zustand des Verbundenseins zustande kommen kann. Wir haben es also mit einer Dominanz des diskursiven Bewußtseins zu tun; dieses negiert entweder die zwei „unteren" Bewußtseinsebenen oder aber versucht sie, wenn es sie wahrnimmt, zu instrumentalisieren. Evolutionär gesehen kommt dies einer Inversion gleich, und diese kann als wesentlicher Faktor für die Entstehung der ökologischen Krise gesehen werden. Ihre Überwindung erfordert eine Rekonstruktion der evolutionären Hierarchie mit einem letztlichen Vorrang der jeweils älteren vor der jeweils jüngeren Bewußtseinsebene, ein „Vorrang", der aber nicht – wie es in der umgekehrten Situation der Inversion der Fall ist – eine Dominanz im strikten Sinne bedeutet. Im Prinzip geht es um die Wiederherstellung von Wechselwirkungen zwischen den Ebenen, wobei allerdings die älteren Ebenen eine Basis für die jüngeren in dem Sinne abgeben, daß diese jene nicht nur nicht negieren dürfen, sondern daß sie auf positive Art in ihnen einen Orientierungsrahmen sehen sollten.

Wie die Auflösung der genannten Inversion zu sehen ist, dafür bietet die buddhistische Bewußtseinslehre wiederum eine Fülle von Anhaltspunkten. Dies ist sehr plausibel, wenn wir bedenken, daß der angesprochene Weg vom Samsara zum Nirvana und zurück genau als dies interpretiert werden kann: Nämlich als Versuch, die Verbindung zwischen den Bewußtseinsebenen wiederherzustellen. Wir befassen uns zuerst mit dem Gegensatz zwischen und der gleichzeitigen Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Kopf und Herz und knüpfen damit an der anfänglichen Diskussion des Gegen- und Miteinanders von Geist und Natur an. In der tibetischen Tradition erscheint dieses Paar unter den Bezeichnungen „Shepa" (= Intellekt) und „Ripka" (= intuitive Einsicht, Berührbarkeit durch eine Situation).[195] Die beiden zu vereinigen gilt recht eigentlich als Erziehungsideal. Dazu gibt es Übungen, vor allem solche der Achtsamkeits- und Gewahrsamkeits-Meditation.[196] Die Beteiligung der Intuition kann das Wirken des Intellektes qualitativ verbessern: „Begriffliche Unterscheidungen werden klarer gesehen, und immer tiefere Schichten begrifflicher Grundannahmen werden aufgedeckt, bis der gesamte Projektionsprozeß der Wahrnehmung direkt durchschaut werden

keit einer anderen Denkrichtung. Diese hat aber außerhalb der Physik immer noch kaum Fuß gefaßt, sonst wäre wohl ein Unternehmen wie die Gentechnik überhaupt nicht oder aber nur in stark modifizierter Form möglich. Vgl. dazu Hans Primas 1992.

195 Vgl. Hayward 1990, 241 ff.

196 „Achtsamkeit bedeutet das genaue Achthaben auf Körperempfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Gedanken und die generelle Geistesverfassung, also die ‚Stimmung' oder den ‚Bewußtseinszustand'. Gewahrsein ist das Achthaben auf das Umfeld dieser Details, den sie umgebenden Raum, ihre Abhängigkeitsbeziehungen, ihr Entstehen, Andauern und Aufhören. Dieses Achthaben geschieht ohne Vorstellungen dessen, was zu erwarten ist, und ohne Beurteilung dessen, was man dann wirklich findet" (Hayward 1990, 245).

kann."[197] Am Ende steht die Überwindung des Versuchs, die Welt begrifflich zu fassen, denn die Erfahrung der Leerheit, der „Nichtgesonderheit" der Dinge, heißt konsequenterweise auch, daß jegliche Begriffe, mit denen wir diese Dinge benennen und beschreiben, ihren Sinn und ihre Bedeutung verlieren.[198]

Diese Überwindung kann aber nicht einen dauerhaften Charakter haben, es geht nicht um ein Aufgeben des Intellektes zugunsten der Intuition. Dies wäre wiederum eine einseitige Ausrichtung, die zu blindem Glauben fundamentalistischer Prägung mit seinerseits katastrophalen Folgen führen könnte.[199] Es geht vielmehr um eine gewisse Harmonie zwischen den beiden Prinzipien.[200] Dies heißt, daß wir nicht auf begriffliches Denken verzichten, aber seine Beschränktheit ständig im Auge behalten müssen; letztlich muß die persönliche gelebte Erfahrung Ausgangspunkt bleiben. So meint etwa Govinda: „Die Abstraktheit philosophischer Begriffe und Schlußfolgerungen bedarf der dauernden Korrektur am unmittelbaren Erleben, an der praktischen Erfahrung der Meditation und des täglichen Lebens."[201] Entsprechend will die buddhistische Lehre selbst auch kein philosophisches System sein, sondern ein Gedanken- und Aussagengebäude, das Anleitung und Anregung zur persönlichen Entwicklung vermittelt. Dabei will sie auch nicht anti-intellektuell sein. Logik und Sprache haben durchaus ihren Platz, aber sie sind nicht letzte Instanz, sondern lediglich eine Art Sprungbrett, ein Werkzeug, das man im ständigen Gewahrsein seiner Beschränktheit auf dem Weg zur Bewußtseinsveränderung einsetzen soll.[202] Die Logik wird nicht in einem positiven, sondern einem gewissermaßen negativen Sinne eingesetzt: Sie soll nicht die Richtigkeit von Lehrsätzen beweisen, sondern klar machen, daß die diesen Lehrsätzen widersprechenden Vorstellungen unhaltbar sind. Dies geschieht durch die Formulierung nicht erfüllbarer Aufgaben wie etwa: „Beweisen Sie die Existenz eines von seiner Umwelt völlig getrennten, unabhängigen ‚Ich'!"[203]

Das eben Gesagte zeigt, daß das, was in der buddhistischen Lehre an erster Stelle erörtert wird, das Zusammenwirken des diskursiven Bewußtseins mit dem Unbewußten betrifft.[204] Dies ist verständlich, da ja der in der meditativen Versenkung gesuchte mystische Zugang zur Welt die letztendliche Grundlage einer

197 Hayward 1990, 242-243.

198 Vgl. Hayward 1990, 262-263. „Leerheit ist nicht nichts, sondern das was *ist*, nur frei von Begriffen" (Hayward 1990, 262). Govinda 1966, 86, drückt es seinerseits so aus: „Wir bedienen uns der Worte nur, um von Worten frei zu werden bis wir zur reinen wortlosen Natur unseres Wesens vordringen."

199 Vgl. Abschnitt 4.4.4 mit Fußnote 145.

200 Vgl. Hayward 1990, 244.

201 Govinda 1966, 100.

202 Vgl. Anderson 1983, 204.

203 Anderson 1983, 205.

204 So stellt auch Rinpoche 1991 wörtlich die „Entlastung des Kopfes" bei gleichzeitiger „Öffnung des Herzens" als Ziel der meditativen Praxis dar.

Bewußtseinserweiterung darstellt. In zweiter Linie ist aber immer auch das praktische Bewußtsein angesprochen. Eine Nirvana-Erfahrung kann das ästhetische Erleben der Außenwelt und daraus das praktische Handeln in ihr qualitativ verändern. Tatsächlich ist ja immer wieder von der notwendigen Rückkehr in die Alltagswelt und der dortigen Anwendung des erweiterten Bewußtseinszustandes die Rede. Das diskursive Bewußtsein seinerseits soll dann durch beide, das praktische Bewußtsein und das Unbewußte, angeleitet werden, so wie dies im obigen Zitat von Govinda zum Ausdruck kommt, in dem auf die Korrekturfunktion des Erlebens und Erfahrens der Innen- und der Außenwelt hingewiesen wird. Weder die erstere noch die letztere stellt die alleinige Quelle der Orientierung dar, was verständlich macht, wieso Varela, Thompson und Rosch von einem „Mittleren Weg der Erkenntnis" reden können.[205] Allerdings kommt letztlich, der von uns postulierten evolutionären Hierarchie entsprechend, der Innenwelt das Primat zu.[206]

Wie schon angetönt, kennt der Buddhismus meditative Praktiken, die eine integrative Bewußtseinsveränderung fördern können. Dabei kommt in der tibetischen Praxis dieser integrative Aspekt schon rein äußerlich in den zur Meditation verwendeten Hilfsmitteln zum Ausdruck, nämlich in der Kombination von Yantra, Mantra und Mudra. Mit „Yantra" wird ein symbolhaftes Bild bezeichnet, üblicherweise ein Mandala, eine Darstellung des Kosmos, die in ihrer Grundstruktur aus einem zentralen quadratischen Palast mit vier Toren in den Hauptrichtungen besteht, der von einem Flammenkreis umgeben ist. „Mantra" steht für ein Symbolwort bzw. einen heiligen Laut. „Mudra" schließlich bezieht sich auf die bei der Meditation angewandte körperliche Geste, insbesondere die Handhaltung.[207] Nach Govinda äußert sich in diesen Hilfsmitteln der „Parallelismus des Sichtbaren, Hörbaren und Fühlbaren, als Exponenten des Geistes ..., der Rede ... und des Körpers ...".[208] Sie sollen das Innere der meditierenden Person in Schwingung versetzen. In unserer Interpretation können wir in dieser Dreifaltigkeit eine Stütze für das Zusammenwirken der drei Bewußtseinsebenen erkennen. Daß wir auf diese Art zu tieferen Einsichten gelangen können, ist für westliches Verständnis wohl nicht gerade offensichtlich. Versuchen wir also, den Effekt der Meditation in einer solchem Verständnis vielleicht näher liegenden Weise zu beschreiben. Nach Anderson besteht das erste Ziel einfach darin, den Geist zu beruhigen. Dies ist notwendig, da unser normales Bewußtsein so wie eine „lärmende Gesellschaft aus sich ständig streitenden Mitgliedern" funktio-

205 Titel des Buches von Varela, Thompson und Rosch 1992.

206 Dies äußert sich in Aussagen wie etwa der von Rinpoche 1991, wonach der „äußere Lehrer" (die Erfahrungen, die wir an der Außenwelt gewinnen können), eine Manifestation des „inneren Lehrers" (das, was wir in der Innenwelt finden können) darstelle.

207 Zu Yantra, Mandala, Mantra und Mudra siehe Lexikon der östlichen Weisheitslehren 1986, 453, 234, 235-236 und 248-249.

208 Govinda 1966, 101.

niert.[209] In der Stille wird eine genaue Beobachtung der Abläufe im eigenen Bewußtsein möglich und damit „entdeckt man vielleicht eine Wahrheit, die sich zwar nicht in Worte fassen läßt, die aber eine Antwort auf die Fragen in unserem tiefsten Inneren sein mag."[210] Dabei ist eines wichtig: Es gibt im Buddhismus keine Vorstellung von absoluten Wahrheiten, damit auch keine Glaubenssätze. Nach der Überlieferung hat Buddha selbst gesagt, jeder Mensch solle immer nur das akzeptieren, was durch die eigene Erfahrung geprüft worden ist.[211] Dies ist ein kontinuierlicher Prozeß: „Wahrheiten können nicht übernommen werden; sie müssen ständig wieder-entdeckt und neu geformt werden, wenn sie ihren geistigen Gehalt, ihre Lebendigkeit oder geistige Nährfähigkeit beibehalten wollen."[212] So sind es weniger die inhaltlichen Resultate des inneren Erlebens als die Methoden, die zu diesem Erleben führen können, die von Bedeutung sind.[213]

Die Erkenntnis der Leere, die Abhängigkeit aller Dinge voneinander, hat zur Folge, daß wir nirgendwo einen festen Ausgangspunkt finden können. Bezeichnenderweise soll schon Buddha metaphysische Fragen in dieser Richtung als unbeantwortbar bezeichnet haben. In der Geschichte des abendländischen Denkens haben wir wechselweise festen Grund in der Innenwelt (Subjektivismus) und der Außenwelt (Objektivismus) gesucht und schließlich in der Neuzeit beide Möglichkeiten verworfen, mit Recht, aber es scheint, daß wir seither noch nicht gelernt haben, mit dieser Bodenlosigkeit sinnvoll umzugehen, sondern uns in einer postmodernen Beliebigkeit verlieren. Auch die Wissenschaft bietet hier keinen Ersatz, obschon sie auf die Formulierung möglichst universell gültiger Gesetze zielt. Das mag in der Physik relativ erfolgreich sein, aber es wird immer fragwürdiger, je mehr eine Disziplin mit dem Leben und schließlich mit dem Menschen zu tun hat. Die buddhistische Lehre bietet nun an, gerade aus der Einsicht in die Bodenlosigkeit Orientierung zu gewinnen: Nicht eben, indem wir daraus starre Handlungsanleitungen ableiten könnten, sondern indem wir über das Verstehen der Grundlosigkeit hinaus diese im Alltag verwirklicht finden: „Unser ganzes Leben verwandelt sich in eine Art Frage, einen Zweifel oder eine Ungewissheit."[214] Wenn wir diesem Zustand mit der nötigen Wachheit und Offenheit begegnen, können wir in Verbindung mit konkreten Kontexten, in denen wir infolge unseres Beziehungsnetzes ja immer drin stecken, und den Erfahrungen, die wir daraus gewinnen können, die nötige Urteilskraft zur Anleitung unseres Handelns entwickeln. Aus der Einsicht in die „natürliche Ordnung" der Dinge ergibt sich, welche Art von Handeln moralisch angemessen ist und

209 Anderson 1983, 57. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, daß die (westliche) Vorstellung eines kohärenten und dauerhaften Ichs eine Fiktion darstellt.

210 Anderson 1983, 57.

211 Vgl. Anderson 1983, 203.

212 Govinda 1966, 33.

213 Vgl. Govinda 1966, 33.

214 Varela, Thompson und Rosch 1992, 328.

welche nicht.[215] Denn mit der Weisheit (Sanskrit „Prajna"), die uns die Verknüpftheit aller Dinge – wir selbst eingeschlossen –, das Aufeinander-Angewiesensein, nahelegt, entsteht auch das Mitgefühl (Sanskrit „Karuna") für die Mitwelt.[216] In diesem Sinne kann das In-Beziehung-treten zu mir selbst und zu den Dingen der Außenwelt und die dabei in Wachheit gewonnene Erfahrung immer wieder als Anker dienen und auch dem wissenschaftlichen Tun, das dadurch nicht ersetzt werden soll, eine neue Basis geben.

6.2 Überbrückende Hinweise auf einige westliche Ansätze

Daß die buddhistische Lehre hinsichtlich der zwei erwähnten Forderungen an einen Bewußtseinswandel mit einem relationalen Weltbild in Verbindung gebracht werden kann, ist offensichtlich.[217] Sie postuliert ja die Gleichzeitigkeit einer Welt der undifferenzierten Ganzheit (die Leere) und einer Welt des Reichtums der einzelnen Dinge (die Fülle). Schwieriger ist zu sehen, daß sie auch dem zweiten Punkt, der Respektierung der evolutionären Bewußtseinshierarchie, Genüge tun kann. Hier scheint ein Widerspruch zu bestehen, indem ja die buddhistische Auffassung von den zwei gerade genannten Welten oder Ebenen keine zwischenständige Hierarchie zuläßt. Nach einem Vorschlag von Sigmund Kvaloy läßt sich das Problem auf fruchtbare Weise lösen, wenn wir eine Verbindung mit der organischen Systemtheorie des Westens anstreben.[218] Bei ihr ist das dazwischen voll mit vielen verschiedenen hierarchischen Niveaus. Entsprechend kann man sich vorstellen, daß der Weg von Samsara zu Nirvana stufenweise zurückgelegt werden kann.[219] Dabei ist es weniger wichtig, das Ziel wirklich zu erreichen, als vielmehr überhaupt den ersten Schritt zur Bewußtseinserweiterung zu tun.[220] Weiter kann dann auch augenfällig werden, daß wir nicht zwischen den beiden Auffassungen eines Ichs und einer Ich-Losigkeit entscheiden müssen, sondern auch hier die Möglichkeit zwischenliegender Stufen erkennen können. Wesentlich ist wiederum, daß wir überhaupt damit beginnen, unsere Ego-Grenzen zu überschreiten. Infolge solcher Verständnisschwierigkeiten erachte ich den

215 Vgl. Hayward 1990, 78.

216 Zu „Prajna" und „Karuna" siehe Lexikon der östlichen Weisheitslehren 1986, 185-186 bzw. 292.

217 Nur ist immer daran zu denken, daß es dabei nicht um eine gedankliche Vorstellung geht, die irgendwie entstanden ist, sondern auf eine dahinterstehende lebendige Erfahrung zurückgeht.

218 Vgl. Sigmund Kvaloy 1993, 130.

219 Tatsächlich ist auch im Zen-Buddhismus die Vorstellung von Stufen anerkannt (siehe Fromm 1971, 76).

220 Fromm erwähnt, wie dies von Suzuki einmal folgendermaßen illustriert wurde: „Wenn man in einen vollkommen dunklen Raum eine Kerze bringt, verschwindet die Finsternis, und es gibt Licht. Wenn aber noch zehn oder hundert oder tausend Kerzen hinzugefügt werden, wird der Raum immer heller werden. Und doch wurde die entscheidende Änderung durch die erste Kerze bewirkt, die die Dunkelheit durchdrang" (Fromm 1971, 176).

folgenden Versuch als nützlich, Verbindungsmöglichkeiten zu einigen westlichen gedanklichen Ansätzen, die den Bewußtseinswandel betreffen und ihn in weniger absoluter oder extremer Form beschreiben, aufzuzeigen. Ich werde dabei nicht im einzelnen explizit auf die Parallelen zur buddhistischen Lehre hinweisen; die gemachten Aussagen sprechen für sich selbst.

6.2.1 Zu Haben und Sein, zu Machen und Wirken, zum kleinen und zum großen Selbst

Ich beginne mit exemplarischen Hinweisen auf Überlegungen von Erich Fromm, Jean Gebser und Arne Naess. Alle drei sind nachweislich mit östlichem Gedankengut im Berührung gekommen, Fromm und Gebser speziell auch mit dem Buddhismus.[221] Der letztere weist allerdings dem buddhistischen Weg zum Nirvana fälschlicherweise einen regressiven Charakter zu; es handle sich um eine „Rückgängigmachung der Geburt", die durch eine „Abwendung von der Welt" realisiert werde.[222] Daß aber Gebsers Auffassungen Affinitäten zur buddhistischen Bewußtseinslehre aufweisen, wird sich im folgenden zeigen. Fromm demgegenüber macht korrekt von einer progressiven Interpretation Gebrauch; er sagt, sowohl die westliche Psychoanalyse humanistischer Spielart wie auch der Zen-Buddhismus könnten zu einer Bewußtseinserweiterung oder, wie Gebser eher sagen würde, zu einer Bewußtseinsintensivierung führen. Wie weit auch Naess sich allenfalls vom Buddhismus hat inspirieren lassen, ist mir nicht bekannt. Er hat sich aber mit dem Denken Gandhis auseinandergesetzt, hinter dem die indische Philosophie der Bhagavad Gita steht.[223]

Bei Fromm kommt der verlangte Bewußtseinswandel durch seine Gegenüberstellung der beiden Existenzweisen des Habens und des Seins zum Ausdruck.[224] Dabei ist zu betonen, daß es Fromm nicht nur um eine verändertes Bewußtsein geht, sondern ebenso sehr um eine entsprechend verändertes Tun[225] – aber das ist natürlich, was wir ohnehin postulieren müssen: Ein verändertes Bewußtsein kann nur ein echt verändertes Bewußtsein sein, wenn es auch dazu passende praktische Auswirkungen hat. Die Existenzweise des Habens ist der für unsere westliche Zivilisation typische Zustand, der sich durch eine einseitige Forcierung des Ich-Es-Beziehungstyps auszeichnet, und zwar hinsichtlich der Umwelt wie auch von mir selbst. In Fromms Worten: „In der Existenzweise des Habens ist die Beziehung zur Welt die des Besitzergreifens und Besitzens, eine Beziehung, in der ich jedermann und alles, mich selbst eingeschlossen, zu meinem Besitz machen

221 Dies findet seinen Ausdruck bei Fromm vor allem in seiner Arbeit „Psychoanalyse und Zen-Buddhismus" (1971), bei Gebser in seinem Buch „Asien lächelt anders" (1968).

222 Gebser 1949, 69 bzw. 156.

223 Zur Bhagavad Gita siehe Lexikon der östlichen Weisheitslehren 1986, 35.

224 Siehe Fromm 1981b.

225 Vgl. Fromm 1981b, 33-34.

will."[226] In diesem Zustand gilt: „Das Subjekt bin nicht *ich selbst*, sondern *ich bin, was ich habe*. Mein Eigentum begründet mich und meine Identität. ... In der Existenzweise des Habens gibt es keine lebendige Beziehung zwischen mir und dem, was ich habe. Es und ich sind Dinge geworden, und ich habe es, weil ich die Möglichkeit habe, es mir anzueignen. Aber es besteht auch die umgekehrte Beziehung: Es hat mich, da mein Identitätsgefühl bzw. meine psychische Gesundheit davon abhängt, es und so viele Dinge wie möglich zu haben."[227] Wirkliche Gesundheit aber kann nur in der Existenzweise des Seins erlangt werden, die „Lebendigkeit und authentische Bezogenheit zur Welt"[228] bedeutet: „Gesundheit bedeutet, affektiv mit den Menschen und der Natur völlig verbunden zu sein, die Isoliertheit und Entfremdung zu überwinden, sich mit dem Existierenden eins zu fühlen – und doch *mich* als die separate Ganzheit, die *ich* bin, als das In-dividuum, das Ungeteilte, zu erleben,"[229] und: „Gesundheit bedeutet endlich, daß man sein Ich fallen läßt, seine Habgier abstreift, nicht mehr der Erhaltung und Mehrung des Ich nachjagt, daß man *ist* und sich selbst im Sein und nicht im Haben, Bewahren, Begehren, Benützen erlebt."[230] Werden, Aktivität und Bewegung sind Elemente des Seins. Hinsichtlich des Aspektes des Wissens ist schließlich die folgende von Fromm genannte Gegensätzlichkeit von Interesse: „Das höchste Ziel der Existenzweise des Seins ist *tieferes Wissen*, in der Existenzweise des Habens jedoch *mehr Wissen*."[231]

Auch Gebser operiert mit einem Gegensatzpaar, und zwar mit „Machen" versus „Wirken". Er liefert dazu die folgende Beschreibung: „Wir haben es unter anderem in unserem Erfinder- und Entdeckerrausch, der infolge eines mental-rationalen Vorgehens Großartiges zustande gebracht hat, übersehen, daß das bloße Machen sehr schnell zur Ohnmacht führt. ... Machen ist keinesfalls mit Wirken zu verwechseln. Machen macht bestenfalls Macht, die aber jederzeit in Ohnmacht umschlagen kann. Wirken dagegen bewirkt Wirklichkeit. Bewirktes hat Dauer, Gemachtes zerfällt. Am Machen ist nur das rationale Wollen beteiligt; am Wirken die ganze Wirklichkeit des Menschen. Zu ihr gehören auch alle jene Bereiche, welche vom bloßen Macher einseitig vernachlässigt werden. Das Wirken, das den stetigen, lebenserhaltenden Wandel bewirkt, ist eine Vollzugsform der größeren Wirklichkeit, jener, die sowohl die sichtbare als auch die unsichtbare umfaßt. Wer es vermag, in dem gemeinten Sinn zu wirken, der ordnet sich damit in das Geschehen der umfassenden Wirklichkeit ein und wird damit zu ihrem Mitgestalter. Der bloße Macher dagegen erlangt vielleicht in der sichtbaren

226 Fromm 1981b, 34.

227 Fromm 1981b, 80-81. Er weist darauf hin, daß diese durch die gesellschaftlichen Bedingungen entstandene Art des Habens vom für das Überleben notwendigen Behalten, Benützen usw. als existentieller Form des Habens zu unterscheiden ist (vgl. Fromm 1981b, 88).

228 Fromm 1981b, 34.

229 Fromm 1971, 118.

230 Fromm 1971, 119.

231 Fromm 1981b, 48.

Welt vorübergehend Macht; der bloß Handelnde wird mit der Zeit lediglich zum Handlanger."[232]

Diese Charakterisierung muß im weiteren Rahmen der Gebserschen Auffassungen über die menschliche Bewußtseinsentfaltung gesehen werden. Bei der evolutionären Betrachtung in Kapitel 4 haben wir diese bis zur mentalen Bewußtseinsebene skizziert. Gebser glaubt nun, daß darüber hinaus eine Mutation zu einem integralen Bewußtsein stattfinden werde bzw. schon im Gange sei. Er beschreibt die Integrierung als den „Vollzug einer Gänzlichung", bei der sich der integrierende Mensch aller Bewußtseinsebenen, die ihn konstituierten, sowie der praktischen Auswirkungen derselben bewußt werde.[233] Dabei gehe es nicht um eine bewußtseinsmäßige Erhellung der älteren bewußtseinsschwachen Ebenen – dies würde zu ihrer Zerstörung führen. Sie können „nicht mental erhellt, wohl aber integral durchsichtig und gegenwärtig werden."[234] Für den integralen Bewußtseinszustand sind dabei im Zusammenhang unseres Vergleichs mit der buddhistischen Lehre noch die folgenden zwei Aspekte von Bedeutung. Der erste bezieht sich auf die Zeit. Ein Bewußtsein im mentalen Zustand, wie wir es im Westen gegenwärtig vorwiegend haben, neigt zur „Verräumlichung" von allem, auch der Zeit, die in abstrakten Koordinaten gemessen wird. Für das integrale Bewußtsein ist eine Konkretisierung der Zeit eine wichtige Voraussetzung. Dies bedeutet, ein bewußtes und sinnvolles Leben und Erleben der Zeit derart, daß damit auch eine Befreiung von ihr verbunden ist.[235] Der zweite Aspekt hat mit dem Ich zu tun. Auf der mentalen Ebene leiden wir unter einer Ich-Überbetonung und auch Ich-Vereinsamung, die integrale zeichnet sich dagegen durch Ich-Freiheit aus. „Solange wir noch ichhaft denken, solange wir noch ausschließlich ichhaft denken, teilen wir die Welt. Dem Ich wird im glücklichsten Fall das Du sichtbar, aber niemals das Ganze. ... Ich-Freiheit ist Freisein vom Ich, ist nicht Ich-Verlust oder Ich-Verzicht, ist nicht Ich-Mord, sondern Ich-Überwindung."[236]

Von den drei Sichtweisen, die wir hier betrachten, kommt die Basis eines relationalen Weltbildes am deutlichsten bei Naess zum Ausdruck, der als Vater der sog. Tiefenökologie-Bewegung bekannt ist. In einem Artikel in der Zeitschrift „Inquiry" beschrieb er die Orientierung dieser Bewegung wie folgt: „Rejection of the man-in-environment image in favour of the *relational, total-field image*. Organisms as knots in the field of intrinsic relations. An intrinsic relation between two things A and B is such that the relation belongs to the

232 Gebser 1968, 211. Hinsichtlich dieses Gegensatzes sagt Gebser, die Menschen in Asien hätten ein besseres Verständnis für das Wirken als die in Europa. Diese sind völlig auf das Machen fixiert (vgl. Gebser 1968, 212).

233 Vgl. Gebser 1949, 173.

234 Gebser 1949, 174.

235 Vgl. Gebser 1949, 173 und 1953, 384. Eine dazu schön passende Aussage, die die Verwandtschaft der Gebserschen Gedanken zum buddhistischen System beleuchtet, finden wir bei Kvaloy (1993, 129): „The key element in the Buddhist tradition is that when the Buddhists say the world is suffering they mean *we are time but we think we are space*."

236 Gebser 1953, 385-386.

definitions or basic constitutions of A and B, so that without the relation, A and B are no longer the same things."[237] Das Gesagte gilt natürlich auch für uns selbst, wenn ich also z.B. A bin und B etwas in der Umgebung ist, oder wenn A und B sich auf verschiedene Elemente unseres Bewußtseins beziehen. In diesem Sinne kann das, was wir über die Welt erfahren nie nur subjektiv aber auch nicht objektiv sein, sondern es entsteht in wechselseitiger Beziehung. „We arrive, not at the things themselves, but at networks or fields of relations in which things participate and from which they cannot be isolated."[238] Es ist aber möglich, in solchen Netzwerken Konfigurationen mit einem stärkeren Zusammenhang zu erkennen, „Gestalten", wie sie Naess in Anlehnung an die Gestaltpsychologie nennt. Solche Gestalten haben einen intrinsischen Wert, d.h. es kommt ihnen ein Wert auch jenseits aller Überlegungen zu Bedeutung und Nützlichkeit für den Menschen zu, einfach deshalb, weil sie da sind. Eine unvoreingenommene Wahrnehmung, bei der ein Zusammenwirken der verschiedenen Bewußtseinsebenen stattfindet, ist eine Voraussetzung für das Erkennen von Gestalten: „... reality as spontaneously experienced binds the emotional and the rational into indivisible wholes, the gestalts."[239] Das bedeutet aber auch, daß in der spontanen Erfahrung Tatsachen und Werte nicht voneinander getrennt werden können: „The distinction between ‚facts' and ‚values' only emerges from gestalts through the activity of abstract thinking."[240] Und wie gesagt, auch wir sind Teil solcher Zusammenhänge: „Gestalts bind the I and the not-I together in a whole."[241]

Indem wir dies wahrnehmen, können wir beginnen, die Grenzen unseres Ichs zu erweitern, uns mit Beziehungen, in denen wir drin stecken, zu identifizieren, sie gewissermaßen zu einem Teil von uns Selbst zu machen und damit von einem kleinen Selbst (unser Ego) zu einem großen Selbst zu gelangen.[242] Zufolge Naess ist dieser Vorgang eine unabdingbare Voraussetzung für meine Selbstverwirklichung, eine Selbstverwirklichung also, die nicht auf mich selbst beschränkt ist, sondern nur in Beziehung zu anderem zustandekommen kann.[243] Die Selbstverwirklichung von A wird dann zu einer Voraussetzung für die Selbstverwirklichung von B und umgekehrt. Eine solche Bewußtseinserweiterung kann in dem resultieren, was Naess im Anschluß an Kant als „schöne Handlung" bezeichnet, eine Handlung, die sich nach Neigungen und nicht nach moralischen Regeln orientiert: „A person acts beautifully when acting benevolently from inclination. Environment ist then not felt to be something strange or hostile which we must

237 Naess 1973, 95.

238 Naess 1993, 49.

239 Naess 1993, 63.

240 Naess 1993, 60.

241 Naess 1993, 60.

242 In diesem Sinne unterscheidet Naess in der englischen (und der ursprünglichen norwegischen) Schreibweise ein „self" mit kleinem s von einem „Self" mit großem S (vgl. Naess 1993, 84 ff., 174-175).

243 Siehe Naess 1993, 84 ff., 173 ff.

unfortunately adapt ourself to, but something valuable which we are *inclined* to treat with joy and respect, and the overwhelming richness of which we are inclined to use to satisfy our vital needs."[244]

6.2.2 Zu Kind und Kunst

Zum Schluß eine Anknüpfung an Gedanken von Ashley Montagu und von Georg Picht. Die Rede von der „spontanen Erfahrung" bei Naess mag uns an die Spontaneität von Kindern erinnern. Tatsächlich sagt denn auch Fromm: „Das Gegenteil der entfremdeten, verzerrten, ... falschen und gedanklich gebildeten Empfindung ist das unmittelbare, direkte, vollkommene Erfassen der Welt, das wir am Kind beobachten, bevor die Macht der Erziehung diese Form des Empfindens verändert."[245] Wäre es möglich, daß wir davon etwas in das Erwachsenenalter hinüberretten könnten? Ja, sagt Montagu in seinem Buch „Zum Kind reifen"[246], der Mensch zeichnet sich gegenüber den anderen Primaten sowieso durch Neotenie aus, durch ein Behalten kindlicher und jugendlicher Merkmale, die sich nicht nur auf den Körper, sondern auch auf das Verhalten beziehen.[247] Zu den wertvollen kindlichen Verhaltensmerkmalen gehören: „Wißbegierde, ... Phantasie, Freude am Spiel, Aufgeschlossenheit, Experimentierbereitschaft, Flexibilität, Humor, Energie, Empfänglichkeit für neue Ideen, Ehrlichkeit, Lernwilligkeit, ... Liebebedürftigkeit und Liebebereitschaft,"[248] alles Eigenschaften, die wir beim Erwachsenwerden in Gefahr sind zu verlieren, bzw. zu unterdrücken, da in unserer Zivilisation die Erziehung zum „erfolgreichen Individuum" Trumpf ist.[249] Diese beschwört Separatheit, „wo Separatheit gar nicht existiert – wo näm-

244 Naess 1993, 85. Zur weiteren Verdeutlichung dessen, was man sich unter „schöner Handlung" vorstellen kann, die folgende Passage aus dem Werk von Varela, Thompson und Rosch „Der mittlere Weg der Erkenntnis": „Einer der wichtigsten Schritte [in der Meditation] ist, Erbarmen mit der eigenen anhaftenden Fixierung auf das Ich-Selbst zu entwickeln. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, das Eingeständnis der eigenen Neigung zum Anhaften sei ein freundlicher Akt gegenüber sich selbst. Mit dieser Freundlichkeit wächst auch die Bewußtheit und Sorge für andere. An diesem Punkt bekommt man eine Ahnung von einem unbegrenzten, nicht egozentrischen Mitgefühl. Ein weiteres Merkmal des spontanen Erbarmens, das nicht aus dem willentlichen Handeln im Sinne habitueller Muster erwächst, liegt darin, daß es keinen Regeln folgt. Weder leitet sich das Erbarmen von einem axiomatischen ethischen System noch von pragmatischen Moralvorschriften her. Vielmehr antwortet es auf die Anforderungen der jeweiligen Situation" (Varela, Thompson und Rosch 1992, 338-339).

245 Fromm 1971, 163.

246 Montagu 1984.

247 Genauer: Der Begriff der Neotenie bezieht „sich auf den Umstand, daß der Mensch auch als erwachsenes Wesen gewisse Merkmale bewahrt, die der Kindheit, dem Stadium des Fetus und sogar den jugendlichen und fetalen Formen unserer primitiven Vorfahren zugerechnet werden. Von Neotenie sprechen wir auch im Zusammenhang mit der Verlangsamung des Entwicklungsganges und der Ausdehnung der einzelnen Entwicklungsphasen von der Geburt bis zum Alter" (Montagu 1984, 13).

248 Montagu 1984, 15.

249 Vgl. Montagu 1984, 156 ff.

lich in Wahrheit ein Zustand der Bezogenheit und Verbundenheit besteht."[250] Aus unserer evolutionären Geschichte ergibt sich, wozu wir eigentlich aufgerufen wären: „als Kinder zu wachsen und uns zu entwickeln, nicht aber zu der Art von Erwachsenen zu werden, die wir angeblich werden sollen. Damit soll nicht gesagt sein, daß wir auf einer kindlichen Stufe der Entwicklung stehen bleiben müßten. Wir sind aber ... dazu bestimmt, jene Merkmale, die das Kind so sichtbar zur Schau stellt, unser ganzes Leben lang zu Wachstum und Entfaltung zu bringen."[251] Fromm drückt dasselbe differenzierter aus, indem es bei ihm nicht um ein Beibehalten, sondern um einen Wiedererwerb geht: „Wir müssen wieder zu Kindern werden, um die Welt unentfremdet und schöpferisch zu erfassen; aber während wir zu Kindern werden, sind wir gleichzeitig keine Kinder, sondern vollentwickelte Erwachsene."[252] Damit wird auch sein paradox klingender Satz: „... die ... Rückkehr zur Unschuld ist nur möglich, nachdem man seine Unschuld verloren hat" verständlich.[253]

Würde dies uns gelingen, nämlich „erwachsene Kinder" zu werden, könnten wir damit rechnen, einer Dissoziation von Gefühl und Verstand zu entgehen, d.h. ein integratives Zusammenwirken unserer verschiedenen Bewußtseinsebenen beibehalten bzw. wiederbeleben zu können. Wissen und Identität wären dann auch nicht zwei voneinander getrennte Phänomene, sondern würden ineinander übergehen. Ein ausgleichendes Zusammenwirken von Geist und Natur in uns selbst und eine ausgewogene Orientierung an der Innen- und der Außenwelt durch Vermittlung des praktischen Bewußtseins können zwischen dem Universellen und dem Besonderen vermitteln und das Tun so anleiten, daß dieses in Kunstwerken in einem ganz allgemeinen Sinne resultiert. Dazu Picht: „Kant und in seiner Nachfolge Hegel haben ein wesentliches formales Merkmal, durch das sich das Kunstwerk vom Gedankengebilde unterscheidet, entdeckt und auf ihre Weise ausgearbeitet: das Kunstwerk hat nicht die Struktur der ‚Idee', sondern die Struktur des ‚Ideals'. Das Wesen der Idee zeigt sich in ihrer Allgemeinheit. Im Ideal hingegen manifestiert sich die allumfassende Einheit ‚in individuo'. ... Der Gegensatz von Umwelt und Welt, von Zeitlichkeit und Ewigkeit, ist aufgehoben. Wo Schönheit erscheint, befindet sich die Umwelt im Einklang mit der Welt."[254] Erinnern wir uns doch noch einmal an das früher über die Harmonie traditioneller Landschaften und Siedlungen Gesagte, in denen dieses Prinzip offenbar noch Ausdruck gefunden hat. Wir alle sind damit angesprochen: „... wir sind von Natur aus so beschaffen, daß wir alle Künstler sein können – natürlich nicht

250 Montagu 1984, 157.

251 Montagu 1984, 162.

252 Fromm 1971, 165.

253 Fromm 1971, 164.

254 Picht 1979, 106. Er spielt damit wieder auf den schon in Abschnitt 5.1 genannten Gegensatz von Welt und Umwelt an. Welt ist also hier im von uns konstruierten Sinne zu verstehen.

bestimmte Künstler wie Maler, Bildhauer, Musiker, Dichter usw., sondern Künstler des Lebens."[255]

Literatur

ANDERSON, Walt (1983): Der tibetische Buddhismus als Religion und Psychologie. Eine Einführung aus westlicher Sicht. Otto Wilhelm Barth, München.

ASIMOV, Isaac (1986): Die exakten Geheimnisse unserer Welt. Bausteine des Lebens. Droemer Knaur, München.

BAHRENBERG, Gerhard und DUTKOWSKI, Marek (1993): An ecoregional strategy towards a fault-tolerant human-environment relationship. In Dieter Steiner und Markus Nauser (Hrsg.): Human Ecology. Fragments of Anti-Fragmentary Views of the World, S. 285-295. Routledge, London und New York.

BATESON, Gregory (1972): Steps to an Ecology of Mind. A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself. Ballantine Books, New York.

BATESON, Gregory und BATESON, Mary Catherine (1987): Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred. Macmillan, New York.

BAURIEDL, Thea (1986): Die Wiederkehr des Verdrängten. Psychoanalyse, Politik und der einzelne. Piper, München und Zürich.

BECK, Peter (1975): Zwischen Identität und Entfremdung. Die Hochschule als Ort gestörter Kommunikation. aspekte verlag, Frankfurt a.M.

BIERVERT, Bernd und WIELAND, Josef (1990): Gegenstandsbereich und Rationalitätsform der Ökonomie und der Ökonomik. In Bernd Biervert, Klaus Held und Josef Wieland (Hrsg.): Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, S. 7-32. Suhrkamp, Frankfurt a.M..

BOEHNKE, Klaus und MACPHERSON, Michael J. (1993): Kriegs- und Umweltängste sieben Jahre danach. Ergebnisse einer Längsschnittsstudie. In Karl Aurand, Barbara P. Hazard und Felix Tretter (Hrsg.): Umweltbelastungen und Ängste. Erkennen, Bewerten, Vermeiden, S. 164-179. Westdeutscher Verlag, Opladen.

BÖHME, Gernot (1989): Für eine ökologische Naturästhetik. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

BÖHME, Gernot (1992a): Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

255 Daisetz Teitaro Suzuki 1971, 26.

BÖHME, Gernot (1992b): Am Leitfaden des Leibes – das Andere der Vernunft. In Ilona Ostner und Klaus Lichtblau (Hrsg.): Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen, S. 53-65. Campus, Frankfurt a.M. und New York.

CAPRA, Fritjof (1984): Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie. Scherz, Bern, München und Wien.

CHAMBERLAIN, Paul G. (1995): The metaphorical vision in the literary landscape of William Shakespeare. The Canadian Geographer 39 (4), 306-322.

CHANGEUX, Jean-Pierre (1984): Der neuronale Mensch. Wie die Seele funktioniert – die Entdeckungen der neuen Gehirnforschung. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.

CORBALLIS, Michael C. (1991): The Lopsided Ape. Evolution of the Generative Mind. Oxford University Press, New York und Oxford.

DELFGAAUW, Bernard (1966): Philosophie im 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg i.B.

DEMPF, Alois (1950): Theoretische Anthropologie. A. Francke, Bern.

DITFURTH, Hoimar von (1982): Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewußtseins. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

DUX, Günter (1990): Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

EICHMANN, Rudolf (1982): Evolution des irdischen Sauerstoff-Budgets. In Rolf Siewing (Hrsg.): Evolution. Bedingungen – Resultate – Konsequenzen, S. 81-94. Gustav Fischer, Stuttgart und New York (= UTB 748).

FRANZ, Marie-Louise von (1978): Spiegelungen der Seele. Projektion und innere Sammlung. Kreuz Verlag, Stuttgart und Berlin.

FROMM, Erich (1971): Psychoanalyse und Zen-Buddhismus. In Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki und Richard de Martino: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, S. 101-179. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

FROMM, Erich (1981a): Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen. In Erich Fromm: Sozialistischer Humanismus und Humanistische Ethik, Gesamtausgabe Bd. 9, S. 311-315. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

FROMM, Erich (1981b): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Buchclub Ex Libris, Zürich.

GARZ, Detlef (1989): Sozialpsychologische Entwicklungstheorien. Von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart. Westdeutscher Verlag, Opladen.

GEBHARD, Ulrich (1994): Kind und Natur. Die Bedeutung der Natur für die psychische Entwicklung. Westdeutscher Verlag, Opladen.

GEBSER, Jean (1949): Ursprung und Gegenwart. 1. Band: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewußtwerdung. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

GEBSER, Jean (1953): Ursprung und Gegenwart. 2. Band: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

GEBSER, Jean (1968): Asien lächelt anders. Ein Beitrag zum Verständnis östlicher Wesensart. Ullstein, Frankfurt a.M. und Berlin.

GEHLEN, Arnold (1986): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Aula, Wiesbaden.

GIDDENS, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Campus, Frankfurt a.M. und New York.

GIERER, Alfred (1985): Die Physik, das Leben und die Seele. Piper, München.

GILLIGAN, Carol (1991): Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. Piper, München und Zürich.

GLOEDE, Fritz (1993): Umgang mit Unsicherheit und Umweltangst. In Karl Aurand, Barbara P. Hazard und Felix Tretter (Hrsg.): Umweltbelastungen und Ängste. Erkennen, Bewerten, Vermeiden, S. 209-224. Westdeutscher Verlag, Opladen.

GOVINDA, Lama Anagarika (1966): Grundlage tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des großen Mantra OM MANI PADME HUM. Rascher, Zürich und Stuttgart.

HARRÉ, Rom; CLARKE, David und DE CARLO, Nicola (1985): Motives and Mechanisms. An Introduction to the Psychology of Action. Methuen, London und New York.

HAYEK, Friedrich August (1989): The Fatal Conceit. The Errors of Socialism. Routledge, London und New York.

HAYWARD, Jeremy W. (1990): Die Erforschung der Innenwelt. Neue Wege zum wissenschaftlichen Verständnis von Wahrnehmung, Erkenntnis und Bewußtsein. Scherz, Bern und München.

HÖGGER, Rudolf (1993): Wasserschlange und Sonnenvogel. Die andere Seite der Entwicklungshilfe. Im Waldgut, Frauenfeld.

HOYLE, Fred (1984): Das intelligente Universum. Eine neue Sicht von Entstehung und Evolution. Umschau, Frankfurt a.M.

HUBER, Gerhard (1975): Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber. In Gegenwärtigkeit der Philosophie. Vorträge und Aufsätze, S. 128-145. Birkhäuser, Basel und Stuttgart.

HUNZIKER, Patrik; RÜEDE, Andrea und FRISCHKNECHT, Peter (1994): Resonanzen als Ausdruck für Qualitäten von Lebensräumen – eine Methode? GAIA 3 (6), 337-345.

HÜPPE, Michael und JANKE, Wilhelm (1993): Empirische Befunde zur Wirkung von Umweltkatastrophen auf das Erleben und die Streßverarbeitung von Männern und Frauen unterschiedlichen Alters. In Karl Aurand, Barbara P.

Hazard und Felix Tretter (Hrsg.): Umweltbelastungen und Ängste. Erkennen, Bewerten, Vermeiden, S. 133-144. Westdeutscher Verlag, Opladen.

JACOBI, Jolande (1971): Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk. Buchclub Ex Libris, Zürich.

JANTSCH, Erwin (1984): Die Selbstorganisation der Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

JONAS, Hans (1973): Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie.Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

JONAS, Hans (1986): Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen. In Hans Rössner (Hrsg.): Der ganze Mensch. Aspekte einer pragmatischen Anthropologie, S. 67-79. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

KELLER, Rudi (1994): Sprachwandel. Von der unsichtbaren Hand in der Sprache. Francke, Tübingen und Basel (UTB 1567).

KLEIN, Ulrich (1993): Der Landschaftsmensch. Eine empirische Studie zum Landschaftserleben von Studenten der Landschaftsplanung. In Hans-Jürgen Seel, Ralph Sichler und Brigitte Fischerlehner (Hrsg.): Mensch-Natur. Zur Psychologie einer problematischen Beziehung, S. 180-198. Westdeutscher Verlag, Opladen.

KUCKHERMANN, Ralf (1993): Die Konstitutierung von Natur und Kultur in der Tätigkeit. Überlegungen zum Verhältnis von Tätigkeitspsychologie und Humanökologie. In Hans-Jürgen Seel, Ralph Sichler und Brigitte Fischerlehner (Hrsg.): Mensch-Natur. Zur Psychologie einer problematischen Beziehung, S. 40-59. Westdeutscher Verlag, Opladen.

KUMMER, Hans (1992): Weiße Affen am Roten Meer. Das soziale Leben der Wüstenpaviane. Piper, München und Zürich.

KVALOY, Sigmund (1993): Complexity and Time: Breaking the Pyramid's Reign. In Peter Reed and David Rothenberg (Hrsg.): Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology, S. 116-146. University of Minnesota Press, Minneapolis und London.

LANG, Alfred (1993): The „concrete mind" heuristic: human identity and social compound from things and buildings. In Dieter Steiner und Markus Nauser (Hrsg.): Human Ecology. Fragments of Anti-Fragmentary Views of the World, S. 249-266. Routledge, Londun und New York.

LEAKEY, Richard (1994): The Origin of Humankind. Basic Books, New York.

LEXIKON DER ÖSTLICHEN WEISHEITSLEHREN (1986): Buddhismus – Hinduismus – Taoismus – Zen. Otto Wilhelm Barth, München.

LINDEN, Eugene (1981): Apes, Men and Language. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex.

LUHMANN, Niklas (1988): Erkenntnis als Konstruktion. Benteli Verlag, Bern.

REICHHOLF, Josef H. (1992): Der schöpferische Impuls. Eine neue Sicht der Evolution. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

RESCHER, Nicholas (1993): Rationalität. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Begründung der Vernunft. Königshausen & Neumann, Würzburg.

RIEDL, Rupert (1981): Biologie der Erkenntis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft. Paul Parey, Berlin und Hamburg.

RINPOCHE, Lama Sogyal (1991): Die Selbstheilungstradition des tibetischen Buddhismus. Vortrag an der Tagung „Humanistische Medizin" in Garmisch-Partenkirchen. Tonbandkassette, ZIST, Penzberg.

RUFF, Frank M. (1993): Psychische Verarbeitung von Gesundheitsgefahren durch Umweltbelastungen: Ein theoretisches Rahmenmodell. In Karl Aurand, Barbara P. Hazard und Felix Tretter (Hrsg.): Umweltbelastungen und Ängste. Erkennen, Bewerten, Vermeiden, S. 85-112. Westdeutscher Verlag, Opladen.

RUH, Hans (1993): Angst vor der Natur. Brückenbauer Nr.13, 31. März, S. 27.

SCHMID, Karl (1977): Das Genaue und das Mächtige. Artemis, Zürich und München.

SCHMIDT, Thomas (1985): Die kosmischen Raumeshüllen der Erde. In Bruno Endlich (Hrsg.): Der Organismus der Erde. Grundlagen einer neuen Ökologie, S. 11-53. Verlag Freies Geistesleben,Stuttgart.

SEARLE, John R. (1994): The Rediscovery of the Mind. MIT Press, Cambridge, MA, und London.

SEEL, Hans-Jürgen und SICHLER, Ralph (1993): Perspektiven einer Psychologie der menschlichen Naturbeziehung. In Hans-Jürgen Seel, Ralph Sichler und Brigitte Fischerlehner (Hrsg.): Mensch-Natur. Zur Psychologie einer problematischen Beziehung, S. 14-26. Westdeutscher Verlag, Opladen.

SHOTTER, John (1984): Social Accountability and Selfhood. Basil Blackwell, Oxford.

STAGUHN, Gerhard (1996): Tierliebe. Eine einseitige Beziehung. Carl Hanser, München.

STEGMÜLLER, Wolfgang (1978): Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Band 1. Alfred Kröner, Stuttgart.

STEINER, Dieter (1991): The human ecological significance of different types of knowledge. In André Kilchenmann und Christine Schwarz (Hrsg.): Perspektiven der Humanökologie. Beiträge des Internationalen Humanökologie-Symposiums von Bad Herrenalb 1990, 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 (1996a): Umwelterhaltung durch Selbstbestimmung. In Hansjürg Büchi und Markus Huppenbauer (Hrsg.): Autarkie und Anpassung. Zur Spannung zwischen Selbstbestimmung und Umwelterhaltung, S. 257-283. Westdeutscher Verlag, Opladen.

STEINER, Dieter (1996b): Kommentar zum Artikel „Wirtschaft in der Umweltkrise" von Rolf Weder. In Hansjürg Büchi und Markus Huppenbauer (Hrsg.): Autarkie und Anpassung. Zur Spannung zwischen Selbstbestimmung und Umwelterhaltung, S. 310-312. Westdeutscher Verlag, Opladen.

STEINER, Dieter (1996c): 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.

SUZUKI, Daisetz Teitaro (1976): Über Zen-Buddhismus. In Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki und Richard de Martino: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, S. 9-100. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

TRETTER, Felix (1993): Ängste um Umwelt und Gesundheit. In Karl Aurand, Barbara P. Hazard und Felix Tretter (Hrsg.): Umweltbelastungen und Ängste. Erkennen, Bewerten, Vermeiden, S. 271-297. Westdeutscher Verlag, Opladen.

TUAN, Yi-Fu (1977): Space and Place. The Perspective of Experience. Edward Arnold, London.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan und ROSCH, Eleanor (1992): Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung. Scherz, Bern, München und Wien.

VESTER, Frederic und HENSCHEL Gerhard (1984): Krebs – fehlgesteuertes Leben. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

WALTER, Katya (1992): Chaosforschung, I Ging und genetischer Code. Das Tao des Chaos. Eugen Diederichs, München.

WEDER, Rolf (1996a): Wirtschaft in der Umweltkrise. Globalisierung als Chance zur Lösung von Umweltproblemen. In Hansjürg Büchi und Markus Huppenbauer (Hrsg.): Autarkie und Anpassung. Zur Spannung zwischen Selbstbestimmung und Umwelterhaltung, S. 289-309. Westdeutscher Verlag, Opladen.

WEDER, Rolf (1996b): Kommentar zum Artikel „Umwelterhaltung durch Selbstbestimmung" von Dieter Steiner. In Hansjürg Büchi und Markus Huppenbauer (Hrsg.): Autarkie und Anpassung. Zur Spannung zwischen Selbstbestimmung und Umwelterhaltung, S. 284-288. Westdeutscher Verlag, Opladen.

WEICHHART, Peter (1990): Raumbezogene Identität. Bausteine einer Theorie räumlich sozialer Kognition und Identifikation. Erdkundliches Wissen Heft 102, Franz Steiner, Stuttgart.

WILLS, Christopher (1993): The Runaway Brain. The Evolution of Human Uniqueness. Basic Books, New York.

WILSON, Edward O. (1984): Biophilia. The Human Bond with Other Species. Harvard University Press, Cambridge, MA, und London.

ZIERHOFER, Wolfgang (1993): Die ökologische Unvernunft der gegenwärtigen Vernunft. In Dagmar Reichert und Wolfgang Zierhofer: Umwelt zur Sprache bringen. Über umweltverantwortliches Handeln, die Wahrnehmung der Waldsterbensdiskussion und den Umgang mit Unsicherheit, S. 30-43. Westdeutscher Verlag, Opladen.