

EISEL, U. (1992): Individualität als Einheit der konkreten Natur: Das Kulturkonzept der Geographie. In: GLAESER, B., TEHERANI-KRÖNNER, P. [Hrsg.]: Humanökologie und Kulturökologie. Grundlagen, Ansätze, Praxis. Opladen, S. 107-151.

Ulrich Eisel

Individualität als Einheit der konkreten Natur

Das Kulturkonzept der Geographie

Das Programm der geographischen Wissenschaft hat wesentliche Ähnlichkeiten mit dem neuerlichen „approach“ einer Human- oder Kulturökologie; diese Ähnlichkeiten sollen hier behandelt werden. Die Analogien zwischen Geographie und Human-/Kulturökologie sind von unterschiedlicher Reichweite. Ich beziehe mich in diesem Text vornehmlich auf den weltanschaulichen Kontext, auf den *Typus* einer gemeinsamen Philosophie sowie einer gleichlautenden Problemwahl, weniger auf Theorien im engeren Sinne, obwohl es auch hier Überschneidungen gibt.

Die Verbindungen zwischen der Geographie und der ökologischen Sozialwissenschaft werden dabei in vier Problemkontexten gesucht. Wiederholungen und Überschneidungen der Darstellung sind beabsichtigt. Sie sind die theoretischen Knotenpunkte von Diskussionslinien ebenso wie die vertikalen „Treppen“ zwischen Ebenen. Diesen Fäden zu folgen und dabei aus verschiedenen Kontexten und Ebenen immer wieder auf die Ähnlichkeiten zwischen dem geographischen Paradigma und der Human- und Kulturökologie zu stoßen, schien mir weniger hermetisch zu sein, als es eine systematische Problemgeschichte gewesen wäre; zudem ist diese längst geschrieben (Bartels 1968, Eisel 1980, Hard 1970, 1973, Klüter 1986, Pohl 1986, Schramke 1975, Schultz 1980).

Ich gehe davon aus, daß der neuerliche Aufwind, in dem sich solche Disziplinen wie die Geographie und die sozialwissenschaftliche Ökologie befinden, nicht unabhängig von der modischen Relevanz der Umweltkrise und -wissenschaften, d. h. der zunehmenden Akzeptanz gegenüber grüner Politik und Ideologie, ist. Die Human- und Kulturökologie befindet sich auf der Woge eines neuen kritischen Selbstverständnisses, das das rationalistische Paradigma im Dienste lebensweltlichen Wissens angreift, interdisziplinäre, ganzheitliche, Natur- und Geisteswissenschaft übergreifende Denkformen und Forschung fordert, der Natur (und dem Leben) zum Recht verhelfen will; die Rückbesinnung auf (ökologische) Naturgrundsätze und auf die kulturelle (statt emanzipatorisch-fortschrittliche) Dimension der Vergesellschaftung sonnen sich gemeinsam im Sonnenblumenschein einer sanfteren Zukunft.

Das, was sich der neue approach an Brisanz stolz selbst zurechnet, ist die kritische und fortschrittliche Haltung, die gerade in der Rationalismuskritik gesehen wird. Ohne diese äußere Relevanz und Stoßrichtung wären die theoretischen Neuerungsversuche keine, sondern normaler Theorie-Alltag des Forschungsprozesses. Ihre Kraft, ihr Selbstbewußtsein und ihre

Lautstärke gewinnen sie durch den Glorienschein des ganz großen Umdenkens. Selbst wer im innerwissenschaftlichen Diskurs darauf gar nicht rekurriert, profitiert objektiv davon, falls er nichts Gegenteiliges vertritt.

Mit der Neuartigkeit dieses Denkens will ich mich beschäftigen, indem ich dem ungebrochenen Krisenbewußtsein und dem nach Erneuerung von Politik, Theorie und Kultur drängenden Programm, das auch den Boom der Human- und Kulturökologie mitverursacht, eine Standortbestimmung vorhalte. Ich versuche also eher einen Beitrag zur *Selbstreflexion* der Human- und Kulturökologie zu leisten, als einen Beitrag zur Kulturökologie – und dies anhand einer nahe verwandten, empirischen Wissenschaft, die schon immer um eine „Philosophie der Balance“ zwischen Natur und Kultur gerungen hat.

Die Kontexte wurden danach ausgewählt, daß sie unterschiedliche (wenn auch sicher nicht alle) Dimensionen des geographischen Paradigmas zu erfassen erlauben, deren systematischer Zusammenhang nur in einer viel umfänglicheren Arbeit dargestellt werden könnte. Daher ergeben sich bei dieser Darstellung scheinbar mehrere Disziplingeschichten nebeneinander; sie schließen sich nicht aus, sondern sind gerade in dem, worauf die Geographie und die Human- und Kulturökologie zurückgehen, zentriert: Individualität als die stillstehende Totalität eines Raumes.

Es gibt eine enge disziplinäre und personelle Verbindung zwischen der Völkerkunde und der Geographie während der Entstehungsphase beider Wissenschaften. Es gibt diese Verbindung aber auch zwischen der Geographie und der Soziologie bzw. Kulturanthropologie vor allem in der französischen Tradition der „morphologie sociale“, sowie in der Gründungszeit der Chicagoer Schule im angelsächsischen Sprachraum. Eine vergleichbare Identität von Professionen kann man andererseits auch personell zwischen Pflanzengeographen und Biologen feststellen: Alexander von Humboldt ist das berühmteste Beispiel einer solchen doppelt vereinnahmten Gründerfigur des Überschneidungsbereichs von Geographie und Biologie in der Ökologie (vgl. Trepl 1987, S. 103 ff.). Entsprechende Identitäten gab es in Hinblick auf die Geologie, Meteorologie, Bodenkunde usw. von Seiten der Physischen Geographie her.

Diese doppelte Außenüberschneidung der Geographie mit Gesellschaftswissenschaften und Naturwissenschaften kann man auch umgekehrt betrachten: Die Geographie ist in ihrem Gegenstandsbezug aufgrund ihrer Problemwahl eine Schnittmenge zwischen Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften und damit eine Wissenschaft ganz anderer Art als die anderen, denn sie betreibt Naturwissenschaft unter der Perspektive der Relevanz der von ihr erstellten Gegenstandskonstitution von Natur für die von ihr gleichermaßen behandelte kulturwissenschaftliche Seite, und sie betreibt Gesellschaftswissenschaft unter der Perspektive der Rückgebundenheit aller nicht-natürlichen „Seinsbereiche“ an die Natur.

Im Sinne dieses Selbstverständnisses kann unterstellt werden, daß die Geographie – in einer gewissen Isolierung als Populärwissenschaft von „Land und Leuten“ (vgl. Hard 1978, 1985, 1988, 1988a, 1989, 1990) – komplementär zum rationalistischen Paradigma, wie es den Naturwissenschaften und großen Teilen der Gesellschaftswissenschaften zugrunde liegt, als Reaktion auf dieses, die Idee von Kultur und Geschichte als einem konkreten Mensch-Natur-Verhältnis entwickelt hat. Die Schulen und Entwicklungsabschnitte der Geographie bilden zusammengenommen eine subtile, etwas antiquiert formulierte Theorie der Moderne als eine

Konzeption, in der die Trennung von Natur und Gesellschaft mit dem Effekt der *Eigenständigkeit* innergesellschaftlicher Synthesis (gleich ob in Habermas', Luhmanns oder Marx' Sinne) in ihrer Gegenüberstellung zu objektiven Naturprozessen keinen Platz hat. Diese Theorie versteht sich als eine *Raumtheorie*. Der theoretische Grundbegriff, der den kulturtheoretischen Gegenstand näher als einen Raum bezeichnet und damit der am Gegenstand „Natur“ orientierten Thematik zur Verfügung hält, ist „Landschaft“.

Damit unterscheidet die Geographie sich von den beiden anderen Alternativen, mit denen sie die Stoßrichtung des hermeneutischen Denkens gegen die Idee der Allgemeinheit als einer formalen Subsumtion teilt, nämlich den historistischen Geisteswissenschaften und (in gewissem Sinne auch) der Biologie¹. Beide halten ebenfalls der Idee der transzendentalen Vernunft die Vorstellung der Welt als *konkrete Transzendenz* und als konkret *einmaligen Entwicklungsprozeß* der Natur entgegen: den geschichtlichen Prozeß als Totalität von Biographien und das Leben überhaupt.²

Die Geographie stellt daher aktuell die bisher vollständigste Ausformulierung des Zukunftsprogramms von solchen Gesellschaftswissenschaften dar, die es für eine (politische und theoretische) Notwendigkeit halten, „die Gesellschaft“ oder Kultur als *ganze* unter der Perspektive ihres *Außenverhältnisses* zur umgebenden Natur als eine universelle Einheit zu thematisieren. Sie ist in diesem Sinne „ökologisch“ konzipiert. Das heißt, sie genügt der aktuellen Forderung, einen „Naturstandpunkt“ zu gewährleisten, also Gesellschaft sowohl in ihrer (letztendlichen) Abhängigkeit von der Natur, als auch Natur als kulturelle Projektion von Sinn zu begreifen – je nachdem, welche Teiltradition der Geographie im Spannungsfeld von der naturdeterministischen Milieutheorie bis hin zur Perzeptionsgeographie man bemüht.

Daraus folgt nicht, daß der Stein der Weisen für die Zukunft der Gesellschaftstheorie (und der Menschheit) längst gefunden wurde. Es folgt nur, daß eine Rekonstruktion der geographischen Theorie hilfreich für die Diskussion des *Programms* der Human- und Kulturökologie ist.

1 Zum hermeneutischen bias dieser Naturwissenschaft vgl. Trepl 1987.

2 Neben dieser Aspektspezialisierung der Geographie im Verhältnis zu Geschichte und Biologie hat sie *innerhalb* dieses Subsystems der anti-rationalistischen Ideologie zugleich übergreifend zu sich selbst alle wesentlichen Blickwinkel der von ihr durch ihren speziellen räumlichen Ansatz *ausgeschlossenen* anderen Aspekte der konkretistischen Subjektidee als Schulen oder Teildisziplinen der raumwissenschaftlichen Orientierung ausdifferenziert: etwa in der Physischen Anthropogeographie, der Dynamischen Länderkunde, im sog. Possibilismus, in der historischen Landeskunde, in der Münchner Schule usw. Ein entsprechendes paradoxes Teil- und Gesamtengenverhältnis im Rahmen eines alternativen Grundtenors gilt für die Biologie (vgl. Trepl 1987).

KONTEXT I

Wieviel Natur verträgt die Gesellschaftstheorie – wieviel Kultur verträgt die arme Natur?

Geographie als Mensch-Natur-Theorie im Widerspruch zweier Determinationen von Vergesellschaftung

Aus der Perspektive der Kulturökologie wird im Hinblick auf den *Außen*bezug der Gesellschaft der Aspekt der autonomen Determination gesellschaftlicher Prozesse durch eine gesellschaftliche *Binnen*struktur betont: Umwelt ist, was sie in einem Wertsystem bedeutet.

Damit sollen zwei Übel gleichzeitig bekämpft werden: Einerseits wird dem latenten Naturdeterminismus (oder Sozialdarwinismus) der Humanökologie die nicht-materielle, sondern symbolische Funktion der Natur als einer Umwelt vor Augen gehalten, um eine weitere als nur eine auf das Überleben bezogene, vulgärmaterialistische Bedürfnistheorie im Spiel zu halten; andererseits wird dem großen Gegner Soziologismus, der angeblich in vielen Varianten das theoretische Denken (im Gefolge von Max Weber) dominiert, die systematische Relevanz der natürlichen Umwelt (die an der anderen Kampffront in ihrer reduktionistischen Kraft gerade gemildert werden soll) für die Gesellschaft als Handlungssystem vorgeführt. Man sieht, dieselbe Sache wird von zwei Polen aus angepackt: Das Verhältnis von subjektivem und objektivem Sinn, das im Weberschen (neukantianischen) Paradigma gerade konstitutiv für *soziale* Handlungssysteme ist, soll auf die Relation des Subjekts zum Objekt *Natur* angewandt werden; das erweitert und verbessert vor allem die Theorie. Und was im ökologischen Weltbild (und Krisenbewußtsein) gerade unwiderruflich „materiell“ organisiert ist, nämlich die Reproduktion der Leiber, soll dagegen – gegenläufig zur kulturellen Bewertung von Natur – systematisch ins Denken über Sinn- und Wertbeziehungen eingefügt werden; das verbessert vor allem die Welt (vgl. zu beidem Teherani-Krönner 1991).

Der Kulturrelativismus, der zunächst den Vorteil hat, dem vulgären funktionalistischen Adaptionsmodell die Relevanz der Autonomie gesellschaftlicher Deutungsprozesse entgegenzustellen, versackt aber meist in einem analogen Vulgärfunktionalismus. Dieser hypostasiert nun nicht die materiellen Adaptionsleistungen, sondern – spiegelbildlich – die symbolischen. Er tut dies zumindest dann, wenn nicht das Bewußtsein über die prekären Folgen der Aufgabe einer der beiden gleichberechtigten Ausgangspunkte gesellschaftlicher Prozesse wach gehalten wird. Daher kann die Pointe (auch des neuen) kulturtheoretischen Ansatzes in der Humanökologie nur in der Vergewisserung der Frage liegen, mit der Kant das Dilemma eröffnet hatte. Die Kantsche Frage war – umformuliert – gewesen: Wie kann es sein, daß gerade die Funktionsweise *der* Agentur (nämlich der Vernunft), die mit dem, woran sie adaptiert, nämlich die Natur, in dem, worauf es bei der Adaption ankommt, *nichts* gemein hat, die Erkenntnis der Naturgesetze objektiv verbürgt?

Die Antworten waren bekanntlich die verschiedenen transzendentalphilosophischen Konzepte vom neuzeitlichen Subjekt und einer übergreifenden historischen Vernunft

gewesen, die eine *dritte* Ebene eines Vermittlungsprozesses zwischen den beiden inkommensurablen Ursachenbereichen unterstellen und herausarbeiten mußten. Daher kann sich auch die Kulturökologie nicht darum herum drücken, ihre Konzepte mit dieser Frage, bzw. mit der Rolle des Subjekts in diesem Vermittlungsprozeß, zu konfrontieren – obwohl es allmählich schwierig wird, auf diesem Gebiet noch etwas Neues zu sagen oder eine geeignete gehaltvolle Vermeidungsstrategie zu entwickeln.

Es ist zunächst auffällig, daß die reflexionsphilosophischen Theorien der Vernunft, die das Muster für einen Ausweg abgeben, gar nicht dem Muster und der Semantik des ökologischen Denkens entsprechen – gleich, ob human- oder kulturökologisch. Sie sind eher dessen Gegner. Daher ergibt sich die Schwierigkeit, daß die Notwendigkeit, zwei Adaptionstheorien, die an einander gegenüberstehende Pole gebunden sind – nämlich an Natur- und Wertebezug – im ökologischen Rahmen zu vermitteln, auf dem von Kant und dem Deutschen Idealismus vorgezeichneten Weg nicht verfolgt werden kann. Stattdessen gründet sich das ökologische Denken auf einen alternativen – und in expliziter Gegnerschaft zu Kant formulierten – Grundgedanken vom Subjekt. Er stellt sich auf eigene Weise jenem Widerspruch zweier Determinationshorizonte von Vergesellschaftung, wie er sich im Verhältnis von Humanökologie als eher naturadaptiver Konzeption und Kulturökologie als eher „historistischer“ und neukantianischer Position spiegelt.

Die Geographie ist die Wissenschaft, die dieses Programm als *empirische* Wissenschaft zu erfüllen versucht hat. Sie hat sich von Alters her damit beschäftigt, wie die Menschen sich der Natur dadurch anpassen, daß sie sie in einem eigenen Werte- und Deutungssystem beurteilen. Andererseits hat die Geographie immer auch thematisiert (etwa in der historischen Siedlungs- und Flurformenforschung), wie die kulturellen Zeugnisse des Anpassungsprozesses – beispielsweise Haus- und Dorfformen – durch örtliche Eigenschaften der Natur als „Lebensraum“ präjudiziert werden. Zunächst offenbar zu Recht: Daß auf Spitzbergen keine Bananen angebaut werden können, ist keine Bewertungsfrage, und daß Pfahlbauten in Überschwemmungsgebieten und nicht im Westerwald stehen ebensowenig.

In der Geschichte des Faches sind beide Aspekte des Vergesellschaftungsprozesses – der immer als ein Mensch-Natur-Verhältnis und nicht als rein innergesellschaftliches, also handlungstheoretisches, psychologisches oder ökonomisches Geschehen betrachtet wurde – in variierenden ideologischen und methodologischen Kontexten differenziert ausgearbeitet worden. Den auf die Naturanpassung bezogenen Aspekt hat die Geographie zur Unterscheidung gegenüber den sog. systematischen – das bedeutete: nicht auf naturräumliche Variablen bezogenen – Wissenschaften benutzt und geltend gemacht. Er verbürgte Exklusivität und einen höheren Rang: Die Geographie war nicht eine neben anderen (systematischen) Wissenschaften, sondern „integrierte“ (angeblich) mit eben jener übergeordneten Fragestellung alle für eine Anpassungstheorie relevanten Aspekte der *entgegengesetzten* Anpassungsweise an kulturelle Werte. Sie begriff sich als eine *ganzheitliche* anti-szientistische Integrationswissenschaft für Natur- und Gesellschaftswissenschaften mit dem speziellen Aspekt, die „organische“ Einheit zwischen Naturgrundlagen und sozialem Handeln zu

begreifen, also als das, was man heute mit kritischer, interdisziplinärer Umweltwissenschaft täglich neu erfindet.³

Dieses Programm hat zwei Varianten: die „idiographische“ der klassischen Landschafts- und Länderkunde *vor* dem Paradigmenwechsel und die „analytische“ und planungsbezogene *nach* dem Paradigmenwechsel des Faches. Daher gestalten sich die Theorien und Schulen, die jeweils entweder mehr den adaptionstheoretischen oder mehr den kulturtheoretischen Aspekt betonen, in unterschiedlichen methodologischen und ideologischen Mustern; aber keine dieser beiden Seiten konnte aufgegeben werden: Ohne den Theoriebezug zur Naturanpassung und deren Wirkung auf Kulturprodukte wäre überhaupt die Geographie verloren gewesen; ohne die kulturelle und konstitutionstheoretische Komponente wäre die historische Verschiedenheit der Naturanpassung nicht zu erklären gewesen, d. h. die empirische Welt verschwunden.

Das verweist darauf, daß der „Kern“ des Paradigmas, die „negative Heuristik“ (Lakatos 1974, S. 129 ff.) – die festlegt, was eine Disziplin nicht sein darf –, *der Naturbezug* (als Verbot nicht-räumlicher Wissenschaft) im Rahmen des Anpassungsparadigmas ist. Denn Anpassungsparadigmen sind es ja beide, sowohl die (materielle) Naturanpassungsidee als auch die (symbolische) Werteanpassungsidee. Sie sollen nur durch ihre *semantische* Gegnerschaft abstrakt in einer Art Balanceakt des Anpassungsdenkens das Anpassungsdenken überhaupt überwinden nach dem Motto: doppelt und paradox angepaßt = irgendwie gar nicht angepaßt. Die Struktur ökologischen Denkens, der formale Aspekt des Bezugs auf irgendeine „Umwelt“, ist in der Geographie demnach semantisch mit einem Primat der Natur versehen. Dennoch mußte das Fach sich daran abarbeiten, diesen exklusiven Aspekt gerade mittels des Gegenteils auszuformulieren. In ihrer „positiven Heuristik“ (ebenda), die beschreibt, wie ein Fach das, was es nicht sein darf, dennoch als Gegenstandsbeschreibung ausdehnen könnte, paßte die Geographie durch Zusatzhypothesen darüber, *wie* Anpassung an die *Natur* als *kulturelle* Praxis stattfindet, die Naturanpassungstheorie faktisch in kleinen Schritten umgekehrt an die Kulturtheorie an. Der bekannteste (faule) Kompromiß war nach der Jahrhundertwende die Stilisierung des Dilemmas im „Possibilismus“, der besagt, daß in einem weiten Spielraum menschlicher Willensfreiheit und Handlungsmöglichkeiten die Naturbedingungen nur eine letztendliche Rolle spielen. Diese Konzeption, die völlig wertlos ist, gerade *weil* sie alles *offen* läßt, initiierte aber eine *disziplinpolitisch wichtige* Öffnung für die Möglichkeit, das kulturtheoretische Paradigma viel stärker auszubauen, bis es schließlich die Oberhand über die alte negative Heuristik, den Paradigmenkern, gewinnen konnte.⁴ Daher fiel letztendlich der Paradigmenwechsel mit dem massiven Angriff auf die klassische Landschafts- und Länderkunde durch die Schule der Münchner Sozialgeographie, die „natural hazards-Forschung“, das Konzept der „mental maps“, den „environmental perception-Ansatz“, den „behavioral approach“ und „cognitive behavioral approach“ – und in anderer Weise auch durch die „phänomenologische“ „Humanistic Geography“ – zusammen⁵. Diese Traditionen repräsentierten alle den anti-naturdeterministischen Aspekt des alten Paradigmas.

Diese Entwicklung in der Geographie wird in einem komplementären Prozeß zur neueren Entwicklung in den Sozialwissenschaften inzwischen zurückgenommen: Im gleichen Maße,

3 Zur methodologischen und ideologiegeschichtlichen Kritik dieses hybriden Programms sowie zum Leerformelcharakter seiner Theorien vgl. Bartels 1968, Eisel 1980, 1982, Schultz 1980, sowie alle Arbeiten von Hard in der Literaturliste, insbesondere 1973 und zusammenfassend 1990.

4 Als detaillierte Studie der „Feinstruktur“ (Lakatos) dieses Paradigmenwechsels vgl. Eisel 1980.

5 Auf die Vorbereitung dieses Umbruchs durch die funktionalistische Sozialgeographie, die „quantitative Revolution“ und den sog. spatial approach in der „Analytischen Geographie“ kann hier nicht eingegangen werden (vgl. Eisel 1980).

wie sich in der Soziologie die Humanökologie eines unter dem Eindruck der Umweltkrise entstandenen, latenten Naturdeterminismus durch eine kulturtheoretische Rückbesinnung zu erwehren versucht, rehabilitiert die Geographie ihr naturdeterministisches und idiographisches Paradigma der Landschafts- und Länderkunde unter dem Eindruck derselben Krise, denn es paßt auf die Utopien einer zukünftigen, ganzheitlichen Wissenschaft, die natur- und gesellschaftswissenschaftliche Anteile enthält und der Idee von der gelungenen Anpassung folgt. Gewissermaßen hat die Geographie schon immer unter der Perspektive einer ökologischen Ethik empirisch gearbeitet.

KONTEXT II

Das Subjekt als Einheit von christlicher Freiheit und konkreter Natur: Singularität als abgeschlossene Selbstvollendung

Die Entstehung geographischen Denkens als Geschichtsphilosophie und Klassenposition⁶

Daß die Geographie von Anbeginn beide gegenläufigen Aspekte der Gesellschaftstheorie – den materialistischen Naturbezug und den kulturalistischen Wertebezug –, aber auch ihre spezielle „verstehende“, naturraumbezogene, mit den neuen Programmen alternativer Wissenschaft kongruente Auffassung enthalten hat, liegt an der Problemwahl, der sie durch ihren Entstehungskontext angeschlossen war. Die neuzeitliche Geographie ist eine Wissenschaft vom vernünftigen Reisen. Sie entstand im Zeitalter der Entdeckungen. Die Geographen betrachten bis heute die Berichte der Entdecker als frühe Zeugnisse von „Länderkunde“.

Das Fach als Universitätsdisziplin existierte zu diesem Zeitpunkt nicht, wohl aber das Paradigma der Disziplin. Der spätere Verwissenschaftlichungsprozeß der Entdeckerpraxis, der in der Geschichtsschreibung des Faches mit A. v. Humboldt und Carl Ritter seinen Anfang nimmt, rekurriert auf ein Urbild

- von Tätigkeit: nämlich die beschriebene Reise,
- von Denkweise: nämlich die „idiographische“
- und von Methode: nämlich die vergleichende Morphologie.

Die Verbindung dieser drei Aspekte war Geographie. Der erstgenannte Aspekt umfaßte als „Standardbeispiel von Problemlösung“ (im Kuhnschen Sinne) die anderen beiden *praktisch*.

Das Urbild lag in jenen Berichten in roher Form vor; aber als *systematisch* verarbeitete, einem theoretischen Interesse folgende, d. h. von der Beliebigkeit des Anlasses und der Fähigkeiten „gereinigte“ und bewußt systematisch produzierte Form eines Bildes wird das Paradigma J. G. Herder zugeschrieben. Seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ gelten im Fach als Musterbeispiel für geographisches Denken, obwohl Herder kein Geograph war, sondern Geschichtsphilosoph.

6 Teile des in diesem Kapitel folgenden Textes sind stark gekürzte und veränderte Passagen des Kapitels 6 in Eisel 1980.

Das heißt, die naive Wahrnehmungs- und Beschreibungspraxis des gebildeten Reisenden paßte offenbar zu einer bestimmten Variante philosophischen Denkens, die im weltanschaulichen Gesamtdiskurs einen offenen Platz besetzte. Insoweit diese Denkweise und Ideologie als Position im politischen und wissenschaftstheoretischen Kampf existierte, konnte sie mit dieser Art von „Daten“ etwas anfangen; sie konstituierte als politische Philosophie die Welt als Ganze so, wie die Entdecker und Reisenden sie vorfanden im Verständnis suchenden Blick: als „Lebensraum“, und sie verifizierte damit ihre politische Ideologie zirkulär. Umgekehrt „verführten“ die vielen neu gewonnenen Informationen dieser Art „induktiv“ zur entsprechenden universalhistorischen Verallgemeinerung.

Diese Art des Universalismus reflektierte die historische Situation als Kontrastprogramm zur Aufklärung. Herder steht in einer ähnlich widersprüchlichen politischen Haltung zur Aufklärung wie die Romantik, aber mit der Differenz, daß er das systematische Interesse der Philosophie retten will, indem er die großen Systeme der Rationalisten im Rahmen der Idee des geschichtlichen Fortschritts interpretiert.

Der Umbruch in der abendländischen Kultur interessiert ihn nicht nur als Prozeß des Niedergangs wahrer Religiosität unter dem Angriff der kalten Vernunft. Er betrachtet vielmehr die ganze vorangegangene Entwicklung als die beispielhafte Blüte der Schöpfung, die sich in einem *geschichtlichen* Prozeß dadurch herausbildet, daß der humane Geist sich seines Auftrags bewußt wird, die Schöpfung zu realisieren. Dieser ganz im Geiste des christlichen Naturrechts gedachte Auftrag vollzieht sich als prinzipielle Einheit mit der Natur (als Einheit in der Schöpfung) in einem Herauslösungsprozeß. Das empirische Material der Reisebeschreibungen der Entdecker belegte die Gebundenheit der Vergesellschaftung an die Natur ebenso, wie das Wesen der abendländischen Geschichte in beispiellosem Ausmaß die Loslösung von den Naturzwängen dokumentierte. Der qualitative Sprung in die Entwicklung von Kultur *mit geschichtlicher Perspektive* vollzieht sich, sobald das „Humane“ die Oberhand gewinnt, d. h., wenn das Subjekt sich seiner Bindung an die Natur *und zugleich* seiner Freiheit bewußt wird, diese Bindung als Zukunft der Schöpfung im Sinne einer Ablösung von unmittelbarem Zwang durch Errichtung von Kultur realisieren zu können (die aus den *Befreiungsakten* des Geistes besteht). Dieses ambivalente Bewußtsein stellte sich ein, als der christliche Geist den Anteil der Freiheit der Menschen gegenüber der Natur durch Ablösung des mythischen Naturbezugs zu einem universellen und imperialistischen Sendungsprinzip emanzipierte und zugleich in den göttlichen Plan zurücknehmen mußte (Herder 1784, viertes bis fünfzehntes Buch).

Diese, auch explizit von Herder formulierte, Apologie des christlichen Europa erfaßt präzise die historische Funktion der christlichen Ideologie für die Ausbildung des universalistisch orientierten Subjekts. Sie ist charakterisiert durch den Widerspruch, in dem sich die Reflexion der Bildung von Subjektivität als Geschichtsprozeß befindet, wenn die spezifischen und signifikanten Abhängigkeiten der Kultur von der Natur, wie sie in den völkerkundlichen und geographischen Berichten zum Ausdruck kommen, im Rahmen einer humanistischen Theorie der Loslösung von Natur thematisiert werden sollen. Eine Einheit mit der Natur ist dann notwendigerweise diejenige, die durch die Loslösung nach dem Maß natürlicher Vorgaben in der aktiven *Herstellung* der Schöpfung möglich wird. Dies, als ein historischer Prozeß gesehen, läuft auf die Idealisierung des feudalen Europa hinaus und stellt

sich dennoch (und damit) automatisch gegen die Idealisierung der Idee der Geschichte als reiner Loslösung, d. h. die bürgerliche Idee des Fortschritts durch die (technische) Vernunft.

In diesem Sinne hat Herders christlicher Humanismus einen gegenaufklärerischen, einen „materialistischen“ und einen teleologischen Charakter. Denn er verteidigt die Unhintergebarkeit der Bindung von Kultur und Geschichte in ihrer *speziellen* Ausprägung an *spezielle* Naturgegebenheiten, wenn er auf der kulturellen Loslösung als einer *Form der Verbindung mit der Natur* als menschlicher Schöpfungstätigkeit besteht. Er kann auf diese Weise die humanistische Idee der Freiheit mit dem teleologischen Charakter der Schöpfungsidee und den Fakten der Entdeckerberichte verbinden.

Damit ergibt sich aber ein Widerspruch auf einer anderen Ebene: Wie sollen Humanität und Freiheit *universell* sein, wenn Geschichte an *spezielle* Naturvorgaben gebunden ist, wenn also Humanität und Freiheit *als universell gewordene* Prinzipien Formen *spezieller* Naturaneignung sind? Dann müßte Europas *Natur* der teleologische Ort sein, den Gott zur Erfüllung der *Geschichte* auserkoren hat. Formal bot Leibniz' Monadologie eine prinzipielle Lösung für das Paradox. Herder wendet den Systembau, der die Existenz Gottes mittels der Rationalität der Schöpfung zu beweisen in der Lage sein sollte, auf die Struktur geschichtlicher Entwicklung an. Denn er hat das prinzipiell gleiche Interesse, den Widerspruch zwischen Gnade, Freiheit usw. einerseits und Natur, Mannigfaltigkeit, Notwendigkeit usw. andererseits zu überbrücken, nämlich die Einheit der Schöpfung als Wahrheit zu denken, wenn auch als historische, nicht als naturwissenschaftlich-kosmologische. Die kosmologische Gestalt der Schöpfung als Einheit der Natur, die sich aus Monaden als individuellen Ganzheiten des gleichen Einheitsprinzips aufbaut, dient als Modell für die Gestalt der Schöpfung als widersprüchliche Einheit des *geschichtlichen* Prozesses. Dies ist zugleich eine Einheit in „konkreter“ Natur, wenn Geschichte die Entwicklung von Kulturen ist, die vom menschlichen Geist der Natur als einer Ressourcenkonstellation, d. h. einer „Gegend“ als „Landstrich“ und „Heimat“, zur Vollendung der Schöpfung (als Einheit der *ganzen* Natur) abgerungen wurden.

Was die Anwendung von Leibniz' System leistete, war, daß die nachweisbare Existenz von Wirklichkeiten, die sich durch einander ausschließende Konstitutionsideen von Welt ergaben, in ihrer Differenz und Singularität gedacht werden konnten, und dies im Rahmen einer sie vorgängig harmonisierenden Einheit. Herder konnte damit die systematische Eigenheit von Kulturen, vor allem aber den „monadischen“ Status der verschiedenen waren-gesellschaftlichen Produktionsweisen, mit der Idee einer geschichtlichen Entwicklung verbinden, ohne seine Position verlassen zu müssen, daß die Verbindung von Mensch und Natur als Einbindung in die Schöpfung zugleich eine Geschichte der zunehmenden Freiheit des „humanen Geistes“ sei. Damit stand er der aufklärerischen Fortschrittsidee, die die neuzeitliche bürgerliche Gesellschaft aus der zunehmenden Beherrschung der Natur durch Vernunft hervorgehen sah, mit einer völlig differenten Idee von Geschichte, Vernunft und Freiheit gegenüber: Geschichte war nicht ein linearer Emanzipationsprozeß, sondern bildete abgeschlossene Kulturen aus, die stufenweise, durchzogen von der Kraft des menschlichen Geistes, die Schöpfung ausfüllten. Diese Kulturen waren einmalige, spezielle Anpassungssituationen an konkrete räumliche Verhältnisse. Das „Land“ war die Ganzheit der Voraussetzungen, die eine Gesellschaft zur Verfügung hatte, um sich zu verwirklichen. Sie

konnte das an Kultur erreichen, was sie in der Lage war, der Natur an Freiheit abzutrotzen auf der Ebene der Vernunft, der Humanität und der Religion, um es als geschickte Anpassung auf die Natur rückzuwenden. Es existierte eine Idee der Loslösung, aber sie bezeichnete einen Zustand der Anpassung an den Raum. (Natur als Raum als Möglichkeit gedacht gegenüber der Natur als Zeit als Möglichkeit gedacht, wie im aufklärerischen Fortschrittsdenken.)

Geschichte tendiert so auf die Realisierung eines Optimums an differenzierter Eigenart hin; universell ist eine Kultur nicht, wenn sie abstrakt allgemein wird, sondern wenn sie ein Höchstmaß an individueller Klassizität im Hinblick darauf entwickelt, daß ihre Menschen mit ihrer Vergesellschaftung sensibel ihrem Lebensraum die *dort* herrschenden Gesetze im Hinblick auf ihre optimale Selbstfindungsmöglichkeit im humanen und christlichen Geiste ablauschen. Dann ist der Schöpfung auf dem Wege der Befreiung von Naturzwang genüge getan. Im christlichen Europa ist für Herder jener Gottesstaat erreicht, der dieses Bewußtsein von sich selbst hat bzw. hätte haben können.

Vernunft ist damit die Erkenntnis und Befolgung des rechten (eigenen) Maßes, nicht abstrakte Objektivität und universelle Geltung.⁷ Fortschritt ist so letztlich an konkreter, räumlicher Natur orientiert. Er bezeichnet aber den Umstand, daß der Mensch die der Natur als Schöpfung innewohnende Zweckmäßigkeit in teleologischen Urteilen konkret erkennt und ausschöpft, indem er sich bewußt zum Zentrum und Medium ihrer Vollendung als ihn übergreifende macht. In diesem Sinne sind Vernunft und Freiheit in Verbindung mit jenem konkreten Naturbezug als Bezug auf die Schöpfung, auf die gelungene Ordnung, das Maßvolle, die gebundene Autonomie, das einfache Leben bezogen. Diese Ideenbildung ist, indem sie sich gegen die Hybris des universellen Logos und des Subjekts wendet, in ihrem Verallgemeinerungsprinzip ambivalent sowohl ästhetisch-gestalthaft⁸ als auch funktionalistisch orientiert am Gelingen und an der Vollendung eines Ganzen als einer Gestalt Gottes, nicht an der Zukunft; aber sie ist ihrem geschichtsphilosophischen und gesellschaftstheoretischen Interesse nach *zugleich* „materialistisch“: Eine Art Schönheit der gelungenen Beispiele (wie der Antike oder des christlichen Europa) ist identisch mit der Zweckmäßigkeit der paradoxen *freiheitlichen Adaption an konkrete Naturumstände*. Nicht nur die Natur als Schöpfung, sondern auch die Schöpfung als Naturgesetz und Lebensraum *setzt* alle Voraussetzungen und Grenzen. Es ist evident, daß es sich um die Transformation der Idee der Kontemplation – als Anstrengung philosophischer Anschauung und ästhetischer Produktivität eines Gattungssubjekts – in die Systemeigenschaften eines *geschichtlichen* Übersubjekts, das seiner „Natur“ folgt, um der Natur zu folgen (und umgekehrt), handelt.

Herder *hatte* damit das Paradigma der Geographen, ohne daß die neuzeitliche Geographie als Disziplin schon bestanden hätte; er entwickelte es nicht zufällig in dem oben rekonstruierten Sinne im direkten Kontakt mit dem, was später Geographen *taten*: Reisebeschreibungen erstellen. Herder verfährt nach dem „Bild“⁹ des Leibnizschen Systems

7 Vgl. dazu die präzisen Ausführungen im Rahmen einer existenzialistischen Hypostasierung bei Wyss 1979. Solche gelehrten Ontologien sind einer der Gründe der Permanenz des politischen Unverstands der Bewegungen der Natur. Delikaterweise bestimmt Wyss den transzendentalen Charakter des Maßes genau so, wie er – seiner Herkunft nach – dem Charakter des Geldes entspricht, um ihn als dessen Gegenteil semantisch als ein „leibhaftes ... Erlebnisvermögen“ (S. 433) zu bestimmen. So verdoppelt die (konservative) Philosophie des Konkreten hilflos das, was sie angreift (vgl. auch Picht 1979).

8 Dem entspricht das aus der konventionalistischen Wissenschaftstheorie bekannte Ideal der „Einfachheit“, die ästhetische Idee von der idealen Formel als Wahrheitskriterium.

9 Vgl. Masterman 1974, S. 75 ff. Ein „Paradigma“ ist ein „analog gebrauchtes, konkretes“ „Bild“ oder „a concrete way of seeing“, weil es eine „organisierte rätsellösende Gestalt“ sein muß. Es muß die Eigenschaft haben, als ein Bild *von* etwas *für* etwas anderes funktionieren zu können, d. h., die festliegende Gestalt eines Urbildes muß organisierend für ein weiteres Bild wirksam sein.

prästablierter Harmonie von singulären Monaden. Es bietet eine spezielle Gestalt der Schöpfung als System. Das geschaffene Bild analoger Struktur ist die Erde als System singulärer „Lebens-Räume“, als „Wohnplatz“.

Die Geographen benutzten das Bild anfänglich noch explizit für die Geschichte oder die Welt als jeweils Ganze, im Verlaufe der Ausgestaltung der Disziplin jedoch zunehmend als Strukturvorstellung bzw. als ihre Art des Rasonierens („way of seeing“), abgelöst von seinem Charakter, Metapher einer politischen Philosophie und konservativen Fortschrittstheorie zu sein, also einfach als Gestalt ihres *empirischen* Gegenstands als eines „Wohn-Raums“¹⁰. Aus dem *Objekt* (Landschaft und Land) folgte nun, wie zu denken war.

Die Geographen übernehmen also den Kern ihrer geographischen Philosophie und ein „Bild“, soweit Herder beides als politische Philosophie allgemein ausgearbeitet und für jene bereits als Bild bereitgestellt hat, *praktisch* durch den „Kunstgriff“ (Masterman 1974, S.70) der Reisebeschreibungsliteratur, aber sie arbeiten beides stärker *als geographisches* Bild und als *geographische Theorie* aus.

Die Ausarbeitung knüpft mit den Begriffen „Land“, „Erde“, „Landschaft“ als geographischen Bezeichnungen von konkreter Natur an die Herdersche Philosophie in einem – gegenüber der Seite der Seele oder des humanen Geistes – stärker auf die Seite des „Leibes“ verschobenen (spezialisiert „geographischen“) Sinne von Philosophie an. Das klassische Paradigma der Geographie rekuriert somit auf die im neuzeitlichen Subjektivismus dem ambivalent (aufklärerisch und konservativ) konstruierten Subjekt genauso ambivalent gegenüberstehende Idee von Natur durch Entscheidung für das „Land“ in der Bedeutung von objektiver konkreter Natur (an Stelle von Natur als abstrakter physikalischer Allgemeinheit). Diese ist im vorrevolutionären und konservativen Sinne auf das Überleben, die Reproduktion und das konkrete Leben statt auf geschichtliche Zukunft, Fortschritt, Produktion und Weltmarkt bezogen und tradiert die „primären Funktionen“¹¹ des Bodens, der Bauern, der Mütter und der Sinne. Das *Subjekt* einer solchen Welt ist ein anderes „Individuum“ als das der Aufklärung: Es ist konkret allgemein, hat Kultur, nicht Intellekt. Seine „Natur“ ist nicht Freiheit von personaler, herrschaftlicher Bindung, sondern seine Freiheit ist natürliche Bindung als nicht-subsummierbare Vereinzelung.

In diesem Bereich geographischer Überarbeitung einer Weltanschauung im Sinne einer disziplinären Ausgliederung aus umfassenderen Wissenstraditionen bildet sich das „Konstrukt“ (vgl. Masterman 1974, S. 68 ff.) „Raum“ als übergeordneter (scheinbarer) Theoriebegriff. „Raum“ ist selbst eine Abstraktion mehrerer vorheriger Abstraktionen oder Gestaltbildungen mit dem inhaltlichen Substrat konkreter Natürlichkeit, dessen „Bild“ er letztlich nur ist, auch wenn diese abstrakte Theoriegestalt von der Geographie fortan als *ihr Objekt*, aus dem sich die *Konkretheit* ihrer wissenschaftlichen Arbeit legitimiert, angeschaut wird.

Wie ist der im Dienste einer kritischen Gesellschaftstheorie wieder aktuell gewordene landschaftliche Blick beschaffen, der auf den Raum blickt und ihn als eine Umwelt versteht?

10 Vgl. dazu auch Hard 1969 und 1970, S. 20 ff. Zur Metaphorik des Kosmos, Staates usw. als „Gebäude“ von der Antike bis zur Renaissance vgl. Bentmann, Müller 1970, S. 51-59.

11 Zur Diskussion der Unterscheidung von „primären“ und „sekundären“ Funktionen in der Geographie vgl. Eisel 1980, S. 334-339, 449-479 und 1981, S. 179-183.

Die Reiseberichte der Entdecker gelten – wie bereits ausgeführt – in der Disziplin als naturwüchsig entstandene Geographie und waren ein „Standardbeispiel von Problemlösung“ (Kuhn), an das man sich halten konnte. Das ist nicht verwunderlich, denn die Protokolle der Entdeckungen behandeln, wenn sie einen systematischen und plausiblen Zusammenhang beschreiben sollen, notwendigerweise und sinnvollerweise „Land und Leute“ in einem unmittelbar einsichtigen Milieuzusammenhang, solange nicht linguistische, kulturalanthropologische, ethnologische, ökonomische Analysen die differenzierte Unabhängigkeit der Wirtschaftsweise, Sozialform und des Denkens von der Natur aufzeigen. Die Frage: „Warum *diese* Kultur gerade *hier*?“ war ein heuristisch naheliegender Zugang zu den „Daten“. Die dabei entstandene Methodologie konkreter „morphologischer“ Formbeobachtung und funktionalistisch-genetischer Erklärung, der Vergleichsbildung usw., das „Erleben“ und „Verstehen“ konkreter Konstellationen, sind die passiv interpretierten Konstruktionsprinzipien harmonischer Natur (Landschaft) als eines Kunstgegenstands sowie organischer Natur als eines funktionierenden Körpers. Sie sind also die rezeptive Beobachtung der Welt als eines von Gott geschaffenen Kunstwerks *und* als Maschine, wie die idiographische Philosophie sie aus ihrem gegenaufklärerischen, „romantischen“ Horizont und ihrer rationalistischen Herkunft heraus denken mußte. Natur und Gesellschaft als Erfahrungsgegenstände eines zweckmäßigen Einzelzusammenhangs konnten gar nicht anders als durch „teleologische Urteile“ im Kantischen Sinne beschrieben werden. Das so erhobene Datenmaterial und diese Denkweise erweist die „Länder“ als jeweils organischen „Leib“ der kulturellen Evolutionen und die Erde als „Wohnplatz“ des Menschengeschlechts, in dem es sich je nach Gunst des Bodens (im weitesten Sinne) verschieden einrichtet.

Die Geographie war beim Verarbeiten des enormen Materials, das im ersten Durchgang immer in Gestalt *besonderer* Gegenstände erhoben werden mußte, darauf angewiesen, den intuitiven Hypothesen über die Entstehung solcher Fälle nachzugehen. Eine rein formal beschreibende Ordnung hätte nämlich heuristisch innerhalb der „vergleichenden Methode“ nichts geleistet. Die „Genese“ *erschloß* sich aus der Gestalt *und* „*erklärte*“ sie. Diese Methode war aber selbst wiederum ein für diese Klassifikationsphase unumgängliches Verfahren.¹² Dabei wurden die allgemeinen wissenschaftlichen Methoden, deren sich die Geographie bediente, und die sie mit anderen morphologischen und anatomischen Disziplinen teilte – „denn ein Vergleich beschäftigt sich stets mit dem morphologischen Inhalte einer Wissenschaft; man sucht die Ähnlichkeiten der Gestalten auf, um ihre Übergänge und mit den Übergängen ihre Abstammung nachzuweisen“ (Wagner 1878, S. 579) –, unter dem regionalisierenden Aspekt, bzw. im Rahmen des aus ihrer regionalen Dimension entstehenden heuristischen Sinns, hervorgehoben und als tendenziell „geographisch“ vereinnahmt (und später als Objekt hypostasiert).

Deshalb waren die systematische und die regionalistische Dimension in der Forschungspraxis der Geographie ganz naturwüchsig in einer speziellen Methodologie regionaler Vergleichsbildung verbunden, die automatisch garantierte, daß *allgemeine Binnenstrukturen* der Vergesellschaftung nicht systematisch in den Blick kamen. Damit entstand das Dilemma, daß die beginnende Reflexion des entstehenden Weltmarktes durch die theoretische Kongruenz der Art der frühesten Informationen (Reisebeschreibungen) – als von konkreten Erscheinungen ausgehende, genetisch und organizistisch-lebensräumliche

¹² „Ohne vergleichende Methode sind diese geographischen Lehrzweige gar nicht denkbar“ (Wagner 1878, S. 584, vgl. überhaupt S. 576 ff.).

Interpretationen von Datensammlungen – mit der konservativen Natur- und Feudalromantik in der Geschichtsphilosophie für die Geographie eine paradigmatische Struktur entwickelt, die es dieser *Wissenschaft vom konkreten vorfindlichen Zustand der Voraussetzungen des Weltmarkts* gerade nicht erlaubt, das Phänomen der Industrialisierung der Erde zu denken. Entsprechend ist es der Geographie unmöglich (bzw. programmatisch verboten), Phänomene, die aus der industriellen Kapitalbildung resultieren, auf der *ökonomischen*, „inneren“ Ebene zu untersuchen bzw. auf diese Ebene zurückzuführen. Das wäre „systematische“ Wissenschaft, nicht räumliche, und damit nicht Geographie.

Die Bestandsaufnahme der Erde sollte dagegen Regionen vom *äußeren* Standpunkt (Eindruck) aus hinsichtlich ihrer inneren Zusammenhänge nur soweit klassifizieren, als diese Zusammenhänge den äußeren Eindruck direkt hervorgebracht hatten und aus ihm unmittelbar erschlossen werden konnten. (Deshalb galt und gilt die sog. funktionalistische Geographie, die im 20. Jahrh. die sog. physiognomische Methode ergänzen sollte und alsbald verdrängte, als Beginn des Niedergangs des landschafts- und länderkundlichen Paradigmas.)

Entscheidend ist, daß die Geographie zwar *alles* auf der Erde behandelt, dies aber unter dem Blickwinkel eines *nicht-internen* Strukturzusammenhangs, nämlich mittels eines „äußeren Standpunkts“ (Ratzel 1882, S. 385), behandelt. Sie geht von den konkreten Erscheinungen aus, bleibt aber bei den „äußeren“ Relationen zwischen diesen stehen bzw. bei denjenigen erklärenden inneren Zusammenhängen, die aus den äußeren Gestalten oder Verteilungen *unmittelbar* als Ursachen ersichtlich sind. Bezogen auf die konkrete Erde ist das eine räumliche Betrachtungsweise, bezogen auf die Erde als „Wohnplatz des Menschen“ eine regionalistisch-adaptive (lebensräumliche) Betrachtungsweise.¹³ Raum-, Regional-, organistische, evolutionistische, konkretistische, „äußerliche“ (statt „systematische“), idiographische Erd-Wissenschaft fallen als Aspekte zusammen in einem Konzept, in welchem das Mensch-Natur-Verhältnis, vermittelt über Arbeit, in konkreter Naturanpassung gesehen wird. Das ist ein Konzept, das den Abstraktionsprozeß der industriellen Arbeit mit all seinen Folgeerscheinungen in der Mensch-Natur-Theorie theoretisch nicht bewältigen kann, weil im industriellen Zeitalter die Struktur des Arbeitsprozesses der Struktur der physikalischen Mechanik entspricht, also gerade der Abstraktion von allem Konkreten an der Natur. Dieses Unvermögen folgt konsequent aus Herders Philosophie.

Herder hatte ja den im europäischen Feudalismus kumulierenden Prozeß der „Humanisierung“ durch die Entstehung und Ausbreitung des Christentums in Verbindung mit den Entdeckungen und mittels der dabei eingetroffenen Informationen über die Vorstufen der christlichen Menschheit beschrieben. Die Schöpfung Gottes vollendet sich gemäß dieser Theorie zu einer Einheit der Gattung zu dem Zeitpunkt, zu dem das Handelskapital und die feudalistischen Reiche die gesamte Erde in die „erste ursprüngliche Akkumulation“ unter dem Banner des Christentums einbeziehen.

Die Selbstwahrnehmung dieses Prozesses wird in der Philosophie als gelungene Auflösung des Widerspruchs zwischen kultureller Eigenständigkeit und universeller Einheit im historischen Fortschritt durch christliche Kultur artikuliert, weil die Christianisierung universell zu werden beginnt. Sie überwindet die Singularität konkreter, natürlicher Ausprägung von Humanität in der Erfüllung des dynamischen Impetus der christlichen Lehre für die missionarische „Entdeckung“ der Erde im Interesse der Handelskapitalakkumulation

¹³ „Die Verwendung des Wortes ‚regional‘ verrät die systematische Bezugnahme auf den Raum als die Wohnstätte des Menschen“ (Isard u. Reiner 1970, S. 435).

und nationalen (despotischen) Schatzbildung. Im idiographischen Weltbild Herders verleiht erst das Christentum der naiven Humanität der Kulturen den universellen Charakter ihrer eigenen Befreiung von Naturzwängen. Es bringt die Kulturen zu ihrem Gattungswesen, weil es sie zum Bewußtsein ihrer Freiheit vom Naturzwang durch Partizipation an der Gnade Gottes vermittelt der Kirche, die sich auf die apostolische Botschaft vom Opfertod Jesu gründet, bringt. Es begreift die kulturellen Ausprägungen abgeschlossener Lebensräume als individuelle Unterschiede, die dann als christianisierte gerade in ihrer monadischen Einmaligkeit Ausdruck von universeller Harmonie und Freiheit sind. Die christliche Lehre macht das Humane „humanistisch“, und dies bedeutet – im Leibnizschen Sinne – *auch* „individuell“ durch Allgemeinheit.¹⁴ Diese *Praxis* der Entdeckungen, die Datenerhebung über „Land und Leute“ und die Kolonisierung und „Bekehrung“ dieser „Leute“, wird als Typisierung nicht-christianisierter (nicht-universalisierter) milieubedingter Kulturen durchgeführt. Sie bildet das „artefact“ (Kuhn) „Reisebeschreibung“ und „Karte“ und objektiviert die Welt im Sinne der Einheit in konkreter Natur, die ihren gattungsspezifischen *Anlagen* nach für ihre Vollendung bereitsteht, aber noch nicht vom universellen Geist beseelt ist. Es handelt sich also um eine Praxis, die eine Metaphysik und deren Realität als nationalistische Unterdrückung und Ausbeutung über die Welt ausbreitet, und deren Ergebnisse als Datensammlung bereits ein Bild von ihrem Gegenstand im Sinne dieser Praxis als höchstem Stadium von Kultur transportieren. Die beginnende Kolonialisierung ist der äußere Anlaß bei Herder, diese Daten über die *Bedingungen* möglicher universeller Christianisierung – also gerade das, was noch nicht vom universellen Geist ergriffen wurde – in der Philosophie mit der Idee der von Europa ausgehenden Vollendung der Schöpfung in *kultureller/materieller Unterschiedlichkeit* und Abgeschlossenheit, aber „*humanistischer*“ *Gleichheit* singulärer Lebenswelten, zu erfassen.

Das Ideal der idiographischen Philosophie (und des Konservativismus sowie des Grundeigentums) wäre die „erste ursprüngliche Akkumulation“ von Kapital ohne die zweite, d. h. das Universell-Werden des Feudalismus und Grundeigentums (allerdings ohne despotische Herrschaft) gewesen. Es ist das technikfeindliche und anti-industrielle Element des Konservativismus, daß er Universalität ohne weitere Arbeitsteilung wünscht, so wie man sie im Zusammenhang mit der ersten Kapitalakkumulation sogar im Ansatz erkennen kann: Universalität durch Handel gefestigt im feudalen Produktionsverhältnis des Grundbesitzes (faktisch jedoch beides gewährleistet durch staatlich organisierten Raub in „entdeckten“ Ländern), Universalität also *nicht* im Weltmarkt der Industrie als Ergebnis physikalisch organisierter Arbeitsteilung. Nicht das abstrakte Subjekt der Arbeit soll universell werden, sondern die christliche Sinnwelt der Produktionsweise, in der Arbeit (durch Leibeigenschaft) als gesellschaftliche noch Bestandteil konkreter Natur (Boden) ist und Freiheit und Individualität über die *Differenz* und *Abgeschlossenheit* von Systemen verbunden sind, statt über die Gleichheit und Kontinuität, wie im aufklärerischen Gegenkonzept. Das Individuum ist nicht die Basis der Allgemeinheit, insofern es mit allen anderen *gleich* ist (und damit die divergente Freiheit Einzelner eine transzendente Bedingung von Ordnung), sondern das Allgemeine ist das Individuelle (vgl. auch Logstrup 1981), weil es eine „Monade“ ist (und damit die harmonische Ordnung einer Form von Freiheit).

¹⁴ Genau dies scheint die *tatsächliche* Leistung des Christentums zu sein und seine entscheidende Stärke gegenüber seiner säkularisierten Weiterentwicklung im orthodoxen Marxismus.

Diese anti-aufklärerische und anti-industrielle Hypothek des konkreten Naturbegriffs in „Land“, „Landschaft“ und „Individuum“ setzt sich in der Wissenschaft Geographie in ihre engeren Theoriebegriffe und in ihr „räumliches“ Abgrenzungskriterium gegenüber „systematischen“ Wissenschaften um. Im wesentlichen handelt es sich um die Abwehr der in der ökonomischen Wertlehre implizierten Mensch-Natur-Theorie und der Idee der „zweiten Natur“, als eines von *Naturanpassung* intentional ganz und gar gelösten, eigenständigen Prozesses. Denn die Politische Ökonomie analysiert ja „Arbeit“ ausgehend vom Abstraktionsgrad ihrer industriellen Teilung als tauschwertbildende. Die Geographie entwickelt hingegen aufgrund des negativen Verhältnisses ihrer paradigmensbildenden Ausgangsphilosophie zur Industrie einen schwer durchschaubaren Verdrängungsmechanismus gegenüber der inneren Struktur des Industriekapitals auch außerhalb ihres Objektbereichs „Landschaft“ oder „Land“. Sie setzt den anti-industriellen Blickwinkel des „ökologischen Denkens“ mittels eines „räumlichen“ Abgrenzungskriteriums und Blicks quasi formal durch.

Diese ideologische Leistung resultiert aus der gelungenen Verbindung der Methodologie und naiven, sinnvollen Auffassungsweise bei der Beobachtung vorindustrieller Mensch-Natur-Verhältnisse mit den anti-industriell gerichteten Begriffsimplicationen konservativer und naturromantischer Philosophie zu einem in jeder Weise konkretistischen Weltbild, dessen Mangel sich als theoretische Unfähigkeit am deutlichsten bei der Anwendung auf „Tatsachen“ der industriellen Welt bemerkbar macht. Die Geographie wurde aus Anlaß der Entstehung des Weltmarktes als philosophischer Wunschtraum *gegen* die Realität der entstehenden Industrialisierung konzipiert, sie ist nicht (bzw. nicht nur) semantisch in Gestalt der politischen oder kulturellen Haltung der Fachvertreter konservativ, sondern *strukturell*.

In dieser generellen Wendung gegen die Wertform und die Industrie von der „konkreten Natur“ her liegt der Anknüpfungspunkt für die neuerliche Karriere dieses Denkens bei den Kritikern der Wertform, der Abstraktheit, der „Naturblindheit“ der Vergesellschaftung oder des „Soziologismus“ in der Gesellschaftstheorie. Dieser Ausgangspunkt ist in der Tat industrie-, rationalitäts-, fortschritts-, technik-,- kritisch; auf welcher hilflosen und mangelhaften Art dieses Denken eine solche Kritik formuliert, und daß es auch demokratiekritische Konsequenzen hat, wird meist übergangen.

KONTEXT III

Ökologismus

oder:

Wie die objektive Notwendigkeit einer konservativen Position ein Mißverständnis in der Ästhetiktheorie erzwingt

Die Ambivalenz eines ästhetizistischen und zugleich materialistischen Standpunkts in Herders funktionalistischer Übersetzung von Leibniz' Systemtheorie spiegelt die

geschichtsphilosophische Ambivalenz seines politischen Standpunkts. Er steht politisch zunächst ganz im Rahmen der Aufklärung, insoweit diese sich gegen den absolutistischen Hof richtet. Hier gibt es eine Verbindung zwischen dem utopischen Bezug auf das Konkrete und der aufklärerischen politischen Philosophie: Die Notwendigkeit der *Konstruktion* eines Gesellschaftsvertrags und des gesellschaftlichen Lebens wird im Rahmen einer Kritik der Abstraktheit des Hofes und seiner Herrschaft begründet. Das dekadent „Künstliche“ der höfischen Gesellschaft spiegelte die Un-Natur der Vergesellschaftung, die nur unter Rekurs auf die Natur des Menschen (und der Natur) naturgemäß werden konnte. Abstrakter Herrschaft als „Tyrannei“ (Herder) stand daher ein bürgerliches Freiheitsideal als Natürlichkeitsideal im Sinne eines Konkretheitsideals gegenüber. Die liberalistische Aufklärung verfolgte das Naturideal als „Naturrecht“ im Rahmen der Idee von Natur als vorbildlicher Wohlordnung, als Konkurrenzsystem, als Leistungssystem, als egalitärem System usw. – je nach dem internen politischen Ort der Philosophen und Staatstheoretiker.¹⁵

Diese Art des formalen Bezugs der Kritik des Absolutismus auf konkrete Natürlichkeit war aber nicht logisch zwingend, sondern konnte (und mußte als Besetzung einer politischen Klassenposition) auch in einer anderen Wendung erfolgen. Herder unterscheidet sich als Aufklärer von der „demokratietheoretischen“, „parlamentarischen“ Aufklärung. Er verschiebt die Abstraktionskritik in der philosophischen Umdeutung der Idee vom Ganzen im Sinne des Leibnizschen Systembaus mittels seiner *geschichtsphilosophischen* und „materialistischen“ Perspektive (vgl. Wittfogel 1929; Harich 1952) auf die Konstruktionselemente der bürgerlichen Entwicklung. Herder entwickelt dies theoretisch als Kant-Kritik. Mittels eines Formalismus-Vorwurfs gegenüber dessen Ästhetik löst er den konstruktivistischen Aspekt der Abstraktionskritik gegenüber dem Hof von der geschichtlichen Utopie der Aufklärung ab und verbindet ihn im Sinne einer objektiven Zweckmäßigkeit mit der Natur. Nicht das Subjekt kann sogar die konkrete Natur (im Landschaftsgarten) nachbauen, sondern umgekehrt: Die Schönheit der Natur zeigt die zweckmäßige Vollkommenheit gelingender natürlicher Anpassungsprozesse. Schönheit hat nicht Bezug auf subjektive Zwecke (wie bei Kant), sondern auf objektive Zwecke. Damit ergibt sich eine organizistische Utopie, in der der *universalistische* Aspekt von *Geschichte* – die Erfüllung eines Maßes in einem Gestaltprinzip – in einer ambivalent ästhetisch und sinnlich deutbaren Wahrheit von Schöpfung als *ganzer Natur* formuliert wird – also gegenaufklärerisch im Sinne der Romantik. (Vgl. Schaubild 2)

Hier liegt strukturell die Überdetermination, die die Voraussetzung für die Verzweigung der ästhetischen und der organizistischen Tradition der Idee der Landschaft bildet: Das Praktische und das Ästhetische werden im Rahmen der Teleologie der Geschichte verbindbar; die schöne Landschaft kann als idealer Lebensraum für die Produzenten von gottgefälliger Geschichte gesehen werden. Daher hat Herder im Rahmen der ästhetischen Theorie Kants Idee der zweckfreien Schönheit mit einer letztlich funktionalistischen Ästhetik angegriffen (Herder, *Kalligone*, o.J., S. 450-720). Kant betont zwar, vordergründig vergleichbar mit Herders Geschichtsmonadologie, den Zusammenhang zwischen Kultur, Geschmack und Humanismus („die Idee der Menschheit in uns“), um einen anderen Bestimmungshorizont für Objektivität als den der subjektiven Lust zu erhalten, wenn es schon die Wirksamkeit des apriorischen, gesetzmäßigen Verstandes sowie der Vernunft auszuschalten gilt; das heißt, er

15 Vgl. Bloch 1985; Habermas 1967; Hofmann 1982; Strauss 1977.

reflektiert dieselbe Ebene von entstandener Subjektivität und gesellschaftlicher Geltung, wie sie Herder (und die Klassik) reflektieren. Aber die Zweckfreiheit der Anschauung bleibt dennoch konstitutiv für den Typus der Erfahrung. Daß die Erfahrung der Schönheit die Idee der Sittlichkeit und damit das Gefühl des Wohlgefallens an praktischen Handlungen nach Zwecken „mit sich führt“, liegt daran, daß das freie Spiel der Einbildungskraft im Geschmacksurteil formal der Suggestion einer Affinität zwischen dem freien Subjekt als einem Produkt *gesellschaftlicher Natur*, also humaner Kultur, und dem Wohlgefallen an der Inkarnation des Nicht-Kulturellen, der von sich aus zwecklosen Natur, erliegt. Die schöne Natur reizt das Interesse des humanen Geistes: „Da es aber die Vernunft auch interessiert, daß die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objektive Realität haben, d.i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir a priori für jederman als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweisen gründen zu können) anzunehmen: so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüt über die Schönheit der *Natur* nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch; und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuten“ (Kant 1793, § 42, B 169-170). Dieses „Inter-esse“ macht als Bestandteil des Geschmacksurteils „gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem (es) die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt, ...“ (Kant 1793, § 59, B 260).

„Geschmack“ hat, wer *sich* im Gebrauch seiner Einbildungskraft dieser als des natürlichen Ausdrucks von Gemeinsinn intuitiv sicher bedienen kann und so als Gattungssubjekt vom Sittlichen her die Erfahrungs-Brücke zu einer möglichen objektiven Vollkommenheit der Natur schlagen kann, ohne daß er sich dieser Vollkommenheit als nach Zwecken organisierter vergegenwärtigen müßte oder dürfte. Gerade das Verharren in der zweckfreien Anschauung, in der „der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an eines zu hängen“ (Kant 1793, § 5, B 17) gewährleistet die *Erfahrung* der Schönheit als *Zustand* von Humanität im Sinne von allgemeinsten, umfassendsten und offener Interessiertheit, die über allen partikularen Interessen steht. Daher ist „*Schönheit* die Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie, *ohne Vorstellung eines Zwecks*, an ihm wahrgenommen wird“ (Kant 1793, § 17, B 61).

Der Grund für die Schönheit der Dinge liegt damit gerade nicht in ihrer Zweckmäßigkeit, auch wenn die Selbstkonstitution des Subjekts als universelle Persönlichkeit und damit in Freiheit und Sittlichkeit, die per se auf zweckhafte Praxis bezogen sind, Voraussetzung für jene Erfahrung ist. Dagegen wird das Harmonieideal der *ästhetisch* konstituierten Landschaft als Gestalt, so, wie es als Möglichkeit, eine *ganze* Natur dem neuen Subjekt unmittelbar gegenüberzustellen, durch die Individuation dieses Subjekts entstanden war, im materialisierenden, adaptionstheoretischen Kurzschluß des idiographischen Denkens Herders der „historischen Harmonie“ einer wirklichen Zweckmäßigkeit untergeordnet und damit dem

Horizont der apriorischen, konstitutiven Funktion der bürgerlichen Idee der Freiheit entrissen. Gerade die *Differenz* zwischen dem Wohlgefallen am Schönen und dem Wohlgefallen am Guten, der Schönheit und der Vollkommenheit, hatte Kant ermöglicht, die ästhetische Urteilsform im Rahmen der subjektiven Zweckmäßigkeit von der teleologischen Urteilsform im Rahmen des objektiven Endzwecks zu trennen, um daraus für *beide* Erfahrungsweisen ihre spezifische Bindung an die transzendentalen Vermögen der Vernunft abzuleiten. Die bürgerliche Individualität ist *je spezifisch* konstitutiv für divergierende Erfahrungsmöglichkeiten, auch wenn diese sich letztlich auf *eine* Idee gründen. Die Gemeinsamkeit im humanistischen Persönlichkeitsideal verleitet Herder zu einer Gleichsetzung und Ontologisierung beider Urteile in einem, so daß die *schöne* Landschaft sich aus der Vollkommenheit von göttlichem Naturplan und menschlicher Folgsamkeit ergibt. Damit ist das ästhetische Ganze der landschaftlichen Erfahrung ein empirisch reales „organisches“ Ganzes, eine materielle Umwelt (durchaus eigenständiger) kultureller Entwicklung geworden.

Der ideologische Rahmen für die Wahrnehmung einer Umweltkrise und für eine ökologische Ethik ist damit innerhalb des aufgeklärten christlichen Humanismus abgesteckt. Denn, wenn man den latent ästhetischen Aspekt der Geschichtsphilosophie *nicht* mehr in seiner schöpfungsgeschichtlichen Vermittlung mit dem materiellen Naturanpassungsaspekt von Geschichte deutet, also abermals säkularisiert – aber nun in einem aufklärerisch-naturwissenschaftlichen Sinne – *gegenüber* dieser christlichen Gegenaufklärung deutet, dann wird der organistische Aspekt leitend im Sinne eines „theologisch-materialistischen“ Funktionalismus, der sich ökologisches Denken nennt (vgl. Schaubild 1). Aus dem Schöpfungsplan wird der Plan der Natur als einer konkreten. Es fällt der innere Widerspruch zwischen Bindung und Freiheit, der in der romantischen Dialektik enthalten ist, zugunsten der Anpassung an Natur als einem konkreten, die letzten Grenzen setzenden „Lebensraum“ im Sinne einer Selbstanpassung im konkret Natürlichen weg. Das heißt, die spezifische Differenz zwischen Natur und Subjekten entfällt bzw. unterliegt der Kritik: die Freiheit, die Herder in einer *christlichen* Dialektik noch als etwas Positives thematisieren konnte, weil es die Erzungenschaften des Humanen zu verteidigen galt. Gesellschaftliche Entwicklung, die jene Grenze von ihrer inneren Logik her nicht beachtet, „versündigt“ sich gegen Natur und gegen sich als Teil eines Gesamtorganismus. So gesehen ist jenes Prinzip Freiheit diese Sünde. Daher läßt sich der kategorische Imperativ so viel schlechter mit einer ökologischen Ethik vereinbaren als die konservative Staatstheorie (vgl. Maurer 1982). Das, was in diesem Imperativ im Dienste der Kraft der Vernunft als deren selbstreferentielle Verpflichtung formuliert ist, ist im idiographischen Denken als Selbstreferenz der strukturellen *Gegenposition* zur Vernunft formuliert. Diese Position kann verschieden besetzt werden: durch Sinn, Geschichtlichkeit, Natur usw. Der Aspekt der *Selbstbeschränkung*, der im kategorischen Imperativ enthalten ist, hat aber nur Sinn bei einer subjektivistischen und vernunftorientierten Semantik, weil sonst die Pointe, daß der Kurzschluß von Allgemeinem und Einzelnem (oder Transzendentelem und Empirischem) *auf einer Ebene* stattfindet, verschwindet: Nur subjektiv und mit Vernunft kann die Beschränkung der Freiheit in den Dienst der Freiheit gestellt werden. In jedem anderen Falle stellt sich die Vernunft mit Vernunft in den Dienst von etwas ganz Anderem als Vernunft, das aber *ohne* sie gar keine Relevanz hat. Damit wird die progressive *Offenheit* dieses Imperativs zerstört, indem die

Selbstreferenz der Instanz des Allgemeinen und Einzelnen als kombinierter Zustand von Verantwortung und Ungewißheit an die Gewißheit der objektiven Vorgaben eines von *außen* vorgeordneten Zusammenhangs abgegeben wird, seien es Tradition, Lebenskraft oder Ökosysteme.

In dieser Form stand (und steht) das ökologische Denken aber im Zentrum des Konservatismus. Die doppelte Aufklärungsbewegung, nämlich die Kritik am Absolutismus und die Positivierung des Schöpfungsplanes, führt ja zu Prinzipien, die nicht mehr – mit der landschaftlichen Utopie der Aufklärung im Landschaftsgarten als der ästhetischen Vision von der Selbstbestimmtheit – der Wirklichkeit der absolutistischen Verhältnisse entgegenstehen, sondern primär derjenigen gesellschaftlichen Wirklichkeit, die dem christlichen Feudalismus als ganzem entgegensteht: die Wirklichkeit der Industrie und des Weltmarkts. Herder hatte in seiner ambivalenten Konstruktion eines aufgeklärten christlichen Humanismus letztlich für eine aufgeklärte (nicht-despotische) Feudalgesellschaft gekämpft, dabei aber die konservative Verbindung von „Landschaft“ und „Organismus“ vorbereitet. (Daß er statt „Landschaft“ das Wort Land benutzte, macht keinen Unterschied.) Da aber die Zerstörung aller „organischen“ Bindungen, Landschaften, Verhältnisse, Staatsformen usw. erkennbar durch den Prozeß der Industrialisierung, Kapitalisierung, Technisierung, Verstädterung, Demokratisierung, Verwissenschaftlichung usw. erfolgte, wandte sich eine solche auf Naturbindung bezogene weltanschauliche Konstruktion zwangsläufig gegen die Entstehung der bürgerlichen Moderne als Zivilisation. Was intentional aufklärerisch gegen den Hof entstand, endet, vermittelt über einen differenzierten Reflexionsprozeß, in einem gegen-aufklärerischen „Naturstandpunkt“ gegenüber dem Industriezeitalter (vgl. Schaubild 2).

Im Gefolge der Entstehung dieser Moderne entsteht auch der Klassenstandpunkt derer, die sie verhindern wollen und doch tragen müssen.¹⁶ Damit ergibt sich eine Blickrichtung, die das Gegenteil dieses Prozesses geltend macht, ihn damit aber als Ganzes erst komplettiert; dieser Blick interpretiert – hoffnungslos unzeitgemäß – die Welt im Rahmen der Nicht-Signifikanz dessen, was an ihr signifikant ist. Wenn der Konservatismus jedoch die neue Zeit ernst nimmt, formuliert er dies „kritisch“, d. h. er nimmt den Zivilisationsprozeß als Entfremdung durch Abstraktion zur Kenntnis und benennt die Phänomene aus seiner Perspektive. Daher taucht konservatives Denken immer als Kritik an der Abstraktion vom „Organischen“ und von konkret produktiven (Adaptions-)Zuständen auf, die angeblich der Realität der Vergangenheit angehören und – soweit noch in Resten vorhanden – bewahrt werden müssen. (In der politischen Philosophie verliert dies oft den direkten Bezug zur organischen *Natur* und wird stattdessen in der organozentrierten Staatslehre relevant. Diese hat aber letztlich keinen Sinn ohne die Basis-Philosophie des Primats der „konkreten Natur“, auch wenn als Bindeglied die „konkrete Natur“ der *Gesellschaft*, die Tradition, noch zwischengeschaltet ist; denn diese konkrete „zweite Natur“ ist ihrerseits der „organische“ Teil der Geschichte und der Teil des „geistigen *Lebens*“, der einerseits „*Sinn*“ hat, und dessen Sinn andererseits immer nur konkret im Einzelfall bestimmbar ist. Die Tradition bezieht ihre „natürliche“ Kraft stets aus dem, was ihr selbst Bestand verschafft: die Rückwendung ihrer Träger auf die natürlichen Quellen ihrer Kultur.¹⁷ Das wird regelmäßig deutlich, wenn unter Rückgriff auf das Mensch-Natur-

¹⁶ Zum „Dilemma des Konservatismus“ vgl. Greiffenhagen 1971.

¹⁷ Das gilt selbst für die *revolutionäre* Tradition von Völkern oder Gruppen. Daraus ergibt sich der ideologische Typus des immer schon renitent und freiheitsliebend gewesenen Stammes, Volkes, Bauern (Wilhelm Tell oder Robin Hood oder Götz

Verhältnis konservative Staatstheorien begründet werden sollen.) Umgekehrt *konstituiert* der Blick, der an der neuen Wirklichkeit das, was *ihm gemäß* ist, nur noch als verdorbenen Rest einer Vergangenheit sehen kann, eine signifikante Realitätsebene, deren Wesen gerade in der Beständigkeit des Einmaligen als Andersartigem liegt. Was historisch gesehen ein Niedergang ist, ist strukturell eine Utopie. Die Entfremungskritik überspielt das Falsche (weil mittlerweile Unangemessene) des eigenen Denkens durch den kritischen Aspekt, der in der Suggestion der melancholischen Utopie liegt und *schafft* damit allererst die Signifikanz und Relevanz einer Realitätsebene, von der sie meint, sie nur noch als Rudimente existierender Vergangenheit bewahren zu können. Die Denunziation der unbestrittenen *Wirklichkeit* dieser Abstraktionen in der Vergesellschaftung ersetzt in der Theorie die Zurkenntnisnahme der Produktivität des *Widerspruchs*, daß die gesellschaftstheoretische Relevanz dieser Entfremdung für die Existenz des Konservatismus als kritisches Bewußtsein nicht nur in der Existenz dieser Entfremdung, sondern ebenso in der *Freiheit*, die mit ihr einhergeht, liegt, da jene organische Welt in Natur und Politik erst mit dieser *entsteht*. Von diesem Mangel ist der Hinweis auf den defizitären Charakter der rationalistischen, liberalistischen Subjektkonstruktion, d. h. die empirische Weitsicht der konservativen Vernunftkritik, wenn sie *nicht* als (Abstraktions-)Kritik formuliert wird, sondern als Theorie der Singularität und Differenz, nicht berührt.

Das konservative Denken ist nicht nur im Rahmen der Herderschen Geschichtsphilosophie und der Geographie entstanden; seine Naturkonzeption (im Unterschied zur Ausformulierung der Staatslehre und des Menschenbildes) erhielt es jedoch in der Geographie. Denn das ökologische Denkschema hat seine umfängliche methodologische Ausformulierung und geschichtsphilosophische Rechtfertigung als „Blick“ weniger aus der biologischen Ökologie bezogen, als aus der Wissenschaft, die sich im ganzen den *Gegenstand* des „Ökologischen“, die Landschaft als konkreten Raum, zum Objekt machte: der Geographie. Auch wenn „Leben“ der Gegenstand der Ökologie wurde, so ist doch die Landschaft der Gegenstand des ökologischen *Aspekts* des Lebens, eine Art räumlich-substantielle Utopie der Akkumulation von Zeit oder: der bewegungslose Ordnungszustand des Lebens (vgl. Eisel 1991).

KONTEXT IV

Die Landschaft und das Land

von Berlichingen oder Andreas Hofer, aber auch die unbeugsamen Friesen oder die Indianer) usw.; hier „wurzelt“ das Bewußtsein, das keinerlei „Joch“ und Ungerechtigkeit erträgt, in der Bindung an den Lebensraum. Freiheit ist ein Effekt der Unverbrüchlichkeit einer Gemeinschaft von Land und Mensch, keine politische Haltung – eben eher eine Art Naturform des Geistes, mehr *Lebenshaltung* als politisches Bewußtsein. Keiner seiner Träger wäre je korrumpierbar wie ein politischer Mensch, er wäre „lieber Tod als Sklave“. Hier ist die „Natur“ der Freiheit nicht Gleichheit durch Vernunft, sondern durch „Herkunft“, die ein *Recht* ist, das die Geschichte der Väter mit der Geschichte der Natur verbindet. In der deutschen Geschichte wurde dieser Typus zeitweilig tragend für die bürgerliche Revolution und ist in den Kategorien liberalistischen Denkens nie so recht faßbar gewesen, so daß mancherlei Durcheinander in der Theorie und Unsicherheit über den Charakter der Romantik entstand. Der nationalistische Gehalt von Revolutionen ist auf der Basis dieser unvermeidbaren Ambivalenz der „Freiheitsliebe“, die allen „großen“ Bewegungen und Personen dieser Art anhaftet, und in politischen Kategorien nur als paradox sowie in der Kunst nur als tragisch beschreibbar ist, leicht verständlich. Das „Subjekt“ (und „Individualität“) ist eine Konstruktion, für das die beiden politischen Gegner ihren Anteil bereitstellen; für die Beschreibung der Realität ist jedoch die paradoxe Verbindung beider wesentlich. Beschreibungen, die aus ideologischen Gründen dem Paradox zu entgehen versuchen, sind im strengen Wortsinne gegenstandslos.

Der Doppelcharakter des Subjekts in der Raumwissenschaft

Die Geographie untersuchte – in der Kulturlandschaftskunde – die Einheit von Mensch und natürlicher Umwelt als ein sog. organisches und harmonisches Ganzes. Die Landschaft als ein Raum einerseits und andererseits als substantielles Geflecht von natürlichen und gesellschaftlichen Beziehungen, die sich in diesem Raum ereignen, ist der Ort jener Einheit; sie *ist* sie.

Die beiden Hauptbestandteile des Faches sind die Physische Geographie und die Anthro- oder Kulturgeographie (die sich beide jeweils in die sog. Allgemeinen Geographien oder „Geofaktorenlehren“ unterteilen).

Die Physische Geographie betreibt Naturlandschaftskunde, die Anthropogeographie Kulturlandschaftskunde (die dann die Naturlandschaftskunde umfaßt). Die „Einheit der Geographie“ (des Wissens und der Welt) liegt demzufolge in der Landschaft als dem Objekt der „Integration“ zweier „Seinsbereiche“. Jede Landschaft ist ein „typisches Wirkungsgefüge“ beider Bereiche. Die „horizontale Integration“ gestaltet die regionale Typik, ist also der ästhetisch-gestalthafte Aspekt der Wahrnehmung der erdräumlichen Varianz von Landschaften; die „vertikale Integration“ verbindet die „Schichten“ des landschaftlichen Seins, ist also der systematisch-funktionale Aspekt der jeweiligen regionalen Typik.¹⁸ Auf diese Art entstehen einzelne, unwiederholbare Einheiten, individuelle Ganzheiten von „Erdgegenden“, wie Humboldt sie nannte.

Im Verhältnis dazu steht der Begriff „Land“. Auch – bzw. gerade – er bezeichnet in der Geographie ein sog. Raumindividuum. Am Verhältnis der beiden Grundbegriffe läßt sich das humanökologische Kulturideal der Geographie demonstrieren. Gegenüber einer Landschaft ist ein Land ein empirisches Exemplar eines solchen landschaftlichen Typus'; die Geographen nannten es daher ein „Individuum“ im Sinne eines positiv wirklichen Einzelereignisses, das die modellhafte Individualität (anderer Ebene) einer typischen Landschaft quasi historisch ausfüllt in derjenigen Gestalt, die an der zeitlosen Figur einer unwiederholbaren Gegend *variabel* ist. Die Toscana um 1990 ist immer noch die Toscana der Zeit um 1500, wenn man sie mit irgendeiner anderen Landschaft der Welt vergleicht, aber auch die deutlich veränderte heutige Toscana. Das, was an ihr historisch variiert, kann das, was an ihr einmalig und wesentlich ist, nicht zerstören, denn dann wäre sie keine „Toscana“ mehr. Wenn Geschichte sich durchgesetzt hätte, wäre die Welt in der Gleichmacherei des Fortschritts, in einer Art ästhetischem Wärmetod, untergegangen.¹⁹

Es wird an diesem hypothetischen Grenzfall deutlich, daß die beiden Individualitätsdefinitionen von einem konträren Determinationszusammenhang von Individualität ausgehen: Ein „Land“ ergibt sich aus der politischen und historischen, d. h. innergesellschaftlichen, Determination des Zusammenhangs von Mensch und Lebensraum; das Typische des Landes einer Landschaft ist das historisch Bedingte, was in einer Art Widerspruchsbindung nur *im Verhältnis* zu der entgegengesetzten Determination derselben Landschaft durch die Natur Relevanz haben kann.

18 Zu den Begriffen im „System der Geographie“ vgl. Bobek 1957; Bobek/Schmithüsen 1949; sowie Carol 1956.

19 Vgl. zur Vorgeschichte des Problems Thomas v. Aquin S. 25, Anm. 28.

Die entgegengesetzte Synthesis bestimmt sich nach dem Primat der Variablen, die die historisch invariante *Gestalt* einer Gegend verursachen. Die Landschaft als „Region“, ihr „Ausdruck“ von Ort zu Ort, variiert nicht historisch. Daß die Toscana so aussieht, wie sie aussieht und trotz des Ganges der Geschichte immer noch die Toscana ist, muß mit ihren Eigenschaften als *Raum* zusammenhängen, denn mit etwas Anderem kann die Tatsache, daß die Nachbargegend nicht mehr den gleichen Ausdruck hat und daher nicht mehr Toscana heißt, nicht zusammenhängen, weil selbst die kulturbestimmten Ausdrucksverschiebungen nur Naturvorgaben modifizieren. Tun sie das nicht – wie z. B. maurische Gärten in Südspanien – sind sie landschaftlich exotische Marginalien, denn Andalusien bleibt Andalusien, auch ohne maurische Bauten, obwohl diese typisch sind für derzeitige spanische Landschaften. Ganz überspitzt formuliert: Daß die Häuser in der Toscana nicht aus Schnee gebaut sind, ist sowohl kein Zufall als auch nicht von den Eigenarten der Kultur abhängig.

Das bedeutet: Was eine Landschaft (als typisch) ausmacht, ist *letztlich* von dem abhängig, was die Natur als ein „Lebensraum“ ist und bietet. Der Raum ist das systematische formale Substrat der konkreten Natur. Kultur ist das, was sich *in* dieser Natur ereignet, und sie wird betrachtet im Hinblick auf die spezielle Auseinandersetzung mit der Natur. Systematisch relevant ist alles, was diese Außenbeziehung *ist* oder was sie unmittelbar determiniert.

Jede Landschaft ist somit einmalig (I), weil sie eine *lebensräumliche* Konstellation ist, das heißt „typisch“, sowie einmalig (II), weil sie „geworden“ ist, und das bedeutet, daß sie eine *historische* Konstellation eines kulturellen Ausdifferenzierungsprozesses ist.

Die Geographen haben mit Bezug auf das sog. Grenzproblem viele Jahrzehnte über das Ärgernis diskutiert, daß der regionalistische Effekt der einen Ebene, die sog. *natürlichen* Grenzen von „harmonischen“ Gestalteinheiten – eben „Landschaften“ – ebenso wie die „natürlichen“ Grenzen von „organischen“ Lebensräumen meist nicht mit den „*künstlichen* Grenzen“ von politisch-historischen Ländern übereinstimmen. Das Ideal der geographischen Welt wäre gewesen, wenn die Auseinandersetzung mit der konkreten umgebenden Natur in ihrer *regionalen* Ausprägung kongruent mit der autonom historischen Dynamik der Gesellschaften verlaufen wäre, wenn also die funktionalen Außenbeziehungen der Gesellschaften leitend für die funktionalen Innenbeziehungen ihrer Entwicklungsgeschichte gewesen wären: Solche harmonischen Landschaften wären „organisch gewachsene“ Länder einer naturplanmäßigen Geschichte und eines paradiesischen Erdballs gewesen. Das bedeutet, die materielle Seite der Entwicklung der typischen, harmonischen regionalen Gestalteinheit hätte sich als Mensch-Natur-Anpassungsgeschehen gegenüber der inneren Dynamik des geschichtlichen Prozesses so durchgesetzt, daß die sog. Landschaftsräume dieser Landschaften als Ergebnis der lebensräumlichen Konstellation zugleich die Länder als Ergebnis der historischen Konstellation einer Kultur gewesen wären.²⁰

Natur als Raum, also ein „konkret“ entwickeltes „Wirkungsgefüge“ von Klima, Boden, Vegetation, Gestein, Morphologie, Gewässer usw., d. h. Landschaft als Regionsbegriff, ist Metapher für den funktionalen Primat eines „organischen“ Entwicklungsprozesses, d. h. eines Selbstanpassungsprozesses. Entsprechend ist das Anschlußsystem, das von der Natur als

20 Diese Diskussion fand seit der Jahrhundertwende in der Politischen Geographie und der Geopolitik statt und differenzierte das Spektrum konservativer, völkischer und faschistischer Ideologie an diesem Gegenstand aus (vgl. Hesse 1924, Penck 1917, Ratzel 1892, 1893, 1896, Sieger 1917, 1923, 1924, 1926, Sölch 1924). Ein intelligenter Kompromißvorschlag lautete, natürliche Landschaften „Zwecklandschaften“ zu nennen, nämlich solche, die sich durch staatliche Expansion als objektiv „harmonisch“ ergeben (vgl. Vogel 1926). Damit war im Rahmen des Imperialismus die Idee der Raumplanung geboren.

Umwelt übergriffen wird, die Gesellschaft, unter raumwissenschaftlicher Perspektive ebenfalls ein „organisches Ganzes“.²¹ In „Lebensräumen“ leben spezifische „Lebensformgruppen“ (Vidal de la Blache), und man sieht es einer Landschaft an, ob sie durch die konkrete Einmaligkeit einer solchen Situation bestimmt ist – dann ist sie zudem „harmonisch“ –, oder ob ein allgemeineres, nicht *diesem* Lebensraum speziell angehörendes Prinzip – wie z. B. die Vernunft, Technik, Weltmarkt usw. – für die Konstellation bestimmend ist, d. h., sie (z. B. durch Hoch- und Fertigbauhäuser) – Regionen angleicht, die ganz anderen konkreten Naturbedingungen gehorchen, oder ob es sie gemeinsam mit diesen Regionen Gestaltungsprinzipien unterwirft, die *keinen* speziellen Lebensraum mehr repräsentieren, sondern die Kulde der Verallgemeinerung. Dann gilt „Landschaft“ als zerstört, ein Land noch nicht.²²

Mit der Utopie der organischen Landschaft ist die politische und strukturelle Utopie der Humanökologie formuliert. Sie konzipiert die Einheit der doppelten Determination der Vergesellschaftung durch die unhintergehbare Natur und die kulturelle Autonomie der „Inwertsetzung“ der Natur nach dem Muster der übergeordneten Relevanz der funktionalen Anpassung der Gesellschaft an ihre Umwelt. Sie ist jedoch in moderner Fassung nun auf die *ganze Erde* bezogen – die Universallandschaft der Gattung – und steht damit in einem paradoxen Verhältnis zu sich selbst als Prinzip der Einmaligkeit durch *Unterscheidung* von weiteren Individuen (von denen es dann aber keine mehr gibt).²³

KONTEXT V UND ZUSAMMENFASSUNG

Die Allgemeinheit der Differenz

Die kulturelle Vereinzelung des Subjekts als Allgemeinheit

Dieses geographische Paradigma geht zwar in seiner neuzeitlichen Ausformulierung auf die Geschichtsphilosophie Herders zurück und ist eine der beiden fundamentalen abendländischen Möglichkeiten, die Welt aufzufassen. Es wurde aber erst in der Lebensphilosophie und im Neukantianismus unter dem Eindruck der „Positivierung“ der Geschichtsphilosophie in den Sozialwissenschaften pointiert wissenschaftstheoretisch und weltanschaulich formuliert und als „idiographisch“ bezeichnet. Sein wesentliches Charakteristikum ist, daß das Allgemeine als individuell betrachtet wird (vgl. Logstrup 1981). Diese Konzeption vom „Individuum“ steht der politischen Idee des freien Einzelnen diametral gegenüber; sie stellt die durch die Aufklärung hervorgerufene alternative Konzeption vom Universalsubjekt dar. „Wir können jetzt *zwei Arten des Individuellen* als bloße Andersartigkeit und als Individualität im engeren Sinne voneinander scheiden.

21 Das hat Friedrich Ratzel, den Begründer der Anthropogeographie (1882), veranlaßt, die gesellschaftstheoretische Seite der Theorie der Geographie als Bestandteil der „Biogeographie“, also letztlich als Teilmenge *und* als disjunkte Klasse der Physischen Geographie zu bestimmen.

22 Um ein Land zu zerstören, ist ein Krieg notwendig.

23 Daraus erklärt sich das eigenartige Dauerinteresse an der Frage, ob es außerhalb der Erde höheres Leben gibt, und ob es sich ähnlich wie auf der Erde entwickelt habe: Mit dem Sieg des kapitalistischen Weltmarktes über alle Kulturen ist das *moderne* humanökologische Prinzip durchgesetzt *und* in der Klemme. Wenn es noch einen Planeten mit Kultur oder kulturfähiger Natur (Leben) gäbe, wäre die Erde wieder ein Kulturträger, nicht nur eine Ressource für die Gesellschaft.

Die eine Individualität fällt mit der Eigenart des *Wirklichen selbst* zusammen (...). Die andere ist eine bestimmte *Auffassung des Wirklichen* (...)" (Rickert 1986, S. 106). Der Blick auf die „historische Individualität“ (ebenda, S. 107) jedes Menschen steht dem Blick auf die „unwesentliche Andersartigkeit“ (ebenda), nämlich in der Gleichheit vor dem Gesetz, gegenüber.

Was hat die gegenaufklärerische Position von Individualität mit Geographie und „konkreter“ Natur als „Landschaft“ sowie mit dem holistischen, biowissenschaftlichen Paradigma zu tun?

Die Antwort lautet: Jede Kultur, jede Landschaft und jede Art gibt es historisch nur einmal, obwohl sie den Charakter des Allgemeinen haben; in dieser Art von Individualität als der Repräsentation eines historischen Prozesses durch seine Ergebnisse fällt das Allgemeine mit der Wirklichkeit eines Ereignisses zusammen. Dadurch ist es nicht ein Gesetz, sondern ein unteilbares Ganzes und eine reale kleinste Einheit von Wirklichkeit nach dem Muster der Monaden (vgl. dazu Eisel 1991). Es verkörpert das Prinzip des Ganzen und ist daher auf der anschaulichen Ebene in spezieller Weise typisch, nämlich doppelt; mit dem Verweis auf *sich* verweist es auf das, was es gerade *nicht* ist in der Differenz der Einheit, auf *alles* Andersartige der gleichen Art: Die Toscana ist nicht nur typisch für die Toscana, sondern auch eine sehr typische Ausprägung dessen, was alle *differenten* Landschaften sind, nämlich *Landschaft*, oder: Die Papuas sind nicht nur eine spezielle Kultur, sondern sie verweisen mit *sich* in spezifischer Weise auf das *Wesen des Menschen*. (Gerade die „Einfachheit“ ihrer Kultur erleichtert die Tiefe des Blicks in die *wesentlichen Möglichkeiten* der Gattung.)

Im neukantianischen Rahmen bestimmt Rickert solche Individualität als die Existenzform eines im Prinzip transzendentalen Sinns: „Wir werden finden, daß wir an den Wirklichkeiten, mit denen keine *Werte* verknüpft sind, oder die keinen Sinn tragen, den wir verstehen, und die wir daher als bloße ‚Natur‘ in dem zuerst angegebenen Sinne betrachten, in den meisten Fällen auch nur ein im logischen Sinne naturwissenschaftliches *Interesse* haben, daß also bei ihnen für uns die einzelne Gestaltung *nicht* in ihrer Individualität, sondern gewöhnlich lediglich als *Exemplar* für einen mehr oder minder allgemeinen Begriff in Frage kommt. Mit den Kulturvorgängen dagegen, die sinn- und wertbehaftet sind, und den Ereignissen, die wir zur Kultur als Vorstufen oder dgl. in Beziehung setzen, verhält es sich anders, d. h. unser Interesse ist hier auch auf das Besondere und Individuelle und dessen *einmaligen Verlauf* gerichtet. Also wollen wir sie auch historisch individualisierend kennen lernen“ (Rickert 1986, S. 103). „Die *Kulturbedeutung* eines Objektes, also der verständliche Wert und Sinn, den es trägt, beruht nämlich, soweit es als *Ganzes* in Betracht kommt, nicht auf dem, was ihm mit anderen Wirklichkeiten *gemeinsam* ist, sondern gerade auf dem, was es von den andern *unterscheidet*, und daher muß die Wirklichkeit, die wir mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu den Kulturwerten als deren reale Träger betrachten, auch auf das Besondere und Individuelle hin angesehen werden. (...) Nur die individualisierende historische Behandlung wird also dem Kulturvorgang gerecht, sobald er als Sinnträger oder in seiner Bedeutung für die Kulturwerte in Frage steht“ (ebenda, S. 104). „Durch die *Werte*, die an der Kultur haften, und durch die Beziehung auf sie wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität als eines realen Trägers von Sinngebilden erst *konstituiert*“ (ebenda, S. 106).

Die Schwierigkeiten des konstitutionstheoretischen Denkens sind bekannt:²⁴ Der kognitive und handlungstheoretische Relativismus kann nicht erklären, woher die Objektivität und Allgemeinheit von Erkenntnissen, d. h. Sätzen über jene Außenwelt „Natur“, kommt. Wasser fließt auch dann nicht bergauf, wenn alle Werte einer Kultur es suggerieren, ungeachtet dessen, daß es zutrifft, daß es sinnlos wäre zu glauben, die Natur könne unabhängig von einem Konstitutions- oder Deutungssystem, nämlich „an-sich“, erkannt werden.²⁵ Deshalb wurde die Einheit der Welt und des Wissens kurzerhand geteilt, so daß die symbolisch und intentional funktionierende Welt von einem Wesen eigener Art bevölkert wurde: dem Individuum. Die Naturwissenschaft hat es mit anderen „Individuen“ zu tun, wenn ein Einzelfall vorliegt, nämlich mit dem, was vor den (Natur-)Gesetzen *gleich* mit allen anderen Einzelfällen an diesem Fall ist. Diese Differenz verschwindet, wenn man das Problem zeichentheoretisch formuliert: Die Symbolfunktion von Zeichen hinge völlig in der Luft, wenn es keine Ikonfunktion gäbe, die sich mit der symbolischen Repräsentation indexikalisch vermitteln ließe. Die Ikonfunktion *ist* aber das Symbol (und was es bedeutet) als *Wirklichkeit*, also ein strukturelles Muster des Wirklichen im Hinblick auf deren potentielle Ähnlichkeit mit einem ihr äußerlichen Repräsentationssystem *und* die Wirklichkeitsform von strukturellen Mustern überhaupt. Genau so beschreibt das idiographische Denken ein „Individuum“, wendet diese Strukturdefinition aber *ontologisch* (statt reflexionstheoretisch und ideologiegeschichtlich) auf sein reales historisches Urbild als eine Exklusivität kulturellen Seins zurück. Individualität ist ein empirischer Zustand von Selbstbezug, der nur existieren kann, weil er zwei exklusive Ebenen verbinden kann: Struktur und Geschichte. Er kann bemerken, daß das, was er dem Wesen nach ist, Ergebnis einer Entwicklung ist, die diesem Wesen folgt. Das Individuum versteht seine Existenz als repräsentativen empirischen Zustand des ganzen Prozesses, dem es angehört, seit es nicht mehr das durch einen singulären Schöpfungsakt gewollte Ebenbild Gottes ist.²⁶ Dieser Figur standen zwei Wege der Interpretation offen: der reflexionsphilosophische und historische einer sich im vernünftigen Allgemeinen selbst bewußt werdenden Vernunft und der lebensphilosophisch-historische einer sich im Individuellen selbst erlebenden Geschichte. Die Geographie wählte als Vorbild den zweiten Weg, weil ihr *Objekt* als philosophische und *politische* Metapher gegen die Vernunft und den technischen Fortschritt formiert wurde bzw. bereitete dieses Vorbild der Kultur- und Geisteswissenschaften in einer speziellen Variante mit vor.

Die Strukturgleichheit von Kultur, Landschaft und Art weist auf eine gemeinschaftliche Ausdifferenzierungssituation dreier Objektbereiche innerhalb des gleichen Ideenmusters hin.

24 Vgl. zur Kritik des Neukantianismus Habermas 1985, S. 92-109.

25 Was im Rahmen der Objektivität der Wirkung der Schwerkraft bei aller Objektivität der Theorie Deutung ist, ist viel schwerer zu bestimmen, als es ein billiger Kulturrelativismus kann, der am Ende doch nicht daran vorbei kommt, daß, wer zu fliegen versucht, auf die Schnauze fällt.

26 Entsprechend existiert die Landschaft aber nur im und durch das landschaftliche Erleben des *Geographen*, denn Landschaften können nur in dieser Stellvertretung selbstreferentielle Individuen sein. Daraus folgte die extrem intuitionistische Methodologie und scheinbar paradoxe Ontologisierung weltanschaulichen, volks- und heimatkundlichen gehobenen Kitschs, die Gerhard Hard ausführlich analysiert hat (vgl. Hard 1964, 1969, 1970, 1971, 1979, 1982, 1983): *Gerade weil* das landschaftskundliche Individuum sich nicht selbst erleben und verstehen kann, muß der Geograph mit ihm ganz und gar verschmelzen im Erleben seiner eigenen Totalität als der Totalität des landschaftlichen Eindrucks, um der Tatsache, daß jede Landschaft die Totalität eines Individuums *ist*, angemessenen Ausdruck verschaffen zu können. *Weil* die Landschaft kein *Mensch* ist, muß der individuelle Charakter des Objekts im totalen *Erleben einer* totalen *Projektion* (des Geographen) kurzgeschlossen werden. Damit der Geograph seine Projektion ungebrochen als *Objekt* erleben konnte (und die Projektion mit einem Erlebnis verwechseln konnte), mußte er sich dem Objekt Landschaft als *historischem Ausdrucks*geschehen persönlich annähern, wie es die lebensphilosophische Methodologie für Kristallisationen historischen Sinns mittels der „biographischen Methode“ vorsah (vgl. Schwind 1964; dazu Hard 1970a). So sind in ihm stellvertretend die strukturelle (typologische) und die historische Komponente des Individuums Landschaft aufeinander bezogen. Die „ökologische“ Neuaufgabe desselben Kitschs analysiert Hard erneut (Hard 1987, 1987a, 1987b, 1988, 1989a).

Die „Träger“ der Entwicklung von Geschichte/Zeit (Humanität), Raum und Leben, sind identische Alternativfiguren zur Idee einer „abstrakten“ Vernunft, die als Allgemeines dem Einzelnen gegenüber steht.

Das macht ihre aktuelle Karriere aus. Sie sind derjenige konzeptionelle Anteil der Moderne, der den Alternativen zum instrumentellen Denken und zum technischen Fortschritt zum Gedacht-Werden und zur politischen Praxis verhilft. Die existierende Unwiederholbarkeit, das, was sich als einmalig *nicht* in einem abstrakten Subsumtionsverhältnis zur Allgemeinheit als ein beliebig wiederholbarer Vorfall bestimmt und dennoch ein Einzelfall ist, d. h. die empirische Universalie als eine Form der *signifikant differierenden Existenz*, die gerade mit ihrer exemplarischen *Differenz* für die Wesensgleichheit des Andersartigen steht, umfaßt all jene Basisstrukturen der Moderne, die als *Implikationen* des rationalistischen Diskurses *aus diesem hervorgehen*, und dabei eine Schicht deutlich zum Vorschein bringen, die historisch älter und „natürlicher“ zu sein *scheint*, aber den Sinn dessen, was sie war, in diesem Moment erst erhält.

Systematisch markieren diese Strukturen den Ort von Kultur im Verhältnis zur Ebene der Politik/Sozialwissenschaft/Vernunft usw. Sie wurden so der Gegenstand der „Kultur- und Geisteswissenschaften“, die sich im lebensphilosophisch-historistischen und phänomenologischen Kontext sowohl der Reflexionsphilosophie als auch der Erfahrungswissenschaft entgegenstellten. Der kulturelle Blick auf's Gattungssubjekt richtet sich weder auf dessen Möglichkeiten in der Zukunft noch darauf, wie diese sich aus der Vergangenheit als eine Zwangsläufigkeit der Vernunft begründen lassen, sondern auf seine „gesellschaftliche Natur“, die *Tradition*, die in der Praxis der Verwaltung des allgemeinen Sinns, d. h. in den Kulturen, gepflegt wird und in den Institutionen sachlich kristallisiert ist. Er begreift beide als die Wirklichkeit einer „Freiheit“, die in der Verlängerung der Tradition (und das bedeutet: in der Insistenz auf Andersartigkeit und Differenz) besteht.²⁷ Die Gegner der empirischen und „positiven“ erfahrungswissenschaftlichen Theorie der Vernunft und der dialektischen Reflexionstheorie der vernünftigen Geschichte als Geschichte der Vernunft verlegten die *modern* entstandene *Idee* der Tradition und des historischen Sinns als den existentiellen, anthropologischen und gattungsgeschichtlichen Primat der Vergesellschaftung in die *Wirklichkeit* selbst als eine Art „Materie“ der Geschichte und schufen damit für die Gesellschaftstheorie eine alternative Konzeption und Reflexionsmöglichkeit von Subjektivität. Das „konkrete“ Subjekt des „Er-lebens“ der Gegenwart als von historischem Sinn befindet sich unmittelbar im Strom der Wirklichkeit des Prinzips „Leben“; es *ist* als Akteur konkrete Transzendenz im Rahmen eines vitalen Weltprinzips. Individualität ist Authentizität als nicht-identische Repräsentation einer historischen Identität.

²⁷ Das Konstrukt ist offen für zwei Deutungen: Andersartigkeit kann tolerant oder rassistisch bewertet werden. Das führt zu Konfusionen im politischen Diskurs sowohl, weil die nonkonformistisch-liberalkonservative und die völkisch-wertkonservative Haltung vom Habitustyp her meist vermischt und recht schillernd auftritt und eben ideologisch nicht wirklich verschieden ist, als auch, weil die liberalen und linken Denkverbote und Berührungsgrenzen mit Bezug auf den Rassismus den progressiven Aspekt des ideographischen Denkens im selben Moment für die politische Diskussion verbieten, wo sie ihn als kulturell relativistische Attitüde vor sich hertragen. Die konservative Art der Insistenz auf der Ungleichheit ist christlichen Ursprungs und beruht darauf, daß das Gute (Gott) ohne das Böse (Teufel) sinnlos wäre: Thomas von Aquin begründete mit der Vielfalt die Vollkommenheit der Welt dadurch, daß er Ungleichheit als Voraussetzung für Vielfalt geltend machte: „Obgleich nun ein Engel, für sich betrachtet, mehr ist als ein Stein, so sind doch zwei Wesen verschiedener Art besser als nur von einer Art; und daher ist eine Welt, die Engel und andere Dinge enthält, besser als eine, in der es nur Engel gibt; denn die Vollkommenheit der Welt wird durch die Mannigfaltigkeit der Arten erreicht, welche die verschiedenen Stufen des Guten einnehmen, und nicht durch die Vervielfältigung von Einzelwesen einer einzigen Art“ (Thomas von Aquin, zitiert nach Lovejoy 1985, S. 98). „(D)as heißt, daß die »geordnete Vielheit der Dinge« die Aktualisierung der Ideen, ein Selbstzweck ist, ein Zweck, der nicht lediglich der Erlösung des Menschen dient und der die »Angleichung« eines Geschöpfes an ein anderes ausschließt, wenn dies den Verlust der Ungleichartigkeit der Dinge in bezug aufeinander oder selbst in bezug auf ihren Ursprung nach sich ziehen würde“ (Lovejoy 1985: 99).

Dem korrespondiert eine alternative Konzeption von Natur, nämlich von „konkreter“ Natur in geschichtsphilosophischer Perspektive. Sie wurde von der Geographie durch die Verwissenschaftlichung der (ursprünglich ästhetischen) Idee der Landschaft entwickelt und stellt der (lebensphilosophischen und neukantianischen) Geschichte des (kulturellen) Lebens die „Raumgeschichte“ der Subjektivität zur Seite (und damit den naturwissenschaftlichen Theorien der „abstrakten“ Natur eine auf gesellschaftliche Zwecke bezogene Theorie ganzheitlich-konkreter Natur entgegen). Daher läßt sich die Idee der konkreten Natur, der Landschaft, als das seinerseits auf dieses materielle Substrat der Geschichte bezogene Konzept von kultureller Subjektivität beschreiben, und ist in der Geographie auch immer so begriffen worden. Andererseits ist sie als Konzeption von *Natur* die ganzheitlich-hermeneutisch konzipierte Alternative zum experimentalwissenschaftlichen Paradigma, die in der Biologie als ein Aspekt von Ökologie parallellaufend als Seitenzweig ausdifferenziert wurde (vgl. Trepl 1987) und daher nun in der Gesellschaftskritik und Naturwissenschaftskritik als „ökologisches Denken“ allerorten fröhliche Urständ’ feiert.

Ihre Modernität erhält diese geographisch gedachte Kulturgeschichte demnach aufgrund ihrer „öko-materialistischen“ Konzeption, die die historistische, am „objektivierten *Geist*“ (im Sinne Diltheys) orientierte Idee von Gesellschaft und Geschichte im Rahmen einer anti-rationalistisch konzipierten Subjektivität komplementär ergänzt. Die Einheit der Welt in konkreter Natur als Standortgefüge, funktionales System und teleologischer Prozeß, die organische Ordnung mit Endzweck und als Umwelt, thematisiert die (Entwicklung der) Subjektivität unter Rückgriff auf die Einheit in einem materiellen System. So, wie der geschichtliche Geist im „Leben“ als materialisiertem Seinsgrund von Tradition gründet, gründet das Überleben des Lebens in der konkreten Natur.

Insoweit Kultur ein Entwicklungsprozeß ist, ist sie die Erfüllung einer *Herkunft* (entsprechend der Bindung an die Idee der Tradition) durch Verwirklichung von *Eigenart* – wenn der Prozeß gelingt; insoweit Kultur eine historische Ganzheit ist, folgt dieser Prozeß dem Zweck der „Humanität“ – sofern er gelingt. Daß er im Unterschied zu kausalen Prozessen²⁸ *mißlingen* kann, verweist auf den teleologischen und normativen Charakter der Grundidee.

Entsprechend ist die konkrete Natur ein Plan, der diesen Eigenschaften der Kultur der Möglichkeit nach gerecht wird. Nach diesem sucht das ökologische Denken. Findet es ihn, ist die Gesellschaft zirkulär auf jene nicht-banale Individualität – und das bedeutet politisch, auf das Prinzip Tradition – gegründet.

Wir haben also zwei differierende, sich ergänzende und letztlich gegenseitig zirkulär begründende Aspekte eines ideologischen Schemas vorliegen: Der kulturtheoretische Aspekt der Gesellschaftstheorie als eine gegenaufklärerische *moderne* Subjektkonstruktion verweist geschichtsphilosophisch auf eine „ökologisch“ gedachte Natur als Lebensraum, und die „ökologische“ Ausformulierung und Begründung einer geschichtlichen Moral als Theorie des Überlebens der Natur erhält ihren *Sinn* nur im Rahmen des Rückgriffs auf diese Alternativkonstruktion vom Gattungssubjekt. Dieses kann politisch und sozial unter gegebenen Bedingungen demokratischer Systeme und technischer Zivilisation nur konservativ bestimmt werden. Anderslautende Intentionen haben darauf keinen politischen Einfluß.

28 Es gibt keine falschen Wirkungen.

LITERATUR

- Bartels, D., 1968: Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung einer Geographie des Menschen. Geographische Zeitschrift, Beihefte 19, Wiesbaden.
- Bentmann, R., Müller, M., 1970: Die Villa als Herrschaftsarchitektur. Versuch einer kunst- und sozialgeschichtlichen Analyse. Frankfurt/M.
- Bloch, E., 1985: Naturrecht und menschliche Würde. Suhrkamp Werkausgabe Bd. 6. Frankfurt/M.
- Bobek, H., 1957: Gedanken über das logische System der Geographie. In: Mitt. d. Geogr. Gesellsch. Wien 99, S. 122-145.
- Bobek, H., Schmithüsen, J., 1949: Die Landschaft im logischen System der Geographie. In: Erdkunde 3, S. 112-120.
- Carol, H., 1956: Zur Diskussion um Landschaft und Geographie. In Geographica Helvetica 11, S. 111-132.
- Eisel, U., 1980: Die Entwicklung der Anthropogeographie von einer „Raumwissenschaft“ zur Gesellschaftswissenschaft. Urbs et Regio 17, Kasseler Schriften zur Geografie und Planung. Kassel.
- Eisel, U., 1981: Zum Paradigmenwechsel in der Geographie. Über den Sinn, die Entstehung und die Konstruktion des sozialgeographischen Funktionalismus. Geographica Helvetica, 36. Jahrg., H. 4, S. 176-190.
- Eisel, U., 1982: Geographie – Die Wissenschaft von den Unterscheidungen und Korrelationen, die jedem zugänglich sind; oder: Wie man die Landschaftskunde nicht retten kann. Geographica Helvetica, 37. Jg., H. 3, S. 166-170.
- Eisel, U., 1991: Warnung vor dem Leben. Gesellschaftstheorie als „Kritik der Politischen Biologie“. In: Hassenpflug, D. (Hrsg.), Industrialismus und Ökorumantik – Geschichte und Perspektiven der Ökologisierung – Opladen, S. 159-192.
- Greiffenhagen, M., 1971: Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. München.
- Habermas, J., 1967: Naturrecht und Revolution. In: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied, Berlin, S. 52-88.
- Habermas, J., 1985: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt/M.
- Hard, G., 1964: Geographie als Kunst. Zur Herkunft und Kritik eines Gedankens. In: Erdkunde 18, S. 336-341.
- Hard, G., 1969: Die Diffusion der „Idee der Landschaft“. Präliminarien zu einer Geschichte der Landschaftsgeographie. In: Erdkunde 23, S. 249-264.
- Hard, G., 1970: Die „Landschaft“ der Sprache und die „Landschaft“ der Geographen. Colloquium Geographicum, Bd. 11, Bonn.
- Hard, G., 1970a: Noch einmal: „Landschaft als objektivierter Geist“. Zur Herkunft und zur forschungslogischen Analyse eines Gedankens. In: Die Erde 101, S. 171-197.
- Hard, G., 1971: Ärger mit Kurven. In: Geographische Zeitschrift 59, S. 277-289.
- Hard, G., 1973: Die Geographie. Eine wissenschaftstheoretische Einführung. Berlin.

- Hard, G., 1978: Die Zukunft der Physischen Geographien. Zu Ulrich Eisels Demotage eines Vorschlags. In: Geographische Zeitschrift, 66, S. 1-23.
- Hard, G., 1979 (1983 (2)): Die Disziplin der Weißwäscher. Über Genese und Funktion des Opportunismus in der Geographie. In: Sedlacek, P. (Hrsg.), Zur Situation der deutschen Geographie zehn Jahre nach Kiel. Osnabrücker Studien zur Geographie, Bd. 2, S. 1-44.
- Hard, G., 1982: Plädoyer für ein besseres Carol-Verständnis. Bemerkungen zu einem Aufsatz von Hoyningen-Huene (1982). Geographica Helvetica, 37. Jg., H. 3, S. 159-166.
- Hard, G., 1983: Zu Begriff und Geschichte der „Natur“ in der Geographie des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Großklaus, G., Oldemeyer, E. (Hrsg.), Natur als Gegenwelt. Karlsruhe, S. 139-167.
- Hard, G., 1985: Die Alltagsperspektive in der Geographie. In: Isenberg, W. (Hrsg.), Analyse und Interpretation der Alltagswelt. Osnabrücker Studien zur Geographie, Bd. 7, S. 13-77.
- Hard, G., 1987: Seele und Welt bei Grünen und Geographen. Metamorphosen der Sonnenblume. In: Bahrenberg, G. et al (Hrsg.), Geographie des Menschen – Dietrich Bartels zum Gedenken. Bremer Beiträge zur Geographie und Raumplanung, H. 11, Bremen, S. 111-140.
- Hard, G., 1987a: „Bewußtseinsräume“. Interpretation zu geographischen Versuchen, regionales Bewußtsein zu erforschen. In: Geographische Zeitschrift 75, H. 3, S. 127-148.
- Hard, G., 1987b: Das Regionalbewußtsein im Spiegel der regionalistischen Utopie. In: Informationen zur Raumentwicklung, H. 7/8, S. 419-439.
- Hard, G., 1988: Selbstmord und Wetter – Selbstmord und Gesellschaft. Studien zur Problemwahrnehmung in der Wissenschaft und zur Geschichte der Geographie. Erdkundliches Wissen, H. 92, Stuttgart.
- Hard, G., 1988a: „Spurenlesen“ in der Geographie. In: Thomas Morus-Akademie Bensberg (Hrsg.), Wege in den Alltag. Umwelterkundung in Freizeit und Weiterbildung – Perspektiven für die Geographie? Bensberger Protokolle, Bensberg, S. 31-62.
- Hard, G., 1989: Geographie als Spurenlesen. Eine Möglichkeit, den Sinn und die Grenzen der Geographie zu formulieren. In: Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie 33, H. 1/2, S. 2-11.
- Hard, G., 1989a: Das schöne Ganze der Ökoethiker und Ökopädagogen. In: Franke, E./Mokrosch, R. (Hrsg.), Werterziehung und Entwicklung. Schriftenreihe des Fachbereichs Erziehungs- u. Kulturwissenschaften, Bd. 11, Universität Osnabrück, Osnabrück, S. 195-208.
- Hard, G., 1990: „Was ist Geographie?“ Reflexionen über geographische Reflexionstheorien. Karlsruher Manuskripte zur mathematischen und theoretischen Wirtschafts- und Sozialgeographie, H. 94, Karlsruhe.
- Harich, W., 1952: Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft. Einführung in: Harich, W. (Hrsg.), Johann Gottfried Herder, Zur Philosophie der Geschichte, Erster Band, Berlin, S. 7-82.
- Herder, J. G., 1784: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Wiesbaden, 1985. Nachdruck der Ausgabe von B. Suphan, Berlin 1877-1913.

- Herder, J. G., o.J., Kalligone: Düntzer, H. (Hrsg.), Herders Werke, 18. Teil, Berlin, S. 450-720.
- Hesse, F., 1924: Das Gesetz der wachsenden Räume. In: Zeitschr. f. Geopolitik 1, S. 1-4.
- Hofmann, H., 1982: Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung. In: Brandt, R. (Hrsg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel, 1981. Berlin, New York, S. 12-47.
- Isard, W., Reiner, Th.A., 1970: Regionalforschung: Rückschau und Ausblick. In: Bartels, D. (Hrsg.), Wirtschafts- und Sozialgeographie. Köln, Berlin, S. 435-450.
- Kant, I., 1793 zuerst 1790, zitierte Ausgabe 1793): Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie 2. Theorie- und Werkausgabe X. Frankfurt/M, 1968.
- Klüter, H., 1986: Raum als Element sozialer Kommunikation. Gießener Geogr. Schriften, H. 60.
- Lakatos, I., 1974: Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. In: Lakatos, I., Musgrave, A. (Hrsg.), Kritik und Erkenntnisfortschritt. Braunschweig, S. 89-189.
- Logstrup, K.E., 1981: Das singuläre Universale. Maurin, K., Michalski, K. und Rudolph, E. (Hrsg.), Offene Systeme II: Logik und Zeit. Stuttgart, S. 284-298.
- Lovejoy, A.O., 1985: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens. Frankfurt/M. (zuerst 1933).
- Mastermann, M., 1974: Die Natur eines Paradigmas. In: Lakatos, I., Musgrave, A. (Hrsg.), Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig, S. 59-88.
- Maurer, R., 1982: Ökologische Ethik? Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1, S. 17-39.
- Penck, A., 1917: Über politische Grenzen. Berlin.
- Picht, G., 1979: Zum Begriff des Masses. In: Eisenbart, C. (Hrsg.), Humanökologie und Frieden In: Picht G., Huber, W. und Tödt, H.E. (Hrsg.), Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 34, Stuttgart, S. 418-426.
- Pohl, J., 1986: Geographie als hermeneutische Wissenschaft. Münchener Geographische Hefte Nr. 52, München.
- Ratzel, F., 1882: Anthro-Geographie. Stuttgart.
- Ratzel, F., 1892: Allgemeine Eigenschaften der geographischen Grenzen und die politische Grenze. Berichte d. sächs. Ges. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 44.
- Ratzel, F., 1893: Die politische Grenze, Zeitschr. f. Schulgeographie, Wien.
- Ratzel, F., 1896: Die Gesetze des räumlichen Wachstums der Staaten. Petermanns Geographische Mitteilungen 42, S. 97-107.
- Rickert, H., 1986: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Stuttgart. (zuerst 1910, Zitierte Ausgabe 1926).
- Schramke, W., 1975: Zur Paradigmengeschichte der Geographie und ihrer Didaktik. Eine Untersuchung über Geltungsanspruch und Identitätskrise eines Faches. Geographische Hochschulmanuskripte, H. 2, Göttingen.
- Schultz, H.-D., 1980: Die deutschsprachige Geographie von 1800 bis 1970. Ein Beitrag zur Geschichte ihrer Methodologie. In: Abh. des Geographischen Instituts – Anthropogeographie, Bd. 29, Berlin.
- Schwind, M., 1964: Kulturlandschaft als objektivierter Geist. In: Schwind, M., Kulturlandschaft als geformter Geist. Darmstadt, S. 1-26.

- Sieger, R., 1917: Zur politisch-geographischen Terminologie. In: Zeitschrift d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin, S. 497-529.
- Sieger, R., 1923: Natürliche Räume und Lebensräume. In: Petermanns Geogr. Mitteilungen 69, S. 252-256.
- Sieger, R., 1924: Unterschiede zwischen dem Wachstum der Staaten und dem der Nationen. In: Zeitschr. f. Geopolitik 1, 1. Halbband, S. 101-111.
- Sieger, R., 1926: Die geographische Lehre von den Grenzen und ihre praktische Bedeutung. In: Verh. d. 21. deutschen Geographentages, Breslau, S. 197-211.
- Sölch, J., 1924: Die Auffassung der „natürlichen Grenzen“ in der wissenschaftlichen Geographie. Innsbruck.
- Strauss, L., 1977: Naturrecht und Geschichte. Stuttgart.
- Teherani-Krönner, 1991: Humanökologische und kulturökologische Ansätze zur Umweltschutzregulierung. Das Beispiel der Nitratbelastung des Grundwassers durch regional konzentrierte Tierhaltung – mit einer Fallstudie zum Landkreis Vechta. Berlin. (Druck in Vorbereitung).
- Trepl, L., 1987: Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Frankfurt/M.
- Vogel, W., 1926: Zur Lehre von den Grenzen und Räumen. Geographische Zeitschrift, S. 191-198.
- Wagner, H., 1878: Der gegenwärtige Standpunkt der Methodik der Erdkunde. In: Geographisches Jahrbuch 1878, 7. Bd., Gotha, S. 550-636.
- Wittfogel, K.A., 1929: Geopolitik, Geographischer Materialismus und Marxismus. In: Unter dem Banner des Marxismus, H. 4, S. 485-522.
- Wyss, D., 1979: Mangel und Maß in der Konstitution des Oikos und der Ökonomie. In: Eisenbart, C. (Hrsg.), Humanökologie und Frieden. In: Picht, G., Huber, W. und Tödt, H.E. (Hrsg.), Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 34, Stuttgart, S. 427-437.