

EISEL U. (2009): Orte als Individuen. Zur Rekonstruktion eines spatial turn in der Soziologie. In: EISEL, U. (2009): Landschaft und Gesellschaft. Räumliches Denken im Visier. BELINA, B; MICHEL, B. UND WISSEN, M. [Hrsg.]: Raumproduktionen: Theorie & gesellschaftliche Praxis, Band 5, Münster, S. 226-279.

Auszug aus diesem Band

## Orte als Individuen

### Zur Rekonstruktion eines *spatial turn* in der Soziologie

Die Stadt- und Regionalsoziologie will sich auf eine fundamentale, metatheoretische Art ihrer Grundbegriffe versichern. Es sollen nicht mehr nur räumlich bezogene Varianten von Soziologie *betrieben* werden wie Stadtsoziologie oder Regionalismuskforschung, sondern es soll auch begrifflich mit dieser Ebene der Objektspezifizierung allgemeine Gesellschaftstheorie gebildet werden. Jene Soziologien gibt es, weil sie sich mit Problemfeldern der vergangenen Jahre deckten. Aber daß nun das Gemeinsame der Problemfelder theoretisch eingeholt werden soll, folgt einer anderen Tendenz. Es wird ja damit eine Kritik beziehungsweise Perspektive von Soziologie überhaupt verbunden – wie nach 1920 schon einmal, aber nun unter Einbezug der Kritik an solchen frühen „geographischen“ und „biologischen“ Neuerungsversuchen. Läßle<sup>1</sup> schlägt zu diesem Zweck zweierlei vor: 1. Die Soziologie soll das Begriffsfeld „Raum“ wissenschaftlich durchdringen (vgl. Läßle 1992: 2) sowie 2. eine Konzeption konkreter Örtlichkeit aufbauen.

Damit gerät diese räumliche Soziologie in ein strategisches Dilemma: Es gibt nämlich keine Möglichkeit, im Horizont einer Theorie konkreter Örtlichkeit diese Theorie wissenschaftlich zu untersuchen. Eine solche Theorie greift die sinnorientierte Soziologie mit einer – im Lindeschen Sinne – „sachorientierten“ Soziologie (ebd.: 6) des Ortes an, und dies aus guten Gründen (zu Linde vgl. 1972). Und sie will zugleich Wissenschaft des Raumes betreiben, um zu zeigen, daß sinnorientierte

1 Im April 1993 fand in Bonn eine Sektionstagung der Stadt- und Regionalsoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie zum Raumbegriff statt. Die vorliegende Arbeit war die Grundlage für einen kurzen, dort vorgelegten Text, der im Nachrichtenblatt der Sektion, August 1993, Jg. 8, Hef. 1 abgedruckt wurde. Ich mache Dieter Läßles Text „Thesen zu einem Konzept gesellschaftlicher Räume“ (Läßle 1992) zum Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit der allgemein erkennbaren ökologischen Wendung des linken Denkens sowie der Renaissance von „räumlichem Denken“, weil er methodologisch und inhaltlich repräsentativ für diese Trends zu sein scheint. Es kann natürlich nicht die ganze Bandbreite seiner ideengeschichtlichen und problemorientierten Rekonstruktion diskutiert werden. Ich behandle nur die Art der Problemwahrnehmung sowie die Ergebnisse, insoweit sie mein Vortragsthema auf der Sektionstagung betrafen. Zu einer ganz anderen Art der Kritik vgl. auch Pieper 1993. Der vorliegende Text wurde bisher nicht veröffentlicht. Er wurde in seiner ursprünglichen Form belassen, sowohl was den Vortragsstil als auch was die (damals) aktuellen Bezüge sowie die Literaturverweise angeht.

Handlungstheorie durch raum-/naturorientierte Funktionstheorie (im Sinne Altvaters) (vgl. Läßle 1992: 13 f.) ersetzt werden muß (zu Altvater vgl. 1987). Sie kann aber gar keine Wissenschaft betreiben, ohne ein Primat von Sinnorientierung, welches aber gerade kritisiert wird, vorauszusetzen.

Die Paradigmen der „Sachorientierung“ und der Sinnorientierung schließen sich aus – außer in der transzendentalphilosophischen Tradition. Aber wollte sie an deren „dritten Weg“ anschließen, müßte die Kritik an der Soziologie eine Idee der Vernunft – vernünftiger Geschichte – voraussetzen, die definitiv der Theorie des konkreten Ortes widerspricht.

Das ist die paradoxe strategische Ausgangslage des Vorschlags.

Ich werde versuchen zu beleuchten, was Läßle in dieses strategische Dilemma bringt, indem ich die Ebene dessen, was die Metapher des konkreten Ortes gesellschaftstheoretisch bedeutet, ideengeschichtlich betrachte. Damit wird der Widerspruch zwischen jenem Anspruch, das Konzept wissenschaftlich zu durchdringen, aber zugleich der Basis der Wissenschaft den Rücken zuzukehren, behoben. Es wird sich aber herausstellen, daß das ein neues, nämlich ein politisches Dilemma zum Vorschein bringt: Die Theorie des konkreten Ortes ist ideengeschichtlich gesehen vordemokratisch und politisch gesehen konservativ beziehungsweise „völkisch“. Gewiß ist ein theoretischer Progreß in diese politische Richtung von Läßle aber gar nicht intendiert. Auf der theoretischen Ebene wird deutlich, daß die transzendentalphilosophische Tradition nicht den einzigen dritten Weg zwischen Sinn und Sache wies. Der Idee der vernünftigen Geschichte steht – mit dem gleichen problemlösenden Effekt – im holistischen Vitalismus die Idee einer willentlichen Natur gegenüber. Sie führt zu einer anti-emanzipatorischen Entwicklungstheorie.

Das Interesse von Läßle richtet sich auf die Gültigkeit und Brauchbarkeit der verschiedenen von ihm dargestellten Konzepte vom Raum im Verlauf der Geschichte und im Kontext unterschiedlicher Paradigmen, nicht so sehr auf deren Herkunft – auch wenn diese durchaus anklingt. Mich interessiert dieser zweite Aspekt mehr. Ich möchte konsequenter dem nachgehen, was uns diese Raumwirklichkeiten in der von ihm vorgeführten Weise denken läßt, und werde mich auf das Konzept der konkreten Örtlichkeit konzentrieren, das Läßle als Ausweg einer materiellen Leben und sinnhaftes Leben verbindenden Soziologie sieht.

Ich glaube, daß eine solche ideengeschichtlich-konstitutionstheoretische Fragestellung, wie ich sie wählen werde, durchaus eine praktische Fragestellung ist. Wenn man den Sinn von Deutungssystemen kennt, wundert man sich weniger darüber, welches (politische) Eigenleben sie oft gewinnen, daß sie gar nicht das leisten, was man ihnen zugemutet hat, sondern das, was ihre Herkunft ihnen abverlangt. Der Kern von Läßles Aussage ist, daß alle „Räume“ letztlich so etwas wie Betrachtungsweisen seien. Das macht dann durchaus plausibel, daß man nach einem neuen, fruchtbaren Raumkonzept suchen kann. „Umdenken“ setzt immer voraus, daß die Welt und das

Bewußtsein von ihr nicht bruchlos ineinander aufgehen. Lämples Anliegen ist es, das stärker zu beachten, was sich auf der Ebene des *Raumbegriffs*: zwischen die Welt und das Bewußtsein schiebt, beziehungsweise zu konstatieren, daß die Soziologie es vermeidet, irgendeinen Raumbegriff dazwischenzuschieben – mit Ausnahme der social ecology natürlich –, sondern daß sie nur den Sinnbegriff dazwischenschiebt. Das ist natürlich für die Stadt- und Regionalsoziologie unbefriedigend.

Wenn man Lämple folgt, ist aber das, was an den Räumen nur Betrachtungsweise ist, mit dem, was an ihnen dann dennoch reale Existenz ist, auf eine eigentümliche Art verschmolzen. Kritisiert und in ihrem Status „zurechtgerückt“ wurden die Räume als Konzeptionen, als Betrachtungsweisen; aber *inesamt* stellt sich mir der Text als der Versuch dar, nun endlich doch an die „Raumwirklichkeit“ heranzukommen. „Raum“ bedeutet dann weniger eine dazwischengeschobene Theorie, wie zuvor behauptet, als vielmehr eine Integration von *Welt*, für die es Sensibilität zu entwickeln gilt. Das heißt: Der Text von Lämple zeigt erstens, daß und wie die bekannten Sichtweisen von der Welt als Räumlichkeit eingeschränkt sind und zweitens, daß diese Einschränkung in den Sozialwissenschaften ungerechtfertigterweise gewissermaßen hundertprozentig ist, nämlich jenen Raum, *den es unversehens gibt*, ganz eliminiert. Das erste geht gegen „Sozialphysik“ im weitesten Sinne, das zweite gegen ihr erklärtes Gegenteil. Also ist der dritte Weg gefordert.

Dieser dritte Weg läßt nur noch die *guten* Gründe für das existierende Räumliche zu. Auf diese Art wird ein Widerspruch produziert. Die Untersuchung der Art und Weise, wie der Raum auf *unzulängliche* Weise konstituiert wird, impliziert natürlich auch, daß es etwas wirklich geben muß, was ganz *anders beschaffen* ist. Das heißt: Angesichts *ungenügender* räumlicher Betrachtungsweisen wird aus der Belehrung, daß *alle* Raumwirklichkeit nur aus theoretischen *Blickwinkeln* besteht, unversehens die Klage über eine schief gesehene oder gar vergessene räumliche *Wirklichkeit*. Der Sinn der *guten* Gründe der (handlungstheoretischen) Soziologie *gegen* das Räumliche als Gegenstand der Soziologie, nämlich das Argument, daß Räume nicht Gegenstände, sondern nur eine Dimension sowie symbolischer Ausdruck von Handlungsfunktionen sind, wird damit umgebogen zur Möglichkeit der Angabe guter Gründe *für* das Sehen wirklicher Räume *gegen* die radikale Strategie der Mißachtung seitens der Soziologie. Daran schließt sich zwanglos die Frage an: Wie sieht der für die Gesellschaftswissenschaft *richtige* Raumbegriff (und das heißt für die anstehenden Probleme fruchtbarere Raumbegriff) aus, der, weil er der angemessene ist, die soziologisch relevante „räumliche Wirklichkeit“ „erfaßt“? Und da ist es dann geschehen: Die Mahnung an die Adresse der Anderen, die Wirklichkeit nicht mit der eigenen Brille zu verwechseln, wird angesichts der Tatsache, daß die eigene Brille die anderen Raumtheorien als unzureichend zu kritisierten erlaubt, paradox.

Wo liegt der Bruch, d.h. der Übergang vom konstitutionstheoretischen Einstieg in den abildtheoretischen Normalbetrieb der Wissenschaft? Offenbar werden re-

ale Probleme geltend gemacht, die gelöst werden sollen, aber mit sinnorientierter Handlungstheorie nicht gelöst werden können. Die Vorstellung einer, gemessen an der Lösung bestimmter Probleme, besseren Raumtheorie erzeugt aber zugleich die Implikation, es gebe jenen Raum, von dem man zuvor gesagt hatte, er sei in den Theorien so schnell im schiefen Licht, weil alle Raumrealitäten letztlich ja nur theoretische Konzeptionen seien. Die Unangemessenheit der Konzeptionen strebt gleichzeitig dafür ein, daß sie alle nur Betrachtungsweisen sind, und daß sie zudem alle nicht nur Betrachtungsweisen sind, sondern auch Abbilder von Wirklichkeit (sonst könnten sie nicht – im Extremfall – falsch sein).

Man kann festhalten: Der Übergang auf die logisch-semantische Ebene (→ wahr – falsch; → angemessene – unangemessene Raumtheorie) macht es unmöglich, die konstitutionstheoretische Sichtweise aufrechtzuerhalten. Denn der gesamte Sinn der Suche nach wahren Aussagen liegt in der Voraussetzung begründet, daß eine indexikalische Objektreferenz existiert. Eine richtigere Raumtheorie kann nicht mehr gewollt werden, wenn unterstellt wird, daß ihre Inhalte gar nicht objektiv in der sozialen Gegend herumstehen, sondern bloß problemorientierte Sinngebilde einer Sichtweise sind. Gegen die rein sinnorientierte Soziologie war man aber angetreten. Also muß man Objektreferenz voraussetzen, also sind Räume nicht nur Sichtweisen, also hat man einen Widerspruch zu seiner eigenen Voraussetzung. Der Kurzschluß zweier Ebenen – Ideologieverdacht und empirische Geltung – verwickelt die theoretische Kritik in das Dilemma zwischen Konstitutionsanalyse von Begriffen und Widerlegung von Theorien.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß die Frage nach dem richtigen Raumbegriff als Kritik an allen anderen „Betrachtungsweisen“ selbst genauso unreflektiert eine naive Ontologie des Raumes konstituiert, wie es die Kritisierten tun. Eine neue, „richtigere“ Erklärung „*versteht*“ ihre Information genauso wenig wie eine alte, weil Erklärung sowieso kein Verstehen ist. Das ist ein alter Hut. Planungstheoretisch und -praktisch ist das unproblematisch, für Theoretiker – selbst wenn sie keine wissenschaftstheoretischen Puristen sind – nicht. Denn ein neuer „*approach*“ ist ein metatheoretisches Unternehmen und sollte Kriterien der metatheoretischen Diskussion genügen. Ich werde jetzt versuchen, das an einem Beispiel zu demonstrieren, am Raumparadigma des ökologischen Denkens. Ich werde im folgenden auf jenen „konkreten Ort“ eingehen, den es allem Anschein nach gibt, der der „Weltmarktrendenz“ „gegenübersteht“, aber selbst nicht auch irgend so eine „Tendenz“ zu sein scheint, kein innergesellschaftliches (ökonomisches) Prinzip, sondern eher ein Ding, an dem sich jener Gegner Weltmarkt „*abarbeitet*“ (und zwar in der Form des Abstrahierens von dem Konkreten, Objektiven, Räumlichen, unwiderbringlich Einmaligen alles Dinghaften).

Dieser Gegenstand gehört einer Problemstellung an, die ein Verhältnis beschreibt: Universalisierung versus konkrete Vereinzelung (vgl. Lämple 1992: 15). Insofern ist

meine bisherige Rekapitulation nicht ganz hinreichend, zumindest überpointiert, was die Unterstellung angeht, das Konzept stehe deshalb unversehens für den Raum selbst, weil Läßle über es redet, als sei jener nicht ein gesellschaftliches Sinngebilde, sondern einfach da. Denn die Konzeption vom „konkreten Ort“ ist ambivalent. Läßle versucht eine zugleich „gesellschaftstheoretische“ und „räumliche“ Fragestellung aufzuwerfen. Die Existenz der sogenannten äußeren Form der Anschauung (Kant) soll als eine Ebene, die die Welt für uns überhaupt erst empirisch sein läßt, aus der Innensicht gesellschaftlicher – gänzlich „unräumlicher“ – Funktionszusammenhänge wie Mehrwertbildung, Konkurrenz, Klassenzugehörigkeit usw. reformuliert werden; der spezielle Fokus ist die Tendenz der Warengesellschaft, lokale Selbstproduktionszusammenhänge zu zerstören. Ich teile diese Betrachtungsweise als fruchtbar (vgl. Eisel 1982). Ich komme nämlich aus einem Fach – der Geographie –, das sich seit 150 Jahren mit diesem Problem herumschlägt. Allerdings war der Blickwinkel umgekehrt. Die Frage lautete: Wie kann man alle – selbst die universalistischen – Prozesse so beschreiben, als *seien* sie „örtlicher“ Natur, beziehungsweise, was an ihnen ist *tatsächlich* konstitutiv nur „räumlich“ wirksam (und verständlich)?

Die Geographie hat dabei die Perspektive eingenommen, jenen „konkreten Ort“ zu rehabilitieren, ihn gewissermaßen vor den Abstraktionen, die gesellschaftlichem Sinn und ökonomischen Funktionen anhaften, durch die Struktur ihrer Theorie zu schützen. Das ist die Perspektive der konservativen Kulturkritik in positiver Form, wenn man es nicht als fachliche Abgrenzung, sondern als Weltbild betrachtet (vgl. dazu Eisel 1980, 1982, 1982a).

An dieser Stelle, an der die Theorie der (verwerflichen) Abstraktionen als gesellschaftstheoretischer Rahmen der Behandlung des Verhältnisses von Universalität und einzelner Ort in Anspruch gebracht wird, wird der „konkrete Ort“, der Bestandteil einer theoretischen und wissenschaftstheoretischen Relation war (Universalismus versus Singularität), ein Ding; er wird echter, wirklicher, letztendlichlicher Raum. Das Wirkliche, auf dem man steht, der Boden, die Scholle, die Heimat, die Landschaft, der stoffliche Ressourcenstandort, die Wiese, der sterbende Wald im Harz, die Erde als Planet im Weltraum, der Westerwald, der Kiez, in dem man lebt, das sind konkrete Örtlichkeiten; wer könnte deren Existenz bezweifeln. Deshalb wird nicht untersucht, wie sie – als Sichtweise – zustandekommen, sondern was mit ihnen als Realität passiert, wenn eine abstrakte Sichtweise (und eine analoge ökonomische Handlungsweise) auf sie angewandt wird. Die Beschreibung des Raumes unter dieser entfremdungskritischen Perspektive verdeckt gewissermaßen, daß dieser unbezweifelbare Gegenstand aus den gewählten *Kategorien* folgt, ein Sinngebilde ist, das jeder Abstraktionskritik innewohnt.

Hier schnappt dieselbe Falle wie die oben geschilderte zu, wo sich zeigte, wie unter bestimmten Umständen aus der Frage nach der richtigen Raumtheorie die unterschwellige Gewißheit der Existenz des Raumes und damit die hinterhältige

Konstitution der Realitätsgewißheit aller Raumtheorien folgt, d.h. aus dem Rekurs auf die logische Wertigkeit eine Ontologisierung folgt, die den eigenen konstitutionstheoretischen Anspruch konkretisiert.

Nur tritt diesmal die logisch-semanticke Ebene der benutzten Theorie schon „inhaltlich“ in einer bestimmten Semantik, nämlich in einer philosophischen Begriffsform als „Abstraktheit“, auf. Diese Abstraktheit sitzt dem Anschein nach kategorial genauso auf der scheinbar empirischen Konkretheit auf, d.h. ist ihr als Bewußtseinsprozeß oder ökonomischer Prozeß nachgeordnet, wie die logische Wertigkeit eines Gegenstandsbezugs der Existenz dieser Gegenständlichkeit selbst, wie der Wahrheitswert des Zeichens dem Sein oder auch wie der Tauschwert dem Gebrauchswert. Wenn nun aus guten politischen Gründen die gesellschaftlichen Abstraktionsprozesse vom „Eigenleben“ konkreter Orte kritisch untersucht werden, entsteht – etwas spezieller nun – eine Ontologie des konkreten Raumes. Das ist nichts anderes als das, was von Läßle kritisiert wird; nur handelt es sich nicht mehr wie zuvor um den Common Sense eine Ontologie des Raumes überhaupt in der Gestalt der verschiedenen Ontologien abstrakter Räume, sondern – gewissermaßen eine Ebene tiefer – um die Brille der konkreten Lebensweltlichkeit der „äußeren Form der Anschauung“. Diese allgemeine Raumontologie wird, obwohl vorher ausführlich gezeigt wurde, daß all diese vermeintlichen Raumwirklichkeiten Betrachtungssysteme sind, nun in der „besseren“ Sichtweise vom *konkreten* Ort heimlich mitgeschleppt.

Da aber jede dieser Raummetaphern faktisch eine Theorie über die Gesellschaft ist, interessiert uns daran natürlich die Gesellschaftstheorie des konkreten Ortes. Wer die entwickeln will, wird sich auch damit beschäftigen müssen, daß es sie schon gibt.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Damit will ich nicht sagen, daß ein solcher Ausgangspunkt – „konkreter Ort“ – unbeachtet bleiben soll. Es geht mir nicht um Verbote, sondern darum, daß man wissen sollte, was man tut – zumindest in der Wissenschaft. Und dafür sorgt in der Regel eine bewußt konstitutionstheoretische Perspektive. Ich schlage vor, sie durchzuhalten.

Ich habe die These schon angedeutet, daß die Theorie des „konkreten Ortes“ einige unangenehme Implikationen und einige unerwünschte Folgen hat. Auch das spricht nicht grundsätzlich gegen ihre Verwendung; sie hat nämlich in jedem Falle ihre „Wahrheit“, wie jede Theorie, und es gibt immer eine Perspektive, aus der sie nützlich ist. Zu wissen, worin diese tatsächlich besteht, setzt aber voraus, über die Logik und die Dynamik von gewählten Konzeptualisierungen etwas zu wissen, wenn und weil man sich politisch ihren Folgen stellen muß. Andernfalls posauert man alle zehn Jahre eine neue Theorie aus und wundert sich in denselben Abständen, daß es nicht das Gelbe vom Ei war und zudem mit dem Ergebnis, daß mit großem Aufwand wieder abgerissen werden muß, was zuvor mit hohen Kosten an materieller und sozialer Realität gebaut wurde. (Die Geschichte der Stadt-, Regional- und Raumplanung ist ein Paradebeispiel dafür, die Bildungsplanung ein anderes.)

Ich werde mit argumentativen Thesen zum Kontext die Diskussion über das Konzept des konkreten Ortes vorbereiten.

## Eigenart und christliche Kultur

Einleitende Thesen:

- Die Theorie des konkreten Ortes ist eine Theorie der Eigenart; dieser Begriff bezeichnet die systematische innergesellschaftliche und soziologische, d.h. „sinntheoretische“ Begriffsebene.
  - Die Theorie der Eigenart ist, wie jede Theorie überhaupt, eine Theorie des Subjekts.
  - Jede Theorie des Subjekts ist – spätestens seit der Renaissance – eine Theorie darüber, wie Individualität möglich ist, wenn doch das Einzelne immer durch das Ganze bestimmt ist. (Das Ganze kann verschieden benannt werden: Schöpfung, Gesellschaft, Kultur, Geschichte, Sinn, Kosmos, Natur, Volk, Staat, Wertform usw.)
  - Das Paradigma des konkreten Ortes ist die Erde (in Relation zum Universum). *Auf* der Erde ist das Paradigma des individuellen Ortes die Landschaft.
- Eigenart ergibt sich als Ausdruck zweier fundamentaler christlicher Werte: Freiheit beziehungsweise Selbstverantwortung sowie Gesetzestreue; jeder Mensch muß seinen Weg zu Gott finden. Aber diese Freiheit ist selbst Ausdruck einer bedingungslosen Abhängigkeit von Gottes Ratschluß und Geboten. Gott hat nicht nur das Ganze geschaffen, sondern auch schon immer alles einzeln so gewollt, wie es existiert. Seine Gründe sind unerkennbar. Wäre Existenz nicht einzeln von Gott gewollt, wäre sie nur vernünftige Ordnung – ein Mechanismus. Die Existenz beruhte nur aus Vorsehung.

Aber dem Alten Testament wurde ein neues hinzugefügt. Der christliche Gott ist nicht nur gesetzgebend und allmächtig, sondern auch gnädig. Er hat die Menschen erlöst und jedem damit die Freiheit geschenkt, einen eigenen Weg zu wählen, den Gesetzen Folge zu leisten. Seitdem ist jeder einzelne aufgerufen, seinen Beitrag zur Errichtung des Reiches Gottes zu leisten. Die Schöpfung existiert nicht nur, sondern ist nun auch ein Projekt der Menschen. Die „erarbeiten“ sich je einzeln die bereits ergangene Erlösung aller, indem sie sich in der Besonderheit, in der Gott sie gewollt hat, entdecken und diese in den Dienst seiner Schöpfung stellen. Sie verwirklichen individuell den Geist, die Gesetze und den Sinn des Ganzen, wenn sie nicht in Stunde leben.

Das Einzelne muß als Besonderheit erfahren und gewollt werden. Dem entspricht die Zustimmung zu einem universellen Willen, der die Erde auserwählte und die Menschen erlöste. Deren Wesen ist das der Besonderheit. In göttlicher Gnade zu sein bedeutet, in einer Vielfalt von Besonderheiten zu existieren.

Damit steht Eigenart für den allmächtigen Willen Gottes und gegen abstrakte Allgemeinheit von Naturprinzipien, die eine Gleichgültigkeit der Erscheinungen vor dem Gesetz impliziert. Zwar sind alle Menschen *vor Gott* gleich, aber das ist kein Recht (auf Gleichbehandlung), sondern nur eine Verpflichtung, den gemeinsamen Gnadenstatus, der aus der Erlösung folgt, individuell zu verantworten: Keiner hat Startnachteile, wenn es um Begnadigung geht; auch der Bettler nicht gegenüber dem Priester. Aber die Gleichheit *der Menschen* folgt daraus nicht. In letzter Instanz ist das Insistieren auf Eigenart undemokratisch, weil Demokratie auf allgemeinen Prinzipien bei unbedingtem Wissenszugang und Wissenszuwachs basiert (und umgekehrt) sowie auf natürlichen Gleichheitsrechten des Einzelnen.

Der Auserwähltheit der menschlichen Gattung, d.h. der Entscheidung Gottes, einen Menschen zu *machen*, dessen Nachkommen sich dann von der Genesis aus durch Zeugung Geschlecht für Geschlecht zu einer erzählbaren Entwicklungsgeschichte aneinander anschließender Einzeler vervielfachen, ihm eine Seele sowie einen *individuellen Namen* zu geben, entspricht auf der räumlichen Seite die Auserwähltheit der Erde als Ort, an dem das Konkret-Werden Gottes durch „Menschwerdung“ und durch das Opfer des Menschensohnes sich ereignet. Aus der Erde der Erde wird das Blut gemacht, das den ersten Namen erhält. Aber Adam versagt individuell und mit ihm alle, die diese Verunreinigung in sich tragen, weil sie einen Geschlechtsnamen tragen, der sich von ihm ableitet. Deshalb muß die Erde erneut im Universum ausgezeichnet werden. Aus Jesu Opfer und Auferstehung folgt die Kirche Christi auf Erden. Ihr Programm ist die Mission. Sie ersetzt die Genealogie der Namen als Folge von Zeugungsprozessen, die eine geheiligte Genesis verlängerten. Das Erbe liegt nun nicht mehr in Herkunft und Gesetz, sondern in Erlösung und Zukunft, weil die Überwindung der Erbsünde einen neuen Anfang setzte, der aus der Erwartung der Erlösung die Notwendigkeit der Ausbreitung ihres Erfolges werden ließ. Deshalb bedeutet Erbe Ausbreitung der empirisch unvollendeten Erlösung. Die Taufe aller muß noch vollzogen werden. Das hält den Schöpfungsakt als Erlösungsprogramm historisch bis zum jüngsten Gericht offen. Ursprung und Maß des Handelns ist nicht nur die Gesetzesordnung des *Ganzen*, sondern auch das jüngste Gericht, an dessen Tag jeder *Einzelne* sich verantworten wird. Dort steht jeder Einzelne vor dem Richter und sucht erneut um jene Gnade nach, die die Erlösung durch Jesus vorsah, nicht um Gerechtigkeit. (Denn Gerechtigkeit zu fordern bedeutete, selbstgerecht gewesen zu sein; das ist Stünde.)

Bezogen auf die vielen heidnischen Kulturen gilt es, jedem Menschen Zugang zur Erlösung zu verschaffen, d.h. die ganze Erde zu christianisieren. Sie ist dann ein Ort im Universum, der Eigenart besitzt, das bedeutet: mit einem eigenen Auftrag gegenüber der ganzen Schöpfung, den die Nachfolger von Petrus verantworten. Sie trägt das Leben, das allein Gott einhauchen kann. Bezogen auf jeden einzelnen Menschen gilt es zu erreichen, daß dieser an der Verwirklichung der universellen Ordnung

Gottes mitwirkt, ohne ihre allgemeinen Gesetze erkennen zu wollen – das Letztere wäre jene Blasphemie, die zur Selbstgerechtigkeit führt. Der Besitz des allgemeinen Prinzips würde Freiheit von der partikularen Existenz implizieren; der Mensch wäre göttlich. Am göttlichen Prinzip einer allgemeinen Ordnung hat der Mensch nur vermittelt über die Gnade, und das heißt im einzelnen Glauben, teil. Deshalb muß für den Dienst am Ganzen statt des allgemeinen Wissensurstes der Blick für die Vielfalt göttlicher *Willensäußerungen* im Einzelnen geschult werden (nur so ist Naturwissenschaft legitim), und in jedem Individuum (in jeder Kultur) muß die spezielle Form des göttlichen Planes erkannt werden: Die auferlegten Wege werden begriffen und in Liebe verfolgt; aber die Möglichkeit der Sünde ist ein Prüfstein für einzelne Selbstverantwortung im Vorzeichneten. Jeder Weg ist anders; Gleichheit der vor Gott Gleichen ist der Schöpfung unwürdig, ist unnatürlich.

Ich habe in diesem kurzen Überblick versucht, den Begriff der Eigenart aus seinem gewohnten Kontext zu lösen. Das Vertraute verdunkelt ja oft die Herkunft; vor allem der modische ökologische und regionalistische Kontext (in Verbindung mit Theorien der Vielfalt) leistet das. In der christlichen Kultur steht Eigenart für die Einheit von allgemeinem absolutem und gleichwohl freiem einzelner Willen und von einem auserwählten Ort der Erlösung; der Begriff steht für die besondere Situation, die eine *notwendige* Einheit ist, wenn das Allgemeine nicht nur eine gesetzmäßige Ordnung, sondern auch ein einzelner Wille (des Allmächtigen) ist. Die Erde als besonderer Ort im Universum dokumentiert die omnipotente Wahlfreiheit Gottes *und* die „menschliche Substanz“ der Erlösungsnotwendigkeit (ohne die Gott nicht als gnädig erwiesen wäre); Gott braucht die Erde und die Menschen, nachdem Adam versagte, genauso zur Dokumentation einer seiner notwendigen Bestimmungen, der Gnade, wie sie ihn für die Erlösung vom Übel brauchen. Hier *wollte* Gott seine Ebenbilder, und hier *lebte* Jesus; aber Gott hätte nicht einen Gnadenaakt nicht gewollt haben können – er wäre dann der unchristliche des alten Bundes geblieben. Deshalb ist konkrete Erdräumlichkeit ein systematisches Prinzip der Selbstüberwindung zur Vollkommenheit hin. Ohne Bezug auf den Raum, nur systematisch betrachtet, bedeutet Eigenart ein Entwicklungsprinzip, demzufolge die Realisierung der ohnehin herrschenden transzendenten Prinzipien der Freiwilligkeit des Einzelnen auferlegt sind; ohne sie wären diese vorgängigen Prinzipien ohne die empirische Substanz eines vielfältigen Antriebes im Einzelnen?: Eigenart indiziert eine Paradoxie, nämlich die *vorgegebene freiwillige* Selbstertlösung.

2 „Die Substanz ist ein der Tätigkeit fähiges Wesen“ (Leibniz 1966: 423). Ich zitiere hier und im folgenden in Verbindung mit einigen Grundfiguren der Ökologie aus den Gottesbeweisen von Leibniz und Spinoza, um darauf zu verweisen, daß es sich um „Rationalisierungen“ der Gottesidee, nicht um empirische Begriffe der modernen Biologie, handelt.

### Exkurs: Eigenart in der Handlungstheorie

In der Soziologie gibt es eine andere als die ökologische und regionalistische Redegewohnheit über Eigenart. Da kennen wir die Idee der Eigenart durch Max Webers Begriff des Typus. Weber hat in der neukantianischen Tradition den paradoxen Versuch unternommen, eine erfahrungswissenschaftliche Methodologie des Sinnhaften zu formulieren: Der Typus steht als kognitive Ebene dem Wert (in Rickerts Sinn) gegenüber und zur Seite. Der Real-Typ entspricht dem subjektiven Sinn, der Idealtyp dem objektiven Sinn. Und das Typische bezeichnet die Wahrnehmungsebene, die Werthafes und Sinnhaftes vom Eigenartigen her, d.h. individuell, aber dennoch allgemein klassifikatorisch, begreift. In diesem verschobenen Kontext betrachtet ist das die formale Positivierung der christlichen Grundidee vom selbstverantwortlichen Repräsentanten einer objektiven Vorbestimmtheit. Ein Typus ist typisch für etwas (objektiver Sinn) und darin für sich selbst (subjektiver Sinn).

Auch im lebensweltlichen Sprachgebrauch hat das Wort „Typ“ noch die eigenartige Doppelkonnotation, derzufolge einerseits eventuell Eigenart, also eine wahrnehmbare Gestalt, vorliegt, aber zugleich auch immer vorliegen *soll*: Ein „Typ“ ist in diesem Kontext etwas Besonderes im normativen Sinne; keiner zu sein, heißt letztlich eine respektable, wiedererkennbare Menschlichkeit abgesprochen zu bekommen. So jemand wäre gestaltlos, und das wäre sozial wertlos. Wer kein Typ ist, ist eine Schablone oder eine Kopie. Beides ist nichts „Eigenliches“, sondern letztlich wertlos. Wertlos ist beides, weil es – obgleich im Original allgemein geschätzt (wie der unbeholzene knochige sensible Mann namens Gary Cooper oder die Landschaft der Toscana) –, wenn es perfekt nachgeahmt wird ohne weitere Zutat, nichts Eigenes hat, damit zugleich nichts Besonderes, Singuläres ist; keine neue Art des Seins wurde entwickelt. Es wurde dann etwas individuell Typisches einfach abstrakt durch Vervielfältigung verallgemeinert, nicht konkret weiterentwickelt, womit das Produkt nichts individuell Typisches mehr ist, sondern nur noch ein dem Allgemeinen subsumiertes Element.

Individualität ist demnach die kulturelle und soziale Festlegung auf Eigenart als allgemeines Entwicklungsprinzip.

Ich habe nun allerdings zwischen der christlichen Kultur und Max Weber einen wichtigen Schritt beziehungsweise zwei Schritte ausgelassen. Die Ausfüllung dieses Zwischenraumes soll uns dem Umweltbewußtsein näher bringen. Für unsere Kultur entscheidend ist der Säkularisationsschritt, in dem jenes Entwicklungsprinzip ein geschichtliches Projekt wird – und in der Folge ein politisches Projekt. Hierbei kommen die Natur und der Raum ins Spiel.

## Individualität als Raum

Sobald die Natur und der Raum ins Spiel kommen, kommt die Natur *als* Raum ins Spiel, nämlich als Lebensraum. Das Wort gab es anfangs noch nicht, dafür hieß es „Land“. So nannte Herder das Konzept, das zur Beobachtung und Beschreibung von Kulturen diente, insofern sie in ihrer Besonderheit als regionale Entwicklungsrufen humaner Möglichkeiten aufgefaßt werden sollten.<sup>3</sup> Ein Land (was wir heute eher Landschaft nennen, weil Land später mittels Heimat zum Vaterland wird und mit Nation identifiziert wurde) ist diejenige konkrete Örtlichkeit, in der Menschen aus der konkreten Naturumgebung das Bestmögliche gemacht haben oder zumindest dessen fähig erscheinen. Sie können sich damit als geschichtlich wertvoll erweisen, denn sie bieten der allgemeinen Humanisierung durch das Christentum sozusagen spezielles Material, eine strukturähnliche Anknüpfung, an, sind nicht mehr nur Wilde in einer Wildnis. Sie haben schon „Seelé“, wenn auch noch heidnisch verblendet, d.h. in ideeller Naturform als „Naturreligion“. Daß sie sich dabei der Natur anpassen, ist die eine Seite. Das ist aber überhaupt nicht die Pointe der Geschichtsphilosophie von Herder. Adaption im naturdeterministischen Sinn ist nämlich eher eine mechanisch-materialistische Funktionsvorstellung. Im christlichen Humanismus liegt demgegenüber der Wert des Ortes gewissermaßen in der ihm angelegten Förderung menschlicher Potenzen. Diese sind auf niedriger Stufe wenig ausdifferenziert, obwohl sie die Tendenz zur Differenzierung von sich aus haben. Da die Orte verschieden sind, können Kulturen zunächst ganz leicht verschieden werden, weil der Einfluß auf die technisch gesehen einfachen Handlungssysteme phänomenologisch prägend ist; d.h., alle Kultur muß im Ganzen vielfältig werden. Jede Vielfältigkeit als Einzelheit betrachtet hat „Eigenart“. Daher indiziert die Abwesenheit von Uniformität gelungene Menschlichkeit, dies aber nicht, weil die verschiedenartigen Völker so gut der Natur verschieden angepaßt sind, sondern – trotz jener anfänglich starken Naturbindung – umgekehrt: weil sie verschiedenartigen Natureinflüssen nicht gleichartig entronnen sind (wie dies später im abstrakt gleichförmigen Industriekapitalismus der Fall sein wird). Die naturbedingt entstandenen Differenzen indizieren ein Autonomieprinzip, kein Adaptionsprinzip. Diese Autonomie ist in den vielfältigen Besonderheiten der ganz unterschiedlichen „Volkscharaktere“ (Herder) verankert. Weil die Menschen und die Volksstämme im Wesen *ungleich* sind, können die konkreten natürlichen Le-

3 Als politisches Symbol und Konzept taucht das Land schon früher in der sogenannten Country Opposition um Lord Harrington, Shaftesbury, Pope usw. gegen die absolutistische Zentralgewalt sowie später gegen die bürgerliche Whig-Regierung in England auf (vgl. Vesting 1993). Es bezeichnet eine platonische und zugleich empiristische Position gegen alle Formen abstrakter Herrschaft und abstrakten Gelderwerbs. Als Konkretheiten existieren diese beiden gesellschaftlichen Abstraktionen nur auf dem Land.

bensumstände *Differenzen* (von Kultur und Kulturlandschaft) bewirken. So werden vor allem *ungünstige* Naturvorgaben jederzeit die *Verschiedenheit* der inneren Anlagen der Völker offenkundig machen.

Darum geht es der christlichen Mission. Sie braucht Anknüpfungspunkte für eine Universalisierung, die paradox ist: Sie soll das Allgemeine im Einzelnen als Einzelnes fördern (eben das, was auch der Pfarrer tut, wenn er echte „Seelsorge“ betreibt, oder ein guter Lehrer oder auch ein Professor – falls er nicht vor Hörsälen mit 500 Leuten sitzt und in neun Semestern Regelstudienzeit jeden abstrakt mit Rezepten angefüllt haben soll).

Der konkrete Ort ist damit nicht ein Set von Standortfaktoren, nach deren allgemeinem Wirken es sich zu richten gilt (denn dabei käme Gleichheit heraus überall da, wo diese Faktoren gleich sind, obwohl ihr Auftreten verschiedenartig kombiniert ist). Er ist nicht als „Variante“ mittels einer allgemeinen Standortlehre beschreibbar, sondern er ist ein eigenartiges Individuum, gewissermaßen ein Interaktionspartner mit *Forderungen* an die Menschheit und mit *Angeboten*, deren Eigenart zu bewahren. Deren Ziel ist aber gerade *Ablösung* von diesem Raum; menschliche Freiheit in einem humanistischen Sinne (nicht im demokratischen) ist die Voraussetzung dafür, daß kulturelle Identität zur Geltung kommen kann. Geht die Freiheit gegen Null, geht das Humane verloren. Allgemein ereignet sich dieser Verlust, weil überhaupt die Grenze zum Tierischen überschritten wird (freier Wille wird durch Trieb ersetzt), und speziell bedeutet das, daß die Unterschiede minimal werden: Faustkeil, Besitz des Feuers und Angst vor Dämonen geben, egal wo, im Vergleich wenig Aufschluß über die Möglichkeiten der Gattung. Die Qualität primitiver Kulturen beginnt erst oberhalb der Stufe der ersten Tage des „Säuglings“, wenn gewissermaßen der Liebreiz naiver Menschlichkeit schon einsetzt – wie beim kleinen Kind. Das liegt aber daran, daß Eigenart, die auf spätere Differenzen der hohen Kultur verweist, erkennbar wird.<sup>4</sup> Anpassung bedeutet demnach in diesem Weltbild die Ablösung von der unbedingten Bindung an die Naturgrundlagen, ohne diese durch irgendein universelles Prinzip formal in ihren konkreten Konstellationen zu negieren. Entsprechend bedeutet Freiheit die Vollkommenheit der Entwicklung einer Besonderheit durch Anpassung an eine Ordnung – in diesem Fall an eine Naturordnung; die Freiheit besteht dann in der Souveränität der eigenständigen einzelnen Repräsentation der Ordnung und im Abstand von allen anderen eigenständigen Lebensentwürfen. Die Integration des paradoxen Verhältnisses von allgemeiner Ordnung und einzelner Freiheit heißt Eigenart. Eine Entität, die diese Eigenschaft besitzt, heißt Individuum.

4 Im Rahmen der beliebigen Verschiebbarkeit dieser Grenze vermischten sich – und dominierten je nach politischem Nutzen – zwei parallel laufende Missionsprinzipien: Ausrottung (unwürdiger Tierarten) und Hochachtung (der Tiefe einfacher Menschlichkeit).

Ich habe jetzt einerseits unter der Hand die Grundstruktur des ökologischen und des modernen umweltbewußten Denkens mit einigen seiner Basismetaphern und andererseits die Grundstruktur des konservativen Denkens (Freiheitsbegriffs, Subjektbegriffs, Naturbegriffs usw.) entwickelt, welches sich – mit Herder – vehement der Aufklärung, insbesondere Kant und der Theorie der Gleichheit angesichts universeller Vernunft, damit aber auch der Faktizität der wissenschaftlichen, technischen, politischen, kapitalistischen usw. Entwicklung, kurzum dem Universell-Werden der Warengesellschaften/Geldwirtschaften, entgegengestellt hat.

Im übrigen hat dieses Denken sich auch gegen den zentralen Staat gewandt und zwar sowohl gegen den absolutistischen Zentralismus als auch gegen die moderne Nation. Insofern ist das Paradigma räumlicher Eigenart natürlich auch die Grundfigur des Regionalismus, auch wenn Gerdes es nicht wahrhaben will, daß es „*den*“ Regionalismus gibt (vgl. Gerdes 1985). Aufgrund dieser doppelten historischen Frontstellung seines Paradigmas (abstrakte höfische Gesellschaft im Absolutismus; abstrakter moderner Industriekapitalismus mit demokratischem Staat) kann allerdings – genauso wie im Ökologismus – die Selbstbegründung des Regionalismus in ihrer politischen Semantik alternativ ausfallen beziehungsweise Aspekte der alternativen Semantiken können problemgebunden kombiniert werden, indem Ebenen (z.B. Ökonomie) des einen historisch-politischen Bezugssystems mit anderen Ebenen (z.B. Technik) des anderen Bezugssystems verbunden werden. So sieht es dann so aus, als sei alles im ganzen unendlich und im Flusse. Auf so etwas stürzen sich die Phänomenologen immer gerne, damit die Welt ja bloß kein System sei.

### Ökologie ist Raumwissenschaft

Ich will jetzt – mit einigem Vorbehalt – auf den Raumbegriff der Ökologie im engeren Sinne eingehen. Mit Vorbehalt deshalb, weil es diverse (mindestens aber zwei fundamentale) Konzepte von Ökologie gibt, die sich zum Teil paradigmatisch ausschließen. Denn ich glaube, daß man trotz der Ausdifferenzierungen dann einen allgemeinen Nenner behaupten kann, wenn es nicht um die intern empirisch ausdifferenzierte biologische Theoriedynamik geht, sondern um die sogenannte Umweltforschung und Umweltpflege, also um einen Kontext, in dem Ökologie vornehmlich übertragen beziehungsweise legitimiert wird auf den unterschiedlichsten Ebenen – von Fernsehtalkshows bis zu Bachrenaturierungen oder Gesetzesinitiativen. Also da, wo Ökologie nicht nur empirisch betrieben, sondern explizit als Leitbild eingesetzt wird – immer wenn ökologische Naturwissenschaft zugleich als Politik auftritt –, gibt es eine gemeinsame Sprechweise der Ökologen, die auf die Basisphilosophie zurückgreift (vgl. Trepl 1991). Das ist zwar dann eine relativ abstrakte Ebene, aber sie ist diejenige, die an die Theorie der Eigenart aus der Gesellschaftsphilosophie anschließt.

Dieses Leitbild besteht darin, daß das Wesen der ökologischen Beobachtungseinheit als ein ganzheitlicher Organismus gesehen wird. Alle Teile erfüllen ihren Beitrag zum Funktionieren des Ganzen. Diese Ganzheiten treten auf jeder Maßstabsebene auf, d.h., jedes Teil ist selbst eine Ganzheit. Die Untergrenze ist problematisch, weil da irgendwo das physikalische Paradigma beginnt, die Obergrenze ist unproblematisch, das ist natürlich die Erde. Solche Organismen können wie jeder Organismus krank werden und sterben. „Ökologisch“ bezeichnet einen Gesundheits- und Normalitätszustand; deshalb können der Mensch, die Industrie oder die Vernunft „unökologisch“ handeln und wirtschaften. Alles, was den Gesundheitszustand stört, ist „unökologisch“. Damit geht die Idee des Eigenrechts und des Eigenwerts der Natur einher; beides wird durch solche Störungen verletzt. Die Natur muß sich offenbar selbst so „ökologisch“ wollen. Nur dann, wenn eine *bestimmte* Situation auch die angestrebte vollkommene Situation ist, hat es Sinn, so zu sprechen. Die Natursituationen werden zu Individuen mit der Tendenz zur, und somit, nämlich eben weil sie Individuen sind, auch dem Recht auf, Selbstaussgestaltung (vgl. Trepl 1993). Damit sind wir wieder beim Christentum und Herders Humanismus.

Man kann bemerken, daß ich jetzt in einem eigenartigen Zwischenbereich spreche. Einerseits kann man die Basistheorie der Eigenart noch erkennen, andererseits klingt sie anders – primär normativ – ganz ähnlich der Mehrdeutigkeit des Typus. Das liegt daran, daß durch die Einführung der Kombination von Vielfalt mit Stabilität morphologische Kriterien als Leistungskriterien der Funktionserhaltung und formale Systemeigenschaften beschrieben werden. Wird dieser Gesundheitszustand als allgemeiner Entwicklungsprozeß betrachtet, wird die sogenannte Diversitäts-Stabilitäts-Hypothese benutzt. Die Ganzheiten bleiben in ihrer Eigenart nur erhalten, wenn sie sich selbst das Angebot funktionaler Äquivalente erhöhen, indem sie Vielfalt vervielfältigen. Das bedeutet: Wenn Eigenart nicht mehr als morphologisches Indiz für *einzelne* Lebenswege benutzt, sondern einem *allgemeinen* Gesetz folgend und dienend betrachtet wird wie in der Ökosystemtheorie, dann verändert sich der Charakter der Idee der Vielfalt: Er wird räumlich universell. Denn wenn unter diesen Umständen Eigenart als Indikator für Gelingen verstanden wird, wird Vielfalt auf eine abstrakte Leistungsnorm bezogen, die für jenes Gesetz steht: Aus Eigenart – das ist die einzelne Entwicklungsgestalt einer allgemeinen Vollkommenheit – ist Gesundheit – das ist die Leistung einer allgemeinen Funktionsvernunft – geworden. Damit wird das christliche Paradigma der widersprüchlichen Einheit von allgemeiner Ordnung und individuellem Willen in der Idee des Subjekts als lebender Maschine innerhalb einer Naturordnung, welche leben will, konzentriert. Das ist weniger als göttlich zu sein und mehr als das natürliche Uhrwerk. Der Humanismus – die Einheit von vollkommen gestalteter Ordnung und freihetlicher Geschichte – verengt sich zum Funktionalismus offener Systeme. Der Wechsel vollzieht sich immanent in der empirischen Biologie durch die formale Integration der holistischen (herderschen)



Individualitätskonstruktion, der Populationsökologie, der Evolutionsbiologie und der Physiologie vermittels der Systemtheorie (vgl. Trepl 1987: 177-204). Uns interessiert, was bei diesem Paradigmenwechsel vom morphologisch-geschichtlichen zum mechanistisch-funktionalistischen Denken immer Untergrund und die Brücke zum historischen Bewußtsein bleibt.

Das Wesentliche an der holistischen Ökologie ist – wissenschaftstheoretisch formuliert –, daß die Randbedingungen zu den Funktionsvariablen der Gesetze dazugehören. Das ist der abstrakte Kern und das ganze Geheimnis geographischen und „organismisch“-ökologischen Denkens und auch der Kern des Plädoyers für die Metapher des „konkreten Ortes“ als einer nicht-banal standorttheoretischen Sichtweise (vgl. Läßle 1992: 10 und 13) in der Soziologie. Diese Ökologie beschreibt nicht einfach Orte wie Bilder oder Gebietsstatistiken, sondern sie beschreibt Lebensprozesse „örtlich“ oder ortgebunden. Ihre Theorie ist auf das nicht-allgemeine Wesen der Welt als Nicht-Innerlichkeit eingestellt, d.h. auf das Besondere der Räume. Das bedeutet, sie wendet nicht eine allgemeine Theorie auf besondere Fälle an, welche dann in der üblichen Form durch Raum-Zeit-Koordinaten und unter Angabe von zu vernachlässigenden Randbedingungen mittels dieser Angabe ihre empirische Form erhalten, sondern die Theorien selbst sind so geformt, daß das Allgemeine einer äußeren Situation aus ihrer Besonderungsform besteht. In diesem Sinne ist solche Ökologie eigentlich geographische Biologie. Die Klassiker des 19. Jahrhunderts beider Wissenschaften waren denn auch fast alle beides. Das heißt, sie ist eine räumliche Theorie des Lebens. Räumlich bedeutet hierbei: Leben, so wie es konkret-örtlich, also „landschaftlich“, funktioniert und aussieht. Sie betrachtet Leben nicht als Entwicklung mit dem Blick auf die Entstehung neuer Arten, sondern als Gefüge in einem „Lebensraum“. „Ökologisch“ ist jeder Tatbestand, der als individuelle Einheit eines organischen Funktionszusammenhanges auftritt, in der das Ganze dieser Einheit oder der Prozeß ihrer Entwicklung einen räumlichen Aspekt hat. Nun werden aber nicht etwa Lebensräume beschrieben, das wäre geographische Länderkunde, sondern – umgekehrt – die Prinzipien des Lebens als eines Entwicklungsprozesses werden so begriffen, als sei Entwicklung ein Muster von wechselseitigen Einflüssen, das der Bedingung gehorcht, einen Interaktionsstandort zu bilden. Der Standort ist nicht der räumzeitliche Aspekt eines ansonsten gesetzmäßigen Ereignisses, sondern eine systematische Variable des Ereignisses selbst.

„Standort“ besteht also nicht einfach darin, daß jede Pflanze bestimmte sogenannte abiotische Verhältnisse bevorzugt und benötigt; das wäre jener „banale“ Standortbegriff und „autökologisch“. Die Ökologie hat diese Vorstellung seit hundert Jahren überwunden, indem sie sie ergänzt hat. Standort impliziert in der sogenannten Synökologie, daß Interaktionsbeziehungen zwischen Pflanzen und Tieren (jeweils und gemischt) Systeme von Abhängigkeiten konkreter Art sind, egal, ob das als Dienstleistung oder Ausbeutung begriffen wird. Aber „Standort“ ist eine Inter-

aktionsbeziehung, gewissermaßen eine innergesellschaftliche Verarbeitungsform der sogenannten äußeren, abiotischen Standortfaktoren. Diese „wirken“ zwar, aber die biologischen Gesellschaften organisieren sich als Standorte, d.h. als Standorte ihrer selbst im Sinne interner Kombinationseigenschaften, gerade in der Weise, daß sie sich im Hinblick auf die Einzelanpassungen der Individuen der Arten an die abiotische Umgebung tendenziell *unabhängig* von ihrem Lebensraum machen und sozusagen zu eigener Blüte, d.h. einem bei diesem Lebensraum bestmöglichen *internen* Arrangement von Lebenszusammenhängen im Sinne von Hilfeleistungen und wachstums- sowie ausbreitungsorientierten Kämpfen, kommen.

Das besagt die sogenannte Monoklimaxtheorie, welche die heimliche oder explizite Basis *aller* Welt- und Leitökologien in den Umweltwissenschaften und -planungen ist (vgl. Trepl 1987 und 1991). „Organisch“ heißt jede gelungene Emanzipation von den banalen Standortfaktoren dann, wenn sie der konkreten Situation dieser Faktoren gerecht wird, d.h. die allgemeine strenge Determination jeder einzelnen Spezies seitens ihrer geographischen Standortfaktoren durch die kollektive Achtsamkeit auf deren *spezielle* Konstellation des Zusammenlebens listig überwindet. Obwohl sich aufgrund von Boden, Mikroklima usw. Kohldisteln ideal innerhalb von Feuchtwiesen entwickeln, setzt sich eine Eschenwald-Gesellschaft, in der die Kohldisteln nicht mehr vorkommen, durch. Das ist auf *einer* Betrachtungsebene ein Sieg der Eigenart einer diffundierenden Interaktionsgemeinschaft über das Abstrakte-Allgemeine wie Gestein, Boden, Klima, Hangneigung (Schwerkraft) usw., das bestimmten einzelnen Arten einer älteren Gemeinschaft Vorschub leistete. Eigen-artig ist hierbei die Gesellschaft der Pflanzen als ganze.<sup>5</sup> Das heißt, die räumlich gelungene Interaktion einzelner Arten wird hier *wie eine* Art betrachtet, nämlich so, als sei das Zusammenspiel dieser Arten der „Superorganismus“ einer Spezies höherer (teleologischer) Entwicklungsordnung. Die *Einheit* dieser individuellen Ganzheit ist eine funktionale. Damit konstituiert sie einen einmaligen Lebensraum. Sie ist als Ort wie das Individuum einer Art, nämlich eine gelungene Entwicklungseinheit von Leben, die als organische Ganzheit auftritt. Man nennt sie (unter anderem) ein Biom. Ein Biom ist eine räumliche Art.

Ich muß noch einmal auf meinen Vorbehalt hinweisen: Ich habe jetzt 130 Jahre Ökologie – von 1800 bis 1930 – auf einige Grundstrukturen zusammenschrumpfen lassen und aus der Perspektive von 1930 – der der Monoklimaxtheorie – formuliert.

5 Auf einer ganz anderen Betrachtungsebene schieben sich räumlich und zeitlich zwei Gesellschaften ineinander, indem die jüngere nicht das Verhältnis einzelner Elemente der älteren zu deren abiotischen Faktoren dominiert, sondern sich als „optimalere Ganzheit“ im Verhältnis zu einer anderen optimalen, älteren sowie zu einem zukünftigen Klimakterium erweist.

Dabei habe ich auch wichtige Aspekte dieser Theorie ausgelassen, die ich erst später ansprechen werde.

Der ökologische Zeitgeist der Hinwendung zur Umweltproblematik stimuliert nun natürlich die Soziologie, sich solchen Traditionen zuzuwenden. Sie kann dann – und sei es unbewußt – kaum auf andere Ideen kommen, als auf solche, welche die Bedingung erfüllen, nicht banal autökologisch (sowie naturdeterministisch) zu sein und dennoch nicht die Standortvariable, die für den Aspekt natürlicher, äußerer – „materieller“ – Anbindung sinnhafter gesellschaftlicher Binnenfunktionen steht, zu vernachlässigen.

Vorläufig können wir zusammenfassen, daß die Bedingung durch einen paradoxen Naturanpassungsbegriff erfüllt wird, welcher den *Ort als eine Gesellschaft mit konkreter Distanz zu allgemeiner Naturbestimmtheit* definiert. In diesem Zustand ist die Gesellschaft in einem räumlichen Sinne systematisch produktiv (und umgekehrt), so daß ihre *Distanz zu allgemeinen* Geofaktoren ein Beispiel für das Prinzip *organisch* genannter Anpassung ist. Die gemeinschaftliche Konstitution eines Ortes als Lebensraum, in dem man Abhängigkeit als Loslösung der Individuen der Arten von strikter Einzeldeterminierung durch geographische Faktoren organisiert, ist gleichbedeutend mit dem Leben eines räumlichen Organismus.

Man kann sehen, daß die holistische Synökologie das Raumparadigma der Gesellschaftswissenschaften bietet. Denn die Einheit monadischer gesellschaftlicher Entwicklungseinheiten kann gar nicht anders als räumlich abgegrenzt und bestimmt werden, wenn „Orte“ aus einer paradoxen Adaptionsrelation entstehen, in der die besonderen Randbedingungen der allgemeinen Anpassungsfunktionen als Mittel betrachtet werden, die allgemeinen Funktionen auf spezielle Weise zu erfüllen. Wesentlich ist aber nicht nur, daß das gelingt, d.h. der allgemeine Prozeß sich auf diese Weise ereignet, sondern es wird beschrieben, was dabei die Leistung der Besonderheiten war, so daß *diese* und keine andere Gestalt des Allgemeinen entstehen konnte. Die sprachliche Wendung „diese und keine andere“ kann empirisch nicht anders als durch räumliche Abgrenzung von Besonderheiten indiziert werden. Daß das zugleich eine Entwicklungseinheit in der Zeit ist, ist unbenommen; aber die kann man in der angegebenen Weise nur beschreiben, wenn man im Einzelfall zeigt, was *nicht* abstrakt allgemein war. Nicht allgemein, aber dennoch positiv formuliert, können empirische Tatbestände in der Zeit nur als ortsgebundene Charakterisierungen von Besonderheiten, d.h. einer besonderen Äußerlichkeit, sein.

Ich habe jetzt dargestellt, daß die Örtlichkeit eine systematische, nämlich die Besonderheiten einer Entwicklung in den Vordergrund stellende, Größe ist, sobald das Interesse darauf gerichtet ist, wie die allgemeine Entwicklung dadurch zustande kommt, daß alles, was real ist, durch eine sich selbst ausgestaltende Individualität hindurch muß. Es gäbe keine Allgemeinheit, wenn das Individuelle nicht seinen eigenen systematischen Weg ginge und dabei allgemeine Gesetze wirklich würden.

Ein Individuum ist hierbei nicht ein subsumiertes Element einer Ereignisklasse, sondern ein je eigener *Weg* zum Allgemeinen. (Alle Christen können irgendeinen breiten oder schmalen Pfad wählen.)

Aber wie hängt nun diese nicht-banale Örtlichkeit (die mehr als ein „Fall“ eines Gesetzes ist und anders als eine einzelne Standortdetermination) systematisch mit der Eigenart zusammen? Ich hatte im Kontext der Geschichtsphilosophie Herders schon den Zusammenhang von Eigenart und Raum angesprochen. Ich will jetzt noch einmal dasselbe beschreiben, aber unter einem ganz anderen Aspekt. Dieser Aspekt ist schon mehrfach aufgetaucht. Ich hatte bereits gesagt, daß in der modernen systemtheoretischen Ökologie (von Odum, Porten usw.) *morphologische* Kriterien als Leistungskriterien benannt werden. Sodann hatte ich mehrfach in der Weise formuliert, daß das Allgemeine der Situation in ihrer Besonderungsform bestehe, daß Leben ökologisch gesehen das sei, wie es konkret-örtlich, nämlich landschaftlich *aussehe*, daß ein ökologischer Tatbestand, der immer örtlichen Charakter hat, eine *Gestalt* des Allgemeinen sei, wobei das Interesse sich auf diese Gestalt, nicht auf das Allgemeine, richte; eingangs hatte ich in dieser Hinsicht auf Max Webers Typ-Begriff verwiesen.

## Raum als Gestalt

Ich will jetzt noch den Zusammenhang von Eigenart und Gestalt erläutern. Das hat zwei Aspekte, die auch schon benannt wurden. Einerseits betrifft das den „landschaftlichen Charakter“ des Lebensbegriffes in den Umweltwissenschaften; andererseits betrifft es die Individualitätskonzeption, auf die ich ja alles zurückführen will.

Ich habe die These, daß der Raumbegriff der Ökologie und des Umweltdenkens mit einer ästhetischen und teleologischen Subjektkonstruktion einhergeht, die vorpolitischen Charakter hat. Aber sobald das Politische im modernen Sinne entstanden ist, wird es konservativ besetzt – und das mit Notwendigkeit.

Zunächst zum landschaftlichen Aspekt: Ein in seiner Besonderheit des Allgemeinen bedeutsamer Tatbestand ist empirisch nicht anders als räumlich zu bezeichnen. Das betrifft gewissermaßen die der umfängslogischen Bezeichnung entsprechende Ebene – obwohl gerade keine umfängslogische Subsumtion gemeint ist. Aber auf den Tatbestand empirisch zu verweisen, zu sagen: „hier ist das, worum es mir geht“, ist, obwohl man darum nicht herum kommt, nicht inhaltlich deskriptiv. „Ort“ sollte ja eben nicht nur eine Standortangabe beziehungsweise eine Standortabhängigkeit bezeichnen, sondern bereits die Wirklichkeit eines inneren Erfahrungszusammen-

- 
- 6 Man müßte eigentlich formulieren: „Das, worum es mir geht, ist diese Hiertheit hier.“ Heidegger hat diese Sprache benutzt, um gleichzeitig die empiristische Positivierung der Welt und die konstitutionstheoretische Auflösung des Seins zu vermeiden.

hangs in ihrer Besonderheit unter Niche-Vernachlässigung der räumlichen Ebene sein. Die Erfüllung dieser Bedingung ist der landschaftliche Blick. Raum bedeutet dann die Charakterisierung der Eigenart von sich ausschließenden Andersartigkeiten. Es wird nicht gelingen, einen Ort in seiner Besonderheit zu charakterisieren, indem das Besondere zum Wesentlichen erklärt wird, ohne seine landschaftliche Gestalt zu beschreiben, zu der dann trivialerweise *alles* gehört, was sich zur Unterscheidung eignet. Denn das Besondere ist ein der individuellen Abgrenzung dienlicher Perzeptionszusammenhang eigener Art; es ist eine erfahrbare Differenz. Deshalb fallen Gestalt und monadische Geschlossenheit funktional zusammen. Raum bedeutet dann die Abgeschlossenheit dieser Gestalt. Ein solcher Ort besteht daher zunächst nur aus „*sich*“. Er ist in seinem Wesen nur vermittelt über das, was ihn (eigenartig) abschließt. Man sieht den Ort nicht, z. B. bei formaler umfanglogischer Betrachtung, wenn man dieses Individuelle als eigenartige Gestalt nicht erkennen kann; etwa weil man nicht das atmosphärische Ganze erfäßt, sondern einzelne Elemente betrachtet und summiert. Man befindet sich in der angrenzenden Nachbarschaft so definitiv anders, wie es dort *anders aussieht*, weil Individualität sich durch abgrenzende Selbstwahrnehmung aufbaut. Deshalb setzt umgekehrt die systematische Würdigung des Besonderen von Orten die Wahrnehmung einer Gestalt voraus. Sie macht den Betrachter zum Teilhaber an einer „Örtlichkeit“, wenn er an einem Ort ist.

Diese Betrachtungsweise wurde in der Geographie kultiviert. Sie ist „Landschafts- und Länderkunde“ – Erdbeschreibung im Bewußtsein von Subjektivität eben. Sie hat in einer etwas – zumindest für das 20. Jahrhundert – verquasten Sondermethodologie und -terminologie (d. h. ohne den geringsten hermeneutischen Abstand zum Zeitgeist, durch den sie determiniert war) eine äußerst subtile Theorie dieser Sichtweise als Wesenstheorie des Objekts Erde entwickelt (vgl. Eisel 1992; Hard 1973; Schultz 1980; und im Originalton Storkebaum (Hrsg.) 1975). Alexander von Humboldt, der ja heute wieder Konjunktur hat, hat den Zusammenhang zwischen Landschaftsbild und ästhetischer Erfahrung und Landschaftsbild und dem materiell standörtlichen Aspekt, der den Ort zu einem ökologischen Funktionsraum macht, ausformuliert. Er hat damit einerseits das morphologische Denken, das einen Zusammenhang zwischen Gestalt und materiellen Funktionen als Entwicklungszusammenhang beschreibt, als Raumtheorie formuliert und andererseits die Idee der Landschaft, die seit der Renaissance zuerst *nur* auf ein *Gemälde* bezogen war und erst danach den entsprechenden Eindruck von ihr als Realität bezeichnete, durch Einbezug in die Wissenschaft geographisch-ökologisch materialisiert oder genauso umgekehrt: durch eine erfahrungswissenschaftliche Auffassung, die dem Zeitgeist entsprach, verwissenschaftlicht, nämlich aus der alleinigen Zuständigkeit der Kunst und Gärtenkunst gelöst und der wissenschaftlichen Beobachtung zugänglich gemacht.

Daß und wie sich das immanente ideengeschichtlich – im Gefolge von Herder – als fortschreitende Säkularisation und als Spiegelung der rationalistischen und

der neuplatonischen Kosmos-Vorstellung ereignet, lasse ich hier aus. Für uns ist die Pointe, daß das, was Humboldt den „Totaleindruck einer Erdgegend“ nennt und vornehmlich auf die Vegetation bezieht, bei ihm zunächst eine ästhetische Bedeutung hat. Die individuelle Eigenart einer Landschaft ist nur ästhetisch erfahrbar, beziehungsweise ohne Bezugnahme auf Eigenart wird jeder als damit einhergehend vermutete Entstehungs- und materielle Funktionszusammenhang sofort zu einem Abstraktum, ist vielleicht eine spezielle Faktorenkonstellation, aber keinesfalls mehr eigenartig. Der materielle Funktionszusammenhang *bleibt* aber jederzeit selbst auch „eigenartig“, wenn man sich der Gestalt bedient oder sie wenigstens erinnert. Ein abgeholztes Kalkplateau auf 800 m Höhe in Kreta ist verkarstet und von Macchia bestanden. Wenn man nun Niederschlagsdaten und -amplituden, Temperaturdaten, Daten über Erosionsleistung bei gegebenen Hangneigungen und die Kalklöslichkeit von mesozoischem Massenkalk kombiniert als Ortsbeschreibung vor sich hat und zu dem Schluß kommt: „Da kann ja nichts anderes wachsen als Ginster, Zistrosen, ein paar Sukkulenarten usw.“, dann wird man nicht das Gefühl entwickeln und auch nicht sagen, das Beschriebene sei eine eigenartige Situation. Die ist nur ganz einfach so, wie sie ist; sie ist „erklärlich“, nicht eigenartig. Eigenartig ist sie erst, wenn man ins Schwärmen kommt und den gestalthaften Ausdruck desjenigen Zusammenhangs schildert, der in der Vegetation plus Gestein plus Erdoberflächenformen als materielle Existenz einer Interaktionsbeziehung uns wiederum ästhetischen Eindruck macht, weil er teleologisch als eine Naturzweckmäßigkeit erfahrbar ist, die ein „moralisches Gefühl“ (Kant) wachruft (und umgekehrt). Humboldt nennt diese wissenschaftliche Erfahrungsweise, vermutlich im Anschluß an Herder, „Genuß“. Diese Trennungen zwischen Gestalt und Funktion *nicht* zu machen, und dennoch beide Ebenen zu benutzen, macht ökologisches Denken und das Raumparadigma der Umweltwissenschaften (und manche Traditionen von Soziologie, Ethnologie, Kulturanthropologie) aus. Der ganzheitlich-gestaltliche Aspekt der begrenzten besonderen Situation, d. h. des Raumindividuum, wird nämlich als materieller Funktionszusammenhang – meist hieß er dann Organismus –, als charakteristischer Ausschnitt von Welt genommen, als ein Ding, das sich dahin entwickelt hat, wo es nun ist als Funktionszusammenhang. Das heißt, das Ästhetisch-Gestaltliche wird in das Telos eines Entwicklungsvorgangs verlagert. Dieser Vorgang wird – sinnvollerweise – hypothetisch zwischen dem materiellen Funktionszusammenhang und der Gestalt als die *Einheit* beider im Sinne eines materiellen Prinzips und eines sich dabei immer ereignenden symbolischen Ausdrucksgeschehens angenommen. Physiognomik und Morphogenese bilden eine Einheit. So erhalten die Funktionszusammenhänge als Entwicklungseinheiten diejenige Eigenart, die eigentlich nur die räumliche Gestaltseinheit als ästhetische hat und haben kann. Aus Eigenart einer Landschaft ist ein Organismus geworden. Als *Entwicklungseinheit* mit Eigenart ist damit ein „Individuum“ im subjekt- und geschichtsphilosophischen Sinne ent-

standen. So assimilierte der in der Ökologie geographisch gewordene Lebensbegriff der Biologie die Idee der Individualität und tut es noch heute. Um welche Art der Individualität handelt es sich dabei?

Bevor ich darauf eingehe, will ich noch abschließend etwas zur morphologischen Methode sagen. Methodisch folgt aus dem Aspekt, daß inhaltlich begriffene Örtlichkeit eine Gestalt ist, der Vergleich. Morphologie = vergleichende Methode, denn die Feststellung der Verschiedenartigkeit läßt Rückschlüsse auf Unterschiede sowohl in den Standortfaktoren als auch – synökologisch – in der autochthon innerpflanzengesellschaftlichen Interaktion zur Verarbeitung der Standortfaktoren zu. Diese horizontale Ebene der Unterschiede nennen wir eher Region. Demgegenüber spricht der vertikale Interaktionszusammenhang zwischen abiotischen Faktoren und den jeweiligen individuellen Vergesellschaftungsgestalten mehr den Begriff Ort an. Die Eigenart einer Region besteht aus den Unterschieden zu den Nachbarn; das Besondere eines Ortes besteht aus seiner Gestalt als Ergebnis des einmaligen Wirkungszusammenhangs einer Anpassung. Regionen sind Differenzierungsgebilde (→ Vielfalt). Dieselben Regionen als Orte sind Integrationsgebilde (→ Eigenart). Landschaft beziehungsweise Raum ist das ambivalente Abstraktum objektiver Konkretheit in beiderlei Sinn.

### Zur politischen Logik ästhetischer Individualität

Ich wende mich jetzt dem zweiten Aspekt des Zusammenhangs von Eigenart und Gestalt zu. Ich hatte gesagt, Individualität sei eine Entwicklungseinheit mit Eigenart, und dies sei eine ästhetische und zugleich teleologische Konzeption von Subjektivität, die im Gegensatz zum Subjekt steht, das die Geschichte mit allgemeiner Vernunft politisch vorantreibt. Im nicht-banalen Sinne Gesellschaftstheorie von der Metapher des Ortes her zu betreiben hieße demnach, Gesellschaftstheorie unter der unpolitischen Perspektive des ästhetischen Menschen zu betreiben.

Ich werde kurz darstellen, was ich darunter verstehe und was das politisch bedeutet. Ich wähle zwei Wege: Ich beginne mit einem ideengeschichtlichen Hinweis und schließe daran eine schematische Gegenüberstellung dessen an, wie verschiedenartig man das Allgemeine im Einzelnen repräsentiert sehen kann.

Zum ersten: Das Konzept von Individualität, das dem ästhetischen Weltverhältnis zugrunde liegt, ist das der Monade. Leibniz hat das Menschenbild des künstlerisch-technisch-schöpferischen Menschen der Renaissance in dem Moment, als es geschichtlich zu werden beginnt und der Mensch als Träger einer allgemeinen Entwicklung seiner eigenen Art angesehen wird, dem Allgemeinheitsprinzip der Vernunft mittels des Einzelheitsprinzips der Monade als gleichrangig gegenübergestellt. Das folgte immanent daraus, daß im Universalienrealismus an der Idee Gottes das Prinzip der allgemeinen, gesetzmäßigen und guten Ordnung betont wurde, während Gott im Nominalismus für den kontingenten, einzelnen Willensakt, für unergründbare

Allmacht, stand. Leibniz übertrug die beiden gegnerischen Prinzipien des Gottesbegriffes aus der scholastischen Diskussion in *einen* Gottesbegriff. Gott hatte in einer prästabilisierten Harmonie – das ist die gesetzmäßige Ordnung – von einer aus Monaden bestehenden Welt ein vernünftiges System geschaffen. Das monadische Prinzip verkörpert quasi eine Seite Gottes, der sich in der Welt vergegenständlicht hat. Die Welt ist nicht nur vernünftig geordnet, sondern gleichrangig von *sich* aus, insoweit ihr Wesen auch daraus besteht, daß sie *existiert*, also als von Gott gewollt, individuell.<sup>7</sup> Monaden sind so etwas wie Individualitätsprinzipbausteine, die der allgemeinen gesetzgebenden Vernunft strategisch gegenüberstehen. Sie sind die allgemeine Substanzform der Wirklichkeit gegenüber deren allgemeiner Vernunftform; Monaden sind beseelte einzelne Entwicklungsträger der vernünftigen harmonischen Ordnung. Nur durch Individuell-Sein kann irgendeine allgemeine Vernunft überhaupt auftreten, so wie Gott durch Christus, der die Welt durch eine individuelle, menschliche Passion erlöst hat, seinen Status als gesetzgeberisches Abstraktum verloren hat.<sup>8</sup>

Zum zweiten Punkt: Anhand der nachfolgenden Schemata kann man die empiristische Konzeption vom Individuum mit der von Leibniz vergleichen, wobei ich die rationalistische Variante schon etwas in der späteren Färbung, die sie im Historismus und der Lebensphilosophie sowie im Neukantianismus erhält, dargestellt habe. (Vgl. die *Schemata im Anhang*.)

Mit Kant können wir jetzt definieren, daß derjenige Aspekt der rationalistischen Betrachtungsweise, der in der Idee der Monade Ausdruck findet und nicht das Einzelne als durch das Allgemeine bestimmt auffaßt, sondern das Allgemeine als im Besonderen realisiert aufsucht, der ästhetischen beziehungsweise der teleologischen Urteilsform angehört; beides sind „Reflexionsurteile“.<sup>9</sup> Je nachdem, in welcher Form

7 Parallel dazu Spinoza: „Zur Natur der Substanz gehört die Existenz.“ „Gott oder die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig.“ „Die Idee Gottes, aus der unendlich vieles auf unendliche Weisen folgt, kann nur einzig sein.“ „Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er als affiziert durch eine andere Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges angesehen wird, deren Ursache auch Gott ist, sofern er durch eine andere dritte Idee affiziert ist, und so weiter ins Unendliche.“ „Das erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges“ (Spinoza 1963: Lehrsätze 7 und 11 aus dem ersten Teil sowie 4, 9 und 11 aus dem zweiten Teil; Seiten 7, 11, 53, 57, 60).

8 Die Einheit von Differenz und Integration im Raumbegriff erklärt sich aus dem Begriff der Monade. Seine philosophische Lösung für die theologische Paradoxie im christlichen Gottesbegriff hat Leibniz nicht nur in der Monadologie beschrieben, sondern als rationale Methode auch in der Infinitesimalrechnung zusammengefaßt.

9 Hier ist die Wortbedeutung von Kant gemeint. Zum Verhältnis zwischen Kantischer und Hegelscher Wortbedeutung vgl. Eisel 1993a.

es geschieht, beurteilt man die Welt entweder hinsichtlich ihrer Schönheit (und Erhabenheit), das ist: hinsichtlich der bloßen Form; dann enthält das Urteil sogenannte subjektive Allgemeinheit, d.h. ist allgemein, aber nicht objektiv im Sinne der Erfahrungswissenschaften. Ein Mensch, der das gut kann, hat Geschmack und Kultur. Oder man beurteilt die Welt hinsichtlich ihrer Vollkommenheit als zweckmäßigen Organismus und zwar als Selbstzweck mit Endzwecken, demgemäß sich die Dinge einer inneren, aber allgemeinen Idee zuliebe einzeln entwickeln; dann enthält das Urteil notwendig aber unbeweisbar die Vorstellung, Gott habe die Welt als einen objektiv der Vollkommenheit zustrebenden Organismus eingerichtet.

Das, was Kant hier unterscheidet, ist „*kurzgeschlossen*“ die Herdersche Konzeption von Schönheit. Dieser wirft so die Form oder Gestalt der Dinge mit ihrer Funktion beziehungsweise Entwicklung durcheinander oder in eins, wie später die Geographen, Kulturanthropologen und umweltbewußten Menschen. In seiner christlichen Geschichtsphilosophie war das sinnvoll. Kulturen sollten ja danach beurteilbar sein, ob und in welcher Weise sie eine ausreichende Basis für die christliche Vollendung naiver Menschlichkeit vorbereitet hatten. Das Indiz für Kultur war dasselbe wie das, was die christlichen Humanisten auszeichnete: Eigenart und Vollkommenheit. Die Eigenart von Kultur, welche ihre Lebensräume als Besonderheiten dafür einsetzt und inwertsetzt, daß das Allgemeine im Menschen, seine Humanität, nicht uniform allgemein, sondern in unverwechselbar typischer Form den Naturgesetzen folgt, gehört zu einer Theorie der einzelnen Vollkommenheit.<sup>10</sup> Vernunft liegt nicht in abstrakter Regeltreue, sondern in der Fähigkeit eines Einzelnen, Erfahrungen zu sammeln (vgl. Gadamer 1965: 329 ff.) und das Besondere zu registrieren. Das kann er nur, wenn er mit seinen Eigenheiten die Umgebung stimuliert, zur speziellen Resonanz zwingt und genauso umgekehrt: die Besonderheiten der Orte zur Stimulation der eigenen Art geraten läßt. Jenes Individuum, das sich durch Eigenart auszeichnet (statt durch formale Gleichheit mit allen anderen, einer Form also, die dem Bürger nur die Gleichberechtigung seiner eigenartigen menschlichen Interessen, insoweit sie von einem allgemeinen Recht erfaßt werden können, gewährt, nicht aber an seiner Eigenart interessiert ist), ist ideengeschichtlich und ideologisch eine vor-aufklärerische Subjektkonstruktion. Paradigmen sind der gute König, der weise Dorfälteste, der gute Vater oder Pfarrer oder Ordinarus, also die Menschen mit Persönlichkeit, welche auf Erfahrung, Verantwortungsbewußtsein und Augenmaß basiert. Dem stehen die kritischen Vernunft- und Freiheitsapostel (wie vielleicht Robespierre) entgegen, die an das allgemeine Prinzip mehr glauben als an die eigene, vorbildliche Kraft von Fall zu Fall, denn sie ersetzen menschliches Maß durch Prinzipien, weil das Maß nun der Wille aller sein soll. Der kann nur durch die Form der Entscheidungsfindung

<sup>10</sup> Herder hat sich explizit gleichermaßen auf Leibniz wie auf Spinoza bezogen. „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich das selbe“ (Spinoza 1963: 50).

bezüglich der Grundrechte aller repräsentiert sein, nicht mehr durch eine besondere Entwicklungsstufe eines Einzelnen. (Daß die Patriarchen als souveräne Menschen gegen die revolutionären Prinzipienreiter leicht reden haben, weil sie zumeist die Macht haben, ist ein ganz anderes Problem.)

Zugleich hat ein Humanist Gefühl für das Maß und schätzt an der Gestalt, daß sie eine Ordnung hat. Er empfindet Schönheit als eine federleichte Demonstration von Eigenmaß. Der Humanist schätzt die schönen Dinge als Vollkommenheiten des Ausdrucks von etwas. Daher ist es wesentlich, daß dem Entwicklungsprinzip, das der Vollkommenheit fähig ist – das ist allein das Individuelle –, zur Geltung verholfen wird. Diese Entwicklung folgt Idealen, nicht Ideen. Ideale sind individuelle, typische Ideen oder Menschen, die das verkörpern. Wenn man sich also die ästhetische Urteilsform, die auf Einbildungskraft gründet, als ein Entwicklungsprinzip, das auf Lebenskraft beruht, vorstellt, erhält man ein Individuum, dessen Vernunft ganz anders ist als die des aufgeklärten, rationalen politischen Menschen. Das, was die Einbildungskraft kann, nämlich Erfahrungen „vorstellen“ und Vorstellungen „zur Vernunft bringen“ (im doppelten wörtlichen Sinne) (vgl. Kant 1968), wird als organische Einheit eines Entwicklungsbogens zwischen Geburt und Tod gedacht. Eine Entwicklung akkumuliert auf diese Weise Vernunft konkret mittels Erfahrung. Humanität in diesem Sinne ist die selbständige Wiederholung des Schöpfungsprozesses mittels Vernunft und Gestaltungskraft – das Menschenbild der Renaissance. Daher paßt sich der Mensch in seinem Entwicklungsprozeß an seine Umgebung an, indem er sich aus unwürdiger Abhängigkeit von natürlicher Reproduktion (Kind) durch Vernunftgebrauch löst und einer eigenen Vollkommenheit zustrebt (Weiser). Weisheit ist eine würdige Abhängigkeit – der intelligente Verzicht auf Blasphemie, der auf Erfahrung beruht. Eine „Würdigung“ benennt die Besonderheiten eines Entwicklungsprozesses. Solch ein Mensch ist eine und hat „Persönlichkeit“ mit Eigenart, er ist nicht ein politisches Interessenpartikel unter Gleichen. Er demonstriert sich gestalthaft und entwickelt sich teleologisch wie ein Organismus. In dieser Einheit führt er sich seiner Bestimmung zu: des Christen Selbstlösung als Bestandteil der prinzipiell bereits erlösten Menschheit.

Jetzt will ich noch andeuten, warum ich die humanistische Idee der Individualität explizit noch einmal aus dem Horizont ästhetischer Erfahrung erzeugt habe. Heute bezeichnen wir Humanismus – positiv oder auch polemisch, je nach politischem Standpunkt – am ehesten unter Bezug darauf und begreifen ihn als unpolitisch. Er ist eine der Politik übergeordnete geistige Grundlage unserer Zivilisation. In der entwicklungs geschichtlichen *Abfolge* vom historischen, humanistischen Selbstbewußtsein zum politisch tätigen Menschen werden die Humanisten der von ihnen wenig geschätzten Art von formaler Vernunft untergeordnet. Denn in der Demokratie fallen allgemeine Vernunft (Gleichheitspostulat, allgemeine Rechtssicherheit und Versachlichung) und Politisch-Sein zusammen. Seitdem ist die ästhetische Produktivität, die

der Romantik als Grundlage des Menschlichen galt, das heißt die Produktivität der Einbildungskraft im Unterschied zur Definitionskraft von Verstand und Vernunft, für den Aufklärer zur Inkarnation des Unpolitischen geworden. Allerwenigstens ist sie der verbotene Rückzug aus dem Diskurs, das private Vergnügen und unbegründbares Urteilen. Im politischen Feld selbst wird die ästhetische Haltung zu etwas latent Gefährlichem bis Unmoralischem: Man darf Armut nicht ästhetisieren, indem man schöne Fotos von indischen Kindern macht (d.h. der menschlichen Anmutungsqualität einer solchen Leidsituation nachgeben); und einer der schlimmsten politischen Vorwürfe ist der der Ästhetisierung von Politik. Das haben die Nazis gemacht: mit Lichtdomen, mit Aufmärschen, in Filmen. So etwas ist Schindluder getrieben. Womit? Mit einer Verbindungsstelle, die das respektable politische Bewußtsein mit der ganzen Persönlichkeit offenbar doch hat, so daß unversehens via Ästhetik gerade die Eigenart kollektiv politisch allgemein und nun ihrerseits uniformiert wird, ohne daß aus Uniformität Demokratie folgen würde. Die Nazis haben also gerade das Unmögliche gemacht: Eigenart mit Gleichschaltung und Freiheitsideen politisch und ideologisch kombiniert. Daher muß der fortschrittliche Fortschritts pessimist gut aufpassen, was er tut.

Ich habe jetzt eine Koordination von Örtlichkeit als Eigenart und von Individualität als humanistische Persönlichkeit hergestellt. Beides sind Konkretheitsideale, die einerseits der abstrakten, gesetzestförmigen Natur der experimentellen Erfahrungswissenschaften mit ihren entsprechenden Raumbegriffen und andererseits der abstrakten Einheit von Vernunft und Freiheit im aufgeklärten Subjekt entgegenstehen – bis heute. Die „Gestaltung“ der Welt als Raum widerspricht ihrer vernünftigen Planung – das kann man ja auch durchaus sehen. Die Landschaftsarchitekten streiten sich seit langem mit den Landschafts- und Raumplanern über den richtigen Weg der Raumorganisation. Das Streben nach Vollkommenheit aller einzelnen Menschen widerspricht ihrer allgemeinen Gleichheit – zumindest tut sich die Demokratie schwer, ihre politischen Voraussetzungen und Ziele mit dieser kulturellen Sehnsucht zu koordinieren. In beiden Fällen ist es entscheidend, ob es darum geht, das Besondere zu verwirklichen oder aber es als Randbedingung auszuhalten. Daß dialektische Philosophien wie die Marx'schen Frühschriften genau dies verbinden wollen, ist bekannt. Daraus folgt aber noch nicht, daß eine entsprechende Handlungspraxis allgemein ohne Verlust der Strukturebene, auf der Demokratie verwirklicht werden kann, operationalisierbar ist; bisher war es jedenfalls nicht möglich.

Auf der politischen Ebene läßt sich also sagen, daß jener vor-politische Humanist, der sich zum politischen Freiheitskämpfer oder Demokraten verhält wie Petrarca oder Erasmus von Rotterdam zu Lenin oder Helmut Kohl und Joschka Fischer (nur vom Bundespräsidenten erwartet man zwingend *beides*, denn er ist ja der König einer Zeit ohne Könige), nicht mehr nur eine allgemeine übergreifende und trivialerweise positiv bewertete Figur des Patriarchats ist, sondern selbst etwas Besonderes: Sobald

die bürgerliche Revolution stattgefunden hat und Wissenschaft die Religion und Gesellschaft die Gemeinschaften einer Kultur abgelöst haben und Politik – also Macht – Sache aller wurde, wird Humanität privat und Kultur „Kulturpolitik“. Wenn *alles* politisch *ist*, dann ist der vor-politische Mensch dann, wenn er *nicht* der abstrakten Vernunft und dem Gleichheitsprinzip, sondern der Eigenart und der Vollkommenheit folgt, konservativ. Denn die „Volksheerrschaft“ verlangt die Beteiligung aller am politischen Prozess. Somit ist automatisch jede apolitische Attitüde gegen den Fortschritt gerichtet.<sup>11</sup> Das ist von nun an *zwingend*, und es wird sich so lange nicht ändern, wie es die Demokratie gibt. Entsprechend wird die damit einhergehende Raumkonzeption ohne weitere Kontextverschiebungen nicht mit der Demokratie kompatibel spezifizierbar sein – zumindest war sie es in der Geographie und der Ökologie nicht. Dort konnten sich demokratische Metatheorien nur gegen dieses Raumparadigma entwickeln, d.h. aber letztlich, es – und damit das Selbstverständnis dieser Disziplinen – nur ganz verlassen.<sup>12</sup>

Ich muß in einer abschließenden Bemerkung einem möglichen Einwand vorbeugen. Diese Bemerkung demonstriert auch noch einmal die politische Differenz der beiden Individualitätsbegriffe im aktuellen Kontext. Man könnte sagen: Aber die Demokraten verfechten doch die Eigenart, indem sie gegen die Rassisten und Konservativen die Idee der multikulturellen Gesellschaft vertreten. Gerade die Konservativen achten doch nicht diese Eigenart, wenn sie fremd ist. Damit eröffne ich eigentlich ein riesiges Feld, das sehr eng mit dem bisherigen Thema verbunden ist. Ich werde das nicht ausführlich diskutieren, sondern damit zu einem zweiten Aspekt der Monoklimaxtheorie überleiten. Er betrifft die Diskussion über Eigenart und

11 Der Renaissance-Humanismus war natürlich immanent eher eine Säkularisationerscheinung, die „Freigeister“ hervorbrachte, als eine politisch konservative Strömung. Als konservatives Ideal „entpuppt“ er sich erst nach der Entstehung der Alternative zwischen Aufklärung und Gegenklärung. Im Neuhumanismus wird das Ideal der Werke schaffenden Produktivität idealistisch vergeistigt. Wissenschaft im Humboldt'schen Sinne ist der persönlichkeitsweiternde Prozeß einer vernünftigen Interpretations- und Erfahrungsgemeinschaft. Das Bildungsbürgertum funktionalisiert dann das neuhumanistische Ideal für materielle Zwecke wieder werkschaffend, jedoch eher industriell. Demzufolge können mit Wissen (und Drill) Menschen konform mit dem Weltgeist und nützlich für den Staat geformt werden. Aus der Idee des genialen, umfassend lebenden Vorbildes wird der Oberlehrer.

12 „In der Ökologie als Disziplin ist das nicht zu bemerken, weil sie sich im wesentlichen – von holistischen Hardlinern abgesehen – nicht so sehr als eigene Disziplin, sondern als Subdisziplin der Biologie verstand und so die Abkehr vom ‚morphologischen Paradigma‘ – d.h. in der Ökologie vom holistisch-organismischen –, das um die Mitte des 20. Jahrh. massiv einsetzt, weniger als Verlassen der Ökologie denn als Anschluß-Halten der Ökologie an die Entwicklung der Biologie im allgemeinen (d.h. unter anderem an die Evolutionsbiologie und Genetik) interpretiert wurde“ (Hinweis von L. Treppl).

Vielfalt auf der Ebene des Gegensatzpaares „fremd und heimisch“; denn auch dies sind beides Raumkonzeptionen sowohl der Ökologie als auch des modernen Common Sense. Zu dem Einwand nur soviel: Die multikulturelle Gesellschaft ist die abstrakte demokratische Vereinnahmung des Eigenartskonzeptes unter Verschiebung auf den Aspekt der Vielfalt unter formaler Interpretation. Das Konzept heißt Pluralismus. Multikulturell heißt: Vielfältige Eigenart darf sich entfalten, weil jede Eigenart gleich viel gilt. Das ist die Differenz: In der vor-politischen Eigenart gilt jede Eigenart soviel, wie sie eigenartig ist; und genauso vielfältig ist sie auch im Inneren. Eine Kultur, die sich historisch als Ort auf der Erde noch wenig entwickelt hat, ist noch relativ einfach strukturiert. Vielfalt (Fülle, Reichtum) ist Ergebnis eines „Wachsens“ mit dem Ort, nicht eines vielfältigen Zustroms von außen. Falls es Außeneinflüsse gibt, kann dieser „Zustrom“ auf gute Art vielmehr nur in Gestalt der produktiven Deutungszuweisung vom Inneren der Kulturmonade aus stattfinden; andernfalls – wenn sie den Außenwirkungen nicht ihre eigenartige Deutung zuordnen könnte – würde die ansässige Kultur nicht noch vielfältiger, sondern „überformt“. Die eigenartige Kultur ist vielfältig, weil sich die ganze Welt in ihr auf eigenartige Weise spiegelt, aber die Welt darf dann nicht einfach „materiell“ in die Monade eindringen, sondern muß sich seitens jener „Perzeption“ (Leibniz 1966: 423 ff. und 449 ff.) durch die Ortsansässigen öffnen. Das setzt aber voraus, daß die verortete Kultur ihre Perzeptionsweise – ihre Eigenart nämlich – als *bereicherbare* Vielfältigkeit affizierbar vorzeigt. Das bedeutet für beide Seiten, daß die eigene Eigenart als Bedürfnis nach Modifikation dargestellt werden muß. Die Bereitschaft der Fremden zur Anpassung muß einerseits für den durch die Fähigkeit zur Eigenart sicheren Ortsansässigen erkennbar sein. Das Indiz bestünde in der eigenwilligen Vervielfältigung und Bereicherung der *ortsansässigen* Eigenart durch fremde „eindringende“ Kultur. Die ortsansässige Kultur müßte das als Wunsch anbieten. Andererseits müssten die Zuwanderer der ansässigen Eigenart etwas als Bereicherung ihrer eigenen, ganz anderen Kultur abgewinnen. Ihr einfach, geschützt durch das Toleranzgebot, bei Anerkennung der Differenz, subsumierbar zu sein, aber auch lediglich auf dieser formalen Gleichheit der Existenzberechtigung als ausreichendes Entgegenkommen, also auf Pluralität, zu bestehen, wäre verdächtig unproduktiv und interesselos. Es entstünde nicht Vielfalt einer Kultur, sondern die Vielzahl von (Über-)Lebensstrategien. Das substantielle Problem dessen, was „Entwicklung“ einer Kultur ausmacht, wäre für beide Seiten verfehlt und ohne Beitrag geblieben. Eine Eigenart *braucht* eine sie erkennbar verändernde Bereicherung, *wenn schon* Einfluß von außen kommt; insofern steht gerade der Konservatismus nicht allem Fremden ablehnend gegenüber. Aber diese Bereicherung setzt die eigenständige Übernahme der vorliegenden Eigenarten seitens der Eindringlinge voraus, die jedoch eine Modifikationsbereitschaft der Ortsansässigen spiegelt und honoriert.

Für den konservativen Individualismus gilt die Kultur der toleranten Gleichmacherei deshalb überhaupt nichts, auch wenn sie noch so perfekte allgemeine

Leistungen erbringt. Die sind alle wert- und gestaltlos, weil sie keine individuellen Vollkommenheiten sind und nicht in ihrem Wert eben danach beurteilt sein wollen. Die Demokraten nehmen den kulturellen Unterschied (und die Kompliziertheit von Entwicklungsprozessen) nicht ernst, wenn sie ihn formal heiligen. Die multikulturelle Gesellschaft im liberalen Sinne ist ein Unding für das Konzept der konkreten Örtlichkeit. Umgekehrt lügt der liberale multikulturelle Kämpfer, wenn er sagt, er wolle Eigenart fördern; denn wenn alles örtlich Eigenartige überall ist, ist nirgends mehr Eigenart – allenfalls noch von der Art amerikanischer Lebensweise, die ja *konkret* allgemeine moderne Multikulturalität verwirklicht und sie – da sie selbst als Sukzessionsprinzip entstand – *allgemein* über die Erde verbreitet. (Deshalb hat die Konkretisierung anti-demokratischer Ideologien bisher immer auch im Antiamerikanismus bestanden.) Jener Kämpfer will tatsächlich Gleichberechtigung fördern. Das ist nicht dasselbe wie Vielfalt.<sup>13</sup> Deshalb wird die liberale Art der Sichtung von Eigenart *immer* ihr Gegenteil fördern. Diese braven Menschen sind dann ja auch immer ganz entsetzt, daß alles ganz anders kommt, als sie es so wohlmeinend beabsichtigt haben, und die Welt so schlecht ist. Aber es sind natürlich die Anderen, die Intoleranten, schuld. Diese überhebliche Blindheit macht die liberalen Moralapostel so ungläubwürdig.

Die humanistische Kultur ist in dem Maße strukturell rassistisch, wie aus ihrer Grundidee der Individualität das Paradox des *notwendigen Ausschlusses notwendig benötigter Fremdeinflüsse* folgt. Diese Struktur kann natürlich wiederum nur auf der Ebene „persönlicher“ Haltungen ausgeschaltet beziehungsweise „ausbalanciert“

13 Im Rahmen der Monoklimaxtheorie führt die Stabilitäts-Diversitäts-Hypothese genauso zu einer paradoxen Konsequenz wie umgekehrt die Idee der Eigenart im Rahmen der Odum'schen Öko-Systemtheorie, weil die verwendeten Begriffe beide Bedeutungskontexte der sich ausschließenden Paradigmen im neueren, systemtheoretischen Paradigma sich ausschließend durchsetzen: Vielfalt ist morphologisch gesehen die Konsequenz von Eigenart (Humanismus), unter systemtheoretischen Voraussetzungen ist sie abstrakt, quantitativ und universell. Härte sie allgemeine Stabilität zur Folge beziehungsweise zum Ziel, bedeutet das aus der morphologischen Perspektive eine Homogenisierung. Was systemtheoretisch sinnvoll ist, ist morphologisch unangemessen und umgekehrt. Ergo kann aus Stabilitätssteigerungsargumenten die Zerstörung von Eigenart folgen und aus dem Schutz der Eigenart Destabilisierung. Es widerspricht das teleologisch-ästhetische Gestaltkriterium (Eigenart) dem mechanistischen Leistungskriterium (Gesundheit durch Funktionsfähigkeit). Weil Schönheit und Vollkommenheit als Gesundheit definiert werden, entsteht die Konfusion. Das bedeutet: Wenn das ästhetisch-humanistische Ideal naturalistisch im Rahmen des erfahrungswissenschaftlichen Ideals definiert wird, erhält der Begriff Vielfalt eine sich ausschließende Implikation: einzelne Eigenart und allgemeine Stabilität. Vor diesem Hintergrund ist es klar, daß eine ökologische Begründung für oder gegen die Anpflanzung von Neophyten auf dem Wege über die Diversität-Stabilitäts-Hypothese niemals gelingen kann (vgl. Stöberner 1993).

werden, nicht aber politisch. Denn politisch ist mit dem Prinzip der Gleichheit nur die *Vielzahl* von Handlungsweisen begründbar, nicht die *Vielfalt* einer gemeinsamen Eigenart.

### Entwicklung als Anpassungsprozess: Sukzession versus Auslese

Im folgenden werde ich die Monoklimaxtheorie unter dem Aspekt zusammenfassen, daß und wie die Vorstellung kultureller Höherentwicklung in der Theorie des „konkreten Ortes“ einer imperialistischen Logik folgt.

Eine biotische Gesellschaft entwickelt sich um so „höher“, je besser es ihr gelingt, sich die eigenen – *ihrer potentiellen Eigenart gemäßen* – abiotischen Faktoren zu schaffen, d.h. von den konkreten Repräsentationen *allgemein* bestimmender Naturgesetze (am Standort) dadurch zu lösen, daß sie sie als *konkrete Möglichkeiten* so intelligent beachtet, daß die Klimaxformation die Bestimmtheit der einzelnen Spezies durch diese Lebensbedingungen besser ausschaltet als die vorherige Formation. *Dies* ist „organische Anpassung“ und „ökologisch“.

„Intelligent beachten“ bedeutet: Die vorherige, vorliegende Artenkombination so für sich zu benutzen, daß *deren selbstgeschaffene* Milieubedingungen gegenüber dem davorliegenden ursprünglichen abiotischen Milieu dem nunmehr neu entstehenden, eigenen Organismus angepaßt werden. Dieser eigene Organismus ist definiert als *potentieller Sukzessionserfolg*, also letztlich teleologisch.

Daher besteht Höherentwicklung durch Anpassung am Ort aus Loslösung durch Sukzession oder umgekehrt: Die Höherentwicklung der dominierenden, heimischen Formation durch Lösung vom abiotischen Milieu besteht aus sukzessiver Anpassung einer *neuen*, sie verdrängenden Formation, also aus einem Zweck für die Zukunft einer anderen Formation. *Das* ist das *Eigene*. Denn die alte Formation strebt dies an, indem sie ihre eigene Vollkommenheit durch Ausschluß anderer Individualitätsmuster organisiert. Wenn dies latent eine Offenheit für das Ausgeschlossene hervorruft, liegt die Bedingung für gelungene Vergesellschaftung, d.h. für Höherentwicklungsfähigkeit, vor.

Wir haben eine eigenartige Vermischung von Evolutionsprinzip und Teleologie vorliegen. Verdrängung ersetzt Auslese aus dem Darwinismus, der aber keine Höherentwicklung kennt, und daher nicht teleologisch ist. Im Darwinismus wird das Neue, das in der Auslese entsteht, ja nicht bewertet; es wird nur erklärt, wie seine Entstehung möglich war. Der Darwinismus beantwortet die Frage: *Wie ist Neues allgemein möglich*, ohne daß es geplant und gewollt sein mußte? Die Monoklimaxtheorie beantwortet die Frage: *Wie verwirklicht* sich endgültige Zukunft durch *Vollkommenheit* im Einzelnen?

Diese Alternativkonstruktion zum Darwinismus und seinem politischen Standort, die ich in der Beantwortung dieser Frage rein systematisch, d.h. ohne einen

räumlichen Aspekt, charakterisiert habe, impliziert mit Notwendigkeit einen imperialistischen Entwicklungsbegriff. Ein Denkmodell, in dem vorausgesetzt wird, daß einerseits Entwicklungen aus konkreten geographischen Konstellationsnutzungen bestehen und andererseits Anpassung an solche Konstellationen eigentlich die Unabhängigkeit von ihnen als allgemein determinierende Naturgrundlage erhöht, setzt einen zweiten Maßstab voraus, an dem sich jene Unabhängigkeit im Verhältnis dazu, daß die Anpassung eine Abhängigkeit ist, bemessen läßt: Sie kann sich nur auf ein anderes, potentielles Nutzungsmuster beziehen, auf die Tatsache, daß die Anpassung ein Durchgangsstadium in eine Zukunft der Gesellschaft von Arten ist. Daran bemessen kann Anpassung Autonomie repräsentieren. Die Anpassung der biotischen Gesellschaft an die *Gesetze* der Natur hat im Besonderen der Situation immer den Aspekt, den eigenen Möglichkeiten gefolgt zu sein. Eine solche Gesellschaft ist ein typisches Exemplar veränderter interner Interaktionsbeziehungen, wenn „Höherentwicklung“ vorliegt. Die schlichte *Existenz* einer solchen Gesellschaft demonstriert bereits die Unabhängigkeit vom geographischen Milieu, weil sie anders ist (lebt) als die ältere Gesellschaft desselben Ortes. Es ist als real gewordene Möglichkeit und Zukunft die bessere Wirklichkeit der Ganzheit eines verschwundenen Anpassungsversuchs; diese Veränderung verbürgt Autonomie gegenüber Naturvorgaben.

Der Vergleich zwischen dem Aspekt anpassender Naturnutzung und demjenigen unabhängiger Innenbeziehungen einer Vergesellschaftung im Hinblick auf dieselbe Gesellschaft benötigt aber zugleich eine Zielvorstellung als weiteren, nämlich allgemeinen Maßstab von Konkretheit – andernfalls könnte der Vergleich von Entwicklungsstadien nur Andersartigkeit von zeitlichen Ereignissen an demselben Ort feststellen, nicht aber „Höherentwicklung“. Deshalb ist das Modell notwendig teleologisch. Jedes Stadium ist eigentlich wesensmäßig ein Zwischenstadium; die Hauptsache an ihm ist, was es noch nicht ist, sondern nur vorbereitet.

Wenn nun die verglichenen Formationen, der Monoklimaxtheorie entsprechend, als reale Konkurrenten auftreten, weil sie als reale regionale Ganzheiten beobachtet werden, dann ist es auch denknotwendig, daß Höherentwicklung als Sukzession von Arten thematisiert wird. Man kann die faktisch konkurrierende Nutzung von konkreten abiotischen Konstellationen gar nicht anders denken, denn als verdrängende Ausbreitung, wenn zugleich vorausgesetzt ist, daß jene Nutzung als Anpassung an die geographische Umwelt dennoch wegführt von allgemeiner Umweltabhängigkeit. Dieser Abstand von der Natur besteht ja nur in einer vergleichsweise größeren Nähe zum Ziel der Endformation beziehungsweise größeren Ferne vom Beginn des Prozesses. Die zeitliche Distanz bemißt sich in der Menge der unvermeidbaren Formationszwischenstadien. Da der zeitliche Durchgangsprozess der menschlichen wie auch der Evolutionsgeschichte im Hinblick auf den „Gewinn“ an Kultur bzw. Klimaxähnlichkeit, also als Höherentwicklung, systematisch an individuelle Selbstvervollkommnungen einer Gemeinschaft gebunden ist, an „Individualität“ als allge-



meines Prinzip einer Funktions- und Sinnanzahl, muß diese zeitliche Bewegung eine räumliche Bewegung auslösen.

Das liegt daran, daß alles Empirische in Raum und Zeit existiert, und in dieser Theorie im Unterschied zum empirischen Methodenideal Raum und Zeit keine unabhängigen Koordinaten sind, sondern abhängige Entwicklungsvariablen: Der Raum ist das Besondere an den in der Zeit wirkenden Gesetzen – ihre „Ökologie“, und die Zeit ist das Besondere an den „räumlich“ wirkenden (Sukzessions-) Gesetzen – die Geschichte von Räumen. Die (zeitlich-gesehene) *Höherentwicklung* (= Lösung von allgemeinen Naturgesetzen) ist die (räumlich-gesehene) Anpassung an konkrete, besondere Naturbedingungen und umgekehrt: Die (zeitlich-gesehene) Höherentwicklung (= Anpassung an das Telos des Lebens) ist die (räumlich-gesehene) Lösung von besonderen Lebensräumen durch die sukzessive Diffusion der Lebensformen. Stellt man sich also die funktionale Selbstanpassung von Lebensgemeinschaften im Rahmen besonderer Naturkonstellationen als Teil einer zielgerichteten Entwicklung vor, so ergibt sich die Vorstellung einer Abfolge von Artenkombinationen, d.h. die Idee der Sukzession. Denn das Vorwärts der Artenentwicklung im darwinistischen Sinne durch Auswahl enthält an der Stelle, an der der Kampf um's Dasein die gesellschaftsinterne Konkurrenz für den Anpassungsdruck berücksichtigt, nicht die Voraussetzung, daß der interne Kampf der Einzelindividuen um Existenz im System gleichzeitig ein Kampf des „Überindividuum's“ Gesellschaft gegen Naturgesetze um einen Platz auf der Welt ist, ein Kampf, der mittels des Eingehens auf die Differenz zwischen konkreten *Naturbedingungen* und allgemeinen Naturgesetzen geführt wird. Macht man aber diese Annahme, wirkt der Anpassungsdruck notwendigerweise auch „räumlich“, nämlich als konkurrierende Sensibilität für Besonderheiten, die als Kampf eine Durchsetzung im vielfältig-besonderten Raum ist. Das Telos des Lebens setzt sich gewissermaßen als „Sucht nach Besonderheiten“ durch, die sich als Suche im Raum nach solchen Gesellschaften realisiert, die weniger geschickt mit diesen Besonderheiten umgehen als möglich. „Leben“ heißt dies: Eindringen in niederere Entwicklungsstufen, um sie als Mittel der verbesserten Nutzung ihrer eigenen Naturbasis zu benutzen. Als erdräumliche Bewegung betrachtet, ergibt sich Geschichte aus Sukzession. Genauso ergibt umgekehrt die Vorstellung, daß Entwicklung etwas Räumliches ist, d.h., daß Geschichte „siedelndes Wandern“ ist – wenn dies als Gewinn von Kultur in der Zeit vorgestellt wird (Eigenart) und Kultur aus Auseinandersetzungen zwischen biotischen Individuen und abiotischen Lebensgrundlagen resultiert –, die Idee, daß die Okkupation von Räumen ein stufenweises, idealtypische Durchgangsradialen schaffendes Anpassen an Natur ist. Diese Anpassung erzeugt zuletzt eine Kultur, die durch souveräne *Loslösungsprinzipien* gekennzeichnet ist. Denn sie akkumuliert materiell alle historische Erfahrung der konkreten *Dienstbar-machung* von Naturbedingungen als allgemeines Anpassungsprinzip an die Gesetze der Natur. Räumliche Verdrängung und Kolonisation sind logische Implikationen

der paradoxen, anti-darwinistischen Wahl der Voraussetzungen, weil eine Abfolge von allgemeinen, aber dennoch zugleich ortsabhängigen Höherentwicklungen trivialerweise nicht indifferent zum Raum gedacht werden kann. Und ein *wirklich* räumlich stattfindender „*Vergleich*“ von Gesellschaften ist eine Kolonisation durch diejenige Art von stärkerer Gesellschaft, welche die vorhandene Gesellschaft durch sukzessive Anpassung an diese letztendlich ausschaltet, weil sie deren geographische Umwelt besser nutzt, indem sie die Loslösungstechniken der vorgegebenen Lebensgemeinschaft durch ihre eigenen ergänzt und dergestalt erstens nutzt sowie zweitens die Loslösung perfektioniert. Gelingt das, beweist sich zirkulär, welche Eigenart eine höhere Kultur ist. Überall, wo noch keine potentielle natürliche Vegetation bezogen auf die Klimazone vorherrscht, liegt noch ein kultureller Mangel vor.<sup>14</sup>

Wo tritt in diesem Konzept nun jene Vorstellung auf, daß Individualität allgemein sei?

Individuen sind hierbei alle Gesellschaften als interne Interaktionsstandorte, die auf dem Wege zum Monoklimaxstadium erfolgreiche Entwicklungseinheiten sind. Sie sind so etwas wie örtlich definierte, temporäre Lebensgemeinschaften mit potentieller Kontinuität im Rahmen eines allgemeinen Entwicklungszieles, also Individuen höherer Art als eine einzelne Pflanze oder Person.<sup>15</sup> Es sind örtliche Lebensgemeinschaften, die aber ganz äquivalent den allgemeinen Prozeß der klimakteriellen Höherentwicklung an konkreten Orten und beispielhaft betreiben, wie jene Individuen Wissenschaft, Kunst und technische Konstruktion in ihrer Person vereinen, die den Humanismus befördern. An allen Orten findet die Sukzession konkrete Konstellationen „niederer“ Vergesellschaftung vor, welche darin besteht, daß die Abhängigkeit von abiotischen Faktoren noch immer höher ist als prinzipiell notwendig in dieser Klimazone. Das ist daran erkennbar, daß die Sukzession nicht stattfindet – also zirkulär: Weil sie erkennbar ist, findet innergesellschaftliche Höherentwicklung statt; ergo ist die ältere Formation niedriger. (Der Imperialist stellt fest, daß er Rechte hat, weil es ihn *gibt*. Man könnte Natur mehr beherrschen durch größere Nähe zu dem Entwicklungs-Endstadium, welches das Prinzip der selbstgeschaffenen *Unabhängigkeit* von den abiotischen Faktoren repräsentiert.) Aber man kann das nur erreichen, wenn man die konkrete Region *anders* in Form einer

14 In dieser Passage habe ich die geschichtsphilosophische und die biogeotheoretische Ebene z.T. sprachlich vermischt, um die Analogie zu unterstreichen. Dort wo „Kultur“ die Assoziation historischer Entwicklung weckt, wäre im biologischen Kontext jeweils der „Superorganismus“ „Lebensgemeinschaft“ im Sinne einer *erhöhten Potenz* für das Klimaxstadium zu assoziieren.

15 „Unter Einzeindigen verstehe ich Dinge, die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen bei einer Handlung so zusammenwirken, daß sie alle zugleich die Ursache einer Wirkung sind, betrachte ich sie insofern in ihrer Gesamtheit als Ein Einzeindig“ (Spinoza 1963: 50).

darin angesiedelten *biotischen Gesellschaft konkretisiert*, als die Vorgänger sie ihrerseits *anders* als die andere Nachbarregion konkretisiert haben; aber bei dieser neuerlichen Konkretisierung muß dennoch ein *älterer Formationsunterschied aufgehoben* werden, nämlich derjenige, der zwei niedere Formationsnachbarn in Unvollkommenheit noch hat verharren lassen – ein „schlechter“ Unterschied gewissermaßen. Sie klebten damit entweder an ihrer eigenen Geschichte (bei gleicher geographischer Situation) oder aber an einer differenten geographischen Situation aus Mangel an Autonomie fest.

Dem stünde die liberale Alternative gegenüber, diese Differenzen gar nicht zu beachten, weil nicht die Eigenart von Gesellschaften zählt, sondern der universelle Anpassungserfolg. Deshalb wäre der Sukzessionserfolg einer Gesellschaft einfach verbesserte allgemeine Naturbeherrschung in einem universellen Kontinuum von Möglichkeiten.

Das gilt in der Monoklimaxtheorie nicht. Man kann nämlich die Natur gar nicht besser beherrschen, wenn man sie anders als das vorhergehende örtliche Formations-individuum, jedoch darin auf die genau gleiche Art und Weise wie die angrenzende, eigenartige Nachbarschaft, konkretisierte. Das wäre abstrakter Naturgebrauch (also „industriell“) und stellt sich biologisch nicht ein. Wirkliche Sukzession verläuft nicht so uneingedenk der eigenartigen Situation. Sukzession ist ja eine innergesellschaftliche Interaktion mit Wandel. In geschichtlicher Perspektive wird die Natur, deren Prinzip das Leben ist – und Leben ist die sukzessive Transformation von Eigenart –, sich dann irgendwann rächen, und der Entwicklungserfolg entpuppt sich als Pyrrhussieg einer abstrakten Kultur.

Die Monoklimaxtheorie besagt, daß die Welt so nicht funktioniert, d.h., daß, wenn sie so funktioniert, welfremde, falsche Prinzipien die Herrschaft ergriffen haben. Wesentlich ist also der differierende Weg zum Universellen, nicht etwa die Alternative universell versus nicht-universell. Diese Alternative gibt es so gar nicht, denn die Sukzession homogenisiert durchaus Unterschiede; aber eben auf unterschiedliche Art. Und der gegen die abstrakten, darwinistischen Freiheits-, Gleichheits-, Markt- und Konkurrenzprinzipien vertretene Weg ist der einer Kette einzelner Vollkommenheiten. Der Humanismus ist ein älterer, anderer Universalismus als der der Aufklärung.

Alles Allgemeine, d.h. die potentielle Endformation, muß durch subtile besondere Selbstausgestaltungsstufen räumlich begrenzter Einheiten hindurch. Das bedeutet: Das Allgemeine hat eine *notwendige* Erscheinungsweise, die Individualität heißt und aus sogenannten organischen Ganzheiten besteht. Andernfalls könnte sich die Entwicklung der Arten – das ist das allgemeine Ziel des Lebensprozesses unter systematischer, nicht-räumlicher Perspektive – nicht aus der Überwindung der Differenzen der Lebensräume ergeben, die aus der Transformation von urwüchtiger Ausdifferenzierung in systematische Ausdifferenzierung besteht, vom Urzustand in den höchsten Naturzustand, von kontingenter Individualität (Kind) zu wahrer

Individualität (Weiser) führt. (Unter dieser Perspektive ist Demokratie eine Ansammlung von Kindsköpfen.) Denn das System der Arten, die große Ordnung des Lebens, kommt nur real als Entwicklung voran, wenn jene Gesellschaften, welche die konkret-empirischen Entwicklungsindividuen dieser Ordnung an vielen Orten bilden, ihrerseits vorankommen: Die Wirklichkeit des Lebensprinzips der „Artigkeit“ ist demzufolge in dieser Alternative zum Darwinismus die räumliche und damit kulturelle Eigenart, mit der die Gesellschaften das allgemeine System der Entwicklung von Höherwertigem adaptiv organisieren.

Artig = eine Entwicklungseinheit niederer Stufe, die einem allgemeinen Maß in einer Ordnung angepaßt ist; man denke einfach an die bekannte Erziehungsnorm gegenüber einem Kind.

Leben als (monoklimakterielle) Entwicklung der Arten = Ausprobieren aller denkbarer Anpassungsmöglichkeiten in diesem Sinne.<sup>16</sup>

Dem allgemeinen Prinzip der Artigkeit im Hinblick auf das *Repräsentieren* einer *genetischen Ordnung* (und kulturellen Unterordnung) – denn die Gattungen der Arten sind ja nach Fortpflanzungsmerkmalen klassifiziert – entspricht das allgemeine Prinzip der Sukzession im Hinblick auf die *Höherentwicklung* derselben Ordnung. Das „Eigen“ indiziert Subjektivität. Deshalb entwickelt sich räumliche Eigenart im Einzelnen, d.h. Vielfalt im Ganzen, durch sukzessive Selbstausgestaltung von allgemeiner Individualität beziehungsweise umgekehrt genauso: durch individuelle Eigenart innerhalb von allgemeinen Sukzessionsprozessen. Neue systematische Arten ergeben sich nicht durch Auslese von Artvarianten im Kampf, sondern durch die Gestaltbildung der vollkommensten Einzelindividuen, die den im Gelingen befindlichen Prozeß der neuen Vergesellschaftung repräsentieren. Zumindest ist dies das Wesentliche an ihnen – ihre typische Repräsentation der besonderen Qualitäten des lebensräumlichen Individuums –, selbst wenn der Durchsetzungsprozeß im Detail eine Auslese ist. Die Auslese des Stärkeren beim Kampf gegen andere mittels Anpassung an die Umgebung wird begriffen als eine Art Züchtung des Vollkommensten durch die Gesellschaft. Solche Einzelerfolge indizieren optimalen Sukzessionserfolg. Der unter darwinistischer Perspektive stärkere Einzelversuch von Elementbildung einer Population wird in der holistischen Synökologie als gelungener Selbstordnungsversuch einer angepaßten ganzheitlichen Besonderheit gewertet. Der hat nicht systematisch gewonnen, sondern besonderes Geschick gehabt (etwa

16 Deshalb ist Vielfalt im morphologischen Paradigma das Komplement von Eigenart, während sie später im funktionalistischen Paradigma Odums aus Stabilitätsgründen die räumliche Eigenart durchaus vernichten kann.

so, als sei ein guter Läufer nicht jemand, der einen allgemeinen Zeitmesser schneller bezwingt als alle anderen, sondern ein Bewegungskünstler unter Dilettanten). Eine solche neue Art des Lebens bewährt sich nicht im allgemeinen, sondern ist glückliches Gelingen im Einzelnen. Das Neue ist nicht ein Sieg des Einzelnen in der Logik des Fortschritts, sondern ein Gewinn der Gesellschaft durch Besitz einer sie repräsentierenden und transzendierenden Besonderheit: Kein Sieg des Neuen, sondern ein besonderer Gewinn für das Alte auf seinem Weg zu seiner Bestimmung als Individualität höherer Ordnung, nämlich als Ganzheit, die auf die Möglichkeit verweist, einer monoklimakteriell noch näher am Endzustand liegenden Formation Platz zu machen. (Dies gilt nur, sofern diese Formation nicht selbst die Endformation ist. Für das imperialistische Stadium des Humanismus ist bezeichnend, daß jedes Volk von sich behauptet, die beste erdräumliche End-Variante ausgebildet zu haben: Nationalismus. Mittlerweile hat man sich international auf die Eigenart der multikulturellen Summe von Europa, nämlich Amerika, eingestellt.)

So ergibt sich, daß die Idee der Sukzession als eines allgemeinen Prinzips (in Konkurrenz zur Idee der Auslese), also Verdrängung durch Expansion als natürliche Anpassung und Örtlichkeitsprinzip des Lebens, eine *notwendige* Implikation (wenn auch keine notwendige empirische Erscheinungsweise) der philosophischen Idee individueller Eigenart ist; sie steht – auf dieser Ebene – den liberalistischen Entwicklungsprinzipien entgegen. Wenn aber die Idee der Eigenart als Entwicklungs- und nicht als Beharrungsgedanke der Modernisierung entgegengesetzt wird, wird der latente Imperialismus der Bodenständigkeit systematisch empirisch. Umgekehrt gilt genauso, daß die Idee der individuellen Eigenart eine Implikation des Interesses an Ausbreitung ist. (Sie folgt aus dem christlichen Missionsgedanken.)

### Individualität als Kontinuität

Damit kommen wir jetzt in die gefährliche Zone des Konzepts. Ich meine die Vorstellung von historischer Wirksamkeit, die der Theorie räumlicher Eigenart anhaftet. Es stellt sich nämlich die Frage: Wie setzt sich das Allgemeine in der Zeit durch, wenn alles Allgemeine seinen individuellen Weg gehen muß, und dies bedeutet *ausch:* stirbt? Das Individuelle muß in seinem Prinzip der Eigenart einen Mechanismus installieren, der das, was allem Individuellen gegenüber allgemein ist und im Individuellen nicht aufgeht, sondern ihm gegenüber steht, dennoch auch individuell fortpflanzt. Was das Individuum in seiner „Unteilbarkeit“ verbindet, das allgemeine Gesetz und die einzelne Freiheit, existiert ja im Prinzipiellen getrennt; andernfalls könnte die Individualität nicht das Ergebnis einer Problemlösung sein. Die Bibel besteht aus zwei Büchern, einem über das Gesetz und einem über die Freiheit, und ohne das Alte Testament wäre die Bibel nicht vollständig als Gottes Lehrbuch für die Menschen. Das allgemeine Gesetzmäßige aller Existenz ist in ge-

lungener Individualität inkarniert. Aber als Prinzip muß es dann eben in der Widerspruchsbindung der individuellen Existenzweise weitergegeben werden, wenn es einer Entwicklung angehören soll. Das Allgemeine kann in diesem Konzept nur nach dem Modell der individuellen Vererbung weitergereicht werden. Denn Kontinuität muß auch in diesem Falle, in dem sie „diskret“ realisiert wird, ein Kontinuum von „etwas“ sein (das nicht gestorben ist, wenn eine Individualität beendet wurde – falls dieses Individuum sich fortpflanzt hatte). Dieses Erwas liegt in dem, was alle Individuen gemeinsam haben: Das ist die natürliche Anlage einerseits zur Eigenart und andererseits zur Distanz zum abiotischen Milieu – also die biotischen Anlagen zur Eigenart. Das ist die Erbmasse. Sie ist im materialistischen Zeitalter an die Stelle der metaphysischen Kategorie der Substanz oder der theologischen Kategorie der Seele getreten, die dem Prinzip der Entelechie eine Wirklichkeit in den Lebewesen verschafften. Sie ist das subjektiv wirksame Allgemeine der Welt als empirische Entwicklung. Die Erbmasse hält die Eigenart gewissermaßen in jedem besonderen Fall der Kontaktaufnahme strategisch von der Umwelt fern, weil sie die Autonomie des Wirklichkeitsprinzips von Subjektivität als einer Möglichkeit in sich trägt. Auf diese Weise erhält sich ein Raum von Möglichkeiten; es existiert dadurch nämlich in jedem Einzelnen eine systematische Negation des Anpassungsdrucks auf das Einzelne. Natur kann in dieser Denkweise den Charakter von Menschen, Gesellschaften, Kulturen nicht „prägen“, sondern nur stimulieren, seiner Erbmasse gerecht zu werden.

Wenn man allgemeine Möglichkeiten auf natürliche Art und aufgefaßt als individuelle Eigenart im Rahmen einer allgemeinen Ausbreitung weitergibt, und wenn dieser individuell und natürlich vollzogene Ausbreitungsversuch allgemeiner Möglichkeiten sich durch Eindringen in eine vorhandene Eigenart realisiert, dann nennt man das Vererbung.

Für das Gegenkonzept, in dem ein Individuum ein raum-zeitliches Ereignis einer Ereignisklasse ist, ist jene Kontinuität kein Problem und anders gelöst: Da ist das individuelle Ereignis ja nur eine mit „Schmutzeffekten“ der Beobachtung verschene Erscheinungsweise des allgemeinen Gesetzes- und Kausalitätskontinuums. Das Allgemeine braucht die Ereignisse nicht, um sich zu einem Entwicklungsprozeß zu formieren, weil es gar keinen gibt: Die Gravitation entwickelt sich nicht. Prozesse haben zwar eine Zeitrichtung, aber die ist eine Implikation der Kausalitätskategorie und beschreibt nicht, wie das Allgemeine sich in seinem Gegenteil, dem Individuellen, fortpflanzt, sondern daß es selbst eine irreversible Erscheinungsweise hat. Die logische Struktur der Kausalität ergibt empirisch gesehen eine Richtung in der Zeit; das bedeutet nicht, daß Kausalität ein zeitliches Entwicklungsprinzip ist.

Daß einzelne Fortpflanzung als Kontinuitätsleistung aus dem humanistischen Individualitätskonzept folgt, ist plausibel, wenn man sich vor Augen hält, daß ja die Vernunft eines Individuums daraus besteht, daß es sich zu einer eigenartigen Beson-

derheit macht, die gerade darin am deutlichsten das Allgemeine, das Menschliche, zum Ausdruck bringt – (das Klonen von Menschen ist unmenschlich, genauso die demokratische Gleichmacherei der Demokraten und Kommunisten, die zur Uniformierung aller lebendigen Gestalten führt). Formal gesehen ist Vollkommenheit das Entwicklungsziel. Die kann nur dadurch existieren, daß sie einzeln angestrebt wird. Jeder Einzelne muß lernen, wie man vollkommen wird, denn eine allgemeine Vollkommenheit gibt es nicht – außer in der „prästabilisierten Harmonie“ (Leibniz) von Gottes Schöpfung. Aber die ist strukturell unvollendet, solange das Jüngste Gericht nicht stattgefunden hat und noch viele neue Menschen geboren werden. Das bedeutet aber, daß jeder neue Einzelne *seinen Weg* – zu sich und zu Gott – finden muß. Er lernt nicht durch billige Nachahmung, also Wiederholung, sondern durch „Nachfolge“ (sagt Kant vom Künstler und Ästheten). Man wird Meisterschüler durch eigenen Stil. Ein rechtes Individuum ist ein „Lebenskünstler“; wem das Jonglieren mit Widrigkeiten – durch allzu günstige Umstände – nicht abverlangt wurde, der hatte Pech im Glück. (Deshalb ist der Militärdienst so wichtig für Jünglinge aus besseren Kreisen: Nicht etwa wegen des Drills – der ist eher unwürdig –, sondern weil man dort lernen muß, wie man sich durchschlawinert und dem Drill *nicht* erliegt. In der Rollentheorie würde man sagen: Wie man Gestaltungsnormen gegen Vollzugsnormen im Einzelfall auszubilden lernt. Das bildet Ich-Identität aus. Deshalb ist das Militär ja so eine schöne Zeit und führt zu endlosen unerträglichen Geschichten der pfiffigen Selbstbewährung.)

Der Entwicklungsbegriff des Monoklimax-Konzepts ist aber systematisch präkär: Allgemeinheit kann untergehen, wenn sie an individueller Originalität hängt.

Ob das Allgemeine nicht etwa doch untergeht, hängt wegen jenes eigenständigen Weges davon ab, ob die eigenartige Nachfolge bei der Fortpflanzung auch oft genug gelingt. Deshalb steht der Konservative ständig vor dem Untergang der Welt, denn es besteht die Gefahr, daß die „verrottete“ Jugend es in dieser Generation nicht mehr schaffen wird, ausreichend vervielfältigt und zahlreich die Werte der Tradition mit neuem Leben zu erfüllen. Das Allgemeine kann gewissermaßen unterbrochen werden, wenn die Kette für einen Generationszyklus reißt, weil die nachwachsende Individualität keine Eigenart mehr erreicht. Das ist der Fall, wenn allenfalls noch kopiert wird, „Nachahmung“ statt „Nachfolge“ stattfindet, d.h. Tradition *falsch* verstanden wird: Eigenart braucht Veränderung, weil Vollkommenheit auf die Entwicklung von Möglichkeiten bezogen ist.

Eine solche Unterbrechung kann im Gegenmodell nicht auftreten. Die Gravitation erhält keine Risse, nur weil ein paar Ereignisse ausbleiben.

Für den Konservativen liegt die Tradition nicht nur hinten, sondern auch *vorn*, nämlich in den neuen Formen der Eigenart. Aber dieses Vorn besteht nicht aus einer allgemeinen offenen Zukunft, sondern aus der Reproduktion von neuartigen Vorbestimmtheiten im Einzelnen, so wie die Landschaften und Orte *nebeneinander* unter-

schiedliche *Wiederholungen* desselben Entwicklungsprinzips, das Eigenart hervorruft, sind. Der Aufklärer wartet demgegenüber einfach ab, bis das Vernunftgesetz sich wieder einmal durchsetzt, falls es für eine Weile nicht in Erscheinung trat, beziehungsweise er beseitigt allgemein (durch Revolution oder später durch Gesetz und Planung) die mißlichen Umstände (wie z.B. Privilegien), welche die Vernunft im Einzelfall behindern.

Wenn nun im Rahmen der Säkularisation in der Moderne die allgemeine Entwicklungsbedingung, die nur in Einzelform Kontinuität verwirklichen kann, in irgendeiner Weise als Natur gedacht wird, beziehungsweise wenn das Individuelle kulturelle Ganzheiten sind, deren Natur aus ihren Körpern besteht (und nicht etwa weder aus humanem Geist plus vernünftiger Tradition oder aus Vernunft, Verstand, Egalität und Freiheit), dann ergibt sich eine rassistische und eine völkische Vererbungslehre. Eine Kultur, die darin ihren Rang hat, daß sie sich auf die Besonderheiten ihres Lebensraumes einzustellen gelernt hat und dabei gelehrt hat, auf diese spezielle Weise sich auf sich selbst als das Gegenteil dieses Raumes – gewissermaßen als den strategischen Kontrahenten im Hinblick auf das gemeinsame Ziel, hochkulturelle Eigenart zu entwickeln – einzustellen, eine solche Kultur gibt im geschichtlichen Prozeß ihre Individualität auch so weiter, wie ihr Wesen ist, nämlich individuell. Da Individuen aber Exemplare natürlicher, biotischer Entwicklungsprinzipien sind, die sich gegenüber den abiotischen Standortbedingungen autonom organisieren, sind es auch diese, deren Kontinuität organisiert wird. Die besteht in den Erbanlagen derjenigen Grundeinheiten des Lebensprozesses, die gemeinsame Erbanlagen haben: Rassen. Sie sind „Naturbedingungen“, die von der Umwelt unabhängig sind und das Bindeglied zwischen der individuellen Ganzheit einer regionalen Gesellschaft und den einzelnen Individuen im Hinblick auf jene Kontinuität bilden.

### Fortpflanzung als Raum: Sukzession

Im Außenverhältnis und auf der kulturellen Ebene bedeutet das, daß Hochkulturen, die ja im Klimaxstadium leben, eigentlich nur durch kolonisierende Eroberung anderer Kulturen, also von außen nach innen wirkend, ihr eigenes Erbe mit dem vorhandenen verschmelzen können. *Dies* ist aber auch die vernünftige Fortpflanzung der *alten* Kultur dieses von der Sukzession betroffenen Ortes. Der alten Kultur kann in universalhistorischer Perspektive nichts Besseres passieren, als durch neue Kulturen überrollt und „befruchtet“ zu werden, wenn ihr (vorläufiges) Klimax erreicht ist. In diesem Falle ist die zu kolonisierende *Fremde* die *eigenartige Heimat* (der zu zukünftigen Vollkommenheit) – aus der Perspektive der okkupierenden Kultur; und der eigene Untergang ein vernünftiger Beitrag zur Geschichte – aus der Perspektive der okkupierten Kultur.

Mit dieser wohlbekannteren Denkfigur des völkischen Imperialismus habe ich noch einmal den Aspekt der Sukzession der Monoklimaxtheorie formuliert. In dieser räum-

lichen Theorie der Eigenart ist die in Formationsschüben ablaufende Infiltration und Verdrängung durch organische Ganzheiten das Entwicklungsprinzip von Leben. Im Ganzen korrelieren individuell räumlich gestaltete Formationen mit Stadien des immer unabhängiger-Werdens von den abiotischen Faktoren, und zwar dadurch, daß die neuen Formationen, gewissermaßen unter Nutzung der Bestände des Eigenlebens der alten Formationen, die Besonderheiten des Raumes noch besser ausnutzen. Das ist präzise die völkische Kulturentwicklungstheorie des 19. und 20. Jahrhunderts.

Dem Außenverhältnis gegenüber kann sich eine Kultur im Innenverhältnis als Interaktionssystem betrachtet nicht zur Vollkommenheit aufschwingen, ohne daß Generation für Generation alle verschiedenen Individuen ganz artig ihre Eigenarten den Zielen der Formation gemäß ausbilden. Dieser Prozeß erhält seine Richtung dadurch, daß die natürlichen Besonderheiten der Umgebung das Maß für Gelingen im Allgemeinen bilden. Das bedeutet, daß *alle* Eigenarten dem Kriterium unterliegen, das Gesamt-Individuum, das ist der organische Staat einer Volksgemeinschaft, typisch zu repräsentieren und zu befördern. Der geordnete, eine uralte Sukzession abschließende und auf dem Sprung zur Expansion stehende Staat repräsentiert die soliden Verhältnisse in der konkreten Naturnutzung im Einzelnen; er muß aber eine (konservative) Revolution und einen neuen Menschen machen, um die Beschränkung seiner ortsgebundenen Vollkommenheit zu überwinden. Die Vollkommenheit bekommt den Beigeschmack einer im eigenen Saft schmorenden Kultur. Sie wird nur als stationäre Höchstleistung betrachtet. Wird die Perspektive jedoch *gewechselt* und zum kulturellen und politischen Programm erhoben, erscheint das Verhältnis von Außeneinfluß und eigener räumlicher Beweglichkeit im Blickfeld. Dann stellt sich jene erreichte Höchstleistung als Dekadenz dar, und nur fundamentale Rückbesinnung auf die großen Zeiten der Sukzession kann Zukunft verschaffen. Von diesem Kontext aus betrachtet ist daher eine regelmäßig wiederkehrende Problemstellung typisch und konsequent: die der „Überfüllung“. Sie ist formales Indiz des Bewußtseins der Stagnation eigener Höherentwicklung und gleichermaßen der Ohnmacht gegenüber Sukzession, insofern Lebensformen von außen eindringen – je nach betrachteter Bewegungsrichtung. »Volk ohne Raum« ist keine empirisch entstandene oder widerlegbare Tatsache, sondern eine metaphysische Voraussetzung sowie praktische Konsequenz moderner anti-demokratischer Politik. (In solchen historischen Augenblicken könnte das Allgemeine wieder dadurch unterbrochen werden und quasi historisch verloren gehen, daß die Jugend versagt, weil sie zu vielen falschen Einflüssen von außen unterliegt.) Die Hochkultur als Innenbeziehung ist demnach gegenüber einer älteren Gesellschaft der Erfolg eines ausklingenden Sukzessionsprozesses, der aus der Perspektive der nächst nachfolgenden Sukzession (sowie mit Blick auf sie) aber eine (latent bornierte) Selbsthaftigkeit (und unbewegliche Eigenart) ist, die von innen als bedrohliche Auslieferung an illegitime und schädliche Außeneinflüsse wahrgenommen wird.

In diesem Widerspruch zwischen den beiden Ebenen derselben Mensch-Natur-Beziehung, nämlich zwischen Landgewinn und selbsthafter Bindung, hat im gegen-aufklärerischen Denken der Bauer eine wichtige Funktion. Denn der Ausweg aus der Stagnation konnte im völkischen Denken nur aus der (revolutionären) Rückkehr zu den eigenen Wurzeln bestehen: der erneuten Sukzession auf Basis der erreichten Kulturhöhe. Der Bauer ist der Prototyp und auch Garant der geforderten menschlichen Eigenart, gewissermaßen nachhaltig zu wandern, denn er besetzt per gesellschaftlicher Funktion die Nahtstelle zwischen Blut und Boden, zwischen allgemeinen Erbanlagen und Umweltbesonderheiten und zugleich zwischen besonderen Erbanlagen und allgemeinen „Geofaktoren“. Er ist damit der gesellschaftliche Produzent und Träger der völkischen Eigenart (vgl. Bensch 1993 über Darré). (Deshalb ist es so wichtig, daß wenigstens die bäuerliche Jugend nicht den Versuchungen der Stadt erliegt.) Der Bauer ist funktional gesehen das individuell gewordene Allgemeine einer Kultur, so als seien alle Bauern eine einzige Person. Diese Stellung hat die „Bauernschaft“ *gegenüber* dem Boden als „Landschaft“, die ja auch eine solche allgemeine (typische) Kollektivindividualität von vielen Orten ist. Aber das, was alle Bauern wirklich verbindet, d.h. das, was sie weitergeben können, insoweit sie selbst eine Art Naturprodukt sind, ist das, was sie vererben können. Denn Individuen können nicht anders Allgemeinheit als historische Kontinuität von Kultur erlangen als durch Fortpflanzung. Tun sie das nicht, verschwindet ein für alle Mal ihr Beitrag, den sie zum Allgemeinen geleistet haben, als sie sich zu vollkommenen Menschen zu entwickeln trachten. Sie können zwar auch Menschen erziehen, statt sie zu zeugen, aber unter naturalistischer Perspektive ist das eine ungewisse Basis; die angemessene Basis für konkrete Höherentwicklung ist die konkrete Natur des Individuums. Das sind seine Erbanlagen im Hinblick auf jene kolonisierende Arbeitskraft, die auf die am fremden Ort heimische Gesellschaft zersetzend wirkt – das Durchsetzungsvermögen des Einzelnen in der Fremde gemäß der eigenen kulturellen Formation, die im Ganzen des Volkskörpers lebt. Weil das Prinzip natürlicher Konkretheit mit einer Theorie von einer generativ lückenlosen Kette von Nachfolgern einen Sinnzusammenhang bildet, sind die Erbanlagen beziehungsweise deren Qualität im Hinblick auf jenes Ziel, der Natur vernünftig – d.h. ihre Besonderheiten achtend – zu begegnen, so wichtig. Sie bilden die einzige materielle Basis für Kontinuität der Kolonisatoren, existieren aber diskret; es gibt ja kein empirisches Universalsubjekt der Erbmasse, sondern nur Einzelindividuen einer wertvollen Rasse, die sich dem Staat unterwerfen, nicht der Natur. Damit sind sie aber der Natur, deren Kultur dieser Staat unterwerfen wird, nämlich der fremden Heimat der Zukunft, unterworfen.<sup>17</sup> Räumliche Eigenart und

17 Ich unterschlage hier etwas, will es aber erwähnen: Die zweite Ebene, auf der Individualität – ob Mensch oder Kultur – Allgemeinheit erlangen und weitergeben kann, ist die Schrift. Sie ist funktional und kulturell den Genen äquivalent, aber ideologisch

Vererbung hängen so zusammen, daß *Kolonisation* eine notwendige Voraussetzung für allgemeine Höherentwicklung ist. Der *Ort als Beitrag zur Entwicklung* liegt, wenn gerade Eigenart weitergereicht werden soll, immer woanders als in der Urheimat. Eigentliche Heimat ist die Kolonie.

In der Monoklimaxtheorie gelingt es demnach, ganz analog dem Zeitgeist, der in der Physik zur Einführung der Zeit als Raumkoordinate in einen vierdimensionalen Raum führte, umgekehrt durch den Sukzessionsbegriffzeitliche Entwicklung räumlich zu formulieren – dies aber im Unterschied zur Relativitätstheorie im teleologischen Paradigma. Auf diese Weise ist es möglich, unter Umgehung des Fortschrittsbegriffs der Aufklärung Gesellschaft dennoch mittels einer Zeitrichtung zu definieren, Geschichte ohne Emanzipation zu denken: Eine Gesamtsukzessionsfolge ist *eine* Gesellschaft, d.h., erst die Endformation ist diese Gesellschaft wirklich, so daß alle Vorstufen auf der *Möglichkeitsebene* diese *Wirklichkeit* sind. Daher ist es so wichtig, daß nichts diese mögliche Wirklichkeit verdirbt, d.h. in eine Vorstufe so interveniert, daß die Endformation, schon bevor sie existiert, gestört würde. Nun muß aber definiert werden, was das wäre, was gestört werden könnte, denn es ist ja eine Zukunft, die bewahrt werden muß. Die Zukunft wird bewahrt durch Reinhaltung der Herkunft. Das betrifft diejenigen Eigenschaften der Gesellschaft, die einen eingeschlagenen Weg durchzuhalten erlauben. Das wiederum sind diejenigen Eigenschaften, die (synökologisch gesehen) die abiotischen Standortfaktoren durch Beachtung ihrer konkreten Ganzheit insgesamt zu überwinden erlauben, d.h. sich bisher in jenem Entwicklungsweg über solche Faktoren zu erheben erlauben. Das sind die Erbanlagen, die jene vertikal, in der Zeitrichtung, betrachtete Vergesellschaftung, nämlich die Geschichte, durchzuhalten erlauben. Da die Veränderung der Gesellschaft, also ihre Entwicklung, aber *nicht* im Hinblick auf die Entwicklung neuer Arten im Einzelnen betrachtet werden soll (zeitlicher Verlauf des Einzelnen), sondern im Hinblick auf die („synökologische“) „Neuartigkeit“ eines *Ganzen*, da ja das „Individuum“ der Entwicklung eine ganze Gesellschaft ist, wird die Eigenart eines Formationsstadiums im „räumlichen Verlauf“ beobachtet; das ist seine Sukzessions-  
 entgegengesetzt. Das ist die unvermutete Wahrheit der ansonsten dummen informationstheoretischen Weltformeln sowie der Theorien der Einheit von Biologie und Informationstheorie in genauso dummen Ontologien. Der Besitz der Schrift ist das entscheidende Kriterium für „Hochkultur“ (von „Schriftvölkern“). Hier verzweigen sich die hermeneutisch-historistische und die vitalistische Tradition des Konservatismus. Aber die erstgenannte Tradition erfüllt dann auch nicht mehr unsere Bedingung, eine moderne Lehre im naturalistischen Sinne zu sein, auch wenn sie Lebensphilosophie hieß. Eine eigenartige scientistische Fortführung hat diese anti-naturalistische Tradition im Strukturalismus erfahren, der das Differenzprinzip (Eigenart/Vielfalt), d.h. ideengeschichtlich Husserl beziehungsweise Derrida, mit der universalistisch orientierten Semiotik verbindet.

sion. Geschichte einer gesellschaftlichen Individualität wird zum Eroberungsprozeß fremder Kulturen und Territorien oder aber zur Assimilation fremder Arten, bis eine neue Eigenart deutlich wird, die höhere Kultur (auf dem Weg zum Endstadium) auf der Basis gleich gebliebener Möglichkeiten darstellt, den Prozeß fortzuführen. Die alternative Deutung resultiert nur aus einem Perspektivenwechsel im Hinblick auf die Identität von Höherentwicklung und Sukzession: Eine Kultur, die die Kraft hat, in ihrem Lebensraum durch Assimilation von Fremdartigkeit neues Potential zur regionspezifischen Beherrschung/Anpassung der Natur freizusetzen, wird ihrerseits Ausgangspunkt von Sukzession in neue Regionen sein (und umgekehrt). Deshalb wird jede Gemeinschaft, wenn sie einen natürlichen Entwicklungsverlauf nimmt – das ist: dem teleologisch vorgezeichneten Weg auf das Endstadium zu folgt –, peinlich darauf achten, daß die Basis der aus ihrer inneren Natur folgenden Eigenart, welche bisher erlaube, allgemeine Naturgesetze als konkrete heimatliche Potentiale zu verstehen, nicht durch Außeneinflüsse wesentlich verändert wird. Denn es gibt gute und schlechte, falsche und richtige Kolonisation, die von außen her erfolgen könnte. Da Eigenart dem Gesetz der Besonderheiten folgt, sind jene Völker, die ihre Räume ohnehin *systematisch verlassen*, aber dabei immer neue Räume auf gleiche Weise nur *ihrer* (wurzellosen) Eigenart gemäß benutzen, keine Kolonisten, sondern Räuber. Das ist wichtig, sonst müßten selbsthafte Kulturen *in jedem Falle* den eigenen Untergang durch Überfremdung akzeptieren, ja sogar begrüßen. Es muß eine Werturteilsentscheidung auf der Ebene der natürlichen, vererbten Eigenart eingeführt werden. Deshalb ist der Rassismus nie politisch-semantic so neutral, wie die Grundstruktur der Monoklimaxtheorie, derzufolge „Überfremdung“ ja trivial ist. Der nach der eigenen Landnahme nachfolgende, neuerliche Sukzessionsprozeß von außen im eigenen Lande muß immer als eine falsche Entwicklung – auf Gleichmacheri und/oder niedere Eigenart zu – abgewehrt werden können, obwohl zugleich irritierende Herausforderungen durch Außeneinflüsse und Eindringlinge durchaus als „Befruchtung“ – der Monoklimaxtheorie entsprechend – vorgesehen sind. Das bedeutet: Die Kultur muß bereichert werden, ohne daß die Erbanlagen durch zu viele fremde Elemente in Gefahr gebracht werden können, quantitativ ins Hintertreffen zu geraten. Das neue Ganze muß immer noch das alte Eigene sein. Fremdes ist demnach immer willkommen, da Stabilität ein Sukzessionsprozeß ist; und es ist immer gefährlich und unerwünscht, weil Sukzession unkalkulierbar ist: Der Unterschied zwischen Fruchtbarkeit und Subversion würde immer zu spät sichtbar, deshalb wird das Fremde immer höher gelobt als es tatsächlich zugelassen wird und früher bekämpft als eingestanden. Das ist keine Frage der Einstellung, sondern eine Basisstruktur moderner Vergesellschaftung, wenn man ihre *kulturelle* Verfasstheit als Humanismus berücksichtigt, und es ist ein Dilemma.

## Allerlei Täuschungsmanöver

Läßt nun eine Kultur allzu oft solche Erbanlagen individuell intervenieren, die von der räuberischen, abstrakten Eigenart sind, also z.B. schlechte „nomadische“, die zum „raffenden Kapital“ der Juden geführt haben, welches nicht in einzelnen Bauernschaften „wurzelt“, sondern ortlos dem gleichmacherischen Handel mit Geld und dem Weltmarkt entspringt, dann ist die gesamte Erbmasse in Gefahr, und das völlig zu Unrecht, denn es handelt sich ja nicht um legitime Sukzession einer respektablen Gesellschaft, sondern um räuberischen Betrug.

Deshalb ist im Rahmen des als normal und legitim gedeuteten Monoklimaxvorgangs – gleichrangig mit der Rasse als Träger der Erbmasse – die erkennbare Eigenart so wichtig. Rasse muß *kulturell praktiziert* werden, sonst lernen die Nachkommen nicht, zu *sein* wie sie eigentlich sind und heiraten die falschen Paarungspartner. Eigenart dokumentiert die Gewißheit, daß – falls in der Kette der kulturellen Fortpflanzungen durch Sukzession die Eigenart sich reichhaltiger vervielfältigt hat – der eigene, individuell beitrage Wert der Erbanlagen zu neuer Kolonisationskraft in jedem Falle respektabel und relevant gewesen sein wird. Jeder möchte, insofern er definitionsgemäß einwirkt auf die Entstehung neuer kultureller Eigenart im Rahmen der monoklimakteriellen Tendenz, schon vor dem Ende der Geschichte als positiver Beitrag erkennbar sein. Also strebt er danach, die Basis der respektablen Ausdifferenzierung, die ständig gefährdete Herkunft, zu verkörpern – es sei denn, er wäre bedingungslos für eine Vielzahl beliebiger Lebensentwürfe (d.h. für Gleichheit und Pluralismus) wie die vaterlandslosen Gesellen der Demokratie. Paranoia ist eine kulturelle Struktur der antimodernen Moderne. (Parallel dazu wird sie dann – kulturell doppelt gesichert – auch noch „psychisch“ verursacht.)

Daher – und wegen der räuberischen Kolonisten – ist es am besten, wenn man *die* Fremden erst einmal formal fernhält. In ihrer Heimat respektiert man sie zwar auch nicht, aber sie haben dort irgendeinen Wert, weil sie einen Ort haben; sie sind dort *das* Fremde, das man gelegentlich besucht und bestaunt. Die eigene Klimaxformation (und ihr Blut) soll jedoch sauber bleiben. Das hat zwei Aspekte: Die Fremden bedrohen zu Lebzeiten die Eigenart, und es könnte sich für die Zukunft eine andere Formation einschleichen. Das könnte nämlich passieren, wenn sie sich schlau und im Detail in die Funktionszusammenhänge der alten Formation einfügen – also gerade dann, wenn sie sich auf angenehme Art, jedoch heuchlerisch, einpassen – und dabei immer recht viele Nachkommen der eigenen Art in diesen Funktionsnischen nach sich ziehen. (Deshalb die Forderung, keine Familien eindringen zu lassen, zumindest aber die Kinder zu Hause zu lassen.) Jene Räuber haben nämlich die „Eigenart“, kolonialisatorische Kraft durch Täuschungsmanöver zu ersetzen, sonst könnten sie ja nie Fuß fassen, ohne die alte Formation sofort insgesamt zu vernichten (wie etwa ein Heuschreckenschwarm oder wie Dschingis-Khan). *Wenn* sie evolutionär vorge-

hen, d.h. sukzessiv, dann müssen sie sich festsetzen, *obwohl* sie „klimatisch“ gesehen schwächer sind, d.h. schlechte Infiltrationstaktiken im Hinblick auf die Achtsamkeit gegenüber den Besonderheiten der Natursituation im Erbmaterial tragen. Das bedeutet: Sie müssen anfangs nützen und zugleich lügen, d.h. schlau sein.

Unter dieser Perspektive sind die Juden *immer* gemeint, wenn es um Rassismus geht; sie haben das allgemeine Gegenprinzip zur Eigenart individuell als Eigenart entwickelt. (Die entsprechend gewählten Praxisfelder des Geldwesens und der Wissenschaft bieten sich wegen ihrer abstrakten Allgemeinheit an.) Sie haben nämlich die Eigenart, sich im kulturell toleranten Sinne um andere Eigenart als ihre eigene einfach nicht zu kümmern, unverwechselbar entwickelt. Daraus folgt eine Art unbekümmerte Kolonisation, die nur in geduldeter Anwesenheit bestehen möchte, und in der Unbeteiligung einen Anschein von Arroganz hinterläßt. Diese Anti-Eigenart ist ein Horror für den christlichen Anspruch auf konkrete Vollendung aller Möglichkeiten durch Einmischung und Mission, der hinter der Monoklimaxtheorie wirkt.

Das völkische Bewußtsein ist also doppelzünftig. Es basiert auf einer Theorie kultureller Überfremdung, und es respektiert eigentlich keinesfalls die Möglichkeit der kulturellen Überlegenheit durch Fremde, die es sich selbst gegenüber aller Andersartigkeit anmaßt.<sup>18</sup> Daraus folgt: Die Unschuld der Invasoren kann in *jedem* Falle nur gespielt sein: Entweder sie verbleiben in Nischen des unproduktiven Sektors, dann sind sie Parasiten, die an diesen strategischen Schaltstellen alsbald für das Gesamtsystem funktional erdrückend überlegen sein werden – das ist die strategische Räuberversion als Entwicklungsprozeß. Eine schäbige Professionalisierung wird bewußt kultiviert, um sie im System disfunktional positionieren zu können.<sup>19</sup> Oder die Fremden dringen in die produktiven Bereiche der alten Gesellschaft ein; dann nehmen sie Arbeitsplätze weg und überfremden durch quantitative Diffusion zuletzt qualitativ. In jedem Falle stirbt mit Norwendigkeit die alte Formation, wenn ein Umkipppunkt erreicht ist, obwohl das ein Rückschritt wäre. Man kann nie sagen, wo dieser Punkt liegt; deshalb muß man abstrakte Vorsorge treffen und ein ausreichen-

18 Da es diese Überlegenheit aber empirisch und historisch kennt, verdrängt es psychisch, was es kulturtheoretisch weiß, und haßt das als minderwertig Bezeichnete, weil es das als höherwertig eingeschätzt ist. Das gilt idealtypisch für die Juden wegen der Eigenart der universellen konkreten Anpassungsfähigkeit. „Echte“ Einzeleigenarten dagegen können als Kultur (wie die französische seitens der Deutschen) durchaus geschätzt werden, sind aber trotzdem eine Gefahr als Erbmasse tragendes Volk: Das ist immer irgendwie „zunehmend verjude“. Dadurch kann man den Widerspruch lösen – der Monoklimaxtheorie entsprechend –, Fremdes als Bereicherung zu deklarieren, aber nach Belieben rassistische Politik betreiben zu können.

19 Das entspricht einer formalen Interpretation der Eltonsonschen Prinzipien im Rahmen der Klimaxvorstellung.

des Ausmaß an gestalthaft erkennbarer Eigenart positiv manifestieren, den eigenen Raum zum Ort des Volkes machen, Selbstbewußtsein verorten (Weltmeisterschaften, Olympiaden ausrichten und ähnliches). Andernfalls geht das Abendland, für das man einsteht, unter.

Parallel dazu ist das Bewußtsein, daß Natur Eigenrechte hat, nützlich für die völkische Grundeinstellung. Denn sonst könnte Natur nicht wie ein Individuum betrachtet werden, dessen Besonderheiten Maßstab für kulturelle Eigenart im Sinne eines Vergleichsniveaus sind. Damit ist ein wichtiges Indiz für Kultur der naturalistische Aspekt des rassistischen Ausgangspunktes selbst: Eine Nation, die heute noch die Natur zuschanden reitet, ist barbarisch; vor kurzem war sie es für das aufgeklärte Bewußtsein noch, wenn sie es nicht tat. Der Widerspruch ist perfekt: Die multikulturellen und umweltethischen Kämpfer für die Eigenarten und Eigenrechte der Natur schüren unter ökologischer Perspektive die Maßstäbe des Rassismus, den sie bekämpfen.

Ich habe nun die Theorie des konkreten Ortes als Entwicklungstheorie – räumlich als Sukzessionslehre und geschichtlich als Vererbungslehre – betrachtet. Diese Theorie ist, wenn sie nicht als Missionslehre des christlich-humanistischen Geistes, sondern in säkularisierter, aufgeklärter, moderner, nämlich naturalistischer ökologischer Form vertreten wird, unausweichlich rassistisch. Ob man diese Konsequenz beabsichtigte oder akzeptieren kann, ist eine ganz andere Sache. Danach fragen Weltbilder nicht. Ich will also davor warnen zu sagen: Na ja, ist ja schön und gut, aber daß um die Jahrhundertwende politisch und in der Biologie so gedacht wurde, ist bekannt. Was zwingt mich, das in der Konsequenz genauso zu denken?

Für diesen Fall möchte ich daran erinnern, daß ich nicht einfach ein Beispiel für völkische Ideologie vorführe, sondern daß ich *das* Beispiel für eine Theorie vorführe, das die Voraussetzungen zu erfüllen suchte, die einen fortschrittlichen Fortschrittspessimismus auszeichnen: Es sollte eine Handlungstheorie gefunden werden, die nicht nur sinnorientiert, sondern auch noch auf materielle Sachbindung, also auf Naturanpassung, orientiert ist; sie sollte aber auch Handlungstheorie im strengen Sinne bleiben, um nicht banal geodeterministisch zu sein, und sie sollte jenen Naturbezug als räumlichen Aspekt des Systems in konkreter Form formulieren. Ich behaupte nun, daß es keine andere Möglichkeit gibt, den Entwicklungsaspekt der Theorie eigenartiger gesellschaftlicher Funktionensorte konsequent zu denken, als die in der Monoklimaxtheorie durchgeführte.

Auch die Ökologisierung des Marxismus, der ja ein entgegengerichteter Versuch war, das gleiche Problem zu lösen, bietet keine Alternative – im Gegenteil, gerade das bringt ihn auf die Seite seines Gegners. Wenn man den Aspekt der Abstraktionskritik, der in der Konzeption der Eigenart enthalten ist, unter den theoretischen und politischen Stern der Wertform- und Ausbeurteilungskritik stellt, ändert das an der systematischen Logik und damit an der kulturellen Struktur überhaupt nichts. Im

Gegenteil, es beweist, daß auf dieser Ebene rot gleich braun ist; das völkische Denken basiert selbst auf der Kritik am Geld, an den Kulturverlusten durch den schnöden Mammon und an dem damit einhergehenden „abstrakten Materialismus“. Die letzten heiligen Werte verschwinden mit dem Idealismus, der auf den Altaren von Geld und Technik geopfert wurde. Es gibt sicher einen fundamentalen Unterschied der beiden fortschrittlichen Fortschrittskritiken – strukturell gleich. Kulturelle Systeme richten sich politisch intentional verschieden – aber in dieser Hinsicht sind sie – wenn auch politisch intentional verschieden – strukturell gleich. Kulturelle Systeme richten sich aber nicht nach politischen Intentionen – im Guten wie im Bösen.

### Inkompatible Alternativen: Vererbung oder Erziehung durch die Umwelt als Elaboration von Vernunft

Der Lehre, daß Sozialcharaktere erblich seien und ihre Qualität sich gesellschaftlich an der Natur bewähre, steht das Weltbild gegenüber, daß nicht die natürliche Umwelt vermittelt über die Auslese des bäuerlichen Blutes Entwicklung hervorruft, sondern die soziale Umwelt die individuelle Eigenart prägt und geschichtlich weiterden läßt. Erziehung ersetzt Erbanlagen und Vernunft ersetzt Herkunft. Aber das ist ähnlich wie mit der multikulturellen „Vielfalt“ und der pluralistischen „Eigenart“. Auch hierbei wird die Theorie des konkreten Ortes verlassen. Umwelt bedeutet hier etwas ganz Anderes. Sie verändert die Substanz des Menschen, weil sie seine Vernunft stimuliert, ein ganz anderes neues Verhalten einzutüben als das tradierte. Hierbei werden nicht die Besten im Umgang mit den Besonderheiten ausgelesen, sondern die Vernünftigen befreien sich von besonderen Umständen, d.h. von ihrer Herkunft. Man kann natürlich *diese* (Lamarcksche und aufgeklärte) Bedeutung zum Ausgangspunkt nehmen, aber dann wird man nicht bei der natürlichen Eigenart der sozialen Orte landen. Der Erzieher (und Vater) ist dann nicht Meister, sondern Ausbilder (so daß das Monster „Azubi“ entstehen kann).

In der Theorie der sozialen Umweltbedingtheit des Einzelnen ist die Herdersche Vorstellung von

- Vernunft = Vollkommenheit,
  - Freiheit = natürliche Bindung an die lebensräumlichen Besonderheiten als kulturelle Freiheit vom allgemeinen Naturgesetz,
  - Anpassung = kulturelle Loslösung vom abstrakten Naturgebrauch, freiheitlicher Erziehung = Anpassung an konkrete Umstände usw.
- ja gerade bekämpft worden. Die Erziehungstheorie (versus Vererbung), die den Umwelteinflüssen die Primärfunktion einräumt, ist eine Emanzipationstheorie. Sie ist strategisch gegen die Theorie, die irgendeine biologische Naturdetermination oder eine Traditionsdetermination voraussetzt, erfunden worden; beziehungsweise umgekehrt: Sie stimulierte jene in ihrer modernen rassistischen Form, weil sie als aufklärerische Ideologiekritik der Religion und der gesellschaftlichen Naturhaftig-



keit (Leibenschaft) sich selbst naturrechtlich begründete. Dem setzte der Konservatismus einen anti-emanzipatorischen Naturalismus entgegen, der primär in der Geographie und der Biologie empirisch ausdifferenziert wurde.

Wenn also die Theorie, die alle Kontinuität der individuellen Ebene in äußeren Erziehungseinflüssen konstruiert, *damit eine Interventionsmöglichkeit durch Vernunft offen gehalten wird*, strategisch gegen die Theorie der Eigenart steht, dann können ihre „Individuen“ gar nicht idealerweise solche sein wie die der bekämpften Politik: Sie sind nur Einzelexemplare eines allgemeinen Prozesses von Emanzipation; und gute Erziehung verhilft ihnen nicht dazu, Weise zu werden (sonst würden sie wie ihre (verhaßten) Väter, wenn auch etwas anders), sondern dazu, unabhängig von Herkunft zu werden. Ihre besonderen Entstehungsbedingungen sollen nicht mehr erkennbar sein – zumindest gelten sie nichts, denn sie trainieren „allgemeines Rüstzeug“ für allgemeinen Erfolg, statt individuelle Nachfolger einer genealogischen Linie und familiären Eigenart zu werden. Leistung zählt, nicht der Adel der Geburt. Von einer soziologischen Handlungstheorie, die sich mit einer universalistischen Mischung aus Sinn-, Funktions- und Vernunftbegriff, d.h. mit der Idee der Kommunikation, strategisch von der spekulativen Geschichtsphilosophie einerseits und jeder Idee der Naturbestimmtheit gesellschaftlicher Unterschiede andererseits freizumachen versucht hat, ist nicht zu erwarten, daß ihr Menschenerziehungskonzept zum Menschenbild paßt, das Individuen und Kulturen als abgeschlossene Orte einer natürlichen Kontinuität betrachtet.

Aber *wenn* man dieses räumliche Menschenbild mobilisiert (sowie seine ökologische Metaphern), dann mobilisiert man in jedem Falle das dazu passende natürliche Vererbungskonzept mit, nicht etwa jenes Erziehungskonzept. Man schließt das letztere aus, obwohl es doch so passend klingt: Der Mensch wird durch seine Umwelt bestimmt, nicht durch sein Erbe. Das klingt sowohl emanzipatorisch, als auch ökologisch – was will man mehr. Aber das trägt. Das ökologische Weltbild führt gar nicht zu dem emanzipatorischen Erziehungskonzept: Es impliziert in letzter Instanz als naturalistisches diejenige Kulturtheorie und kulturelle Wirklichkeit, die es andererseits mit basisdemokratischen Argumenten politisch vehement bekämpft: den Rassismus.

### Zusammenfassung und Schlußbemerkung über das derzeitige politische und kulturelle Klima

Ich habe versucht, eine Verbindung herzustellen einerseits zwischen dem Diskussionsvorschlag von Läßle für die Stadt- und Regionalsoziologie und andererseits der Raumkonzeption der Ökologie. Glücklicherweise wird in dem Vorschlag auch diese Raumkonzeption angesprochen. So fiel mir die Verbindung leicht, und ich konnte versuchen, dem Anliegen zu folgen, die gewünschten Begriffe etwas zu

„durchdringen“ (vgl. Läßle 1992: 2), bevor sie geschwind in der Planung zu Leitbildern werden – in vielen Bereichen sind sie es ja eigentlich längst.

Im Kern haben wir über die Monoklimaxtheorie gesprochen. Sie ist die antimoderne Form des christlich-humanistischen Menschenbildes der Renaissance, das danach mit der Aufklärung gegen die Aufklärung Geschichtsphilosophie wurde, in der Philosophie konkret hauptsächlich gegen Kant gerichtet. Wenn man sie in der Ökologie als empirische Sukzessionslehre liest, sieht man ihr das natürlich nicht gleich an und schon gar nicht, wenn sie dann als abstraktes Begriffsgeklapper in der Sozialökologie für die Gesellschaft wiederweckt wird und dort gar noch den Eindruck erweckt, sie sei – weil sie ein „sachbezogenes“ Konzept gegen die sinnorientierte Handlungstheorie vertritt und ein stadtplanungsrelevante Kritik sozialer Mißstände zumindest nicht ausschließt – aufgeklärte Soziologie. Sie ist eher instrumentierte Antimoderne.

Was den politischen Gehalt meiner Ausführungen angeht, insbesondere im Hinblick auf den historischen Aspekt der Monoklimaxtheorie sowie die Art von zeitlicher Kontinuität, die einer Philosophie konkreter Individualität anhaftet, wenn sie zugleich naturalistisch ist, weil sie religiös-humanistisch gar nicht mehr sein kann, so bin ich der Überzeugung, daß die Verdrängung der sogenannten sozialen Frage durch die Umweltproblematik auf diffuse Art der Permanenz des Rechtsradikalismus förderlich ist. Das soll nicht bedeuten, daß ich den Grünen die Schuld für den Erfolg der Republikaner gebe. Es soll auch nicht heißen, daß ich gegen Umweltschutz bin – im Gegenteil.

Es soll vielmehr bedeuten, daß Mythen – und das meine ich nicht polemisch, sondern eher im strukturalistischen Sinne – strenge, konsistente Gebilde sind, die man nicht intentional, d.h. mit Vernunft und willentlich, übertölpeln kann. Man kann nicht eine Ökologisierung der Gesellschaft wollen und fördern und damit gar dem Rassismus entgegenwirken wollen – zumindest nicht, wenn man den Mythos gar nicht kennt. Deshalb verwundern mich die Überraschung und das pharisäische Entsetzen über die Entwicklung in Deutschland, wenn ein dermaßen gut vorbereiteter Zeitgeist plötzlich durch zufällige Umstände wie die Wiedervereinigung Deutschlands konsequent seine Logik entwickelt und geltend macht. In einer ideologischen Atmosphäre, derzufolge die vernunftgesteuerten, männlichen, geringen kapitalistischen Gauner die Eigenrechte der Natur einfach nicht achten wollen, in Europa nur noch drei bis fünf Apfelsorten angebaut werden sollen mit normierten Fruchtgrößen usw., ist zwar nicht unbedingt die Erbmasse in Gefahr, sondern zunächst nur die Eigenart. Aber dasjenige Bewußtsein ist kaum vermeidbar, das im Gefolge der Eigenart auch die Erbmasse wieder ins Gerede bringt; zumindest ist es politisch verlogen, sich derart über ein Weltbild aufzulegen, dessen Voraussetzungen man selbst vertritt. Die Universalisierungsprozesse des Kapitals sowie die Kriege, die sie permanent hervorrufen, erzeugen ökonomische und politische räumliche

Diffusionsprozesse, die auf eine alte und neue Ideologie prallen, welche sich diesem gleichen Prozeß verdankt, die völkische und die ökologische. Sie sind *konsequente* Selbstreflexionen und kulturkritische, zu Aufklärung und Liberalismus alternative *Legitimationen* kapitalistischer Realität. Daß sie nicht dafür gehalten werden, führt zu einer abenteurlichen Konfusion von Realpolitik und dem ganzen Geschwätz, mit dem zynisch oder mit blinder moralischer Anmaßung aneinander und an der Wirklichkeit vorbeigeredet wird.

Wenn man den Mythos aber kennt, dann wird es spannend. Dann wird aus einer modischen Möglichkeit, wieder an den Zeitgeist anzuknüpfen, die sich ihrem Charakter nach als Mythos hinter Sachzwängen (wie z.B. dem Ozonloch) versteckt, eine Herausforderung, falls man Lust auf Widersprüche hat und auch Betroffenheit entdeckt. Natürlich interessiert auch mich beispielsweise das Konzept des konkreten Ortes mehr als jene übliche universitäre Organisation von Langeweile, die sich Sozialwissenschaft beziehungsweise – in unserem Kontext – Stadt- und Regionalplanung nennt oder als die Betriebsamkeit der unverbesserlichen Emanzipationsstrategen; ich liebe das, wogegen ich schreibe: Wie anders sollte ich es denn auch verstehen?

Die Fragen nach neuen soziologischen Perspektiven stellen sich dann aber auf der politischen Ebene ganz anders. Zum Beispiel: Wie kann ich das, was ich kulturell vertritt, politisch bekämpfen beziehungsweise wann und wo muß ich das, und wann und wo nicht? Oder umgekehrt: Wie kann ich das, was ich politisch und auch moralisch bekämpfe, leben? Und in der Wissenschaft dann: Wie sehen Theorien aus, die diese Ambivalenz aushalten?

Das sind Fragen im Sinne des Prinzips konkreter Örtlichkeit, die aber nicht diesem Konzept ausgeliefert sind, indem sie es „verfechten“, sondern die aufhören, Konzepte zu verfechten, jedoch ohne aufzuhören, systematische Zusammenhänge zu suchen. Solche Fragen nehmen die Widersprüchlichkeit einer durch die Natur und das gesellschaftliche Innere systematisch doppelt bestimmten Realität genauso ernst wie die Randbedingungen, die die Wirklichkeit zur systematischen Existenzweise der Individualität zwingen. Die christliche Gemeinde glaubt nicht nur an den gerechten Gott, der die Ordnung des Himmels und der Erde setzte, sondern vor allem an den, der ein Mensch wurde, um diese Ordnung durch das der Weltlichkeit anhaftende Prinzip der einzelnen Individualität autonom zu erzeugen und damit zu bestätigen. Diese Kultur bestimmt unser Leben, auch wenn der Humanist nach einer Revolution noch zum Bürger erklärt wurde und der nun vom Ort, an dem er kulturell festgenagelt ist, nichts mehr wissen will.

## Literatur

- Altvater, E. (1987): Sachzwang Weltmarkt. Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung und ökologische Gefährdung. Der Fall Brasilien. Hamburg.
- Bensch, M. (1993): Die „Blut und Boden“-Ideologie – ein dritter Weg der Moderne. In: Eisel, U., Trepl, L. (Hrsg.), Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Band 2, München.
- Eisel, U. (1980): Die Entwicklung der Anthropogeographie von einer Raumwissenschaft zur Gesellschaftswissenschaft. Urbs et Regio 17. Kasseler Schriften zur Geografie und Planung, Kassel.
- (1982): Regionalismus und Industrie. Über die Unmöglichkeit einer Gesellschaftswissenschaft als Raumwissenschaft und die Perspektive einer Raumwissenschaft als Gesellschaftswissenschaft. In: Sedlacek, P. (Hrsg.), Kultur-/Sozialgeographie. Beiträge zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Uni-Taschenbücher. UTB 1053, Paderborn: 125-150.
- (1982a): Die schöne Landschaft als kritische Utopie oder als konservatives Relikt. Über die Kristallisation gegnerischer politischer Philosophien im Symbol „Landschaft“. Soziale Welt, Jg. 33, H. 2: 157-168.
- (1992): Individualität als Einheit der konkreten Natur: Das Kulturkonzept der Geographie. In: Glaeser, B., Teherani-Krönner, P. (Hrsg.): Humanökologie und Kulturrökologie. Grundlagen, Ansätze, Praxis. Opladen: 107-151.
- (1993a): Hat Goldmund jemals Narziss berührt? Über den Geschmack der Reflexion. In: Heger, R.-J., Manthey, H. (Hrsg.): LernLiebe. Über den Eros beim Lehren und Lernen. Weinheim: 192-206.
- Gadamer, H.-G. (1965)(2): Wahrheit und Methode. Tübingen.
- Gerdes, D. (1985): Regionalismus als soziale Bewegung. Westeuropa, Frankreich, Korsika: Vom Vergleich zur Kontextanalyse. Frankfurt/M., New York.
- Hard, G. (1973): Die Geographie. Eine wissenschaftstheoretische Einführung. Berlin, New York.
- Kant, I. (1968): Werke in zwölf Bänden X: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie 2. Theorie- und Werksausgabe. Frankfurt/M., zuerst 1790, zitierte Ausgabe 1793.
- Läpple, D. (1992): Thesen zu einem Konzept gesellschaftlicher Räume. In: Niehammer, L. (Hrsg.): Jahresbericht 1992 des Kulturwissenschaftlichen Instituts im Wissenschaftszentrum NRW, Essen: 1-16.
- Leibniz, G. W. (1966): Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade; Die „Monadologie“. In: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Bd. II (Hrsg. von E. Cassirer): Philosophische Bibliothek 108, Meiner, Hamburg: 423-456; zuerst 1714.
- Linde, H. (1972): Sachdominanz in Sozialstrukturen. In: Albert, H. et al. (Hrsg.): Gesellschaft und Wissenschaft, Bd. 4, Tübingen.
- Pieper, R. (1993): Keine Gesellschaftlichkeit des Raumes ohne Räumlichkeit der Gesellschaft. Einwände gegen Lämples Konzept gesellschaftlicher Räume. Nachrichtenblatt zur Stadt- und Regionalsoziologie, Jg. 8, H. 1.
- Schultz, H.-D. (1980): Die deutschsprachige Geographie von 1800 bis 1970. Ein Beitrag zur Geschichte ihrer Methodologie. In: Abhandlungen des Geographischen Instituts – Anthropogeographie, Bd. 29, Berlin.

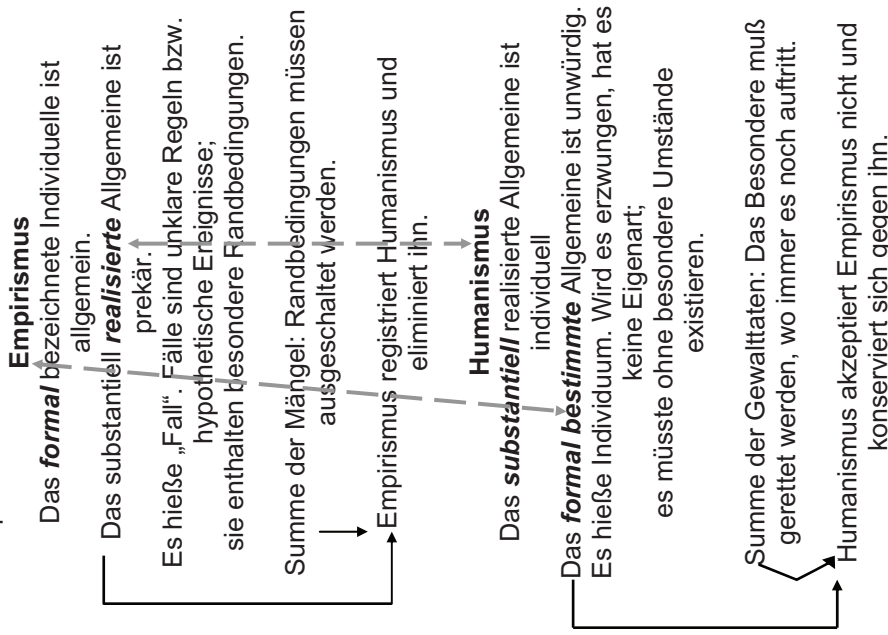
- Spinoza, B. (1963): Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Philosophische Bibliothek 92, Meiner, Hamburg.
- Stöbener, K. (1993): Das Problem der Neophyten in der heimischen Flora vor dem Hintergrund des idographischen Weltbildes. Projektbericht des Hauptstudiumsprojektes „Landschaftsplanung zwischen Rationalität und Natur“ am FB 14 Landschaftsentwicklung, TU Berlin, Berlin: 549-565; Manuskriptdruck.
- Storkebaum, W. (Hrsg.) (1975): Zum Gegenstand und zur Methode der Geographie. In: Wege der Forschung Band LVIII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt.
- Trepl, L. (1987): Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Frankfurt/M.
- (1991): Zur politischen Geschichte der biologischen Ökologie – Wunsch und Wirklichkeit. In: Hassenpflug, D. (Hrsg.): Industrialismus und Ökonomie. Geschichte und Perspektiven der Ökologisierung. DUV, Wiesbaden: 193-210.
- (1993): Was sich an ökologischen Konzepten von „Gesellschaften“ über die Gesellschaft lernen läßt. Loccumer Protokolle 75/92: 51-64.
- Vesting, T. (1993): Die Ambivalenz idealisierter Natur im Landschaftsgarten. Vom Garten des guten Feudalismus zum republikanischen Garten der Freiheit. In: Eisel, U., Trepl, L. (Hrsg.): Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Band 8, München.

## Anhang

Schema 1: Das Wesen des Allgemeinen und die Stellung der Singularität



Schema 2: Das Singuläre unter gegnerischer Perspektive



Schema 3: Das Singuläre unter eigener Perspektive

