

- LAMERS, K. (1994): Variable Geometrie und fester Kern. Zur Debatte über das Europa-Papier der CDU/CSU-Bundestagsfraktion. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 12/94, 1464–1470.
- MASSEY, D. (1999): Imagining globalisation: power-geometries of time-space. In: HOYLER, M. (Ed.): Power-geometries and the politics of space-time. Hettner-Lecture 1998 with Doreen Massey. = Hettner-Lectures 2. Heidelberg, 9–23.
- MAULL, O. (1956): Politische Geographie. Berlin.
- NASSEHI, A. (1997): Das stahlharte Gehäuse der Zugehörigkeit. Unschärfen im Diskurs um die „multikulturelle Gesellschaft“. In: ders. (Hrsg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte. Köln, Weimar und Wien, 177–208.
- (1998): Die „Welt“-Fremdheit der Globalisierungsdebatte. Ein phänomenologischer Versuch. In: Soziale Welt 49, 151–166.
- (1999): Die Paradoxie der Sichtbarkeit. Für eine epistemologische Verunsicherung der (Kultur-) Soziologie. In: Soziale Welt 50, 349–362.
- Ó TUATHAIL, G. (1987): Beyond empiricist political geography: a comment on van der Wusten and O’Loughlin. In: Professional Geographer 39, 197.
- (1996): Critical Geopolitics: The Politics of Writing Global Space. London.
- OBENBRÜGGE, J. (1993): Krise der Geopolitik und Alternativen. In: Geographische Zeitschrift 81, 253–255.
- REUBER, P. u. WOLKERSDORFER, G. (Hrsg.) (2001): Politische Geographie. Handlungsorientierte Ansätze und Critical Geopolitics. = Heidelberger Geographische Arbeiten 112. Heidelberg.
- SANDNER, G. (1993): Renaissance des geopolitischen Denkens in der Geographie? In: Geographische Zeitschrift 81, 248–252.
- SANDNER, G. u. OBENBRÜGGE, J. (1992): Political Geography in Germany after World War II. In: EHLERS, E. (Ed.): 40 Years After: German Geography. Developments, Trends and Prospects 1952–1992. Bonn, 251–275.
- SCHÖLLER, P. (1957): Wege und Irrwege der Politischen Geographie und Geopolitik. In: Erdkunde 11, 313–316.
- (1958): Das Ende einer Politischen Geographie ohne sozialgeographische Bindung. In: Erdkunde 12, 313–316.
- SMITH, A. D. (1979): Nationalism in the Twentieth Century. Oxford.
- SPRENGEL, R. (1996): Kritik der Geopolitik. Ein deutscher Diskurs 1914–1944. Berlin.
- SPYKMAN, N. J. (1938): Geography and Foreign Policy, II. In: American Political Science Review 32, 213–236.
- TROLL, C. (1947): Die geographische Wissenschaft in Deutschland in den Jahren 1933–1945. Eine Kritik und Rechtfertigung. In: Erdkunde 1, 3–48.
- WEIZSÄCKER, R. VON (1992): Maastricht als historische Chance begreifen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (13.4.1992).

DISKUSSION

GEOGRAPHIE UND DAS MENSCH-NATUR-VERHÄLTNIS

REINHARD FALTER und JÜRGEN HASSE

Der vorliegende Beitrag steht in Zusammenhang mit kritischen Stellungnahmen zu unserem Beitrag „Landschaftsfotografie und Naturhermeneutik.“ In der Reihe der Kritiken nimmt der Beitrag von HARD (2001) eine Sonderstellung ein. Er ist in einem hegemonialen Duktus geschrieben und stattet sich auf eine besonders eindringliche und affektgeladene Weise selbst mit einem gleichsam päpstlichen Geltungsanspruch bis hin zu Zitierverboten¹⁾ aus. Was er sagt, dient weniger der Förderung eines wissenschaftlichen Dialogs, der durch

¹⁾ Wir lassen uns weder durch den Verfassungsschutzbericht noch durch irgend eine andere Gralshüterinstanz der Moderne vorschreiben, ob ein Aufsatz in „Wir Selbst“ über Rudorff als gut oder schlecht zu gelten hat.

Pluralität und Heterogenität der Grundauffassungen gekennzeichnet sein sollte. Zweck seiner Rede ist die diskursdarwinistische* Ausgrenzung fremden Denkens, das sich insbesondere der Logik der Naturwissenschaften entzieht. Zur Erreichung dieses Zieles sind HARD alle Mittel recht, auch die der Diskreditierung, Willkür und böswilligen Verdrehung von Argumenten. Da HARD seine „Argumente“ in der Rhetorik des Inquisitors in Szene setzt, macht es wenig Sinn, sich gleichsam Punkt für Punkt mit seinen „Kritiken“ auseinanderzusetzen. Um eine konstruktive Fortführung der Diskussion um den erkenntnistheoretischen Platz menschlichen Erlebens im Wissenschaftsprozess zu ermöglichen, wählen wir einen anderen Weg der Auseinandersetzung. Wir werden der Frage nachgehen,

welche Bedeutung dem Menschen diesseits rationalistischen Handelns im situativen Erleben zuerkannt werden soll. Wir gehen dabei von der These aus, dass das subjektive Erleben in der *Anthro-* oder *Human-Geographie* keine ausreichende Beachtung findet, obgleich es in anthropologischer Hinsicht mit jedem Tun und Handeln des Menschen untrennbar verknüpft ist, wenn auch auf oft schwer durchschaubare Weise. Damit rückt auch die Frage in den Mittelpunkt, welche Rolle die mit der menschlichen Subjektivität verbundenen Affekte in wissenschaftstheoretischen Modellen zur Erklärung menschlichen Tuns spielen und spielen sollten. Wir werden, wie schon in unserem Bezugsbeitrag, unsere Überlegungen in wissenschaftstheoretischer (und forschungsmethodischer) Sicht auf Fragen der Mensch-Natur-Beziehung und die auf grundsätzlicher Ebene damit verbundenen anthropologischen Bezugspunkte im naturschutzfachlichen Diskurs fokussieren.

1 Die Geographie und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit

In der modernen Geographie zeichnet sich gegenwärtig der Konsens ab, dass Räume nur dann als Gegenstand des Faches ontologisch Geltung beanspruchen können, wenn sie entweder als physisch-materielle Gegenstände oder als soziale Konstrukte (Bedeutungen/Bedeutungssysteme) aufgefasst werden können. Diese Annahme hatte für die Konzeption des Raum-Begriffes zur Folge, dass ‚Raum‘ sich allein in der konstruktivistisch erkennenden Synthese der Sphäre der Dinge und der auf sie bezogenen kulturell erzeugten Bedeutungen, wie im kognitiven Gebrauch gesellschaftlich vereinbarter Regeln des Sprechens über diese Dinge und Bedeutungen konstituiert. In diesem Sinne argumentiert WERLEN in Anlehnung an GIDDENS. Für das zugrundegelegte Bild vom Menschen ist dessen Körperlichkeit von zentraler Bedeutung. Kraft seiner eigenen Körperlichkeit erfahre sich der Mensch in der Ordnung der körperhaften Dinge der Welt. Raum wird als Kategorie der Erfahrung verstanden, die auf der „eigenen Körperlichkeit im handlungsvermittelnden Umgang mit anderen körperlichen Dingen beruht“ (WERLEN 1999, 26). Die Handlung vermittelt ein dem Individuum transparentes Tun zwischen Person und Umgebung. GIDDENS legt das Bild vom Menschen als animal rationale in besonders einseitiger Form wieder auf: „Ein menschliches Wesen zu sein, heißt, ein zweckgerichtet Handelnder zu sein, der sowohl Gründe für seine Handlungen hat, als auch fähig ist, diese Gründe auf Befragung hin diskursiv darzulegen (oder auch: sie zu verbergen)“ (GIDDENS 1988, 53).

Das so entworfene Individuum agiert als reines Verstandeswesen, dessen Tun der individuell konkreten (nicht nur anthropologisch potentiellen) Möglichkeit nach in dem mit Sprache Aussagbaren restlos aufgeht. Was wir als Landschaft, als Stadt oder als schönes Wet-

ter *erleben*, ist in semiotischer Sicht immer schon *begrifflich* vorkonstruiert. Wir sehen unsere Welt durch sprachliche Schablonen; wir nehmen die Dinge in Prozessen rein *geistiger* Verarbeitung wahr (vgl. GIDDENS 1988, 96). WERLENS und HARDs Aversion gegen den „Raum“ (Chorophobie) steht in Verbindung mit einer unverkennbaren Fortschrittssucht. Ein Fortschritt wird insofern in der perspektivistischen Weltdeutung gesehen, als sie sich von der theozentrischen absetzt und ihren philosophischen Ausdruck in der Kantschen Entontologisierung des Raumes²⁾ findet.³⁾ WERLEN missversteht das Wesen der modernen Wissenschaft, wenn er glaubt, einerseits gebe es nur noch Konventionen, deren Sinnhaftigkeit von einem Wahrheitsgehalt abhängig sei (vgl. WERLEN 1995, 164), der über Empirie sichergestellt werden soll. In Wirklichkeit wählt diese aber ihre Konventionen doch nach Kriterien der Handhabbarkeit aus. WERLEN zeigt indes implizit, dass der Rekurs auf angebliche Wertfreiheit auf eine Anbetung der normativen Macht des Faktischen hinausläuft und dass diese dann in der Glaubensgemeinschaft der Modernisten sogar dazu führt, entgegenstehende Phänomene zu missachten oder herunterzuspielen. So trifft es zwar zu, dass sich die moderne Ökonomie weitgehend von der Ortsbezogenheit gelöst hat, die Psyche des Menschen dagegen nicht, so dass eine Spaltung des menschlichen In-der-Welt-Seins entsteht. Wenn man nur die Ökonomie, nicht aber die Psyche als real ansieht, oder wenn man von ihrer Dynamik das Heil erwartet⁴⁾, dann entwickelt man eine Ideologie von Basis und Überbau, in der der Anpassung an die selbstläufige Dynamik der Moderne das Wort geredet wird, d. h. unter der Maske der Emanzipation der Opportunismus gepredigt wird.

Die These von der kognitivistischen Wahrnehmung menschlicher Umgebungen hat in den modernen Sozialwissenschaften Tradition. Am Beispiel der Land-

²⁾ SCHMITZ (1990, 277) kommentiert Kant: „Etwas Verkehrteres kann man über den Raum schwerlich sagen“.

³⁾ WERLEN ignoriert nicht nur weitgehend die geschichtswissenschaftliche Literatur und verwendet – wie auch andere Soziologen – haarsträubende Geschichtskonstruktionen (vgl. MEUSBURGER 1999, 3 und 15). Er ist ein Modernisierungs-ideologe, der nicht merkt, wie antiquiert seine allein am Individuum und seiner Emanzipation orientierte Betrachtungsweise bereits heute wirkt. Nicht zufällig will er Grundlagen für seine Sozialgeographie in der Ontologie des 18. Jahrhunderts (etwa im völlig verfehlten Raumbegriff Kants gewinnen (ebd. 9). BLOTEVOGEL schreibt zu recht: „Die Vorstellung eines wissenschaftlichen Fortschritts ist uns heute zunehmend suspekt geworden, nicht zuletzt wegen des darin implizierten modernisierungstheoretischen oder gar teleologischen Kerns“ (ebd. 2).

⁴⁾ Der Kulturosoziologe SZNAIDER z. B. meint der identitätslose *citizen shopper* sei eine wesentlich friedfertiger Spezies als der traditionale Mensch mit seinem Streben nach Identität und Auszeichnung (dazu FALTER 2001c).

schaft betont SIMMEL 1913 deren *geistigen* Charakter; Landschaft lebe nur in der Vereinheitlichungskraft der Seele (vgl. SIMMEL 1913, 150). Nach HARD ist die Landschaft das „typische Kopfprodukt der Moderne“ (vgl. HARD 1983, 166) und in der kürzlich von ESER erschienenen Studie über die Denkvoraussetzungen des Naturschutzes wird Landschaft abermals als ein theoretisches Produkt rekonstruiert, das ganz und gar Ergebnis der Ideologien des 19. Jahrhunderts sei (vgl. ESER 1999). Variierende, in der Sache aber einige Positionen werden immer wieder vertreten.

Der Soziologismus, dem unter anderem HARD huldigt, ist Seitenstück und keineswegs Alternative des naturwissenschaftlichen Reduktionismus. Er behauptet, was wir unter Natur verstünden oder gar als schützenswert empfinden, sei sozial konstituiert und demokratischer Willensbildung zu unterwerfen, ja, wir könnten gar nichts anderes erkennen als „Natur für uns“. Das bedeutet im Klartext: wenn der Fall einträte, dass es nur noch einige „Spezialisten“ gäbe, die noch einen Fluss von einem Kanal unterscheiden könnten, dann braucht man Freifließstrecken auch nicht mehr zu erhalten. Man könnte nun sagen, der Sozialkonstruktivismus beziehe sich – recht verstanden – nur auf den Bedeutungsgehalt von Begriffen und wolle keine Anleitung zu praktischem Handeln geben. Das Argument liegt auf der gleichen Ebene wie das von der Wertfreiheit der baconschen Naturwissenschaft. Hinter dem Sozialkonstruktivismus steht der Wille, alle Werte in den Verfügungsbereich politischer Entscheidungen zu ziehen. Ziel ist eine schrankenlose gesellschaftliche „Freiheit“, deren Kern jedenfalls im gesellschaftlichen Umgang mit Natur doch eher fragwürdig ist. Wie MARKL⁵⁾ treffend bemerkt, bleibt der Schritt zu echter Autonomie und Selbstbestimmung unserer Daseinszwecke noch zu tun, da bisher nur eine Rationalität der Mittel, nicht aber eine Selbstbestimmung der Zwecke der Kultur erreicht ist. Im Namen der Emanzipation des Menschen von allem, was nicht in seiner Verfügung steht, begreifen aber die „geisteswissenschaftlichen Handlanger der Zerstörung“ das zunehmende Verschwinden nicht angeeigneter Natur sogar als Fortschritt. Wir wiederholen die durch HARDs Dementi nicht wegzuwischende Tatsache, wonach er geschrieben hat, die Rede von Natur sei immer verdächtig, zu einer „Großideologie der Neuzeit“ zu gehören, nämlich der „altkonservativen Kritik an der unbegrenzten Autonomie des Menschen“ (HARD 1993, 172). Ein besonders absurdes Beispiel für den von HARD bemühten Soziologismus bietet MAUSS, der allen Ernstes die Sommerwanderungen der Eskimos nicht auf Nahrungsreservoirs zurückführen will, sondern darauf, dass sie von dem engen Zusammenleben des Winters mit dem entsprechenden sozialen Druck die Nase voll hätten (zit. nach GEHLEN 1995, 77).

Nach WERLEN (mit GIDDENS) handelt der Mensch rational. Deshalb könne es auch keine Eigenschaft eines Raumes oder Ortes geben, die auf Menschen ein-

wirke⁶⁾ (vgl. WERLEN 1999, 130). Was man als solche Wirkungen fehldeute, sei in Wahrheit die Bedeutungszuweisung eines handelnden Individuums. In dieser konstruktivistischen Perspektive kann Räumliches nur im Handeln der Subjekte ‚entstehen‘. Das vorausgesetzte Menschenbild ist hermetisch. Es taugt allein als Projektionsfläche für kulturell Gemachtes. Für affektive Dispositionen, die in praktisches Tun durchschlagen und nicht oder nur schwer diskursiv rechenschaftsfähig sind, bleibt kein Platz. Das geometrisierte Menschenbild unterstellt die generelle Fähigkeit von Subjekten, sich jederzeit selbst zu thematisieren. Die Existenz des Subjekts wird als gesellschaftlich offen und demokratisch vermittelbar angesehen; die subkutane Manipulation von Bewusstseinszuständen wird aber (gegen alle kritische Gesellschaftstheorie) *nicht* zugestanden, vielmehr wird das Dogma universaler Verfügbarkeit mit dem Vorwurf der Demokratiefeindlichkeit gegenüber denjenigen, die ihm nicht zustimmen wollen, unangreifbar gemacht (so bei KÖRNER).

Es lässt sich leicht zeigen, dass mit diesen Begriffen von ‚Raum‘ und ‚Mensch‘ ein Verständnis von Realität verbunden ist, das von den Sachen im Sinne von Dingen ausgeht. Es ist ein Denken, das gegenüber solchen Bereichen des Wirklichen abgedichtet ist, die eher durch Diffusität und Flüchtigkeit denn durch Materialität und denotative Klarheit gekennzeichnet sind (vgl. BÖHME 1999). Während die semiotisch aufgefassten Symbole in ihrer Gegenstandsbezogenheit als Seinsformen des Wirklichen in der Humangeographie noch Beachtung finden, indem sie das Handeln und so letztlich auch Allokationsprozesse beeinflussen, gilt das für andere Bereiche phänomenaler Wirklichkeiten nicht. Herauszuheben sind die Atmosphären als semiotisch nicht erklärbare Phänomene (vgl. BÖHME 1999, 94). Das verwundert, spielen sie doch im menschlichen Tun eine ebenso große Rolle wie die Symbole und mitunter eine wichtigere als die physischer Dinge. Ein Grund für diese unterschiedliche Weise, Wirkliche ernst zu nehmen oder auszublenden, bringt eine Grundstruktur im wissenschaftstheoretischen Wirklichkeitsverständnis zum Ausdruck. Danach findet alles Geistige Aufmerksamkeit, während Gefühlsbezogenes dann implizit ausgesondert wird, wenn seine Beziehung zum Geistigen nicht (zu-)erkannt wird. So entsteht im Wirklichkeitsverständnis eine Kopflastigkeit, die eine kategoriale

⁵⁾ Der freilich mit anderen Äußerungen auch dem naturblinden Kulturalismus erliegt und Natur als „rein abstrakt-historisches Traumgespinnst“ bezeichnet, einerseits, weil es von der Tiefsee bis zur Hochstratosphäre keinen vom Menschen unbeeinflussten Raum mehr gebe, andererseits weil fünf Milliarden Menschen nicht einfach wieder spurlos verschwinden könnten (zit. nach SCHULZ-MEINEN 2000, 57). Entsprechend sind auch MARKLs Äußerungen zur Gentechnik.

⁶⁾ Dazu FALTER 2001b.

Differenz zwischen Wirklichkeit und Realität⁷⁾ verwischt. Damit gerät die Tatsache aus dem Blick, dass Wirklichkeit als „Seiendes im Zustand der Aktualität“ (BÖHME 1999, 90) erlebt wird, ohne dass es in einem kausalen Zusammenhang mit der Realität der Dinge stehen muss. Dieser Zustand ist (auf der Subjektseite) im subjektiven Mitsein und vitalen Erleben erfahrbar. Auf der Objektseite konstituiert er sich im Prozess des Erscheinens (vgl. SEEL 2000).

Atmosphären erschließen sich im Erleben – gleichsam zwischen Substanz und Akzidens – im Medium der „Halbdinge“. Diese unterscheiden sich nach SCHMITZ (1994, 80) „[...] von Dingen auf zwei Weisen: dadurch, dass sie verschwinden und wiederkommen, ohne dass es Sinn hat, zu fragen, wo sie in der Zwischenzeit gewesen sind, und dadurch, dass sie spürbar wirken und betroffen machen, ohne als Ursache hinter dem Einfluss zu stehen, den sie ausüben, viel mehr als die Wirkung selbst.“ Atmosphären sind keine Realitäten, sondern Wirklichkeiten. Werden sie als geistige Gebilde aufgefasst, werden sie auf mentale Konstruktionen reduziert, die auf projektionistischem Wege in die Welt innerer Vorstellungen kommen. SCHMITZ definiert Atmosphären als „räumlich ergossene Gefühle“, in deren Bann man hineingeraten kann, Atmosphären also dann in affektivem Betroffensein erlebt. Atmosphären entstehen überall dort, wo Menschen von situativem Erscheinen be- und getroffen werden. Sie haben nicht ausschließlich oder in erster Linie etwas mit „Landschaft“ zu tun, die über die Medien erscheinender Natur (Licht, Wind, Wärme, Kälte, Dunstigkeit etc.) am Meer oder im Gebirge entsteht, wengleich sie auch in diesem Bereich besonders zudringlich wirken. Atmosphären sind ebensowenig von Bahnhöfen, Hochhäusern, Gärten und Direktorenbüros wegzudenken, gehört es doch zu den architektonischen Kalkülen, *besondere* Bauwerke auch in besonderer Weise auf die Menschen wirken zu lassen. Zu betonen ist allerdings der grundlegende Unterschied von natürlichen und künstlich hergestellten Atmosphären. Während letzteren oft eine manipulative Absicht zugrunde liegt, sind erstere ohne solchen Hintersinn, wohl aber mit einem zu entbindenden Sinn. Beeindruckende Atmosphären sind immer Hinweise auf bestimmte Zusammengehörigkeiten der Natur im nicht-gegenständlichen Bereich.

Worauf es dabei ankommt, ist, allmählich ein Gefühl für die Grammatik der Natursprache zu gewinnen, für mögliche und unmögliche Verbindungen und für die Eigenlogik der Erscheinungscharaktere. Im Regen beispielsweise hängen Erfrischung und Traurigkeit zusam-

⁷⁾ Man kann die kausal dinglichen Beziehungen als Realität (res = Sache) bezeichnen, die qualitativen dagegen als Wirklichkeit der wirkenden Mächte, jenes Wirkens das nicht fremdgesetzlich, sondern eigengesetzlich genannt werden kann (vgl. BÖHME 1999).

men; ja, diese Art der Verbindung ist kennzeichnend für alle Arten eines Vernachtungsprozesses, in dem die Konturen der Einzelindividuen verschwinden und sich ein graues, aber Kontinuität vermittelndes Ganzes⁸⁾ bildet, dies ist auch im Prozess der Abenddämmerung der Fall, und auch da verbinden sich Melancholie und Erfrischung. Solche Zusammenklänge gehen über synästhetische Wahrnehmung hinaus und reichen in den symbolisch rasonierenden, ja sogar wesenhaft erlebbaren Bereich der Natur hinein (FALTER 2001c). Bei der Sensibilisierung für das eigene Erleben von Umgebungen und das damit verbundene befindliche Natursein geht es natürlich nicht um die „paradiesische Welt“ der „faszinierenden Erlebnisse“ wie das GELINSKY (2001) (im Verweis auf WIRTH) HASSE und STRASSEL äußerst simpel unterschiebt. Man muss schon destruktiv lesen, um auf solch absurde Pointen zu kommen. Ebensowenig geht es um „natürliche“ Landschaft (vgl. GELINSKY), sondern darum, die Unhintergebarkeit menschlichen Naturseins als anthropologische Bezugsgröße im Denken über (vielleicht als „natürlich“) *inszenierte* Landschaft in der denkenden Polarisierung von gesellschaftlichem Naturkonstrukt und leiblichem Natursein einer gegenstandsspezifisch erweiterten Kritik zu öffnen. Deshalb ist die Behauptung ein ebenso großer Unsinn, es ginge HASSE oder STRASSEL darum, die Trennungen der Moderne aufheben zu wollen (abermals GELINSKY 2001). Gleichwohl: Um diese Trennungen bewusst und damit beherrschbarer zu machen, bedarf es einer intensivierten Bemühung um Aufmerksamkeit gegenüber diesen Trennungen, unter denen die Dichotomien von Kultur und Natur, Subjekt und Objekt sowie Mensch und Natur im Hinblick auf die Verortung des Menschen in der Natur von besonderer Bedeutung sind. Diesem Anspruch folgt JÜRGEN STRASSEL zum Beispiel mit seinen Garteninterpretationen, indem er im Rückgriff auf die strukturalistische Mythentheorie die Wirkungsweise des Spezialdiskurses „Garten“ im Mensch-Natur-Verhältnis reflektiert (vgl. STRASSEL 2000).

HARD verhängt in seiner Rede über das Aussprechen landschaftlichen Erlebens ein kategoriales Sprechverbot in Bezug auf „Atmosphären“. Er ist dabei so sehr auf „Landschaft“ fixiert, dass er die Ubiquität von Atmosphären nicht erkennen kann, obwohl sie doch weit über das Landschaftliche hinaus im Erleben von Um- und Mitwelt unbestreitbar sind. So glaubt er, in unserem Sprechen über Landschaften ein (uns eigenes) „Uterusdefizitgefühl“ erkannt zu haben, denn Landschaft sei mit Weiblichkeit und Mütterlichkeit konnotiert, und was wir über Landschaft sagen, deshalb Ausdruck „primärnarzißtischer Verschmelzungs- und ozeanischer Gefühlsbedürfnisse gestörter Narzißten“. Dass HARD hier unbestreitbare Kompetenz zur psychoana-

⁸⁾ Die sprichwörtliche Rede vom Grau nächtlicher Katzen sieht hier nur den negativen (defizienten) Aspekt.

lytischen Ferndiagnose belegt und sich wieder einmal der persönlichen Diffamierung als bevorzugter Form seiner „Kritik“ bedient, verdient unter dem Gesichtspunkt der Affektgeladenheit seiner Rede Beachtung, in der er sprachlich gestikuliert. So greift er auch zu dem eher pubertären Mittel der Sexualisierung in ganz anderem Sinne getroffener Aussagen. Auch das sagt nun aber mehr über HARD aus als über uns; Pennäler kichern bekanntlich bei allem, was sie nicht verstehen. Es sei HARD unbenommen, in jeder Laterne einen Phallus zu sehen, nur wenn dann jedem, der das Wort ‚Laterne‘ benutzt, unterstellt wird, er meine doch eigentlich ‚Phallus‘, dann hört der Bereich der Diskussionsfähigkeit auf. Diese Grenze ist auch dort überschritten, wo HARD die ganze Phänomenologie von SCHMITZ mit dessen gelegentlichen Verweisen auf die Leiblichkeit des Geschlechtsaktes lächerlich zu machen sucht.

In wissenschaftstheoretischer Sicht interessanter ist, dass HARD die Aussprache von Atmosphären schlechthin tabuisiert, weil darin subjektive Gefühlsaussagen getroffen werden müssen, von denen man schon aus Taktgründen Abstand zu nehmen habe. Die Beschreibung von Atmosphären, die in Gärten, Gebäuden oder sonstwie bebauter oder nicht bebauter Umwelt entstehen, dürfte immer „gefühlbeladen“ sein. Man müsste im Gegenteil sagen, dass die Präzisierung einer Atmosphäre als subjektiver Sachverhalt erst in der Aussage von Gefühlen als befindlicher Form personaler Wirklichkeit gelingen kann. Die Stadtbeschreibungen von ENDELL (1908) geben davon ein Beispiel. Auf dem Boden verstandesrationalistischer Reduktionismen kann die Thematisierung der Räumlichkeit der Gefühle im Erleben nur zur Reproduktion kognitivistischer Ersatzaussagen führen, die *über* oder *von* etwas sprechen, dieses essentiell aber doch nicht berühren. Gefühle sind eben weder Dinge (im relationalräumlichen Raum), noch sind sie auf Symbole zu reduzieren und nach semiotischen Kategorien interpretierbar.

Mit dem Plädoyer für die wissenschaftliche Aufmerksamkeit gegenüber den menschlichen Gefühlen wird nicht der Wiederauflage vormoderner Landschaftswissenschaft das Wort geredet. Im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses liegt das Ästhetische in einem weiten Sinne als Empfänglichkeit für Eindrücke. Das Ästhetische versteht sich dabei im Sinne des *aisthesis*-Begriffes als alles, was die Sinne beschäftigt, damit auch leibliche Empfindungen und Gefühle entstehen lässt und im Bewusstsein wirksam wird. Gegen den substraktionsanthropologischen Begriff vom Menschen, der erst im Abzug seiner Gefühle und leiblichen Vitalität reduktionistisch als geistiges Wesen gedacht wird, führt das Mitdenken ästhetischer Prozesse zu einer Erweiterung des Blickes auf die menschliche Erkenntnistätigkeit.⁹⁾ Damit wird eine Erlebniswirklichkeit in den wissenschaftlichen Horizont hereingenommen, die nicht das intelligible *Denken über* Räume betrifft, sondern das *Befinden in* ihnen. Man muss an dieser Stelle

betonen, dass entsprechende Forschungstraditionen erst unter dem Druck einer szientistischen Modernisierung der Wissenschaft in den Hintergrund gedrängt wurden, also als Folge eingetretener wissenschaftstheoretischer Inkompatibilität mit einem vor allem soziologisch beeinflussten Verständnis der Sozialwissenschaften nach 1970. Innerhalb der Geographie ist besonders LEHMANN (1950) zu nennen, der sich in seinen Abhandlungen zur Physiognomik der Landschaft dem Thema der Atmosphären und damit der einführenden Subjektivität zugewandt hatte. Auch er tat dies nicht, um eine vormoderne Landschaftswissenschaft zu exhumieren und Gegenaufklärung zu betreiben, sondern um die Perspektivität wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung in der Thematisierung von Landschaft um die Dimension des Erlebens zu erweitern. MÜLLER (1986, 25) weist darauf hin, dass er auch dazu neigte, seine „eigene Betroffenheit zu maskieren, da er wenig Verständnis insbesondere seitens seiner Fachkollegen aus der Naturwissenschaft erwartete und wohl fürchtete, seine fachwissenschaftliche Arbeit in Mißkredit zu bringen.“

Wird dieses Verschweigen – HARDs Imperativ zufolge – als Standard beibehalten, bedeutet die damit geforderte Ausklammerung eines ganzen Lebensbereiches letztlich eine Ignoranz gegenüber einer subjektiven Wirklichkeitsdimension, die entscheidenden Anteil am Zustandekommen von Handlungen und der Aussage rationalistisch geklärter Handlungsgründe hat. Subjektivität soll ja nicht, wie HARD glauben machen will, aus narzisstischen Gründen ausgesagt werden, sondern aus Gründen, die sich im Wissenschaftsprozess legitimieren können. Solche Gründe können, wie in unserem Beispiel, auf den Naturschutz bezogen sein und in der diskursiven Öffnung gefühlsbezogener Natur-Beziehungen für die Frage nach Ideologien, politischen Normen und „rationalen“ Natur-Beziehungen liegen. Solche Gründe können aber auch, etwa bezogen auf die empirische Untersuchung städtischer Atmosphären, in der Erweiterung politischer Diskurse um die Frage nach urbaner Lebensqualität liegen, hat Lebensqualität doch immer an entscheidender Stelle eine affektgeladene Dimension. Hinter dem Streit um die Zulässigkeit subjektiver Aussagen in der Wissenschaft steht ein Dissens in der Frage der zugrundegelegten Menschenbilder. Während für LEHMANN das von Betroffenheit gekennzeichnete Befinden in einer Umgebung offenbar eine so wichtige Größe menschlichen (situativen) An-Ort-und-Stelle-Seins war, dass er davon nicht einfach absehen oder es in kognitivistische Abstraktionen uminterpretieren wollte, soll das den

⁹⁾ Diesem Programm folgt ZUR LIPPE (1987) mit seiner ästhetischen Anthropologie, WELSCH (1993) mit seinem ästhetischen Ästhetik-Begriff, BÖHME (1989) mit seiner ökologischen Naturästhetik, RUMPF (1994) innerhalb der Erziehungswissenschaft und SCHMITZ (1964ff) mit seinem System der Philosophie.

Beiträgen von HARD (2001), GELINSKY (2001) und KÖRNER (2001) zufolge in der modernen Humangeographie nicht sein. EISEL (2001) spricht sich dagegen ja sehr detailliert *für* die Reflexion affektiver Implikationen landschaftlichen Erlebens aus. Er sieht auch ansonsten über den Tellerrand des dogmatisch emanzipatorischen Zitierkartells (HARD, TREPL, KÖRNER etc.) hinaus und weist auf die moderne Selbstzurichtung des Subjekts auf Sachlichkeit und allenfalls ironisch gebrochenes Engagement hin. Er ist selbstkritisch genug, um unser Nichtmehrverstehen von Poussin, übrigens einem zu seiner Zeit extrem rationalistischen Maler, nicht als Fortschritt auszugeben. Aber es liegt nicht daran, dass wir ein paar Verweise nicht mehr verstehen, es liegt daran, dass sich unser Sensorium fürs Heilige zurückgebildet hat und dass heute bei einem Wort wie „Heilig“ schon Pennäler kichern.

Körper braucht Raum in einem ganz anderen Sinne als der Leib Raum erlebt. Körper sind im relationalen Raum euklidisch geordnet. Das Individuum vermag sich im Hinblick auf seine Verortung in dieser relationalräumlichen Welt körperhafter (anderer) Dinge zu *denken*. Aber es *erlebt* sich nicht als Körper unter Körpern im relationalräumlichen Raum! Es erlebt sich, ausgehend vom *absoluten Ort* als Nullpunkt leiblichen Befindens, in einem richtungsräumlich gegliederten, prädimensionalen Raum in situationsabhängigen Formen der Orientierung. Dieses Erleben ist nicht in geistige Kategorien auflösbar. Es ist der sprachlichen Aussage gegenüber für denjenigen sogar ganz oder teilweise inkommensurabel, der sich keine den Schwingungen seines Erlebens entsprechend erlebnisadäquate Sprache angeeignet hat. Es gibt für HARD nur die Alternative, Räume als der Hauptgegenstand von Geographie entweder als physisch materielle Gegenstände oder als mentale Konstrukte aufzufassen. Sperrt man sich gegenüber dieser Teilung der Welt, indem man zum Beispiel von einem Genius Loci oder von landschaftlicher Individualität spricht, argumentiert HARD nicht mehr aus einer Offenheit gegenüber anderen möglichen Auffassungen, sondern gibt sich hegemonial und greift zum Mittel der Diffamierung („vormoderne Mystiker“). Ein Effekt solch wissenschaftstheoretischer Herangehensweise ist ein regelrechter „Raumexorzismus“, von dem BLOTEVOGEL (1999) gesprochen hat; es ist Kampf gegen jedes Ernstnehmen des „gelebten Raumes“ (DÜRCKHEIM 1932), ist die ideologische Begleitmusik zum Planieren jeder Achtsamkeit gegenüber subjektivem Befinden in Umgebungen.

Man kann die wissenschaftliche Relevanz einer Thematisierung subjektiv erlebnisbezogener Weltzugänge beziehungsweise befindlichen In-der-Welt-Seins auf dem Hintergrund eines spezifischen Wissenschaftsverständnisses und -programmes gegen HEIDEGGER, BOLLNOW, JASPERS und viele andere bestreiten und aus wissenschaftshygienischen Gründen so tun, als ob es jenen Menschen (nach GIDDENS) gebe, der die Gründe für sein Tun auf Befragung hin diskursiv stets darlegen

kann. Man sollte sich dann aber darüber im klaren sein, dass so konstruierte Wissenschaft in ihren Abstraktionen vom *nicht* nur intelligibel handelnden Menschen den Status einer Ersatzreligion¹⁰ wird. Wissenschaft trägt dann eben überhebliche Züge (vgl. GROBHEIM 1999 sowie LEPENIES 1985). HARDs Affekt gegen eine wissenschaftliche Aufmerksamkeit gegenüber den menschlichen Gefühlen und der Leiblichkeit ist unübersehbar. Hätte er die von ihm immer wieder empfohlene Perspektive des Beobachters 2. Ordnung auch auf sich selbst in diesem Schreiben angewandt, hätte er bemerken müssen, dass er nicht argumentiert, sondern unreflektiert in jenem Medium herumraunt, dessen Auftauchen im wissenschaftlichen Diskurs er ja brandmarken will, stellt er doch fest, von gefühlsbezogenen Aussagen räumlichen Erlebens in einer „Sprache hoher emotionaler und existentieller Zudringlichkeit (halte) sich ein Normalwissenschaftler schon aus Taktgefühl (und vielleicht mehr noch aus Gründen der Scham- und Peinlichkeitsvermeidung) im Allgemeinen eher fern.“ Die dann als „Beleg“ aus dem Zusammenhang gerissenen Zitate dienen – wie so oft bei HARD – nicht der Argumentation, sondern der Diskriminierung.

2 Wissenschaft und Kritik

Ästhetik, der es *unter anderem* um die Reflexion *landschaftlichen* Erlebens geht, versteht sich als „Kultur des blinden Flecks“ (vgl. WELSCH 1993, 46). Sie will die Aufmerksamkeit gegenüber dem Doppelverhältnis von Beachtung und Ausschluss für Differenzen schärfen. Deshalb ist der aus der (philosophischen) Postmodernismus-Debatte erwachsene Ästhetik-Diskurs auch auf den aisthesis-Begriff gestützt, der seine historischen Wurzeln schon bei dem Aufklärungsphilosophen Baumgarten hat. Das ästhetische Paradigma liegt des-

¹⁰ Schon JENSEN hat 1977 eine eigene Religion als hinter dem Wachstumszwang stehend vermutet. Der Religionswissenschaftler und Anarchist SCHULZ-MEINEN (2000, 51) betrachtet die Menschenrechtsideologie selbst als Religion, in der das Christentum ähnlich aufgehen könnte wie das Judentum im Christentum. EHRENFELD (1978) beschrieb die „Arroganz des Humanismus“ als Religion. Als Säkularisierungen der christlichen Religion erscheinen bei ihm die Vernunft als heiliger Geist auf Erden, die scientific community als Gemeinschaft der Heiligen (ebd. 85), die Demokratie als Übertragung reformatorischer Prinzipien auf den Staat, Naturrechtsvorstellungen als Überarbeitungen christlicher Bundesvorstellungen (ebd. 78), der Anthropozentrismus als Weiterentwicklung der jüdischen Auserwähltheit. Dabei betont SCHULZ-MEINEN, dass zumindest bei einem funktionalistischen Religionsbegriff der Religionscharakter durch die Säkularisierung nicht verlorengehe. Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen: wir verwenden den Terminus ‚Religion‘ keinesfalls diskreditierend. Ärgerlich ist nur die Pseudoreligion der Transzendenzlosigkeit.

halb auch nicht – wie HARD suggeriert – auf der Linie der klassischen deutschen Landschaftsgeographie. Ihren Anlass findet die Neue Ästhetik (vgl. FALTER 2001 a) in hoch aktuellen Entwicklungen, die unter anderem in einer gegenwärtig beschleunigten Ästhetisierung des öffentlichen Raumes der Metropolen zu beobachten ist (vgl. HASSE 2001). Eine zeitgemäße Ästhetik stellt sich daher auch als Projekt der Kritik dar, die an soziologischen Traditionen kritischen Denkens anschließen kann. Ein Anschlusspunkt liegt unter anderem in der Ästhetischen Theorie Adornos, die weniger nach einer (auch Ende der 60er Jahre schon) illusionären Versöhnung mit der Natur strebte als nach der Formulierung der Idee der Rettung des Vielen im Einen. Damit tritt die Idee der Gerechtigkeit an die Stelle eines Versöhnungsideals (vgl. WELSCH 1989). BÖHME (2001 a) beschreibt heute auf dem Hintergrund der Kritischen Theorie die kulturindustrielle Erweiterung der Logik des Bedürfnisses um die des Begehrenisses, eine Analyse, die angesichts des ökonomischen Übergangs vom Fordismus zum flexibilisierten Postfordismus wichtige Erklärungen zur Funktion einer affektgeladenen Verbindung zwischen Kultur und Ökonomie leistet. Diese betrifft die kathartische Funktion der Erlebnisse mit Begehrennischarakter, die sich im Blick Adornos auch in der Gegenwart im Sinne der These von der „Affektreinigung“ als Imprägnierung der gesellschaftlichen Verhältnisse gegen möglichen Widerstand erweist (vgl. ADORNO/HORKHEIMER 1947, 130). In ihrer entsublimierenden Wirkung sorgt diese Reinigung dafür, dass Trieb und Realängste, selbst- und weltbezogene Hoffnungen so miteinander verschmelzen, dass der potentielle auf eine Problemlösung abzielende Handlungsentwurf im Ansatz schon gelähmt wird. Als Kehrseite einer gesteigerten *Auffälligkeit* im individuellen Leben (gewissermaßen als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen) reklamiert sich aber auch eine gesteigerte *Achtsamkeit* gegenüber dem eigenen Erleben. Entsprechende Trends stecken gewissermaßen als Vexierbild in der Binnenstruktur aktueller Erlebnisorientierung. Die Selbstreferentialität im Erleben der Subjekte als „narzißtisch gestört“ – so HARD – abzuqualifizieren, ist arrogant und verkennt überdies die sich immer deutlicher herausstellende Ambivalenz in der Aufwertung des Individuellen und darin Besonderen, zumal es sich hierbei im wissenschaftlichen Kontext um aufklärungsorientierte Bemühungen handelt.

Die mit dem Paradigma des Ästhetischen verbundene Idee der Gerechtigkeit strebt vor allem danach, marginalisierte Diskurse und Sprachen kulturell zur Geltung zu bringen. An diesem Punkt laufen die Fäden kritischer Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule, des vor allem durch LYOTARD angestoßenen philosophischen Postmodernismus und der aktuellen Ästhetik-Debatte zusammen. Der gegenwärtige geisteswissenschaftliche Ästhetik-Diskurs (FALTER 2001 a) fügt sich insofern in den Kontext eines kritischen Diskurses über die Gesellschaft ein, als das Ästhetische in seinem wei-

ten Ästhetik-Verständnis dem normativen Ziel folgt, das Andere des Rationalistischen, Intelligiblen und Kognitivistischen in den verschiedensten gesellschaftlichen Diskursen zur Sprache zu bringen.¹¹⁾ Darin liegt auch ein wesentliches Anliegen der Neuen Phänomenologie von SCHMITZ (vgl. 1964ff) und natürlich schon der Phänomenologie von KLAGES.

ADORNO und KLAGES sollen hier für den utopischen und romantischen Antikapitalismus stehen. Sie haben viel mehr gemeinsam als HARD glauben mag. Es war nur die verhängnisvolle politische Polarisierung des Zeitalters der Großideologien, die verdeckt hat, dass es um einen Kampf um eine Dimension des Menschseins ging. Das jüdische Bilderverbot ist genauso Ausdruck religiöser Weltzuwendung wie die heidnische Bilderfreudigkeit, aber wenn man natürlich diese ganze Dimension von Wirklichkeit leugnet oder sie der Welt der subjektiven Konstrukte zugehörig erklärt, was auf das selbe hinausläuft, nämlich sie in ihrer Wirklichkeit zu negieren, dann muss man sich an Außerlichkeiten, quasi den Konfessionen, orientieren. Wenn man KLAGES mit Recht vorwirft, das nicht gesehen zu haben, dann muss man ADORNO vorwerfen, dass er über Seiten Erkenntnisse ohne Quellenangabe von KLAGES übernimmt und durch die Diffamierung von KLAGES bei seinen Lesern auch weitgehend erreichte, dass dies nicht bemerkt wurde. Aber solche Selbsterfleischung von Philosophen, denen es beiden um Wahrung des Transzendenzbezug des Menschen ging, in einer Welt, in der, auch dank HARD und Konsorten, immer weniger verstanden wird, was das überhaupt ist, muss man ja nicht fortsetzen, nur weil man sich dem einen oder anderen von beiden vielleicht näher fühlt.

Unser Beitrag verstand sich auf dem breiten Hintergrund der Naturschutzdebatte als Vorschlag eines Weges zum Nach-Denken individuell gehabten Erlebens in und im Bezug auf Natur. Die ästhetische Einlassung auf artifizielle Bilder von Landschaften war dabei als inszenierter Anlass nachspürender und nachdenkender Reflexion von Situationen konkreten wie strukturellen Naturerlebens konzipiert. Die Interpretationen verstehen sich (das ist das Spezifische stets nur subjektiv zu habender Interpretationen) als *mögliche*, nicht als „richtige“ Veranlassung einer naturhermeneutischen Reflexion. Dass HARD diese von einem soziologischen Großinterpretor prüfen lässt und besserwisserisch dann maßregelt, zeigt, dass er weder unsere Interpretation verstehen *wollte* und ganz offensichtlich von der schulmeisterlichen Vorstellung ausgeht, es könne so etwas wie eine „richtige“ Interpretation geben. So versteht es sich von selbst, dass man *auch* in einer Ästhetik des Erhabenen interpretieren kann (vgl. Kritik KÖRNER). In dieser Art der Kritik kommt eine Haltung

¹¹⁾ Zu je verschiedenen Teilaspekten und deren Bedeutung für die theoretische Geographie vgl. u. a. HASSE (1988; 1989; 1993; 1995).

im wissenschaftlichen Handeln zum Ausdruck, die in einem dogmatischen Geltungsanspruch Thesen ausgrenzen will, die mit der eigenen Auffassung konkurrieren. Dazu sind dann, wie gesagt, alle Mittel recht. Das kommt auch noch mal in der Unterstellung zum Ausdruck, wir übersähen die kulturellen und politischen Werte, die der landschaftsästhetischen Akzeptanz oder Akzeptanzverweigerung von Windkraftanlagen zugrundeliegen. KÖRNER sollte einmal die umfangreiche Studie „Bildstörung“ von HASSE (1999) zu Rate ziehen, um sich eines besseren belehren zu lassen.

Die Formulierung wissenschaftlicher Kritik ist stets abhängig von vorausgesetzten Menschenbildern. Für das ästhetische Paradigma ist das reduktionistische Bild eines intelligibel agierenden und sensualistisch wahrnehmenden Menschen inakzeptabel, weil es der Stellung des Menschen in der Natur sowie der Natur des Menschen nicht gerecht wird. Diese Position nimmt Abstand vom Wissenschaftsverständnis der Moderne, wie man es bei SCHELER oder SIMMEL findet. Die globale ökologische Situation dokumentiert nicht nur ein (gesellschaftlich vermitteltes) entfremdetes und desorientiertes Verhältnis zur Natur; es macht vor allem darauf aufmerksam, dass sich die Selbstverortung des Menschen in der Natur im Kontext der gegebenen Möglichkeiten des Agierens in und mit der Natur heute als offen erwiesen hat. BÖHME (2000, 24) reklamiert eine Sensibilisierung für das eigene Natursein – für das, was SCHMITZ „Natur als subjektive Tatsache“ nennt. Es geht dabei um ein „Wissen, in dem Ernstgenommen wird, dass wir selbst Natur sind, das heißt dass wir Natursein an uns selbst erfahren und können.“ (BÖHME 2000, 25). Die Äußerlichkeit des eigenen Leibes als „Natur, die wir selbst sind“ (BÖHME) ist Folge einer zivilisationsgeschichtlich langen Tradition der Disziplinierung des Leibes durch die bürgerliche Pädagogik, das Gesundheitswesen, die Polizei und viele andere Institutionen.¹²⁾ Der naturwissenschaftlichen Fremderfahrung tritt damit eine Form der Selbsterfahrung gegenüber. Gegenstand dieser sensibilisierenden, selbstbezogenen Naturerfahrung ist keine ‚heil‘ gedachte Urnatur, sondern gemachte KulturNatur. Die Auswahl der Bilder des amerikanischen Fotografen MISRACH diene auch in diesem Sinne der Provokation, gesellschaftliche Naturverhältnisse aus der Perspektive ihrer artifiziellen Pointierung heraus fragwürdig zu machen. Dies in zweifacher Hinsicht: zum einen im Hinblick auf die Praxisformen des gesellschaftlichen Umgangs mit Natur (als Objektebene) und zum anderen im Hinblick auf die befindlich erlebten Beziehungen zu Natur via

Landschaft. Dass solche einlassenden Interpretationen dann auch Fragen und Themen berühren, „die durch die Bilder selbst nicht gedeckt“ sind (Kritik KÖRNER), liegt an den möglichen Wegen der Imagination, die an den Bildern ja nur ihren Ausgang nehmen; sonst blieben sie in einer allein korrespondenz-ästhetischen Beziehung stecken. KÖRNER geht hier von einem schulmeisterlich-hermetischen Interpretationsverständnis aus, nicht aber von der Möglichkeit einer imaginativen Beziehung, wie man sie bei ZUR LIPPE und SELLE¹³⁾ illustriert finden kann.

Das ästhetische Paradigma zielt also in gewisser Weise auf ein ethisches Programm. Es positioniert Wissenschaft in ihrem Verhältnis zu individuell erfahrbaren Lebenspraxen „der Leute“ in einem Kontext zeitgenössischer Fragen zum Selbstverständnis des Menschen. Wer im Auftauchen von Zivilisationskritik in diesem Diskurs aber schon das Gespenst des Kulturkonservatismus und der Gegenaufklärung glaubt sehen zu müssen, dürfte von einem allzu simplen Geschichtsverständnis ausgehen – als nähmen die Dinge immer denselben Verlauf. Gedanken über den (im übrigen höchst evidenten) Zusammenhang von Heimat und Landschaft, die auch RUDORF schon (aber eben in einem gänzlich anderen Sinnzusammenhang!) gedacht hatte, führen eben nicht geradewegs ins Völkische und Braune (vgl. Beitrag KÖRNER). Ganz in diesem Sinne ist HARD deutschtraumatisiert (FALTER 2001 b), wenn die bloße Verwendung der Vokabel des „Zersetzens“ (ungeachtet des Kontextes) zum Anlass nimmt, uns in eine Reihe mit nationalsozialistischem Gedankengut zu stellen.

Die Geographie hinkt im Hinblick auf die erkenntnistheoretische Neubewertung des Subjektiven und Gefühlsbezogenen für die Erklärung von Mensch-Umwelt-Beziehungen mit einem geisteswissenschaftlichen Theoriedefizit hinter einer vor allem in der Philosophie geführten Debatte über die Revision wissenschaftlich tradierter Menschenbilder her. Aus wissenschaftsgeschichtlichen Gründen steht sie sich dabei in der Möglichkeit einer konstruktiven Öffnung „alter“ Debatten und Themen für neue Sinnzusammenhänge selbst im Wege. Die Gründe für solche Blockierungen werden in den Beiträgen von GELINSKY und KÖRNER in Sachargumente umkodiert. Bei HARD werden sie in einem aggressiven Ton ins Polemische transformiert, was viel über die Traumatisierung der Geographie sagt und ihre Selbstbehinderung in der konstruktiven Teilhabe an der Lösung gesellschaftlich relevanter Fragestellungen.

¹²⁾ Dieser Prozess ist zentrales Thema bei FOUCAULT (vgl. z. B. 1993) und es ist schwer erklärbar, weshalb die sich aus diesem Befunden ergebenden Konsequenzen für die kulturell gebrochene Aneignung von Räumen nicht schon lange viel größere Resonanz in der deutschsprachigen Geographie gefunden haben. Zur Äußerlichkeit von Naturbeziehungen vgl. auch BÖHME (2001b).

3 Transzendenz versus Götzendienst

Was menschengemäße Umwelt ist, lässt sich nur von einer Anthropologie her bestimmen.¹⁴⁾ Jede Kultur betont gewisse Seiten des Menschen und vereinsamt ihn damit. Der Mensch ist aber mehr als der rationale

Selbstverwalter seiner Interessen, als der er in systemtheoretischer Sicht erscheint. Wer den homo religiosus oder die künstlerische Disposition des Menschen negiert, betreibt einen krassen erkenntnistheoretischen Reduktionismus am Menschen, auch wenn er diesen konstruktivistischen Akt noch so nachdrücklich mit Hilfe formal-demokratischen Normsetzungen legitimiert. In diesem Sinne argumentiert auch HARD, wenn er uns vorwirft, eine „Landschaftsreligiösität“ einzuführen. Die Ausführungen zu Flussgöttern folgten ja nicht dem Ziel, dem Glauben¹⁵ an Götter das Wort zu reden, sondern der Frage, inwiefern das, was die erfahrungsreligiösen Traditionen Götter nennen, auch heute noch auf dem Wege von Imagination und Assoziation *erlebt* wird, denn in der Psyche sind die Götter der Erfahrungsreligion (vgl. FALTER 2000), als Grundqualitäten der Wirklichkeit lebendig. Daher das für die Moderne typische Auseinanderklaffen von Psyche und Geschichte: Einerseits ist unsere seelische Wirklichkeit heute durchaus noch mit den Göttercharakteren z. B. des homerischen Epos beschreibbar. Es lassen sich damit auch kulturelle Defizite beschreiben, etwa die mangelnde Wertschätzung Demeters, sowohl im Bezug auf menschliches Muttersein als auch auf landwirtschaftliche Kultur. Andererseits lässt sich die geschichtliche Wirklichkeit nicht mehr als Göttergeschichte in den olympischen Charakteren beschreiben. Sie ist nicht mehr Spiegelung der Wirklichkeit der menschlichen Archetypen und eben deshalb auch nur noch äußerlich verständlich. Das Fremdsein in der heutigen Welt, das aus der Nichtübereinstimmung von dinglicher Realität und archetypisch strukturierter Wirklichkeit entsteht, wird oft fälschlich als Ich-Emanzipation gedeutet. Aber nicht das Individuum hat sich von der Wirklichkeit abgekoppelt, sondern die historische Wirklichkeit (die Megamaschine) hat sich gegenüber Psyche und Natur verselbständigt. Auch sie bringt Bilder hervor, aber keine Götter, sondern Phantome¹⁶, deshalb sind adäquate mythische Neubildungen nicht mehr menschengestaltig wie etwa der Leviathan¹⁷. Es ist bemerkenswert, dass uns heute eher die gesellschaftlichen Verhältnisse als Maßstab der Objektivität erscheinen, und wir diese in die Natur projizieren. Die ganze soge-

nannte Naturwissenschaft kann auch als Versuch verstanden werden, die Natur in den Kategorien des Titanischen auszulegen, die sich uns aus den Erfahrungen des Sozialen aufdrängen. Darauf könnte schon die Rede von „Naturgesetzen“ und „Naturhaushalt“ aufmerksam machen. Der Darwinismus ist Projektion des Manchesterkapitalismus und die schwarzen Löcher solche des Holocaust¹⁸. Die Vorstellung der Gene als Programmierung des Menschen postuliert ein Substrat-Denken, das die Gleichheit gegen die fundamentale Wertungleichheit der Menschen zahlenmäßig (die erdrückende Überzahl unserer Gene haben wir gemeinsam, sogar mit den Affen) plausibel machen soll. Und gerade die Ökologie ist besonders der Vorstellung von einer haushälterischen Natur verschrieben. „Die Ökonomie, so könnte man sagen, spielte nicht nur die Rolle eines theoretischen Modells, sondern eines materiellen Stimulus“ (BAYERTZ 1988, 86f).

Es ist auf das Interesse hinzuweisen, das hinter HARDs Position steht. Dies ist nicht nur Rechtfertigung der Zerstörung aller gewachsenen Strukturen im Namen des Fortschritts in Richtung auf das, was Nietzsche als die „letzten Menschen“ gekennzeichnet hat. Es ist der Kampf für ein Verständnis von Freiheit, das keine Voraussetzungen, keine Naturgrundlage mehr akzeptieren will und damit Kultur, die immer ein kreativer Umgang mit Gegebenem und nicht haltlose Selbsterfindung ist, negiert. HARD bezeichnet das als „anthropologischen Exodus ins Offene“. Die Betonung der Freiheit des Menschen führt in der Konsequenz zu einem neuen Schub des Aktivismus. Angewandte Ökologie ist weitgehend der Versuch der Ersetzung natürlicher Dynamiken durch bewusste menschliche Steuerung. Kulturlandschaft wurde zunehmend als Landschaft mit Vegetationsgesellschaften beschrieben, „deren Zusammenhang und Gestaltung vom Menschen und seiner Nutzung bestimmt werden“¹⁹. Das menschliche Naturverhältnis wird von den entspre-

¹³ Vgl. insbesondere ZUR LIPPE (1987, 360ff); zur Besonderheit ästhetischer Erfahrung, die über die pädagogische Bedeutsamkeit hinaus ihre Gültigkeit hat, vgl. SELLE (1988, 26ff).

¹⁴ Am Beispiel Windkraft wird besonders deutlich, dass es hier um verdrängte Ebenen des Bezugs von Mensch und Landschaft handelt, die durch ein unbestimmtes Gefühl des Gestörteins neu ins Bewusstsein kommen können. Es stellt sich dann die Frage, ob ich meine Wahrnehmungen oder nur meine Begriffe ernst nehme und alles verdränge, was sich deren Logik nicht fügt.

¹⁵ Die Auslegung von Religion als Glauben ist eine abendländische Vereinseitigung (FALTER 2000a).

¹⁶ Der Ausdruckswissenschaftler KLAGES betont, dass immer Bilder (mit Ausdrucks-, Symbol- und Affektbedeutung) erscheinen müssen, „auch im Fabrikschlot, im kreidigen Häuserblock, in der Hotelkaserne“, doch solche Bilder, „welche die Möglichkeit ihres Daseins und den höhnenden Schein der Lebendigkeit allerdings aus dem Blute speisen, das sie vampyrisch dem Leben entzogen haben.“ (1991 [Bd. II], 296f). So macht es die Neuzeit aus, dass zunehmend maschinengeborene Einheiten regieren. Gesellschaften sind keine gewachsenen Einheiten mehr, ihnen fehlt das Dunkel des Entstehens (vgl. KLAGES 1972, 902).

¹⁷ Dazu der überraschenderweise von HARD zur Lektüre empfohlene SCHMITT (1938), sowie VONNESSEN 1982.

¹⁸ Ersteres hat KLAGES bereits 1913 erkannt, letzteres sehr schön KIRCHHOFF beschrieben (vgl. 1999).

¹⁹ Hier gibt es eine merkwürdige Parallele zum christlich inspirierten Kulturalismus der Anthroposophie, die Hard natürlich als Esoterik verdammt (dazu FALTER 2000b).

chenden Autoren einseitig als durch das Grundverhältnis der Arbeit geprägt betrachtet²⁰⁾. Nun ist die historische Erfahrung zu kurz, um sicher wissen zu können, wohin dieser Weg führen wird. Was Menschsein ausmacht, muss jedenfalls nicht am Menschen der letzten 50 oder 300 Jahre gemessen werden, liegen doch 99% der Menschheitsgeschichte im zeitlichen Bereich der Kulturen traditionaler Gesellschaften.²¹⁾ Dass uns das 1% heute so groß erscheint, ist nur Täuschung aus Selbstbefangenheit.

Was den Menschen, solange er Mensch ist, ausmacht, lässt sich mit JONAS mit drei Anthropina beschreiben. JONAS nennt sie „Werkzeug, Bild und Grab“. Aus diesen drei Ansatzpunkten entwickeln sich Wirtschaft, Kunst und Religion, oder das instrumentelle, das verstehende und das sich in die Welt einfügende Weltverhältnis. Man kann nun das, was Aufklärungsfanatiker als ‚Fortschritt‘ bezeichnen, als zunehmende Schwerpunktverschiebung auffassen. Danach wird das instrumentelle Weltverhältnis allbestimmend, das religiöse marginal. Einer Hypertrophie der Mittel steht eine Insuffizienz des Sinns gegenüber. Bezeichnendstes Symptom ist die herrschende Verdrängung des Todes, als der existentiellsten Erfahrung der Übermacht der Natur. „Jetzt müsst ihr nur noch den Tod abschaffen!“ schreibt SCHUON (1993). Scharfsinnig spricht er von der Perversion des Selbsterhaltungstriebes der westlichen Zivilisation, woraus ein Bedürfnis erwächst, den Irrtum zu radikalisieren, um ein ruhiges Gewissen zu haben. Die Grundlage der Abschaffung der Transzendenz ist in der modernen Gesellschaft die Schaffung einer Umgebung, in welcher die geistigen Dinge wie Fremdkörper erscheinen (vgl. SCHUON 1993, 37 und 43). Man könnte weitergehend sagen, dass auch die Reste belassener Natur wie Fremdkörper wirken.

Im religiösen Weltverhältnis, das in der Anerkennung der eigenen Sterblichkeit wurzelt, liegt aber der Ansatz zur eigentlichen Vermenschlichung des Menschen²²⁾, nämlich zu seiner Fähigkeit, seinen eigenen durch historischen Standpunkt und Interesse definierten Blickwinkel zu überschreiten. Und erst darin ergibt sich der Übergang von Umwelt zu Welt (HEIDEGGER,

PLESSNER, PORTMANN u. a.). Das Tier nimmt seine Umwelt ausgelegt durch seine Bedürfnisse wahr. Die Hauptkategorien des Begegnenden sind Nahrung und Gefahr. Der Mensch erfährt die Menschen um sich herum als sterbend und er schließt auf sich selbst zurück. Auch wenn er stirbt, wird die Welt weitergehen, wird der Stamm weiterbestehen, er soll es sogar. Es soll ein Leben nach dem eigenen Tod für die anderen geben, und insofern ich mit ihnen verbunden bin, damit auch für mich. In diesem Absehenkönnen vom eigenen Interesse wurzelt die Fähigkeit zur Wertschätzung des überlebensmäßig Gleichgültigen und vom materiellen Interesse her Belanglosen und damit zum wertbezogenen landschaftlichen Wahrnehmen.

HARD hängt in seiner Fortschrittsgläubigkeit einer Pseudoreligion an. Er hat keine Götter, sondern Götzen. Es sind vor allem zwei Götzen, die HARD anbetet, ohne sie zu benennen: Rationalität und den als Demokratie gefeierten Leviathan²³⁾. Deshalb besteht er einerseits auf (der Form nach) argumentativem Sprechen, andererseits fordert er die Tabus zu wahren, die die Herrschaftsform schützen, deren Ritual der Parlamentarismus ist. Argumentiert HARD etwa, dass es keine Götter gibt? Argumentiert HARD etwa, was schlecht an Esoterik ist? Letzteren Begriff gebraucht er in zweifachem Sinn; einerseits als Humbug, andererseits unterscheidet er FALTERS esoterische Schriften von denen, die sich an wissenschaftliche Konventionen anpassen. Als Argumentationsmuster genügt ihm ein in Deutschland beliebig wiederholbares Vorwurfs- und Ausgrenzungsritual, wonach schlecht und verderblich alles ist, was zwischen 1900 und 1945 geschrieben und gedacht wurde, denn es ist entweder Ausdruck ideologisch gegenaufklärerischer Zivilisationskritik oder steht im Bann des Nationalsozialismus. Typisch hierfür ist die (in der Sache völlig lächerliche) Isolierung von Wörtern aus Argumentationskontexten, um sie sodann historisch und ideologisch da zu verorten, wo sie ‚wirklich‘ herkommen (vgl. Anm. 7 bei HARD).

4 *Naturschutz und Bedeutungswissen*

Es geht im Naturschutz primär um die Erkämpfung von Räumen, in denen wirtschaftlichen Überlegungen nicht der Primat zukommt. So folgt der Naturschutz zum Beispiel dem Ziel der Erhaltung eines Erholungsgeländes, obwohl sich ein infrastrukturell und gewerblich erschlossener Freizeitpark besser rentieren würde (vgl. OTT 1996, 122 f). Nun hat die klassische Linke immer geglaubt, Demokratisierung sei der beste Schutzwall gegen die Herrschaft der Ökonomie durch die Agenten des Kapitals. Heute ist das ökonomische

²⁰⁾ WEIGAND (1965, 63) hat zur Tradition, in der HARD steht, zurecht bemerkt: „die theoretische Vernachlässigung des geographischen Moments ist für alle marxistischen Arbeiten bezeichnend“. Dahinter steht die Sucht nach Abschüttelung aller Zwänge, „solange keine Kürbisse am Eismeer wachsen, sind die Produktionsverhältnisse auch nicht ganz vermenschlicht“.

²¹⁾ Genau das will HARD bezüglich ‚Landschaft‘ nicht. Er scheint gar nicht zu verstehen, worum es bei der Kritik an der modernen Vereinnahmung von Landschaft geht (siehe Anm. 30).

²²⁾ Nicht umsonst hat das voraristotelische Griechenland den Menschen nicht als animal rationale in Abhebung von den Tieren, sondern als Sterblichen in Abhebung von den Göttern bestimmt.

²³⁾ Demokratie, die nicht Diktatur der Masseninteressen wäre, müsste ja gerade die Persönlichkeit zum Sprechen bringen ohne sie auf ihre Interessen zu reduzieren.

Denken aber tief in den Massen verankert. Der Börsenbericht gilt als Offenbarung der Naturkräfte des Sozialen. Landschaft lässt sich als Schutzgut des Naturschutzes aber nicht in restloser Ökonomisierung auflösen. In ihrer Gefühlsbezogenheit konstituiert sie sich vielmehr erst auf einem Niveau, das dem Fassbaren und Bezahlbaren inkommensurabel ist. So ist ‚Platz‘ (i. S. von *scena locorum*, Milieu, Situation, Atmosphäre, *Genius loci*) nicht eine Leerstelle, sondern ein atmosphärisch spürbarer Brennpunkt von Beziehungen. Die Erfassung von Platzqualitäten ist in ihren Verfahren denen der neuzeitlichen Naturwissenschaft, die nach Gesetzen sucht, gerade entgegengesetzt²⁴). Gesetz gibt es nur im Experiment als systematische Dekontextualisierung. Die Bedeutung eines Platzes dagegen erfährt man nur von einer teilhabenden, mitweltlichen Perspektive des In-ihm-Seins, indem man sich fragt, wie es ist, hier beheimatet zu sein. Man kann dies an menschenfernen Plätzen auch aus der Perspektive eines Fuchses, eines Steinbocks, eines Eichbaums oder eines Flusses tun. Dies fällt uns unterschiedlich leicht bzw. schwer, übrigens unabhängig von der Frage, ob unsere Weltanschauung diesen Wesen eine Psyche und ein Reflexionsvermögen zuschreibt. Beheimatung drückt sich auch durch das Verhältnis zu den Elementen der Natur in einer bestimmten Gegend aus. Die menschlich teilhabende Perspektive nimmt deren Erscheinungen nicht primär als naturwissenschaftlich definierte Substrate wahr. Die bedeutungswissenschaftliche Perspektive geht anders vor. Zum Beispiel wird ‚Wasser‘ nicht im Sinne der Substanz, sondern von seinem Erscheinungscharakter her gefasst.

Will man verstehen, inwiefern frühere Anschauungsweisen der Natur der neuzeitlichen etwas voraus haben, so muss man sich von dem in der Neuzeit allein dominierenden Gesichtspunkt des Kausalverstehens oder Erklärens von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen lösen. Als Gegenbegriff führen wir hier den Terminus „Bedeutungswissen“ ein. Bedeutungswissen hat es mit Beziehungen zu tun, die das Grunddarstellungskriterium des „naturwissenschaftlichen“ Experiments nicht erfüllen. Bedeutungswissen ist damit aber nicht einfach defizitär und „weicher“ als Kausalverstehen, sondern steht zu ihm in einem komplementären Verhältnis. Biographische und schicksalhafte Vorgänge sind im landläufigen Sinn Zufall – einmaliges Zusammentreffen verschiedener Bewegungen zu einem Moment. Das Experiment will den Zufall ausschließen. Bedeutungswissen will ihn gerade erfassen. Man könnte im Bereich des Lebens auch von biologischem versus biographischem Wissen sprechen.

Beobachtungen in der Natur werden im Bedeutungswissen nicht auf ihre kausalen Verknüpfungen, sondern ihre Bedeutung, ihren „Geschehenssinn“ hin

befragt. Kausalwissen bezieht sich auf Dinge, Bedeutungswissen auf Qualitäten, Charaktere oder „Atmosphären“. In diese ist der Beobachter immer schon involviert, sie können grundsätzlich nicht ohne Beteiligung erkannt werden. Geprägt durch die Denkweise des Reduktionismus halten wir das allzu leicht für subjektiv oder unwissenschaftlich, wir sollten uns aber darüber klar sein, dass das naturwissenschaftliche Wissen von Dingen immer nur ein Grenzfall des Wissens von Wirklichkeit ist. Wenn Bedeutungswissen und Kausalwissen durcheinandergebracht werden, entsteht Aberglaube. Wenn sie auseinander gerissen werden, entstehen Hypertrophie der Mittel und Insuffizienz des Sinns. Unsere Kultur ist weitgehend blind für diese Ebene der Wirklichkeit. Ansatzweise können wir vielleicht verstehen, dass die Richtung, die ein Fluss in der Landschaft nimmt, für den symbolsichtigen Menschen nicht nur eine physische Gegebenheit ist, die ihm einen von verschiedenen möglichen Wegen erleichtert, sondern dass dies zugleich als schicksalhaft-leitender Hinweis erlebt wird, so wie Äneas die Winde, die ihn nach Sizilien zurückwerfen, als Hinweis erlebt, dass er dort am Grab seines Vaters noch ein Opfer zu bringen hat (Aeneis V, 26 f.). Diese Natur, dieser Fluss, dieser Wind sind nicht kontingente Gegebenheiten, sie haben neben einer zwingenden oder überwindbaren physischen Macht einen weisenden „Geschehenssinn“. Es geht also nicht nur um die Fähigkeit, Änderbares vom Nichtänderbaren zu unterscheiden, sondern auch um die Weisheit, nicht immer an die Grenze des Änderbaren zu gehen, sondern seinen Sinn zu verstehen. Verstehendes Wissen von der Natur, dessen Möglichkeit Positivisten ablehnen und an der Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften festhalten, ist nur dem möglich, der sich selbst als Natur begreift und Naturprozesse umgekehrt vom Erleben her auslegt. Wichtig ist, dass sich die beiden gegenläufigen Interpretationen – die der eigenen Psyche als landschaftlich und die der Landschaft als Konstellation von Qualitäten – wechselseitig ergänzen und korrigieren. Die Selbstausslegung in Bildern der Natur bedarf der genauen Beobachtung der unverfälschten Naturzusammenhänge, wie sie in ergreifenden Atmosphären aufscheinen. Das Verstehen des Qualitativen in der Natur setzt die Ausbildung von Kategorien voraus, die die Zusammenhänge von Landschaft und Seelenlandschaft zu Wort bringen. Wird die Naturbeobachtung vernachlässigt, kommt es zu wilden Projektionen und vorher noch zu einer verzerrten Selbstauffassung. Naturschutz kann gar nicht anders, als Natur als einen werthaltigen Begriff einzuführen. In diesen Zusammenhang gehört die vor allem in der amerikanischen Diskussion etablierte Diskussion um den Begriff landschaftlicher Gesundheit. Gesundheit und Krankheit sind geradezu paradigmatische Begriffe, die einen beschreibenden und einen normativ wertenden Aspekt vereinen (vgl. JOCHNER-FREITAG 1999, 120). Dem steht die geradezu dogmatische Trennung der Moderne von Factum und Wert entgegen – als Ausprä-

²⁴) „The scientific method cannot seize places, only locations and data“ (REHMANN-SUTTER 1998).

gung der cartesischen Spaltung²⁵). Ohne ihre Überwindung ist kein Naturschutz möglich, sondern höchstens „Leitbildschutz“, also Schutz menschlicher Vorstellungen. Das Argument, es handle sich um menschliche Konstrukte (etwa die romantische Landschaftsauffassung), wird aber immer häufiger gegen naturschützerische Bemühungen eingesetzt. So wird Ethik zu einer logischen Spielerei, deren Vertreter selber zugeben müssen, dass sie das Motivationsproblem nicht lösen können²⁶. Es gibt keine wertneutrale Erkenntnis. Jedes Verstehen ist angewiesen auf ein Miterleben des Außen über leibliches, d. h. gefühlsbezogenes Mitschwingen, symbiotisches Erleben und „Übersetzen“, und darin wird immer schon etwas Werthafes miterlebt. Und umgekehrt: Jede Beschreibung legt bereits bestimmte Umgangsweisen als angemessen nahe und verwirft andere.

Praktisch relevant ist heute, im Hinblick auf das Anliegen des Schutzes einer menschengemäßen Umwelt, zum Beispiel die Benennung von naturwissenschaftlich nicht fassbaren Aspekten der Umweltqualität und daraus resultierend die Frage: Was macht es für sein Bild vom Leben aus, ob ein Kind an einem Fluss oder einem Kanal aufwächst?

Der Reflexion erlebter Naturbeziehungen dienen auch inszenierte Natur- und Selbst-Begegnungen. Wenn man z. B. mit zehn Menschen an einen Fluss geht und sie auffordert, sich einen Platz zu suchen, den sie als zu sich gehörig empfinden, wird jeder einem *eigenen* Thema begegnen. Auch an ein und demselben Platz erlebt jeder etwas anderes, und dieselbe Beobachtung kann unterschiedlich empfunden und/oder bewertet werden. Wieder meldet sich für den naturwissenschaftlich Geschulten der Verdacht hemmungsloser Subjektivität. Zugrunde liegt der Spiegelungsmöglichkeit, aber im Generellen die Verwandtschaft von Fluss als Ganzem und Lebenslauf, und im Konkreten, dass Individualisierung beim Menschen dieselben Figuren und Charaktere hat, wie Individualisierung beim Fluss oder Baum. Was mir hier begegnet, ist nicht einfach nur eine Projektionsfläche, auf der nur Subjektives gespiegelt erscheinen könnte. Es sind vielmehr Naturvorgänge, die eine Wirklichkeit unabhängig vom Betrachter haben, oder – anders gesagt – die möglich sind. Das ist der Unterschied zu einer bloßen Phantasie, die auch „Fluss des Lebens“ heißen könnte.

Ein nächster Schritt in Richtung klassischer Mantik wäre, dass ein Mensch mit einer Frage oder einem Anliegen zum Fluss kommt. Die einfachste Mantik ist vielleicht die der Themenfindung. Was mir begegnet, wenn ich mir bewusst bin, dass alles, was mir begegnet, mir etwas sagen kann, sagt zunächst etwas über mein momentanes Thema aus. In Situationen der Mannigfaltigkeit erscheinende Natur macht es mir leicht zu entdecken, woran ich gerade bin. HERMANN HESSE schreibt in diesem Sinn über Siddharta, die Hauptfigur der gleichnamigen Erzählung: „Von den Geheimnissen des Flusses aber sah er heute nur eines, das ergriff seine

Seele. Er sah, dieses Wasser lief und lief, immerzu lief es und war doch immer da, war immer und allezeit dasselbe und doch jeden Augenblick neu“. Wir würden heute vielleicht sagen, ich komme am Fluss ins Philosophieren. Das ist unverdächtiger als die Rede von Divination. Philosophie ist ja auch wesentlich Deutung der Magie, die alles Begegnende birgt, insofern es Geschehensinn hat. Die traditionelle Mantik ist schon allein im Bezug auf das Wasser vielfältig.

Wenn wir heute eine Renaissance eines anderen Bezugs auf die Erde als Raum unter dem Namen Geomantie haben, den HARD mit der Bezugnahme auf die Zeitschrift „Hagia Chora“, was im Griechischen so viel wie „heiliger Raum“ heißt, beschwört, dann handelt es sich um die weitgehend noch in seinem Selbstverständnis ungeklärte Reaktion auf den Dimensionsverlust der reduktionistischen Wissenschaften. Das, was als Esoterik beklagt wird, ist die Selbstorganisation der ungeliebten Stiefkinder der Wissenschaft aus ihrer ersten Ehe mit der Weisheit, bevor sie die mit der Mathematik einging. Man ändert ja nicht schon dadurch den Menschen, dass man ihn als Animal rationale definiert. Die Natur, mit der Mistgabel hinausexpediert, kommt, wie Horaz sagt, durch die Hintertür wieder herein. Man muss sich nur nicht wundern, wenn ausgesperrte Kinder hinterher verwahrlost sind. Genauso ist es mit den hinausexpedierten Seiten des Menschseins. Die Gralshüter der Rationalität, die sie dann dafür auch noch abstrafen wollen, bekämpfen nur ihren eigenen Schatten.

Das wirklich Ärgerliche an vielen esoterischen Theorien ist ja, dass sie in ihrem zwanghaften Versuch, sich selber auch als wissenschaftsförmig im modernen Sinn darzustellen, authentischen Selbstaussdruck zugunsten von Pseudowissenschaft aufgeben, dass sie Bedeutungs-

²⁵) Werte sollen als Meinungen empirischer Personen sozialwissenschaftliche Fakten sein. Damit wird die Sozialwissenschaft an die Stelle gesetzt, an die die geisteswissenschaftliche Erfassung von Wesenszusammenhängen gehört und so das Projekt Moderne zur Vollendung geführt: War der Sinn des Reduktionismus von vornherein die Verfügbarkeit, so wird dies jetzt explizit.

²⁶) OTT (1997, 67 u. 78) schließt sich der bekannten These an, dass wir weniger ein Wissensdefizit als ein Umsetzungsdefizit haben; das setzt wieder die Trennung voraus (vgl. OTT 1997, 67 und 78). Es ist jedenfalls auch ein Produkt der abendländischen Spaltung, dass Ethik zu einem sonntäglichen und kompensatorischen Begründungsgerede verkommen ist. Unüberbietbar knapp und schlagend hat BÖHME (1997, 11 ff.) dargelegt, warum es sich eigentlich gar nicht lohnt, sich mit dem, was in der akademischen Philosophie Ethik heißt, auseinanderzusetzen, denn diese Ethik erreicht die Ebene der konkreten Probleme nicht, sie stellt sich nicht der Differenz von moralischem Urteilen und moralischem Handeln. Sie hängt an Illusionen über einen Zusammenhang von Tugend und Glück und stellt sich nicht in den historischen und zivilisatorischen Kontext unserer kulturlosen Zivilisation.

wissen zu Kausalwissen, Wirklichkeit zu Realität umbiegen wollen, dass sie beispielsweise meinen, die Realität von Tranceerlebnissen bewiesen zu haben, wenn sie Unterschiede der Gehirnwellen nachweisen.

Wenn wir den Grenzfall menschlicher Naturbezogenheit, den die reduktionistische Naturwissenschaft bearbeitet, verabsolutieren, verlieren wir das Bewusstsein davon, dass das meiste in unserer Welt nicht gegenständlich fassbar ist und dass insbesondere das menschlich Relevante nicht auf dieser Ebene liegt, dass vielmehr der Mensch, je mehr er dies ausblendet, zum bloßen Funktionär seiner eigenen Interessen wird (vgl. FALTER 1998). Das Interesse ist der Sonderfall von Mensch-Umweltbeziehung, bei dem die Relevanz der betrachteten Objekte durch das Subjekt verliehen wird. Wir leben immer schon in einer Welt von gegebenen Relevanzen. Wir sind „eingelassen“ in die Wirklichkeit, indem wir mit unseren Sinnesorganen nicht Dinge wahrnehmen, sondern vielsagende ganzheitliche Eindrücke, aus denen wir Dinge konstruieren. Dinge werden nicht wahrgenommen, sondern gedacht. Das ist zwar eine erkenntnistheoretische Binsenwahrheit, aus ihrer Fehlinterpretation entsteht aber der philosophische Konstruktivismus, der den Konstruktcharakter der Dinge auf die Wirklichkeit überträgt. Natur ist ursprünglich der Begriff für das Gesamt dessen, worin wir eingelassen sind. Neuzeitliche Physik behandelt einen Gegenstandsbereich, Physis im antiken Verständnis ist aber gerade kein Gegenstandsbereich, sondern eine *Seinsweise* (vgl. FALTER 1999, 146 ff).

Bei der Wahrnehmung symbolischer Bedeutungen können die Göttercharaktere helfen, ohne dass gleich an eine Epiphanie zu denken wäre. Warum sollte denn, mit Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu reden, die älteste Form, in der der Mensch die Naturqualitäten auffasste, auf die er nicht auf Klügelei sondern aus Stimmigkeitsgefühl verfiel, die schlechteste sein? Freilich fällt uns ein Zacken aus der angemessenen Krone, wenn wir einsehen müssen, dass wir es mit aller Technik und allem Scharfsinn nicht über Menschenmaß hinausgebracht haben. Aber wäre es denn so schlimm zu akzeptieren, dass wir immer noch Menschen sind, nicht akademisch zugerichtete Erkenntnisautomaten.

* Auf besonderen Wunsch des Mitverfassers R. FALTER (Schreiben vom 4.3.2002) wird die von der Redaktion im Text auf Seite 81 (*) gestrichene Fußnote nachträglich aufgenommen. Herausgeber und Schriftleitung distanzieren sich nachdrücklich von Inhalt, Aussage und der darin enthaltenen Polemik. „Wahrheitsfindung soll sich in Analogie zum survival of the fittest vollziehen, wobei fit oder richtig nichts anderes als durchsetzungskräftig heißt. Das ist wahrlich die Wissenschaftstheorie, die zum Turbokapitalismus paßt. Die Grenzen der Diskursgemeinschaft mißachten, ist Frevel gegen die ideologic community, die sich scientific nennt. Strukturell ist das dieselbe Einteilung, die Hitler macht. Das Leben ist ein Kampf; der Kampf ist grausam aber notwendig, denn er sorgt dafür, daß der Bessere (= Stärkere) herrscht. Es gibt aber auch Ideologen die den Kampf selbst abschaffen wollen: Pazifisten, Juden, Sozialisten; sie sind nicht Kombatanen, sondern Ungeziefel, Feinde der Menschheit. Ganz analog Hard: Der argumentative Diskurs in den Bahnen, die der Reduktionismus zuläßt, erweist die vermeintlich besseren (aus fachwissenschaftlicher Denktradition leichter einsehbarer) Argumente. Wer die ganze Vereinsseitigung des Reduktionismus abschaffen will (Esoteriker, Goetheanisten, Geomanten) der ist kein Kombatan, sondern ein Feind der Wissenschaft. Das ist Diskursdarwinismus, Darwins Taubenzüchterphilosophie auf intellektuelle Auseinandersetzungen angewandt!“

Literatur

- ADORNO, T. W. u. HORKHEIMER, M. (1947): Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug. In: ADORNO, T. W. u. HORKHEIMER, M.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1971.
- BAYERZ, K. (1988): Ökologische Ethik. Freiburg.
- BLOTEVOGEL, H. H. (1999): Sozialgeographischer Paradigmenwechsel? Eine Kritik des Projekts der handlungszentrierten Sozialgeographie von Benno Werlen. In: MEUSBURGER, P. (Hg.): Handlungorientierte Sozialgeographie: Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion. Erdkundliches Wissen 130. Stuttgart, 1–33.
- BÖHME, G. (1989): Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M.
- (1997): Ethik im Kontext. Frankfurt a. M.
 - (1999): Die Wahrnehmung von Dingen. In: JAHNICH, P. (Hg.): Wechselwirkungen. Würzburg, 89–101.
 - (2000): Die Stellung des Menschen in der Natur. In: ALTNER, G.; BÖHME, G. u. OTT, H. (Hg.): Natur erkennen und anerkennen. Über ethikrelevante Wissenszugänge zur Natur. Kusterdingen, 11–29.
 - (2001a): Zur Kritik der ästhetischen Ökonomie. In: Zeitschrift für Kritische Theorie 12, 69–82.
 - (2001b): Natur in der Stadt – Stadtgrün und Naturerfahrung. In: BITTNER, R. (Hg.): Urbane Paradiese. Frankfurt a. M., 162–175.
- DÜRCKHEIM, K. (1932): Untersuchungen zum gelebten Raum. Erlebniswirklichkeit und ihr Verständnis. Systematische Untersuchungen II. In: Neue Psychologische Studien. Hgg. von FELIX KRÜGER, 6. Bd., München, 383–480.
- EHRENFELD, D. (1978): The Arrogance of Humanism. New York.
- EISEL, U. (2001): Angst vor der Landschaft. In: Erdkunde 55, 159–171.
- ENDELL, A. (1908): Die Schönheit der großen Stadt. In: ENDELL, A.: Vom Sehen. Texte 1896 bis 1925, hgg. von DAVID, H., Basel, Berlin, Boston 1995.
- ESER, U. (1999): Der Naturschutz und das Fremde. Frankfurt a. M.
- FALTER, R. (1998): Der „Öko-Rat“ als politische Perspektive – Gedanken zum ersten Todestag von Rudolf Bahro. In: Ökologie 4, 14–17.
- (1999): Natur als Landschaft und als Gott. In: SIEFERLE, R. u. BREUNINGER, H. (Hg.): Naturbilder – Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte. Frankfurt a. M., 137–179.
 - (2000a): Die Götter der Erfahrungsreligion neu verstehen. In: Der Blaue Reiter 10, 29–32.
 - (2000b): Kritik der anthroposophischen Naturauffassung. In: Natur und Mensch 5, 22–29.
 - (2001a): Landschaftsästhetik. In: Natur und Kultur 3, 117–128.
 - (2001b): Blut oder Boden. In: Hagia Chora 8, 52–59.
 - (2001c): Unser Naturverhältnis im Spiegel der Geschichte. In: Berichte der ANL 25, 27–48
- FALTER, R. und HASSE, J. (2001): Landschaftsfotografie und Naturhermeneutik – Zur Ästhetik erlebter und dargestellter Natur. In: Erdkunde 55, 121–137.
- FOUCAULT, M. (1993): Technologien des Selbst. In: FOUCAULT, M. u. a.: Technologien des Selbst. Frankfurt a. M., 24–62.

- GEHLEN, R. (1995): Welt und Ordnung. Zur soziokulturellen Dimension von Raum in frühen Gesellschaften. Marburg.
- GELINSKY, E. (2001): Ästhetik in der traditionellen Landschaftsgeographie und in der postmodernen Geographie – die Renaissance eines klassischen Paradigmas? In: *Erdkunde* 55, 138–150.
- GIDDENS, A. (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Frankfurt a. M. (Original: GIDDENS, A.: *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Oxford, Cambridge 1984).
- GROBHEIM, M. (1999): Zur Aktualität der Lebensphilosophie. In: GROBHEIM, M. (Hg.): *Perspektiven der Lebensphilosophie*. Bonn, 9–20.
- HARD, G. (1983): Zu Begriff und Geschichte der „Natur“ in der Geographie des 19./20. Jahrhunderts. In: GROBKLAUS, G. u. OLDEMEYER, E. (Hg.): *Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur*. Karlsruhe, 139–167.
- (Hg.) (1993): *Was heißt schon Natur*. München.
- (2001): „Hagia Chora“. Von einem neuerdings wieder erhobenen geomantischen Ton in der Geographie. In: *Erdkunde* 55, 172–198.
- HASSE, J. (1988): Die räumliche Vergesellschaftung des Menschen in der Postmoderne. Karlsruher Manuskripte zur Mathematischen und Theoretischen Wirtschafts- und Sozialgeographie 91, Karlsruhe.
- (1989): Sozialgeographie an der Schwelle zur Postmoderne – Für eine ganzheitliche Sicht jenseits wissenschaftstheoretischer Fixierungen. In: *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie* 33, (1/2), 20–29.
- (1993): Ästhetische Rationalität und Geographie, Wahrnehmungsgeographische Studien zur Regionalentwicklung 12, Oldenburg.
- (1995): Gefühle im Denken und Lernen. In: HASSE, J. (Hg.): *Gefühle als Erkenntnisquelle*. Frankfurter Beiträge zur Didaktik der Geographie 15, 9–58.
- (1999): Bildstörung, Windenergie und Landschaftsästhetik. Wahrnehmungsgeographische Studien zur Regionalentwicklung 18, Oldenburg.
- (2001): Ästhetische Praxen der Stadt- und Raumentwicklung in Deutschland. In: *Wolkenkuckucksheim. Internationale Zeitschrift für Theorie und Wissenschaft der Architektur* 1 (<http://www.theo.tu-cottbus.de/Wolke/deu/Themen/011/Hasse/hasse.htm>).
- JENSEN, O. (1977): *Unter dem Zwang des Wachstums, Ökologie und Religion*. München.
- JOCHNER-FREITAG, L. (1999): Tragfähigkeit und Bedeutung eines Gesundheitskonzeptes für Landschaften – Paradigmenvergleich zwischen etablierter Ökologie und Anthroposophie. München.
- KIRCHHÖFF, J. (1999): *Räume Dimensionen Weltmodelle*. München.
- KLAGES, L. (1972): *Der Geist als Widersacher der Seele*. Werke Bd. I. Bonn.
- (1991): *Vom Wesen des Bewußtseins*. In: *Werke Bd. II*, 2. Aufl. Bonn.
- KÖRNER, S. (2001): Landschaftsästhetik und Sinn. Zur Naturhermeneutik Falters und Hasses. In: *Erdkunde* 55, 151–158.
- LEHMANN, H. (1950): Die Physiognomie der Landschaft. In: *Studium Generale*, 182–195 (wiederabgedruckt in: KRENZLIN, A. u. MÜLLER, R. (1986): *Herbert Lehmann. Essays zur Physiognomie der Landschaft*. Erdkundliches Wissen 83. Wiesbaden).
- LEPENIES, W. (1985): *Die drei Kulturen*. München.
- MEUSBURGER, P. (Hg.) (1999): *Handlungszentrierte Sozialgeographie*. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion. Erdkundliches Wissen 130, Stuttgart.
- MÜLLER, R. (1986): Die Physiognomie der Landschaft als Thema geographischer Forschung bei Herbert Lehmann. In: KRENZLIN, A. u. MÜLLER, R. (Hg.): *Herbert Lehmann. Essays zur Physiognomie der Landschaft*. Erdkundliches Wissen 83. Wiesbaden, 7–26.
- OTT, K. (1996): Zum Verhältnis naturethischer Argumente zu praktischen Naturschutzmaßnahmen. In: NUTZINGER, H. (Hg.): *Naturschutz – Ethik – Ökonomie*. Marburg.
- (1997): *Umweltethik in schwieriger Zeit*. Hamburg.
- REHMANN-SUTTER, C. (1998): An Introduction to places. In: *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 2, 171–177.
- RUMPF, H. (1994): *Die übergangene Sinnlichkeit*. Weinheim.
- SCHMITT, C. (1938): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart 1995.
- SCHMITZ, H. (1964ff): *System der Philosophie*. 5 Bände in 10 Bänden. Bonn 1964 bis 1980.
- (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand*. Bonn.
- (1994): *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*. Bonn.
- (1995): *Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität*. Bonn.
- SCHULZ-MEINEN, H. (2000): *Die Staatsreligion. Menschenrechte contra Naturschutz*. Marburg.
- SCHUON, F. (1993): *Den Islam verstehen*. Freiburg.
- SEEL, M. (2000): *Ästhetik des Erscheinens*. München.
- SELLE, G. (1988): *Gebrauch der Sinne*. Reinbek.
- SERRES, M. (1985): *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*. Frankfurt a. M. 1994.
- SHIBLES, W. (1995): *Emotions in Aesthetics. Philosophical Studies Series 64*. Dordrecht u.a.
- SIMMEL, G. (1913): *Philosophie der Landschaft*. In: SIMMEL, G.: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Hgg. von M. Landmann, Stuttgart 1957, 141–152.
- STRASSEL, J. (2000): *Der Garten als Mythos*. In: *Geographica Helvetica* 55, 119–129.
- SZNAIDER, N. (2000): *Holocausterinnerung und Globalisierung*. Vortrag an der Universität München vom 15.7.2000, Materialien zum Kongreß „Ganzheitlich und ohne Sorge in die Republik von morgen“, hg. vom AK Irrationalismus des „Asta“ der „Geschwister Scholl Universität“, München, S. 15–26.
- VONNESSEN, F. (1982): *Die Herrschaft des Leviathan*. Stuttgart.
- WELSCH, W. (1989): *Adornos Ästhetik: Eine implizite Ästhetik des Erhabenen*. In: PRIES, C. (Hg.): *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*. Weinheim, 185–213.
- (1993): *Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit?* In: WELSCH, W. (Hg.): *Die Aktualität des Ästhetischen*. München, 13–47.
- WENZEL, J. (1991): *Über die geregelte Handhabung von Bildern*. In: *Garten + Landschaft* 3, 19–24.
- WEIGAND, K. (1965): *Einleitung*. In: *Montesquieu: Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart.
- WERLEN, B. (1995): *Landschafts- und Länderkunde in der Spätmoderne*. In: WARDENGA, U. u. HÖNSCH, I. (Hg.): *Kontinuität und Diskontinuität der deutschen Geographie in Umbruchphasen*. Münster, 161–176.
- (1999): *Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum. Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*. Stuttgart.
- WOLF, U. (1993): *Gefühle im Leben und in der Philosophie*. In: FINK-EITEL, H. u. LOHMANN, G. (Hg.): *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a. M., 112–135.
- ZUR LIPPE, R. (1987): *Sinnenbewußtsein*. Reinbek.