

TRIUMPH DES LEBENS

Der Sieg christlicher Wissenschaft über den Tod in Arkadien

Ulrich Eisel

Gerhard Hard hat im wesentlichen mit zwei Ideen die Geographie (und im übrigen auch jede andere Art von anmaßendem Realismus) liebevoll attackiert: erstens mit der These, daß die Landschaft (und alles, was ihr im Denken der Geographen strategisch entspricht) nicht ein Objekt, sondern eine Idee ist. Seine zweite These lautet, daß es keinem anderen als einem ästhetischen bzw. künstlerischen Anspruch nützlich sein kann, auf dem ganzheitlichen Charakter des Objekts Landschaft zu bestehen. Für das Anliegen der Geographen, doch einzusehen, daß gerade dies dann, wenn *sie* es betreiben, Wissenschaft sei, d. h. irgendwie eine wunderbare Verwandlung durchmache, hat er zunehmend nur noch Hohn und Spott übrig gehabt.

Wenn man beide Thesen in Verbindung bringt, vertritt Hard demnach die Ansicht, daß Landschaft eine ästhetische Idee ist, die diesen Charakter nicht dadurch verliert, daß die Idee in Kontexten praktiziert wird, in denen diese Herkunft (günstigstenfalls) zwar bekannt ist, wo aber trotzdem diese Idee als Abbild einer Wirklichkeit eingeklagt wird, welche inzwischen jenseits dieser Idee entdeckt wurde. Ich teile diese Anschauung von Hard; dennoch habe ich immer das Gefühl gehabt, daß er mit seiner Strategie, ein ganzes Fach in seine intellektuellen Schranken zu verweisen und zuzuschauen, wie es zappelt – und das hat er meisterlich getan – irgendwie doch eine Wahrheit der Gegenseite verpaßt. Denn zweifellos *gibt* es jene Landschaft und zwar in genau der Weise, wie die Geographen sie wesensmäßig konzipierten – wenn auch nur für den, der jener Idee, die sich ästhetisch ergibt, fähig ist. Aber wer dieser Idee fähig ist, kann nun *mehr*, als sich von ihr bestimmen und zugleich blenden zu lassen, sieht nicht nichts und könnte auch nicht genausogut eine Kuh oder eine Kaffeetasse damit beehren.¹ (Das ist im übrigen mit Ideen immer so: Sie spuken nicht nur in Köpfen, sondern “entdecken” etwas und entdecken ein “Etwas”; während sie das Reflexionsvermögen verblenden, erschließen sie neue Wirklichkeit im banal realistischen Sinne.)

Kontrovers ist also der Wirklichkeitsstatus des Objekts der Geographie. Die Geographen bestimmen ihn von der Seite des Objekts her. Hard bestimmt ihn vom Denken her; diese Strategie impliziert eigentlich, daß der Objektivitätsstatus gesellschaftlich erzeugt ist. Hard sieht ihn durch die Sprache hervorgerufen. Der in der Sprache transportierte Inhalt der Idee der Landschaft ist die Idee des Goldenen Zeitalters. Sie äußert sich in Bildern von Arkadien. Arkadien ist die Bildform eines Wunsches sowie der Erfahrungsart, die dem Untergrund der Idee der Landschaft gemäß ist.

Daraus folgt, daß der normative Bezug auf die Planungsleitbilder, die sich an jenen Standardtyp schöner Landschaft anlehnen und diese sowohl als objektiv schön als auch als ökologisch optimal funktionsfähig bezeichnen, reine Ideologie zur Voraussetzung hat. Der Inhalt der Totalität der Landschaft ist die neuzeitliche Ästhetisierung der antiken Kosmosidee; Kontemplation, nicht das Wirkungsgefüge in ihr per se, ist das Ganzheitliche an der Landschaft. Wenn das Gefühl der Einheit mit dem Allgemeinen als gelungenes Leben imaginiert und anhand des äußeren Objekts beschrieben wird, ergibt sich in Bildern die ganzheitliche Landschaft als ästhetischer Ausdruck goldener Zeiten. Daß die Landschaft eine Ganzheit ist, liegt also an der Tradition, dem Wunsch nach dem gelungenen Leben einen Ausdruck zu geben, der in der Neuzeit – weil das eben dem kontemplativen Charakter höherer Vernunft und Moral entspricht – nur noch den Künsten gelingt.

Daraus folgt nun, daß Alexander von Humboldt mit einem “ganzheitlichen Ansatz” nicht wissenschaftliche Landschaftsökologie im Auge gehabt haben kann, wenn er gewußt und gesagt hat, daß der Totalcharakter der Landschaft ein *Totaleindruck* und ein “Genuß” ist. Er muß das Totale ästhetisch gemeint haben. Daß er dies gewußt und gesagt habe, lautet die These von Hard (Hard 1970), die er den geographischen Versuchen “moderner”, geoökologischer Ganzheits- und Systemforschung entgegenhält. Er hält diese Versuche für leere Sprachgebilde, die vortäuschen, an materiellen Objekten ganzheitlich das zu modellieren (vgl. Hard 1973: 79 ff.; 1975; 1982: 232 ff.), was eigentlich kontemplative Zustände des Subjekts sind.

Insgesamt bekämpft der Landschaftsliebhaber Hard also ebenso den ökologischen Naturalismus wie die Politik, die mit der Zauberformel ganzheitlicher Wissenschaft aufwartet; darin sehe ich eine weitere unserer Gemeinsamkeiten.

Die Frage nach dem geographischen Objekt, d. h. nach dem Sinn der Landschaftskunde, habe ich selbst bereits einmal gesellschaftstheoretisch auf etwas andere Art als Hard zu beantworten versucht (und sehe mich

¹ Das Problem des alternativen Reduktionismus der Landschaftsidee behandelt Britta v. Hollen (1991) in einer Diplomarbeit als Vergleich der Landschaftsbegriffe von Hard und Piepmeier in Verbindung mit einer Studie über die Transformation der gemalten Landschaft in den Landschaftsgarten.

in meiner Antwort u. a. durch mehrfache Zustimmung durch Hard bestätigt). Ich hatte damals das sog. idiographische Weltbild sowie seine Adaption in der Geographie auf die Struktur des Wertkonservatismus zurückgeführt. *Das geographische Objekt besteht aus der systematischen Negation der historischen Bedeutung von Abstraktion.* Deshalb ist das Ding, das diesem Denken in den Sinn kommt, die Landschaft. Sie ist nämlich das Konkreteste, was wir haben auf der Welt, wenn wir unsere Selbstgefälligkeit beobachten wollen.

Ich hatte die These vertreten, daß diese Konzeption inhaltlich als anti-industrielles Syndrom zu beschreiben sei, weil ihre Entstehung historisch an den Übergang vom Handels- zum Industriekapital gebunden ist.

Gerhard Hard mußte diese Interpretation der Raummetapher als einen wissenschaftlichen Freibrief, mit der Konkretheit der Welt Politik zu machen, ohne daß man es überhaupt merkt, in den Kram passen, erklärte sie ihm doch, warum er die Geographie so liebt, deren Naivität ihn aber so nervös macht; er legt ja viel Wert darauf, ein selbstbewußter Konservativer zu sein.

Ich möchte dieselbe Frage wie damals noch einmal aufgreifen und erneut gesellschaftstheoretisch zu beantworten suchen. Dabei beabsichtige ich, die Themen des "frühen Hard" aufzugreifen und sie zu vertiefen bzw. zu ergänzen. Meine eigene Antwort ergänze ich damit um eine "internalistische" Interpretation, die meine frühere – *letztendlich* "externalistische" – Erklärungsweise Hards Art zu antworten annähert. Ich werde dies in drei Texteinheiten tun, deren Zusammenhang lose geknüpft ist.²

Der internalistische Rahmen bedeutet für die Weiterführung meiner eigenen Objektbestimmung der Geographie die Umkehrung der Vorzeichen. Im Unterschied zur Darstellung des geographischen Objekts als einer Nicht-Industrie, also der Einschätzung des Gegenstands der Geographie als eine theoretische Vermeidungsstrategie und damit in ihrer Positivität als einen Mangel, nämlich als Residualprogramm des Vormarschs von Industrie, Demokratie, Verstärkung und jeder Art von Emanzipation, als Reaktion auf Anderes und Neues und in diesem Sinne als anti-modernes Bewußtsein, werde ich jetzt den Inhalt der Idee der Landschaft "positiv" aus dem kulturellen Erbe ableiten, das vor und unterhalb all der Emanzipationen liegt, die die Landschaft als Gegenpol hervorgebracht haben. Damit soll im geographischen Kontext die These etwas näher bestimmt werden, daß das idiographische Weltbild die Geschichtsphilosophie des christlichen Humanismus ist. Die Paradoxien, die es enthält und vorantreibt, sind jedoch älter und entsprechen jenem "Einstieg" in eine individualistische Kultur, die im idiographischen Denken durchgehalten wird. Er hat sich in der Antike ereignet. Arkadien steht dort für den Umbruch, für die Relevanz der Überbrückung der Diskontinuität von Herkunft und neuer Zeit selbst.

DIE ANTIKE SCHICHT DES ARKADIENMYTHOS

DAS GOLDENE ZEITALTER DER WÖLFE

ÜBER DEN LANDSCHAFTLICHEN BLICK IM SCHAFFPELZ

Arkadien ist die Landschaft der Landschaften. Es ist die bildliche Vision einer Geschichte, die in den "Schäferdichtungen" der griechischen Antike nacherzählt wurde.

Es ist offenkundig, daß sie als Zitat einer Vision wichtig wird (d. h. nur schwer umgangen werden kann), wenn "Landschaft" endgültig möglich und wirklich wird im ideellen Raum; das geschieht in der Renaissance. Denn Arkadien verschmilzt quasi mit der *allgemeinen* Idee der Landschaft, sobald diese als "klassische" gemalt wird – sie ist die definitive Landschaft. Das Allgemeine und das Besondere, d. h. die Idee der Landschaft und die *bestimmte* Geschichte, die zitiert wird, fallen zusammen. Die arkadische Symbolik ist das Ikon der Landschaft, und damit ist die schöne Landschaft das Ikon eines Mythos.

Im "Klassischen" kommen das Allgemeine und das Besondere zusammen. Das Individuelle, in dem diese Verbindung konkret stattfindet, ist der Ort des Wesens eines Ganzen. Die christliche Kultur der feudalistischen Produktionsweise beendet ihre immanente Spielart von Kultur in der Renaissance, so wie auch die Antike den hinter ihr liegenden Zeitraum "zu sich selbst" gebracht hatte: damals durch Geld,

² Ich bin mir bewußt, daß die Bestimmung dessen, was die Idee der Landschaft, vor allem aber dessen, was Arkadien ist, schillern wird. Die einzelnen Argumentationslinien werden immer wieder in definitiven Thesen über eine Bedeutung enden, die sich unterscheiden, wenn auch nicht widersprechen werden. Diese Thesen werden nur zum Teil ineinander überführt. Ich belasse den Gedankengang bewußt in diesem Stadium. Die losen Enden zu verbinden, würde bedeuten, das Thema "Landschaft" ganz zu verlassen und an einer allgemeinen Gesellschaftstheorie zu arbeiten, einer Theorie, die von der doppelten Objektreferenz aller Bedeutungen aus die klassischen Versuche, solche Theorien zu bilden – sie nannten sich "dialektisch" –, sowohl zu kritisieren als auch zu bestätigen suchen würde.

subjektivistisches Recht, Demokratie, Individuum, Seinslehre, Identität, Patriarchat, Staatsidee, ... als äquivalenten "Reflexionen" und Institutionen von Vergesellschaftung. Beide bestätigen eine zurückliegende Zeit aus einer neuen Perspektive. Das Neue erscheint dadurch nicht im Licht der Neuheit, sondern der Herkunft. Danach greift die Klassik abermals auf die Antike zurück, jedoch anders als die Renaissance bereits eingedenk der Aufklärung unter geschichtlicher Perspektive, statt nur unter "humanistischer"; aber die Geschichte erscheint unter der Perspektive des Besonderen wie eine geschichtslose Vielfalt von Großartigem.

Eine wesentliche Gemeinsamkeit aller drei Zeitabschnitte besteht darin, daß – gewissermaßen in einer Stufenfolge der kulturellen Elaboration – die Idee der Individualität maßgeblich das Denken und kulturelle Handeln bestimmt.

Die Verallgemeinerung und die Spiegelung "des Ganzen" in "Monaden" am Ende der Renaissance ist die Folge der Universalisierung des Einzelnen in jener Idee des Individuums. Dieses verkörpert die Ordnung und die Ziele des übergeordneten Ganzen als persönliche Freiheit und umgekehrt. Leibniz hat in der Monadologie eine metaphysische Begründung für das Wesen der Individualität als das Wesen der Welt entworfen. Herder formuliert diese Idee geschichtsphilosophisch. Die Geographen versuchen sie als empirische Wissenschaft auf die Landschaft anzuwenden. (Später, im Neukantianismus, wenn die Idee des Verstandes und der Vernunft sowie die Spaltung von Naturwissen und Geisteswissen wissenschaftstheoretisch festgelegt werden, wird die dem Geistigen zugrundeliegende Auffassungsweise der Welt die "idiographische" genannt werden.) Sie stoßen dabei im Kopf auf Arkadien als ein gemaltes Bild des Prinzips bildhafter Gestalt des Allgemeinen im Einzelnen (und in der Landschaft auf das Bild in ihrem Kopf).

Daher ist die Inkarnation dessen, was dem Individuum gegenübersteht – das Ganze der neu entstandenen Objektnatur als zugleich konkretes und ästhetisches Ding, die Landschaft, – *eine* Landschaft, welche *die* Landschaft ist. Arkadien ist das Bild aller Landschaften. Das Allgemeine lebt in der Klassizität des Einzelnen. Epistemologisch ergibt sich daraus, daß dem Besonderen Wahrheitsstatus zukommt: Die "Wahrheit" der Repräsentation des Allgemeinen im Einzelnen besteht in der besonderen Würde einer individuellen "Vollendung" – nicht etwa in der Bestätigung einer allgemeinen Gleichförmigkeit, wie bei den liberalen Gegnern im parallel entstehenden Empirismus. Besonderheit ist ein Maß für Geltung. Das gilt für Menschen wie für Landschaften.

Aber wie ist Arkadien?

Arkadien ist in einer eigenartigen Weise ohne *bestimmte* Stimmung. Zwar ist es stimmungsvoll, beispielsweise gemessen an den präzisen Abbildern von Realität, wie sie in Dürers "Porträts" von Gegenden oder in Leonardos Geländeskizzen vorliegen. Aber die Subjektivität des Gegenstands ist neutral; Arkadien verführt einen zur Stimmung und läßt einen zugleich allein, entzieht sich. Es ist kein bestimmter Ausdruck, sondern *überhaupt* Ausdruck des Gestimmt-Seins des Subjekts, *repräsentiert im Objekt* der subjektiven Stimmung. Das heißt: Arkadien ist die Landschaft als verallgemeinerte Subjektivität (und umgekehrt) auf der Ebene des Rekurses auf *sich*. Stimmung ist Selbsterfahrung.

Aber Arkadien steht auch still.

Obwohl *ein Geschehen* offenbar konstitutives Requisit des Bildes von der Natur ist, wenn es eine "Landschaft" sein soll, hält doch gerade die Art der Repräsentation dieses Geschehens die Zeit für alle Zeiten an. Die "klassische" Landschaft ist Bild eines vollendeten (zeitlosen) Zustands der Erwartung.

Hieran knüpft die landläufige Interpretation an: Arkadien gilt als Symbol für das "Goldene Zeitalter" – was immer das sein möge. Der Garten Eden und das Paradies zum Beispiel könnten gemeint sein.

Aber die Vision von einem goldenen Zeitalter hätte viele Symbole zur Folge gehabt haben können, bzw. mag sie in anderen Kontexten zur Folge gehabt haben. Der Hinweis auf diese Hintergrundidee erhellt in keiner Weise die Geschichte, die jene Symbole erzeugen, die sich immer wieder durchdrängen ins Bild, wenn in der klassischen Landschaftsmalerei der Idee des Subjekts Ausdruck verliehen werden soll.

Wenn die "Landschaft" die Kehrseite der neuzeitlichen Selbstermächtigung des Subjekts ist, dann könnte es sein, daß das arkadische Motiv immer wieder auf die Geschichte der antiken Selbstermächtigung des Subjekts verweist, denn dort wurden die ersten arkadischen Landschaften gemalt, und das Subjekt der kapitalistischen Zivilisation wurde definiert.³

³ Der Mythos von Arkadien ist, wie alle Mythen, mehrschichtig und liegt zudem in Abwandlungen seiner selbst vor. (Die Wandelbarkeit ist eine Folge semantischer Überdetermination; ohne diese Eigenschaft sind Mythen gesellschaftlich unbrauchbar. Sie könnten andernfalls nicht die Ambivalenz kontingenter Ereignisse auffangen. Sie sind nicht für den Wandel gemacht, aber diese Eigenschaft ermöglicht ihn. Lehren nur für eine Situation sind Märchen.) So erzählen seine Adaptionen in der Neuzeit gewiß nichts ganz anderes, sondern dasselbe unter neuer Perspektive. Ich halte z. B. die kulturkritisch-resignative Deutung des Motivs als apokalyptische Niedergangssymbolik (vgl. Panofsky 1978) für vordergründig.

Einige wichtige Symbole wie Pan, Ziege, Widder, Eiche usw. beziehe ich nicht ein. Ich werde mich vielmehr primär auf das Symbol des Wolfes beziehen, das aber gar nicht vorkommt im Bild, sondern das Thema als Ganzes umfaßt.

Arkadien ist das Land der Arkader, ein Bergland auf dem Peloponnes. „Das Gerücht des Schaurig-Primitiven umgab vor allem das Hauptfest Arkadiens, das für Zeus auf dem Lykaiongebirge, im Herzen Arkadiens, gefeiert wurde. Man sprach von Menschenopfer, Kannibalismus und Werwölfum. Platon ist für uns der erste, der dies als gängige Fabeli (...) erwähnt, »die man sich von dem Heiligtum in Arkadien, dem des Zeus Lykaios, erzählt: daß nämlich derjenige, der von dem menschlichen Eingeweide kostet, das da, als eines unter anderen von anderen Opfertieren, hineingeschnitten ist – daß dieser also zum Wolf werden muß«; Platon vergleicht diese unheimliche Verwandlung mit der Entwicklung des Tyrannen, der nach dem ersten Mord kein Halten mehr kennt“ (Burkert 1972: 98).

Die Opfer fanden im Geheimen statt. Der Bezirk des Kultes durfte nicht betreten werden. Er lag in der Nähe der Höhle der Rhea und auch des Orts 'Kretaia', wo Zeus geboren und von Nymphen gepflegt und genährt worden war. Während Frauen beim Opfer prinzipiell ausgeschlossen waren, war umgekehrt den Männern das Betreten der Höhle der Rhea verwehrt. (Archäologische Artefakte – Weihegaben – datiert auf das 7. Jh. v. Chr., wurden in der Nähe des Zeus-Altars gefunden.)⁴

Im Zentrum des Kults „steht das geheime Opferfest am Aschenaltar des Zeus Lykaios. Daß es zur Nachtzeit sich vollzog, darf man dem Namen Nyktimos entnehmen. Die Innereien vieler Opfertiere und, wie man sagte, eines Menschen, waren untereinander 'geschnitten', so daß es scheinbar vom Zufall abhing, welches Teil ein jeder zu essen bekam; (...) Denn essen muß jeder vom 'Heiligen', kein Beteiligter kann sich ausschließen“ (104).

Die Legende vom Faustkämpfer Damarchos von Parrhasia macht den zentralen Inhalt des Mythos deutlich: “[M]an behaupte, »er sei vom Menschen zum Wolf geworden durch das Opferfest des Zeus Lykaios, und er sei hernach im zehnten Jahr wieder zum Menschen geworden«; denn dies ist die Bedingung für Verwandlung und Rückverwandlung: »daß stets einer vom Menschen zum Wolf werde durch das Opferfest des Zeus Lykaios, aber nicht für sein ganzes Leben; wenn er in seiner Wolfszeit sich des Menschenfleisches enthalte, werde er – so sagen sie – später im zehnten Jahr wieder vom Wolf zum Menschen; wenn er aber Menschenfleisch koste, bleibe er für immer ein Tier«“ (100; Zitate: Pausanias). „Und bereits die hesiodeischen Kataloge enthielten den zugehörigen Mythos, der in selten durchsichtiger Weise das Ritual spiegelt. Wovon Platons Zeitgenossen munkelten, wird hier als Ur-Verbrechen jenes Königs erzählt, von dem doch die Arkader abstammen, und der den Wolf im Namen führt: Lykaon. Zu ihm kamen die Götter, kam Zeus selbst zu Besuch, um sich im gemeinsamen Opfermahl bewirten zu lassen. Doch das heilige Essen wird zum Kannibalismus: Lykaon schlachtete einen Knaben am Altar auf dem Gipfel, er goß sein Blut auf eben diesen Altar; und er und seine Helfer »mischten unters Opferfleisch die Eingeweide des Knaben und brachten sie auf den Tisch«. Natürlich folgte die Strafe des Gottes: er stürzte den Tisch um, die eben geschlossene Tischgemeinschaft demonstrativ beendend, er warf den Blitz in Lykaons Haus, vor allem aber wurde Lykaon selbst zum Wolf. Oft wird auch erzählt, daß die Sintflut, die den größten Teil der Menschheit austilgte, auf das gräßliche Opfer folgte. Trotzdem überlebten Lykaons Nachkommen, die Arkader, um sich immer wieder zum geheimen Opfer an jenem Altar zu treffen“ (100; Zitat: Hesiod).

In einer Variante des Mythos wird der Opfertod bereits symbolisch erzählt. Der Kult einer arkadischen Familie sei es gewesen, einen Jüngling aus den eigenen Reihen auszulösen und zu einem See zu führen; „er muß sich entkleiden, die Kleider an einen Eichbaum hängen, den See durchschwimmen; dann verschwindet er in der Wildnis und wird zum Wolf. Acht Jahre lang muß er als Wolf unter Wölfen leben; wenn er sich in dieser Zeit des Menschenfleisches enthält, kann er zum See zurückkehren, ihn durchschwimmen, seine Menschenkleidung vom Eichbaum nehmen und wieder Mensch sein, wenn auch um neun Jahre gealtert“ (102).

Aus dem Mythos läßt sich eine Liste von Symbolfiguren isolieren, die eine Lehre für die Angehörigen der antiken Neuzeit bereithalten, wie mit den Resten der alten, „titanischen“ Zeit umzugehen sei, und die zugleich eine hohe Affinität zum christlichen Mythos und dessen Geschichte von den Bedingungen für eine neue Zeit haben; alle vier großen Niedergänge/Neuanfänge kommen vor: der Auszug aus dem Paradies, die Sintflut, die Gesetzgebung Gottes gegen die Vielgötterei und der Tod Jesu.⁵

Der archimedische Punkt des Mythos ist die Kippfigur des Werwolfs: Mensch als Wolf, Wolf als Mensch. Solche Kippfiguren sind Konsequenzen der Anwendung logischen Denkens auf zirkuläre Prozesse. In diesem

⁴ Diese Höhle ist der Raum einer Zeit. Es wird im folgenden noch mehrfach die Zeit in symbolischer Form als Raum auftauchen. Dieses Bild im Inneren des Mythos entspricht der Funktion von Arkadien als Ganzem im geschichtlichen Denken.

⁵ Im folgenden bezeichne ich mit den Begriffen „neue Zeit“, „alte Zeit“ die Epochen nach und vor dem Umbruch zwischen 800 v. Chr. und 550 v. Chr., in dem im Raum der griechischen antiken Gesellschaft die Basis der abendländischen Fortschrittszivilisation der Männer aus den zyklisch organisierten Gesellschaften der Königstötung hervorging: Das Heilige ist nicht mehr der geopfert Mensch, sondern sein Leben. Im Recht wird die unbedingte Auslieferung an die Rache der Mütter durch die Macht der begründenden Rede (Peitho) ersetzt. Die neue Zeit setzt der unbedingten Tötung die Bestrafung unter Einbezug der Macht der (sich verteidigenden) Rede und der Legitimität der Motive, also die Kraft autonomer Subjektivität entgegen.

Falle besteht der zirkuläre Prozeß in der Denkbewegung, in der eine alte Zeit aus der Perspektive einer neuen Epoche in der inneren Logik der alten Zeit geschildert werden soll: ein sog. hermeneutischer Zirkel. Es entsteht dabei eine sich selbst enthaltende Klasse: Die mythische Geschichte als Abbild der alten Zeit enthält beide Zeiten und sich selbst im Horizont der neuen Zeit. Kippfiguren signalisieren also die Notwendigkeit, "etwas" im Hinblick auf "etwas" und zugleich im Hinblick auf "etwas anderes" (Entgegengesetztes) schildern zu müssen, ohne die Ebene einer dritten Position auf der der Schilderung des Gegensatzes benennen zu dürfen/können. (Die exklusive Qualität der Mythen gegenüber dem wissenschaftlichen Diskurs ist es, daß sie diese dritte Ebene als verdichtete paradoxe Symbolstruktur in die Erzählung eingelagert schildern.)⁶

Zeus ist der Gott einer neuen Zeit. Der Kult in der Nähe seiner Geburtsstätte verherrlicht ihn und seine Geburt, d. h. die neue Zeit. Dafür spricht der Mythos z. B. durch die Hervorhebung der Nymphen, die Symbol der frühen Loslösung von der *Mutter* sind, denn genährt und gepflegt wurde der, der später alleine gebären sollte – Zeus –, nicht von der, von der er kam.

Der Kult selbst ist ambivalent geschildert. Er dient der Verherrlichung der neuen Symbolfigur, thematisiert aber die Praxis des Kultischen der alten Zeit. An einer Stelle wird deutlich, daß die neuen Kulte nicht wie die der alten Zeit sein dürfen, bei Strafe der Rückverwandlung in ein Tier, das – auch dies wieder doppelte Symbolik – Menschen und seine Artgenossen frißt. Das heißt, der Hinweis auf das alte Opfer liegt in der *Strafe* für den Frevler Lykaon überhaupt, der auf dem Fest in der neuen Zeit den Knabenmord der vergangenen Zeit praktizierte. Die Zeit der titanischen Götter und der Apotheose wird verdammt wie der Tanz um das goldene Kalb im christlichen Mythos, der dem Akt der Übergabe der Gesetze der neuen Zeit gegenübergestanden hatte als "Rückfall" in den falschen Kult. So zeigt in der Erzählung das Alte das Neue; verständlich ist die Lehre aber nur, weil das Neue schon gilt. Zeus kommt gerade zum Fest jenes Königs, von dem bekannt ist, daß er freveln wird, um mit der Strafe das neue Prinzip bekräftigen zu können. Der entscheidende inhaltliche Hinweis auf die Zeit der Königsopfer liegt in der Wolfssymbolik, nämlich der Strafe als Hinweis auf den Mord an den eigenen Artgenossen – denn es heißt, daß Wölfe sich untereinander fressen. Deshalb existiert der Hinweis, daß für die Werwölfe die Rückkehr aus der alten Zeit nur möglich ist, wenn im Wolfsdasein dasjenige unterlassen wird, was in der neuen Zeit verboten ist: das Essen von Menschenfleisch; das symbolisiert die Menschentötung im alten Opfer. (Aber auch das Nachttier und der Mondanbeter sind Hinweise auf die Zeit *vor* der gesellschaftlichen Dominanz der männlichen Licht- und Sonnengöttlichkeit.) Der Mensch soll nicht des Menschen Wolf sein, wenn er menschlich sein will. Darin muß er sich auch in Wolfsgestalt bewähren, wenn die Strafe ergangen ist; der verwandelte Frevler infiltriert die alte Zeit *im Nachhinein symbolisch* mit der neuen Praxis, denn er kehrt zurück, obwohl diese Zeit vorbei ist, mit dem Auftrag, sich im alten Zustand vor den neuen Prinzipien zu bewähren. Daraus folgt die Notwendigkeit der menschengerechten Organisation der Strafe: Denn in der alten Zeit war nicht nur die Tötung von Menschen Symbol der gesellschaftlichen Synthesis (und die Festlegung einer zyklischen Zeitstruktur, in der die Zukunft *hinten* lag, weil in der Apotheose durch den Tod die Gesellschaft immer wieder ihre Geburt feierte (vgl. dazu Treusch-Dieter 1984 und 1987; Eisel 1984 und 1986: 315 ff.)); auch die Strafe für das Vergehen am eigenen Blut bestand in der wölfischen Hetze des Täters durch die Erinnyen, der keiner entinnen konnte. Deshalb kann der Verwandelte, der sich gegen das Wesen der alten Zeit in ihr bewährt, nun zurückkehren; das entspricht den Prinzipien der neuen Zeit. Aber er muß dafür das Menschenfleisch meiden, d. h. im alten Referenzsystem das Alte überwinden. Das *ist* die neue Form – wie sich am Tod des Heilands zeigen wird.

Das Christentum nimmt diese Struktur auf. Es besteht aus der Überwindung des Judentums durch die Positivierung seiner tödlichen Mittel der Negation der Transformation, nämlich der Verleugnung durch Judas. Der erlösende Opfertod (alte Zeit) ergibt sich aus der *gewollten Schuld* des *notwendigen* Verräters (neue Zeit). Das bestätigt und überwindet den Tod in seiner reinen Falschheit und Negativität. Seine objektive Funktion wird sinnvoll. Genauso verhält es sich mit dem verräterischen Rückfall.

Aber auch der Anfang aller Zeit entspricht sich zunächst in der Symbolik. Nach Platons Bericht liegt die Blasphemie, die mit der Verwandlung in den Wolf geahndet wird, im Essen der menschlichen Eingeweide; nicht unähnlich begann die Zeit der Unmenschlichkeit der aus dem Urzustand entlassenen Menschheit – die zugleich der Anbruch von Zeit wie jene neue Zeit in der Antike war –, der Anbruch des Alten, Falschen, welches nun durch den *Verrat* am *Neuen überwunden* wird, mit dem Essen des Falschen, dem Biß in den verbotenen Apfel.

Hier liegt jedoch auch eine erhebliche Differenz vor. Der Sündenfall ist kein Umbruch wie die Erlösung. Adam und Eva müssen in eine mit ihnen anbrechende Zeit hinaus, die Geschichte *beginnt* als Geschichte der endlosen Bewährungen. Der verwandelte Mensch als Wolf dagegen wird *zurückgestoßen* in einen alten Zustand, damit er sich bewähren kann. Das bedeutet, erst in der Problemlage des durch eine falsche Zeit

⁶ Zur Rolle des Paradoxen im antiken Denken als Folge einer "logischen" Bewältigung eines Umbruchs vgl. Eisel 1984.

bedingten Anfangs, der Überwindung einer Vergangenheit, liegt prinzipiell eine paradoxe Zeitstruktur. Die christliche Lehre erzeugt die Paradoxie, indem sie den jüdischen Messianismus durch den Heiland positiviert. Im Unterschied dazu ist der Sündenfall keine Transformation, sondern zunächst die Einführung einer logisch zweiwertigen Moral, die das monologische und außengesetzte Verbot zum – verständlichen – inneren Gesetz macht, so daß existentielle Widersprüche auftreten können, die Transformationen als Zustandsbeschreibungen und -bewältigungen überhaupt erst sinnvoll und notwendig machen. Der Sündenfall erzeugt eine Falschheit als Innerlichkeit sowie die Sehnsucht nach Transformation, aber noch keine Mittel der Transformation. Die liegen in der symbolischen Verdoppelung (Gottes in den Menschen) durch den Tod als altem Mittel mit neuem Sinn. Dazu muß der neue Sinn ohne und gegen das Alte “gesetzt” werden: Zeus gebiert ohne Beteiligung einer Frau selbst eine Frau (im alten Schema der Überwindung mütterrechtlicher Stammeskulturen); der erwartete Messias trifft endlich ein (im Schema der Überwindung der Auslieferung an den ersten Fehler, nämlich die Logik der Verbotsübertretung). In beiden Fällen handelt es sich um die Überwindung geschichtsloser Zeitlichkeit.

Die Perspektive der neuen Zeit repräsentiert sich in der Antinomie zum Wolf: dem Lamm. Es repräsentiert zunächst den Übergang auf das Repräsentativ-Opfer (vgl. dazu Eisel 1986: Kap. 7; Treusch-Dieter 1987), denn unmittelbar indiziert es als Gegensymbol für den Werwolf die historische Ablösung des Menschenopfers. Zugleich ist es durch den christlichen Mythos als Metapher für das Opfer schlechthin eingeführt als Kurzschluß zwischen dem letzten großen von Menschenhand ausgeführten, jedoch gottgewollten Menschenopfer – Jesus – und der Erlösung von der alten Zeit der Sünde (die mit dem Essen des Falschen begann). Geschlachtet wird nicht das Alte (der Wolf), damit das Neue Geltung erhält, sondern das Neue, nämlich das symbolische Gegenteil vom Wolf – welches das Neue ist, weil es das Gegenteil ist, und weil es *symbolisch* ist.⁷ (Hier liegt der ganze Erfolgstrick des Christentums als Lehre, denn das Leben in Jesu heißt nun, sich im Neuen für den Bestand des Neuen zu opfern, und das Neue ist das Existierende als *Tradition der Leugnung* der eigenen Herkunft im Opferkult, d. h. die Tradition des Sich-Selbst-Zum-Ausgangspunkt-Machens *und* das *Zukünftige* dieser Tradition. Der Bestand liegt in einer symbolischen Ordnung der permanenten Erneuerung des Überwundenhabens der alten Sünde. Diese Struktur ist jeder anderen Religion sozialpsychologisch überlegen, wenn die reale gesellschaftliche Synthesis eine selbstkonstitutive ist, wie es in Warengesellschaften objektiv gegeben ist (vgl. Eisel 1986.) Diese Verdoppelung und Hierarchie einer Negationsstruktur fällt in der semantischen Ebene des Symbols des Neuen zusammen und markiert eine Paradoxie: Das Schaf ist das Symbol für den neuen Menschen und das warnende, in seiner Gegensymbolik auf den Wolf, d. h. das auf die alte Zeit hinweisende Symbol. Das bedeutet, das Lamm ist der Wolf, der sich selbst frißt, in humanistischer Gestalt. Homo homini lupus; aber davon Abstand zu nehmen und sich lieber wie ein Lamm zu opfern, d. h. die alte Zeit des Tötens durch Verzicht auf das Töten selbst in die Hand zu nehmen, das ist die Botschaft. Das anerkennt den Tod als eine unbedingte Macht, ohne jedoch etwas anderem als sich selbst zu gehorchen. Denn das Lamm ist der Wolf, und der Wolf frißt das Lamm. Also tötet der Wolf in der neuen Gestalt sich selbst als sein anderes und gewinnt damit das Leben. Das tut später auch der christliche Gott, wenn er Subjektivität gegen *seinen* “Alten Bund” begründete.

Die gleiche Selbstreferenz zeigt sich auf einer anderen Ebene der Geschichte: Zeus bestraft die Blasphemie der unbefugten Teilnahme am Kult, der *ihm* gewidmet ist, mit der Verwandlung in den Wolf. Was nach der Logik *seines* Zeitalters das Verbotene wäre, die Opferung des Menschen, *tut* er, denn er “provokiert” jenes Fest durch seine Teilnahme (statt es vorweg zu verhindern) und verweist dann den Frevler in die unmenschliche Zeit, indem er damit auf die Differenz und das Wesen seiner Zeit hinweist. Er handelt wie später der christliche Gott, der seinen Sohn *opfert*, um auf das neue Zeitalter hinzuweisen, das keine prinzipielle Falschheit (Erbsünde) mehr kennt (auch wenn die Struktur semantisch spiegelbildlich besetzt ist, denn Zeus straft den Frevler, während Gott die alte Strafe (Erbsünde) aufhebt). Aber er ist beide Zeiten in seiner paradoxen Handlung, denn “Zeus” heißt überhaupt “Gott”, d. h., Zeus übergreift das Geschehen zeitlich, ist alter Gott und neuer Gott, indem er als logische Paradoxie seiner bestätigenden und strafenden Handlung in der Erzählung selbst zeitlos wird.

In einer Version der Erzählung vom geopfertem Knaben wird diese paradoxe Struktur schlagend deutlich (wobei die Analogie zum Ödipus-Mythos auch diesen in einem ganz anderen als dem üblichen psychoanalytischen Licht erscheinen läßt): Arkas sei der geopfert Knabe gewesen. “Ihn hatte Kallisto geboren, Lykaons Tochter, die im Verlaufe ihres Liebesabenteuers mit Zeus in eine Bärin verwandelt worden war. Der ‘Arkader’ schlechthin ist einerseits der ‘Sohn der Bärin’, andererseits das Opfer am Zeusaltar. Dieser Tod freilich ist kein Ende: Arkas wie Nyktimos sind in den Systemen der Genealogen Urkönige Arkadiens. Zeus hat das Opfer wieder zum Leben erweckt, sagt der Mythos, um dann in merkwürdigem Kreislauf zur Opfersituation zurückzukehren: Arkas wächst bei einem Ziegenhirten heran, dann aber, als

⁷ Vgl. dazu die logische Struktur der zwei Negationstypen bei Hegel im Hinblick auf die logische Struktur von *geschichtlich* Neuem in Günther 1980a. Aus der Perspektive des Neuen tötet sich das Alte angesichts seines Schicksals im Neuen selbst: Judas.

Ephebe, macht er sich auf zur Jagd, er dringt ein ins Lykaion-Gebirge, spürt die eigene Mutter auf; er erjagt sie, sagt ein Text, er begattete sie, ein anderer: die Ambivalenz von Waffe und Sexualität im Jägerverhalten kehrt in den Variationen des Mythos wieder. Das Gräßliche vollzog sich in jenem 'unbetretbaren' Bezirk am Bergeshang. Darum muß denn Arkas samt Bärin von neuem »nach dem Brauch« am Altar des Zeus Lykaios geopfert werden" (Burkert 1972: 101). Die Zirkularität im verletzten Inzesttabu, die in der Paradoxie, zugleich Sohn und Gatte zu sein, besteht, wenn man die Mutter als Referenzsystem konstant setzt, trägt hier im Inneren der Erzählung die kreisende Geschichte des Arkaderkönigs als ganze.

Der Selbstreferenz entspricht demnach eine paradoxe Zeitstruktur, die – wie jetzt schon mehrfach zu sehen war – auf allen Ebenen der erzählten Geschichte wiederkehrt. Aus der Perspektive der neuen Zeit beschreibt eine Variante des Mythos die Praxis der Arkader, die die alte Zeit repräsentieren, mittels des Wechsels von "Zeiträumen": Die Kulte sollen darin bestanden haben, daß die ausgewählten Opfer einen See durchschwimmen mußten, um zum Wolf zu werden, sowie ferner, daß sie, nach einem Zeitabstand, in den vorherigen "Zeitraum" des Seeufers zurückkehren und (unter gewissen Bedingungen) wieder Menschen werden konnten. Die Lehre der neuen Zeit behandelt die Problematik des Überwechsels zwischen disjunkten Zeiträumen in Verbindung mit dem Gestaltwechsel des Werwolfs, und dies unter Hinweis auf die Bedingung für das "Menschliche": die Unterlassung der Menschen- und damit rituellen gemeinschaftlichen Selbsttötung im Sinne der Apotheose.⁸ Wenn der Verwandelte im neuen Zustand, der aber als Verwandlung die alte Zeit symbolisiert, das diesem neuen Zustand und der alten Zeit Angemessene tut, nämlich Menschenfleisch essen, bestätigt er sich als ins Neue Verwandelte im Alten, d. h. wird rückfällig im neuen Zustand, der ja eine Art Prüfung und damit schon die neue Zeit ist, obwohl es das dem veränderten Zustand Angemessene wäre: denn Wölfe fressen Menschenfleisch. Damit ist das doppelt Angemessene das in jedem Falle Falsche geworden: Zwei inkommensurable Zeitstrukturen können nicht in *einem* Zustand eindeutig und richtig verbracht werden. Deshalb ist die Übertretung der Zeitgrenze an ein Verbot gekoppelt, das die Handlung durch Ausschluß des Widerspruchs logisch bereinigt. Die Zeitstruktur ist paradox, weil der symbolische Ersatz des realen Opfers in der Metapher von der kultischen Regelung, den See durchqueren zu müssen, auf die *Praxis* der alten Zeit als unterstellte Lösungsmöglichkeit bezogen wurde. Die alte Zeit konnte diese, nur unter der neuen Perspektive konstruierbare, *Metapher* für die reale Tötung im Opfer *als Kultpraxis der alten Zeit* gar nicht gehabt haben, denn Menschen werden ja nicht wirklich zu Wölfen, wenn sie Seen durchschwimmen, d. h., der Kult wäre "empirisch gescheitert", vor allem aber brauchte in dieser Zeit die Tötung ja nicht vermieden zu werden. Das Symbol "verrät" durch die Unterstellung des nur symbolisierten Opfertodes für die alte Zeit seine andersartige Perspektive und das Wesen des Neuen: die symbolische Ordnung. Zugleich "berichtet" die Geschichte davon, daß es sich um zwei Arten von Zeit handelt, denn 8 Jahre im Zeitraum der Verbannung sind 9 Jahre im anderen Leben.

Daß Zeus das Haus des Lykaon durch Blitzschlag zerstört, entspricht der paradoxen Erneuerungsmetaphorik im Rahmen der Bestrafung, denn "[i]n der Anthropologie der religiösen bedeutet die (oder der) vom Blitzstrahl Getroffene, daß sie vom Gott auserwählt ist, einen mystischen Tod erleidet und wieder auferstehen wird" (Programmheft zum "Antikenprojekt", Schaubühne Berlin, o. J.). Die erzählte Variante von Arkas und Kallisto bestätigt diese Deutung. Das Haus und der Tisch symbolisieren die Gemeinschaft der alten Zeit: In deren Zerstörung gebiert sich die neue Zeit; aber die Lehre erzählt dies nicht als Zeitfolge sich ablösender Gesellschaften, sondern als Bestrafung eines Frevlers mit Hinweis auf die Erneuerung, *die aber schon stattgefunden hat*, sonst könnte Zeus nicht zürnen.

Daß man in der neuen Zeit noch vor dem Alten auf der Hut sein muß, geht aus der – semantisch wiederum umgekehrten – Analogie zur ersten großen biblischen Strafe für eine schlecht gewordene Menschheit und dem ihr folgenden Neubeginn hervor: Nach der Sintflut gibt es noch immer Nachkommen des Lykaon.

Die "Schafe und Hirten-Situation" und -Atmosphäre der arkadischen Bilder ist die Symbolik des in Zeus und Jesus zentrierten Zeitalters des Subjekts und der symbolischen Opfer. Aus dem doppelten paradoxen Blick der neuen Zeit auf sich in Erinnerung der alten Zeit ist sie selbst weniger eine goldene Zukunft als einfach die richtige Welt. Sie erhält den Charakter einer goldenen Zukunft, weil die richtige Welt den ängstlichen Blick in die Vergangenheit als Lehre über das Verbot der Gewalt enthält. Es ist der Blick auf sich als Erinnerung des überwundenen, prekären Alten. So ist es undeutlich und unentscheidbar, worauf sich die Metapher des Goldenen Zeitalters bezieht. Der Mythos vertritt die neue Zeit; andernfalls gäbe es ihn gar nicht. Aber als Verweis und als Lehre über das Neue kommt er nicht umhin, in seiner Verdrängungsarbeit der Feste der Erhabenheit des Todes sowie der Erhabenheit über den Tod durch die Tötung, d. h. der alten Zeit, zu

⁸ Auch die Metapher "unter den Wölfen leben" als Ausdruck dafür, daß jemand sich in einem Zustand von Un-kultur befindet, ebenso wie die Mythen von der Knaben säugenden Wölfin als einer Vor-Zeit, vor deren Ende von "historischer" Wirksamkeit von Menschen nicht gesprochen werden kann, rekurren auf jenen Zusammenhang von mutterrechtlicher "Unkultur" und der späteren Zeit der "Menschlichkeit".

huldigen. Selbst Zeus besuchte die Feste des Lykaon. Die neue Zeit des Zeus und der Hirten und Lämmer designiert sich aus der Perspektive der alten Epoche der Stammesgesellschaften im *Abwesenden*, im Hinweis auf ihre Differenz *im Bewußtsein* des Werwolfs als *dessen* Negation. Die Symbole sind dabei die von der alten Zeit ablenkenden, sie verdrängenden, die Selbstleugnung dieses Bewußtseins. Das Gewicht dieser Zeit wird durch den Aufwand ihrer Verbannung dokumentiert. Das bedeutet *in Verbindung* mit der zukunftsorientierten Deutung als Kurzschluß des Blicks auf sich mit dem Verdrängungsakt im Blick vom Alten her, daß in der neuen Zeit der *Anfang* bedingungslos der *neuen* Zeit ist, nicht die alte Zeit als "Schoß" der neuen voraussetzt: Zeus gebiert ohne Frau, ist Vater und Mutter zugleich. Die Zeit der Blutrache und der Erinnyen ist vorbei.

Wenn Ritter (1974) daher die Verbindung zwischen philosophischer Kontemplation und ästhetischem Landschaftsgenuß zieht und dabei die philosophische Kontemplation selbst als Ablösung der ekstatischen Annäherung an das Ganze in den alten Festen kennzeichnet, dann betrifft das jene Ablösung der Apotheose durch das neue Zeitalter des sich selbst begründenden Subjekts.

Arkadien scheint als Bild einer imaginären Gegend einen Gesellschaftsumbruch und Zeitumbruch abzubilden. Aber warum ist das Bild eines zeitlichen Wechsels und des Wechsels dessen, was die Welt bedeutet, das Stimmungsbild eines Stillstands?

Die Paradoxien des sich selbst enthaltenden und verleugnenden Bewußtseins resultieren aus der Anwendung logischer Strukturen auf zeitliche Prozesse. Die sich ausschließenden Strukturen der alten und der neuen Zeit sollen aus der Perspektive des Neuen in einer einheitlichen Erzählung zusammengefaßt werden; aber die neue Perspektive ergibt sich aus dem Alten als dem Falschen. Das Neue wäre für sich sinnlos, obwohl es für sich den Ursprung beansprucht. Die Geschichte über das Neue soll eine andere Geschichte über das Alte sein als dessen Selbstbewußtsein bewußtloser Praxis; es soll dessen wahre Bedeutung offenbaren als Lehre über das Neue. Das führt zum Stillstand der Zeit in der Erzählung (und in der Stimmung des Bildes) bzw. zur Eliminierung einer Zeitstruktur überhaupt, denn "[d]as Thema der klassischen Logik ist reflexionsloses Sein, das unfähig ist, sich ein Bild von sich selber zu machen. Damit ist aus der Logik das Problem der Zeit grundsätzlich ausgeschlossen" (Günther 1980: 109).⁹ Aber gerade dies ist das Interesse des Mythos: der Zeit "ein Bild von sich selber zu machen". Deshalb entwirft er notwendigerweise das zeitlose Bild in Paradoxien und verdoppelter Symbolik bzw. spricht über Transformationen und Zeitwelten im Gefolge von Freveltaten, wenn er sich dem Problem der Selbstreferenz als Spiegelung einer Zeitfolge und eines Strukturumbruchs in der Vergesellschaftung anpassen muß.¹⁰

Aber nicht nur die Zeit überhaupt, sondern der Effekt der Kombination zweier Strukturprinzipien von Zeit, dem logisch gesehen der Effekt der Kombination zweier Negationstypen entspricht, welcher die Voraussetzung für die Selbsttransformation von Strukturen zu Neuem ist, steht zur logischen und symbolischen Bewältigung im Mythos von Arkadien an. "Der original platonische, hauptsächlich von Xenokrates eingenommene Standpunkt, daß die Einheit absolute Vollkommenheit und daß das aus ihr Hervorgehende und sich Differenzierende das Unvollkommene sein müsse, führte zur Theorie der Emanation. Speusippos hingegen interpretierte das platonische *εἶναι* als das Unbestimmte, Unfertige – und damit Unvollkommene –, das nur als Anstoß einer Entwicklung zu sehen sei, die zu fortschreitender Vollkommenheit führe. Aus diesem Motiv hat sich dann das spätere Evolutionssystem ergeben.

Die gegensätzliche Schematik beider Auffassungen zeigt sich in einfachster Weise in der bekannten Idee vom Goldenen Zeitalter. Im ersten Fall leitet das Goldene Zeitalter die Geschichte der Menschen ein, und was später kommt ist Abfall, Verschlechterung und Sünde. Im zweiten Fall strebt eine unvollkommene Welt auf das Goldene Zeitalter und immer größere Vollkommenheit zu und nähert sich diesem Ideal unwiderstehlich. (...) Nun aber enthält, wie längst festgestellt worden ist, das hegelsche System beide Denkschemata. Emanative Kategorien stehen in ihm mehr oder weniger einträchtig neben evolutiven; (...) Die Vermischung der Motive entspricht zweifellos dem Wesen der Sache, denn insofern als die Realität eine temporale Dimension hat, treten in ihr emanative sowohl wie evolutive Strukturzusammenhänge auf" (116 f.). "Es ist ausgeschlossen, daß der Mensch die Temporalität der Welt, in der er sich befindet, nur unter dem evolutiven *oder* (exklusiv) dem emanativen Gesichtspunkt betrachten kann. Die zeitliche Dimension des Seins, soweit wir sie uns irgendwie als Entwicklung vorstellen, zeigt eine diffizile Struktur, die aber aus zwei logisch wohl unterscheidbaren Komponenten besteht, (...) Was wir die 'wirkliche' Zeit nennen, die in das Sein der Welt unauflöslich hineingewoben ist, so können wir sie nur – *sit venia verbo* – als einen 'Kompromiß' zwischen emanativer und evolutiver Entwicklungstendenz beschreiben" (123).

Im Mythos von Arkadien überschneiden sich zwei Zeitstrukturen der Idee vom Goldenen Zeitalter, und

⁹ Hier und nachfolgend: Alle nicht gekennzeichneten Hervorhebungen sind im Original erfolgt.

¹⁰ Burkert interpretiert die *Kulte* als Initiationsriten (vgl. 1972: 105 ff.). Diese Interpretation ist einleuchtend und widerspricht nicht meiner Interpretation des *Mythos*. Initiationsriten sind Organisationsweisen eines Umbruchs zwischen inkommensurablen Systemen und Zeithorizonten.

der Mythos ist zugleich eine fiktionale Lehre von der Überwindbarkeit der reversiblen Struktur der alten Zeit als Bestandteil der neuen Zeit: Die Erzählung bildet die logische Unaussprechbarkeit der Verbindungsstruktur von Emanation und Evolution ab, folgt aber nicht – wenn die Lehre logisch eindeutig sein soll – der notwendigen Reduktion vom Goldenen Zeitalter auf einen Anfang und/oder ein Ende der Zeit, sondern berichtet in seiner Widerspruchsstruktur symbolisch verdichtet vom *Umbruch* und vom Wesen des Alten und des Neuen. (Diese Verdichtung durch “Symbolarbeit” entspricht semiotisch dem, was Freud von der sog. Traumarbeit berichtet.) Sie spielt so auf einer logischen Ebene mit den Zeithorizonten, ohne daß eine Geschichte über die Zeit im Sinne einer Abfolge vom Anfang aufs Ende zu erzählt würde. Auch in der Stimmung des landschaftlichen Bildes vom Mythos ist die Entscheidung zugunsten des Stillstands, des Widerspruchs in Zeitform, gefällt.

Als landschaftliches Bild, also als Zitat der Geschichte im Zustand des (scheinbaren) Stillstands und damit *semantisch* entweder des Anfangs oder des Endes von Geschichte, eines Zustands, in dem Zeit nur Raum war oder wieder sein wird (Gleichbleibendes, aber Existierendes), also Geschichte im “landschaftlichen Zustand”, wird Arkadien zitiert. Der Stillstand des Anfangs oder Endes ist die Verdrängung des gegenteiligen Problems, nämlich der Bewältigung der turbulenten Zeit eines strukturellen Übergangs. Daher wird die Geschichte von Arkadien in der Renaissance und der Klassik “mobilisiert” an der Schnittstelle zwischen dem Einbruch von Geschichte und Zukunft in die Subjektgenese als *Beginn* der Neuzeit einerseits und zugleich *Vollendung* dieser Genese als antike Kultur im christlichen Humanismus andererseits. Dies geschieht jedoch auf der Ebene, die der Geschichte und dem Subjekt *gegenüber* steht, der der äußeren Natur sowie mit den Mitteln, die nun die Kulte ersetzen: Landschaft als Kunst.

Der Stimmungszustand des (scheinbaren) Stillstands ist das Bild des logisch entschiedenen und symbolisch reduzierten Zustands von Umbrüchen, wie es im “bereinigten”, logisch-zweiwertigen Denken und Fühlen nicht anders auftauchen kann: der fiktionale Paralysezustand des historisch gewordenen Subjekts ohne Bewegung und Widerspruch – ein trügerisches Bild.

Vielleicht steht deshalb dazu geschrieben: Auch in Arkadien gibt es den Tod. Denn das Bild von Arkadien ist die trügerische Ablenkung davon, daß Arkadien das Symbol der Zeit der gesellschaftlichen Synthesis durch Opfertod ist: des Menschenfraßes und der Selbstopferung. Damit lenkt es aber auch davon ab, daß die neue, goldene Zeit des symbolischen Opfers noch immer die Tötung kennt.

DIE CHRISTLICHE SCHICHT DER IDEE DER LANDSCHAFT

DIE ERLÖSUNG DER MENSCHEN VOM TODE DURCH DAS FLEISCH – DIE ERLÖSUNG DES FLEISCHES DURCH DEN TOD

Die bisherige Interpretation berücksichtigt nicht den entwicklungsgeschichtlichen Abstand zwischen dem Arkadienmythos und den frühen neuzeitlichen Landschaftsgemälden. Sie enthält nicht den christlichen Gehalt der neuzeitlichen Idee der Landschaft auf der semantischen Ebene, nämlich welche neue Geschichte nun erzählt wird.

Hard behandelt mit gutem Recht die italienische Landschaftsmalerei unter Verweis auf den Typus eines Reizes auf der gleichen Ebene wie das arkadische Motiv im engeren Sinne (Hard 1965, 1969). Ich werde dem folgen, jedoch ohne jenen Reiz als Ursache für das Motiv anzuerkennen.

Es gibt zwei Aspekte aus der Phase der Malerei zwischen 1500 und 1650, die ich ohne entwicklungsgeschichtliche Differenzen als ein “Syndrom” dessen, was der Inhalt der Idee der Landschaft mit Beginn der Neuzeit ist, behandeln werde: den Tod und das Fleisch. Sie sollen das Verständnis des mythischen Hintergrundes der Idee der Landschaft erweitern und die Landschaft als christliche Geschichtsidee bzw. historische Reflexion der christlichen Idee der Individualität und Freiheit zeigen.

Der Verweis auf die Allgegenwart des Todes erschließt die Differenz zwischen der primären Geschichte, die das Bildmotiv Arkadiens erzählt, und der sekundären Bedeutung, die sich an die erste Bedeutungsschicht anhängt. Für die Neuzeit ist dies jedoch eine primäre Geschichte: die ihrer Geburt. In der Renaissance wird der Absprung der abendländischen Kultur ins geschichtliche Zeitalter durch die ausführliche Darstellung des neuen Prinzips von Subjektivität, das in der christlichen Wiedergeburt (Jesus) der Genesis (Adam) eine neue Zeit in Gang gesetzt hatte, begriffen.

Ich reduziere zunächst den Motivschatz der Landschaftsbilder auf zwei Interpretationslinien. Es gibt einen mehr historisch “argumentierenden” Bildtypus und einen, den ich den sinnlichen Typus oder auch den leibhaften Typus nennen möchte. Auch der letztgenannte ist “historisch gemeint”, aber man muß erst durch

die Bedeutungsschicht der Leiber hindurch, um das zu verstehen. Ich werde mit diesem Typus beginnen, weil er den historischen Sinn erschließt.

Den beiden Interpretationslinien kann jeweils eine Hypothese zugeordnet werden, die insgesamt zwei Dimensionen der Bedeutung der Landschaftsmalerei ausmachen. Sie lauten folgendermaßen:

1. Die Leitbilder sind Ausdruck des Zeitgeistes der Renaissance als eines „proto-geschichtlichen“ Bewußtseins. In diesem Bewußtsein verschränken sich zwei Wiedergeburten – die der Antike und die des Menschen aus christlicher Sicht. Die neuzeitlich-christliche Reflexion ist bereits eine Erinnerung einer Wiedergeburt, d. h. eher eine *zweite* Wiedergeburt. In der Renaissance wird gewissermaßen der Erfolg der ersten Wiedergeburt gefeiert, und das bedeutet, daß diese Geburt als ein Entwicklungsprinzip von autonomer Menschlichkeit registriert und als ein Erfolgsprinzip anerkannt wird.

2. Die Landschaftsbilder zeigen dieses „historische“ Bewußtsein in Form des menschlichen Leibes und der römischen Örtlichkeit. Es handelt sich dabei um die Darstellung des christlichen Prinzips der Selbstverantwortung. Die Darstellung erfolgt auf der Ebene der menschlichen Person (mit allerlei Andeutungen auf antike Symbole, die das Sinnlich-Leibliche betonen) und des (erd)räumlichen Aspekts des christlichen Missionsauftrags.

Es fällt auf, daß, ganz abgesehen von der allgemein bekannten expressiven Darstellung des nackten Körpers in der christlichen Kirchenmalerei der Renaissance, in den Landschaftsbildern – gewissermaßen für Landschaftsabbildungen überflüssigerweise – menschliche Sinnlichkeit im Vordergrund (im wörtlichen Sinne) steht. Was haben nackte Körper mit Landschaftsszenen und was hat beides mit Selbstverantwortung zu tun?

Für das Verständnis dieses Zusammenhangs greife ich meine Bemerkung auf, daß der Verweis auf die Allgegenwart des Todes im Arkadien der Renaissance die Deutung der Idee der Landschaft, die das Goldene Zeitalter meint, erschließt.

Die goldene Zeit, von der sie aber nichts wußte, hat die Menschheit gleich zu Anfang verspielt. Wenn im Paradies die Neugier nicht stärker gewesen wäre als das Vertrauen ins Verbot, hätten die Menschen den Tod nicht kennengelernt. Aber es kam anders. Das zutiefst Menschliche, das Weib, war hilfreich und hat dem gerechten Gott die Möglichkeit geboten, genau diesem von ihm gewollten und geschaffenen Gegenteil seiner selbst dessen Wesen – die Sterblichkeit – tatsächlich aufzuerlegen. Die Menschen haben ihr eigenes, von Gott gewolltes, Wesen selbst verursacht (Selbstverantwortung als Schuldprinzip). Der Tod markiert die Differenz zwischen dem Geist und dem materiellen Sein, und für diejenigen, die – theoretisch – im Angesicht Gottes hätten leben können, wird ihr nun zutage tretendes Wesen eine Verdammnis. Der Tod ist das Prinzip des Leibes (und des bewußten, mit Erkenntnis geschlagenen Lebens). Dem Leib, nicht der Seele, haftet der Tod an. Der Leib wird hier zur Strafe der Gattung und zum Symbol der Abkehr von Gott. Selbsterkenntnis bedeutet Scham. Das ist die Erkenntnis des Körpers.

Mit der Bedeutung der Sterblichkeit als Kern der Differenz des Menschen zu Gott ist aber nur die eine Ebene erfaßt. Sie enthält jedoch in ihrer eigenen Logik bereits den Verweis auf die andere Ebene: Übertretung (des Verbots) erzeugt Selbstbewußtsein. „Die Freiheit aber kann sich nur enthüllen als Ab-Fall. Denn so lange die Freiheit sich in den Bahnen des göttlich-natürlichen Kreislaufes bewegt, steht sie unter der Notwendigkeit Gottes und der Natur. Ein non posse peccare unterscheidet sich nicht von einem Zwang zum Guten. Erst die Ant-Wort des Menschen auf das Wort Gottes, welche wesentlich ein Nein ist, bezeugt die menschliche Freiheit. Darum ist die Freiheit zur Negation der Grund der Geschichte“ (Taubes 1991: 5). Erst der sündige Leib verursacht die geistige Nähe zu Gott, nicht der Geist selbst. *Vor* der Scham wußten die Menschen von Gott ebensowenig wie von sich. Deshalb ist die Versuchung genauso wichtig wie das Gebet. „Pater Tesson (ein Karmeliter; U. E.), der die Moral zum obersten Prinzip des mystischen Lebens macht, wendet sich keineswegs gegen die Sinnlichkeit, sondern unterstreicht ihre Übereinstimmung mit dem Plan Gottes. Nach ihm »führen uns zwei Anziehungskräfte zu Gott«: die eine, die Sexualität, ist »eingeschrieben in unsere Natur«: die andere ist die Mystik, »die von Christus kommt«. »Zufällige Unstimmigkeiten können diese beiden Kräfte in Gegensatz zueinander bringen: Aber diese Unstimmigkeiten können nicht verhindern, daß zwischen beiden ein tiefes Einverständnis bestehenbleibt«“ (Bataille 1963: 223). Auf der anderen Ebene ist deshalb die Schöpfung, also das Prinzip der Negation des unsterblichen Geistes, konstitutiv für den Geist als wirkendes Sein, als „Wirklichkeit“. Der Geist ohne die Welt wäre abstrakt, ein in sich ruhendes Prinzip, das eine reine Vernunft und damit ein allmächtiges Nichts wäre.¹¹ Es gibt Kulturen, deren Religionen so lauten. Das Christentum ist das Kampfprinzip gegen diese Weltsicht. Es besteht auf der doppelten Determination der Realität. Das Fleisch und die Erde sind die Träger dessen, was Gott erst als eine Tatsache existieren läßt: die Träger des Glaubens. Ohne Gläubige gäbe es gar keinen Gott. Gott selbst würde seiner

¹¹ Zum inneren Widerspruch des Identitätsprinzips und dem Zusammenhang zwischen der ontologischen Struktur des parmenideischen Weltbildes und der größeren „logischen Mächtigkeit“ der Negation (und des Nichts) gegenüber der Position vgl. Günther 1980b.

Idee nicht gerecht, die besagt, daß er allmächtig und unendlich ist; unter dieser Voraussetzung konnte er die Welt erschaffen, wenn es ihm beliebte, aber er hatte die Schöpfung seiner Negation, des Armseligen und Endlichen, nicht unterlassen können. Und er hat es natürlich im Dienste seiner Erhabenheit getan. Dieser Dienst besteht im Glauben des Gerechten. Durch diesen Glauben ist er selbst seines eigenen Gegenteils mächtig – allmächtig.¹²

Gott braucht also die Menschen und die Erde als einen Ort konkreter empirischer Universalität (nicht nur ein Universum) genauso, wie sie ihn. Er ist ihr Gesetz, sie sind seine Wirklichkeitsmöglichkeit. Dies gilt alles nur unter der parmenideischen Voraussetzung, daß das Sein *ist* und nicht, wie die östliche Mystik es hervorhebt, “nichtet” (Heidegger); dort zählt das Nirwana, und der Leib ist die nebensächlichste Sache der Welt – wie die Fakire es gern beweisen. Unter der Voraussetzung des Seinsprinzips muß Gott auch aus einer Welt bestehen, und diese muß ihren eigenen Gesetzen zufolge auf ihn als ihr Gesetz zulaufen (andernfalls wäre sie des Teufels); zugleich muß Gott ganz nach seinem eigenen Gesetz und Willen *in* der Welt erscheinen. Der erste Aspekt betrifft den Tod: Er ist das Gesetz der neugierigen Leiber (und Weiber); deshalb muß er dem göttlichen Willen noch unterworfen werden, der ihn in seiner Bedeutung heiligt, obwohl er das Gesetz der abgefallenen Welt ist. Dieser Wille bestätigt den Tod durch seinen Sohn. Das verweist auf den zweiten Aspekt, den Heiligen Geist, der in Jesus Wirklichkeit wird. Der Tod Jesu ist das Lebensprinzip der Leiber, bzw. die Geburt Jesu der Tod des Todes.

Gott hat den Tod besiegt durch das Geschenk jener Geburt, aber die wirkliche Erlösung vollzieht *der Mensch* Jesus. Jesus hat den Tod besiegt, nicht nur weil er geboren wurde, gekreuzigt wurde und auferstand, sondern weil er zuvor den *ganzen Weg des Fleisches* geht, so daß er fragen muß: “Vater, warum hast Du mich verlassen?” Gott war ein Mensch. Ein Christ glaubt nicht an Gott, es sei denn, er glaubt daran, daß Christus gelebt und ein Leben für Gott gewollt hat; damit glaubt er konstitutiv an das Prinzip der notwendigen Fleischwerdung Gottes und an die theologische Notwendigkeit seiner eigenen Existenz für die Verwirklichung des göttlichen Prinzips. (Sein Leben wegzuerwerfen ist daher die schlimmste Gottesverachtung. Es schändet den Gekreuzigten.) Gott wäre nicht, wenn es keine Menschen dieses Glaubens an Jesus gäbe. Deshalb ist es so wichtig, den Glauben sozusagen körperlich zu verbreiten: je mehr Gläubige, umso mehr theologische Heilsgewißheit, denn umso wirklicher – wirklichkeitsmächtiger und wirksamer – ist dann Gott.

Aus der Umkehrung der Bedeutung des Todes durch Christus folgt das Prinzip der Selbstverantwortung und Freiheit. Der Tod bedeutet nun die Erlösung aus der Verdammnis der Erbsünde und den Eintritt ins höhere Leben. Weil die Erlösung erfolgte, öffnet sich die Welt wieder, und es entstehen Freiheitsgrade des Handelns. Die Alternative bestünde in einer nie in Ursünde verfallenen oder aber auf die Erlösung noch immer wartenden Welt: In beiden verharren die Subjekte im Zustand der Determination durch eine objektive Ordnung. Nur das Christentum hat definitiv mit dieser Struktur gebrochen und die Subjekte ermächtigt, das Prinzip der Ordnung und Verbote mit dem Prinzip der Freiwilligkeit zu kombinieren: Sie können und müssen sich entscheiden, den Gewinn durch den großen Opfertod in einem eigenen Leben zu realisieren. Sie müssen sich der Freiheit, die sie seit der Eröffnung der Möglichkeit in jedem Falle haben, bedienen, d. h. sie *sind* frei; im Jakobusbrief wird dies als “königliches Gesetz” bezeichnet. Der wesentliche Gehalt des Christentums besteht in der “Vorauserlöstheit” der Einzelnen, darin, daß das Allgemeine im Einzelnen *vor* diesem da ist, obwohl es vom Einzelnen abhängt, daß jenes Allgemeine als erlösende Kraft durch eine *Entscheidung* überhaupt *existiert*. Aber durch die Gnade kommt wieder Gerechtigkeit in die Welt. Ohne den Menschen und seinen Sündenfall hätte Gott nie Gnade vor Recht ergehen lassen müssen. Der Mensch schleppt nun die Last der Erlösung als Gewissen des Gerechten mit sich wie zuvor die der Erbsünde. Die *Vorausbestimmtheit*, die in vielen Religionen und Mythen vorkommt und entweder definitive Gefolgschaft verlangt oder – wie in den antiken Dramen – zu einem offenen Widerspruch des Schicksals mit der Handlungsfähigkeit des Einzelnen führt, wird auf den Kopf gestellt in der *Form* der Bestimmtheit: Sie ist eine Befreiung (vom alten Fluch). Die Bestimmung besteht nicht in der Abhängigkeit von der Herkunft, sondern in der Ablösung von ihr. Das heißt, das Bestimmende, Vorgegebene, Objektive ist eine Negation seiner selbst. Das kann es sein, indem es sich als *strukturelle* Negation seiner selbst – nämlich als vorherbestimmte Freiheit – auf die *semantische* Ebene seiner gegebenen Selbstverleugnung bezieht: auf die Zeit der Schuld, des falschen Zustands, der Macht (des

¹² Wenn die Gläubigen ihm aber *nicht* dienen wollen, hat er keine Macht über sie im Leben – sie sind des Teufels –, aber das Jüngste Gericht wird seine Allmacht wieder erweisen. Deshalb ist das Böse oft temporär stärker als Gott – ganze Literaturgattungen und Filmindustrien leben davon. Es schmiedet Ränke und ist im Einzelfalle immer wieder obenauf: Phantasie ist eben blasphemisch. Man weiß nie genau, ob Gott schwächer ist oder nur – unverständlicherweise – abwartet (um “Prüfungen” ergehen zu lassen). Daher ist der Prozeß endlos, solange der empirische Charakter des Bösen nicht gegen es ausgespielt wird; der Prozeß projiziert die begriffliche Relation von allgemeiner Macht und singulärer (Einbildungs-)Kraft als einer Repräsentation der allgemeinen Macht, also deren gewollte Gleichrangigkeit im Gottesbegriff, in die Zeit. Das *muß* einerseits unentschieden bleiben, solange der empirischen, sterblichen Welt ihre gleichrangige Existenz zugestanden wird, und andererseits jedoch prinzipiell zugunsten der Allmacht – die zunächst nur ab und zu mächtig donnert und mal wieder aufräumt – ausgehen: Am Ende steht die Apokalypse. Der Wille des Allmächtigen zur Existenz der Welt und der Toten wird aufgekündigt. Die eschatologische Komponente des jüdisch-christlichen Systems als eine Art von “Vorbehalt” Gottes ist zwingend, weil andernfalls – nachdem die Schöpfung erfolgte – das Böse und der Tod genauso mächtig wie Gott wären: Sie müßten unendlich sein. Das wäre für das Prinzip des Todes, nämlich der Endlichkeit, zudem paradox.

Verbots), der Bestimmtheit (*nicht* der Bestimmung) usw. Weil aber die Bestimmung nicht nur auf das göttliche Gesetz bezogen ist, sondern auch auf das Gesetz seiner Aufhebung, die Liebe, verkehrt sich Bestimmung in Freiheit. Aus der strukturellen Negation in einem Umbruch wird eine positive Bedeutung in der Nachfolge, d. h., aus einem Widerspruch wird eine richtige/wahre Position. Somit ist das nunmehr Bestimmende als Position ein aufgehobener Mangel, der in gesetzter Freiheit besteht.

Voraus liegt für den Menschen, der geboren wird, also eine Freiheit, die es schon gibt, weil sie allen *für die Zukunft* geschenkt wurde, indem Adam vergeben wurde. So ist diese Freiheit nun "gebunden", denn die Menschen sind nur frei, den Tod Jesu selbst mit Wert zu versehen, ihn im nachhinein nicht umsonst gewesen sein zu lassen; sie können ihn nicht nicht zur Kenntnis nehmen, irgendwie umgehen und in seinem Wert ungeschehen machen durch ein freiwillig ohne Gott geführtes, nachlässiges Leben, so als bedeute Freiheit, zwischen beliebigen Wegen wählen zu können – etwa auch den eines bedeutungslosen Unglaubens. Wer diesen Weg geht, lebt in Sünde. Die Möglichkeit der Sünde steht zwar für die Freiheit, aber wer sie *wählt*, ist unfrei. Sie ist ein Ergebnis der Unfreiheit des Geistes vom unbotmäßigen Fleisch sowie der Seele vom Teufel – denn dem kann sie verkauft werden. Der Aspekt der Erlösung bezeichnet die paradoxe Gemeinsamkeit zwischen Schuld und Freiheit, also die Negation selbst als eine Operation. Die Negation ist der Aufbruch in die Freiheit des Denkens und Seins (vgl. oben Taubes 1991: 5). Umgekehrt gilt genauso, daß es bei jenem "Voraus" bleibt, d. h. bei der Gemeinsamkeit mit aller Religion: Das *Verbot* ist das Erste – sonst wäre das Christentum Aufklärung.¹³ Aber in diesem Falle ist das Voraus-gesetzte *nicht* mehr ein Verbot, sondern eine Befreiheit von einem Fluch, der dem Verbot gerecht wurde. Das Christentum transformiert die Unausweichlichkeit von Vorsehung in die der gebotenen freiwilligen *Nachfolge*. Deshalb sind Freiheit und Selbstverantwortung strukturell im Christentum verbürgt und unumgänglich; sie als Verhältnis zu Gott – in falsch verstandener Demut – zu negieren, führt zu Sünde und Irrglauben, denn man kann nicht mehr dem Heiland nicht freiwillig nachfolgen als Erlöser. Daher kann man ebensowenig das Prinzip der Nachfolge negieren wie das der Freiheit, ohne in den (jüdischen) Irrglauben zurückzufallen.

Aber Menschlichkeit besteht aus mehr: Die Erwidern der Liebe Gottes als ein Akt seiner Anerkennung muß hinzu kommen. Die freiwillige Erwidern von Liebe heißt Vertrauen; als Anerkennung der Geltung und Maßgeblichkeit des geliebten Wesens heißt sie Glauben. Obwohl der Gläubige die Verbote nicht mehr nur um der Verbote willen (d. h. aus Furcht vor Strafe) achtet, verzichtet er auf seine blasphemische Neugier und weltliche Vernunft, die sich der gewonnenen Freiheit von der alttestamentarischen Furcht zu bemächtigen trachtet. Das ist der Kern der Augustinischen Lehre. Wer aber furcht- und interesselos vertraut, der liebt. Jede Freiheit, die nicht aus dem Glauben schöpfte, wäre abstrakte Selbstverantwortung: Emanzipation. Aber diese hat ihren hohen Preis: die Angst vor dem Tod. Denn die Erlösung ist dann zunichte gemacht, wenn die Herkunft aus der Schuld sowie die Nachfolge ihrer Tilgung nicht mehr der Selbstverantwortung Sinn geben. Dann liegt Sinn in Beliebigkeit (der Herkunft). Das ist die atheistische Basis des demokratischen Gleichheitsprinzips vor jeder Ideologie- und Herrschaftskritik. Aber auch dann winkt eine Verdammnis – nicht die der Hölle, aber die des Nichts nach dem Tode.

Mit dem Neuen Bund wird das Verhältnis zu Gott auf den *Willen* zur Liebe gegründet. Der Wille des Gerechten zur Liebe ist Gnade. Gott hat sie vor (seinem) Recht ergehen lassen und sich nach der Schöpfung abermals negiert. So wie er im Schöpfungsakt seine Gegenprinzipien hervorgebracht hat, setzt er sich erneut als Prinzip der unsterblichen Sterblichkeit. Aber das Prinzip realisiert sich nicht wie beim unsterblichen, schamlosen Paar im Paradies als naive Gottähnlichkeit, sondern als von der Macht des Todes erlösende, nämlich die Seele vom Körper befreiende und damit der Sterblichkeit erst Sinn gebende Freiheit. Der Tod führt nun zum *höheren* Leben, das zuvor durch die Erbsünde verwehrt war. Der allmächtige freie Wille, der dem Gesetz entgegensteht, erhält nun nach der langen Zeit des strafenden Gesetzgebers den Aspekt der Selbstüberwindung durch Liebe zur Liebe, wenn er sich erneut – nach Adam – als Mensch realisiert. Damit haben die Menschen einen neuen, heilbringenden Gott. Sie können dem Buch des Neuen Bundes folgen; dann leben sie menschenwürdig. Sie lieben ihren Nächsten, d. h. Gott in den *Menschen*. Die Menschen müssen Gott dort suchen, wo er sich als tätige Kraft eines freien Wesens wirklich werden lassen mußte. Glaube, Selbstverantwortung und Nächstenliebe sind identisch. Konkreter Glaube ist die gute Tat am Menschen – alles andere ist Pharisäertum.

So hängen Freiheit/Selbstverantwortung (Hoffnung), Liebe und Glauben als Dreieinigkeit zusammen; das Symbol ihrer konkreten Einheit ist das Fleisch. Es ist, abstrakt, das Symbol der Idee des Humanismus, des freien, von Gott als würdig befundenen Menschen. Die (antike) Kultur des Geistes und der absoluten Ideen hat ihr Selbstverständnis und ihre Selbstgewißheit als menschenwürdige im schönen Körper.

Aus christlicher Perspektive ereignet sich in der Renaissance eine zweite Wiedergeburt. Die erste Wiedergeburt war das Christentum selbst, das durch den Tod des Gottessohnes die Genesis gewissermaßen wiederholt, die Menschheit von der lähmenden Verdammnis eines nutzlosen Lebens – eines lebendigen

¹³ In der Aufklärung verschwindet das Voraus – jedoch nur zum Schein. Denn es wird *Natur*. Der Materialismus bzw. das Naturrecht stellt eine *Vertiefung* der Religion der Freiheit ins Subjekt hinein als Suggestion der Befreiung von *aller* Religion dar.

Begrabenseins in der Erbsünde – befreit. Zwar setzt jede Erneuerung eines Bundes zwischen den Menschen und den Göttern den Opfertod voraus, weil das Gewalttätige des selbstgesetzten Anfangs in einem existentiellen Selbstbewußtsein als des Bewußtseins der Diskontinuität (d. h. des erschreckenden Verlusts der Kontinuität mit der Natur) durch symbolische Spiegelung gebannt werden muß (vgl. Bataille 1963: 10-24); aber der Unterschied zur archaischen Apotheose ist der, daß jeder (getaufte) Mensch erlöst *geboren* wird und die Spanne bis zu seinem Tod, der ihm den Eingang ins *höhere* Leben verschafft, unter eigener Verantwortung für seine Erlösung steht. Freiheit und irdisches Leben haben einen Zusammenhang, in dem die Lebensspanne unter dem Eindruck des Jüngsten Gerichts steht, das die Erlösung aus der Perspektive der Zukunft zur drohenden Pflicht werden läßt. Wenn die Ausbreitung dieses Prinzips “geschichtlich” wird, besteht Geschichte in der Erinnerung einer goldenen Zukunft und die Zukunft in der Erinnerung der Allgewalt des Todes am Kreuz, durch welchen Geschichte in das gesellschaftliche Bewußtsein trat: Et in Arcadia ego.

Die entscheidende Wendung des Christentums besteht darin, daß durch die Idee der *vollzogenen* Erlösung kein banaler Ursprungsmythos mehr möglich ist. Der Anfang ist ein Tod – das ist noch eine Gemeinsamkeit mit den Opferkulturen der “alten Zeit” –, aber diese Geburt durch Tod hat den Sinn einer Aufhebung dessen, was gerade geschieht, nämlich eines älteren, “ursprünglichen” Anfangs: Diese *Geburt beendet* einen falsch begonnenen Weg, ist eine Richtigstellung. Das Neue als “Position” hat den Charakter der semantischen Negation des Falschen, also einer logischen Ex-Position. Damit wird das Problem des *Anfangs* auf der proto-logischen – ontologischen – Ebene von Position und Negation semantisch gesehen als ein *moralisches* Problem mit logischer Struktur gestellt. Der gefallene Mensch steht nicht mehr Gott (Position) als dessen (furchtsame) Negation gegenüber, sondern auf der gleichen Seite; er kann sich als erlöstes Kind Gottes nur noch zwischen gut und böse für oder gegen *sich* entscheiden. Sagt er nein zu Gott, ist er nicht anders als dieser, sondern lebt falsch. Da er begnadigt wurde, verwandelt sich seine Position gegenüber Gott in eine Schuld *mit* Freiheitsgraden, statt *ohne* Ausweg, wie in der alten Zeit: in eine moralische Alternative. Ob der allgemeine Anfang im Jahre Null einer gewesen sein wird, weil danach von den Menschen richtige Wege gegangen werden, bleibt also immer wieder von neuem offen und Sache jedes Einzelnen. Der Sinn des Kreuzestodes hängt nicht nur davon ab, daß er geschah, sondern auch davon, ob die Menschen “guten Willens sind”. Das Modell ist nun das des *Verrats* (an der eigenen Seele), nicht mehr das der Verbotsübertretung – diese ist jenes.¹⁴

Wesentlich für unseren Zusammenhang ist, daß Leben nun in Kenntnis von Möglichkeiten stattfindet. Damit wird der Anfang historisch permanent und individuell, obwohl er schon stattgefunden hat und universell war. Unter diesen Voraussetzungen ist Herkunft mehr und anders als einfache Tradition: Sie ist ein (kombiniertes) Prinzip der Annäherung an den Sinn einzelner Existenz allgemeiner Erlöstheit und deren fortschreitender Ausbreitung. Dieser Sinn besteht aber – paradox – in der zwangsweise freien Möglichkeit, die Herkunft zur Zukunft zu machen. Da die Zukunft für jeden Einzelnen schon stattgefunden hat durch die Erlösung – er wird am Jüngsten Tage danach gefragt werden, wie er mit den Pfunden der Erlösung gewuchert hat –, sind Tradition und Ursprung so etwas wie die Zukunftsträchtigkeit des Einzelnen und seine gelebte Überzeugungskraft bei der Verbreitung seiner exemplarischen Selbstverantwortung. Nicht einfach ein Gesetz der Väter gibt Regeln an, das wäre die Logik des Alten Bundes und der alten Stammeszeit, die die Apotheose ohne Erlösung dachten: Mit dem Tod *beginnt* bei diesen erst, durch die Rückkehr in die transzendente Kontinuität, jener höhere Zustand (der durch die Erlösung dem Christen immer schon zu Lebzeiten im Inneren auf der Seele liegt). In das Leben der Naturvölker und vorantiken Zivilisationen ragt – streng geregelt – die Bemühung um die Kontinuität des Seins nur in den Festen, in denen zu Ehren des Heiligen getötet wird. Im Christentum wird statt dessen mit dem Prinzip der menschlichen Individualität diese allgemeine Kontinuität empirisch an den Anfang jeder einzelnen Existenz gesetzt. (Dies wird nun im wöchentlichen Fest gefeiert und durch das Abendmahl im Leib reproduziert. Es wird Menschenfleisch (in lammfrommer Form) gegessen und Blut (als geistiges Getränk) getrunken.) Es ist die Basis der Menschenwürde. Daß diese Idee in der Renaissance gefeiert wurde, lernt jedes Kind in der Schule. Sich als individuell zu empfinden und dem Rechnung zu tragen, ist definitiv die Existenzweise der christlichen Erlösungsidee. (Das mag manchen Emanzipierer und Religionskritiker ärgern, aber die alternative Wahl, die er hat, besteht nur noch in Freiheit durch Vernunft *statt* Würde (das hat der Menschheit manchen Schaden zugefügt) oder in Freiheit *ohne* Vernunft und *ohne* Würde – die Punk-Kultur hat vermutlich diesen Sinn, und die postmodernen Heilsverächter spielen ein wenig mit diesem Gedanken herum.)

Es sind jetzt mehrere Gesichtspunkte festzuhalten bzw. zu folgern:

1. Die Identität der paradoxen Zeitstruktur des Arkadienmythos und des christlichen Erlösungsmythos

¹⁴ Judas lehrt, wohin Verrat führt; aber ohne seine Wirkung, konnte die neue Zeit nicht aus der alten hervorgehen, denn es ist die falsche (alte) Form der neuen Handlungsweise, und es bedurfte dieser überdeterminierten Handlungsweise des Judas, um die Transformation zu vollziehen. Deshalb mußte die Lehre der neuen Zeit ihre Demonstration beinhalten. Die Analogie der Struktur zur Handlungsweise der Arkader und zur Kipffigur des Werwolfs ist evident.

sind auffällig.

2. Die Renaissance ist ein Umbruch, der einen Umbruch wiederholt, der selbst eine Wiederholung (der Geburt des Menschen) war. Diese erneute Wiederholung war sinngemäß identisch; aber sie bringt sich in dieser Wiederholung das Strukturprinzip der ersten Wiederholung semantisch zu Bewußtsein (Individualität) und transformiert damit die Erlösungsidee in die Idee der Geschichte. Und Geschichte besteht in Wiederholung als Erneuerung, wenn Individualität Nachfolge ist. In der ersten Wiedergeburt wurde (potentiell) die ganze Menschheit christlich; in der zweiten Wiedergeburt wird sie individuell.

3. Diese Sinnschicht korrespondiert mit der gängigen Interpretation, daß in der Renaissance die Antike wiedergeboren wird, eine Interpretation, mit der ich mich hier nicht weiter befasse. Das Christentum besteht ja im wesentlichen aus einer Assimilation der griechischen Philosophie ins jüdische Glaubenssystem. Deshalb ist die Parallelität und Kompatibilität nicht verwunderlich. In der malerischen Darstellung der historischen Erinnerung in Landschaften vermischen sich antike und christliche Motive fast beliebig.

4. Gemessen an der Wiederbelebung der Antike ist die Erneuerung der Erlösung in der Renaissance weniger eine Wiedergeburt als die euphorische Würdigung einer gelungenen Entwicklung und Ausbreitung, also des Sieges einer Idee, welche historisches Bewußtsein enthält bzw. frei macht. Wenn die auf der Ebene der Erlösung angesiedelte Zeitparadoxie individueller christlicher Existenz auf die Idee eines Gattungslbens projiziert wird, ist die (dialektische) Idee von Geschichte vorhanden. Die Idee der Menschheit als eines überindividuellen Individuums, das im Auftrag Gottes den Leib der Erde beseelt und durch die Mission "Geschichte" ausweitet, d. h. Nachfolgeschaft und Erneuerung vorantreibt, ist im Christentum selbst bereits enthalten.¹⁵ Wenn es im christlichen Rahmen (seit Thomas von Aquin ungewollt, aber dennoch zunehmend) denkbar wird, daß der Gebrauch der Vernunft eine Gemeinsamkeit mit Gott darstellt, statt einen neugierigen und blasphemischen Angriff auf seine Allmacht, und Technik sowie Kunst aus der Kraft einer Autonomie erwachsen, statt die göttlichen Naturvorbilder nur nachzuahmen (vgl. Blumenberg 1957), dann ist das *Gattungssubjekt* im Laufe der Gesamtzeit (bis zum Jüngsten Gericht) mit seiner eigenen Selbstvervollkommnung beauftragt, so wie zuvor jeder Mensch aus seinem Leben einen Erlösungsweg machen mußte. Geschichte ist denkbar. Daß die prinzipielle Erlösung der gesamten Menschheit auch empirisch im Hinblick auf die Geburt aller Einzelnen in aller Zukunft verwirklicht wird, wird durch die Mission gewährleistet.¹⁶

¹⁵ Das ist die Basis von Kuhns Paradigmenbegriff von Wissenschaftsentwicklung: Fortschritt, der keiner ist, als erneute Diffusion eines Umbruchs ins Vorherige. Man könnte die Analogie leicht bis weit in alle Verzweigungen des Konzepts verfolgen. Mit Kuhns Theorie hat das idiographische Denken im Handstreich die Analytische Philosophie erobert – darüber sollte der Revolutionsjargon nicht hinwegtäuschen. Das christliche Prinzip der Nachfolge ist der Schlüssel des Paradigmenkonzepts. Lakatos hat daraufhin "protestiert" und gezeigt, wie die Verteidigungsstrategie der Wissenschaftler aussieht, wenn man nur *einer* "Kirche" folgen will. Das hat zum Nachweis der fortschrittlichen Funktionsweise intern konkurrierender Sekten – von "Forschungsprogrammen" im Paradigma – geführt. Popper dagegen konnte auf Kuhn nur wie einer reagieren, über den plötzlich das Jüngste Gericht hereinbricht, obwohl er sicher war, daß Gott längst abgeschafft ist.

¹⁶ Und daß die empirische Verlängerung der abstrakt-allgemeinen Erlösung als Geburt durch das Prinzip der Taufe realisiert werden soll, einer Erlösung, die durch den Tod stattgefunden hat, befrachtet die Verwirklichung der Geburt des Einzelnen mit dem Tod des Ganzen. Der Preis der Durchsetzung des Prinzips der Nachfolge ist die allmähliche Selbsterstörung des alten Systems. Aber auch das neue System wird von seinem eigenen teleologischen Prinzip als einem der Vollendung durch den Tod eingeholt. Wenn man die sich in der Nachfolgeschaft fortpflanzende und damit Gott beständige Gattung als Korrelat der göttlichen Individualität betrachtet, das sich in einem empirischen Prozeß der Verwirklichung von unendlicher Vollkommenheit befindet, und wenn man die Geschichte als bis zum Jüngsten Gericht befristet ansieht, dann gestaltet sich Nachfolge als Identität der einzelnen Geburt – der Mitglieder der Gattung bis zum Jüngsten Tag – mit dem verallgemeinerten Tod: der Apokalypse. Das folgt aus der Struktur der ersten Erlösung, in der ein Ende der Anfang war, und macht den Selbsterstörungsprozeß der Kultur der Nachfolgeschaft – des Patriarchats – aus.

In der Thermodynamik wird die Teleologie der tödlichen Selbstvollendung kausal formuliert, und zwar nicht mehr als allgemeine Theorie mechanischer, sondern als Theorie funktionaler Bewegung – als "Konvertieren" – von Energie. Das muß die Implikation des "Wärmetodes" des Universums erzeugen: Wenn alle Energie einer geschlossenen Totalität empirisch im Einzelnen konvertiert wurde, stirbt das System an Bewegungslosigkeit/Gleichverteilung; das Jüngste Gericht ist dann erreicht wie für alle Getauften, die versucht haben, ihre innere Kraft (Arbeit) in Liebe (Wärme) umzusetzen. Auch die klassische Physik ist eine christliche Lehre. Aber das ist nur die Perspektive der Mission auf den Erdrum als Totalität des zur Verfügung stehenden Systems. Im Christentum selbst entsteht das Problem der klassischen Physik nämlich nicht, weil Gott existiert. Denn solange dem System von außen – durch den Heiligen Geist – Arbeitsenergie zugeführt wird, wird es empirisch eigenständig durch internes Konvertieren überleben. Entsprechend ist der Lehre zufolge auch das Ende nicht empirisch erreichbar, sondern nur durch Gottes Entscheidung am Jüngsten Tag. Denn insofern in der Vorstellung der Apokalypse das Ende sich in der Zeit definiert, könnte dieses Ende der Mission im *empirisch-materiellen* Sinne nur aus der Begrenztheit der Erde für weitere Taufen, also durch Überbevölkerung, nicht aber (solange der Heilige Geist wirkt) prinzipiell, abgeleitet werden. Eine solche mechanistische Säkularisation wird durch die "global" denkende, physikalistische Variante des ökologische Bewußtseins in einer Konzeption von der Endlichkeit der Ressourcen und der Überbevölkerung der Erde formuliert. Das entspricht der christlichen Theologie *ohne* die Idee des unendlichen Gottes.

Andererseits wird – wenn man dem neuen Wissensstand folgt – die Apokalypse physikalisch gesehen unwahrscheinlich: Erstens hat die neuere Thermodynamik nun "herausgefunden", daß sich klassisches thermodynamisches Verhalten "bereichsweise" zwar einstellen kann, aber nicht eine Grundtendenz des "Normalverhaltens" im Energieuniversum ist, das sich eher als inhomogen strukturiert und wenig anfällig für eine endgültige Gleichverteilung herausgestellt hat (Gottes Allmacht als morphologische Vielfalt, physikalisch interpretiert). Und zweitens verlassen – was die praktische Ebene angeht – die Getauften das System Richtung Weltraum und missionieren dort weiter (physikalische Theorie von der Allmacht, empirisch praktiziert).

Das Christentum ist für den ausstehenden Kollaps lange vor jeglichem allfälligen Wärmetod durchaus zuständig; aber nicht im ökologischen Sinne, weil es den Leib der Erde und das Fleisch der Menschen gering schätzt und untätig sehen möchte, wie die

5. Landschaft ist die räumliche Metapher von Zeit (Herkunft, Erneuerung), eine Ortsbestimmung christlicher Selbstverantwortung als historische Errungenschaft. Die räumliche Form der Landschaft eignet sich, den empirischen (Fleisch) und erdräumlichen Aspekt der historischen Erinnerung sowohl an die ältere Wiedergeburt als auch die historisierte Erneuerung des Prinzips Selbstverantwortung auszudrücken. Diese Selbstverantwortung konzentriert sich in der irdisch-fleischlichen Getrenntheit von Gott durch dessen "Kinder" "auf Erden". Deshalb *überhaupt* "Landschaft".

6. Die klassische italienische Landschaftsmalerei ist im strengen Sinne katholisch, denn der Ableitungszusammenhang rekurriert auf einen Aspekt der Bilder, der im Protestantismus gerade revidiert wurde. Protestantische Landschaftsmalerei ist die holländische. Sie besteht in ihrer Signifikanz gewissermaßen in dem, was *nicht* gemalt wird, in der demonstrativen Abwesenheit des menschlichen Fleisches und der Abwesenheit der Anspielungen auf dionysische Mythemelemente¹⁷ sowie der demonstrativen Abwesenheit "römischer" Sujets. Das hat nichts damit zu tun, daß Holländer eben in Holland Holland abmalen und nicht Italien, da ohnehin in keinem der beiden Fälle eine Gegend abgemalt, sondern – konkurrierend – eine andere christliche Idee zum Ausdruck gebracht wurde.

Abschließend sollen im Rahmen dieser Thesen erstens das arkadische Motiv, zweitens die sinnlichen Körper, drittens die unmittelbar christlichen Anspielungen und Zitate sowie viertens die "italienische" Normierung der Landschaftsmalerei in einigen Beispielen vorgeführt werden.

Die Darstellung des Zusammenhangs von Fleischwerdung und Humanität erfolgt durch die Demonstration des nackten Körpers in der Landschaft. Unabhängig davon oder in Kombination wird deutlich die Symbolik des antiken Dionysos-Mythos in die Landschaft eingeflochten. Es gibt eine Anzahl von Bildern mit ländlich-erotisch-bacchantischen und arkadisch-schäferstündchenhaften Motiven. Dionysos steht für souveräne Sinnlichkeit und vor allem für die Einheit von Gottheit und Sinnlichkeit aus der Zeit, in der die Götter noch in Menschengestalt zugegen waren. Auf das sinnlich-menschliche Wesen des Christentums wird durch Anspielungen auf den antiken Gott der *alten* Zeit verwiesen, der auch in der *neuen* Zeit – gegenüber Zeus – noch das *alte* Prinzip des Menschenopfers repräsentiert, das mittels Aufrechterhaltung abgeschafft wurde durch den Opfertod Jesu.¹⁸ Beispiele sind Bellini: Götterbacchanal, 1514; Giorgione und Tizian: Ländliches Konzert, nach 1508; Tizian: Nympe und Hirte, um 1570.¹⁹

Dieser Interpretationslinie steht der unmittelbare Rekurs auf christliche Motive, also auf Sequenzen aus der biblischen Geschichte, gegenüber. Meist handelt es sich um Motive des *Alten* Bundes in der Landschaft der *neuen*, "römischen" Zeit. Diese Bilder sind die späteren; sie repräsentieren bereits unmittelbar "historisches Bewußtsein". Die Tempel und Figuren "belasten" die Landschaft scheinbar völlig aus der Luft gegriffen mit Sujets, die mit dem Postkartencharakter einer Landschaft, ihrem ästhetischen Reiz als Gegend, nicht das geringste zu tun haben. Dennoch gibt es einen deutlichen Unterschied zur älteren christlichen Malerei, welche die Realitätsabbildung der christlichen Lehre ganz unterordnen: eben die gelungen dargestellte Landschaft, und zwar die Landschaft der römischen Campagne. Der christliche Gehalt ist keiner im theologischen Sinne wie zuvor beispielsweise bei Lukas Moser (Die Seereise der Maria Magdalena und ihrer Gefährtinnen), Konrad Witz (Der wunderbare Fischzug Petri) usw.; es wird kein Anliegen im Sinne einer Verkündigung des Wortes deutlich. Der Bildcharakter ist zum Teil eher der von modernen Kollagen. Hinzu kommen christliche Symbole des Umbruchs (wie die Sintflut), der Geburt Christi (Krippen). Beispiele sind Giorgione: Gewitterlandschaft, nach 1506; Bril: Römische Landschaft mit Ruinen, 1610; Poussin: Landschaft aus der römischen Campagne mit Matthäus und Engel, um 1643; Lorraine: Hagar und Ismael in der Wüste, 1668; Lorraine: Abendlandschaft mit Bacchustempel, 1644.

ökoethische Kritik es diagnostiziert, sondern weil seine Theologie ein teleologisches Kulturschema impliziert, das einzelne Heilsgewißheit durch Selbstverantwortung und Freiheit an allgemeingültigen Tod bindet und Geschichte – eschatologisch – mit einem Ende versieht. Es muß den eigenen Entwicklungsprozeß so denken und strukturieren, daß er Gottes Allmacht und Gerechtigkeit zuliebe auf einen Abbruch zuläuft, sonst könnte das allein durch die *Existenz* der Welt gegebene Böse unendlich lange immer wieder wirken: Es wäre gleich mächtig, weil unbefristet. Deshalb muß statt dessen der Welt ein Ende gesetzt sein, das sich aus dem von Gott hervorgerufenen Prozeß der Nachfolgeschaft selbst ergibt. "Zeit heißt Frist. Wer christlich zu denken glaubt und dies ohne Frist zu denken glaubt, ist schwachsinnig" (Taubes 1991: Umschlagstext). Der Zeitpunkt der Heilsgewißheit ist somit der des Untergangs – so war die Erlösung ja gestartet. Die *Realisierung* des Messias hat zur Folge, daß auch der *wirkliche* Tod der Welt erfolgen muß, damit der Vater wieder in den Stand der Allmacht gesetzt wird. Für zwei Mannsbilder ist letztlich nicht Platz, auch wenn im Katholizismus die Mutter immer wieder schlichtend für die Versager und Abtrünnigen beim Vater "fürbittet". Die Konkurrenz zwischen dem Vater und den Söhnen hält die Welt in Atem, bis sie gerechterweise untergeht. (Das Judentum verharrt deshalb vorsichtig in der Erwartung.) Diese kulturelle Prädisposition ist natürlich nicht vom lieben Gott erfunden worden, sondern folgt der materiellen Logik kapitalakkumulierender Ökonomien (vgl. Eisel 1980: Kap. 4.3.4; 1986).

¹⁷ Wenn, wie etwa bei Rubens, menschliches und sinnliches Leben deutlich dargestellt wird, so handelt es sich um ländliche Szenen, die gerade eine gewisse säkulare Trivialität des menschlichen Lebens, den Abstand zu Gott, nicht dessen mystische Repräsentation, verdeutlichen.

¹⁸ Zum Vorbildcharakter des Dionysos-Bildes für die Figur Jesu und die christliche Passionsgeschichte vgl. Kott 1975: 219 ff.

¹⁹ Gegenüber der Print-Version entfällt hier der Bildanhang.

Der italienische, speziell "römische" Charakter der klassischen Malerei rekurriert auf eine Dimension des notwendigen Empirisch-Werdens des göttlichen Geistes, die ich zuvor bereits angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt habe. Mit der theologischen Notwendigkeit, daß Gott auch seine Negation hervorbringen und umfassen können muß, wird die Erde als endlicher Nicht-Geist, als Gegenprinzip zur ideellen Unendlichkeit sowie auf dieser Erde der gläubige Mensch als Bevölkerung eines "Reiches Gottes" konstitutiv für die Wirklichkeit Gottes und seine Realisierung in der Zeit. Nicht nur, daß der Mensch als endliches Ebenbild des ewigen Gottes Träger des Glaubens ist, ist eine Konkretion des Allgemeinen, die es braucht, damit das (zeitlich) Allgemeine nicht unglaublich abstrakt bleibt, sondern auch, daß der Unendlichkeit Gottes ein Raum der Sterblichkeit gegenüber steht, der der Erlösung harret, ist theologisch zwingend. Die Mission ist gewissermaßen auch die Erlösung des Raumes, die Durchdringung der Äußerlichkeit mit dem Sinn ihrer Existenz. Das Zentrum dieses Reiches ist Rom, der Sitz des natürlich auch wieder in der Welt *fleischlich anwesenden*, regierenden Gottes. Gott *ist Welt* durch die Kirche und den Papst. Die Regeln der heiligen katholischen Kirche werden nicht etwa nur peinlich befolgt, weil Gott sie gesetzt hat, sondern an diese Kirche wird – dem apostolischen Glaubensbekenntnis zufolge – *geglaubt*, wie an Gott selbst. Die Kirche ist Christus. Von ihr und damit von Rom geht das Prinzip des erlösenden Glaubens, auf das die Menschen gleichermaßen wie Gott angewiesen sind, aus. Rom steht für den Erdraum als Missionsraum. Der päpstliche Segen benennt gleichrangig die eine Stadt und den Erdkreis; jene präsentiert diesen. Wenn also ausgehend von der sich begreifenden Individualität und im damit entstehenden Bewußtsein der Trennung von Subjektivität und objektiver Welt ein Bild der Erinnerung an das humanistische Wesen des christlichen Anfangs gemalt werden soll, dann wird es landschaftlich das der römischen Landschaft sein. Sie steht für das Selbstbewußtsein der "römischen" Periode der Weltherrschaft, dem vierten der christlichen Zeitalter. Insofern geht diese zwanghaft anmutende Motividoktrin der frühen neuzeitlichen Landschaftsmalerei tiefer, als daß sie nur bestens die Bedingungen des arkadischen Reizes erfüllt hätte. Daß sie dies tut, war hilfreich für die Artikulation des Zeitgeistes, aber ich halte diese Motivwahl für etwas anderes als die Entscheidung für das Arkadienthema, ungeachtet dessen, daß auch ein Zusammenhang auf der Ebene einer übergreifenden mythologischen Abstraktion erkennbar ist. Aber zunächst betrifft die "italienische" Symbolik das Thema des missionarischen Auftrags des Christentums, die Feier der Nachfolge Christi als Raum: als Wahl einer Welt, eines Ortes der Kirche und Zentrum der Ausbreitung des Glaubens. Arkadien dagegen betrifft das Thema Opfertod und Verwandlung in der Zeit – landschaftlich dargestellt.

Um jedoch jenen übergreifenden Zusammenhang zu berücksichtigen, will ich auf den Bedeutungsaspekt des Goldenen Zeitalters sowie der Thematisierung eines Umbruchs zurückkommen. Auf dieser Ebene gibt es in der Tat eine Übereinstimmung zwischen dem römischen und dem arkadischen Motiv. Sie bezieht sich aber nicht auf den Reiz der trockenen Gefilde, sondern auf jenes historische Gefühl, das keines ist, weil zeitlich gegenläufige Bedeutungen als Raum bzw. logische Alternativen als Zeitpunkt ausgedrückt werden sollen. Wenn in der Renaissance das Arkadienmotiv unter Bezugnahme auf den Tod bemüht wird, so mag es der Hinweis darauf sein, daß die Erlösung den Tod genauso voraussetzt, wie die Erbsünde ihn zur Folge hatte. Haben zuvor die Verdammnis und der Tod zusammengehört, so gehören nun das Goldene Zeitalter und der Tod zusammen. Denn die Erlösung schafft den Tod nicht mehr aus der Welt, das ewige Leben ist verspielt, sie gibt dem Sterben nur einen neuen, gegenteiligen Sinn. Wenn also diese Art der Wiedergeburt der Menschheit erinnert werden soll, weil die Menschheit das Prinzip der Erlösung – die Humanität und die Selbstverantwortung – als ihr eigenes Wesen akzeptiert hat, so bietet sich Arkadien als Prinzip der Darstellung von Zeitpunkten der Transformation durch die Veranschaulichung *allgemeiner "Örtlichkeit"*, also der Abwesenheit von zeitlicher Kontinuität, in Übereinstimmung mit Rom als dem *konkreten* weltlichen Zentrum des Erlösungsprogramms an. So wird die bukolische Landschaft römisch, und der Tod findet Erwähnung. Diese Bilder haben den Start einer individualistischen Kultur eingedenk der Rolle des Todes für die Selbstverantwortung zum Thema, nicht aber einfach erträumte Zukunft oder beweinte Vergangenheit.²⁰ Die Implikation der Idee des Individuums, ein eigenes Leben, und der Gattung, eine eigene Zukunft zu haben, geht gewissermaßen nach hinten los: Der erste Zukunftsgedanke ist der der Geschichtlichkeit und Geschichte liegt hinten. Aber da die Zukunft noch nicht gedacht wird, wird die begriffene Geschichtlichkeit nicht als solche begriffen. Daher ist der Start eine begriffene Wiedergeburt. Diese Wiedergeburt enthält latent die geschichtliche Zukunftsvorstellung, insofern sie durch die Tilgung der Vergangenheit eine *Eröffnung* des gewonnenen Lebens ist. Der erahnte Wunsch nach einer gelingenden Geschichte, einem Goldenen Zeitalter, artikuliert deshalb die erinnerte Bedingung gelingender Neuanfänge: Der Preis der Erlösung, der Transformation von Warten in Bewegung ebenso wie von banaler, folgsamer Güte, wie der des ersten Menschenpaares, in Erkenntnis, ist der Tod. (Vgl. Bildanhang: Guercino: Die Schäfer Arkadiens, nach 1617; Poussin: Et in Arcadia ego (Die Schäfer Arkadiens), 1640-1645)

²⁰ Denn was ist ein Start? Der erste Moment des Laufs? Das ist nicht der Start, sondern schon der Lauf. Oder der letzte Moment des Abwartens? Das ist nicht der Start, sondern die Zeit davor. Der Start ist die zeitliche Metapher (und Auffassungsweise) einer logischen Paradoxie, des Zustands von Lauf und Nicht-Lauf oder auch das Problem der Formulierung des diskontinuierlichen Zustands eines kontinuierlichen Wesens bzw. des identischen Zustands einer diskontinuierlichen Situation.

Die "Substanz" von Arkadien als Bild kann vollständig immanent als Mythos rekonstruiert werden, ohne jeden Bezug auf die äußere Natur. Das Motiv taucht aber typischerweise zur Zeit der entstandenen *Möglichkeit* der Existenz realer Landschaft auf; das verweist darauf, daß die Zeit der Möglichkeit von historischer Subjektivität angebrochen ist. Von der logischen Struktur der Existenzweise dieser Subjektivität als einer Erlösten, d. h. von Wesen, die dem Sinn ihres Anfangs hinterherlaufen, und dies gerade empfunden als Lebenszeitstruktur von Anfängen, handelt das Bild. In der griechischen Antike handelt es sich um das gleiche Problem, wenn auch ohne Erlösungsgedanken. Dort muß ebenfalls die faktische Möglichkeit einer neuen Art der Vergesellschaftung durch das überholte Bewußtsein von hinten her eingeholt werden: Wenn Gesellschaften nicht statisch sind, läuft dem Bewußtsein die Realität davon und Subjektivität muß sich im nachhinein als vorher schon dagewesene Möglichkeit, d. h. als eigentliche Ursache des Neuen, legitimieren (vgl. dazu auch Eisel 1984). So entsteht die idealistische Philosophie. Dieses Phänomen dynamisch gewordener Warengesellschaft wird im Christentum theologisch mit dem Erlösungsgedanken modelliert. (Daß und warum im Judentum das Problem aus der gegenteiligen Perspektive, nämlich als vergebliche Hoffnung auf Dynamisierung im Rahmen einer statischen Produktionsweise, schon lange antizipiert wurde, so daß diese Religion prädestiniert war, die griechische Philosophie als theologische Revolution zu adaptieren, ist ein gesondertes Thema; ich habe das an anderer Stelle angesprochen (Eisel 1980: 391 ff.; 1986: 107 ff.).)

An das "reine" Motiv des stillstehenden Bewegungsbeginns hängt sich dann die Ausgestaltung des Artefakts "Bild von Landschaft" an, sobald es Landschaften gibt, d. h. der ästhetische Sinn auf die neuzeitliche Umbruchstimmung angewandt wird. Der menschliche Leib als Fleisch gewordener Gott im "römischen Zeitalter" und der von Rom aus Erlösten Welt ist das Thema, in das sich das allgemeine und tiefer liegende, gewissermaßen demgegenüber formale, Aufbruchs- und Selbstverwandlungsthema Arkadien einmischt: Zur Selbstverantwortung der Gläubigen kommt das Selbstische überhaupt, das aus nichts anderem als dem Bewußtsein des Todes folgt, hinzu. Deshalb schillert der Komplex Landschaft in seiner idealtypischen Form so klar und deutlich als etwas Undeutliches: Das gleiche Thema schichtet sich in mehreren Konkretionsebenen und Mythen als Selbstwiederholung ineinander – was Wunder bei diesem Inhalt. Er ist sich seine eigene Form, kommt gewissermaßen nicht vom Fleck, d. h. zur Distanz zwischen Signifikanten und Signifikat, weil Selbstrepräsentation von Individualität – Unteilbarkeit – über zwei Stufen verschleiert, das Thema ist. Die logische Antinomie der Selbstreferenz wird als Zeitstruktur und *diese* Zeitstruktur als Raum dargestellt. Die Quintessenz ist, daß – definitionsgemäß – der Raum die Zeitlosigkeit des Prinzips des Anfangs darzustellen erlaubt: Deshalb *muß* die existentielle Paradoxie des selbstbewußten Individuums, ständig am Anfang zu stehen und im rasenden Galopp still zu stehen wie ein Berg (was in der nach-antiken Kultur und für den Christen unumgänglich ist), als Landschaft gemalt werden, wenn sie nicht mehr – wie es mit Augustinus für lange Zeit durchgesetzt werden konnte – durch das Gebet einen inneren Raum schafft, der die Erlösung auszuhalten erlaubt.

Sobald es dann landschaftlich erlebte Gegenden gibt im Wahrnehmungskanon, wird die arkadische Bildform selbst zum Inhalt – gewissermaßen der Prototyp auf der bildlichen Materialebene –, das bedeutet, Arkadien wird allmählich das malerische Urbild der Landschaft als *Abbild* von Landschaften. Umgekehrt wird damit das Arkadien-Motiv zum Leitbild der richtigen Urgegend. All das ist Schein, denn Arkadien ist gar keine Gegend, sondern die Unmöglichkeit der Selbstverwandlung inmitten eines gnadenlosen Wandels der auf Gnade gebauten Gesellschaft. Semantisch ergibt sich der tote Ausdruck von Freiheitsstimmung.

Arkadien ist ein Bild inmitten des Sturms der Ruhe vor dem historischen Sturm; es deutet sich bereits an, daß das Goldene Zeitalter unter der Wunschvorstellung imaginiert werden wird, endlich von der Erlösung erlöst zu sein.

DIE MODERNE RATIONALISIERUNG DER MYTHEN

GEOGRAPHIE UND ÖKOLOGIE: DIE ERLÖSUNG DER LANDSCHAFT VOM TODE

CHRISTLICHE MORPHOLOGIE

In einem dritten Schritt werde ich die Konstruktion der Idee der Landschaft aus der Zeit, bevor sie Geographie wurde, auf das spätere geographische Wissenschaftsprogramm beziehen. Die Geographie ist der rationalisierte Ausdruck des Arkadienmotivs – das war zu erwarten. Aber auch in diesem Falle ist sie natürlich nicht Ausdruck der landschaftlichen Einheit einer Gegend, sondern der Hintergrundgeschichte (vom Tod). Das heißt, der nunmehr wissenschaftlich aufgefaßte Inhalt von Arkadien muß die Landschaft erneut als Schein einer Gegend erzeugen, die nun nicht mehr als Ganze gemalt, sondern in Einzelteilen und -aspekten,

jedoch ganzheitlich, beobachtet wird. Als wissenschaftliche Idee muß Arkadien als mythische Mahnung und als christliche Erinnerung in der Einheit von Theorie über den Gegenstand, Methoden und professionellen Verhaltensweisen, die dem Gegenstand angemessen sind, verschwinden. Eine solche Einheit nennt man Paradigma. Sie konstituiert für diejenigen, die es haben, den Gegenstand, ohne daß sie es bemerken. Sie verwechseln diesen mit jenem. Nicht, daß es diesen Gegenstand nicht selbständig gäbe; aber daß es ihn gerade in dieser Eigenschaft gibt, daß er gewissermaßen hier und jetzt auftritt, hängt nicht von ihm selbst ab, sondern vom Gebrauch des Paradigmas.

Das Paradigma der Geographie ist bekannt. Es besteht aus der Idee des konkreten Raumes als einer systematischen Bedingung für vernünftiges Leben. Daraus folgt ein Widerstand gegen das szientistische Methodenideal, das ja sog. konkrete Ereignisse nicht systematisch verstehen kann, weil es sie einem allgemeinen Gesetz subsumieren muß und deshalb erst noch seiner Konkretheit entledigen, d. h. von undefinierten Randbedingungen reinigen, muß, um ein verwertbares Ereignis vorliegen zu haben. Dann aber ist für die Geographie *ihre* Welt zerstört und die Bedingung für unvernünftige Lebensperspektiven geschaffen.

Dieser konkrete Raum ist, betrachtet als Lebensbedingung, die konkrete Natur. Die Vorstellung, daß als allgemeine Entwicklungsgesetze der Natur dasjenige angesehen werden soll, was nicht allgemeine Ordnung ist, sondern das, was von der einzelnen empirischen Konstellation her – dem besonderen Ausdruck der Ordnung – die Existenz und Geltung jener Ordnung gewissermaßen erzeugt, wurde oben bereits bestimmt. Auf den systematischen Gehalt des Besonderen kommt es an, weil ohne die vielfältige einzelne, empirische Existenzweise in der Welt diese Gesetzesordnung ein abstraktes Gespenst und letztlich sinnlos – nämlich Ordnung von nichts – wäre. Es handelt sich wieder um das Prinzip der Existenz jener gläubigen Menschen, die das göttliche Prinzip realisieren. Nur ist Gott jetzt die alles umfassende, kosmische Natur, und das empirische Gegenprinzip dazu ist die Landschaft. Aber insofern diese Idee des Kosmos nie etwas anderes als den Wunsch nach gelungener Individualität repräsentiert hat, bleibt die Landschaft "Ebenbild" Gottes und projiziert als Idee weiterhin die Erfahrung von Subjektivität in die Natur.

Die Übernahme des göttlichen Sinns durch die Natur setzte allerdings voraus, daß diese in einem Selbstrepräsentationsverhältnis von allgemeiner Gesetzmäßigkeit und empirischer Vielfalt einer individualistischen Welt gedacht werden konnte. Genau dies war kein Problem, weil der aristotelische Naturbegriff es vorsah. Er war vermutlich eine der Modellvorstellungen gewesen, die den christlichen Gottesbegriff mitbedingt und nach der Wiederentdeckung der aristotelischen Schriften – als *natura naturans* und *natura naturata* bezeichnet – bestätigt hatten; nun war sie durch Säkularisierung leicht wieder am alten Ort einzusetzen.

Daß die Natur in der Neuzeit stellvertretend für Gott – und ebenso wie dessen Wort – Geltung beanspruchen konnte, ist die theologische und taktische Leistung des scholastischen Nominalismus und die philosophische Leistung des Rationalismus (vgl. Blumenberg 1957; Kötze 1993). Sobald die Idee Gottes mit der der logischen (statt der kontemplativen) Vernunft identifiziert werden konnte und wurde,²¹ war die Möglichkeit gegeben, die durch die "niedere", wissenschaftlich-experimentelle Vernunft erkannte Naturordnung äquivalent mit Gott zu setzen. (Im Unterschied dazu hatte bis dahin die Erkenntnis der Natur nur als profane und beliebige, wenngleich nützliche Gedankenspielerei gegolten, damit der Undurchschaubarkeit des göttlichen Schöpfungswillens genüge getan war. Nur dem Glauben und der "höheren", theologischen Vernunft war, im Vergleich mit der Wissenschaft, "Erkenntnis" vorbehalten.) Der physikalische Kosmos war eine verständliche, vernünftig nachvollziehbare Gestalt Gottes. Das Allgemeine hatte sich gewissermaßen verdoppelt. Deshalb wurde neben das Ebenbild Gottes, den Menschen, auch das Ebenbild des Kosmos, die Landschaft, gestellt. Die Landschaft ist die individualisierte, Erde (statt Fleisch) gewordene Form des Kosmos (statt Gottes). Deshalb sind Landschaften, die Objekte der Geographie, "Modelle" von Individuen, nämlich den Ländern, d. h., sie sind Einzelnes als ein allgemeines Prinzip aufgefaßt, so etwas wie Individualität-überhaupt im Sinnhorizont der Negation (christlich betrachtet: der Überwindung und Neudefinition) des allgemeinen Gesetzes. Die rationalistische und physikotheologische Kosmologie mußte – als Bestandteil der christlichen Kultur – die wissenschaftliche Landschaftsidee hervorbringen. Das christliche Programm von Welt ist nicht komplett, wenn das Allgemeine alleiniges Prinzip ist und nur als ursprüngliches Gesetz am Anfang steht; das wäre jüdisch. Der Alte Bund kannte nur Gesetz und Verbot, nicht Freiheit und Gnade. Wenn eine solche Welt besteht, ist sie unerlöst und falsch. Deshalb muß Allgemeinheit und Geltung, d. h. Realität, sich paradox, nämlich auch empirisch, aus Individualität autonom konstituieren. Diese repräsentiert in ihrem Sein die beiden anderen Prinzipien. Individualität steht für die einzelne Existenzweise des Erlösungsplanes Gottes, der Heilsgewißheit also, welche der Eigenverantwortung des Christen übertragen ist. Die Gnade realisiert er *selbst*, wenn er seinem Gewissen folgt. Daher ist Individualität der Zustand des Empirischen, insofern es das Allgemeine in sich trägt.²² Leibniz hatte diese Idee der Individualität als empirisches Prinzip philosophisch durch den Begriff der

²¹ Zu den entwicklungsgeschichtlichen Gründen vgl. ebenda.

²² Innerhalb der christlichen Weltansicht bestehen alternative Lösungen, die Heilsgewißheit, die von dem gnädigen Gott erwartet

Monade, der die Vorstellung einer allgemeinen prästabilisierten Harmonie von der Gegenseite aus, nämlich von der autonomen empirischen Existenzweise des vereinzelt Allgemeinen her, ergänzt, in die rationalistische Weltansicht eingeführt. Das war zwingend für einen Christen, der mit der metaphysischen Alternative zwischen Descartes abstraktem Dualismus der Substanz (*res cogito* und *res extensa*) und Spinozas abstrakter Einheit aller Substanz *theologisch* unzufrieden war, weil die Folgen für den Gottesbegriff unübersehbar waren: Descartes konnte nicht zeigen, daß Gottes Wille allmächtig ist, für Spinoza war es trivial.²³

Da der rationalistisch begriffene, mechanische Kosmos ein *wissenschaftlich* geheiligt war, entstand für die monadologisch-individualistische Gegenseite nun auch eine Wissenschaft, und zwar eine, die das Bild von Arkadien auf die räumliche Realität projizierte. Dafür, daß das auserwählte Exemplar des Fleisches des absoluten und geometrischen Raumes, die Erde, nicht zu kurz kommt, steht die Geographie ein. Sie beobachtet die Landschaft in einer doppelten Perspektive der Repräsentation der *natura naturans*: als Ausdruck der kosmischen Prinzipien und als Ausdruck der Lebensprinzipien, also einer mechanischen und einer organologisch-entelechetischen Vorstellung von Naturgesetz; denn die Landschaft ist das empirische Realisationsprinzip des Kosmischen (vernünftige Ordnung) genauso, wie sie in diesem Kosmos als empirischem die Verwirklichung eines inneren, schöpferischen, Zeitlichkeit generierenden Willens, des Lebens, ist. Damit sind – wie im Menschen – die beiden Attribute Gottes (Vernunft/Notwendigkeit/Strafe/Altes Testament und Willen/Möglichkeit/Liebe/Neues Testament) konkret vereint, aber naturalistisch definiert.

Die beiden Aspekte werden jedoch im Fach Geographie nicht gleichgewichtig vertreten – zumindest nicht auf der Ebene einer übergreifenden Theorie konkreter Natur. Das übergreifende geschichtsphilosophische Paradigma von Herder enthält beide Seiten, das kosmologische und das entelechetische Motiv, in der balancierten Wechselbeziehung, wie es vom christlichen Hintergrund her und der Theodizee von Leibniz geboten ist. In dieser Weise ist es für die Geographie als Kulturlandschaftskunde maßgebend. In dieser Raumwissenschaft besteht unter historischer Perspektive die lebendige Antriebskraft in der menschlichen Gattung, die dies in monadologischer Vielfalt von kulturellen Eigenarten verschiedener Völker in Kulturlandschaften repräsentiert.

Auf der Ebene der Theorie über die konkrete Natur selbst, der Ebene der Naturlandschaften, die in der Physischen Geographie behandelt werden – und zwar so, das wurde in der Geographie immer betont, daß diese Theorien von sich aus schon (in der Art ihrer Daten und in der Methodologie) dem übergreifenden Anliegen angepaßt sind –, gibt es eine analoge Verdoppelung des Ausgangspunktes im Verhältnis von allgemeinen Gesetzen und individuellen Entwicklungen. Das hat den Sinn, daß die kosmische Ordnung aus der Perspektive individueller, lebenswirksamer Entwicklung in Landschaften betrachtet wird. Damit war nicht nur das Allgemeine und Gesetzmäßige in der *Natur* methodologisch auf die idiographische Perspektive festgelegt, sondern auch der Anspruch vorgegeben, daß die Auffassungsweise des gesetzmäßigen natürlichen Ganzen dem *historischen* Charakter des *kulturellen* „Antriebs“ kulturlandschaftlicher Entwicklungen entsprechen sollte. Solche Naturwissenschaft sollte Natur betrachten, als sei sie eigens für den Menschen als „Anregungsmittel“ für seine Kulturleistungen eingerichtet.

Das hat Humboldt zum Programm der Physischen Geographie gemacht. Aber in dieser Analogie zwischen Naturgeographie und dem Herderschen Bias der Kulturgeographie gibt es eine fundamentale Differenz der Naturgeographie zur Geschichtsphilosophie. Was bei Herder „materielle Anregung“ zur besonderen Kulturleistung ist, ist bei Humboldt ästhetische Anregung zur besonderen Wissenschaft von der Natur. Das heißt, die gattungsgeschichtliche (und moralische) Ebene der konservativen Geschichtsphilosophie wird bei Humboldt als individuelle und wissenschaftliche Beziehung zur Natur beschrieben. Die Naturgeographie nimmt als Erkenntnisperspektive für den einzelnen Wissenschaftler die Rolle ein, die die ganze Menschheit bei Herder unter geschichtlicher Perspektive hat.

werden konnte, zu interpretieren. Daran scheiden sich die Konzeptionen von Individualität in der Neuzeit. Die Paradoxie im universalienrealistischen Konzept geht auf eine Strategie zurück, die Individualität, insofern sie die Negation des allgemein Gesetzmäßigen ist, nicht auf schlichte „Empirizität“, auf das Hier und Jetzt des Einzelereignisses, zu reduzieren, wie dies im Empirismus geschah, der als alternativer Säkularisationsversuch der christlichen Tradition ja ebenfalls den Vorrang der individuellen empirischen Faktizität für die Gültigkeit allgemeiner Prinzipien betont. Er steht in der nominalistischen Tradition der Verweigerung der Heilsgewißheit. Daher kann er das einzelne empirische Ereignis nicht als Repräsentation höherer Allgemeinheit anerkennen. Er begreift die empirische Welt als kontingent, weil andernfalls ihre Erkenntnis durch den Verstand als Angleichung an Gottes Heilsplan verstanden werden müßte; das würde seiner Allmacht widersprechen. Daher gilt wissenschaftliche Erkenntnis als beliebige, nützliche Regulierung undeutlicher Ereignisse. Das Einzelereignis ist zwar die einzige verfügbare Wirklichkeit, das macht seine Bedeutung aus, aber dennoch ist es selbst bedeutungslos, weil es gerade in seinem Charakter als empirische Schöpfung Produkt eines prinzipiell unergründlichen Willens ist. Damit ist die Welt zwar notwendig für Gott (er könnte sonst nicht seine Gnade, d. h. das absolute Gute, erweisen), aber *in* der Welt kann kein Individuum aus dieser oder sich selbst ableiten, was Gott erwartet. Deshalb ist Individualität eine beliebige Möglichkeit der Existenzweise, die nur durch selbstgeschaffene Regeln den Schein von Ordnung erhält. (Demokratie ist im Liberalismus ein *Spiel* mit den Mitteln der Vernunft in einer ungewissen Wirklichkeit. Sie folgt nicht dem Guten im Menschen – wie bei Rousseau –, sondern dem Nutzen der Selbstbeherrschung.)

²³ Vgl. zum Verhältnis von Descartes und Leibniz als Überblick in diesem Sinne Kirchhoff 1995.

Er hat somit – als Geograph – das idiographische Weltbild nicht vorrangig im inhaltlichen und politischen Sinne vertreten oder in die Geographie eingeführt; er hat aber dennoch die mit diesem Weltbild kompatible Naturlandschaftsphilosophie methodisch begründet. Damit hat er auf der naturkundlichen Seite der säkularisierten Theodizee, nämlich der in der Geographie als Idee der Belebung des Erdraumes ausformulierten Theorie vom geschichtlichen Auftrag des Menschen, den Sieg des Lebens über den Tod weiterzutragen, den notwendigen Baustein geliefert. Hier hat er also im übertragenen und im institutionellen Sinne an der Theorie des Lebens als der christlichen Heilsbotschaft mitgearbeitet. Zugleich ist die Begründung der Naturgeographie in der Weise geschehen, daß sie mittels der Vegetationsgeographie *direkt* die Theorie des Lebens maßgeblich beeinflusst hat. Die “Physiognomik der Gewächse” bildet die methodische Überleitung der klassischen, “formalen” biologischen Taxonomie in den funktionalistischen Lebensbegriff der Ökologie (vgl. Trepl 1987: 103-121), der seinerseits mit der idiographischen Gesellschaftstheorie das monadologische Prinzip teilt.

Die Stellung der Geographie Humboldts – zwischen Kunst und Wissenschaft, rationalistischer Kosmologie und ästhetizistischem idiographischem Denken, liberaler Freigeistigkeit und konservativen Totalitätsmetaphern, transzendentalphilosophischer Ästhetik und empirischem Naturgenuß, ganzheitlichem Mystizismus und experimenteller Methode – ist scheinbar diffus und ein Selbstbedienungsladen für Ideologen jeder Couleur. Aber das Schema dieser Polarisierungen ist immer gleich und das Konzept Humboldts vollständig konsistent. Er verbindet die Theodizee von Leibniz (mit einem speziellen Gewicht auf dem Aspekt der prästabilierten Harmonie) mit der englischen Moralphilosophie unter Einbezug der kantischen Transzendentalphilosophie. Der letzte Aspekt erzeugt einen prinzipiellen Widerspruch zu den anderen beiden, “metaphysischen”, Konstruktionsvoraussetzungen. Daraus ergibt sich die innere Spannung und die Besonderheit seiner Philosophie und auch die semantische Undeutlichkeit – wenn man sie nicht zu deuten weiß. Diese Verbindung, angewandt auf die Idee der konkreten Natur, erzeugt “Physische Geographie”. Der Balanceakt, die Transzendentalphilosophie sowie die Ideen allgemeiner Vernunft und Freiheit mit den beiden Varianten des christlichen Humanismus zu verbinden, die aus dem scholastischen Grundlagenstreit hervorgegangen waren, markiert die Differenz zu Herder, der genau dasselbe *gegen* Kant und unter Bezugnahme auf die gegenaufklärerische Idee konkreter Vernunft und Freiheit getan hat.

Im folgenden wird die innere Logik von Humboldts mehrschichtigem Beitrag zur Säkularisation und Verwissenschaftlichung der Theodizee dargestellt. Als Diskussionsschwerpunkte ergeben sich sieben Aspekte, die sich z. T. überschneiden. Der konzeptionelle Schnittpunkt besteht in der Paradoxie, daß das ästhetische Urteil konstitutiv für die geographische Wissenschaft ist, Geographie aber dennoch keine Kunst ist; so jedenfalls wollte Humboldt es. Es sollte konstitutiv für eine neue Wissenschaft sein. In der Wissenschaft wäre diese Art des Urteils aber eigentlich an die begriffliche Bestimmung des Objekts des Urteils gebunden. Nach Kant verliert es damit seinen Charakter als ästhetisches Urteil; es ist dann ein teleologisches Urteil. Dieses Urteil konstituiert die Welt als einen Organismus und ist demzufolge dann – umgekehrt – in der empirischen Einstellung für die Phänomene des Lebens zuständig. Zwischen diesen beiden Bereichen – der Kunst und der organischen Welt – hat Humboldt die Geographie der Natur angesiedelt – als *Wissenschaft*. Sie ist beides und keines von beiden. Dieses Problem wird immer wieder in variierenden Kontexten in den Mittelpunkt rücken und eine permanente Diskussion über die Rolle Humboldts sowie die Stellung der Geographie gegenüber dem teleologischen Denken im ökologischen Sinne erzwingen.

Es ergeben sich daraus mehrere “Schichten”, die bearbeitet werden müssen:

- das Verhältnis des ästhetischen Urteils zur experimentellen Wissenschaft,
- die Stellung der künstlerischen Haltung zwischen Naturwissenschaft und Transzendentalphilosophie,
- das Verhältnis des ästhetischen Urteils zum teleologischen Urteil,
- die Rolle beider Verhältnisse für die Gemeinsamkeit und die Differenz mit der Biologie, d. h. das Verhältnis der Geographie zum organologischen Denken,
- das Verhältnis des kosmologischen Denkens zum ästhetizistischen und zum idiographischen Denken,
- die Rolle der Naturgeographie für die Verbindung zwischen ökologischer Biologie und idiographischer Geschichtsphilosophie,
- die Stellung der Transzendentalphilosophie in einer empirischen Naturwissenschaft.

Diese Schichten werden nicht allgemein, sondern im Sinne einer Rekonstruktion des Paradigmas von Humboldt in Verbindung miteinander bearbeitet.

Die Zweiteilung des ästhetischen Bewußtseins zur aufklärerischen Begründung der Teleologie und zur teleologischen Begründung der Naturwissenschaft

Zunächst ist die theoretische Stellung des Naturgenusses in Verbindung mit den künstlerischen Betätigungen am Objekt Landschaft im Konzept von Humboldts "Physischer Weltbeschreibung" zu klären. Hard hat den Geographen bewiesen, daß Humboldt den künstlerischen Charakter der Beobachtungshaltung und den ästhetischen Charakter des totalen Eindrucks mehr als deutlich betont hat (Hard 1964, 1965, 1969, 1969a, 1970). Daraus hat er abgeleitet, daß Humboldt die Ganzheit der Landschaft nie und nimmer als im räumlich-materiellen Sinne "erfaßbar" im Auge gehabt haben könne und diese somit auch nicht für moderne landschaftsökologische Sichtweisen und Programme im erfahrungswissenschaftlichen Sinne erhalten könne. Sondern umgekehrt: Vom Urvater der Geographie könne man lernen, daß Totalitäten eben *nicht* mit wissenschaftlichen Mitteln begriffen, sondern nur mit künstlerischem Sinn erfahren werden können. Sei Totalität aber nicht so gemeint, dann sei sie kosmologisch, d. h. metaphysisch gemeint, und auch das habe Humboldt gewußt. Beides habe er als Stufen der Erkenntnis begriffen und in der Objektzuordnung getrennt: Ästhetische Totalität gehöre zur Landschaft als *Empfindungsrealität*, kosmologische zur physischen Welt im Rahmen metaphysischer *Spekulation* (Hard 1969a). Hard nimmt damit aber Humboldts Problemwahl nicht ganz ernst, dem genau das am Herzen lag, was Hard trennt, um den heutigen, alternativ- oder systemwissenschaftlichen Allzusammenhangswissenschaftlern zu zeigen, daß das Humboldtsche Methodenbewußtsein weiter und richtiger war, als das ihre, wenn sie den einzig ästhetischen und/oder spekulativen Sinn des landschaftlichen Objekts nicht sehen. Er läßt sich nicht auf die Einheit von Humboldts Methode einer Wissenschaft von physischen Gesamtzusammenhängen ein; zumindest stellt er nicht in Rechnung, daß es sinnvoll sein könnte, anders als jene Leerformelproduzenten das morphologische Wissenschaftsprogramm empirisch anzuerkennen – außer daß er es für den Alltagsgebrauch von Wissenschaft und für pensionierte Studienräte gut geeignet findet (vgl. zusammenfassend Hard 1985). Meines Erachtens erlaubt die Einordnung von Humboldts Geographiekonzeption in den kosmologischen Sinnhorizont sowie der Nachweis, daß auf dieser Ebene *nicht* landschaftsästhetisch geredet werde bzw. die Landschaft als Objektbestimmung nicht vorkomme, wohl aber dann, wenn die Landschaft nur als "Anregungsmittel" beschrieben werde, (Hard 1969a: 152 f.) nicht die Folgerung, auch die Vermittlung zwischen den beiden Ebenen durch die morphologische Methode sei entweder auf Landschaftsempfindung bezogen und somit ästhetisch gemeint (und damit aber auch vorwissenschaftlicher Natur) oder als Goetheanische Wissenschaft metaphysischer "Ideenrealismus" (Hard 1964: 338 f.). Worin sollte dann die Praxis der "Kosmologie im Kleinen" als Wissenschaft noch bestehen, wenn ihr ästhetischer Realitätsbezug auf Kunst- oder Unsinnigkeit reduziert und aus der Wissenschaft ausgelagert wird? Hard meint vermutlich, daß solche Praxis als Wissenschaft ohnehin ein Wahn sei, außer zu Humboldts Zeiten.

Man kann aber Humboldt als *empirischen* "Kosmologen" nicht ideengeschichtlich *gegen* seine *empirische* Methode retten (um moderne Modellplatoniker zu blamieren), indem man den kosmologischen Input in den Landschaftsgenuß als Zeitgeist anerkennt (und den heutigen Ganzheitsaposteln als Metaphysik um die Ohren schlägt), und die im Horizont desselben Zeitgeistes angemessene empirische Methode als eine davon scheinbar unabhängige Attitüde abspaltet und eigenständig abermals als respektabel begründet. Dann ist Humboldt rundum rehabilitiert, und seine geflissentlichen falschen Schüler verlieren das Gesicht. Aber Humboldt selbst ist damit auch aus der Welt geschafft. Zumindest kann man dann von ihm nichts mehr über die Logik nicht-scientifischer Wissenschaftskonzepte lernen.

Wenn Humboldt die Rolle der literarischen Landschaftsschilderung, der Landschaftsmalerei und der Landschaftsgärtnerei (Humboldt 1978: 191 f.), d. h. der Kunstformen des Landschaftsgenusses, für die physische Weltbeschreibung betont, indem er sie immer wieder als "Anregungsmittel" für die "begeisterte" Form der Auffassungsweise von Natur charakterisiert, zeugt das davon, daß er diese Seite der praktischen Beschäftigung mit Landschaft als einer Idee ganz der Kunst zuordnet. Diese künstlerischen Praxisformen entsprechen in ihrer positiven Wirkung, nämlich als Anregungsmittel der geographischen Auffassung, der wissenschaftlichen Naturschilderung als eines "Naturgemäldes" für die enthusiastische Einbildungskraft aller Menschen. Dieser Enthusiasmus, der ja in dem Versuch besteht, eine ästhetische Prädisposition teleologischer Urteile aufzufinden und hervorzukehren, bildet den Mittelpunkt des Übergangs zwischen künstlerischer und geographischer Ebene. Die Beschäftigung mit den *Produkten* dieser Kunst regt die geographische Auffassungsweise an, weil in allen dreien *in Gestalt von Natur* (künstlerische) Individualität enthusiastisch aufscheint. Deshalb gehören sie in den Kreis des Interesses der Geographie. Sie dokumentieren die Einheit individueller Einbildungskraft und natürlicher Formkräfte. Aber die Zielsetzungen sind komplementär. Das Ziel der *geographischen* Beschäftigung mit dieser Praxis ist es nicht etwa, in irgendeiner Weise der Kunst zu dienen. Sondern in diesem Falle "betrachten wir den Reflex des durch die äußeren Sinne empfangenen Bildes auf das Gefühl und die dichterisch gestimmte Einbildungskraft. Es eröffnet sich uns eine innere Welt. Wir durchforschen sie, nicht um in diesem Buch von der Natur zu ergründen – wie es von der Philosophie der Kunst gefordert wird – was in der Möglichkeit ästhetischer

Wirkungen dem Wesen der Gemütskräfte und den mannigfaltigen Richtungen geistiger Tätigkeit zukommt, sondern vielmehr um die Quelle lebendiger Anschauung als Mittel der Erhöhung eines reinen Naturgefühls zu schildern, um den Ursachen nachzuspüren, welche besonders in der neueren Zeit durch Belebung der Einbildungskraft so mächtig auf die Liebe zum Naturstudium und auf den Hang zu fernen Reisen gewirkt haben” (191). Das Interesse ist nicht auf eine Erkenntnistheorie des ästhetischen Sinns, d. h. auf eine transzendente Begründung der Kunst, gerichtet, sondern liegt auf einer anderen, wenn auch gleichfalls metatheoretischen Ebene. Es ist auf die Schilderung von historischen Beispielen der anregenden Wirkung der Natur auf den künstlerischen Menschen gerichtet; in den verschiedenartigen künstlerischen Erzeugnissen wie Landschaftsbildern und -gärten in allen Kulturen und Zeiten spiegelt sich gewissermaßen eine Kulturgeschichte der Bedeutung der Natur für die Herausbildung menschlicher Produktivität auf der Ebene der künstlerischen Reaktionsmöglichkeiten. Die Ergebnisse des Erkenntnisinteresses zeugen auf dieser Stufe vom Einfluß der Natur selbst auf den Enthusiasmus, der ihr entgegengebracht werden sollte. So gesehen ist die Natur selbst eine auf der transzendentalen Ebene wirkende empirische Bedingung ihrer neuzeitlichen, potentiellen geographischen Objektivität, sie ist eine objektive empirische Ansammlung von ästhetischen (Anregungs-)Mitteln ihrer eigenen wissenschaftlichen Bestimmung in der Geographie, insofern diese vom transzendentalen Zusammenhang zwischen ästhetischem und freiheitlichem Sinn ausgeht und als Wissenschaft den ästhetischen Zugang wählt; denn jetzt, in der modernen Neuzeit, ist die (liberale) Subjektivität (moralisch) reif, der Natur auf derjenigen Ebene wissenschaftlich zu begegnen, die sie als ästhetische Anregung bereitstellt und schon immer in die Kultur einbrachte. Umgekehrt belegt das, wie wichtig diejenige Wissenschaft ist – die Geographie –, die genau diese Reflexwirkung systematisch nutzt; nicht etwa um künstlerisch tätig zu werden, sondern – unter *Bewahrung* und *Nutzung* der künstlerischen Seite des Prozesses als Black box – um physische Weltbeschreibung zu betreiben, d. h. gewissermaßen der Natur ihre Anregungen auf der Ebene zurückzugeben, auf der sie sie selbst hervorbringt: als räumliches System von Formen, statt – wie die Künstler – als individuellen Ausdruck von Allgemeinheit oder – wie die Kunstphilosophen – als allgemeine Bestimmung von enthusiastischer Individualität. “Die urtiefte Kraft der Organisation fesselt trotz einer gewissen Freiwilligkeit im Entfalten einzelner Teile alle tierische und vegetabilische Gestaltung an feste, ewig wiederkehrende Typen; sie bestimmt in jeder Zone den ihr eingepprägten, eigentümlichen Charakter, d. i. die Physiognomie der Natur” (275). Dies zu spiegeln, setzt einen ästhetischen Sinn für das Ganze und für das Eigentümliche sowie die Lust auf die Natur voraus. Daß diese Art der Wissenschaft wiederum nützlich zur Schulung des künstlerischen Sinnes sein könnte und mit dessen Auffassungsweise vieles gemein hat, belegt nicht, daß das physische Naturstudium künstlerischen Zielsetzungen folgte oder daß das euphorische Eingeständnis, daß Geographie den Genuß malerisch empfundener Welt wesentlich zur Voraussetzung habe und damit enthalte, Geographie zu nichts anderem werden lassen könne als zur künstlerischen Propädeutik von Wissenschaft. Es sollte die Wissenschaft begeisterungsfähiger Menschen sein.

Das erste Kapitel des “Kosmos” trägt den bezeichnenden Titel “Einleitende Betrachtungen über die Verschiedenartigkeit des Naturgenusses und eine wissenschaftliche Ergründung der Weltgesetze”. Offenbar gibt es zwischen beiden Aspekten einen konstitutiven Zusammenhang. Dieser Zusammenhang ist gegeben, weil derjenige, dessen “Lage es erlaubt, sich bisweilen aus den engen Schranken des bürgerlichen Lebens heraus zu retten, (...) in der Abspiegelung des großen und freien Naturerlebens einen der edelsten Genüsse finden [wird], welche erhöhte Vernunfttätigkeit dem Menschen gewähren kann. (...) Wir treten in einen innigeren Verkehr mit der Außenwelt, bleiben nicht unteilnehmend an dem, was gleichzeitig das industrielle Fortschreiten und die intellektuelle Veredlung der Menschheit bezeichnet” (24). Das bürgerliche Bewußtsein ist gespalten in Kontemplation und Fortschrittsgeist und sucht nach einer Einheit. Einerseits ist Genuß dieser Art eine *höhere* Vernunfttätigkeit, andererseits ist dieser vernünftige Genuß sowohl auf Rationalität als auch auf Humanität, aber auch auf profanen Fortschritt, bezogen. Als Wissenschaft betrieben verbindet der Naturgenuß inkommensurable Werthaltungen auf einer höheren Ebene. Diese beiden inkommensurablen Haltungen sind – in diesem Kontext – die teleologische und die ästhetische; auf einer weiteren Ebene wird dann noch die der politischen Aufklärung und des technischen Fortschritts hinzukommen. Sie sind wissenschaftlich gesehen zudem Grade der Erkenntnis. Die “zwei Arten des Genusses” (2) entsprechen daher “verschiedenen Stufen des Genusses” (3). “Den einen erregt in dem offenen kindlichen Sinne des Menschen der Eintritt in die freie Natur und das dunkle Gefühl des Einklangs, welcher in dem ewigen Wechsel ihres stillen Treibens herrscht. Der andere Genuß gehört der vollendeteren Bildung des Geschlechts und dem Reflex dieser Bildung auf das Individuum an: er entspringt aus der Einsicht in die Ordnung des Weltalls und in das Zusammenwirken der physischen Kräfte. So wie der Mensch sich nun Organe schafft, um die Natur zu befragen und den engen Raum seines flüchtigen Daseins zu überschreiten, wie er nicht mehr bloß beobachtet, sondern Erscheinungen unter bestimmten Bedingungen hervorzurufen weiß, wie endlich die Philosophie der Natur, ihrem alten dichterischen Gewand entzogen, den ernsten Charakter einer denkenden Betrachtung des Beobachteten annimmt, treten klare Erkenntnisse und Begrenzung an die Stelle dumpfer Ahnungen und unvollständiger Induktionen” (2 f.). Bei der zweiten Art entspricht die konstruktive Haltung der

Naturbeherrschung in Technik und Experiment einem neuen empirisch beobachtenden Charakter der Naturphilosophie. Gemeint ist das teleologische Denken in den sich anbahnenden bio- und geowissenschaftlichen Disziplinen. Dieses ersetzt offenbar "Dichtung" durch ernstes Denken und umfaßt damit einzelne Messung und magische Ahnung vom Ganzen von einer Position aus, die zwischen beidem steht. Zwischen jenem dumpfen Anklang des Ganzen und der ernsthaften teleologischen Wissenschaft steht – seinerseits als Verbindung – die ästhetische Wahrnehmung, die einerseits die neuzeitliche, freiheitliche Form der alten magischen Sehnsucht und Praxis im gesellschaftlichen Stadium der Opferkulte ist, aber andererseits ebenso die empirische Genußpraxis der Philosophie vom Ganzen des mechanischen Systems, wenn es als solches nicht mehr angesehen werden soll.

Humboldt interpretiert auf eigentümliche Weise das teleologische Urteil in zwei Stadien. Neben jener ernsthaften, denkenden Betrachtung "jenseits" des begriffslosen ästhetischen Urteils existiert es "diesseits" des ästhetischen Urteils in einer *entwicklungsgeschichtlichen* Vorläuferschaft vor dem ästhetischen, nämlich als naturreligiöses, das aber für das *aktuelle* Bewußtsein *als ästhetische* Vorstufe des eigentlichen ästhetischen Urteils (im kantischen Sinne), also als modernes (romantisches) Sinngefühl ohne Bezug auf einen sittlichen oder übersinnlichen Gegenstand, auftritt. "In solchen Anregungen ruht eine geheimnisvolle Kraft; sie sind erheiternd und lindernd, stärken und erfrischen den ermüdeten Geist, besänftigen oft das Gemüt, (...) Was ihnen Ernstes und Feierliches beiwohnt, entspringt aus dem fast bewußtlosen Gefühl höherer Ordnung und innerer Gesetzmäßigkeit der Natur" (4). Es handelt sich um die neuzeitliche Haltung, die im Höheren und Anderen der Natur noch *vor* jeder teleologischen Einheit im umgebenden Medium zunächst nur die Kontinuität und Allgemeinheit als Geheimnis empfindet. Die "innere Gesetzmäßigkeit" des Äußeren ist *formal* gegeben in einem Gefühl der Lust, ohne daß sie etwa begriffen würde – andernfalls wäre ihre Geltung nicht mehr durch die Betonung des Genusses bezeichnet. Genauso liegt dieser Genuß nicht nur vor dem teleologischen Urteil, sondern auch noch vor jeder einzelnen ästhetischen Beurteilung im engeren Sinne: "Wenn wir zuvörderst über die verschiedenen Stufen des Genusses nachdenken, welchen der Anblick der Natur gewährt, so finden wir, daß die erste unabhängig von der Einsicht in das Wirken der Kräfte, ja fast unabhängig von dem eigentümlichen Charakter der Gegend ist, die uns umgibt" (3). Dieser "ästhetische" Genuß ist theoretisch gesehen genauso eine dumpfe Ahnung einer Einheit, wie er es in alter Zeit im Hinblick auf die Gottheit gewesen war: "Was bei einzelnen mehr begabten Individuen sich als Rudiment einer Naturphilosophie, gleichsam als eine Vernunftanschauung darstellt, ist bei ganzen Stämmen das Produkt instinktiver Empfänglichkeit. Auf diesem Wege, in der Tiefe und Lebendigkeit dumpfer Gefühle, liegt zugleich der erste Antrieb zum Kultus, die Heiligung der erhaltenden, wie der zerstörenden Naturkräfte. Wenn nun der Mensch, indem er die verschiedenen Entwicklungsstufen seiner Bildung durchläuft, minder an den Boden gefesselt, sich allmählich zu geistiger Freiheit erhebt, genügt ihm nicht mehr ein dunkles Gefühl, die stille Ahnung von der Einheit aller Naturgewalten" (12). Dann nimmt er die dämonischen Naturgewalten ästhetisch wahr. Die Lust besteht gewissermaßen in der *Abwesenheit* der alten Angst vor den Dämonen, eine Leerstelle, die sich *vor* dem Begreifen ästhetisch artikuliert.

Es läßt sich erkennen, daß Humboldt damit das Gefühl der Erhabenheit als eine Art "Unterlage" des ästhetischen Vermögens *im* ästhetischen Vermögen ansieht. Es ist die ästhetische Form der unbewußten moralischen Wirkungen teleologisch begriffener Natur. Was Kant für das ästhetische Gefühl der Erhabenheit als Widerspruch zwischen Ohnmacht (angesichts der übermächtigen Natur) und Wohlgefallen (im Gefühl der Unüberwindbarkeit der Idee der Freiheit) auf der Seite des Subjekts als dessen Selbsteinschätzung bestimmt, taucht in Humboldts Anregungstheorie folgerichtig auf der Objektseite als Widerspruch zwischen kosmischer Naturganzenheit und der freiheitlichen Atmosphäre des Spaziergangs in der Natur auf. Er schildert das Gefühl der Erhebung als Gefühl des "Eintritt[s] in das Freie" (4) unter Bezug auf die naturreligiöse Herkunft des Gefühls, welche auf die Heiligkeit des Objekts verweist. Das heißt, daß er merkwürdigerweise das moderne Autonomiegefühl am atavistischen Bodensatz dessen, was durch dieses Gefühl überwunden wurde, festzumachen versucht. Insofern situiert er, im Unterschied zu Kant und etwas undeutlich, das erhabene Gefühl nicht zwischen dem Geschmacksurteil und dem teleologischen Urteil, sondern *vor* dem "eigentlichen" ästhetischen Urteil – gewissermaßen an die Kante des Schrittes zum Unbewußten (vgl. 4) auf der empirischen Ebene und zwischen der Annehmlichkeit und der Schönheit unter transzendentalen Gesichtspunkt. Das bedeutet, daß er es auf beiden Ebenen nicht an der Grenze zur moralischen Nachbarschaft des ästhetischen Sinnes, der Sittlichkeit, sondern an dessen sinnlicher "Untergrenze", der Grenze zur Annehmlichkeit, ansiedelt. Ästhetisch gesehen ist selbst das *Gefühl* verglichen mit dem der Schönheit eines Gegenstandes noch "dumpf" (4), aber auf das Ganze einer Allmächtigkeit bezogen (und ruft demzufolge Ohnmachtsgefühle hervor); aus der Perspektive der Sinnlichkeit der Einbildungskraft ist dies aber schon ein Genuß. Bezogen auf die Idee der Vernunft, die ja unter kantischer Perspektive im Erhabenen auch durch eine dunkle Ahnung angesprochen wird, nämlich durch die von Freiheit, ergibt sich damit die Einheit von gefühlter Freiheit und erahnter Vernunft durch eine Projektion auf das *Objekt*. Denn durch die Verlagerung des Gefühls der Erhabenheit aus dem exemplarisch einzelnen Bezug, der auf die unfaßbare Totalität der Natur – wie z. B. beim Anblick einer gewaltigen Felswand oder des stürmischen Ozeans –

gerichtet ist (ästhetisches Urteil), auf den diffus *allgemeinen* Bezug auf diese Natur insgesamt, bindet sich in der Vorstellung die Allmächtigkeit der Natur an deren übermächtige *Vernunft* als abstrakte Totalität. Damit verkehrt sich das Verhältnis von Freiheit und Vernunft gegenüber der Kantschen Bestimmung. Nicht eine vernünftige Ruhe (statt Furcht) verweist als Gefühl auf die („materiell“ unbesiegbare) Idee der Freiheit (des Geistes), sondern ein Gefühl der Freiheit verweist dunkel auf die Vernunft der Natur. Das damit einhergehende Kleinheits- und Ohnmachtsgefühl ist aber nicht geeignet, Allgewalt (der Natur) zu suggerieren (wie von Kant thematisiert), sondern eher die Unbegreiflichkeit der Natur, d. h. durchaus ein notwendiges Versagen der intelligiblen Fähigkeiten – ähnlich wie bei Kant vorgesehen –, aber, durch den latent teleologischen Verweisungszusammenhang, das Versagen des Verstandes und der Vernunft, nicht der Einbildungskraft. Damit verbleibt aber als Bestimmungsgrund jenes dumpfen angenehmen Gefühls die Idee der objektiv vernünftigen, den Menschen in seinen wesensmäßigen Fähigkeiten in jeder Hinsicht überragenden und *damit* darin wohlthuend *bestätigenden* Ordnung. Die unerreichbare Vollkommenheit der Natur fühlt er – angesichts der Unvollkommenheit der Gesellschaft – in Übereinstimmung mit sich in seiner Distanz zum engen profanen Alltag als Eintritt in die Freiheit; er „erkennt“ dies ästhetisch an der in sich ruhenden, Vernunft ausstrahlenden, perfekten Selbstverständlichkeit der Natur als einer beruhigenden Macht.

Damit hat er Kant auf den Kopf gestellt, ohne von der Transzendentalphilosophie zu lassen. Denn sein Ziel ist weder die transzendente Bestimmung der ästhetischen Urteilskraft, noch die metaphysische oder empiristische Umgehung einer transzendentalen Bestimmung, sondern die Bestimmung der Anregungsmittel der Natur für menschliche Genußfähigkeit. Ihn interessiert, was die Natur den Menschen *gibt*, um dasjenige, was im ästhetischen Urteil als Geltungsgrund des Wohlgefallens *benutzt* und auf die Natur zurückgewandt wird, anzuregen, nämlich die individuelle Lust, so daß sich die Einheit eines Kreisprozesses ergibt, die die „Naturbasis“ von individuell die Natur verallgemeinernden Ausdrucksprozessen und -gestalten bildet: literarischen, malerischen, gärtnerischen und wissenschaftlichen (im geographischen Sinne) (vgl. 191 f.).

Dessenungeachtet gelten die transzendentalen Bestimmungsgründe des ästhetischen Urteils, denn die Bestimmung der Anregungsmittel der Natur für die Natur-be-geisterung betrifft eben Mittel des Naturvermögens (Ganzheitlichkeit, Gesetzmäßigkeit, Lebendigkeit, Vielfalt, ...), das Objekt „menschliche Erfahrungsmöglichkeit“ anzuregen – nicht transzendente Mittel, das subjektive Vermögen der Naturerfahrung objektiv zu bestimmen, wie bei Kant. Insofern aber diese Vermögen der Natur nicht als bestimmende für ein Urteil, sondern nur als eine Art Schulungsbeitrag für die ästhetische Artikulation der transzendentalen Vermögen des Subjekts angesehen werden, bleibt es bei einer kantischen Perspektive, was die Erkenntnistheorie angeht. Sie wird um eine mit Schillers Idee der ästhetischen Erziehung und Shaftesburys Idee der sinnlichen Gewißheit des Ganzen kompatible Theorie *natürlicher* Bedingungen *naturkundlicher* Erfahrung ergänzt. Es gilt daher nicht, Bestimmungsgründe zu bestimmen, sondern *Anregungsmittel eines* (transzendentalen) Bestimmungsgrundes: der Einbildungskraft als Lustgestaltung. Deshalb verwandelt sich die transzendente Ebene in die Seite der objektiven Naturwirkungen, d. h. in die Wirkung der Natur auf das Gemüt im Hinblick auf die empirische Schulung der Bedingung der Möglichkeit der speziellen Art der Objektivität von dessen Erkenntnisleistungen gegenüber *konkreter* Natur. Kant hat die Einbildungskraft des Subjekts als transzendentes Vermögen bestimmt; Humboldt bestimmt die „Anregungskraft“ der Natur als *mögliche* empirische Ursache für die transzendente Wirkung der Einbildungskraft.²⁴ Aus der Perspektive Humboldts sind Natur und Subjekt gewissermaßen gemeinsam aktiv. Wenn das Subjekt sich öffnet und *seiner* Natur (der Freiheit und Vernunft) erinnert, erlebt es jene Hilfestellung der Natur für seine transzendentalen Vermögen wie eine Sympathie, die es seinerseits umgekehrt einem Freiheit und Vernunft ausstrahlenden Objekt gegenüber gleichfalls hegen muß.

Aber die Erhabenheit muß dabei ihren Ort in der Gefühlswelt des Subjekts im Umkreis der Schönheit wechseln, weil das, was auf der transzendentalen Bestimmungsebene des *einzelnen* Urteils die größere Nähe zum teleologischen Urteil (und dem „moralischen Gefühl“ (Kant)) ausmacht, auf der allgemeinen Anregungsebene (sowie kulturgeschichtlich) gerade ihre größere Entfernung davon bedingt. Insofern potentiell auf Begriffe bezogen (teleologisch), ist die Erhabenheit selbst in ihrer ästhetischen Bestimmtheit erst eine „dumpfe Ahnung“; insofern aber Ahnung mit Vernunftbezug (*weil* latent teleologisch), eher naturreligiös-sinnhaft und damit weit ab von der Freiheit; und insofern sie ein Genuß ist, ist sie dennoch der eines „freien Spiels“²⁵, aber eines freien Spiels *der Natur*, das Humboldt als „ihr ruhiges Treiben und Wirken“ (6) bezeichnet; die Freiheit wird demnach in Verbindung mit einer Art „Abgeklärtheit“ der Natur genossen, welche die durchaus mögliche Einheit der Zwecklosigkeit mit der Vernunft signalisiert. Empfundener wird die Summe der drei Bestimmungen, diese „dumpfe“ Erhabenheit, an der Grenze zur Annehmlichkeit und somit als ein Wohlgefallen diesseits des Schönen im Verhältnis zum Guten aus der

²⁴ Unter dieser Perspektive kann man die Transzendentalphilosophie auf die Natur umschreiben. Dann werden jene allgemeinen Eigenschaften der Natur wie Ganzheitlichkeit, Vielfalt, usw. zu transzendentalen Kategorien, d. h. zur bestimmenden Basis eines (Schellingschen) Natursubjekts, das damit die Objektivität seiner Urteile, die die „geistige Sphäre“ seines „Seins“ (vgl. Humboldt 1978: 22 f.) darstellen, gewährleistet. Das ist die transzendente Basis für die Geschichte der Vernunft, nämlich für den Fortschritt, der in „die glückliche Verkettung menschlicher Dinge“ im „industriellen Leben der Völker“ (26) mündet.

²⁵ Kant bestimmt dies als Eigenschaft der Einbildungskraft.

Perspektive des sinnlichen Genusses, sowie im Freiheitsbezug auf der Objektseite. So ist die Erhabenheit auf der Anregungsebene nicht dem aufgelösten Widerspruch zwischen furchtsamer Ohnmacht und der Transzendenz der Idee der Freiheit im Subjekt, d. h. der Achtsamkeit auf die Idee der Freiheit im bedrohlichen Augenblick, geschuldet, sondern dem zwischen der allumfassenden, ordnenden und strengen Gesetzmäßigkeit der Natur und der freizügigen und spielerischen Dokumentation dessen vor Ort, d. h. der Achtsamkeit auf die Leichtigkeit der Vernunft, wenn sie sich der Einbildungskraft öffnet (statt sie zu bestimmen). Humboldt formuliert – umgekehrt wie Kant – den Beitrag der Einbildungskraft zur Bestimmung der ästhetischen Vermögen von der Seite der *Bereitschaft* des Verstandes und der Vernunft her.

So leitet er, auf der Ebene der anregenden Eigenschaften der Natur für das menschliche Bewußtsein, das erhabene Gefühl objektivistisch aus der Spannung zwischen lebendiger Vielfalt und notwendiger Einheit ab und kann so die ästhetische Qualität der Erhabenheit als diffuse Form der Teleologie an den Anfang des ästhetischen Empfindens setzen. Die regulative Idee Gottes ist zur transzendentalen Bestimmtheit dieses Urteils unerheblich, weil dieser Aspekt *kulturgeschichtlich* vorausgesetzt ist, und durch die ästhetische Form gerade *überwunden* wurde. Dieses Gefühl des sich ergehenden Bürgers ist ja gerade durch die *Ablösung* der Naturreligion durch kunstvoll spielerischen Naturgenuß gekennzeichnet. Der Gewinn des ästhetischen Bewußtseins liegt im Verlust der Angst vor den Dämonen und Göttern. “Anregend” ist nicht die Vorstellung von mächtigen Geistern oder die Idee Gottes als desjenigen, der alles in der Natur in deren sinnvollem Zusammenhang fügt, sondern die befreiende Spannung zwischen der Allgewalt des Ganzen und der Leichtigkeit und Reichhaltigkeit ihres Seins, die aber nur erfahren wird, wenn diese Gewalt als solche zugleich negiert wird: bei Kant unter Bezugnahme auf die Idee der Freiheit, bei Humboldt zwar eingedenk dieser Bezugnahme, welche die Angst vor der Macht neutralisiert, jedoch auch unter zusätzlicher Bezugnahme auf die damit zutage tretende, verbleibende Eigenschaft einer Wohlordnung, die sich der freien, spielerischen Entwicklung nicht verschließt. Dieser Bezug verleiht das Gefühl der Enthebung von der schäbigen Partikularität des gesellschaftlichen Menschen einerseits sowie der bestimmenden Übermacht magischer Natur andererseits und damit der ästhetischen Erhebung durch die Natur.

Die bisher beschriebene Ebene des Naturgenusses betrifft völlig formal die Beziehung zur Natur-an-sich. Daher erhält das von ihm nachfolgend beschriebene ästhetische Urteil, das ja Kant zufolge im Hinblick auf die Beurteilung seines Geltungscharakters im Verhältnis zum teleologischen rein formaler Art ist, für Humboldt gerade einen inhaltlich präzisierten Sinn, ohne daß das im Sinne einer begrifflichen Semantik gemeint wäre: Es verbindet das *allgemeine* Gefühl der Befreiheit von (bürgerlichen) Zielen und Sachzwängen bei der Anschauung einer *höheren* Ordnung *zweckfrei wirkender Vernunft*, die als Selbständigkeit die Losgelöstheit von einer Welt des mühsam und bewußt organisierten Lebens suggeriert – und zwar als unerfüllbare Sehnsucht nach dieser Andersartigkeit (nicht etwa als Rückkehr, sondern als “bloßen Eintritt in das Freie”) –, mit dem “*individuellen* Charakter einer Gegend, gleichsam der physiognomischen Gestaltung der Oberfläche unseres Planeten” (4; Hervorhebung von mir). Auf dieser Ebene beschreibt Humboldt die Entstehung einer speziellen Lust, die auf der Verbindung von Freiheit und harmonischer Einheit aufbaut.

Kant weist gleichfalls auf die im ästhetischen als einem individuellen Urteil wirksame *allgemeine* Ebene als dreierlei, nämlich sowohl Harmoniegefühl als auch Freiheitsgefühl als auch Lust, hin. Bei der Lust handelt es sich jedoch um die “Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen” (Kant 1968: § 9 B 29), d. h. um eine Verbindung im Subjekt. Diese bezieht sich auf “Erkenntnis überhaupt” in einem “freien Spiel” (B 28) der Einbildungskraft. “Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, *Einbildungskraft* für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und *Verstand* für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt” (B 28). Diese allgemeine Ebene der Projektion der Einheitserfahrung von Logik und Phantasie in die Lust an der Freiheit ist für Kant zwar außer im Rahmen des singulären ästhetischen Urteils, das hieße als *allgemeine* Erfahrung ohne *besondere* inhaltliche Eindrücke, nicht erhältlich. Aber er leitet das Gefühl der Freiheit aus dem Charakter der Einbildungskraft ab, ein freies Spiel mit den sinnlichen Eindrücken zu sein – das im ästhetischen Urteil der Gewalt des Verstandes und der Vernunft entzogen ist –, aber diesen bestimmenden Vermögen dennoch ein spielerisches “Angebot” zu machen und damit deren Bindung an die sittliche Idee der Freiheit zur Ahnung zu bringen.

Humboldt dagegen verortet den Ort des Freiheitsgefühls in der kulturellen Entlastung der Natur von der Magie. Er trennt – wie wir gesehen haben – die Ebene der Wirksamkeit dieses Gefühls als eine Lust, das individuelle, “exemplarische” Urteil, analytisch ab und bezieht die Ebene des Freiheitgefühls zunächst auf diejenige Einheitserfahrung, die an der diffus ganzheitlichen, nicht an der dezidiert exemplarischen Naturerfahrung gewonnen werden kann; und ebenso war diese unbestimmte Erfahrung entwicklungsgeschichtlich gerade noch *keine* Freiheitserfahrung wie diejenige im ästhetischen Empfinden – sie war magisch. Gerade die Abkehr davon mittels des ästhetischen Vermögens erzeugt ja das Freiheitsempfinden. Deshalb erweist sich das einzelne ästhetische Urteil (“oberhalb” der halbbewußten

ästhetischen Natursympathie), das der kantischen Analyse des ästhetischen Urteils nach – gemessen an “begriffener” Natur – *formal* ist, gemessen an der Undeutlichkeit und Allgemeinheit jener “Ahnungen” nun als irgendwie “bestimmter”, wenn auch noch nicht nach *Begriffen* von Verstand und Vernunft. “Eindrücke solcher Art sind lebendiger, bestimmter und deshalb für besondere Gemütszustände geeignet. Bald ergreift uns die Größe der Naturmassen im wilden Kampf der entzweiten Elemente oder, ein Bild des unbeweglich Starren, die Öde der unermeßlichen Grasfluren und Steppen wie in dem gestaltlosen Flachland der neuen Welt und des nördlichen Asiens; bald fesselt uns, freundlicheren Bildern hingegeben, der Anblick der bebauten Flur, die erste Ansiedlung des Menschen, von schroffen Felsschichten umringt, am Rande des schäumenden Gießbachs. Denn es ist nicht sowohl die Stärke der Anregung, welche die Stufen des individuellen Naturgenusses bezeichnet, als der bestimmte Kreis von Ideen und Gefühlen, die sie erzeugen und welchen sie Dauer verleihen” (Humboldt 1978: 4). Das einzelne ästhetische Urteil im Sinne bestimmter Erfahrung der Schönheit oder Erhabenheit eines Landschaftsausschnittes ist der methodische Katalysator zwischen der diffusen Sympathie und dem physiognomischen und damit *noch nicht* teleologischen Charakter des nicht-experimentellen Zugangs zu teleologischen Theorien.

Die kantische, transzendentalphilosophische Theorie des ästhetischen Urteils wird hier bestätigt und benutzt, obwohl gar keine transzendentalphilosophische Strategie verfolgt wird, wenn das objektive Anregungspotential der Natur untersucht wird. Sie wird entwicklungsgeschichtlich im Dienste einer Kulturtheorie interpretiert, die Kant selbst vertreten hat (vgl. Kant 1968: § 59, § 60): Die Eigenschaft der ästhetischen Landschaftserfahrung als *Landschaftserfahrung* (statt als Naturatmosphäre) wird als Eintritt ins Besondere der Wahrnehmung (und damit den individuellen Charakter einer Gegend) beschrieben, so daß der allgemeine Geltungscharakter des ästhetischen Urteils, immer ein “einzelnes Urteil” (§ 33) zu sein (im Unterschied zum theoretischen oder moralischen Urteil, die beide universellen Charakter haben), historisch gesehen zur Besonderheit *bürgerlich elaborierten* Naturgenusses wird – was zweifellos zutrifft. Der transzendente Status des Urteils wird zur neuzeitlichen Fähigkeit, wenn man den exemplarischen Charakter des Urteils als Zustandsbeschreibung der historischen Besonderheit seines Trägers interpretiert; dann fällt das individuelle Allgemeine als Bestimmungsform mit dem selbstbestimmten Individuum zusammen. Demgegenüber ist nun das Anregungspotential der Natur transzendental. Es bildet, aus der Perspektive der Natur als einer Voraussetzung der Verobjektivierung der Geschichte, die Bedingung der Möglichkeit der Objektivität teleologischer Theorien über sie, welche die Vernunftprinzipien eines Natursubjekts für den Objektbereich des geschichtlichen Handelns repräsentieren.²⁶ Für Humboldt funktioniert dieses Individuum einerseits so, wie Kant es in der Kritik der Urteilskraft beschreibt. Andererseits will er nicht die Art der Objektivität des ästhetischen Urteils begründen, sondern die Möglichkeit subjektiver Naturwissenschaft. Deshalb muß er zeigen, daß das Transzendentalsubjekt als Bürger etwas kann, was einerseits zuvor noch durch Magie verhindert war und andererseits neuerdings durch den Dogmatismus der Erfahrungswissenschaft blockiert wird. Er muß in derjenigen Weise zeigen, daß der neuzeitliche ästhetische Sinn im Bürger an Verstand und Vernunft angeschlossen ist, daß er – anders als bei Kant – wie ein Ohr für die Fürsprache der Natur für eine verbesserte gesellschaftliche Zukunft wirkt. Daher ist bei seiner Beschreibung des Bürgers als des Agenten der neuen Wissenschaft das ästhetische Urteil unterteilt in einen eher vernehmenden und einen (im kantischen Sinne) konstituierenden Aspekt. Das kulturell Besondere der “Gemütszustände” allgemeiner individueller Naturerfahrung in der Landschaft *als Landschaftsausschnitten* fällt zusammen mit dem höheren – “archaisch” im naturreligiösen, wenngleich gottlosen Gefühl fundierten – Genuß von Einheit; dieser erhält durch die “besonderen Gemütszustände” (Humboldt) aber die Färbung einer Erfahrung der *Freiheit* des Einzelnen *zusätzlich* zu jenem genußvoll befreienden Schritt in die unbestimmte Wohlordnung. Das ist die Voraussetzung für die Behandlung der “dumpfen Ahnungen” “innerer Gesetzmäßigkeit der Natur” auf einer höheren, wissenschaftlichen Stufe. Denn nun, beim eigentlichen ästhetischen Blick in die Natur als konkrete Gegend, sind Selbstbewußtsein, Verstand und Vernunft – wenn auch nicht als bestimmende Faktoren – im Spiel, die einerseits die kulturellen Voraussetzungen und andererseits zugleich die transzendentalen Bezugsebenen für die Erfahrung des Naturschönen und für die der Erhabenheit der Natur, d. h. für Landschaften als “physiognomische Gestaltungen”, sind. “Wir berühren hier den Punkt, wo in dem Kontakt mit der Sinnenwelt zu den Anregungen des Gemütes sich noch ein anderer Genuß gesellt, ein Naturgenuß, der aus Ideen entspringt: da wo in dem Kampf der streitenden Elemente das Ordnungsmäßige, Gesetzliche nicht bloß geahnt, sondern vernunftmäßig erkannt wird, wo der Mensch wie der unsterbliche Dichter [Schiller] sagt: »sucht den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht«” (Humboldt 1978: 11; Hinzufügung im Original vom Hrsg.).

Hier beginnt der Übergang zur Wissenschaft. Aufgrund der *praktischen* Einheit von transzendentaler und empirischer Ebene im Subjekt der bürgerlichen Kultur widerspricht Humboldt auf mehreren Ebenen der Anschauung, daß Naturgenuß und Wissenschaft unvereinbar seien. “Einseitige Behandlung der physikalischen Wissenschaften, endloses Anhäufen roher Materialien konnten freilich zu dem nun fast

²⁶ Das entspricht der Position Schellings in der Transzendentalphilosophie.

verjährt Vorurteil beitragen, als müßte notwendig wissenschaftliche Erkenntnis das Gefühl erkälten, die schaffende Bildkraft der Phantasie ertöten und so den Naturgenuß stören. Wer in der bewegten Zeit, in der wir leben, noch dieses Vorurteil nährt, der verkennt bei dem allgemeinen Fortschreiten menschlicher Bildung die Freuden einer höheren Intelligenz, einer Geistesrichtung, welche Mannigfaltigkeit in Einheit auflöst und vorzugsweise bei dem Allgemeinen und Höheren verweilt" (15). "Ich kann daher der Besorgnis nicht Raum geben, zu welcher Beschränkung oder eine gewisse sentimentale Trübheit des Gemüts zu leiten scheinen, zu der Besorgnis, daß bei jedem Forschen in das innere Wesen der Kräfte die Natur von ihrem Zauber, von dem Reiz des Geheimnisvollen und Erhabenen verliere" (14). Das heißt: Das teleologische Urteil kann dem Genuß im ästhetischen Urteil auf keiner Ebene etwas anhaben, sei es die diffus sinnhafte, sei es die signifikant durch Ideen stimulierte, auch dann nicht, wenn es mit experimentellen Beobachtungen angereichert ist.

Das bedeutet zunächst, daß der von der ästhetischen Seite her bestimmte Aspekt des Programms, die Theorie der Physiognomik, aus Humboldts Perspektive dem wissenschaftlichen Anliegen nicht widerspricht. Im Gegenteil: Die beiden Stufen der Erfahrung der Freiheit sind die konstitutive Unterlage für eine spezielle Form der Wissenschaft. Dabei hat das ästhetische Urteil die Funktion, ein naives teleologisches Denken, die magischen Allzusammenhangsahnungen und Phantasien von Gottheiten in der Natur, entwicklungsgeschichtlich zu unterbrechen und auf höherer, gewissermaßen säkularisierter Stufe neu einzuleiten und in der Folge durch die schlichte Existenz dieser Ebene ästhetischer Verarbeitung im modernen Bewußtsein als eine Art von distanzierter Übereinstimmung mit dem Wesen der Natur zu gewährleisten. Sobald jener "Eintritt in das Freie", der ja die naturreligiöse Stimmung der Verbundenheit als moderne Distanz zur gesellschaftlichen Welt der Nötigungen vorstellt, in naturkundlicher Einstellung in Begriffen erfahren wird, setzt das teleologische Urteil ein. Das ästhetische Urteil geht zwanglos in – freilich "beschreibende" – Wissenschaft über, weil der Genuß zuvor vermittels der Einbildungskraft *ohnehin* "intelligibler" (Kant) Art war; und diese Wissenschaft ist teleologisch im Denkansatz, weil die besondere Auffassung des Naturganzen in individuellen Charakteren einer Gegend als "physiognomische Gestaltung" zuvor *ohnehin* eine erhebende Ahnung vom Ganzen gewesen war und aktuell als Unterbau des *ästhetischen* Landschaftsgefühls jederzeit wirkt. Für Humboldt ist das *singuläre*, "echte" ästhetische Urteil und Landschaftsempfinden immer schon auf einer abstrakten, nämlich rein gefühlsmäßigen Ebene teleologisch, insofern ihm ein latent sinnhaftes Wohlgefallen am Naturganzen eingelagert ist. Ohne Liebe zur ganzen Natur und befreiende Gefühle beim Eintritt in die Gefilde ihrer höheren Vernunft würde sich das aus einzelnen Eindrücken erwachsene Schönheits- und Erhabenheitsempfinden gar nicht einstellen können.

Mit der Plausibilität dieser diffusen Anregung der potentiell organologischen Besetzung des naturteleologischen Denkens von der moralischen Seite des human gesinnten Menschen her ist aber noch nicht beschrieben, wie sich der Genuß methodisch in Wissenschaft übersetzen läßt. Die systematische Stellung der physiognomischen Sichtweise – die sich an die *einzelnen* Anregungen durch die Landschaft anschließt – zur morphologischen Methode scheint die Verbindung herzustellen. Die Physiognomik *ist* einerseits sowohl eine Form des Genusses als auch andererseits eine Form der Schilderung, die ihren wissenschaftlichen Sinn im Vergleich hat. Der morphologische Aspekt, die Signifikanz der Gestalt für einen wirkenden Hintergrund, bildet die Einheit zwischen dem individuell exklusiven Charakter des ästhetischen Urteils als Eindruck (Signifikanz ohne Sinn), dem kosmologisch-gesetzmäßigen Charakter jener religiös-ganzheitlichen Ahnungen (Sinn ohne Signifikanz) und dem teleologischen Charakter der Einheit dieser beiden (Ausdruck wirkender Kräfte/Sinn-Ordnung).

Exkurs über die Herkunft der Philosophie des Genusses im Empirismus: Enthusiasmus als Sinn für das Ganze

Mit der Betonung der ästhetischen Naturerfahrung in theoretischer Einstellung steht Humboldt in der Tradition der englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts, die dem Nominalismus und dem empiristischen Methodenideal, so wie es von Hobbes formuliert worden war, kritisch gegenüberstanden. Sie setzten einerseits der Idee der Kontingenz eine Art platonischen Empirismus entgegen (vgl. Shaftesbury 1980: 104-130; 188 ff.). Andererseits wird in einer Kritik an jeglichem Reduktionismus (Shaftesbury 1980: 114 ff.) von Geist auf Materie (oder umgekehrt), eine Mischung aus empirischer und idealistischer Einstellung vorgeschlagen, die die Einheit der Welt nicht in deren Ursprung sucht, sondern in der einzelnen sinnlichen Gegenwartigkeit des Allumfassenden: "Sie berufen sich auf Tatsachen" (115) konstatiert Philokles gegenüber Theokles zustimmend in einem von Shaftesbury konstruierten Dialog über die Existenz Gottes in der Natur; aber es handelt sich bei dem, was beide darunter verstehen, nicht um empirische Beobachtungen der experimentellen Art, sondern um Gegenstände der höheren Art. Dazu bedarf es eines Sinnes, "der für diese höheren Vollkommenheiten und Reize empfänglich ist" (182), des "Enthusiasmus". Es wird einerseits das schwärmerische Verhältnis gegenüber der Natur zur Voraussetzung für eine empirische Haltung

gemacht, die die Vollkommenheit der Natur anerkennt, “so daß sie einer Seele (...), die mit Wissenschaft und Erkenntnis bereichert ist, die edelsten Gegenstände der Betrachtung gewähr[t]. Alles ist reizend, lieblich, erheiternd” (111). Andererseits ereignet sich Erkenntnis vermittels eines natürlichen “Instinkts” (190) durch den “die Seele selbst sich schwängert” (189). Bei den Menschen finden sich – ganz im Geiste der rationalistischen Philosophie, jedoch different hinsichtlich der Gegenstandsebene – “Vorempfindungen, aber von einer höheren Art,” “Vorempfindungen des Schönen und Reizenden” (190).²⁷ Auf diesen ästhetischen Instinkt baut Humboldt nicht nur, sondern er verortet ihn systematisch als Beobachtungsideal, das natürlichen Genuß durch solche höheren Vorempfindungen theoretisch auflädt. Der Wissenschaft dienlich, nicht abträglich, kann solche Schwärmerei sein, insofern sie “eine vernünftige Ekstase” (182) ist.²⁸

Der Naturgenuß ist also kein Verweis auf einen unwissenschaftlichen Restanteil sinnlicher Gewißheit in der Wissenschaft, sondern er verweist bei den englischen Moralisten auf die dem Gegenstand angemessene wissenschaftliche Haltung selbst. Diese Haltung besteht in der Rettung der christlichen Tradition für das empiristische Wissenschaftsideal, das davon ausgeht, daß die Beobachtung der einzelnen Ereignisse aller Erkenntnis vorausgeht. Im klassischen Empirismus des liberalen Naturrechts bedeutet dies aber zugleich, daß die daraus induktiv gefolgerten Naturgesetze *keine* “Erkenntnisse” objektiver Zusammenhänge sind, sondern nur vernünftig konstruierte Regeln des Datengebrauchs. Die Welt ist kontingent. Dieser Agnostizismus ist für die enthusiastischen Empiristen ein Ärgernis. Deshalb gehen sie – umgekehrt und in diesem Punkt mit Descartes – davon aus, daß die absoluten Ideen, die alleine dem *Denken* zugänglich sind, existieren; aber sie bleiben bei der sensualistischen Ausgangsposition. Gerade die enthusiastische Beziehung zum einzelnen Gegenstand gewährleistet, daß das Denken auf die Erkenntnis Gottes in der Natur vorbereitet wird (vgl. 2. Teil, 4. Abschnitt)²⁹: “Aber das denkende Prinzip ist uns das höchste und das wahrste alles Seins, von dessen bloßer Existenz wir durch unser eigenes Bewußtsein überzeugt sind. Alles andere mag bloßer Traum und Schatten sein. Selbst, was uns die Sinne zeigen, kann falsch sein. Aber die Sinnesbilder selber bleiben,³⁰ die Vernunft besteht, und der Gedanke behauptet das Erstgeburtsrecht seines Seins. So sind wir uns in gewisser Weise jener ursprünglichen und von Ewigkeit her denkenden Kraft bewußt, aus der wir unsre eigene ableiten. Und so kommt die Gewißheit vom Dasein der Wesen jenseits unsrer Sinne und von Dir, großes Urbild Deiner Werke, durch Dich, den Allwahren und Allvollkommenen, der Du Dich selbst so unmittelbar uns mitgeteilt hast, daß Du gewissermaßen in unsrer Seele wohnst, Du, der Du die ursprüngliche, alles durchdringende, alles belebende Seele des Ganzen bist. Alle Wunder der Natur dienen dazu, diese Idee ihres Urhebers zu erwecken und zu vervollkommen” (Shaftesbury 1980: 162).

Die Stellung der Physiognomie zwischen ästhetischem Urteil und Wissenschaft in der Geographie sowie ihr Beitrag zur ideographischen Weltsicht

In dieser Tradition entwirft Humboldt eine Theorie der Anregung seitens der Natur und expliziert den Genuß als empirische Methode in einer Unterscheidung, die es ihm erlaubt, das messende Experiment als eine Verstärkung des intellektuellen Vergnügens am geographischen Charakter der Gesamtnatur zu beschreiben.

Die enthusiastische Haltung als wissenschaftliche Perspektive bewirkt nämlich, daß das ästhetische Urteil faktisch zum *Vergleich* zwischen schönen individuellen Naturansichten, Landschaften, führt, wenn diese wieder als Vielfalt eines Ganzen angesehen werden; und diese Vergleiche stimulieren das Verlangen nach einer tieferen Einsicht, nach der Einsicht in das, was die Einheit der Verschiedenheiten als deren hintergründige Verursachung ausmacht. Dies wird jenem dumpf erahnten *allgemeinen* Zusammenhang hinter den schönen oder erhabenen Physiognomien gerecht. “[E]s ist die Schönheit der Pflanzenformen und ihrer

²⁷ Im kontinentalen Rationalismus war man ebenfalls von intuitiver Wahrheitserkenntnis ausgegangen. Aber diese Annahme bezog sich auf die Fähigkeit zur theoretisch-mathematischen Spekulation durch den Verstand.

²⁸ Auf der Basis dieses ästhetizistischen Intuitionismus wurde von den Moralisten sowohl der Empirismus von Hobbes als auch – trotz ihrer platonischen Position – der cartesische Universalienrealismus abgelehnt (vgl. Shaftesbury 1980: 114) – zumindest insoweit er eine absolute Ordnung eines einzigen Gottes zwar anerkennt, aber dennoch zur Teilung der Welt in zwei Substanzen führt. In beiden Fällen ist es der mechanistische Aspekt, dem begegnet werden soll; in der jeweiligen Frontstellung wird der Kontingenz der Welt (Hobbes) und dem Dualismus der Transzendenz (Descartes) widersprochen.

Im Hinblick auf den universalienrealistischen Hintergrund ist der “Enthusiasmus” ein ähnlicher “Ausweg” zwischen Descartes und Spinoza wie das System von Leibniz (zu Ähnlichkeiten vgl. Shaftesbury 1980: 115), aber er ist – als “englischer”, empiristischer Lösungsversuch – eine Theorie ästhetischer (nicht mathematischer) Intuition, die sich – ganz liberalistisch – im philosophischen Wettstreit konkurrierender Einzelner bewähren soll. Aber auch dieser Wettstreit hat wiederum den Charakter des platonischen Dialogs. Der monadologische Aspekt aus Leibniz’ Philosophie tritt gänzlich hinter der “prästabilierten Harmonie” des Ganzen zurück.

²⁹ “In meinen Betrachtungen über die wissenschaftliche Behandlung einer allgemeinen Weltbeschreibung ist nicht die Rede von Einheit durch Ableitung aus wenigen, von der Vernunft gegebenen Grundprinzipien. Was ich physische Weltbeschreibung nenne (die vergleichende Erd- und Himmelskunde), macht daher keine Ansprüche auf den Rang einer rationellen Wissenschaft der Natur; es ist die denkende Betrachtung der durch Empirie gegebenen Erscheinungen als eines Naturganzen” (Humboldt 1978: 22).

³⁰ Es ist leicht erkennbar, daß mit diesem in der Schattenwelt Platons verankerten Absoluten die phänomenologische Philosophie begründet wird.

Gruppierung”, “der individuelle Charakter der Landschaft” (Humboldt 1978: 5), was auf der Ebene wirklicher *Beobachtung* “Quelle des Genusses” (5) ist. Humboldt beschreibt nun, daß in einem Vergleich solcher Beobachtungen, z. B. derjenigen “tropischer Organismen” mit Eindrücken aus der “heimischen Landschaft”, sich die Eindrücke wechselseitig im Hinblick auf die Idee der Einheit der organischen Natur befruchten. “[W]enn es anfangs auch scheint, als müsse die heimische Landschaft wie ein heimischer Volksdialekt uns zutraulicher, und durch den Reiz einer eigentümlichen Natürlichkeit uns inniger anregen als jene fremde üppige Pflanzenfülle, wir uns doch bald in dem Palmenklima der heißen Zone eingebürgert glauben. Durch den geheimnisvollen Zusammenhang aller organischen Gestaltung (...) erscheinen unserer Phantasie jene exotischen Formen wie erhöht und veredelt aus denen, die unsere Kindheit umgaben” (6). Die allgemeine Natursympathie und die besonderen Beobachtungen führen zu wissenschaftlicher Erkenntnis, wenn sie sich mit der Idee der Einheit der Natur verbinden. Dabei weckt gerade die Verschiedenheit der Erscheinungen ein besonderes Interesse an der Einheit. “So leiten dunkle Gefühle und die Verkettung sinnlicher Anschauungen wie später die Tätigkeit der kombinierenden Vernunft zu der Erkenntnis, welche alle Bildungsstufen der Menschheit durchdringt, daß ein gemeinsames, gesetzliches und darum ewiges Band die ganze lebendige Natur umschlinge” (6).

Hier spielt er auf die teleologische Ebene an, die er in der Organismusmetapher beschreibt, wenn er sie auch, wie wir gesehen haben, zunächst als allgemeine Erhabenheit ästhetisch begreift. “[U]nbewußt liegt in uns das Gefühl der Notwendigkeit dieses Zusammenhangs” (6), nämlich des “geheimnisvollen Zusammenhang[s] aller organischen Gestaltung” (6). “Wir fühlen uns so mit allem Organischen verwandt” (6). Dieses Gefühl besteht *ästhetisch* gesehen im Genuß des Gefühls universeller Kontinuität des betretenen Mediums, hebt also *nicht* auf das Organische inhaltlich ab, sondern genießt unbewußt die Souveränität, die in der “religiösen” Erfahrung des Ganzen mitspielt, als positive Abwesenheit von gesellschaftlich und menschlich erfahrener Partikularität sowie als Sehnsucht nach schlichter Tiefe, als *Hinaustreten* in “das stille, schaffende Leben der Natur, ihr ruhiges Treiben und Wirken” (5). Insgesamt erfährt sich der Mensch ästhetisch als bedeutend durch die erhebende Belanglosigkeit der eigenen Existenz wie auch durch die spielerische Beiläufigkeit der absonderlich vernünftigen Existenzweise der Natur.

Dasselbe Gefühl wird aber vermittels der “echten” ästhetischen Urteile, in *bestimmten* Landschaften, auf höherer Ebene seinem ursprünglich teleologischen Charakter, den es in der Naturreligion hatte, wieder zugeführt. Dann ist es wissenschaftlich und offen für die organologische Interpretation. Die wissenschaftliche Ebene ist demnach nicht alleine ästhetisch und durch Genuß – obschon dieser konstitutiv ist – zu realisieren, sondern bedarf der systematischen begrifflichen Bestimmung aller Eindrücke.

Damit ergibt sich für Humboldt das Problem, die teleologische Ebene der Naturschilderung, die er als solche im Hinblick auf den finalen Aspekt gar nicht weiter betont, vom kosmologischen bzw. erdräumlichen sowie vom ästhetischen Eindruck her konzipieren zu müssen. Was “*Totaleindruck*” ist unter dem Blickwinkel des räumlich, nämlich landschaftlich, begriffenen Genusses, wird zum individuellen *Ausdruck* von kosmischer Ordnung und hintergründigen Kräften. Damit ist die ästhetische Ebene verlassen, denn es geht nicht mehr um die Anregungsmechanismen, sondern um die “Konstruktion” eines Erklärungszusammenhangs zwischen der Wirkung von Naturgesetzen auf der einen Seite und andererseits zwei Effekten: sowohl der Gestalt von einzelnen Organismen oder Erdoberflächenteilen als auch des erdräumlich gesetzmäßigen (zonierten) Auftretens derselben. Damit nun auf dieser Basis ein “Erklärungszusammenhang” (der methodologisch gesehen eigentlich eine sog. Verstehensleistung ist) zwischen landschaftlichen Gestalten und erdräumlichen Bedingungen der Wirkung allgemeiner gesetzmäßiger Ursachen konstruiert werden konnte, bedurfte es einer Methode, die aus dem Eindruck einen Ausdruck macht. Das bedeutet, daß sie gewährleistet, daß der genießende Wissenschaftler sich von der ästhetischen Haltung aus seine subjektive Betroffenheit als Angeregtheit durch einen objektiven Anreiz einbildet und hypothetisch einem Wirkungszusammenhang (sowie – wenn auch bei Humboldt wenig betont – einem Sinnzusammenhang) zuordnet. Diese Methode ist der Vergleich.

Der Vergleich leistet dreierlei: Er operationalisiert den Genuß und die ästhetische Beobachtungsebene für das idiographische Denken. Zudem hält er – das ist nur die Umkehrung des ersten Aspekts auf einer etwas anderen Ebene – den typisch anti-szientistischen Erklärungszugang der neuen Wissenschaft offen für den ästhetischen Ausgangspunkt des Genießers, weil der Vergleich methodisch gesehen *einzelne* “Wirkungsorte” von Naturkräften als *allgemein* mitteilbare Erfahrungsgegenstände konstituiert; das kommt dem ästhetischen Empfinden zugute, das ebenfalls singuläre Einbildungen mit dem Gefühl der allgemeinen Mitteilbarkeit verbindet (vgl. Kant 1968: § 39, § 40). In diesem Falle nennt der Vergleich sich “horizontal” und funktioniert räumlich. In beiden – spiegelbildlichen – Fällen steht das Besondere im Mittelpunkt. Jeglicher Vergleich ist sinnlos, wenn er nicht eine Besonderheit zum Anlaß oder Gegenstand hat. Und zuletzt erlaubt der Vergleich dieses Geflecht von registrierten Besonderheiten als *Konkretion allgemeiner* Wirkungen zu sehen. Damit bezieht er sich, im Einzelfall einer Beobachtung, auf “vertikalen” Ausdruck und vergleicht eigentlich die jeweiligen “Hintergründe” des räumlichen Ausdrucks. Die registrierten Formen

gelten unter diesem Blickwinkel als gesetzmäßig und sinnhaft verursacht, aber in besonderer Weise, d. h. konkret, aufgetreten. Die Hintergründe für eine “organische” Einheit der ästhetisch gewonnenen Vergleichsobjekte erschließen sich durch einen *standörtlichen* Zusammenhang zwischen *natura naturata* und *natura naturans*, wenn der enthusiastische Wissenschaftler physiognomisch vergleichend verfährt. Der Vergleich, entstanden im ästhetischen Wohlgefallen auf Basis undeutlicher Sympathie zur Einheit eines Natursubjekts, führt bei einer *objektivistischen* Haltung zur Neugier auf die einheitsstiftenden Gründe für die Verschiedenheit der Eindrücke. Unter dieser Perspektive transformiert sich die Verschiedenheit der ästhetischen Reize in eine physiognomische Ordnung, nämlich unter “dem Eindruck ewig wiederkehrender Gebilde, wo in dem Besondersten des Organismus das Allgemeine sich spiegelt” (Humboldt 1978: 4). Hier wird das idiographische Paradigma formuliert. “In dem wundervollen Gewebe des Organismus, in dem ewigen Treiben und Wirken der lebendigen Kräfte führt allerdings jedes tiefere Forschen an den Eingang neuer Labyrinth. Aber gerade diese Mannigfaltigkeit unbetretener, vielverschlungener Wege erregt auf allen Stufen des Wissens freudiges Erstaunen. Jedes Naturgesetz, das sich dem Beobachter offenbart, läßt auf ein höheres, noch unerkanntes schließen; (...) Der Kreis der organischen Typen erweitert sich, je mehr die Erdräume auf Land- und Seereisen durchsucht, die lebendigen Organismen mit den abgestorbenen verglichen, die Mikroskope vervollkommenet und verbreitet werden” (16). Organische Typen sind solche physiognomischen Einheiten von Landschaftseindrücken, die als objektive (statt nur als schöne oder erhabene Gegenstände eines Wohlgefallens) bestätigt sind, weil sie als durch die “physischen Kräfte”³¹ erwirkte Standortkonstellationen des Wirkungszusammenhangs “Erde” begrifflich und durch Messungen bestimmt wurden. Es handelt sich hier um einen eher weiten und tendenziell metaphorischen Gebrauch des Begriffs “organisch”, der aber auf die teleologischen Implikationen der Konzentration auf die Physiognomien verweist.

Da die sinnhaft aufgeladenen Formen immer *standörtlich* speziell auftreten, d. h. individuell, wenn man sie gemessen an ihrer systematischen Besonderheit als – beispielsweise – Vegetationsform bemißt, spiegelt sich in ihnen nicht nur eine allgemeine Gesetzgebung, die funktionsgerechte Formen für das Überleben begründet (das wäre und wurde die Perspektive der Ökologie), sondern auch eine erdräumliche Gesetzgebung für ihr *Auftreten*. Am individuellen Ort als einer Gestalt fallen die allgemeinen Prinzipien mit den besonderen Bedingungen zusammen – wie auch beim christlichen Individuum. Die Methode der Erschließung des Allgemeinen vom Besonderen her, um dem individuellen Charakter des Allgemeinen gerecht zu werden, heißt “morphologisch”. Die Wirkung jener allgemeinen Gesetze ist unter geo-graphischer Perspektive – als einer Perspektive auf die *besonderen* Gründe der *Existenz* im konkreten Raum – gesetzmäßig im “idiographischen” Sinne.

Ein solcher Ort ist für Herder ein “Land”, und das meint ein ontologisches Prinzip. Das Land erhält geschichtlichen Ausdruck durch Kultur und ist natürlicher Ausdruck von geschichtlichem Geist. Für Humboldt ist dieser Ort eine Landschaft, und das meint ein methodisches Prinzip, mit Totaleindrücken von Erdgegenden umzugehen, damit sie “horizontal” allgemein verglichen und erdräumlich besonders begründet sowie “vertikal” allgemein begründet und erdräumlich als Besonderheit sinnvoll, nämlich wissenschaftlich, verglichen werden können. Im Knotenpunkt der methodischen Operationen steht die Physiognomie. Sie bildet die Voraussetzung der operativen Überführung des Eindrucks in den Ausdruck. Sie ist der ohne ästhetischen Wert bezeichnete ästhetische Eindruck und zugleich der noch ohne funktionale Beziehungen thematisierte räumlich sowie örtlich erwirkte Ausdruck von Kräften. Der Aspekt der bewirkten Gestalt von Organismen unter Bezugnahme auf die Pflanzenwelt ist der auf die Ökologie zulaufende. Daß Humboldt das im geographischen Sinne “landschaftsästhetisch” begriff, führte zur Beobachtungseinheit der Vegetation (im Unterschied zum einzelnen Organismus) und ist eine erste Weichenstellung auf die Synökologie zu, die Leben durch *Vergesellschaftung* von Lebewesen definiert, denn die Physiognomie der Vegetation ist bereits die Gestalt eines Zusammenseins (vgl. Trepl 1987).

Mit der Proklamation des Vergleichs von physiognomischen Einheiten des Eindrucks (als des Ausdrucks lebendiger Kräfte) vermischt ist einerseits die Anerkennung der experimentellen Methode bei standörtlichen Messungen allgemeiner Wirkungen und andererseits die Exposition einer speziell erdräumlichen Sichtweise im Unterschied zu anderen genießenden Wissenschaften. Alle drei Aspekte sollen einerseits das Anliegen der Wissenschaftlichkeit fördern und verwirklichen und andererseits die Geographie begründen.

Der materielle historische Hintergrund des ganzen Programms besteht aus der systematischen Reflexion der Ergebnisse der Entdeckung der Erde. Die unumgänglich “konkretistische” Methodologie der Reisebeschreibungen wird in der Geographie mit der rationalistisch und zugleich empiristisch inspirierten, kosmologischen Interpretation der ästhetischen Objektconstitution kurzgeschlossen. Die *Verbindung* der ästhetischen Betrachtung und der an solchen Eindrücken systematisch ausgerichteten speziellen

³¹ Humboldt verwendet den Terminus “physisch” offenbar im allgemeinsten aristotelischen Sinne der Idee der Natur als eines allgemeinen Feldes von mit Notwendigkeit wirkenden Möglichkeiten, d. h. von “transzendenten” Möglichkeiten auftretender Notwendigkeiten.

Einzelbeobachtungen (der Standortfaktoren von Pflanzen, Erdoberflächenformen, Wirtschaftsweisen, Siedlungsformen usw.) bestand darin, daß das Typische (im "horizontalen" und im "vertikalen" Wortsinn) als Vergleich *regionale* Spezifika identifizierte. Die systematische Signifikanz wurde "räumlich"-konkret beobachtet. Die "regionalen Formen" und "Muster" der Welt waren der Schlüssel zu den systematischen Beziehungen im Hintergrund. Der räumliche Vergleich war daher die Operationsweise des ganzheitlichen Denkens auf der Ebene der Einzelbeobachtungen, und somit ist die regionalistisch-empirisch-klassifizierende Komponente kompatibel und in gewisser Weise identisch mit der ästhetischen Schau des typischen Bildeindrucks von Landschaften als realen Räumen, wobei das Ästhetische daran nicht auf der Ebene der Gestalt als der Signifikanz einer Form liegt (das wäre schon formal teleologisch), sondern in einem dem enthusiastischen Naturkundler jederzeit zuhandenen Wohlgefallen. Dieses war sogar die vorausgesetzte Haltung; die wissenschaftliche Beobachtung sollte ja aus begeisterter Hingabe erwachsen. Deshalb bestand die Geographie als Erfahrungswissenschaft (selbst in der Physischen Geographie) immer ganz unverblümt und durch Kritik unbeeindruckt auf der "Methode" des "Schauens" und auf "geographischem Takt" beim Beobachten als dem ganzheitlichen Aspekt der empirischen Einzelbeobachtung im Bereich der "kausalen" "Geofaktorenlehren" im *szientifisch* gemeinten Sinne. Man kann das ablehnen, aber man kann nicht *dasselbe* mit experimenteller Wissenschaft *besser* machen, sondern nur etwas ganz anderes.

Methodisch wendet sich Humboldt also nicht im praktischen Sinne gegen das experimentelle Methodenideal, sondern – auf einer allgemeineren Ebene – sowohl gegen ein universalienrealistisches, deduktives Theorieideal als auch gegen den Nominalismus im Sinne eines empiristischen Konstruktivismus. Und dennoch bestimmt er diese "dritte Lösung" nicht transzendentalphilosophisch, wie Kant, der ja genau denselben Stein der Weisen in dieser doppelten Frontstellung gesucht hatte. Humboldt sucht nicht eine neue Begründung für die Objektivität der Erkenntnis, sondern – eingedenk Kants Begründung – eine neue Form der empirischen Naturwissenschaft neben der experimentellen. Das Allgemeine liegt in der Emphase der sympathetischen Anleitung für die ästhetische Beobachtung, die zum Vergleich reizt und führt: Ein Geograph kann nicht werden, wer die Natur nicht liebt und ihre Eindrücke nicht oft genossen hat. Ein solcher Mensch könnte nicht am Universellen konkret Gefallen finden und auch den individuellen Eindruck nicht allgemein schätzen. Deshalb können experimentelle Beobachtungen nichts "erschließen" und auch nichts am landschaftlichen Charakter des Objekts bestätigen; sie können nur das vertikale "Hinabsteigen" (Humboldt 1978: 6) auf die Ebene, auf der die Kräfte an Standorten *allgemein* wirken, erleichtern bzw. sind unabdingbar dafür. Aber ganz allgemein betrachtet sind die Theorien, die den Experimenten wissenschaftstheoretisch angemessen sind, nicht diejenigen, die einen angemessenen Interpretationshintergrund für die "landschaftliche" Bedeutung der Daten bieten würden; die immanent mit dem experimentellen Ideal verbundenen, kausalen Theorien werden nicht von Geographen erstellt oder weiterentwickelt (vgl. 20 ff.). Deren Theorien ergeben sich vielmehr aus der methodischen Einheit der Systematisierung ästhetischer Eindrücke auf einerseits formaler, "physiognomischer" Ebene und andererseits ursächlicher Ebene. Diese zweite Ebene findet jedoch nur geographische Beachtung, insofern sie im Einzelfall einer allgemeinen Ortsbeschreibung dienlich ist, indem sie nämlich hilft – beispielsweise durch Temperaturmessungen – den Verweis auf die allgemeinen Naturgesetze als Realisationsbedingungen von regionalen Besonderheiten vorzustellen. Diese Theorien sind morphologisch, und die Einheit ihrer Gegenstände ergibt sich im Rahmen des organologischen Denkens, auch wenn die Geographie nicht das "Leben" zum Objekt hat. Dennoch gibt es eine Verbindung zur Biologie, denn dominiert wird das Verfahren von der Eigenschaft der beobachteten Ereignisse, "exemplarischer Ausdruck" zu sein. Das ist die gleiche Art und Weise, wie auch das Leben seine Wirklichkeit findet, denn alles Lebendige "wächst" einzeln in Exemplaren eines Prinzips, das dadurch "realisiert" wird. Diese Gemeinsamkeit mit der Biologie gegenüber den experimentellen Wissenschaften verbindet beide mit dem geisteswissenschaftlichen Methodenideal, wie es aus dem christlichen Humanismus erwachsen war, in der Geschichtsphilosophie von Herder formuliert wurde und später in der hermeneutischen Lebensphilosophie methodisch begründet wurde.

Daher identifiziert Humboldt auf einer anderen Ebene der Argumentation die "Physische Weltbeschreibung" mit dem Methodenideal der historischen Wissenschaft, die das Allgemeine durch den einzelnen Eindruck von Sinn in Erfahrung zu bringen versucht. "Die Einheit, welche der Vortrag einer physischen Weltbeschreibung, wie ich mir dieselbe begrenze, erreichen kann, ist nur die, welcher sich geschichtliche Darstellungen zu erfreuen haben. (...) Weltbeschreibung und Weltgeschichte stehen daher auf derselben Stufe der Empirie; aber eine denkende Behandlung beider, eine sinnvolle Anordnung von Naturerscheinungen und von historischen Begebenheiten durchdringen tief mit dem Glauben an eine alte innere Notwendigkeit, die alles Treiben geistiger und materieller Kräfte in sich ewig erneuernden, nur periodisch erweiterten oder verengten Kreisen beherrscht. Sie führen (und diese Notwendigkeit ist das Wesen der Natur, sie ist die Natur selbst in beiden Sphären ihres Seins, der materiellen und der geistigen) zu Klarheit und Einfachheit der Ansichten, zu Auffindung von Gesetzen, die in der Erfahrungswissenschaft als das letzte Ziel menschlicher Forderung erscheinen" (22 f.). "Wie in jenen höheren Kreisen der Ideen und Gefühle, in dem Studium der Geschichte, der Philosophie und der Wohlredenheit, so ist auch in allen Teilen des

Naturwissens der erste und erhabenste Zweck geistiger Tätigkeit ein innerer, nämlich das Auffinden von Naturgesetzen, die Ergründung ordnungsmäßiger Gliederung in den Gebilden, die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang aller Veränderungen im Weltall. Was von diesem Wissen in das industrielle Leben der Völker überströmt und den Gewerbefleiß erhöht, entspringt aus der glücklichen Verkettung menschlicher Dinge, nach der das Wahre, Erhabene und Schöne mit dem Nützlichen wie absichtslos in ewige Wechselwirkung treten" (26).

So tritt der Fortschritt in den Dienst des Humanismus. Die moderne Welt kann stattfinden, wenn die morphologische Wissenschaft sie an die platonische Einheit des Kosmos bindet. Wenn diese Bindung gelingt, dann erscheint die Art der Wirkung der physischen Kräfte im Ganzen der Natur als "organisch", wie Humboldt immer wieder betont. Das bezeichnet einerseits metaphorisch die kosmologische Herkunft der Kontemplation aus der Antike, d. h. die Beziehung der Morphologie zur Teleologie und zu den Ideen des Selbstzwecks und der Vollkommenheit, andererseits die Eröffnung der Möglichkeiten eines ökologischen Forschungsprogramms für die Biologie.

Die hermeneutisch-spekulative und teleologische Komponente der antiken Kontemplation über die absoluten Ideen des Guten, Wahren und Schönen konnte empirisch-räumlich werden, nachdem der ästhetische Sinn in der Neuzeit entstanden war. Die neue Naturwissenschaft seit Galilei folgte zwar nicht ästhetischen Prinzipien, aber insoweit sie im universalienrealistischen Sinne auf das Verständnis des Ganzen der Schöpfung durch mathematische Ideen bezogen war, gab es eine Verbindung zu den Leistungen der ästhetischen Auffassungsweise, eine Verbindung, die im Rationalismus tragende Idee gegenüber dem Empirismus geworden war: Die allgemeinen Gesetze des Kosmos können nur durch intuitive Vermögen des Verstandes (hypothetisch) begriffen werden, nicht durch Induktion von Beobachtungen. Die intuitive Erfassung des Ganzen – hier unter Bestimmung durch den Verstand auf dem Wege der Mathematik, dort durch die Einbildungskraft – bildet die Gemeinsamkeit; die Differenz besteht im Ergebnis: Der Verstand bildet objektive Begriffe, die Einbildungskraft stellt die "Harmonie der Erkenntnisvermögen" (Kant) in einem Wohlgefallen als "subjektiv zweckmäßig" (Kant) vor und bringt damit ein – als Urteil todsicheres – Wohlgefallen (z. B. an Schönheit) hervor.³² Parallel zur Naturwissenschaft war durch ästhetische Produktion die Landschaft in der Kunst als Erinnerung der Erlösung und Selbstverantwortung entstanden. Sobald die ästhetisch gegebene Natur in der Kunst zum Garten und danach für alle zur Gegend wird (vgl. v. Hollen 1991), steht neben dem ganz allgemeinen wissenschaftlichen Erklärungsanspruch für eine mechanische Totalität seitens des rationalistischen Weltbildes auch das wirkliche Vermögen der ästhetischen Reflexion der Natur bereit als Möglichkeit, eine Totalität *konkreter* Natur in Einzelteilen zu erfahren. Zwei inkommensurable Intuitionen – die wissenschaftliche und die ästhetische – können sich in der Einheit des Context of Discovery vermischen, weil sie Intuitionen sind und die Idee einer Wissenschaft *zwischen* diesen Prinzipien hervorrufen, die damit faktisch auf das organologische und teleologische Denken verwiesen ist. Der ästhetische Sinn ist ebenso dafür eine Voraussetzung, daß die kosmologische Praxis in Wissenschaft sowie das kosmologische Sinnprinzip in eine morphologische Praxis und ein morphologisches, d. h. methodologisches, Sinnprinzip transformiert werden kann, wie dafür, daß die Idee des Lebens und das Entelechie-Prinzip eine räumliche Ergänzung finden. Die ästhetische Wahrnehmung ist nicht morphologisch und nicht teleologisch, aber ohne ihre initiierende Schutzfunktion gegenüber dem szientifischen Denken könnte das Typische einer Gegend nicht empirisch beurteilt, die Gegend nicht "erfaßt" werden. Wird sie aber so beurteilt, dann handelt es sich nicht mehr um ein ästhetisches Urteil, sondern um eines, das dem teleologischen und dem organologischen Denken angehört. Darin überschneiden sich das geographische und das biologische Denken. Die Brücke zum Lebensbegriff ergibt sich durch die gemeinsame Stellung mit diesem zwischen "physischen" Kräften und ästhetischen Einzelfällen physiognomischer Formganzen bereits *in* der Geographie.³³ Aber für die biologischen Organismen sind die Kräfte solche des inneren Wachstums, nicht der äußeren Ordnung.

*Wie vermeidet man Physik als Wissenschaft und Biologie als Naturbeschreibung?
Die Affinität der Geographie zur humanistischen Geschichtsphilosophie im Rahmen der Differenz zur
Biologie*

Der Doppelcharakter der Landschaft als Bild und als organische Ganzheit von Kräften wird durch eine

³² Insofern diese Verallgemeinerung nur in einzelnen empirischen Beobachtungen, nie in allgemeinen Hypothesen, erfolgen kann, steht der ästhetische Sinn allerdings zugleich auf der Seite der empiristischen Geltungsvoraussetzungen und somit gegen den Universalienrealismus. Dieser Aspekt wurde vorangehend behandelt.

³³ "Ästhetische Geographie" wurde eine ganze Phase dieser Geographie nicht deshalb genannt, weil das Geschmacksurteil angewandt worden wäre oder weil ernsthaft Kunstproduktion ins Auge gefaßt worden wäre, sondern weil ein idiographischer Begriff von Ästhetik in der Tradition von Herder bestimmend war, so daß alles, was sich mit dem "Ausdruck" eines wirkenden inneren Wesens mit dem Ziel der Erreichung von vollkommenen Wirkungszusammenhängen beschäftigte, ästhetisch genannt werden konnte, wenn es methodologisch von der äußeren Gestalt her erfaßt wurde.

spezielle Inwertsetzung und Verdrängung des ästhetischen Aspekts durch den Vergleich von Physiognomien benutzt, obwohl zunächst umgekehrt das organologische Denken im ästhetischen Sinn enthusiastisch initiiert wird. Humboldt unterteilt dieses Einstiegsstadium in ein Gefühl für's Ganze und für's Besondere. An das zweite, "intellektuelle" – weil auf Vernunft und Verstand bezogene – Gefühl hängt sich die wissenschaftliche Methodik an. Denn sobald wissenschaftliche Feldforschung betrieben wird, werden die formalen Gestalten gar nicht (ästhetisch) in ihrer Schönheit gewürdigt, sondern hinsichtlich ihrer *Signifikanz* für "etwas" "angeschaut", d. h. in ihrer ästhetischen Qualität in heuristischer Funktion einer Objektreferenz unterworfen, welche sie noch nicht nach objektiven Zwecken bestimmt, aber schon in diesem Interesse formal hypothetisch klassifiziert. (Die Geographen haben das später Morphographie genannt.) Der Vergleich macht die erdräumlichen Bilder "typisch" (statt schön), auch wenn und gerade weil sie nur der Form nach betrachtet werden. Sind sie aber erst "typisch" im Hinblick auf formale (erdräumlich verbreitet betrachtet "horizontale") Ähnlichkeiten und Differenzen, so verweist doch jede einzelne Gestalt auch ("vertikal") auf das, was sich in ihr in dieser Hinsicht als typisch "ausdrückt". Das sind die äußeren Umstände ihres Dorts-Seins. Sie können kausal erklärt werden. Dieser letzte Aspekt der "verwissenschaftlichten" ästhetischen Seite der Auffassung von Landschaft als eine Vergleichshandlung wurde (und bleibt) die konstitutive Basis der sog. Allgemeinen Geographie als der "kausalwissenschaftlichen" Basis der Landschafts- und Länderkunde.

Andererseits ist das Ganze – dem rationalistischen Bias nach – ein mit Notwendigkeit wirkendes System. Für Humboldt stehen daher die Naturerscheinungen als *Ausdruck* eines *Wirkungszusammenhangs* für die kontemplative Erfahrung bereit. Was an ihnen als "erwirkt" verstanden werden kann, ist "landschaftlicher" Art, und das bedeutet zweierlei: Es ist einerseits als Ensemble gestaltgebend für eine kontemplativ erfahrbare Einheit; andererseits ist es signifikant als morphologische Einzelercheinung: Kakteen in ariden Hügelländern bilden typische Wüstenlandschaften als Stimmungsganzheiten, und jeder Kaktus wächst aufgrund spezieller gleichartiger Standortfaktoren und sieht so aus, wie seine organischen Funktionen es gebieten, um mit dem Standort "fertig zu werden".

In der rationalistischen Tradition war der Aspekt des Ganzen als Wirkungszusammenhang nach dem Modell der Maschine gedacht worden, wenn er sich auf das Universum bezog, auf die Schöpfung als von außen beobachtbares Phänomen einer harmonischen Ordnung. Die Ebene der Beobachtung war die physikalische, und die Idee der Ganzheit identifizierte die metaphysische (und theologische) Idee der Repräsentation eines ersten Bewegers, Gottes also, in einem Bewegungssystem, wie Newton es beschrieben hatte. Daraus folgte die Vorstellung eines von außen, durch einen "Baumeister" erzeugten Funktionssystems, dessen *innere* Logik kausal funktionierte. Gleichzeitig gab es – in der Fortführung der aristotelischen Tradition der beiden Naturbegriffe – die Ebene der Beobachtung, die das Ganze als von innen erzeugt, als sich selbst hervorbringend, begriff. Aus ihr folgte die Idee des Lebens als eines organischen Wirkungszusammenhangs (vgl. Cassirer 1966, Düsing 1985, Eisel 1991). Die beiden betrachteten Weltzusammenhänge fallen, weil sie verschiedenen Hervorbringungsarten ihre Aufmerksamkeit schenken – der von außen konstruierenden und der von innen gebärenden –, als gegenständliche Seinsweisen auseinander ins mechanische, anorganische Weltgeschehen und ins lebendige, organische Weltgeschehen. Leibniz hat den beiden Gegenstandsbereichen konträre Seinsprinzipien zugeordnet, deren Einheit in Gott und damit auch dem Wesen der Natur als Gesamtheit liegt: das Prinzip der prästabilierten Harmonie und der Monade. Zwar gelten beide Prinzipien für die gesamte Welt, d. h., auch die Körper sind Monaden, und die Organismen unterliegen jener Harmonie, aber dennoch zerfällt die Welt empirisch in dominant repräsentative Teilbereiche: die anorganische ist außenbestimmte Einzelheit, d. h. mechanisch bestimmt, und die organische ist innenbestimmte Individualität, d. h. selbst wachsend. Das heißt, dem zweiten, organischen Bereich kommt als Naturstadium die gegenständliche Realisierung der monadischen Seinsweise, d. h. der Selbstverwirklichung des allgemeinen Gesetzes in einzelnen Selbstgestaltungen, zu – wie es das christliche Erlösungsparadigma vom neu gewonnenen "Leben" verlangt (vgl. Eisel 1991). Diese Zentrierung wird von Herder auf die Idee der Geschichte und des "Landes" angewandt (und später in der Wissenschaftstheorie "idiographisch" genannt werden).

Bei Humboldt beginnen sich auf der Ebene eines empirischen Wissenschaftsprogramms die beiden Sichtweisen – die "nomothetische", mechanistische und die "idiographische", organologische – einerseits eigentümlich zu vermischen, und andererseits konstituiert er das geographische Paradigma wenn nicht gegen das idiographische, so doch unabhängig vom idiographischen Denken. Dennoch paßt sein unabhängiges Paradigma zu diesem Denken und verstärkt die Tendenz der Gesamtgeographie zur organologischen (und damit ökologischen) Sichtweise. Der Blick auf das innengeleitete Wachstum, der ja als äußere Beobachtungsweise praktiziert werden muß, sobald er "landschaftlich" erfolgen soll, führt zur "physiognomischen" Sichtweise und zur "morphologischen" Methodik (und zur "idiographischen" Weltansicht). Das gab es schon in anderen Disziplinen; alles, was sich einer "Anatomie" widmete, verfuhr so. Aber wenn der Gegenstand der Beobachtung die gesamte Erdoberfläche war, d. h. die Erde, dann geriet das Ganze des inneren Wirkungszusammenhangs in die Nähe der Ebene des kausalen Weltzusammenhangs der ganz anderen "äußeren" Beobachtungspraxis hinsichtlich der großen Weltmaschine. Die Totalität des

wissenschaftlichen Objekts der Geographie hieß jedoch “organisch” (in jenem weiteren Sinne), *weil und insofern* die Geographie *nicht* Physik betrieb; das ist die Folge der Abgrenzung auf der Ebene der wissenschaftlichen Paradigmen. Daraus folgte aber, daß sie eigentlich nach dem Modell des sich von innen Erwirkens, d. h. organisch im Sinne der Biologie, gedacht werden mußte. Da die Beobachtungsgegenstände dennoch erdräumlich mit Enthusiasmus, d. h. mit der Bereitschaft zum Naturgenuß als erkenntniswirksamer Haltung, “von außen” zusammengefaßt werden mußten, erfolgte die Zusammenfassung notwendigerweise *ästhetisch*, denn dieses Urteil gründet auf Lust; jedoch war es auf ein äußeres Sinn Ganzes bezogen, wie es der physikotheologischen Interpretation des mechanistischen Kosmos entsprach. Diese ästhetisch-kosmologische Äußerlichkeit war somit gerade der innere Blick, insoweit er nicht mechanizistisch war. Obwohl die Gesamtsichtweise somit auch in einem weiteren Sinne teleologisch ist, wird sie unter diesen Umständen weniger im Hinblick auf den Aspekt des Wachstums und des inneren Antriebs alles Lebendigen, als vielmehr bezogen auf die Wirkung eines Ganzen thematisiert; sie ist aber dennoch im formalen Sinne idiographisch, d. h. auf den Ausdruck des Allgemeinen im Individuellen bezogen. Das betrachtete Individuum ist lediglich die Erde als eine Individualität des Universums, nicht das Land aus der “speziellen Länderkunde” oder der Organismus des Individuums einer Art. Das ändert aber nichts daran, daß *forschungspraktisch* jene “Erde” im anti-szientistischen Blick nicht insgesamt, sondern nur in kleinen Räumen angeschaut und in einem nie endenden Verfahren auf der landschaftlichen Ebene verglichen werden konnte. Durch diese praktische Implikation des *geographischen* Programms ergibt sich nun auf der Gegenstandsebene der Organismen die Untersuchung des *inneren* Zusammenhangs – des Lebenszusammenhangs –, der in der Biologie nicht räumlich, sondern “systematisch” in Taxonomien erfaßt wurde, nämlich als Entwicklung von “Arten” von Lebensweisen, dennoch als “landschaftlich”, d. h. räumlich-physiognomisch: Vegetation.

Zugleich war die Totalität Erde das im Einzelnen interessanteste Element des universellen physikalisch-mechanischen Systems. Man konnte nicht leugnen, daß es Zusammenhänge zwischen der Wirkungsweise der Totalität auf der äußeren, mechanischen und auf der inneren, idiographischen Ebene gab. Die waren wesensmäßig erdräumlich unter der doppelten Perspektive, daß die Erde zugleich ein Körper im Weltraum und das Produkt einer einmaligen Entwicklungsgeschichte ist. Unter dieser Perspektive sind die mechanischen Gesetze geographische. Der entwicklungsgeschichtliche Aspekt bei der Betrachtung des Erdraums entspricht dem organologischen Aspekt des biologischen Lebens *auf* der Erde. Die Erde vermittelt quasi als konkrete “Lebensbedingung” zwischen Universum und Leben, indem sie sich selbst, im Verhältnis zu den allgemeinen Gesetzen im Bereich der Körper, *wie ein* Organismus entwickelt hat. Aber sie ist als *konkrete* Ganzheit sowohl physikalisch als auch biologisch gesehen eine Black box. Dieser Leerstelle widmet sich die Geographie, indem sie gemessen an der Physik einen ästhetischen und räumlich exemplarischen Blickwinkel an den Anfang der Beobachtung stellt und im Verhältnis zur Biologie eine kosmologische und physiognomische Haltung einnimmt. Der überdeterminierte Knotenpunkt dieser Überbrückungsrelation ist auf der methodischen Ebene die Physiognomie und auf der inhaltlichen Ebene der Organismusgedanke. Die Organismusmetapher taucht immer wieder dort auf, wo das “ewige Wirken” einerseits als physiognomischer Typenvergleich beschrieben wird, d. h. jene Einheitsmagie ästhetisch vermittelt zugelassen und methodisch übersetzt wird, und andererseits die Rolle der szientifischen Wissenschaft zur Erhöhung des Genusses beschrieben wird. Die erhebende Inspiration durch die konkrete Natur, sich in der Sicherheit einer allgemeinen Ordnung zu wiegen, ist die Basis der Umkehrung, weil es sich nur um zwei Ebenen derselben Konstitutionsweise handelt: die teleologische – einmal ohne Begriffe (in jener erhabenen Basisstimmung) und einmal mit Begriffen. In dieser Umkehrung wird der ästhetische Vorlauf “ernsthaft” auf Begriffe gebracht, welche einerseits den Ahnungen im magischen Untergrund des Bewußtseins folgen und andererseits aus dem Vergleich der einzelnen physiognomischen Eindrücke hervorgehen. Das ästhetische Ideal wird “idiographisch” im Sinne der Herderschen Geschichtsphilosophie, d. h., die hintergründigen Naturgesetze wirken nicht allgemein, sondern als einzelne erdräumliche Besonderheiten von Räumen selbst. Dann drückt sich unversehens in der *Form* der *Landschaft* ihr *organischer Wirkungszusammenhang* im kosmischen Sinne “vorort” aus und in den Formgestalten ihrer Teile die materielle Funktion, die sie für das Ganze des Erdraumes als Organismus haben. Der Erdraum ist eine besondere Gestalt kosmischer Prinzipien und in seiner Entwicklungsgesetzmäßigkeit gewissermaßen autonom im Sinne eines Individuums. Das betrifft aber einen materiellen Zusammenhang, nicht einen ästhetischen. Es folgt aus der *Landschaft* die “geographisch-ganzheitliche Schau” (die eigentlich ein ästhetischer Blick ist), *weil* sie erdräumlich gesehen ein *Organismus* ist. Dieser ist räumlich präsent (objektive Seite) und dem wissenschaftlichen Genießer (subjektive Seite) methodisch zugänglich in vergleichbaren Physiognomien. Hier schließt sich der Kreis.

Aber so wie die Erde insgesamt als besonderes Standortssystem zwischen den kosmischen Prinzipien und den biologischen Lebensprozessen auf der Erde vermittelt, bedarf es *auf* der Erde einer Vermittlung zwischen dem Komplex ihrer eigenständigen Entwicklung (primär: Tektonik, Geomorphologie, Bodenbildung; sekundär: Flora und Fauna) als Organismus sowie für die Organismen und einem entsprechenden Prinzip im Universum. Das zugeordnete allgemeine Prinzip (in individueller Form) ist die Sonne. Sie repräsentiert –

ohne jedes Leben – das Lebensprinzip im Reich der mechanischen Gesetze, denn sie “verursacht” es. Die Vermittlung aus der Perspektive der Erde als Organismus leistet das Klima. Es ist der “individuell” planetarische “Ausdruck” eines physikalischen Geschehens, d. h., es bildet das planetarische Medium einer Wirkungsmöglichkeit der allgemeinen Naturgesetze von der Seite der Sonne her, insofern sie auf organische Prozesse (im geographischen und biologischen Sinne) bezogen sind, auf den universellen Massenpunkt als konkreten Ort und als entwicklungsfähige Substanz. Das Klima ist der einzige erdräumlich-physikalische Wirkungszusammenhang, der gewissermaßen in den Weltraum hineinragt und dort einen autochtonen Einfluß der Erde auf die äußere Beeinflussung der Erde durch ihre kosmische Umgebung geltend macht. Es vermittelt physikalisch empirisch zwischen Erde und Sonne auf der Basis von “Eigengesetzen” der Erde. Das Wetter, das überall auf der Erde “herrscht”, “interpretiert” gewissermaßen die Außeneinflüsse (der Sonnenenergie), indem es sie in ihrer gestaltbildenden Relevanz zum Ausdruck bringt, und das Klima ordnet das Wetter ausgehend von der Erde. Es ist ein erdräumliches System der allgemeinen Wirkung von Sonnenenergie.³⁴ Das mag erklären, warum Humboldt primär Klimatologie und Vegetationsgeographie betrieben hat. Sie repräsentieren die beiden von ihm als Einheit aufgefaßten, inkommensurablen Wertsichten in der Forschungspraxis und sind neben ihrem paradigmatischen Charakter – etwa im Verhältnis zur sehr viel später entstehenden Klima-Geomorphologie – zunächst am effektivsten empirisch als ein Zusammenhang kartierbar; die Abhängigkeit der Vegetation von den Standard-Klimadaten ist evident, variiert gut sichtbar, ist deutlich global zониert usw. (vgl. Humboldt 1978: 275).³⁵

Der allgemeine Zusammenhang zwischen den beiden Ebenen rationalistischer Weltauffassung – der mechanistischen und der monadologischen – spiegelt sich auf der methodologischen Ebene konsequent in der Einheit des “Ausdrucks”-Geschehens, die die experimentelle Methode und die morphologische Interpretation übergreift: Die “vertikale” Richtung der Wirkungen ist Effekt des allgemeinen physikalischen Systems, dem die Erde angehört; die Sonneneinstrahlungsdaten in der Wüste Gobi folgen in letzter Instanz aus den Gravitationsgesetzen und physikalischen Prozessen auf Fixsternen. Die horizontale Variation folgt zwar auch aus einer geophysikalischen Logik, aber Geographie unterscheidet sich gerade dadurch von den physikalischen Wissenschaften, daß sie hier nun den (morphologischen) Blick von innen wählt, bzw. wissenschaftspolitisch beibehält – denn er drängt sich ja (vor den Zeiten der “Fernerkundung”) bei der vergleichenden Beobachtung durch die Reisenden sowieso als unumgänglich auf. Demgegenüber ist die “vertikale” Ausdrucksrichtung, wenn sie am Ort mit Daten belegt wird, naturwüchsig “physikalisch”, denn sie ist auf Einzelmessungen im Rahmen eines Blickwinkels auf Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge angewiesen (die als spezielles Standortproblem definiert sind): Klimadaten in den Anden zu messen ist, gleich unter welcher Perspektive, etwas ganz anderes, als Gestalteinheiten des Ausdrucks von Vegetation zu

³⁴ Der Landschaftsliebhaber und -planer Paul Schultze-Naumburg formuliert diesen Aspekt des Humboldtschen Ideengebäudes in seiner Ambivalenz zwischen Ästhetik und Physik folgendermaßen: “Durch das Licht, das vom Himmel kommt, werden uns die Herrlichkeiten unserer kleinen irdischen Welt offenbar, indem es die Vermittlerrolle spielt von der Sonne zu den Dingen (...). Was wäre unsere Landschaft, wenn nicht von Stunde zu Stunde ihre Beleuchtung wechselte, die Nacht nicht vom Morgen, der Mittag nicht vom Abend abgelöst würde? Und wieviel weniger Reiz hätte sie, wenn nicht dem Winter der Frühling, dem Sommer der Herbst folgte. Alle diese Wunder werden durch die Bewegungen hervorgebracht, die unsere Erde mit ihrer Drehung um ihre eigene Achse und mit ihrem Rundlauf um die Sonne in steter Folge vollendet. Das Medium aber, das diese Wechselscheinungen auf der Erde vermittelt, ist die Gasschicht, die sich wie ein Mantel um sie lagert: unsere Luft mit ihrem Wasserdampfgehalt” (Schultze-Naumburg 1942: 21 f.).

³⁵ Die Geomorphologie kann dann im Unterschied zur Geologie und Petrographie als physiognomisch betriebene Disziplin des anorganischen Bereichs begriffen werden. Sie steht zwischen der Klimatologie und der Gesteinskunde bzw. der Tektonik als Wechselwirkungsbereich. Was das Klima für die Erde im Hinblick auf die Sonne, sind die Erdoberflächenformen für das Gestein im Hinblick auf das Klima. Sie sind, neben dem Gegensatz von Land und Wasser, das “konkrete System” des Standorts “Erdoberfläche”, das dem Klima als dem Einflußfaktor auf diese Erdoberfläche so entgegentritt, daß es aus der Perspektive der Erde als eigenmächtig wirkendem Selbstentwicklungs- und Lebensstandort auf diese wirkt.

Der geomorphologischen Klassifikation läuft die Klassifikation des Bodens als Standortfaktor für Leben parallel. Sie ist direkt auf Wachstumsbedingungen biologischen Lebens bezogen. Der Boden hat mit dem Klima keine physiognomisch relevante Wechselwirkung im landschaftlichen Sinne. Daher ist die Bodenkunde keine morphologische Disziplin, aber der Boden relevant für die ökologische Morphologie.

Insofern ist sie die Standortlehre der (Aut-)Ökologie (und eine Art Raumlehre der Synökologie), während die Geomorphologie kaum Anschluß an die Bioökologie hat. Dennoch ist sie systematisch dasjenige Element der Geographie, das den Lebensaspekt einer “Physischen Weltbeschreibung” repräsentiert. Sie beschreibt gewissermaßen den entelechetischen Aspekt des Erdraumes als solchen anhand der natura naturata, denn sie beschreibt – in der neueren “Klimamorphologie” – die Erde als anorganischen Körper und konkret ausgedehnte Örtlichkeit so als wachse und vergehe sie unter Einflußnahme auf sich selbst. Die Erdoberfläche wird – wie in der Synökologie – als “Vergesellschaftung” von Formen betrachtet, die ihre Entwicklungsbedingungen selbst konstituiert; das unterscheidet sie von der (älteren) “Strukturmorphologie”.

Mit der morphologischen Beschreibung der Erdoberfläche als Grenzbereich zur “Bedeckung” dieser Fläche ist die “Physische Weltbeschreibung” eigentlich abgeschlossen. Sobald der organische Bereich als Bestandteil der Geographie einbezogen wird, was aus programmatischen Gründen für eine “Naturgeographie” zwingend ist, ergibt sich ein Zusatzproblem: Die Ebene des Begriffs “organisch” verschiebt (und verdoppelt) sich; vor allem stehen Geomorphologie und Vegetations- und Tiergeographie dadurch in einem undeutlichen Verhältnis zueinander. Die Geomorphologie ist zwar methodisch “anschlußfähig” an die Ökologie – beide sind morphologische Disziplinen –, aber sie ist standorttheoretisch überwiegend irrelevant für die in Frage stehenden “vertikalen” “abiotischen” Einflüsse. Deshalb wird die organische Seite der Erde eher Gegenstand der Bioökologie, und die Geographen, die sich dem widmeten, sind dort zu Ehren gekommen, nicht in der Geographie, die immer einen geomorphologischen Bias hatte und bis heute hat.

registrieren.³⁶ Für Humboldt war es aber dasselbe, weil er aus der Mitte jenes Zusammenhangs heraus *beide* Ebenen als “äußere” Sichtweise praktizierte: Die physikalische Messung erfüllte diese Bedingung als Praxis kausaler Bestimmung von Daten ohnehin, und die ästhetisch eingeleitete Konstruktion von objektiven “organischen” Wirkungszusammenhängen, die morphologische Typenbildung, faßte das von innen Bewegte, das in der Biologie beschriebene Leben, “landschaftlich” auf, also von außen. Die Gemeinsamkeit der inkommensurablen Paradigmen bestand darin, daß sie – insofern physikalische Einzelmessung – *keine* Bedeutung für physikalische Theorie, sondern für räumlichen Vergleich beanspruchte, und – insofern räumliche Gestalt – *keine* Bedeutung für künstlerische Produktion oder Beurteilung, sondern für funktionale, später als ökologisch bezeichnete und in der Biologie thematisierte Entwicklungszusammenhänge hatte – also in einer Art kreuzweise verbundenem räumlichem Relevanzzusammenhang. Indem sie *gemeinsam nicht* das bedeuteten, was sie der Herkunft ihrer Praxis nach waren, bedeuteten sie etwas neues Drittes. Das war Geographie, und es ist sinnlos, das Fach nach etwas anderem zu beurteilen als dem, was es dieser Logik zufolge kann. Allerdings ist es genauso sinnlos, mit diesem Paradigma Probleme – durch einen wässrigen “Paradigmenwechsel”, der keiner ist, wenn er unter dem Eindruck modischer ökologischer Relevanzbestimmungen die Tradition zu erhalten versucht – anzupfeilen, deren Lösung nur unter strikter Vermeidung des ästhetischen und teleologischen Bedeutungszusammenhangs erreichbar ist.³⁷

Humboldt verbindet eine universalienrealistische Position im Sinne des kontinentalen Rationalismus, jedoch zugleich in einem davon abweichenden Sinne angelehnt an Shaftesbury, mit der Transzendentalphilosophie zu einem empirischen Wissenschaftsprogramm. Das führt zur ganzheitlich-ästhetischen Ebene, derzufolge sich in der Natur an empirischen Einzelmessungen nichts Sinnvolles erheben läßt, das sich nicht aus dem ästhetischen Totaleindruck einer Landschaft als (physiognomisch) signifikant begründen und aus freiheitlichen Gefühlen ableiten läßt. So besteht er als aufgeklärter Empiriker auf dem Programm genauester empirischer Einzelbeobachtung als Einlösung eines *ganzheitlichen* Anspruchs, ebenso wie er als rationalistischer Befürworter einer höheren Vernunft des Ganzen auf der Notwendigkeit der *ästhetischen* Landschaftsbetrachtung und -schilderung besteht; diese soll Anregungsmittel szientifischer Arbeit sein. (Die praktische Verbindung beider Notwendigkeiten als solcher ist gegeben für den *Reisenden*. Deshalb entsteht die Geographie bei den Entdeckern.) Und als aufgeklärter Humanist bezieht er die ästhetische Qualität naturreligiöser Ahnungen ein, um den genußvollen Einstieg in das ganze Verfahren als Freiheitsdrang der Bürger zu legitimieren. Das heißt: Isoliert besehen steht jeder konstitutive Aspekt der Gesamtkonzeption strategisch im Widerspruch zu sich selbst. Aber in Verbindung handelt es sich um eine praktische Neuerung in der Naturwissenschaft: methodisch gesehen um Morphologie und inhaltlich gesehen um Naturgeographie. Für das “morphologische” Wissenschaftsprogramm ist das, was ihm im Sinne des Szientismus vorzuwerfen ist, nämlich, daß das übergeordnete (räumliche) *Ganze*, das mehr sei als die Summe der Teile, sich aus den Einzelbeobachtungen nicht mehr (wissenschaftlich) erzeugen läßt, gar kein Problem, weil es diese “Ganzheit” bereits als Relevanzkriterium im Rahmen der vergleichenden Methode in der Einzelbeobachtung eingebaut hat. Deshalb sind alle späteren quasi-szientifischen Synthese- und Integrationsmethodologien wie z. B. diejenigen von Hettner, Bobek, Schmithüsen, Winkler, Carol usw. hilf- und erfolglose Versuche, den hermeneutischen Zirkel des morphologischen Denkens instrumentalrational und formalistisch zu bestimmen sowie den Doppelcharakter seines Objekts eindeutig erscheinen zu lassen. Etwas, was diesen geschulten Geographen *kein* forschungspraktisches Problem war, wurde damit abstrakt mit fremden Federn geschmückt und sogleich ein wissenschaftstheoretisch unlösbares Problem, das nur “separatistisch” in einer verquasten Kunstsprache und inhaltsleeren Flußdiagrammen gewälzt werden konnte. Diese Sprache ist zwar vordergründig vom gleichen Enthusiasmus getragen wie die Humboldts, aber die ideengeschichtliche Präsenz läßt vergleichsweise sehr zu wünschen übrig; deshalb bekommt das, was bei Humboldt ein feierlicher Aufbruch zu neuen Ufern ist, jenen faden Beigeschmack verschlafener Eigenbrötlerei, die Hard in ihrer bornierten Anmaßung so glänzend seziert hat.

Die Frontstellung des Faches Naturgeographie gegen das erfahrungswissenschaftliche und gegen das entelechetische Paradigma gleichermaßen verursacht die Einheit von ästhetischer und landschaftlicher Sichtweise als einer (gegenüber der experimentellen Methode alternativen) “äußeren” und einer gleichfalls (gegenüber der Biologie alternativen) individualistischen. Dieselbe Denkweise kann aber auch als *Konvergenz* mit dem teleologischen (entelechetischen) Denken einerseits und dem materiellen Systemaspekt der Physik andererseits dargestellt werden und damit als Übereinstimmung mit der Biologie. Denn umgekehrt spiegelt sich in dieser Konstruktion des geographischen Blicks auf einer anderen Ebene die

³⁶ In seiner allgemeinen Stellung zwischen Universum und Erde repräsentiert das Klima gegenständlich-physikalisch das, was methodologisch die Rolle des Experiments im Verhältnis zwischen Physik und Landschaft ist: undefinierbare Perzeption des Anderen. Was das Experiment unter universeller Perspektive *ist*, *bedeutet* sich erst individuell am Ort der Messung, und was es individuell für den “Ausdruck” bedeutet, erklärt sich erst universell.

³⁷ Vgl. Eckebrecht 1996 über die Neef-Schule.

Reduktion der äußeren, d. h. "allgemeinen", Sichtweise auf eine durchgängig *innere* Orientierung. "Nicht ein totes Aggregat ist die Natur: sie ist: »dem begeisterten Forscher (wie Schelling in der trefflichen Rede über die bildenden Künste sich ausdrückt) die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werktätig hervorbringt«. Der bisher so unbestimmt aufgefaßte Begriff einer physischen Erdbeschreibung geht durch erweiterte Betrachtung und das Umfassen alles Geschaffenen im Erd- und Himmelsraum in den Begriff einer physischen Weltbeschreibung über" (Humboldt 1978: 27 f.). Für die Geographie ist es, wie später für die holistische Ökologie, charakteristisch, daß sie – gemessen an den physikalischen Wissenschaften – von einer subjektförmigen Natur ausgeht;³⁸ und das Subjekt ist eine durch seine innere Selbstausgestaltungskraft bestimmte Einheit. Der Begriff Einheit verweist in diesem Kontext auf In-dividualität. Geographie im Sinne von Humboldt behandelt nicht nur Kakteen als Ausdruck von allgemeinen Standortfaktoren, sondern auch die gemessenen Daten der Standorte als Ausdruck der – am Universum bemessen – individuellen Eigenschaften der Erde. Er nennt diesen Aspekt als ganzheitlichen Zusammenhang "tellurisch". Diese Daten variieren je nach Höhenlage, Land-Wasser-Verteilung, Hangneigung usw., also nach einem komplexen Muster "konkreter" Zusammenhänge, die kontinuierlich *unabhängig* vom Gravitationsystem, den Energieumwandelungsgesetzen usw. "*systematisch*" variieren – d. h. entwicklungstheoretisch bezogen auf die Erde, wie sie nun mal ist und sich auch verändern wird, nicht auf den Planeten als Massenpunkt im Universum und die Gesetze der Materie. (Dieser Aspekt heißt später in der Geographie meist "historisch", weil die einmalige Entwicklungsgeschichte dieser Ebene die systematische Varianz bedingt; "vergleichend" bzw. "länderkundlich" heißt der gleiche Sinnzusammenhang, wenn der methodische Aspekt im Vordergrund steht.)

Die Einschätzung des Klimas (in seiner Wirkung auf die Vegetation) kehrt sich nun eigenartig um: Jetzt wird gewissermaßen der Beitrag der horizontal variierenden Realisationsbedingungen allgemeiner geophysikalischer Gesetze zu deren "Ausprägung" in *erdräumlich allgemeinen* Daten, also ihre *individuelle* Verallgemeinerung, betrachtet. Die Realisation des Allgemeinen (die Wirkung universeller Gesetze) wird nicht vom allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhang, sondern von den empirischen Möglichkeiten ihrer erdräumlichen Wirkungsweise her bestimmt; vom Modell her ist das der Kern der allgemeinen philosophischen Entwicklungsidee von Subjektivität: Individualität ist konkrete, innenbestimmte Verallgemeinerung des äußerlich als allgemeine Möglichkeit Verwirklichten und zugleich äußere Bestimmung des innerlich als einzelne Wirklichkeit Möglichen. Diese Figur ist formal. In der christlichen Kultur trifft sie auf viele Realitäten zu, denn als methodische Einstellung ist sie "konstitutiv" für diese Kultur und ruft einen politischen Standpunkt hervor, gleichgültig, ob das in der Gegenstandsbeschreibung semantisch explizit Ausdruck findet oder nicht: den der Vermeidung von beliebiger Freiheit des Einzelnen durch formale Rechtsgleichheit, seiner Autonomie durch *Subsumtion*, denn in dem Denkmodell sind die inneren Möglichkeiten im Einzelnen auf das Maß einer vorgeordneten Vernunft bezogen, die den Einzelnen durch existierenden "Sinn" als Zielvorgabe seiner Zukunft festlegt. Wissenschaften, die dieser Methode verschrieben sind, vertreten den platonisch-aristotelischen, christlichen Standpunkt (gegen den "anarchischen" Sophismus liberaler Demokratie und Ökonomie).

Daß *beide* Konstruktionsweisen von Realität, die äußere, ästhetisch-kosmologische (von der Herkunft her mechanistische) und die innere, entelechetische (von der Herkunft her monadologische) "landschaftlich" und "geographisch" genannt werden, hat viel Verwirrung in der Diskussion der Geographen über Geographie gestiftet, denn nun ergibt sich ja das Paradox, daß gerade die im Verhältnis zur Biologie typischerweise "äußere" Herangehensweise an die Welt *als* "innere" – (sowie umgekehrt) – verstanden und praktiziert werden muß; das jeweils Eine ist immer schon auch das Andere. Dies ohne Nachfragen zu wollen und zu können, hieß Geograph zu sein. Man mußte einsehen und nachbeten, daß eine Landschaft das Allgemeine eines erdräumlichen Individuums (und irgendwie aber auch schon selbst eine Individualität), ein Land das Individuum einer Landschaft (und selbst aber auch schon irgendwie etwas Allgemeines) ist.³⁹

Die praktische Vermittlung dieses Paradoxes mußte die sog. Allgemeine Geographie methodisch gewährleisten. Denn "Geographie" bedeutete – wie beschrieben – auch, daß die Verwertung einer Messung im Gelände unter Zuhilfenahme *allgemeiner* Theorie (der Physik oder Ökonomie oder jeweils ähnlicher Wissenschaften) für sich *nichts* bedeutet, sondern nur im räumlichen Vergleich aussagekräftig ist: Auf der Ebene der sog. kausalwissenschaftlichen Allgemeinen Geographie, die in dieser Hinsicht für die Beobachtung vertikaler Standortabhängigkeiten verantwortlich ist, ist jene Individualität im "räumlichen", horizontalen "Ausdruck", und das bedeutet als Ausdruck der *Besonderheit* erdräumlicher Situationen im Vergleich, gewährleistet. Die Bedeutung des Wirkungszusammenhangs an Ort und Stelle ergibt sich aus einem räumlichen Gestaltvergleich. Der Bezug *darauf* ließ kausales Denken vorort (z. B. von Messungen von

³⁸ Vgl. dazu oben die Diskussion über eine gewisse Differenz zu Kant und die Nähe zu Schelling innerhalb der Transzendentalphilosophie.

³⁹ Zur Interpretation desselben Problems anhand der Unterscheidung zwischen natürlicher und historischer Verallgemeinerung vgl. Eisel 1992.

Erosionsleistungen) den inneren Blick sein. Etwas ist etwas nur als "Ausdruck" von etwas, das ein Ganzes ist; in diesem Falle ein kosmisches Ganzes, und der räumliche Gestaltvergleich erklärt sich in seiner systematischen, "tellurischen" Aussage aus der Differenz der (vertikalen) Standortwirkungen. Das ist wieder die Umkehrung des inneren Blicks in die "kausalwissenschaftliche" Ebene. Nur dann, wenn solche allgemeinen experimentellen Messungen als individuelle Tatbestände der erdgeschichtlichen Situation interpretiert auftreten, sind sie im horizontalen Vergleich für signifikante "Formen" einer Region und eines Prozesses nützlich. So können sie aber – nun von beiden Seiten zugleich betrachtet – nur interpretiert werden, nämlich als Einzelgestalten eines vertikalen Ausdrucksgeschehens universeller Kräfte, repräsentiert durch die *Erde* als tellurisches System und als Landschaft (d. h. nicht der Naturgesetze, sondern der Naturgeschichte und des Landschaftseindrucks an dieser Stelle), wenn die Messung an Orten stattfindet, die für den horizontalen Vergleich signifikante Formeinheiten aufweisen. Deshalb geht doch wieder der Totaleindruck methodisch und forschungspraktisch allem voraus *und übergreift* die zwei Ebenen des morphologischen Denkens. Er stellt eine "Haltung" dar, die aus der Liebe zur Natur heraus das Besondere vorort treffsicher erfaßt und das allgemeine Ganze immer im Gefühl hat; so "sieht" sie an jeder Stelle das Ganze. Der Totaleindruck ist zwar geboren in einer ästhetischen Laune, aber methodisch präzisiert im geographischen Bewußtsein und Vorwissen ist er die permanente "Schau" eines globalen Wirkungssystems an einzelnen Orten. Die Umkehrung gilt aber ebenso: Signifikant für die erdräumliche Vergleichsebene der Formen (des Lebens) ist nur das, was aus ihnen im *einzelnen* Organismus funktional und entstehungsgeschichtlich als vom Standort, der für einen hintergründigen, gesetzmäßigen Wirkungszusammenhang steht, verursacht betrachtet werden kann. Kakteen haben Stacheln, damit ihr Wasserreservoir geschützt ist. Auch hier ist der Einzelfall "Ausdruck" von etwas Ganzem; aber nun erklärt sich die erdräumlich relevante Gestalt aus den Standortfaktoren des Lebens, nicht die systematische Messung eigentlich als Ortsbeschreibung aus der erdräumlichen Bedeutung im Sinne einer physiognomischen Differenz für Vergleiche.⁴⁰ In beiden Fällen ist gewährleistet, daß die Ebene nomothetischer Theoriebildung – d. h. die allgemeinen Gesetze – als *hinter* einem Verbundsystem recherchierter Besonderheiten liegend belassen werden kann und dort forschungspraktisch indirekt "angezapft" wird: Diese Gesetze erklären nichts (Geographisches), aber ohne sie kann man den Besonderheiten (des Lebens und der Erde als einer Entwicklungseinheit) nichts (Allgemeines) abgewinnen. Damit sie in der Weise zur Geltung kommen, wie es der ästhetischen Ausgangsposition als ganzheitlicher Wahrnehmung nützt und angemessen ist, können die experimentellen Daten nicht einfach der Theorie als Test gegenübergestellt werden; sie müssen sinnhaft erhöht, d. h. teleologisch gedeutet, werden. "Um dies Höhere zu genießen, müssen in dem mühsam durchforschten Feld spezieller Naturformen und Naturerscheinungen die Einzelheiten zurückgedrängt und von dem selbst, der ihre Wichtigkeit erkannt hat und den sie zu größeren Ansichten geleitet, sorgfältig verhüllt werden" (15 f.). Daß die empirischen Einzelergebnisse "zurückgedrängt" und "sorgfältig verhüllt" werden sollen, bedeutet natürlich nicht die Unterschlagung von Tatsachenbeobachtungen, sondern soll die Verschiebung der Relevanzzusammenhänge bezeichnen, wenn nicht die empirisch-analytische Perspektive eingenommen wird. Experimentell gewonnene Daten sind dann in einem ganz anderen Sinne denn als Verifikation einer allgemeinen Theorie bedeutsam. Denn "die Betrachtung der körperlichen Dinge unter der Gestalt eines durch innere Kräfte bewegten und belebten Naturganzen hat als abgesonderte Wissenschaft einen ganz eigentümlichen Charakter" (32). In der Tat "unterläuft" der Doppelcharakter jenes individuellen Eindrucks/Ausdrucks das Unangemessene der physikalischen Einzelmessungen, die dann individuelle "Informationen" *des Erdraumes selbst* in zweierlei Hinsicht sind, nicht konstruierte Beobachtungen: Sie drücken die Wirkungsweise allgemeiner Naturgesetze auf Formen an diesem Ort aus, und sie drücken durch den Bezug auf landschaftliche Formationen von Leben die besonderen Gesetze des Erdraumes in ihrer Wirkung auf die Vielfalt dieses Lebens aus. In dem Sinne sind Experimente also nicht Tests für Theorien, sondern Ausdruck sich mitteilender Wirklichkeit. Die Physik verfährt anders: "Die Physik verweilt bei den allgemeinen Eigenschaften der Materie, sie ist eine Abstraktion von den Kraftäußerungen der Stoffe (...). Der tellurische Teil der physischen Weltbeschreibung, dem ich gerne die alte ausdrucksvolle Benennung physische Weltbeschreibung lasse, lehrt die Verteilung des Magnetismus auf unserem Planeten nach Verhältnissen der Intensität und der Richtung, nicht die Gesetze magnetischer Anziehung und Abstoßung" (32 f.). Damit ist die methodologische und gegenstandskonstitutive Differenz zur experimentellen Naturwissenschaft definiert; und durch die Einbindung in die Propädeutik des genußvollen Vergleichs ist die induktive Eindringlichkeit gesichert. Aber gegenüber der Biologie, die ebenfalls das "durch innere Kräfte bewegte und belebte Naturganze" behandelt, gilt es, durch "das Werk des kombinierenden Verstandes, aus

⁴⁰ In einer späteren Phase wird im Rahmen dieser Konstruktionslogik von Landschafts- und Lebensidee der Begriff "Standort" von den internen Relationen einer Gemeinschaft her definiert. Leben und Landschaft werden Phänomene einer "Vergesellschaftung", d. h., die Lebewesen (und z. B. die geomorphologische Form in der Geographie) werden von einer ganzheitlichen Interaktion abhängig, an der sie selbst beteiligt sind (vgl. Trepl 1987: 122 ff.). Beide sind "Ausdruck" eines wirkenden Hintergrundes, dem sie aber selbst angehören, und sie erwirken sich damit durch ihren gesellschaftlichen Charakter selbst in funktionaler und teleologischer Bindung als individuelle Ganzheiten, ein Ganzes, von dem sie abhängen. In der Ökologie führt das zur Klimaxtheorie (vgl. Eisel 1993, Trepl 1987), in der Geomorphologie vermutlich zur Ablösung der sog. Strukturmorphologie durch die Klimamorphologie.

den Einzelheiten der organischen Gestaltung (Morphologie, Naturbeschreibung der Pflanzen und Tiere) das Gemeinsame in der klimatischen Verteilung herauszuheben, die numerischen Gesetze (die fixen Proportionen in der Zahl gewisser Formen oder natürlicher Familien zu der Gesamtzahl der Tiere und Pflanzen höherer Bildung) zu ergründen, anzugeben, in welcher Zone jegliche der Hauptformen ihr Maximum der Artenzahl und der organischen Entwicklung erreicht, ja wie der landschaftliche Eindruck, den die Pflanzendecke unseres Planeten in verschiedenen Abständen vom Äquator auf das Gemüt macht, größtenteils von den Gesetzen der Pflanzengeographie abhängt" (34).

Die philosophische und politische Stellung von Humboldts Verbindung der Transzendentalphilosophie mit Naturgenuß im Verhältnis zu Herders Geschichtsphilosophie

Auch das ist also Geographie, wenn nun nicht nur der äußere, "landschaftliche", sondern auch der innere, "individualistische" Blick benutzt wird. Die beiden Aspekte sind komplementär und bilden Varianten einer einheitlichen Figur, der des teleologischen Denkens, aus. Die platonische Variante ist die des äußeren Zwecks: Bindung an ein absolutes Maß im Ganzen (der Ideen); die aristotelische Variante ist die des inneren Zwecks: Bindung an eine allgemeine bewegende Kraft (in der Natur). Dieses aristotelische Prinzip der *natura naturans* bestimmt das Ganze der Natur als abstraktes Prinzip eines inneren Strebens; dieses drängt zur Gestalt (*natura naturata*), und dort, in der einzelnen Beteiligung an der Realisierung der empirischen Mannigfaltigkeit, verwirklichen sich *in* den Dingen vorgegebene Zwecke – die Inhalte eben jenes Strebens, das "Natur" ist. Das bedeutet, das Ideelle existiert nur durch die einzelne Positivierung des Inbegriffs des allgemeinen Prinzips, das sich in dieser erzeugt. Dieses Existenzprinzip innerer Transzendenz der äußeren Einheit ist die aristotelische Idee der Natur. Die Sichtweise ist die "idiographische", wenn sie vorrangig als Entwicklungsprinzip mit dem Schwergewicht auf der Ausgestaltung der inneren Möglichkeiten zu einer vollkommenen äußeren Gestalt formuliert wird. Sie eignet sich eigentlich nur für die Gegenstandsbereiche Subjektivität und Geschichte und wurde auf der säkularen Ebene auch genau so, nämlich als Geschichtsphilosophie, entwickelt. Geographie war und ist, diese Geschichtsphilosophie auf die Natur bzw. das Mensch-Natur-Verhältnis anzuwenden. Ideengeschichtlich hat also jener "innere" Bewegungsaspekt der Leibnizschen (und ehemals aristotelischen) Philosophie den Umweg über seine Ausformulierung in der Geschichtsphilosophie bei Herder gemacht. Dieses Weltbild ist Bestandteil der Gegenauflklärung und vermittelt sich in die Geographie vor allem durch die Rittersche Linie der Begründung der Länderkunde.

Demgegenüber begründet Humboldt den individualistischen Aspekt konsequent von Kants Analyse des ästhetischen Urteils sowie dem platonisch-sympathetischen, republikanischen Liberalismus der englischen "Country Opposition" her. Damit entwirft er ein Programm für die Erfahrung *konkreter* Natur, das Schellings "objektivem Idealismus" entspricht. Die paradoxe Einheit von Freiheit und Vernunft einerseits und von Notwendigkeit und Natur andererseits wird von Schelling in der Idee einer autopoietischen Produktivität der *natura naturans* aufgelöst, die er "organisch" nennt. Damit ist aber ein universelles abstraktes Naturprinzip gemeint, das diese produktive Natur mit der Geschichte, die zur allgemeinen Freiheit durch Vernunft führt, gemein hat, nicht eine kulturalistische Philosophie individueller Eigenart im Herderschen Sinne; prästabilisierte Harmonie und Monade fallen zusammen in einem Zweck des Ganzen, der Selbstbestimmung als Produktivitätsprinzip verwirklicht. Die Harmonie des organischen Ganzen ist im Selbstverwirklichungsdrang allgemeiner Vernunft, die historisch zur Freiheit des Einzelnen führt, begründet. Natur ist organisch, insofern sie im Sinne der Idee der Freiheit wirkt. Humboldt transformiert mit diesem Bezug eine ganz andere als die Herdersche Linie des Denkens in die geographische Wissenschaft. Dennoch "paßt" seine an einem strikt aufklärerischen Freiheitsbegriff orientierte Theorie des Naturgenusses zur gegenauflklärerischen Geschichtsphilosophie, weil Herders Geschichtsteleologie und Schellings Idee der Naturproduktivität für die Geographie in einem Punkt formal zusammenfallen: Die Entelechie der abstrakten Naturvernunft als eines autopoietischen Prinzips entspricht – als universeller Produktivitätsgedanke – der Entelechie im teleologisch wirkenden Prinzip "Vollkommenheit" eines konkreten Individuums.⁴¹

Die eigenwillige Trennung zwischen allgemeinem und besonderem Genuß, dem religiösen Freiheitsgefühl in der Natur und dem einzelnen ästhetischen Wohlgefallen, in ein und demselben Urteil eröffnet Humboldt die Möglichkeit, das teleologische (und organologische) Denken als lediglich unbewußte und daher noch irgendwie ästhetische (und damit transzendental auf Freiheit bezogene) Empfindung der Vollkommenheit zu deklarieren. Der Nutzen dieser Möglichkeit beweist sich also darin, daß auch dieser Genuß, der ja auf die Bindungssehnsucht in einer Einheit rekurriert, dennoch als ein Freiheitsempfinden

⁴¹ Deshalb klingt an dieser Stelle Humboldts Utopie identisch mit Herders Programm: "Weltbeschreibung und Weltgeschichte stehen daher auf derselben Stufe der Empirie; aber eine denkende Behandlung beider, eine sinnvolle Anordnung von Naturerscheinungen und von historischen Begebenheiten durchdringen tief mit dem Glauben an eine alte innere Notwendigkeit, die alles Treiben geistiger und materieller Kräfte in sich ewig erneuernden, nur periodisch erweiterten oder verengten Kreisen beherrscht. (...) [D]iese Notwendigkeit ist das Wesen der Natur, sie ist die Natur selbst in beiden Sphären ihres Seins, der materiellen und der geistigen" (Humboldt 1978: 22 f.).

registriert werden kann. Hierbei fühlt sich der Mensch schlechthin als Nicht-Natur, denn er tritt in das Andere, jedoch als wesensmäßig eins mit ihr, insofern die Natur ihn für ihn selbst als einen von kulturell "kindlicher" Magie Befreiten, als einen des rein ästhetischen Urteils Fähigen und damit zweckfrei und in ruhiger Gelassenheit Existierenden erweist. Dieses "fernöstliche" Gefühl identifiziert Freiheit positiv mit Nichtigkeit unter Bezug auf ein kosmisches Ganzes.

Aber wenn nun der Vergleich einzelner ästhetischer Totaleindrücke jene sinnhafte Empfindung der freundlichen gesellschaftlichen Sinnleere im Anblick der Selbstverständlichkeit und Leichtigkeit des Lebens in der Natur, einer Empfindung, die ohne organistischen, begrifflichen Bewußtseinsinhalt ist, streng methodisch in eine Beschreibung des organisch wirkenden Ganzen überführt, dann wäre auf rein ästhetischer Basis von Individualität im kantischen Sinne und damit ohne Zuhilfenahme des konservativen Freiheits- und Vernunftbegriffs, die idiographische Idee der Landschaft ermöglicht. Was bei Leibniz auf der metaphysischen Ebene des abstrakten Seins in einem System zusammenstimmt – die Freiheit (Monadologie) und die Notwendigkeit (prästabilierte Harmonie) – und bei Herder auf der Ebene des geschichtlichen Seins (Kultur und Lebensräume) materialisiert wird, wird bei Humboldt auf der Ebene der Verbindung der beiden allgemeinen Formen der konkreten Natur – Kosmosidee und Landschaftsbild – nicht mehr ausgeschlossen: Sie spiegeln sich im Verhältnis von universell und individuell und sind als "Wirkungszusammenhang" im Verhältnis von *natura naturans* und *natura naturata* funktional aufeinander bezogen. Insofern die Erde gleichzeitig die Obergrenze und die Untergrenze einer Verallgemeinerung darstellt, ist sie ein vollständiger Einzelfall aller universellen Prinzipien und zugleich die allgemeinste Konkretion aller besonderen Natur. So kann der Naturgenuß individuell ins Allgemeine auf einer funktionalen Ebene eindringen und eröffnet von der naturgeographischen Seite her den Zugang der Geographie zur Geschichtsphilosophie Herders.

Die Begründung für diese "Korruptierbarkeit" durch den politischen Gegner ergibt sich daraus, daß das ästhetische Urteil nur "exemplarisch" funktioniert. (Kant 1968: § 18) Die Schulung des Geschmacks ist daher gezwungen, einem einzelnen "Ideal" nachzufolgen, statt allgemeinen Ideen. (§ 17, § 22, § 32) (Als Analogie: Der Christ versucht auf *seine* Art das Leben Jesu zu leben; die Kenntnis der Bibel alleine bietet noch keine Gewähr für die Erlösung am Jüngsten Tage. Das ist die Differenz des Neuen Bundes zum alten: Nicht die Treue gegenüber dem Gesetz macht das gottesfürchtige Leben aus, sondern diese besteht in der gewissenhaften Nachfolge der Menschen gegenüber dem einzigartigen Ideal des "Menschensohnes".) Selbst wenn die allgemeine sittliche Idee der Freiheit und unbedingten Autonomie empirisch die Voraussetzung für die Geschmacksform des Urteilens ist, d. h. einer Form, die nichts nach Vollkommenheit beurteilt (§ 15), so ist doch der Weg der menschlichen Bildung dieser Urteilsform derjenige, der auf das Ziel der Vollkommenheit ausgerichtet ist. Auf der transzendentalphilosophischen Ebene ist eine Idee des Subjekts vorausgesetzt (Freiheit durch Gleichheit), die dem humanistischen Menschenbild der empirischen Ebene widerspricht (Vollkommenheit durch Ungleichheit), zumindest inkommensurabel ist. Das ist bei Kant kein tatsächlicher Widerspruch, weil es eben diese Ebenendifferenz gibt und er sie bei der Bestimmung der Geltung der Urteilsformen durchhält. Der Mensch kann seine ästhetische Kompetenz trivialerweise gar nicht anders als selbst sowie so vollkommen wie möglich ausbilden; das ist die empirische Ebene. Er muß sich idealisieren und alles daran setzen, exemplarische Signifikanz in der Repräsentation der ganzen Kultur zu erreichen, denn seine Wirkungsweise ist – im Unterschied zum politischen Menschen, der Prinzipien (wie ein Beamter) zu vertreten hat – ganz auf die Kraft des vorbildlichen Beispiels verwiesen. In der Lebenspraxis gewährleistet nur eine teleologische und humanistische "Attitüde" die Ausbildung des Menschen, auch des ästhetisch kompetenten Menschen. Deshalb entspricht auf dieser Ebene das Humboldtsche Menschenbild samt der ihm entsprechenden landschaftsästhetischen Auffassungsweise dem Herderschen Kulturideal. Die kulturelle und persönliche *Entwicklung* von Geschmack als Humanität im Sinne von Freiheit funktioniert empirisch in kantischer Perspektive so, wie Herder *gegen* Kant die *Struktur* des ästhetischen *Urteils* im Sinne einer gegenaufklärerischen Teleologie der Weltgeschichte beschreibt: Beide Begründungskonstruktionen sind auf Vollkommenheit ausgerichtet. Aber bei Kant ist der Bezug der Vollkommenheit, die Freiheit, eine transzendente Idee, nicht ein entwicklungsgeschichtliches, historisch und lebensräumlich differenziertes Ideal, wie bei Herder. Daher gestaltet sich das Verhältnis von Freiheit und Ästhetik trotz der gemeinsamen Bezugnahme auf Vollkommenheit umgekehrt: Bei Herder ist die Freiheit kulturelles, mithin empirisches Ideal in den Bezugskoordinaten eines ästhetischen Maßes der Repräsentation, das er aber *sittlich*, als Einheit mit dem Guten, definiert; andernfalls fiel es "ungebunden" durch das Absolute mit abstrakter Freiheit im Sinne der Aufklärung zusammen. Gegen diese ist das ganze Konzept aber gerichtet. Nicht die Freiheit des Einzelnen ist absolut, sondern die Vernunft des Ganzen. Deshalb ist alles Einzelne Bestandteil eines Prozesses, der ihm einen Endzweck vorgibt. Herder (ebenso wie dieser Prozeß) identifiziert die Form des Ganzen (Einheit = Individualität) – das ist die Vernunft – mit dem Inhalt eines Maßes (das Gute = Vollkommenheit) – das ist der Endzweck. Daher sind bei ihm das Ästhetische (das Schöne und die Erhabenheit) nicht selbständig existent und beurteilbar, sondern der Ausdruck des absoluten Guten: der Widerschein von Vollkommenheit. Freiheit ist demzufolge konkret und bedingt, nicht autonom. Sie existiert

nicht allgemein, sondern nur in Abhängigkeit vom Realisierungsgrad absoluter Vollkommenheit. Daher ist sie die einzelne Form der Unterwerfung unter ein Maß; in der Differenz von dessen Repräsentation besteht die Autonomie des Menschen. Vollkommenheit ist allgemeines Maß und unbedingt – sie besteht *als allgemeine Idee* nur in Gott, und das ist zugleich ihre Wirklichkeit. Daher ist ein Leben nur in der Nachfolge Jesu frei. Die transzendente Vollkommenheit, das Absolute als Wirklichkeit (Gott), ist die Voraussetzung für die empirische Möglichkeit der Freiheit (denn ohne Gottes Gnadenakt wäre in der Welt noch immer die Erbsünde bestimmend). Insofern also die ästhetische Ebene “Ausdruck” ist, ist sie es nicht vom empirischen Gebrauch der Idee der Freiheit durch das Subjekt und somit als transzendente Konstitution (wie bei Kant beschrieben), sondern der übersinnlichen Kraft des Absoluten, insoweit dieses als das Gute anerkannt ist. Damit ist sie “objektiv” und in Begriffen – jener höheren Vernunft – begründbar.

Demgegenüber bemißt sich bei Kant das Ausmaß an (beispielsweise menschlicher) Vollkommenheit an der Idee der Freiheit, die allgemein ist. Vollkommenheit ist ein humanistisches Entwicklungsideal für *jede* persönliche empirische – so auch die ästhetische – Fähigkeit, nicht aber absolut. Absolut und damit bedingungslos ist die Idee der Freiheit. Die transzendente Idee der Freiheit ist die Voraussetzung für die empirische Annäherung an Vollkommenheit. (Ein Tyrann könnte niemals gut und weise sein.) Daher bemißt sich die persönliche *empirische Vollkommenheit* des ästhetischen *Urteilsvermögens* als eines rein formalen, von sittlichen Ideen gerade *nicht* durch Begriffe (vom Gegenstand der Beurteilung) beeinflussten Vermögens dennoch an dem Ausmaß der kulturellen und persönlichen Realisierung der allgemeinen Idee der Freiheit. In dieser Tradition steht Humboldt. Er betont die besondere Bedeutung des individuellen Charakters der landschaftlichen Erfahrung von Schönheit oder Erhabenheit als ästhetischen Beleg der menschlichen Freiheit im kantischen Sinne (vgl. Humboldt 1978: 5), aber auch als Beobachtungsform des Besonderen am allgemeinen freiheitlichen Naturreiz. Den primären, ganz allgemeinen Reflex auf die Natur als Stimmungsträger begreift er – im Unterschied zu Kant – als allgemeinen, von *bestimmten* Landschaftseindrücken unbeeinflussten, quasi-religiösen ästhetischen Zustand. Insofern fällt Freiheit mit Landschaft in jeder Hinsicht – in der konkreten Landschaftserfahrung und im diffusen Naturgenuß – zusammen, ohne daß irgendein Maß der Vollkommenheit *begrifflich* in den Erfahrungszustand hineinspielen würde. Die Idee der Vollkommenheit ist umgekehrt eher die Folge der gelingenden Kontemplation, insofern diese Wahrnehmung bei den Menschen im Verlauf ihrer Geschichte dem Anregungspotential der Natur immer wieder Einlaß verschafft hat. Sie ergibt sich gewissermaßen induktiv und operativ, wenn das Denken ernst zu machen beginnt mit dem, was ein Freigeist fühlt, wenn er den allgemeinen (ganzheitlich-kosmologischen) Eindruck systematisch mit den besonderen (ganzheitlich-individuellen) Eindrücken in der Art der “neuen Wissenschaft” (23) verbindet. Wenn er dann diesen Ansatzpunkt nicht emotional in sich, sondern methodisch im Objekt begründet auffaßt und auf die Logik des physiognomischen Vergleichs bezieht, ist dies der “tellurische” Aspekt der geographischen Sichtweise, dasjenige, was den Ausdruck örtlicher Gestalten als aus einem *System besonderer* Bedingungen erdgeschichtlicher Entwicklungen resultierend erscheinen läßt. Die Idee der Vollkommenheit besteht als Abwesenheit, nämlich in der methodischen Negation jedes anderen als des enthusiastischen Zugangs zur Natur durch den Primat des ästhetischen Genusses, und ist darin unausgesprochen assimiliert. Humboldt leitet das teleologische, organistische Paradigma der Morphologie aus dem ästhetischen ab, weil er die neue Wissenschaft aufklärerisch begründen will. Dazu muß er einerseits den transzendentalphilosophischen Standpunkt von Kant *gegen* Herder einnehmen. Andererseits will er die neue Naturwissenschaft von der Qualität des Objektes als eines von dem der Physik abweichenden bestimmen. Dazu muß er die transzendentalen Bedingungen der Konstitution als kulturgeschichtlich zunehmend “angeregt” durch die Natur voraussetzen. Die Verbindung der Ausgangspunkte ruft eine – Schellings Naturbegriff ähnliche, jedoch im Unterschied zu diesem räumliche – Idee des Organismus hervor. Damit nähert er sich dem idiographischen Paradigma. Insofern er auf der Seite des Objekts Erde dasselbe Individualitätsprinzip verankert, das sich methodisch mit dem exemplarischen Charakter des Genusses deckt, aber durch die objektive Bestimmung von der Seite der landschaftlichen Gegebenheiten her notwendigerweise in den Rahmen des teleologischen Urteils fällt, thematisiert er die Gesamtlandschaft Erde im Kosmos so, wie in der Geschichtsphilosophie Herders die Kultur auf der Erdoberfläche betrachtet wird.

Bei Herder verhält es sich mit der geschichtsphilosophischen Begündung der Freiheit umgekehrt: Da der Glaube an die Wirklichkeit des absolut Vollkommenen und die Liebe zu seiner weltlichen Erscheinungsform (Jesus) die Voraussetzung für eine freiwillige Bindung an “Befreiung” (Erlösung) durch einen höheren Plan ist, ergibt sich die Annäherung an die Vollkommenheit im Einzelnen (kulturell oder persönlich) durch Anpassung. Das *ist* Freiheit, insofern die Freiwilligkeit der Bindung der Individuen an die Vorbestimmung zur Repräsentation geistiger Souveränität gegenüber “niederen” Abhängigkeiten führt; Freiheit fällt zusammen mit der Würde der Unabhängigkeit von Überflüssigem/Maßlosem (Einfachheit), Partikularem (Absolutheit), abstrakt Unterschiedlosem (Individualität). Die formale Einheit der positiven Gegenbilder dieser Bestimmungen ist die Vollkommenheit.

Es ist erkennbar, daß es sich in der Tat um ein eher ästhetisches Ideal der Freiheit handelt als um ein

politisches im modernen Sinne, also um die Gestaltmerkmale der Flexibilität einer Vernunft des selbstgesetzten Maßes. Der Aspekt der Freiheit in der Menschenwürde besteht in der Souveränität gegenüber dem schnellen Glück auf der unwesentlichen Oberfläche des Lebens und in der Verbindung aus Standfestigkeit und Flexibilität, die eine konkrete Lebensweisheit auszeichnet. Landschaft als geschichtswirksames Individuum ist unter Voraussetzung dieser Struktur primär ein (von Gott) erschaffener Lebensraum, der die Richtlinien für die kulturelle Selbstbefreiung enthält (so wie der Körper mit all seinen Begehrlichkeiten ein konkretes Übungsfeld für die Vervollkommnung des Geistes ist, der den Körper veredelt), nicht Stimulanz von Gefühlen der Bedingungslosigkeit, wie Humboldt das konzipiert, um diese Gefühle dann methodisch in eine gegenteilige Auffassung vom räumlichen Objekt überzuleiten. Dennoch überschneiden sich beide Konzepte formal darin, daß Individualität, insofern sie im landschaftlichen Zusammenhang als ästhetisch konstituiert begriffen wird, mit dem Verhältnis von Vollkommenheit und Freiheit in Verbindung gebracht wird. Das Abhängigkeitsverhältnis ist zwar genau umgekehrt (und der formale Kantische Ästhetikbegriff widerspricht dem teleologischen von Herder ebenso wie der inhaltliche (demokratische) Freiheitsbegriff Kants dem formalen (humanistischen) von Herder), aber übrig bleibt in beiden Fällen die Idee, daß das Ganze der Landschaft organischer Natur sei – bei Humboldt gespeist durch die ästhetische Ahnung des Ganzen eines verborgenen Hintergrundes und operational sedimentiert in der morphologischen Klassifikation von landschaftlichen Physiognomien, bei Herder theologisch vorausgesetzt. Insofern hat Humboldt bei jenem Ganzen des Zusammenhangs zwar auch das Bild der Landschaft, das der reizvolle Ausgangspunkt vergleichenden Genusses gewesen war, im Auge; aber in der Art, wie er es auf eine Einheit der Naturkräfte zurückführt, begründet er faktisch den Typus einer nicht-physikalischen Theorie vom Naturganzen aus erdräumlicher Perspektive. Das läuft in der Folge – neben der Geographie – auf eine räumliche Theorie des Lebens hinaus – die Ökologie.

Geographischer und biologischer Organismus: Auf der Erde wird die Weltmaschine organisch, denn sie dient dem Leben

Die explizite Zuordnung von "landschaftlicher" Beobachtungsdimension zu ästhetischem Eindruck in der Theorie der Anregungen *unter Abgrenzung* von der Stufe der "generelle[n] Übersicht der tellurischen Erscheinungen" (34), womit Humboldt das Ganze der physischen Kräfte auf erdräumlicher Ebene meint, mag Hard verleitet haben, dem Ansatz insgesamt den organologischen Aspekt auf seiner ganzheitlich-landschaftlichen Ebene abzusprechen. Dem stehen aber zwei Dinge entgegen.

Erstens: Daß diese Theorie auf das idiographische länderkundliche Paradigma im Herderschen Sinne gewissermaßen "zurückfällt" ist fast zwangsläufig, weil sie einerseits ihrem eigenen Selbstverständnis nach methodisch immerhin die Besonderheiten ästhetischer räumlicher Individuen zum Ausgangspunkt nimmt und andererseits *praktisch* das systematische physikalisch-räumliche Ganze der konkreten Natur kaum jemals als globale Einheit thematisieren kann. Die *Perspektive* auf das *wesentlichere*, materielle Hintergrundganze – empirisch "einzeln", jedoch vom *Ganzen des landschaftlichen Eindrucks* her beobachtet – identifiziert *praktisch* die singuläre ästhetische Ahnung vom *kosmischen Ganzen* mit der individuellen Freude am *einzelnen* ästhetischen *Ganzen* zu exemplarischen teleologischen Erwägungen über materielle "tellurische" Raumindividuen. Humboldt mag das wissenschaftstheoretisch durch die Differenzierung der Bezugspunkte der Geltung des Anregungspotentials, nämlich des bürgerlichen Transzendentalsubjekts einerseits und der Naturkräfte der Einheit des Kosmos andererseits, auseinandergehalten haben. Aus dem ersten Aspekt folgt die Legitimation des Genusses als Wissenschaft in Differenz zur Physik, aus dem zweiten die Legitimation des Experiments in Übereinstimmung mit dieser Wissenschaft; die *Aufhebung* der Inkommensurabilität kann nur auf einer Deutungsebene und Relevanzbestimmungsebene liegen, die durch die morphologische Methode eröffnet wird. Und diese Aufhebung war Humboldts Anliegen. Aber die Geographen haben bis auf ganz wenige Ausnahmen die Differenz, die Humboldt gesehen hat und auf höherer Ebene überwinden wollte, alsbald konzeptionell verdunkelt. Immerhin bliebe dann aber ein "landschaftsökologischer" Ansatz im methodischen Sinne – für das Ganze der Erde gedacht – bei Humboldt zu konstatieren. Das heißt, daß weniger – wie in Hards Interpretation – die Ganzheitsmetaphorik durch Rückführung auf einen ästhetischen Sinn methodisch entlastet werden könnte bzw. überhaupt müßte, sondern eher die idiographisch-länderkundliche Seite schwächer ausgeprägt war (das ist auch Stand der üblichen Geschichtsschreibung), weil Humboldt politisch am konservativen Bias der Teleologie nicht interessiert war und eben für die Naturgeographie der Geschichtesteleologie gar nicht bedurfte. Das äußert sich darin, daß sein Anliegen im Rahmen des idiographischen Denkens weniger an der räumlichen Individualität als an der "Erkenntnis der Einheit in der Vielheit" (35) ausgerichtet war. Das ist zwar kein Widerspruch oder Alternativkonzept zum idiographischen Ideal, aber in Verbindung mit der methodisch vorausgesetzten und praktisch immer vorausgehenden landschaftlichen Beobachtungsebene als einer strikt als ästhetisch bezeichneten verweist es dennoch auf eine ideologische Differenz. Bei Humboldt liegt der Schwerpunkt bei der kosmischen Einheit

“tellurischer” Erscheinungen im Kontrast zum Endzweck der inneren Möglichkeit einzelner Entwicklungen. Die ideologische Differenz ist die zwischen liberalem Rationalismus im Sinne von Shaftesbury und dem konservativen Denken. Dennoch existiert jener potentielle “Rückfall”.

Zweitens: Es ist davon auszugehen, daß der idiographische Aspekt im Sinne der oben beschriebenen Idee eines inneren Gestaltungsantriebs als methodologische Differenz zu den “nomothetischen” Wissenschaften in einem formalen Sinne der Humboldtschen Konzeption praktisch innewohnt, d. h., daß sich im damit einhergehenden organologischen Aspekt die moderne ganzheitliche Ökologie andeutet. Allerdings *nennt* Humboldt dies gerade nicht “organisch” (das mag verwirren); die Einheit von Physiognomik und physischer Weltbeschreibung in der morphologischen Methode kann aber gar nicht anders als im organologischen Sinne gedacht sein.

Einerseits setzt er die biologische von der geographischen Denkweise ab. Er unterscheidet zwischen der systematischen Taxonomie und dem “tellurischen Naturganzen” (34). “Die Aufzählung gleichartiger oder nahe verwandter Naturverhältnisse, die generelle Übersicht der tellurischen Erscheinungen in ihrer räumlichen Verteilung oder Beziehung zu den Erdzonen ist nicht zu verwechseln mit der Betrachtung von Einzeldingen der Natur (irdischen Stoffen, belebten Organismen, physischen Hergängen des Erdenlebens), einer Betrachtung, in der die Objekte bloß nach ihren inneren Analogien systematisch geordnet werden” (34). Die *Biologie* beschäftigt sich mit dem “organischen” Aspekt, sie ist ja die Wissenschaft vom Leben, nicht die Geographie. Demgegenüber sucht die Geographie die Gesetze des erdräumlich variierenden Ausdrucks des Organischen. “Es ist das Werk des kombinierenden Verstandes, aus den Einzelheiten der organischen Gestaltung (Morphologie, Naturbeschreibung der Pflanzen und Tiere) das Gemeinsame in der klimatischen Verteilung herauszuheben, die numerischen Gesetze (...) zu ergründen, anzugeben, in welcher Zone jegliche der Hauptformen ihr Maximum der Artenzahl und der organischen Entwicklung erreicht, ja wie der landschaftliche Eindruck, den die Pflanzendecke unseres Planeten in verschiedenen Abständen von Äquator auf das Gemüt macht, großenteils von den Gesetzen der Pflanzengeographie abhängt.

Die systematisch geordneten Verzeichnisse aller organischen Gestaltungen, die wir ehemals mit dem allzu prunkvollen Namen von Natursystemen bezeichneten, bieten eine bewunderungswürdige Verkettung nach inneren Beziehungen der Formähnlichkeit (Struktur), nach Vorstellungsweisen von allmählicher Entfaltung (Evolution) in Blatt und Kelch, in farbigen Blüten und Früchten dar, nicht ohne eine Verkettung nach räumlicher Gruppierung, d. i. nach Erdstrichen, nach der Höhe über der Meeresfläche, nach Temperatureinflüssen, die die ganze Oberfläche des Planeten erleidet. Der höchste Zweck der physischen Erdbeschreibung ist aber, wie schon oben bemerkt worden, Erkenntnis der Einheit in der Vielheit, Erforschung des Gemeinsamen und des inneren Zusammenhanges in den tellurischen Erscheinungen” (34 f.).

Damit ist die Differenz zwischen Geographie und Biologie zwar klar; im Anschluß daran stellt er aber andererseits ein Programm der Verbindung beider wissenschaftlicher Anschauungen ausgehend von einer organologischen (d. h. nicht-taxonomischen) Idee des Lebens auf und signalisiert dabei bereits diejenige Blickrichtung, die als Disziplin und “Schule” erst deutlich später im Rahmen der Biologie durch die “Synökologie” institutionalisiert wird. “Wo der Einzelheiten erwähnt wird, geschieht es nur, um die Gesetze der organischen Gliederung mit denen der geographischen Verteilung in Einklang zu bringen. Die Fülle der lebendigen Gestaltungen erscheint nach diesem Gesichtspunkt geordnet mehr nach Erdzonen, nach der Verschiedenheit der Krümmung isothermer Linien als nach der inneren Verwandtschaft oder nach dem der ganzen Natur innewohnenden Prinzip der Steigerung und sich individualisierenden Entfaltung der Organe. Die natürliche Reihenfolge der Pflanzen- und Tierbildungen wird daher hier als etwas Gegebenes der beschreibenden Botanik und Zoologie Entnommenes betrachtet. So ist es die Aufgabe der physischen Geographie, nachzuspüren, wie auf der Oberfläche der Erde sehr verschiedenartige Formen, bei scheinbarer Zerstreung der Familien und Gattungen, doch in geheimnisvoller genetischer Beziehung zueinander stehen (Beziehungen des gegenseitigen Ersatzes und Ausschließens), wie die Organismen ein tellurisches Naturganzen bilden, durch Atmen und leise Verbrennungsprozesse den Luftkreis modifizieren und, vom Licht in ihrem Gedeihen, ja in ihrem Dasein prometheisch bedingt, trotz ihrer geringen Masse doch auch auf das ganze äußere Erdenleben (das Leben der Erdrinde) einwirken” (35).

Die – offenbar veraltete – organologische Betrachtungsweise der bisherigen Taxonomie ist eher eine Darstellungsweise als eine wissenschaftliche Erkenntnis. Selbst für die Biologie wäre es förderlich, “geographisch” zu verfahren. Damit visiert Humboldt faktisch die Ökologie an. Denn “[d]ie Einzelheiten, auf welche sich alle unmittelbare Wahrnehmung beschränkt, können logisch in Klassen und Gattungen geordnet werden. Solche Anordnungen führen, wie ich schon oben tadelnd bemerkte, als ein naturbeschreibender Teil den anmaßenden Titel von Natursystemen. Sie erleichtern freilich das Studium der organischen Gebilde und ihrer linearen Verkettung untereinander, aber als Verzeichnisse gewähren sie nur ein formelles Band; sie bringen mehr Einheit in die Darstellung, als in die Erkenntnis selbst” (41 f.). Mit dem Vorschlag, den Erdraum als Standort und die Lebewesen als dessen “Belegung” nun in funktionaler Wechselwirkung zu betrachten, geraten das Organische und das Geographische auf eine Ebene, auf der sie gleichberechtigt, wenn auch paradox zueinander stehen. Es ergibt sich eine doppelte Determinationsrichtung der Beeinflussung

zwischen “organischen” und “physischen” Prozessen *im* tellurischen Ganzen. Unter dieser Voraussetzung bedeutet “Standort” nicht mehr einfach eine “abiotische” Abhängigkeit von Lebewesen, sondern umgekehrt auch, daß diese jenen großen Wirkungszusammenhang, von dem sie abhängen, bestimmen. Humboldt formuliert das noch nicht im Sinne der Idee der Lebensgemeinschaft wie Drude und Warming (vgl. Trepl 1987: 133 ff.), aber er denkt es auf der Ebene des Prinzips des Ganzen als eines richtig begriffenen organischen Zusammenhangs. Insofern löst sich das Paradox zwischen allgemeinen gesetzmäßigen Maßstäben und individuellem Ausdruck, der den Maßstab wesensmäßig begründet, nicht wie im idiographischen Paradigma der Geschichtsphilosophie dadurch, daß die Individualität des Lebewesens dasjenige, wovon es abhängt, derart bestimmt, daß es seine Besonderheiten fördert und sich gerade damit von ihm leiten läßt, sondern es entwickelt sich lediglich die Vorstellung vom tellurischen Ganzen methodisch kompatibel mit der idiographischen Landschaftsidee und dem synökologischen Lebensbegriff. (Aber “standorttheoretisch” gesehen ist das Konzept im Hinblick auf die Vegetation noch autökologisch (vgl. Trepl 1987: 103-126).) Man könnte sagen, daß Humboldt die mechanistische Weltvorstellung des Rationalismus mittels der Idee des konkreten Naturganzen methodisch “organisiert”. Er konstruiert einen wechselseitigen Begründungszusammenhang von – einerseits – physiognomischem Ansatz in der morphologischen Methode auf der Ebene der Universalisierung des ästhetischen Urteils und – andererseits – geographischem Aspekt des Vergleichsverfahrens und Ausdrucksgeschehens auf der Ebene der Individualisierung der allgemeinen Naturprinzipien. Er individualisiert die mechanistische Kosmosvorstellung methodisch, und das ist identisch damit, daß er umgekehrt einerseits die transzendentalen Vermögen der menschlichen Wahrnehmung des Schönen und Erhabenen aus der Perspektive der objektiven Anregungen seitens der Natur systematisiert, d. h. naturalisiert,⁴² und andererseits die individuellen Eindrucksqualitäten der Natur methodisch “geographisiert”, d. h. als “tellurisches” System begreift. Individualisierung (des Kosmos), Naturalisierung (des ästhetischen Urteils) und Verräumlichung (des zwischen den beiden liegenden organologischen Urteils) als Erdbeschreibung fallen in eins. Die Erde ist ein besonderes räumliches Naturereignis, auf dem sich die Organismen, wenn sie wirklich als “System” gesehen werden, zu einem Ganzen zusammengeschlossen zeigen, welches als erdräumliches so funktioniert, wie sie selbst als einzelne Ganzheit. So wirkt dann der einzelne Organismus zurück auf seinen Standort, der selbst Teilbereich eines tellurischen Wirkungssystems ist. Dieses Teilsystem ist “Landschaft”, insoweit es unter physiognomischer Perspektive aus der genießenden Einstellung erwächst. Dann ist es die eindruckliche Ganzheit des Ausdrucks eines Lebensraumes, in dem “bei scheinbarer Zerstreung der Familien und Gattungen” diese “doch in geheimnisvoller genetischer Beziehung zueinander stehen”, so daß “die Organismen ein tellurisches Naturganzes bilden”. Diese Charakterisierung kann im Hinblick auf das Wesen der Landschaft jederzeit idiographisch als aus ihren eigenen Möglichkeiten heraus erwachsende Individualität (eines Raumes) gedeutet werden, selbst wenn Humboldt eher Klimazonen als Einflußzonen auf Vegetationsformen sowie – was die Seite der Individualität angeht – den weltweiten Vergleich von örtlichen Eindruckstypen, nicht aber unbedingt den Herderschen Begriff von “Land”, im Sinne von Lebensraum, im Auge hatte.

Systembau der christlichen Wissenschaften von der konkreten Natur

Das idiographische Paradigma übergreift (und überrundet) die Humboldtsche Philosophie und Geographie, weil es von der Anlage bei Leibniz her weiter reicht als das mechanistische Weltbild des Rationalismus im cartesischen Sinne. Es ist überdeterminiert auf der Seite der Individualität: Es sieht einerseits *trotz* der Idee des Allgemeinen als einer Individualität jene eigenständige Wohlordnung, die prästabilisierte Harmonie, vor, die nicht “Individualität” ist. Aber diese Harmonie ist andererseits auf Individualität bezogen, d. h., ohne den monadologischen Status der Welt hätte eine Prästabilisation gar keinen Sinn. Sie wäre einfach die definitive Mechanik des Seins und fiel mit dem System der Naturgesetze zusammen. Aber bei Leibniz ist die Seite der zusammenhängenden göttlichen Ordnung nicht einfach nur eine Maschine, sondern dieser Ordnung – als einem den notwendigen Zusammenhang repräsentierenden Prinzip – entspricht auf einer anderen als der kausalen Ebene auch eine transzendente Funktion. Sie ist zwar kein Vermögen des Subjekts, aber sie ist dennoch Bedingung der Möglichkeit der Objektivität des empirisch Einzelnen als einer vielfältigen Ganzheit, die einer eigenen inneren Kraft folgt. Auf der Seinsebene (statt auf der Bewußtseinsebene, wie später bei Kant) ist ein Konstitutionsmechanismus statt eines Determinationsmechanismus’ vorausgesetzt. Zu gewährleisten, daß das Einzelne in seiner wesensmäßigen Vielfalt nicht in der Welt einfach *zerfällt*, ist die Aufgabe der prästabilierenden Harmonie und die Wesensbestimmung des “Ganzen”. Das ist weniger eine Bestimmung, als eine ontologisch gesehen transzendente, funktional und sinnhaft gesehen aber transzendente Koordination von Aktivitäten des Möglichen durch Ordnung.

Insofern *enthält* das monadologische Prinzip sinnhaft bereits eine Orientierung auf die Bedingtheit durch

⁴² Dennoch ist der Ansatz konträr zur empiristischen Ästhetik, die Kant – unter anderem – zur transzendentalen Begründung des ästhetischen Urteils veranlaßte. Humboldts Anregungstheorie sollte die Transzendentalphilosophie eher bekräftigen und tut dies auch.

eine Ganzheit, wie umgekehrt *diese* Art von mechanizistischem Ausgangspunkt die Einheit des gesetzmäßigen Ganzen sinnhaft an das Gelingen von Allgemeinheit durch Individualität bindet. Somit *ist* der Grund und das Medium der Prästabilisation, das Ganze, ein Individuum: Gott. Das Leibnizsche System hat sozusagen “Schlagseite” in der Balance, weil es noch immer den Monotheismus und die Dreieinigkeit zu verteidigen gilt. Der tiefere Sinn der Bestätigung des einen Gottes liegt darin, daß dieser in Sohnesgestalt die Region des allgemeinen Gesetzes und der geistigen Existenzweise *verließ* und empirisch einzeln wurde mit einer unendlichen Vielfalt von Nachfolgern, aber diese Vielfalt noch immer das eine Allgemeine, Ganze, in seiner Unteilbarkeit sein sollte.⁴³ Prekär war nicht die Allgemeinheit Gottes, sondern seine Einheit und Einmaligkeit, denn die gnostische Häresie hatte die Heilsgewißheit, angesichts der ärgerlichen Existenz des Bösen in einer durch einen guten Gott geschaffenen Welt, immer wieder durch eine weitere – eben schlechte – Gottheit zu begründen versucht. Diese Lösung war inakzeptabel, auch wenn sie das Problem elegant umging, denn sie widersprach dem Entstehungssinn des Monotheismus überhaupt als einer Konzeption, die den Übergang von den Stammesgesellschaften zur “Hochzivilisation” (der Kapital akkumulierenden Gesellschaften) spiegelt.

Im Rahmen dieser christlichen, sinnhaft auf eine personale Einheit bezogenen, allgemeinen Systemvorstellung werden die beiden Pole der konkreten Naturkunde, Landschaft und Leben, bestimmt. Die “konkreten”, d. h. nicht physikalischen, sondern erdräumlichen Mechanismen der Prästabilisation sind das Thema der Geographie, die der inneren Kraft das Thema der Biologie: Erde und Leben oder: Boden und Blut. Beide Sichtweisen sind dem monadologischen Paradigma gemäß notwendig aufeinander verwiesen, wenn dieses auf die Idee der konkreten Natur angewandt wird. Insofern *mußte* einerseits im Binnenverhältnis die Ökologie als Bindeglied zwischen Geographie und Biologie entstehen. Das ökologische Denken besteht in der nicht-transzendentalphilosophischen Konstitution eines empirischen Gegenstandes der Einheit jenes Systems von Leibniz, das äußere (harmonische) Konstitution und innere (entelechetische) Konstitution als Einheit formulieren will. Das heißt: Empirisch zerfällt es entweder in die beiden Wissenschaften Geographie und Biologie (mit Konkurrenz in den Übergangszonen), oder es existiert als einheitlicher Denkansatz “Ökologie”, kann dann aber nur metaphysisch, d. h. exakt genau so wie bei Leibniz durch die Idee Gottes, begründet werden. (Das hat Kant in der Kritik des teleologischen Urteils nachgewiesen.) Andererseits war im Außenverhältnis das Paradigma der Geographie als Naturwissenschaft noch gar nicht ausformuliert. Humboldt hat an beiden Projekten gleichzeitig mitgewirkt.

Er hat die Implikationen des monadologischen Rationalismus auf der Seite der prästabilisierten Harmonie für die Idee der konkreten Natur ausgearbeitet. Er konnte dabei kaum vermeiden, von dieser Seite aus auf das ökologische Paradigma einerseits und das idiographische Paradigma andererseits zuzuarbeiten. Auf der konzeptionellen theoretischen Ebene der gesamten Naturgeographie innerhalb der Geographie bedeutet das, daß er die Natur in der Weise beschreibt, daß sie im Dienste des christlichen Humanismus geschichtswirksam gedacht werden kann. Dazu muß sie als konkrete Totalität begriffen werden. Denn die Rolle der Prästabilisation ist bei Herder auf zwei Ebenen wirksam. Der humane, christliche Geist übernimmt sie gegenüber der Vielfalt der Naturräume im Hinblick auf die Verallgemeinerung *beider* in der Geschichte; und die Natur übernimmt sie gegenüber der Vielfalt der “Volkscharaktere” im Hinblick auf die Verallgemeinerung *beider* in der Kultur. Ortsgebundene Kultur (statt ein universell sich zerstreues Volk) ist die natürliche Form von Geschichte, und Geschichte (statt Erwartung) ist die christliche Form von Kultur.⁴⁴

In diesem Rahmen der Geschichtsphilosophie ist die konkrete Natur eine Black box im Hinblick auf die innere Differenzierung in einen organischen und einen anorganischen Bereich. Humboldt beschreibt die Erde, das entspricht bei Leibniz der Welt der kausalen Gesetze, den “Körpern”. Humboldt wählt aber die Perspektive des daran “anschließenden”, monadisch gestalteten, von innerer Bewegung angetriebenen Lebens, jedoch von dessen äußerer Ordnung aus. Er behandelt als “physisch” die allgemeine anorganische Ebene “*konkreter*” Natur. (Abstrakte Natur wäre die “physikalische”.) Diese Ebene aus ästhetischer/typologischer/erdräumlicher, d. h. insgesamt aus individueller Perspektive, heißt “tellurisch” und ist die methodologisch gesehen “idiographische” Ebene der Erdnatur, also das, was die Erde als System von Besonderheiten sich selbst als Exemplar allgemeiner kosmischer Ordnung entgegenbringt. Somit gibt es auf der anorganischen Ebene einerseits schon eine prästabilisierte Harmonie und andererseits schon eine dem monadischen Charakter des Lebens entsprechende eigenständige Perspektive auf die Vielfalt des Körperlichen in Gestalt der Besonderheiten des Erdraumes. Dieser Aspekt macht die Naturgeographie mit der Herderschen Idee des Landes kompatibel.

⁴³ Diese Schlagseite taucht in Kants Transzendentalphilosophie wieder im Subjekt auf. Leibniz konzipiert auf der metaphysischen Ebene den monadologischen und den prästabilisierenden Aspekt jeweils methodisch *wechselseitig* “transzendental”, was Kant später zum allgemeinen, linearen Konstitutionsprinzip erheben wird. Bei Leibniz ist diese Ebene eine Systemeigenschaft, die aus Gott folgt, bei Kant eine Bewußtseinseigenschaft, die aus dem Subjekt folgt.

⁴⁴ Das ist die theologische und metaphysische Basis der völkischen und nationalsozialistischen Begründungen des Antisemitismus aus der anthropologisch bewerteten Differenz zwischen Siedlertum und Nomadismus.

Das ist der Unterbau des "Lebens". Das Leben gehört zwar auch zum Gegenstandsbereich der Naturgeographie, aber es steht in einer Relation zur anorganischen Ebene – die für die Geographie die "eigentlichere" Ebene darstellt, weil der Gegenstand "Erde" primär aus dem besteht, was er *ist* und erst sekundär aus dem, was *auf* ihm existiert – wie in der Länderkunde die Kultur in Relation zur Gesamtnatur steht. Deshalb muß das Leben – z. B. als Pflanze = Organismus – so aufgefaßt werden, daß erstens die biologische Klassifikation der Organismen und zweitens das anorganische System gleichermaßen auf diese Auffassungsweise passen als ein System von Gestalten und als ein System von wirkenden Ursachen. Das bedeutet für die Naturgeographie, daß Humboldt den Bereich, der das Leben betrifft, die Pflanzen, "geographisch", d. h. vom Blickwinkel der prästabilierten Harmonie her, also empirisch vom "Totaleindruck" her und theoretisch vom Totalitätscharakter einer Vielfalt auf der erdräumlichen Ebene aus, ausarbeiten mußte. Das führte zur "Physiognomik der Gewächse" und in der Folge in Verbindung mit anderen Entwicklungen in der Biologie zur Ökologie. Vegetationsphysiognomien sind *erdräumlich* gesehene Formgestalten (also Ausdrucksformen, wie sie in der Biologie an einem Organismus beobachtet und klassifiziert wurden, jedoch nicht in räumlicher Aggregation); und biologisch gesehen ist es die *Ebene* des organischen Bereichs, auf der dieser morphologisch im erdräumlichen *und* im biologischen Sinne betrachtet werden kann. Aber in dieser Kombination bedeutet dies auf der biologischen Ebene automatisch etwas "Ökologisches". Das arbeitet Humboldt nicht im Rahmen des idiographischen Denkansatzes dem Entelechieprinzip gemäß immanent für die Biologie aus; es hätte einer Vorstellung von "Lebensgemeinschaften" entsprochen, die erst später in der Ökologie expliziert wurde.

Somit hatte durch Humboldts Paradigma der Naturgeographie die Theorie des Lebens Anschluß an die christliche Geschichtsphilosophie erhalten. Im Innenverhältnis der Geographie, d. h. im Rahmen der Länderkunde, welche die Kulturen der Länder der Erde ja als erdräumlich begründet beschrieb, wird die Natur so beschrieben, daß ihre Besonderheiten, das, was geschichtlich differenzierend wirkt und somit der Herderschen Kulturtheorie in die Hände arbeitet, methodisch als Allgemeines konstituiert werden. Das leistet die morphologische Methode. Im Außenverhältnis zu anderen Wissenschaften ist damit die *Gesamtgeographie* ein Gebilde, das als räumliche Geschichtsphilosophie sowohl ihre Naturgeographie als auch die bestehende Länderkunde ebenso wie die Ansätze zur Ökologie in der Biologie übergreift. Die *Naturgeographie* als *Komplement* der Biologie ist dagegen in ihrer Außenwirkung so eingeordnet, daß sie einerseits theoretisch gerade eine *Verbindung* der Naturgeographie zur Biologie eröffnet. Sie bestimmt den Lebensbegriff der Pflanzengeographie in der Weise, daß er durch den landschaftsästhetischen Blick gleichgewichtig zwischen den Bestimmungsmomenten der prästablierenden Ganzheit (räumlicher Aspekt) und dem entelechetischen Ausgestalten (biologisch-systematischer Aspekt) oszillieren kann. Dieser Aspekt ist der entwicklungsgeschichtliche Beitrag des naturgeographischen Denkens zur Einbindungsmöglichkeit der Biologie in Herders Kulturtheorie. Beide Seiten werden "organisch" genannt, mit differierendem Gegenstandsbezug, wenn auch methodisch kompatiblen Begriffsinhalt. Andererseits zeichnet – enger und definitiver – die *Naturgeographie* für die Behandlung der Seite der Prästabilisation einer räumlich-konkreten Ganzheit verantwortlich. Das heißt, der Lebensbegriff im Sinne organischen Wachstums steht dann eher auf der Gegenseite. Aus dem geographischen Einfluß auf die Biologie bei gleichzeitiger Differenz zum entelechetischen Leben der Einzelorganismen folgt, daß das ökologische Naturbild dasjenige werden wird, das dem geschichtsphilosophischen Anspruch Herders gerecht wird, die besonderen Lebensbedingungen von Kultur im Sinne der "Bedeckung" der Erde mit Leben (und nicht nur des (tellurischen) Systems der räumlichen Grundlagen der Lebensmittel) zu beschreiben. Die Naturgeographie hat also sowohl im Verhältnis zur späteren Ökologie, die sich nicht zuletzt aus Humboldts Vegetationsgeographie entwickelte, als auch im Verhältnis zur späteren Anthropogeographie von der Gegenstandsauffassung her das *Komplement* der Entelechie-Idee aus Leibniz' Theodizee zum Programm und damit *nicht* den Kern des Lebensbegriffs. Methodisch ist sie aber auf beide als die Träger des idiographischen Ausgangspunktes bei Herder eingestellt.

Mit dieser Wissenschaft vom "transzendental" synthetisierenden Charakter der kosmischen Harmonie eines konkreten "tellurischen" Naturganzen, welches die autonomen Möglichkeiten einzelner (biologischer und kultureller) Individualität nur (aber immerhin) kompatibel agieren läßt, statt einfach Einzelereignisse zu "bestimmen", wird eine nicht-mechanistische Metapher für die äußere Ganzheit eines allgemeinen Natursystems und damit zugleich eine nicht-entelechetische Organismusmetapher für das organologische Denken im engeren Sinne bereitgestellt. Dies geschieht zwar auch – wie oben gesehen – durch metaphorische Bezeichnung; aber das ist die unwesentliche Seite. Vor allem existiert diese Organismusidee in der Form, daß der geographische Aspekt in die Ästhetik durch räumlichen Vergleich eingeführt wird und – spiegelbildlich – aus dem Anregungsaspekt in die Ästhetik ein physiognomischer Einstieg in eine gleichermaßen räumliche wie systematische Morphologie als eine *Praxis* der Beobachtung von Besonderheiten aus der Perspektive der prästabilierten Harmonie resultiert. Das "Artefakt" (im Kuhnschen Sinne) dieses Paradigmas ist die Landschaft oder auch die "Umwelt", sobald der ästhetische Aspekt hinter den ganzheitlich-funktionalen der Organismusmetapher zurücktritt.

Der entscheidende Schritt zur modernen holistischen Ökologie besteht dann darin, daß auch die ehemals physiognomisch sowie "tellurisch" definierte Zusammenhangebene, also das Äußerliche der organischen Ganzheiten des Lebens selbst, als rein innerer, der Entelechie folgender Zusammenhang von Lebensgemeinschaften definiert wurde (vgl. Trepl 1987: 122-153). Damit wird selbst der Raum "organismisch" (und in der Kulturtheorie der Boden geschichtlich vom Blut abhängig), denn das physiognomische Ganze von einerseits Eindrücken und andererseits Kräften wird zum funktionalen Ganzen von "Vergesellschaftungen". Damit wird der geographische Standort belanglos für die Entwicklung des Lebens. Er grenzt nur einige Existenzmöglichkeiten aus, bestimmt aber das Existierende in keiner Weise. (In der Geographie hieß dies "Possibilismus".) Folgerichtig *bedeutet* "Standort" dann gesellschaftliche Binnenfunktionen. (In der Ökonomietheorie hat sich die Standortlehre, wie die ökonomische Theorie überhaupt im Gefolge des völkischen Bewußtseins, entsprechend "subjektivistisch" entwickelt.)⁴⁵

Exkurs: Wem gehört Humboldt?

Die Geographie ist methodisch und in ihrem naturwissenschaftlichen Paradigma beteiligt am operationalen Aufbau der modernen Idee des Lebens. Im idiographischen Gesamtparadigma ihrer Gesellschaftstheorie ist sie ohnehin bestimmt durch die Theologie des Sieges des Lebens über den Tod. Sie gehört zu den Kräften, die dem Leben dienen. Die Ebene der möglichen Themen, die sich im Rahmen dieses Paradigmas ergibt, ist bezeichnend: Alles Denken und Handeln, das nicht dem individuellen Allgemeinen verpflichtet ist und dem morphologischen Typus entspricht, gilt als "tot". Das ist kein Gedanke der Geographie, sondern das Basisgefühl und -lamento der gesamten konservativen Kulturkritik. Es folgt aus der christlichen Abqualifikation des Todes: Konstruktiver Verstand, technische Praxis, maschinelle Wirklichkeit, demokratische Politik gelten als leblose – weil lieblose – Gebilde (und Ausgeburten der Beliebigkeit des zügellosen Verstandesgebrauchs). Die Seele und die Gestaltung des Besonderen fehlen.

Humboldt wurde in dieses Paradigma integriert, obwohl er nicht von der Vollendung der Geschichte in Kulturen, sondern vom Genuß und der Freiheit des Einzelnen her den Vorrang des teleologischen Ganzen zu begründen versucht hat. Das macht bis heute seine Merkwürdigkeit und seine Attraktivität aus und mag der "tieferen" Anlaß dafür gewesen sein, daß Hard ihn vor seinen geographischen Interpreten zu schützen versucht hat.

"Landschaft" war ein *Bild* (von den Aufbrüchen der Menschheit in die Geschichte) und im neu gewonnenen *ästhetischen* Bewußtsein verankert. Folglich rekurriert die morphologische Methode in ihrer *regionalen*, "horizontalen" Verwendungsebene des Vergleichs von "Ausdruck" auf die künstlerische Tradition des Gebrauchs der Idee, wie Hard gezeigt hat. Aber der originäre Sinn, der sich in dieser Übertragung der Idee vom Bild auf die Erde (bzw. vom Landschaftsgarten auf die Natur) erst ergibt, ist nicht mehr nur geschmacklicher oder gestalthafter Natur im Sinne rein formaler Objektwahrnehmung, sondern notwendigerweise organologisch, wenn alles Typische äußeren und inneren Antriebszusammenhängen folgt. Das aber war zwingend, wenn der ästhetische Aspekt wissenschaftlich betrieben wurde, nämlich physiognomisch. Der *typische* Zusammenhang *ist* dann ein Typus von *wirk-lichem* Zusammenhang, steht auf der Seite der Objektivität und ist damit Ausdruck, nicht Eindruck. Es hatte gar keinen Sinn zu diesem Zeitpunkt, im morphologisch verobjektivierten Typischen die Gestalteinheit in ihrer reinen Bildhaftigkeit irgendwie expliziter zu meinen als jenen Wirkungszusammenhang materieller Art, als deren Ausdruck sie galt, auch wenn für die Geographie im Unterschied zur Biologie betont wurde, daß – weil eben das Systematische in ihr "räumlich" war – man sich in der Natur wie beim Kunstgenuß benehmen müsse: Die Formeinheiten waren ja (landschaftliche) Bildeinheiten, nicht funktionale Entwicklungseinheiten wie in der Biologie. Dennoch wäre jene strikte Trennung widersinnig. Wollte man darauf bestehen, daß mit diesem Plädoyer für einen ästhetischen Zugang wirklich nur Kunstgenuß geplant war und nicht auch der innere Wirkungszusammenhang der "Totalitäten" ins Auge gefaßt werden sollte, würde man der inneren Logik und der ideologischen Herkunft des morphologischen Verfahrens widersprechen. Es würde – im übertragenen Falle – eine solch rein formale Einstellung dem entsprechen, daß man bei einem großartigen, weisen Menschen (wie meinetwegen Albert Schweizer) den Eindruck, den er auf jeden macht, von der Weisheit loszulösen versuchte und den Eindruck gewissermaßen nur für bildhaften Schein hielte. (Das wäre zwar möglich, wäre aber die Erfahrung ausdrucksloser Schönheit.) Hard argumentiert nun, daß man eben diesen Eindruck durchaus "ganzheitlich" haben könne, das ganze wirkliche Leben als "Wirkungszusammenhang"

⁴⁵ Die Geographie hat diese völkische Tendenz mitvollzogen. (Vgl. zu diesem ideologischen Zusammenhang der Naturkunden Eisel 1993; Trepl 1987.) Diese Wendung entspricht einer "Biologisierung" der Geographie und nimmt ihren dezidierten Ausgangspunkt bei der Formulierung der "Anthropo-Geographie" als Teil der "Biogeographie" bei Friedrich Ratzel. Später drückt sich die Verschiebung von der Seite der prästabilierten Harmonie auf die Seite der Entelechie in der ausufernden Metaphorik der Landschaft als Ausdruck einer ihr innewohnenden geschichtlichen Seele aus (vgl. beispielhaft Banse 1928; auch Schwind 1951, dazu Hard 1970a.), denn die Seele ist seit Aristoteles und im Christentum das "Organ" der Entelechie.

aber niemals “einfach so” “auffassen” könne, sondern daß, wenn man dieses letztere Empfinden habe, man nur die ästhetische Gestalt der Weisheit der Persönlichkeit blitzschnell erfasse, so daß die Redeweise vom ganzheitlichen Erfassen von Wirkungszusammenhängen nie auf etwas anderes als auf ein ästhetisches Vermögen bezogen sein könne. Damit hat er zweifellos Recht. Kein Mensch “sieht” wirkliche 70 Jahre oder deren “wirkendes” Ergebnis als Lebenszusammenhang eines Anderen. Aber andererseits würde die ausschließliche Aufmerksamkeit für dessen Schönheit nicht berühren, weckte keinerlei Idee der Würde und könnte keinen Eindruck von Individualität vermitteln. Insofern also ein Betrachter Indizien ästhetisch erfassen und offenbar begrifflich synthetisieren kann, bleibt – in Rückübertragung des Beispiels auf die Geographie – dennoch das durch die richtige methodologische Kritik suggestiv implizierte Geographieverständnis unbefriedigend, weil nur die Frage diskutiert wird, was “Landschaft” als “Totalität” methodologisch realistischerweise heißen haben könnte (und beim schlaun Humboldt heißen hat), nicht die Frage, was “geographisch” im System der Erfahrungsmöglichkeiten bedeutete und wie sich diese Ebene der Bedeutung eines ganz neuen Wissenschaftsprogramms in der Definition von jener Totalität niederschlägt. Erst daraus ergibt sich, ob und in welcher Weise das geographische Denken sinnvoll als organologisches gemeint (und praktiziert) werden kann und andererseits, wie es im Rahmen des philosophischen Diskurses über die Stellung der Urteilsformen systematisch zum organologischen Denken der Ökologie steht. Hard hält auf diese Weise der landschaftsökologischen Reduktion der Idee der Landschaft mancher Humboldt-Nachfolger die ästhetische entgegen. Aber wesentlich an der Konstitution der geographischen Wissenschaft durch Humboldt war, daß es nicht nur falsch ist, das unterscheiden zu wollen, sondern daß es gerade sinnvoll ist, alles zu unternehmen, was diese Unterscheidung – obwohl es ein Bewußtsein darüber gibt – zunichte macht und sodann für die Geographie trotz dieser Nichtigkeit auf einer Differenz zu bestehen, die den Zusammenhang von Wissenschaft und organozistischer Auffassung trotz aller Angeregtheit des künstlerischen Sinns gegen die Kunst ausspielt. Robert Gradmann hat dieses Programm präzise und eindringlich beschrieben: “Der seelische Gesamteindruck der Landschaft hat den verführerischen Vorzug, daß er sich in vielen Fällen geradezu mit einem *einzigem* Wort treffend kennzeichnen läßt, eine wahrhaft ideale Möglichkeit der gewünschten ‘Zusammenfassung’. Eine Landschaft kann, wie jedermann weiß, heiter oder ernst, freundlich oder düster, süß oder herb, schwermütig, traulich, öd, gewaltig, wildbewegt, erhaben oder feierlich und noch vieles andere sein. Um die feineren Abstufungen der Landschaftsstimmung herauszuarbeiten, bedient man sich der *Schilderung*. Sie arbeitet mit künstlerischen Mitteln, kann sich mit besonderem Erfolg auch in poetische Formen kleiden und besteht in der packenden Heraushebung und Ausmalung einzelner, besonders bezeichnender Züge, Szenen, Erlebnisse.

Das alles hat nun zweifellos seinen selbständigen Wert und verdient auch seitens der wissenschaftlichen Geographie eine sorgsame Pflege. Was nur erfüllt oder subjektiv erlebt, was nur mit den Mitteln der Kunst oder durch Prophetenmund wiedergegeben werden kann, steht ja überdies im Zeitalter der Neuromantik und des Expressionismus besonders hoch im Preise und entbehrt nicht eines gewissen sensationellen Reizes. *Aber man täuscht sich, wenn man glaubt, damit das harmonische Bild einer Landschaft nun wirklich erfaßt zu haben.* (...)

Der seelische Gesamteindruck ist nur eine Seite, und zwar bei weitem nicht die wichtigste. Er ist für jeden empfindsamen Menschen ohne weiteres zugänglich; man braucht dazu nicht Geograph zu sein. Seine Wiedergabe in Form von künstlerischen Landschaftsschilderungen wird schon seit ungezählten Jahrhunderten geübt (Herodot, Tacitus). Um ihn in sich aufzunehmen, genügt für den dazu Veranlagten meist schon ein einmaliges Sehen. Man spricht dabei wohl auch zuweilen von einer Harmonie der Farben und Linien, eine besonders schwierige und subjektive Sache, wobei die Gewöhnung stark mitspricht. Diese ästhetische Harmonie ist aber unwesentlich; sie kann auch fehlen. Viele Landschaften zeichnen sich gerade durch grelle Dissonanzen, wilde Zerrissenheit, scharfe Kontraste aus.

Was wir Geographen als *Harmonie der Landschaft* empfinden, ist etwas ganz anderes; es ist eine spezifische Errungenschaft der neueren wissenschaftlichen Geographie. Diese Harmonie erschließt sich keineswegs jedem, und auch den geschulten Geographen nicht auf den ersten Blick, auch noch nicht bei der Feststellung der einzelnen charakteristischen Erscheinungen, vielmehr erst dann, wenn die unerläßliche Frage nach den *Ursachen* der Erscheinungen die Brücke schlägt von einer Erscheinungsreihe zur anderen. Beispiele sind jedem Geographen in beliebiger Zahl zur Hand. Eine ununterbrochene Kette von Ursache und Wirkung zieht sich vom Boden über das Klima zur Pflanzendecke und von da weiter zur Tierwelt, in einer anderen Abzweigung zur Besiedlung, Wirtschaft, Verkehr, Staatenbildung, zur Geisteskultur und zur Geschichte der Völker. Durch Wirkungen und Wechselwirkungen ohne Zahl sind geradezu sämtliche Erscheinungsreihen wenigstens mittelbar untereinander verknüpft. Dadurch entsteht in uns die Vorstellung eines *untrennbaren Ganzen* eines einheitlichen Werks, dessen Räder alle sinnvoll ineinandergreifen, eines Organismus, dessen Glieder alle ihre bestimmte Funktion im Dienste des Gesamtkörpers erfüllen.

Wo ein Faktor, z.B. das Klima, gleichzeitig eine große Zahl verschiedenster Erscheinungsreihen beherrscht, da wird aus den Kausalzusammenhängen die *Übereinstimmung*; die verschiedenen Reihen sind dann alle gleichsam auf *einen* Ton gestimmt. Diesen Eindruck kann schon die anorganische Welt

hervorrufen; man denke an die Formkomplexe der ariden, der glazialen Landschaft, der *Davisschen* Stadien, der Küstenlandschaften. Überwältigend tritt uns der Eindruck der Übereinstimmung, der Beherrschung durch ein einheitliches Gesetz vollends im Pflanzen- und Tierleben entgegen. Statt bloß mechanischer Wirkungen ähnlicher Art sehen wir hier ganze Gruppen von gleichgestimmten, sichtbar zweckmäßigen und meist auch physiognomisch hervortretenden Anpassungen an Klima, Boden und die gesamte Umwelt. *Dieses Zusammenstimmen und Zusammenklingen ist es, was in uns die wohltuende Empfindung der Harmonie erzeugt; sie ist ausschließlich eine Frucht wissenschaftlicher Erkenntnis.*

Das Gefühl der Harmonie *wächst* daher auch an Stärke und Reinheit, je deutlicher die Zusammenhänge und Abhängigkeiten in Erscheinung treten. Objektiv sind wahrscheinlich alle Landschaften gleich harmonisch; nur das *Bewußtsein* der Harmonie ist nicht überall gleich stark. Seine Stärke ist aber nicht etwa abhängig von der Eindringlichkeit des ästhetischen Eindrucks, vielmehr von der Klarheit, mit der wir Zusammenhänge und Übereinstimmungen erkennen“ (Gradmann 1924: 132-134).

Dieses Zitat würde Hard als Ansammlung sinnloser Sätze bezeichnen, falls sie ernsthaft als wissenschaftliches Programm und nicht als Anleitung zur Produktion schöngeistiger Weltbeschreibung gemeint sein sollen. Er würde zudem behaupten, daß Humboldt das in dieser Weise nie im Sinn gehabt habe bzw.: Insofern Humboldt es nachweislich doch im Sinn hatte, “entlastet” Hard ihn durch den Nachweis, daß alle Ganzheitsmetaphorik ästhetisch gemeint gewesen sei und suggeriert zudem, daß dies entweder kein Teil ernsthafter Wissenschaftsauffassung bei ihm gewesen sei oder – insofern doch – einem damals respektablen, heute jedoch inakzeptablen Geographie- sowie Wissenschaftsverständnis geschuldet sei. Hard ist einerseits zuzustimmen, wenn er scharf zwischen künstlerischer und materieller Deutung der Totalität der Landschaft unterscheidet, andererseits ist ihm nicht zuzustimmen. Es *mußte* im morphologischen Denken forschungslogisch und forschungspraktisch verschwimmen, was mit “Wissenschaft” gemeint ist, auch bei Humboldt. Aber selbst wenn kein Zweifel besteht, daß die Anregung zum ästhetischen Gebrauch der Landschaft in der Idee der Landschaft so, wie sie längst im Bereich der Kunst vorlag, zu suchen ist, und Humboldt noch sehr deutlich den ästhetischen Aspekt der enthusiastischen Beobachtungshaltung herausgestellt hat, so war doch für Humboldt auch dieser und gerade dieser Bereich ein Bestandteil von Wissenschaft. Hard konstatiert das, “fängt” aber die Bedeutung dieser ästhetischen Komponente mit dem Nachweis des dazu passenden metaphysischen Charakters der kosmologischen Wirklichkeitsvorstellung “ab”. Das gehört für ihn zusammen, jedoch nicht nur als Zeitgeist, sondern gerade deshalb auch als Indiz für unzeitgemäßes Denken. So wird das damals Bedeutsame heute wissenschaftlich bedeutungslos.⁴⁶

Ich dagegen halte dafür (und verändere damit eine frühere Einschätzung um Nuancen), daß auch heute diese Wissenschaft nicht durch experimentelle Erfahrungswissenschaft ersetzbar ist, aber dennoch eine Berechtigung an Universitäten und Schulen hat. Hard zieht keine Konsequenz daraus, daß Humboldt die künstlerische und von ihm als künstlerisch eingeschätzte Naturschilderung nicht einfach aus der Wissenschaft verwiesen hat, sondern im Gegenteil doch tatsächlich als Bestandteil der Wissenschaft betonte. Es kann kein Zufall sein, daß der Geograph dies tut und der Physiker nicht. Für diese Ebene hilft es wenig, Humboldt den Sinn der ästhetischen Anschauung methodologisch durch den Nachweis ihrer methodischen Angemessenheit für die ältere Kosmologie, für den Fall, daß man diese nun empirisch betreiben will, zuzubilligen, denn es berücksichtigt nicht, daß Humboldt damit auch tatsächlich ein *modernes* Paradigma (nebst einer neuen Wissenschaft) schuf. Hard betrachtet es als den letzten Rest einer Tradition, die mit Platon begann; das ist nicht falsch, aber unvollständig. Ich mache geltend, daß es zugleich der Beginn moderner hermeneutischer Naturexploration ist. Die Naturgeographie praktiziert nicht nur die Beobachtung jenes horizontal variierenden Ausdrucks von *natura naturata* (Physiognomie) einerseits und des vertikalen Ausdrucks der *natura naturans* in der *natura naturata* im doppelten, nämlich “physischen” und physiognomischen Sinne andererseits, sondern sie formuliert immerzu theoretische Sätze im intuitiven Horizont einer Gegnerschaft zum Szientismus gegen den Rückfall hinter den Fortschritt, den sie im Verhältnis zur Physikotheologie sowie zur ideologischen Polarisierung von Physik/Kausalität (Weltmaschine) und Biologie/Funktion (Leben) eingebracht hatte. Es hätte wenig Sinn, diesen ideengeschichtlichen Schritt der Exposition des morphologischen Paradigmas wie eine Panne des menschlichen Denkens zu behandeln, die man zwar ideengeschichtlich verstehen kann, aber wissenschaftstheoretisch nur durch Zerstörung des von der Geographie *immanent* Gemeinten vermeiden kann.

Eine solche abstrakte und anmaßende Tendenz hat aber die erfahrungswissenschaftliche Kritik an sog. vorwissenschaftlichen Theorien (vor allem im Gefolge von Popper⁴⁷). Daher behalten Hards Argumente

⁴⁶ Zur neuerlichen Diskussion des epistemologischen Bruchs zwischen ästhetischer und wissenschaftlicher Auffassungsweise vgl. Hard 1995 und 1995a.

⁴⁷ Auf den Widerspruch, daß Popper in seiner Kritik am Holismus und empiristischen Sensualismus eigentlich den *intuitionistischen* Standpunkt von einem platonisch-ganzheitlichen Ausgangspunkt her teilt, gehe ich hier nicht ein. Hard verstrickt sich in seinen Schriften in denselben Widerspruch bzw. vermeidet dies zum Teil, indem er Poppers realistische und Carnaps nominalistische Ideale kontextabhängig mischt. Konsistenz in diesem Widerspruch erreicht er um den Preis eines prinzipiellen Relativismus – also einer prekären Form von “Systematik”. Der eine (Popper) verführt ihn zur universalienrealistischen Kritik des empiristischen

methodologisch ihren vollen Wert, wenn und weil die neueren Versuche der Geographie, das morphologische Paradigma erfahrungswissenschaftlich im experimentellen Sinne zu lancieren, diskutiert werden müssen. Aber seine Trennung zwischen dem künstlerischen Sinn und dem wissenschaftlichen Programm *Humboldts*, mit der er dessen Wissenschaftsauffassung und Geographiekonzept vor dem methodologischen Unsinn der Epigonen schützen will, erweist Humboldt auch einen Bärendienst: Sie läßt das organologische Bewußtsein, d. h. den gesamten Gründungsakt der Naturgeographie in ihrer Stellung sowohl zur Herderschen Philosophie als auch zur Biologie, durch den Nachweis eines vernünftigen methodologischen Selbstbewußtseins Humboldts im Hinblick auf die Herkunft seines Totalitätsbegriffs, aus der Geographie verschwinden, so als ob Geographie für Humboldt nicht tatsächlich die *Einheit* von künstlerischer und wissenschaftlicher Betrachtungsweise gewesen sei. (Davon ist nicht berührt, daß Humboldt die Theorie der durch Künstler kulturell gespiegelten Anregungsmittel der Natur, die sowohl dem Geographen nützt als auch den Sinn seines Tuns als neue wissenschaftliche Qualität bestätigt, von einer am Naturobjekt entwickelten "Philosophie der Kunst" unterscheidet und die letztere aus der Geographie verweist.) Diese Einheit ist aber außerhalb des organologischen Paradigmas kaum anvisierbar, denn sie setzt voraus, daß das Allgemeine durch individuellen Ausdruck von Entwicklung erkannt wird. Wenn also die späteren Geographen Humboldt landschaftsökologisch gelesen haben, so ist das verständlich, weil sie den *mittlerweile* gültigen, in der Ökologie *später* ausformulierten funktionalistischen und synökologischen Organismusbegriff der holistischen Ökologie *zurecht* in Humboldts *Geographie* andeutungsweise und vor allem methodisch wirksam sehen. Hard verteidigt dagegen ebenso zurecht, daß Humboldt das so alles noch gar nicht gemeint habe, insoweit er "organisch" ausdrücklich *nicht* der Beobachtung landschaftlicher Besonderheiten als einer Art von Wachstumseinheiten zuordnete, sondern für das biologische Einzelexemplar einer Spezies benutzte. Diese Diskussion läuft aneinander vorbei, weil *beide* Seiten eine relevante Bedeutungsverschiebung des Begriffes, über den sie streiten, in der biologischen Wissenschaft nicht berücksichtigen. Was Humboldt mit "organisch" hätte meinen können, wenn man seine Theoriekonstruktion ansieht und den Begriff antizipativ "ökologisch" faßt, ist nicht das, was er gemeint hat. Aber das, was er nicht gemeint hat, ist das, was durch das, was er gemeint hat, hauptsächlich wirksam wurde (vgl. Trepl 1987).

Es ist nicht ideengeschichtlich falsch und damit methodologisch dumm, Humboldt als Gewährsmann für eine Verwechslung zwischen bildhafter und materieller Totalität zu bemühen, sondern es ist heute – unter bestimmten Bedingungen – methodologisch dumm, Humboldt für eine neue Einheit der Denkweisen zu bemühen, *obwohl* es ideengeschichtlich richtig ist. Damals führte die Verwechslung, die keine war, zu respektabler Wissenschaft; heute ist sie zunächst ein sympathisches und gegebenenfalls begrüßenswertes Schulungsprogramm in Sensibilität und Zusammenhangsdenken und -fühlen für Stadtkinder oder andere Zivilisationsgeschädigte. Weitergehend stellt sie aber die Weltperspektive einer ganzen Gruppe von Naturwissenschaften dar, die nicht einfach auf den wissenschaftstheoretischen Müllplatz der Geschichte geworfen, sondern methodologisch ernst genommen gehören. Wenn man solch ein Programm sowie diese Wissenschaften für gesellschaftlich relevant hält, haben Geographie im Sinne von Humboldt und ökologisches Denken eine gewisse Berechtigung im Universitätsbetrieb.

Aber umstandslos ist dieses Denken nicht legitimierbar. Daß im morphologischen Paradigma eigene wissenschaftliche Qualitäten liegen, ist – vom Streit über die Geographie ganz unabhängig – kaum bestreitbar. Aber die geraten nur dann nicht zur Ideologie, wenn dieses Paradigma im distanzierten Verhältnis zum Szientismus, aber ohne Gegnerschaft und schon gar nicht *als* szientifische Ganzheitsmodelltheorie wie in der "modernen" Geographie und Landschaftsökologie, praktiziert wird. Am allerwenigsten aber handelt es sich um ein Mittel der revolutionären Transformation der niedergegangenen (christlichen) Kultur in eine andere, bessere Zukunft, wie es von den wissenschaftstheoretisch dilettierenden Brückenbauern zwischen Geist und Natur angepriesen wird. Es ist der methodische Kern dieser Kultur.

Möglicherweise hat Hard das alles genau so gemeint, wie ich es ihm nun entgegne, denn es ist schwer zu entscheiden, ob er davon ausgeht, daß der differente Zeitgeist Humboldts im Verhältnis zu heute, nämlich die bewußte ästhetische Rettung der Kosmologie im Kleinen, *diesen* vor einem landschaftsökologischen Bewußtsein *bewahrt* habe, oder daß er ein solches in einem allgemeinen Sinne ausgebildet habe, aber aufgrund seiner methodischen Bewußtheit und seiner Zeitgebundenheit im Unterschied zu den Epigonen als Wissenschaftler *entschuldigt* sei. Für den zweiten Fall ist aber nicht ganz einsichtig, warum man Gradmann vorwerfen soll, was man Humboldt gestattet; auch jener stand voll und bewußt im Zeitgeist. Lediglich die Verballhornungen des Paradigmas in der Nachkriegszeit seitens der "modernen" Landschaftskundler und -

Unmittelbarkeitswahns, der andere (Carnap) zur nominalistischen, sprachanalytischen Zerstörung jedweder Allgemeinheit in der Wirklichkeit selbst. Damit löst sich die Welt insgesamt in Nichts oder in die reine Wahrheit der Sprache auf: Die Universalien (Popper) werden skeptisch (Carnap) realisiert, oder Carnap (Sprache) wird aus Poppers Perspektive (Wahrheit) hypostasiert. Dies zu zeigen, wäre eine ganz eigene Fragestellung.

planer, seit sie den kosmischen Hauch verheimlichen und durch Systemmetaphern und Modelltheorie ersetzen, fallen ganz unter Hards Verdikt des Unsinn.

Wissenschaft mit Menschenverstand ist christlich

In der Landschaft als einem Totaleindruck überkreuzen sich ein semantisch paradoxes und doppelt besetztes "horizontales" (regionales) und ein "vertikales" (systematisches) Ausdrucksgeschehen, dessen *Einheit* als Objekt sie trivialerweise ist. Bobek und Schmithüsen haben diese christliche Logik bewußtlos formal als Eigenschaften des *Objekts* Landschaft auf den Punkt gebracht. Sie ist aber schon älter als die Geographie: "Wie gesagt gründet das politische Denken des Thomas auf der Lehre des *duplex ordo*, die in sich sowohl eine horizontale wie eine vertikale Auffassung der Welt [birgt]. Soweit das *creatum ad creatum ordinatur*, wird die Welt horizontal verstanden; soweit *omnia creata in Deum ordinatur*, wird sie vertikal betrachtet" (Bertelloni 1988: 345; Zitat von mir korrigiert). Die "niedere" Wahrheit der Wissenschaft, die im christlichen Mittelalter keinen theologischen Anspruch stellen durfte, lag in der Taxonomie der Formen der Welt; die "höhere" Wahrheit, in der Gottes schöpferische Tätigkeit und Ordnung Ausdruck erhält, lag in den Gründen der Existenz der Dinge. Ein Schluß vom einen auf das andere war verboten. Genau dies ist nun erlaubt und für das ökologische und geographische Denken zwingend.

Die konkrete ideengeschichtliche Vermittlung der christlichen Lehre mit dem anti-szientistischen Wissenschaftsideal läßt sich anhand der erkenntnistheoretischen und politischen Funktion des Begriffs des *sensus communis* zeigen. Dieser Begriff trägt die Idee sinnlicher Gewißheit als moralische Position und wird in dieser Funktion im Pietismus christlich begründet. Im selben Atemzug wird er aber auch zur Methodologie einer Philosophie des "lebendig-organischen Seins" (Oetinger, zit. nach Gadamer 1965: 26). Gadamer vertritt diese These und zeigt (ausgehend von einem Bezug auf Vico), daß es sich letztendlich um eine "Verteidigung der humanistischen Rhetorik gegen die moderne Wissenschaft" (20) handelt. Wirksam wird diese Strategie durch "Shaftesbury, dessen Einfluß auf das 18. Jahrhundert gewaltig gewesen ist. Shaftesbury stellt die Würdigung der gesellschaftlichen Bedeutung von wit und humour unter den Titel *sensus communis* und beruft sich ausdrücklich auf die römischen Klassiker und ihre humanistischen Interpreten. (...) Die Humanisten verstanden nach Shaftesbury unter *sensus communis* den Sinn für das gemeinsame Wohl, aber auch love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness" (21). "Es ist also nicht so sehr eine naturrechtliche, allen Menschen verliehene Ausstattung, als eine soziale Tugend, eine Tugend des Herzens mehr als des Kopfes, die Shaftesbury meint. Und wenn er wit und humour von da aus begreift, so folgt er auch darin altrömischen Begriffen, die in der humanitas die feine Lebensart mit einschlossen, die Haltung des Mannes, der Spaß versteht und macht, weil er einer tieferen Solidarität mit seinem Gegenüber gewiß ist. (Shaftesbury beschränkt wit und humour ausdrücklich auf den geselligen Umgang unter Freunden). Wenn *sensus communis* hier fast wie eine soziale Umgangstugend erscheint, so ist in Wahrheit doch eine moralische, ja eine metaphysische Basis darin impliziert. Es ist die geistige und soziale Tugend der sympathy, die Shaftesbury im Auge hat und auf die er bekanntlich nicht nur die Moral, sondern eine ganze ästhetische Metaphysik gegründet hat" (22).

Gadamer erläutert dann, wie der Begriff des *sensus communis* insbesondere in der deutschen Aufklärung entpolitisiert wird und zum Begriff eines rein theoretischen Vermögens verkommt.⁴⁸

Dem stellt sich der Pietismus entgegen. "So hat sich der schwäbische Pietist Oetinger ausdrücklich an Shaftesburys Verteidigung des *sensus communis* angelehnt" (24). "Oetingers Anliegen ist dabei, zu zeigen, daß es nicht nur auf die Deutlichkeit der Begriffe ankommt – sie ist »nicht genug zur lebendigen Erkenntnis«. Vielmehr müssen »gewisse Vorempfindungen und Neigungen« dabei sein. (...) Dem Prälaten Oetinger geht es um das Verständnis der Heiligen Schrift. Weil hier die mathematisch-demonstrative Methode versagt, verlangt er eine andere, die 'generative Methode', d. h. den »pflanzenden Schriftvortrag, damit die Gerechtigkeit wie ein Gewächs gepflanzt werden könne«" (24 f.). "Die wahre Grundlage des *sensus communis* ist nach Oetinger der Begriff der *vita*, des Lebens (*sensus communis vitae gaudens*). Gegenüber der gewaltsamen Zerschneidung der Natur durch Experiment und Rechnung begreift er die natürliche Entfaltung vom Einfachen ins Vielfältige als das allgemeine Wachstumsgesetz der göttlichen Schöpfung und mit ihr auch des menschlichen Geistes" (25). "Das göttliche Geheimnis des Lebens ist seine Einfachheit – wenn der Mensch dieselbe auch durch den Sündenfall verloren hat, so vermag er doch zur Einheit und Einfachheit durch Gottes Gnadenwillen zurückzufinden: »operatio λόγον s. praesentia Dei simpliciter diversa in unum«. Die Gegenwart Gottes besteht geradezu im Leben selbst, in diesem 'gemeinsamen Sinn', der alles Lebendige von allem Toten unterscheidet. (...) Im Menschen ist die gleiche Gotteskraft wirksam als Instinkt und innerliche Erregung, Gottes Spuren zu empfinden, und das, was die größte Verwandtschaft mit dem menschlichen Glück und Leben hat, zu erkennen. Ausdrücklich unterscheidet Oetinger die

⁴⁸ Einzig in der Herderschen Ästhetik behält er seinen moralischen Sinn, der später im Historismus wieder aufgenommen wird (Gadamer 1965: 24).

Empfänglichkeit für die gemeinsamen Wahrheiten, die zu aller Zeit und an jedem Orte für alle Menschen nützlich sind, als 'sinnliche' Wahrheiten von den rationalen. Der gemeinsame Sinn ist ein Komplex von Instinkten, d. h. ein natürlicher Drang zu dem, worauf das wahrhafte Glück des Lebens beruht, und insofern eine Wirkung der Gegenwart Gottes. Instinkte sind (...) eingewurzelte Tendenzen und haben eine diktatorische, göttliche, unwiderstehliche Gewalt. Der *sensus communis*, der sich auf diese stützt, ist für unsere Erkenntnis von besonderer Bedeutung, eben weil sie eine Gabe Gottes sind. Oetinger schreibt: die ratio regiert sich durch Regeln oft auch ohne Gott, der Sinn immer mit Gott" (25 f.).

Oetinger postuliert aus theologischem Interesse (auf dessen Stoßrichtung hier immanent nicht weiter eingegangen wird) die Umkehrung des neuzeitlichen Objektivitätsideals, nämlich die Intersubjektivität sinnlicher Erkenntnis auf Basis allgemeiner Nützlichkeit, und demonstriert dabei das christliche Interesse an einer alternativen "modernen" Wissenschaftskonzeption, wie sie sich in der Geographie und Ökologie wiederfindet. Diese Wissenschaften beziehen es von Herder, in dessen Geschichtsphilosophie das rationalisierte Christentum (von Leibniz und Spinoza) und das enthusiastische Christentum (von Shaftesbury) zusammengelaufen waren und als Einheit des idiographischen Denkens weiterwirkten: "»Die Ideen, die sich in der Heiligen Schrift und in den Werken Gottes finden, sind um so fruchtbarer und gereinigter, je mehr die einzelnen in allem und alle in den einzelnen erkannt werden«. Hier wird das, was man im 19. und 20. Jahrhundert Intuition zu nennen liebt, auf seinen metaphysischen Grund zurückgeführt, nämlich auf die Struktur des lebendig-organischen Seins, in jedem Einzelnen das Ganze zu sein: »*cyclus vitae centrum suum in corde habet, quod infinita simul percipit per sensum communem*«" (26; Zitate: Oetinger). Der *sensus communis* ist nicht nur das gewöhnliche Denken, sondern eine moralisch kultivierte Sinnlichkeit von Gottes Gnaden.

Humboldt steht auf eigentümliche Weise zwischen dieser Tradition und Kant – eine Position, die sich eigentlich selbst ausschließt. Entsprechend ambivalent klingt seine Theorie. Sie ist aber eine konsistente Komplexitätserhöhung des abendländischen Denkens.

Wie wir gesehen haben, versteht und legitimiert sich sein Paradigma immanent im Rahmen einer Idee von Naturerfahrung, die aus szientifischer Perspektive untauglich ist, einer respektablen Methodologie den Boden zu bereiten; Humboldts Theorie des Naturgenusses liest sich eher wie eine Pädagogik humanistischer Gesinnung und bürgerlicher Lebensfreude. Diese Idee integriert den ganzheitlich-kosmologischen Aspekt und den empiristischen Aspekt von Naturerfahrung unter der Voraussetzung, daß der "Genuß" der Natur eine im strengen Sinne methodische Haltung darstellt. In dieser Theorie des Genusses ergibt sich die ästhetische Haltung zum Ganzen der konkreten Natur zwanglos als organologische Metaphorik, die aber weniger ein begriffliches Beiwerk ist, als vielmehr Ausdruck der Überleitung der Physikotheologie in einen modernen morphologischen Ansatz der Biologie. Dies ereignet sich als Begründung der Geographie im Verhältnis zur und in Verbindung mit der Biologie als eine übergreifende Thematik einerseits im Hinblick auf die funktionalistische Entwicklungstheorie sowie die taxonomische Klassifikation von Einzelorganismen und andererseits die ästhetische Würdigung des mechanischen Kosmos als "geheimnisvollen Zusammenhang aller organischen Gestaltung" (Humboldt 1978: 6).

Die konstitutionstheoretische (kantianische) Seite wirkt, solange er die ästhetische Erfahrung als kulturelle Stufe der Naturwahrnehmung thematisiert und die Modernität und Industriosität der darauf beruhenden Wissenschaft hervorhebt; in diesem Kontext ist Naturgenuß und alles, was dabei als objektiv erfahren wird, Projektion (der Idee der Freiheit), die für den Empfänglichen einem Anreiz seitens der Natur folgt, welcher humanistischer Gesinnung verwandt und förderlich ist. Wird aber – mittels des vergleichenden landschaftlichen Blicks, d. h. vom besonderen sinnlichen Eindruck her – das Ganze *begriffen*, dann zeigt sich, was es dennoch *objektiv* ist und schon immer war: die physische Kraft eines lebendigen Ganzen. Ohne den Ausgangspunkt bei besonderen Gestalten zu nehmen, war dies nur abstrakt zu ahnen für den ästhetischen Menschen; aber der Rekurs auf den ästhetischen Genuß, die gefühlvolle Projektion der Idee der Freiheit in die allgemeine Natur als einzelne Wahrnehmung, artikuliert im wissenschaftlich motivierten Vergleich der Physiognomien den höheren Sinn der Sinnlichkeit. So kann er die teleologische Weltsicht, die er eigentlich im Sinne jenes *sensus communis* voraussetzt, aus der Idee der Freiheit operativ begründen. Denn ohne diesen Bürgersinn wäre die morphologische Methode im Hinblick auf die teleologische Weltsicht gar nicht in die Wege zu leiten. Sie bliebe eine diffuse Mischung aus vorneuzeitlicher Mystik und vormoderner Physikotheologie.

Zusammenfassung

Was ist aus den Werwölfen geworden?

Das Arkadienthema wurde ein weiteres Mal säkularisiert und die rationalistische Weltsicht mit dem ästhetischen Bewußtsein verbunden. Die mechanische Bewegtheit der Körper und die ästhetisch angeregte

Bewegung der Seele in den Subjekten in einer einheitlichen "objektiven" Methode zu verbinden und damit natürlich ein ganz neues, sowohl nicht mechanizistisches, objektivistisches als auch nicht ästhetizistisches, subjektivistisches, sondern eben ein organistisches Objekt zu konstituieren, war nicht das Ergebnis einer methodologischen Marotte oder eines genialen Geistesblitzes gewesen, sondern der "modern" gewordenen christlichen Auffassung von "Leben". Der christliche Mythos wird in einer atheistischen und materialistischen Welt konzeptionell durch das morphologische Denken empirisch garantiert, verliert den Zusammenhang zu Erlösung und Tod, indem diese Methode nun das konkret Allgemeine als gewissermaßen be-dingungs-loses, natürliches Selbstverwirklichungsprinzip in den Dingen selbst beobachtet. Moderne Subjektqualitäten werden in die Natur projiziert, um sie anschließend als objektiven Sinnzusammenhang einer "Umwelt", mit dem Gewicht, ein materieller Funktionszusammenhang objektiver Gesetze zu sein, wieder herauszulesen und zur Selbstlegitimation zu benutzen.

Es wird nicht gelingen, dieses wissenschaftliche Paradigma abzuschaffen, weil es nämlich die säkularisierte Form der Grundstruktur unserer Kultur ist. (Deshalb wird es ständig, kaum aus immanent respektablen Gründen der fortschrittlichen Modernisierung eines Faches abgelegt, an der nächsten Ecke schon wieder erfunden.) Es genügt zwei – paradoxen – Bedingungen, und das ist die Erfolgsgarantie: Es *ist* christlich, und es ist *un*christlich modern, d. h., es übergreift in einem – wie das Christentum selbst – im Verhältnis von Form und Inhalt den Widerspruch zwischen sich und seinem überwundenen Gegenteil. Es ist ein "instrumentell" objektiviertes Modell reflexiver Subjektivität und zwar die teleologische Variante, in der Eigenart den Maßstab für Vollkommenheit abgibt, nicht Bedingungslosigkeit den Maßstab für Emanzipation.

Mit dieser zirkulären Struktur ist das morphologische Paradigma nach der politischen Befestigung des Prinzips der Sachlichkeit (gegenüber persönlicher Willkür) durch logisches Argument und empirische Geltung, also durch Ein-deutigkeit, zwar offiziell aus dem Rennen. Aber eine Kultur schafft sich nicht freiwillig selbst ab – allenfalls faktisch, dafür gibt es gewisse Indizien. Das Toleranz- und Pluralismusgebot der Sieger über die christliche Epoche fängt – mehr oder weniger verlogen – die historisch zurückgelassenen Gegner und damit das Ganze auf: Nächstenliebe in veränderter Form. Von nun an verzweigt sich die (christliche) Selbstverantwortung des Einzelnen in die Lust auf Unabhängigkeit (Emanzipation) und die Unabhängigkeit von der (sündigen) Lust (Nachfolge), welche jetzt nicht mehr das neue Prinzip (gegenüber einem Alten Bund), sondern die antiquierten Lebensweisheiten repräsentiert. Die christlich-humanistische Selbstverantwortung wird wertlos oder als patriarchalisch denunziert; statt dessen bedeutet Selbstverantwortung nun, unabhängig vom Ganzen und vom Vater zu werden. Die Nachfolge wird des Menschen unwürdig.

Das Prinzip der Unabhängigkeit ist aber ins Gerede gekommen. Keiner glaubt mehr so recht daran, aber alle wissen nichts Besseres. Deshalb werden die Prinzipien für den Hausgebrauch auf Basis einer gravierenden Verständnislosigkeit gemischt und auf Kosten der Anerkennung des Todes vernebelt durch die Idee, die die Werwölfe verdrängt hat: dessen, was sich selbst gebiert. Das Leben triumphiert.

Der Schock der frühen Selbstkonstitution, in der sich die Subjekte ihres Lebens nur durch die Tötung im Opferritual vergewissern konnten, ist unverständlich geworden, weil das Leben ja nun aus sich selbst schöpft; der Zorn der ersten Zivilisierten, die – viel später – das Lebensgefühl dem Töten, aber noch nicht der Angst vor dem Tod entrissen hatten, ist verraucht; die Angst vor dem Tod wurde danach durch die Erlösung von ihm gebannt. Dann wurde die Erlösung als Opium für das Volk entlarvt: nur noch das *eigene* Leben galt – die Eigen-art oder aber das Eigen-tum. Aber auch die Lust an der Verantwortung für eine ungebundene Existenz bei denen, die die Erlösung ohne Gott betreiben wollen, beginnt zu verkümmern; der Mythos vom landschaftlichen Sein breitet sich politisch aus. Er ist so alt wie die stillstehende Bewegung der Zivilisation.

Literatur

- Bataille, George, 1963: Der heilige Eros. Darmstadt und Neuwied
Banse, Ewald, 1928: Landschaft und Seele. München, Berlin
Bertelloni, Francisco, 1988: Die thomistische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter. Freiburger Zeitschr. f. Philosophie und Theologie, Bd. 32, Jg. 102, H. 3, 331-152
Blumenberg, Hans, 1957: 'Nachahmung der Natur'. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. Studium Generale, Jg. 10, H. 5, 266-283
Burkert, Walter, 1972: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin, New York

- Cassirer, Ernst, 1966: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): G.W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II. Hamburg, 5-34
- Düsing, Klaus, 1985 (2): Substanzmetaphysik und Philosophie des Organischen. Untersuchungen zu Leibniz und Kant. In: Ders.: Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Bonn (Kant-Studien, Ergänzungsheft 96)
- Eckebrecht, Berthold, 1996: Das Naturraumpotential. Zur Rekonstruktion einer geographischen Fachprogrammatis in der Landschaftsplanung. In: Eisel, U.; Trepl, L. (Hrsg.): Berlin (Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur 4) (Druck in Vorbereitung)
- Eisel, Ulrich, 1980: Die Entwicklung der Anthropogeographie von einer "Raumwissenschaft" zur Gesellschaftswissenschaft. Kassel (Urbs et Regio 17, Kasseler Schriften zur Geografie und Planung)
- Eisel, Ulrich, 1984: Brief an Gerburg Treusch-Dieter. In: Schaeffer-Hegel, B.; Wartmann, B. (Hrsg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat. Berlin, 213-229
- Eisel, Ulrich, 1986: Die Natur der Wertform und die Wertform der Natur. Studien zu einem dialektischen Naturalismus. Berlin
- Eisel, Ulrich, 1991: Warnung vor dem Leben. Gesellschaftstheorie als "Kritik der Politischen Biologie". In: Hassenpflug, D. (Hrsg.): Industrialismus und Ökoromantik. Wiesbaden, 159-192
- Eisel, Ulrich, 1992: Individualität als Einheit der konkreten Natur: Das Kulturkonzept der Geographie. In: Glaeser, B.; Teherani-Krönner, P. (Hrsg.): Humanökologie und Kulturökologie. Grundlagen, Ansätze, Praxis. Opladen, 107-151
- Eisel, Ulrich, 1993: Das Raumparadigma in den Umweltwissenschaften. Nachrichtenblatt zur Stadt- und Regionalsoziologie, Jg. 8, Nr. 1, 27-39
- Gadamer, Hans-Georg, 1965(2): Wahrheit und Methode. Tübingen
- Gradmann, Robert, 1924: Das harmonische Landschaftsbild. Zeitschrift der Ges. für Erdkunde zu Berlin, 129-147
- Günther, Gotthard, 1980: Logik, Zeit, Emanation und Evolution. In: Ders.: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 3. Hamburg, 95-135
- Günther, Gotthard, 1980a: Die historische Kategorie des Neuen. In: Ders.: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 3. Hamburg, 183-210
- Günther, Gotthard, 1980b: Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts. In: Ders.: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 3. Hamburg, 260-296
- Hard, Gerhard, 1964: Geographie als Kunst. Zur Herkunft und Kritik eines Gedankens. Erdkunde, Bd. 18, H. 4, 336-341
- Hard, Gerhard, 1965: Arkadien in Deutschland. Bemerkungen zu einem landschaftlichen Reiz. Die Erde, Jg. 96, H. 1, 21-41
- Hard, Gerhard, 1969: "Dunstige Klarheit". Zu Goethes Beschreibung der italienischen Landschaft. Die Erde, Jg. 100, H. 2-4, 138-154
- Hard, Gerhard, 1969a: »Kosmos« und »Landschaft«. Kosmologische und landschafts-physiognomische Denkmotive bei Alexander von Humboldt und in der geographischen Humboldt-Auslegung des 20. Jahrhunderts. In: Pfeiffer, H. (Hrsg.): Alexander von Humboldt. Werk und Weltgeltung. München, 133-177
- Hard, Gerhard, 1970: Der "Totalcharakter der Landschaft". Re-Interpretation einiger Textstellen bei Alexander von Humboldt. In: Alexander von Humboldt. Eigene und neue Wertungen der Reisen, Arbeit und Gedankenwelt. Geographische Zeitschrift, Beihefte. Wiesbaden, 49-73
- Hard, Gerhard, 1970a: Noch einmal: "Landschaft als objektivierter Geist". Zur Herkunft und zur forschungslogischen Analyse eines Gedankens. Die Erde, Jg. 101, H. 3, 171-197
- Hard, Gerhard, 1973: Die Geographie. Eine wissenschaftstheoretische Einführung. Berlin
- Hard, Gerhard, 1975: Von der Landschafts- zur Ökogeographie. Mitt. der Österr. Geogr. Ges., Jg. 117, 274-286
- Hard, Gerhard, 1982: Ökologie / Landschaftsökologie / Geoökologie. In: Jander, L.; Schramke, W.; Wenzel, H.-J. (Hrsg.): Stuttgart (Metzler Handbuch für den Geographieunterricht)
- Hard, Gerhard, 1985: Die Alltagsperspektive in der Geographie. In: Isenberg, W. (Hrsg.): Analyse und Interpretation der Alltagswelt. Osnabrück (Osnabrücker Studien zur Geographie 7), 14-77
- Hard, Gerhard, 1995: Ästhetische Dimensionen in der wissenschaftlichen Erfahrung. In: Jüngst, P.; Meder, O. (Hrsg.): Aggressivität und Verführung, Monumentalität und Territorium. Zählung des Unbewußten durch planerisches Handeln und ästhetische Formen? Kassel (Urbs et Regio 62, Kasseler Schriften zur Geographie und Planung) 323-367
- Hard, Gerhard, 1995a: Szientifische und ästhetische Erfahrung in der Geographie. Die verborgene Ästhetik einer Wissenschaft. In: Werlen, B.; Wälty, S. (Hrsg.): Kulturen und Raum. Theoretische Ansätze und empirische Kulturforschung in Indonesien. Chur, Zürich (Konkrete Fremde. Studien zur Erforschung und Vermittlung anderer Kulturen, Bd. 10), 45-64
- v. Hollen, Britta, 1991: Vom Bild zur Natur. Der Ursprung der landschaftlichen Wahrnehmung im

- Landschaftsgemälde: Zur Vermittlungsfunktion des frühen englischen Landschaftsgartens für die Erfahrung der natürlichen Landschaft. Dipl. Arbeit. Berlin (Manuskriptdruck)
- v. Humboldt, Alexander, 1978: Kosmos. (Für die Gegenwart bearbeitet von Hanno Beck.) Stuttgart (zuerst 1745-1762)
- Kant, Immanuel, 1968: Kritik der Urteilskraft. Kant, Werke in zwölf Bänden. Theorie-Werkausgabe Suhrkamp. Frankfurt/M. (zuerst 1790, zitierte Auflage 1793)
- Kirchhoff, Thomas, 1995: Die Einmaligkeit und Vielfalt der Welt: Individualität als Geschichtsprinzip – Versuch einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion der Entstehung des monadischen Paradigmas in der Leibnizschen rationalistischen Metaphysik und seine Transformation in die konservative idiographische Geschichtsphilosophie Herders. In: Funktionalismus – Die Reduktion von Widersprüchen in der Moderne. Projektbericht in zwei Bänden, Technische Universität Berlin. Berlin, 147-275 (Manuskriptdruck)
- Kötzle, Markus, 1993: Säkularisierung als Prozeß der Gottsuche – die Machtergreifung der technischen Vernunft als Säkularisationsprozeß. Eine Rekonstruktion der immanenten Logik der theologischen und philosophischen Diskussion im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. In: Landschaftsplanung zwischen Rationalität und Natur. Projektbericht, Technische Universität Berlin. Berlin, 143-179 (Manuskriptdruck)
- Kott, Jan, 1975: Gott-Essen. München
- Panofsky, Erwin, 1978: Sinn und Bedeutung der bildenden Kunst. Köln
Programmheft o. J. "Antikenprojekt", Schaubühne Berlin. Berlin
- Ritter, Joachim, 1974: Kapitel 6: Landschaft – Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: Ders.: Subjektivität. Frankfurt/M., 141-190
- Schultze-Naumburg, Paul, 1942: Das Glück der Landschaft. Von ihrem Verstehen und Genießen. Berlin
- Schwind, Martin 1951: Kulturlandschaft als objektivierter Geist. Deutsche geographische Blätter, Jg. 46, 6-28
- Shaftesbury, Earl of, 1980 (2): Ein Brief über den Enthusiasmus / Die Moralisten.. Hamburg (Philosophische Bibliothek Meiner 111) (zuerst 1708 und 1709)
- Taubes, Jakob, 1991: Abendländische Eschatologie. München
- Trepl, Ludwig, 1987: Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Frankfurt/M.
- Treusch-Dieter, Gerburg, 1984: Der Mythos von Demeter und Kore. Zur Dramaturgie des "bewilligten Raubs". In: Schaeffer-Hegel, B.; Wartmann, B. (Hrsg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat. Berlin, 176-212
- Treusch-Dieter, Gerburg, 1987: Entheiligtetes Opfer – geheiligtes Verbrechen. Zur Struktur des Mysteriums im Dionysoskult. In: Kamper, D.; Wulf, C. (Hrsg.): Das Heilige. Frankfurt/M., 548-588

EISEL, U. (1997): Triumph des Lebens. Der Sieg christlicher Wissenschaft über den Tod in Arkadien. In: EISEL, U., SCHULTZ, H.-D. [Hrsg.]: Geographisches Denken. Urbs et Regio, Kasseler Schriften zur Geographie und Planung, Bd. 65, Kassel, S. 39-160.