

EISEL, U. (2004): Weltbürger und Einheimischer. Naturerfahrung und Identität. In: POSER, H., REUER, B. [Hrsg.]: Bildung Identität Religion. Fragen zum Wesen des Menschen. Berlin, S. 135-146.

Ulrich Eisel

Weltbürger und Einheimischer

Naturerfahrung und Identität

Von welcher Natur sprechen wir, wenn wir die Frage nach dem Zusammenhang von Natur und Identität stellen? Ich klammere zunächst einmal die naturwissenschaftliche Natur der experimentellen Wissenschaften aus. Damit sind wir auf die konkrete, lebensweltlich zugängliche und jederzeit trivialerweise anwesende Natur verwiesen – selbst wenn sie in manchen Stadtbezirken nur noch als abwesende anwesend ist.

Aber auch die auf diese Weise eingegrenzte Natur unterteilt sich wieder, wenn auf die gestellte Frage eine Antwort gefunden werden soll. Ausgehend davon, dass sie uns in Erfahrungen gegeben ist, können wir sie gemäß den Urteilsformen in eine schöne, eine erhabene und eine zweckmäßig zusammenwirkende unterscheiden.

Ich werde im Folgenden diese drei Naturdimensionen unter dem Identitätsaspekt besprechen, dann eine Variation derselben Erfahrungen bei Alexander von Humboldt erwähnen und danach auf die Erfahrungsweise eingehen, die Natur nicht – in der einen oder anderen Weise – systematisch, sondern räumlich konstituiert. Das führt zu einem Identifikationsmuster, das den systematischen konträr ist. In einem zweiten Teil werde ich über die politische Differenz zwischen identitätsbildender Naturerfahrung auf der einen Seite und solchen Begründungen von kultureller Identität auf der anderen Seite sprechen, die sich auf ein Wesen der Natur berufen, d. h. über die Differenz zwischen subjektiver Erfahrung und ihrer objektivistischen Hypostasierung für politische Zwecke.

Teil 1: Erfahrung und Identität

Weltbürgerliches Wohlgefallen an der Natur: die ästhetischen Urteile

a) die schöne Natur

In der Erfahrung der schönen Natur widerfährt uns zunächst nicht eigentlich Sinn, denn wir finden an den bloßen Formen Gefallen, ohne auch nur das Geringste an vernünftiger Organisation dieser Formen zu berücksichtigen. Das bedeutet, wir „verstehen“ eigentlich nichts als ein irgendwie sinnvolles Ganzes und brauchen das auch nicht für unser Wohlgefallen. Aber Kant beschreibt trotzdem eine Ebene, auf der sich eine gewisse Verwandtschaft des ästhetischen Urteils des Schönen mit der Ebene des Sinns und der Werte, d. h. mit einem moralischen Interesse vermuten lässt. Im § 42 der Kritik der Urteilskraft wird abgeleitet, dass, obwohl jedes Geschmacksurteil interesselos ist, dennoch ein Interesse mit der Naturschönheit verbunden werden könne. Kant sagt, dass ein solches Interesse „jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei; und daß, wenn dieses Interesse habituell ist, es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemütsstimmung anzeige“ (Kant 1968, § 42, B 166). Das Wohlgefallen an der schönen Natur folgt zwar keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor (vgl. ebenda, B 169): Also „kann das Gemüt über die Schönheit der *Natur* nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch“ (ebenda). Im § 59 werden dann explizit die Aspekte der Schönheit als Symbol des Sittlich-Guten resümiert: Unmittelbarkeit des Gefallens, aber ohne Begriff; Interessellosigkeit des Gefallens, aber gewissermaßen dennoch mit der Kraft der notwendigen Stimulans für das Sittliche versehen; Freiheit als Bezugspunkt der Übereinstimmung von individuellen Vermögen mit gesetzgebenden Vermögen, wenn auch noch ohne Willen und Vernunft, d. h. Freiheit als oberste Vernunftidee und zugleich spielerisches methodisches

Vermögen der einzelnen Einbildungskraft; Allgemeinheit der Geltung des Urteils, aber ohne begriffliche Kennzeichnung und objektive Rechtfertigung (vgl. Kant 1968, § 59, B 259-260). Das Schöne vermittelt also ein unmittelbares, interesseloses Gefühl von allgemeiner Freiheit. Die schöne Natur ist damit prädestiniert, auf die denkbar unaufdringlichste Art eine wohlige Stimmung von Selbsterkenntnis zu erzeugen, denn das Schöne an der Natur verweist auf Freiheit, die „übersinnliche“ Bestimmung des Menschen, und die Natur an der schönen Natur weckt das Interesse an dem, was das Schöne als Natur bietet. Dieser Zirkel zeichnet allein die Natur aus und verschafft ihr so etwas wie moralisches Anregungspotenzial.

Es gibt also zwei Ebenen: Das Schöne ist allgemein ein Ausblick auf das Gute, und die Schönheit der Natur ist als besonderer Fall ein Reflexionsvorgang, der als Indiz für die „geläuterte und gründliche (...) Denkgangsart aller Menschen (...), die ihr sittliches Gefühl kultiviert haben“ (ebenda, § 42, B 168), gelten kann.

Die Frage nach der Beziehung des Gesagten auf das Identitätsproblem will ich noch zurückstellen; sie wird aber noch behandelt.

b) die erhabene Natur

In der Erfahrung der erhabenen Natur ergibt sich ebenfalls kein Sinnverständnis, denn es handelt sich um ein ästhetisches Urteil. Aber das Urteil ist nicht mehr kontemplativ. Stattdessen ist es mit einer „*Bewegung* des Gemüts“ (ebenda § 24, B 80) verbunden und negativ auf ein Interesse bezogen: „*Erhaben* ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt“ (ebenda, § 29, Allgem. Anm., B 115). „Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es, selbst wider unser (sinnliches) Interesse, hochzuschätzen“ (ebenda).

Natursubjektiv in ihrer sinnlichen Unermesslichkeit und übermächtigen Eindringlichkeit bewirken eine Art Wechselbad der Gefühle in dem Sinne, dass sie einer „Erschütterung“ Vorschub leisten, die aus der Transformation von Ohnmachtgefühlen in Hochachtung besteht, das heißt dem „schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen eben desselben Objekts“ (ebenda, § 27, B 98).

Die Unangemessenheit der Einbildungskraft führt zu der einen Seite des Vorgangs, der Ohnmacht, aber dass diese nicht in blanker Furcht endet, wird durch das andere Vermögen ermöglicht, nämlich die „Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen“ (ebenda, B 97). Die ehrfürchtige Lust ergibt sich aus der Tatsache, dass der Mangel der Einbildungskraft gegenüber Unendlichem und Übermächtigem gerade dazu passt, dass es eine Vernunft gibt. Dieser Mangel bringt die Vernunft gewissermaßen ins Spiel, ohne sie zu bemühen, also nur als sinnlich erfahrbarer Verweis auf sie. Die Vernunft ist aber nun die Instanz, die das Übersinnliche für das Subjekt bewahrt. Deshalb beweist „das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt für die Idee der Menschheit in unserm Subjekte) beweisen“ (ebenda). Durch diese Verwechslung wird durch Naturerfahrung das Gefühl einer übersinnlichen Bestimmung in uns rege gemacht (vgl. ebenda, B 98).

Freud hat, unter Berufung auf Romain Rolland, die übersinnliche Regung angesichts der Natur als ein Gefühl bezeichnet, „das [man] die Empfindung der ‚Ewigkeit‘ nennen möchte, ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam ‚Ozeanischem‘“ (Freud 1964, 91). Und Kant erklärt uns, dass diese sich vermeintlich durch die Objekte induzierte Gefühlsbewegung in der potenziellen Objektivität der Vernunft begründet. Die Vernunft rührt sich im Inneren als Gefühl einer grundsätzlichen Überlegenheit, gewissermaßen als Gefühl der Unbesiegbarkeit des sittlichen Menschen durch materielle Partikularität – und sei diese noch so mächtig. Die Vernunft leistet das ganz einfach deshalb, weil sie der übersinnlichen Welt des Vermögens zu Ideen angehört. Kant nennt das das „Vermögen der Independenz der absoluten Totalität“ (Kant 1968, § 29, Allgem. Anm., B 115). In der erhebenden Natur wird demnach auf begrifflose Weise die Erinnerung an die universelle Kraft der Vernunft geweckt, eine Kraft, die das „*Schlechthin-Gute*“ (ebenda, B 114) zum Gesetz zu machen erlaubt. Inhaltlich ist das die Idee der Freiheit (vgl. ebenda). „[D]ie *Bestimmbarkeit des Subjekts* durch diese Idee (...), d. i. das moralische Gefühl, ist doch mit der ästhetischen Urteilskraft und deren

formalen Bedingungen sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen“ (ebenda, B 114).

Stiftet die schöne und die erhabene Natur Sinn? Wurden im Vorangegangenen Identifikationsprozesse beschrieben?

Wenn Kant mit seiner transzendentalen Rekonstruktion des ästhetischen Urteils Recht hat, dann dient die Natur unter gewissen Bedingungen der Identifikation des Subjekts mit sich selbst in seiner universellen Autonomie durch das Vermögen des Verstandes und der Vernunft. Zwar bleiben genau diese Vermögen außer Kraft gesetzt; aber die Gewissheit ihrer Verbindlichkeit für die Gewährleistung von Objektivität wird dadurch um so unmittelbar eindrücklicher hervorgerufen. Identifikation bedeutet hier Selbstbestimmung – im ästhetischen Urteil geschieht das auf der Ebene der Bestimmbarkeit, wie Kant das mehrfach betont, nicht auf der Ebene der Bestimmung. Diese Ebene liegt gewissermaßen noch vor der inhaltlichen Ausfüllung durch die Idee der Freiheit; sie spielt nur formal – mittels Einbildungskraft – lustvoll mit dem guten Gefühl der eigenen moralischen Kraft und Bestimmung. Im erhebenden Gefühl erahnen wir gewissermaßen die Erreichbarkeit unserer Seele durch das Höhere, in letzter Instanz durch das Absolut-Gute.

Die Natur gewährleistet nicht mehr, als dass sie mit dem, was sie zu bieten hat, nicht nicht einbezogen werden kann in universelle Vermögen, die im Subjekt liegen. Wird sie es, dann konstituiert sich ein freiheitlich gesinnter Weltbürger auf geschmack- und gefühlvolle Art. Wenn man das Identitätsbildung nennen will, dann ist es die Identität des modernen Menschen. Schiller hat das in seinem Gedicht „Der Spaziergang“ trefflich eingefangen.

Weltbürgerliches Verständnis der Natur: das teleologische Urteil

Die Erfahrung der sinnvoll zusammenspielenden Prozesse der organischen Natur ist definitionsgemäß potenziell sinnstiftend. Im teleologischen Urteil wird der Natur mit der regulativen Idee eines in ihrem Inneren erwachsenden Endzwecks suggestiv eine Kraft der bewussten Selbstverwirklichung unterstellt. Wenn man ihr nicht ästhetisch begegnet und auch nicht auf theoretische Bestimmung der Ereignisse durch Gesetze aus ist, aber dennoch eine Annäherung durch systematische Erfahrung sucht, kann man gar nicht anders, als sie nach Maßgabe sinnvoller Funktionszusammenhänge der Teile ihrer Erscheinungen für ein Ganzes zu beobachten. Wenn dies dann geschieht, findet man Organismen vor – anders nicht.

Ich will hier nicht den komplizierten erkenntnistheoretischen Status des teleologischen Urteils diskutieren. Stattdessen will ich – wegen der Frage nach der identitätsstiftenden Funktion – nur auf den Aspekt der Bewunderung der Natur eingehen, den Kant natürlich nicht vergessen hat. Er billigt der theoretischen Erkenntnis im Sinne der Kritik der reinen Vernunft keine lustvollen Gefühle zu (vgl. Kant 1968a, B XXXIX, XL) und fährt fort: „... so ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist“ (ebenda, B XL). „Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus mißfallen, durch welche man uns voraus sagte, daß (...) wir auf eine Heterogenität ihrer Gesetze stoßen würden, welche die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unseren Verstand unmöglich machte“ (ebenda, XL, XLI), d. h., wenn wir keine Indizien für einen sinnvollen Gesamtzusammenhang imaginieren könnten.

Den Grund für diese Neigung, die organisch aufgefasste Natur zu bewundern, macht er fest an einem „Geheiß unserer Urteilskraft, nach dem Prinzip der Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne (...) auszumachen, ob es irgendwo seine Grenzen habe“ (ebenda, XLI, XLII). Das ist die eine Ebene: Offenbar mögen wir es, unsere verständige Urteilsfähigkeit in immer neuen Varianten endlos zu erproben. Das führt dazu, dass wir das Objekt, an dem dies durch seine überwältigenden Angebote möglich ist, um seiner selbst willen liebevoll hochachten. Die Natur ist unerschöpflich in ihren Anreizen zu verständiger Spekulation. Deshalb bewundern wir sie voller Überraschung und Dankbarkeit. Die andere Ebene betrifft den heuristischen Zusammenhang, auf den wir dabei ver-

wiesen sind. „Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori (...). Auch ist dieser Begriff von der praktischen Zweckmäßigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird“ (ebenda, B XXVIII). Ein sinnvolles Ganzes kennen wir von dort, wo wir es selbst bewerkstelligen. Deshalb stellen wir uns das lebendige Ganze der Natur analog vor: „(D)ie Natur wird durch diesen Begriff (den der Zweckmäßigkeit der Natur, U. E.) so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (ebenda).

Kant weist darauf hin, dass dies im Normalfall gar nicht mehr als lustvoll empfunden wird (vgl. Kant 1968a, B XXXIX, XL), sondern nur bei systematischem „Studium“ – kulturgeschichtlich gesehen war es wohl ein Zustand permanenter Sinngebung (vgl. ebenda). Denn darum handelt es sich vermutlich: um die Erfahrung von höherem Sinn im magischen Stadium des Glaubens an Allzusammenhänge, die nun zu einem *intellektuellen* Vergnügen des Naturkundigen geworden ist. Die Erfahrung der Lust liegt in der „Bewunderung“ (ebenda) der zweckmäßigen Ordnung der Natur (trotz aller „Heteronomie“ ihrer Gesetze), in der der verständige Beobachter Sinn findet, weil er kraft seines hypothetischen Verstandes alles, was sich nicht selbst widerspricht, sinnvoll finden kann und es somit als sinnvoll *vorfindet*. Er findet sich sowohl als Teil eines großen Ganzen als auch gegenüber diesem Ganzen vor und wiederholt damit die paradoxe Stellung des Subjekts in der Gesellschaft auf einer vom Handlungszwang befreiten Ebene, aber dennoch – im Unterschied zur ästhetischen Erfahrung – durch Begriffsbildung. Diese Projektion erzeugt im Menschen die Lust einer intellektuellen Stimmung des Verständig-Seins durch die Wahrnehmung der lebendigen Kraft, die in einem Ganzen liegt.

Hier fällt also auf eigentümliche Art die heuristisch unvermeidbare Projektion der Lebensumstände der Individuen in einem gesellschaftlichen Ganzen mit einer Bewunderung für das sich dabei ergebende Objekt zusammen. Wenn wir die das teleologische Urteil umgebenden, anderen Zugänge zur Natur vermeiden, ergibt sich automatisch die Idee des Lebens als eines sinnvollen, sich endlos in neuen Formen ergehenden Zusammenhangs von vernünftigen Interaktionen. Eine Identifikation ist gewissermaßen die Voraussetzung und Pointe des ganzen Erkenntnisvorgangs, denn die Bewunderung für das eigene Vermögen, durch Kunst und Sittlichkeit ganzheitliche Entwicklungszusammenhänge zu konstituieren, ruft in Analogie die Objektwelt des teleologischen Denkens, d. h. die ganzheitliche organische Natur, erst hervor. Gemäß den gegebenen Voraussetzungen scheint mir auch dies wieder eine universalistische Attitüde des modernen Subjekts zu sein, das sich mittels der intellektuellen Okkupationsmöglichkeiten, die das unbekannte Ding-an-sich bietet, auf derjenigen Ebene selbst bestätigt, auf der die Menschen ihrerseits selbstbestimmte Funktionsgemeinschaften schaffen bzw. einer solchen angehören.

Weltbürgerlicher Genuss der Natur: die physiognomische Beobachtung

Im Folgenden will ich noch eine intelligente Variation der kantischen Konstitutionslehre erwähnen. Alexander von Humboldt hat wohl am ausdrücklichsten auf dem Aspekt der Identifikation mit der Natur bestanden, auch wenn er es nicht so genannt hat. Er hat auf dieser Grundlage immerhin zwei Wissenschaften mitbegründet: die Geographie und die Ökologie (zur ausführlichen Diskussion der Stellung von Humboldts Paradigma zwischen ästhetischem, teleologischem und szientifischem Urteilen vgl. Eisel 1997).

Humboldt gelingt es, Naturerfahrung auf einer Ebene zu charakterisieren, auf der die durch das Subjekt transzendental konstituierten Erfahrungsqualitäten umgekehrt, nämlich auch als so genanntes Anregungsmittel der Natur aufscheinen. Das erste Kapitel des „Kosmos“ trägt den bezeichnenden Titel „Einleitende Betrachtungen über die Verschiedenartigkeit des Naturgenusses und eine wissenschaftliche Ergründung der Weltgesetze“. Ein Zusammenhang zwischen den beiden Aspekten ist gegeben, weil derjenige, dessen „Lage es erlaubt, sich bisweilen aus den 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“ (Humboldt 1978, 24). „[Z]wei Arten des Genusses“ (ebenda, 2) entsprechen „verschiedene Stufen des Genusses“ (ebenda: 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“ (ebenda: 2 f.). „In solchen Anregungen ruht eine geheimnisvolle Kraft; sie sind erheiternd und lindernd, stärken und erfrischen den ermüdeten Geist, besänftigen das Gemüt (...). Was ihnen Ernstes und Feierliches beiwohnt, entspringt aus dem fast bewußtlosen Gefühl höherer Ordnung und innerer Gesetzmäßigkeit der Natur“ (ebenda, 4).

Humboldt zerlegt hier das teleologische Urteil in zwei Teile: Einerseits existiert es jenseits des begriffslosen ästhetischen Urteils als ernsthaft reflektierende Betrachtung einer Ordnung, andererseits existiert es diesseits des ästhetischen Urteils als entwicklungsgeschichtlicher Vorläufer des Ästhetischen, nämlich als naturreligiöses Relikt im Sinne dessen, was er „den kindlichen Sinn des Menschen“ nennt. Aber das Letztere tritt nun – losgelöst von seinen Ursprüngen – als modernes Sinngefühl ohne atavistischen Bezug auf einen sittlichen oder übersinnlichen Gegenstand auf. Es gehört zur neuzeitlichen (romantischen) Empfindungswelt, im Höheren und Anderen der Natur noch vor jeder teleologischen Beurteilung zunächst nur die Kontinuität des Seins als Geheimnis zu erleben.

Humboldt formuliert die transzendentalen Vermögen der Naturerfahrung nicht aus erkenntnistheoretischer Perspektive, sondern unter dem Blickwinkel der Gefühlswelt des modernen Stadtbürgers, d. h. in empirischer, gewissermaßen kulturtheoretischer Einstellung. Er benennt den Zugang der Romantiker zur Natur ohne deren Entfremungskritik, d. h., er hat ihren Schmerz als laszive positive Stimmung formuliert. So umgeht er die Romantik ebenso wie Kant, ohne den beiden Parteien zu widersprechen, indem er das, was Kant zerlegt hat, um es geeignet unterschieden auf den Begriff bringen zu können, wieder als Einheit empirischer Zustände des Spaziergängers und explorativen Naturwissenschaftlers („Feldforschers“) nimmt. Dadurch erhält er eine Beschreibung der Animationsqualitäten der Natur auf genau der Ebene, die der Identitätsbildung Vorschub leisten. Wissenschaft wird so zum Genuss. Die Perspektive nennt sich physiognomisch. Die Natur und das Subjekt sind gewissermaßen gemeinsam aktiv: Wenn das Subjekt sich öffnet und *seiner* Natur (der Freiheit und Vernunft), aber auch seiner phylogenetischen Herkunft erinnert, erlebt es jene Hilfestellung der Natur für seine transzendentalen Vermögen wie eine Sympathie, eine Sympathie, der ein ihm wohl gesonnenes Objekt mit einer nur ihm eigenen Freiheit und geheimnisvollen Vernunft Vorschub leistet.

Auch diese Identitätsbeziehung ist universalistisch. Sie erfasst ebenso den weltoffenen, enthusiastischen Bürger, wenn er seine Städte leid ist und Entlastung von der Bürde seiner Geschäfte und Verantwortlichkeiten sucht, wie den Abenteurer.

Ich werde jetzt die Ebene wechseln und zum geschichtsphilosophischen und politischen Genkonzept übergehen.

Zweckmäßige Gemeinschaft mit der Natur: Lebensräume sind Heimaten

Den universalistischen Gefühlslagen in der Naturerfahrung steht ein vollständig anderes Konzept von Natur gegenüber. „Gegenüber“ ist vielleicht irreführend formuliert; dieses Konzept enthält alle genannten Annäherungen, umgibt sie mit einer sie durchdringenden Umdeutung. Damit geht auch ein ganz anderes Identifikationsmuster einher. Diese Wendung setzt am teleologischen Urteil an. Wenn die Idee der Natur mit der Berücksichtigung von Zwecken einhergeht, wird das Denken funktionalistisch.

Unter kantischer Perspektive ist das eine Alternative zur ästhetischen Erfahrung; unter der Perspektive der Geschichtsphilosophie (Herders), die sich gegen Kant wandte, ist es dagegen gerade deren Basis: Schönheit gilt dort als Ausdruck von Vollkommenheit, d. h. der gelunge-

nen Erfüllung der Maßstäbe eines Endzwecks durch das Objekt. (Dem hatte Kant im § 15 der Kritik der Urteilskraft deutlich widersprochen.)

In dieser substanzialistischen Deutung des ästhetischen Urteils zeigt sich eine konträre Identifikation. Sie ist nicht mehr universalistisch oder genauer: Sie folgt einer völlig anderen Vorstellung vom Allgemeinen. Diese Definition setzen wir in der Regel voraus, wenn wir von Identitätsverlust in der modernen Zivilisation sprechen.

In einem knappen Exkurs will ich die begrifflichen Voraussetzungen des kulturellen Schemas, demzufolge Identität sich in Gegnerschaft zur modernen Zivilisation begründet, nennen:

Exkurs über individuelle Allgemeinheit: idiographisches versus nomothetisches Weltbild

Das Allgemeine ist in diesem Fall selbst individuell, nicht ein dem Einzelnen vorgegebenes Gesetz (zur Herkunft der „idiographischen“ Geschichtsphilosophie aus der Monadologie vgl. Eisel 1991 und 2003c). Objektive Geltung entsteht nicht durch Subsumtion. Das individuelle Ereignis ist nicht beliebig, sondern ein Ausdruck von etwas. Es verweist auf die Wirkung eines Allgemeinen in und über ihm. Das bedeutet, die objektive Geltung ist nicht nur durch ein unabhängiges äußeres Gesetz bestimmt, sondern dieses Gesetz existiert gleichfalls auf einer ganz anderen Ebene, nämlich einzeln. Dann heißt es Entelechie und ist eine innere Kraft. Die Existenzweise des Einzelnen wird dann definitionsgemäß zu einem Balanceakt zwischen den beiden Polen: dem des allgemeinen, äußeren Maßes und jener singulären inneren Kraft. Diese Balance muss das Einzelne zur Existenzweise des Allgemeinen machen. Die Inkarnation des Allgemeinen im Einzelnen nennt sich Individualität. Der Handlungsmodus, durch den objektive Geltung erreicht werden kann, besteht hier nicht in formaler Subsumtion, sondern in einer sinnträchtigen Entwicklung. Bezugspunkt der Entwicklung ist die Vollkommenheit des individuellen Zustands. In ihm fallen das Allgemeine und das Einzelne als Endzweck zusammen (vgl. zum christlichen Bias des Individualitätsbegriffs in dem hier diskutierten Kontext Eisel 1992, 1997, 2003a; 2003b, 2003c). Einige Konnotationen, die zu dieser Idee vom Allgemeinen gehören, sind: organische Entwicklung (versus mechanisch oder beliebig), Gestaltung (versus Planung oder Wildwuchs), typisch (versus faktisch), Eigenart (versus Gleichförmigkeit oder Diffusität), Vielfalt (versus Homogenität oder Masse), Seele (versus Verstand), Sinn (versus Funktion oder Nutzen). Dieses Wortfeld bildet die begriffliche Basis unserer Kritik an Identitätsverlusten, denn ich habe auf der Gegenseite jeweils die Agenturen der Identitätszerstörung genannt.

Die Natur, die zu dieser Identitätskonzeption passt, ist räumlich. Sie heißt Landschaft oder Land, auch Landstrich oder Gegend. Es ist durchaus diejenige, die wir schön oder erhaben finden, aber wenn dies unter Verweis darauf geschieht, dass ein Raum in seiner Eigenart gemeint ist, wird automatisch das Verhältnis des Menschen zur Erde als seinem Wohnraum thematisiert, also eine Bindung und potenzielle Verantwortlichkeit, nicht sein von allen Bindungen freier Selbstwert, wie in den bis hierhin besprochenen, von mir so genannten systematischen Erfahrungsweisen – denn um das Matterhorn schön oder erhaben zu finden, bedarf es keiner lebensräumlichen Attitüde. Ganz anders ist das, wenn wir es als typisch für die Landschaft der Westalpen empfinden. Im Anschluss an den Neukantianismus wurde diese Welthaltung in der Geographie als idiographisch bezeichnet; dieses Fach hat die darin vorkommende Natur als ihr Objekt reklamiert. Es wurde auch – in Anlehnung an Riehl – das „Land-und-Leute-Paradigma“ genannt.

Die Berufung auf Natur bedeutet hier immer eine Absage an Abstraktion und formale Subsumtion des Einzelnen unter ein allgemeines Maß oder Gesetz. Der Begriff steht für die Relevanz des Konkreten und Besonderen. Deshalb führt das Gebot der Anpassung an Natur nicht zu einem allgemeinen Herrschaftsanspruch, sondern zum Gebot einfühlsamer Nutzung von Besonderheiten. Anpassung besteht durchaus nicht aus Unterordnung – wie so oft fälschlich unterstellt –, sondern aus der Loslösung vom Naturzwang. Aber das sich daraus ergebende Anpassungs-Loslösungs-Paradox (vgl. Eisel 1992, 118; 2003a) ist kein formaler Widerspruch. Das Paradox ist gewollt, und die beiden Seiten vermitteln sich in einem Begriff konkreter

Vernunft. Vernünftig ist nicht das Menschenmögliche (an Naturbeherrschung); diese Vorstellung bestimmt ja das Fortschrittsdenken des politischen Gegners. Dort besteht Anpassung an bedingungsloser Nutzung durch Verallgemeinerung und technische Simulation. Deshalb kann sich Anpassung gerade nicht an Besonderheiten der Natur orientieren. Demgegenüber ist im idiographischen Weltbild Vernünftig-Sein im Umgang mit Natur das Gegenteil: Nur was den besonderen Gestalten eines Raumes gerecht wird, kann dort Bestand haben. Natur ist kein Set von Formeln, sondern ein Lebensraum. Im einen Fall wird Raumplanung betrieben, im anderen Fall so genannte Landespflege.

Wie Sie bemerkt haben, habe ich zur Erläuterung des räumlichen Naturbegriffs den Individualitätsbegriff, der das Allgemeine als vollkommene Individualität statt als Gesetzgebung für kontingente Ereignisse fasst, anhand des Anpassungsbegriffs expliziert.

Identität ist in diesem Weltbild ein Programm der Selbstaussgestaltung durch Anerkennung von besonderen Lebensumständen. Wenn wir diese Umstände als Natur und im Hinblick auf unsere Herkunft betrachten, nennen wir sie Heimat. Deshalb entstand der Naturschutz als Heimatschutz gegen die moderne Zivilisation. Das Wertvolle an Naturräumen ist dies: dass sie jemandes Heimat sind. Deshalb muss deren Eigenart erhalten werden, selbst wenn es nicht die eigene Heimat ist. Das Prinzip ist das der Erhaltung von ursprünglichen Sinnzusammenhängen, von Erinnerungen an ursprüngliche Identifikationen. Das ist auch der Grund dafür, dass es notorisch misslingt und zu halsbrecherischen und verlogenen Konstruktionen führt, wenn der Naturschutz rein ökologisch begründet wird, um – in Deutschland verständlich – dem Heimatbegriff zu entgehen.

Politische Implikationen

Diese räumlich begriffene Natur, der Lebensraum, hat eine prekäre politische Karriere gemacht. Wann immer man sich aus guten Gründen der Kritik an Globalisierung und schäbiger Gleichschaltung der Kulturen der Welt auf den Identitätsbegriff beruft, der geschichtliche Entwicklung als einen sinnträchtigen Ausdruck der nachhaltigen Bindung des technischen Fortschritts an die Besonderheiten von Räumen begreift, sollte man wissen, welche Tradition und welches Feld von Implikationen tunlichst zu umgehen wäre. Das heißt, es wäre offen zu benennen, was alles *nicht* gemeint sein soll mit diesen Begriffen, und vor allem, wie man – ohne theoretische Konfusion – gewährleisten will, das eine zu sagen, ohne das andere zu meinen. Die Frage ist also: Gibt es einen unschuldigen Heimatbegriff und Lebensraumbegriff, wo es doch in jedem Falle unschuldiges Heimweh und Sinnverlustgefühl gibt? Ich glaube, dass es einen solchen Begriff nicht gibt. Denn er müsste das leisten, was nur im menschlichen Gefühlsleben gelingt: einen Widerspruch auszuhalten. In unserem Fall bestünde der darin, unsere Zivilisation unter der Perspektive des Widerstands gegen Gleichmacherei, Beliebigkeit, bedingungslosen Fortschritt, mechanische Funktionserfüllung usw. zu kritisieren und dennoch ihre modernen politischen und ökonomischen Voraussetzungen zu akzeptieren – Voraussetzungen also, die genau das Fundament dessen sind, was kritisiert wird. Deshalb plädiere ich dafür, auf diesen Begriffen zwar zu bestehen, ganz einfach weil sie lebensweltlich valide und kraftvoll sind, sie aber immer mit der Reflexion ihrer Problemlage zu umgeben, wenn sie politisch verwendet werden.

Das leitet uns zum zweiten Teil über. Dort soll es um die Brauchbarkeit von identitätsbildenden Naturerfahrungen für politisches Handeln gehen bzw. um die Hypostasierung solcher Erfahrungen zu einem Objekt, das zur Legitimation von politischen Handlungen herhalten soll.

Teil 2: Umwelt als Fetisch: über die Legitimierbarkeit von Identität durch die Natur

Naturerfahrung ist nicht durch die Natur legitimierbar

Dass Natur, in den verschiedensten Erfahrungszugängen, identitätsstiftende Funktion haben kann – und dies nicht nur zu wissen, sondern auch zuzugestehen und zu nutzen –, impliziert

nicht, dass Natur auch als politische oder kulturelle Instanz exponiert werden könnte oder sollte. Das *Objekt Natur* bietet nichts, womit man Politik moralisch begründen könnte, auch dann nicht, wenn wir ihm in der Erfahrung Sinn abgewinnen können. Politisches Handeln definiert sich darüber, dass ein Gemeinwesen sich dessen bewusst ist und danach verfährt, dass nichts in ihm zu geschehen hat, was nicht durch seine Mitglieder, im Bewusstsein dieser Verantwortung und Chance, gewollt und in Gang gesetzt wurde. Das Bewusstsein der Unhintergebarkeit dieses Ausgangspunktes bei der frei schwebenden Selbstbegründung des eigenen Gemeinwesens, die Verantwortung der Menschen für die institutionelle Verobjektivierung ihrer Handlungen, ein Verantwortungsbewusstsein, das jede Art von transzendenter Begründung, egal in wessen Namen, ersetzt, ist das Politische. Die Strukturebene von Macht wird erstens säkularisiert und zweitens den Zwecken des freiheitlichen Zusammenlebens zugänglich gemacht.

Die beiden Ebenen des Bezugs auf Natur, die Kraft und auch Legitimität sinnhafter Erfahrungen (meinetwegen mittels Natur) auf der einen Seite und die Anerkennung des Objekts dieser Erfahrung (meinetwegen der Natur) als Instanz zur Begründung von Politik auf der anderen Seite, müssen unbedingt getrennt bleiben. Die zahlreichen Konfusionen auf diesem Gebiet sind die Ursache für den Boom von Sekten, Fundamentalismen, privat gebastelten Trivialreligionen und Geschäftemacherei, die das für diese Tagung gestellte Problem zu einem heillosen Verwirrspiel von Unsinnigkeiten macht.

Nun stehen wir aber vor dem Problem, dass gerade die Anerkennung des Politischen in seiner modernen, demokratischen Form mit denjenigen gesellschaftlichen Prozessen korreliert, die wir beklagen – ich hatte das schon angedeutet.

Sachlichkeit zerstört Identität – Demokratie verlangt Sachlichkeit: das Dilemma der Zivilisationskritik

Ich will ihnen jetzt nicht eine Einführung in die Theorie der Demokratie zumuten, aber ich werde ein Dilemma für die sinnkritische Haltung gegenüber derjenigen Politik benennen, die den Identitätsverlusten zumindest nichts entgegenzusetzen hat. Demokratie heißt Volksherrschaft. Wenn – ob direkt oder repräsentativ – das ganze Volk Herrschaft über sich selbst ausüben soll, muss es eine Legitimationsbasis für Entscheidungen geben, über die alle gleichermaßen verfügen. In vordemokratischen Systemen sind das transzendente oder auf weltliche Instanzen projizierte transzendente Instanzen – selbst dann, wenn die heilige Welt längst von der sakralen getrennt wurde. Da Demokratie darauf gerade verzichten muss, weil diese Instanzen nicht – wie die Vernunft und die Freiheit – für alle Menschen naturgegeben waren, können die Entscheidungen nur von der Gegenseite her legitimiert werden. Das ist die Seite der objektiven Zusammenhänge der empirischen Welt. Das sind die Tatsachen, die Sachverhalte – wie man hört: Es geht immer um Versachlichung von Meinungen, Spleens, Ideen, Utopien, Interessen, Anschauungen, Intuitionen, Argumenten usw. Wenn sich ein Gemeinwesen durch Entpersonalisierung von Herrschaft begründet und die Personen der vormaligen objektiven Legitimation von Entscheidungen die Inkarnation einer transzendenten Macht waren, dann kann es sich nur noch sachlich begründen.

Die Instanzen der Versachlichung sind Wissenschaft, Technik und Bürokratie. Heilige Texte und autonome Verbote werden zu Gutachten und Verwaltungsvorschriften. Aus Sinn wird Funktion, aus Endzweck Nutzen, aus Kultur Gesellschaft mit einer „Kulturpolitik“ und kulturellen Ereignissen. Aus Individualität wird Individualismus, Eigenart wird zu Andersartigkeit, Vielfalt zu Pluralismus, Identität zu Gleichheit – der Chancen, der Formen und der Produkte. Tradition wird durch Emanzipation abgelöst.

All das ist unvermeidbar. Demokratische Politik als Herrschaftsform sichert der industriellen Produktionsweise – aus Gründen der Sachlichkeit – die Zerstörung von Identität. Darin muss man ganz klar sehen, sonst gibt man sich Illusionen hin.

Daraus folgt allerdings nicht, dass dumme und schlechte Politik unausweichlich ist und unter Berufung auf Sachlichkeit immunisiert werden dürfte. Selbstverständlich liegt es prinzipiell im Belieben eines demokratischen Gemeinwesens, sich für die Erhaltung von Identität zu entscheiden, auch für die Nutzung von Naturerfahrung für entsprechende Gefühle und Reflexio-

nen. Aber es ist gut zu wissen, dass auf der Diskurs- und Handlungsebene dann mit Widersprüchen zu rechnen ist, die nicht nur den widrigen Umständen im Detail oder der Unfähigkeit von Personen geschuldet sind. Man kann sich auf sie vorbereiten. Es muss klar sein, dass es in allen Einzelfällen der Beurteilung von Identifikationsverlusten der Reflexion eines Dilemmas bedarf und somit der Abwägung von alternativen Wertmaßstäben, die beide unverzichtbar sind.

Das Paradigma der Sachlichkeit und Emanzipation läuft auf Bindungslosigkeit hinaus, und die positive Seite dieser modernen Prinzipien ist evident, wenn man sich die Gewalt vor Augen hält, die im Namen der gesellschaftlichen Synthesis durch Herkunft und transzendente Instanzen ausgeübt wurde und wird. Herkunft und Transzendenz bilden aber das Gerüst zur Bestimmung und Entwicklung von Identität. Genauso wissen wir auf der anderen Seite, wie die Homogenisierung der Materialien, der Speisen, der Gebräuche, der Kleidung, der Ansichten, der Landstriche usw. uns die Freude nimmt. Wir sind also gewissermaßen gezwungen, uns – so oder so – immer selbst zu bekämpfen.

Konkreter Pluralismus oder Umweltfetisch

Aus dem Gesagten folgt: Innerhalb einer Widerspruchstruktur – in diesem Falle der des Widerspruchs zwischen politischer Anerkennung und kultureller Ablehnung der Demokratie – kann nicht im Prinzip entschieden werden, sondern nur fallweise.

Wenn aber eine prinzipielle Lösung ausgeschlossen ist, hilft nur Vernunft. Die Ironie der Sachlage besteht darin, dass dieser Begriff nun gerade – wenn man die praktische und nicht die reine Vernunft bemüht, und die praktische ist hier ja gefragt – dem durch die Demokratie diskriminierten Reich der Identität angehört. Identität lebt vom Besonderen. Ein vernünftiger Umgang mit paradoxen doppelten Zielsetzungen kann nur in der Begründung des Angemessenen im gegebenen Fall liegen. Das heißt, die demokratische Handlungsweise ist eigentlich auf die Zulassung und Kultivierung eines ihrem System strukturell inkompatiblen Entscheidungsmusters – und das bedeutet eigentlich einer ganz anderen Lebensform – angewiesen, wenn sie ihren eigenen Prinzipien (der Toleranz und des Pluralismus) treu bleiben will. Und dieses Zugeständnis wäre kein Rest reaktionären Geistes, sondern ein notwendiges immanentes Entwicklungspotenzial. Allerdings müsste sich eine solche Strategie daran bemessen lassen, ob sie sich aus der Reflexion jenes Paradoxes heraus begründet und damit *im Prinzip offen* ist, was in den jeweiligen konkreten Fällen die Gewichtung der Maßstäbe angeht, oder ob sie eine Stellungnahme für die Identität *inhaltlich vorentschieden* hat – das wäre der alte, sattsam bekannte zivilisationsmüde Kram gesättigter städtischer Intellektueller.

Eine solche prekäre inhaltliche Vorentscheidung – wenn sie denn getroffen wird – kann in den Dienst unterschiedlichster Wertträger gestellt werden. Konjunktur hat derzeit die Natur, ähnlich wie seinerzeit in der Romantik. Nur war in der Romantik damit noch ernsthaft ein – selbst paradoxer – säkularer Widerstand gegen die Säkularisierung gemeint. Heute, im Naturschutz und in grüner Politik, ist mit Natur nicht mehr diejenige gemeint, die irgendeiner identitätsstiftenden Erfahrung angehört. Sie ist ökologisch und nennt sich Umwelt. Wenn vernünftig über sie gesprochen wird, wird wissenschaftlich über sie gesprochen. Damit gehört sie in die Welt der Versachlichung, nicht in die der Identität. Wenn diese wissenschaftliche Redeweise jedoch zur Begründung gesellschaftlicher Maßstäbe auf demjenigen Niveau eingesetzt wird, auf dem Identität und Sinn funktional angesiedelt sind – das ist die kulturelle Ebene –, dann liegt der Fall vor, vor dem ich eingangs gewarnt habe: Die Kraft und die Legitimität von identitätsstiftender Erfahrung wird in ein naturwissenschaftliches Objekt projiziert, d. h. so wahrgenommen, als folge aus den ökosystemaren Zusammenhängen der subjektiv erfahrene Sinn objektiv. Durch teleologisches Urteilen wird diese Objektivität zirkulär evident, das bedeutet, die Selbsttäuschung hat Methode. Damit sind die Prozesse der Versachlichung mit der Sehnsucht nach Sinn illusionär kurzgeschlossen und heilig gesprochen; ein Fetisch ist entstanden. Die eigentlich erforderliche Arbeit der Reflexion auf das beschriebene Dilemma ist durch ein Dogma ersetzt. Dieses dient aber materiell der Versachlichung und gerade nicht dem, was ihm an Sehnsucht implantiert wird. Das zivilisationskritische Insistieren auf der Verbindung von Identität und wissenschaftlicher Naturerfahrung verharrt unter diesen Bedin-

gungen im politischen Nebel der technokratischen Stabilisierung von Wunschträumen und Selbsttäuschungen.

Literatur

- FREUD, S. (1964): Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt am Main und Hamburg.
- EISEL, U. (1991): Warnung vor dem Leben. Gesellschaftstheorie als „Kritik der Politischen Biologie“. In: HASSENPFUG, D. [Hrsg.]: Industrialismus und Ökoromantik. Wiesbaden, S. 159-192.
- EISEL, U. (1992): Individualität als Einheit der konkreten Natur: Das Kulturkonzept der Geographie. In: GLAESER, B., TEHERANI-KRÖNNER, P. [Hrsg.]: Humanökologie und Kulturökologie. Grundlagen, Ansätze, Praxis. Opladen, S. 107-151.
- 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.
- EISEL, U. (2003a): Das Leben im Raum und das politische Leben von Theorien in der Ökologie. In: WEINGARTEN, M. [Hrsg.]: Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. (In Vorbereitung)
- EISEL, U. (2003b): Tabu Leitkultur. Natur und Landschaft, Jg. 78, H. 9/10, (Themenheft „Tabu Heimat“). (Im Druck)
- EISEL, U. (2003c): Vielfalt im Naturschutz – ideengeschichtliche Wurzeln eines Begriffs. In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Biodiversität – Paradigmenwechsel im Naturschutz? Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz. Bonn-Bad Godesberg. (In Vorbereitung)
- V. HUMBOLDT, A. (1978): Kosmos. (Für die Gegenwart bearbeitet von HANNO BECK.) Stuttgart. (Zuerst 1745-1762)
- KANT, I. (1968): Kritik der Urteilskraft (1. Aufl. 1790, zitierte Fassung 1793). KANT, Werke in zwölf Bänden, Bd. X, Theorie-Werkausgabe Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- KANT, I. (1968a): Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (erste Fassung) (1. Aufl. 1790). KANT, Werke in zwölf Bänden, Bd. IX, Theorie-Werkausgabe Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 173-232.