

EISEL, U. (2007): Heimatliebe diesseits von rechts und links. Eine Replik auf zwei Anwälte des richtigen Lebens. In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und biologische Vielfalt, H. 47, Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S.147-193.

Ulrich Eisel

Heimatliebe diesseits von rechts und links Eine Replik auf zwei Anwälte des richtigen Lebens

Da haben wir den Salat. Falter wirft uns all das vor, was Schütze bei uns völlig vermisst; und Schütze warnt uns eindringlich vor allem, was Falter als eine Minimalbedingung für die vernünftige Behandlung des Themas ansieht. Falter bemängelt die – aus seiner Sicht undifferenzierte – Unterstellung einer Kontinuität zwischen dem völkisch-konservativen und dem nationalsozialistischen Gedankengut. Schütze ist fast besessen von dieser Kontinuität. Er besteht darauf, dass der nationalsozialistische Heimatbegriff kein Sündenfall eines ansonsten unverdächtigen Konservatismus war, und Falter will einen Bruch in der Kontinuität zwischen konservativem und nationalsozialistischem Bewusstsein gewahrt wissen. Denn das, was für Schütze *schon* ins Verderben führt, sieht Falter – bei allen Vorbehalten gegenüber der demokratischen Gesellschaftsform – *noch* im Rahmen demokratiegesellschaftlicher Legitimität und Legalität. Ja, er hält es sogar für wesentlich und unverzichtbar angesichts der vielen Altlinken an den Hebeln der Macht. Falter beklagt, wir würden ausschließlich auf eine (von uns eher erfundene) reaktionäre Seite des Heimatbegriffs hinweisen – und das noch ohne jedes Anrecht auf Kritik. Schütze meint, wir hätten das eigentlich Reaktionäre des Begriffs gar nicht benannt, und versucht einiges davon nachzuholen. Wer wohl Recht haben mag von den beiden?

Aber wir haben es ja verdient. Da haben wir uns doch einfach zwischen die zugelassenen Standpunktlogiken des wohl geordneten Aneinander-vorbei-Redens der Aufrechten in der deutschen Nachkriegszeit gestellt. So etwas macht man einfach nicht.

Und dennoch: Wir behaupten eigentlich nur, dass beide in vielem Recht haben, man allerdings darauf achten muss, unter Bezugnahme worauf man jeweils von Kontinuität und von Bruch spricht. Da beide Autoren – bei aller Differenz – viele Gemeinsamkeiten übersehen, die sie mit uns haben, ist es umgekehrt eigentlich nur konsequent, dass sie frappierend viele der Haltungen und Meinungen, die wir – zumindest überwiegend – mit ihnen teilen, als konträr zu ihren eigenen unterstellen. Das bedeutet: Beide rennen, was viele ihrer Einschätzungen und Situationsanalysen angeht, einfach offene Türen ein.¹ Allerdings können unsere Begründungen und Folgerungen erheblich von ihren abweichen. Das verweist dann doch auf eine Differenz gegenüber beiden. Vor deren Hintergrund liegen beide unversehens näher beieinan-

¹ Im Hinblick auf diesen Kontext bietet es sich an, auch auf den Beitrag von Schemel in diesem Band hinzuweisen. Seine Haltung zur Relevanz des Heimatbegriffs und der Heimatliebe für glaubwürdige Umweltpolitik deckt sich im Wesentlichen mit der Stoßrichtung der Vilmer Thesen. Dennoch stellt er die allermeisten unserer Argumente zur Begründung der Thesen in Abrede und fordert folgerichtig: Thesen ja, Begründungen nein. Das dürfte in Verbindung damit stehen, dass seine einzelnen Kritikpunkte durchweg aus Missverständnissen folgen, die aus einer unzureichenden Lektüre unseres Textes resultieren. Sie korrigieren oder problematisieren Aussagen, die von uns nie gemacht wurden. (Vgl. zum Aspekt „Antworten auf Sinnfragen“ in Punkt 5 auch meine Replik „Braucht Heimatliebe Fürsprecher“ in diesem Band.) Zudem widerspricht sich Schemel stellenweise selbst.

der, als ihnen lieb sein dürfte. Denn beide wollen ein Problem durch Bevormundung lösen, das heißt: indem Menschen ihr „falsches Bewusstsein“ ausgetrieben wird; sie definieren dieses nur konträr. Demgegenüber gehen wir davon aus, dass zunächst jede Weltanschauung ihre Anerkennung als eine Realität verdient, ganz unabhängig davon, ob bzw. unter welchen Bedingungen sie gebilligt werden kann. Wir interessieren uns für die Ausschlüsse und Kooperationen, die von jeder Weltanschauung produziert werden, so dass sich in der Summe ein verständliches Feld von Positionen ergibt, das sich nach der Logik aller Ausschlussbeziehungen ordnet.

Zu diesem Unterschied im Ansatz passt, dass beide von einer theoretischen Basis ausgehen, die den Charakter einer „Lehre“ hat, die andere Lehren bekämpft. Das nennt sich dann „Kritik“. Demgegenüber formulieren wir Theorie eher „rekonstruktiv“; die Vilmer Thesen spiegeln das wider. Das ärgert beide: Falter nennt es „Opportunismus“ (Falter 2004, S. 127), Schütze dagegen zählt schier endlos auf, was wir seiner Meinung nach alles *nicht* gesagt haben, d. h., er klagt *seine* Lehre durch die Hintertür ein (S. 119-124).

Im Folgenden soll Bernd Schütze und Reinhard Falter in einigen Punkten geantwortet werden. Die Erwiderung wird im Groben getrennt, jedoch mit zahlreichen Querverweisen vorgenommen. Dabei werden viele mögliche „kleinere“ Richtigstellungen – vor allem gegenüber Schütze – einfach ausgelassen. Ich gehe davon aus, dass der Leser sie aus den ausführlicheren Entgegnungen selbst erschließen und extrapoliieren kann.

Ich werde zunächst auf Bernd Schütze eingehen, indem ich – nach einer allgemeinen Bemerkung – entlang seiner Gegenthesen die grundsätzlicheren Einwände aufgreife. Dabei wird sich ergeben, dass in dem einen oder anderen Fall etwas ausgeholt werden muss, so dass dann kurze eigenständige Abhandlungen zu einem Begriff oder Sachverhalt entstehen. Der Text wird also punktuell ansetzen, aber auch, so gut es geht, einen durchgängigen Hintergrund durchscheinen lassen.

Verbot: Kein Spiel mit dem Feuer (Replik auf Bernd Schütze)

Der Text von Schütze mutet etwas dramatisch an. Sein politisches Engagement ist loblich, aber insgesamt kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass die flotte Schreibe eines schnell verfassten Textes doch auch einiges verdunkelt oder verzerrt. Aber das mindert nicht die Substanz seiner Aussagen, es sollte nur bei der Lektüre berücksichtigt werden und ihm nicht angekreidet werden. Schließlich haben pointierte Aussagen auch ihr Gutes.

Rassismus und völkischer Konservatismus: Kontinuität der Weltbilder?

Uns zu belehren, der Heimatbegriff sei nicht erst mit seiner Perversion durch den Nationalsozialismus brisant geworden, seine Brisanz leite sich vielmehr aus der völkischen Herkunft der Idee ab, rennt nicht nur offene Türen ein, sondern ganze Scheunentore. Wenn es überhaupt eine politische Pointe der mannigfaltigen von mir vorgelegten Interpretationen des ideengeschichtlichen Hintergrundes der Geographie, der Ökologie und des Naturschutzes gibt, dann ist es die: Die rassistischen Implikationen der mit dem ganzheitlichen Landschaftsbegriff der Geographie, den organismischen Ansätzen der Ökologie und der Zivilisationskritik des Konservatismus zusammenhängenden politischen Grundbegriffe waren *nicht* eine Erfindung der Nazis. Sie gehören dem so genannten idiographischen Weltbild an. Ich habe dieses Weltbild auf eine bestimmte abendländische Metaphysik (Leibniz) und Geschichtsphilosophie (Herder) zurückgeführt, um zugleich seine „Modernisierung“ im völkischen und später nationalsozialistischen „Naturalismus“ sowie seine Herkunft aus dem „christlichen Humanismus“ zu beschreiben. In der 1980 erschienenen Dissertation habe ich den Nationalsozialismus ein „Syndrom“ genannt, d. h. ein Krankheitsbild der Neuzeit und der Moderne, das –

unter gewissen Bedingungen – jederzeit „ausbrechen“ kann (vgl. Eisel 1980, 311-323). Dennoch ist ein solcher Ausbruch, wie er im nationalsozialistischen Rassismus erfolgte, eine grundsätzlich andere (und spezifisch zu benennende) Realisierung jenes kulturellen Bodensatzes, der den Nationalsozialismus als allgemeines Weltbild umgibt und trägt.

Die Relevanz dieser Differenz kommt bei Schütze zu kurz und wird diffus, wenn er sie als „gigantische Erweiterung“ und „höchstmögliche Entfaltung“ völkischer Politik bezeichnet (ganz abgesehen davon, dass der dafür von Schütze verantwortlich gemachte Darwinismus (vgl. Gegenthese 3) eher nicht die entscheidende Wende in der Ideologie des Nationalsozialismus bedingte). Was also den Vorwurf einer Unterbelichtung der Gemeinsamkeit von völkischem Zeitgeist und nationalsozialistischem Rassismus angeht: Er hätte schon vor 24 Jahren und danach noch etliche Male nachlesen können, was ich zur Kontinuität zu sagen habe. Vor Schützes abschließenden Eisel-Zitaten, was meinen Anspruch an theoretisches Arbeiten angeht, ist mir daher nicht bange. Er will mich hier mit meinen eigenen Waffen schlagen, und ich muss gestehen: Ich bin begeistert von seiner Übernahme meines Anspruches. Bisher wurde ich schon arg gescholten im Einflussbereich solch eher hemdsärmeliger Wissenschaften, wie sie im Umweltplanungs- und Naturschutzkontext mitarbeiten, wenn ich ein wenig Ideengeschichte oder Wissenschaftstheorie ins Spiel gebracht habe. Ich hoffe, noch viele schließen sich Schützes Insistenz auf meinem Anspruch an.

Die Kontinuität des Rassismus im völkischen Konservatismus: Allgemeine Systememigungshaft oder Kontinuität der Interessen und Institutionen?

Im Hinblick auf die Problematik der Kontinuität zwischen Nationalsozialismus und völkischem Zeitgeist könnte man den Spieß eher umdrehen: Mir scheint die Vorstellung von dieser Kontinuität bei Schütze unbefriedigend zu sein und an der Pointe vorbeizugehen. Wenn man von einer solchen Kontinuität ernsthaft ausgeht, dann stellt sich die Frage, was das Gemeinsame in einer Differenz ist. Die ganze Aufregung über durchgängige Traditionen könnte kaum entstehen, wenn jene Kontinuität banal wäre. Nur irgendeine Art von Bruch in der deutschen Tradition macht sie signifikant.

Was also umgibt diesen Bruch, oder worin vollzieht sich die Kontinuität?

Zunächst zur Gegenthese, die Schütze offenbar verwirft: Es gibt die weit verbreitete Anschauung, dass der Nationalsozialismus ein unbegreiflicher Unglücksfall der Geschichte war. Alle zivilisatorischen und menschlichen Barrieren gegen die Unmenschlichkeit hätten kollektiv versagt. Das sei nicht zu erwarten gewesen und nicht zu erklären. Dieses Redemuster ist eine probate Ausrede im Hinblick auf möglicherweise vergleichbare aktuelle Tendenzen. Neonazis sind dann abermals einfach Unmenschen, bestenfalls fehlgeleitet und durch Langzeitarbeitslosigkeit verwirrt. Als Gegenstrategie häufen sich die Appelle an Wachsamkeit und Erinnerung sowie die Einrichtung von Gedenkstätten aller Art.

Wenn man diese Erklärung und diese Politik unbefriedigend findet, bietet es sich an, dem Nationalsozialismus seine Unbegreiflichkeit zu nehmen, ihn gewissermaßen zu normalisieren. Dann muss man ihn als gesellschaftliches System ernst nehmen, ihm seine Singularität und Irrationalität absprechen und eine Erklärung für sein Auftreten suchen. Man betrachtet dann z. B. totalitäre Tendenzen von gesellschaftlichen Systemen ganz allgemein ohne Rücksicht auf historische Abstände oder unterschiedliche Produktionsverhältnisse. Das Erklärungsmodell für den Nationalsozialismus gestaltet sich dann entsprechend. Der Preis für diese Verallgemeinerung des nationalsozialistischen Rassismus auf der Ebene totalitär wirkender Systemfunktionen besteht darin, dass die Kennzeichnung der Phänomene abstrakt wird. Spezifische Unterschiede gehen verloren; zum Beispiel ist „rot gleich braun“, und ein Inka-Herrscher verdankt seine Macht denselben Mechanismen wie Hitler oder Stalin.

Es gibt eine andere Möglichkeit, den Nationalsozialismus nicht als einmaliges „irrationales“ Phänomen zu isolieren und immunisieren: Man kann versuchen, ihn aus den inneren Widersprüchen der Kapitalverwertung zu erklären. Hierbei können immerhin historische, ökonomi-

sche und ideologische Differenzen zwischen Gesellschaften beachtet werden. Der Nationalsozialismus ist dann ein Krisenphänomen, d. h. durchaus nicht ganz „normal“, aber erklärbar. Kosten gibt es auch hier: Zwar kommt man besser an „Schuldige“ heran, aber genau hier liegt auch das Problem. Die Beobachtung der empirisch durchaus nachweisbaren Interessenverflechtung zwischen Ökonomie und Politik verdunkelt den Blick darauf, dass jene ökonomische Interessensphäre, deren Funktionsweise alles zu erklären scheint, eine allgemeine Systemebene enthält, die die Voraussetzung dafür ist, dass sie überhaupt als ökonomische solche bestimmende Funktion ausüben kann: Das Kapital ist in eine „moderne“ Struktur der Vergesellschaftung eingebunden; ob das der Fall ist, weil eben dieses Kapital das Zeitalter der Moderne durch die „zweite ursprüngliche Akkumulation“ von Kapital allererst ermöglicht hat, ist hierfür nebensächlich. Diese Struktur ist ein Ensemble von politischen, technologischen, wissenschaftlichen, kulturellen und religiösen Entwicklungsfaktoren, die gewährleisten, dass die Kapitalverwertung zum vernünftigsten Kalkül avanciert und damit unumgänglich wird.

Berücksichtigt man den letztgenannten Aspekt, ergibt sich eine andere Variante systemischer Theorie als die oben beschriebene totalitarismustheoretische. Man verfährt nicht abstrakt systemisch, aber auch nicht ökonomistisch. Diese Variante bietet eine Möglichkeit, die Interessenabhängigkeit des nationalsozialistischen Rassismus einzubeziehen, aber auf eine alternative Weise: Nicht mehr „Kapitalismus führt zum Faschismus“, sondern das System der Moderne enthält – noch in den „unschuldigsten“ seiner Zusammenhänge – die Tendenz jenes Syndroms, wie z. B. schon von Adorno und Horkheimer, Moishe Postone, Taguieff, Balibar oder Zygmunt Baumann mit ganz unterschiedlichen Schwerpunkten in diesem Sinne beschrieben; der Sozialismus würde (und konnte offenkundig) da keine Abhilfe schaffen. In der eingangs beschriebenen Polarisierung schließen sich ideologiekritische Kapitalismusanalyse und systemische Totalitarismusforschung der Moderne aus. Das ist aber nicht zwingend. Die Entmystifizierung des schier Unfassbaren kann konkreter als in der Totalitarismusforschung und allgemeiner als im Gefolge des historischen Materialismus betrieben werden.

Wo ist Bernd Schütze einzuordnen? Seine Gegenthesen zeigen, dass er die Kontinuität vorrangig historisch-empirisch konzipiert. Er will offenbar die praktischen Bedingungen und Auswirkungen der ideellen Präformierung politischer Handlungen durch rassistische Ideen deutlicher benannt wissen – vor allem auf der Ebene der ökonomischen Interessen und politischen Machtverhältnisse. Die Kontinuität der Institutionen von Unterdrückung, die sich durch ideologisch konstruierte Andersartigkeit und Fremdheit von Menschen legitimiert, soll berücksichtigt werden. All das, was er da beschreibt und was wir in der Tat *so* nicht benannt haben (und weshalb uns in dieser Hinsicht seine Gegenthesen sehr willkommen sind), ist das, was wir meinen, wenn wir vor der naiven Proklamation des Heimatbegriffs warnen. Dieser ganze „Bodensatz“ in der Realität würde zu den „Randbedingungen“ von modernem Heimatschutz gehören. Ob man angesichts dessen im Naturschutz auf den Heimatbegriff weiterhin verzichten sollte, ist allerdings damit noch nicht ausreichend beleuchtet. Schütze entschließt sich dazu. Das ist ihm unbenommen. Offenbar wiegt das Gewicht dieses Bodensatzes für ihn schwerer als das Gewicht einer eigentlich unkomplizierten Erfahrung sehr vieler Menschen. Aber er gebraucht diese persönliche Attitüde recht demonstrativ wie ein theoretisches Argument und dieses dann zugleich als moralische Keule. Genau diese Vermischung aus Theorie und Moral versuchen wir zu vermeiden und zu entzerren. Denn es ist nicht zwingend, dass die ideengeschichtlich erklärbare *kulturelle Konditionierung* politischen Handelns durch solche Begriffe wie Heimat, von der wir nicht weniger dezidiert ausgehen als Schütze, in jeder historischen Situation *empirisch* zu den gleichen Handlungs- und Politikformen führt wie ehedem. Die napoleonischen Kriege, die Schütze als Grund der Formierung eines reaktionären Bürgertums angibt, sind halt vorbei. Schütze suggeriert aber, die Anerkennung jener ideellen (latent völkischen) Konditionierung müsse in der BRD des Jahres 2003 zu genau denselben historischen Praxisformen führen wie in den deutschen Kleinstaaten zu Napoleons Zeiten oder gar wie im Nationalsozialismus. Das erscheint mir nicht wahrschein-

lich, auch wenn es in der BRD ein rechtsradikales Potenzial gibt. Zwar ist Vorsicht geboten. Das bedeutet aber nur, dass die empirische Konstellation analysiert und mitbedacht werden sollte, nicht aber unbedingt, dass die geschichtlichen Erfahrungen einer bestimmten Zeit sich irgendwie von selbst hypostasieren und für alle Zeiten Gültigkeit erlangen.

Es zeigt sich, dass eine an der Kontinuität der Interessen (und ihrer politökonomischen Grundlagen) orientierte Kritik der Heimatliebe ein eher schwacher Antirassismus ist, der zwei Gefahren birgt: 1. Er hat die Tendenz, auf der politischen Ebene etwas durch Verbote zu bekämpfen, was auf einer ganz anderen, nämlich auf der kulturellen Ebene seine Wirkung entfaltet. Aus dieser Diskrepanz zwischen den Ebenen ergibt sich regelmäßig ein Glaubwürdigkeitsdefizit für die Kritiker, weil die politischen Formen der Kritik sich denjenigen der durch sie verbotenen Gegenseite annähern: Unterdrückung einer Lebenshaltung. (Das wird uns unten noch beschäftigen.) Diesen Selbstbetrug bemerken die Leute schnell. 2. Prognosen über bevorstehende Gefahren werden – gerade wegen der Konkretheit des Erklärungshorizonts von rassistischen Ereignissen – abstrakt erzeugt, d. h., Geschichte wird ohne Berücksichtigung geschichtlicher Randbedingungen prognostiziert.

Wir behaupten nicht, dass es jene ökonomischen und politischen Interessen nicht gebe oder sie vernachlässigt werden sollten. Aber sie betreffen gar nicht das Problem an der Stelle, an der es seine Brisanz entfaltet. Das ist dort, wo die beiden alternativen Entmystifizierungsstrategien (Totalitarismusforschung und historischer Materialismus) zusammengeführt werden müssten, weil ja auch die abstrakt systemische und die historische Formebene der Gesellschaft real zusammenhängen. Man hat dort zwar ein System vor sich, aber sowohl kein überhistorisch universelles als auch keines der ökonomischen und politischen Verschwörer und Ewiggestrigen, sondern ein historisches mit universellem Charakter. Das ist die moderne Gesellschaft. Eine Theorie der Moderne ist eine allgemeinere Strukturtheorie als jene historische Systemanalyse der Interessen der Kapitalverwertung (ohne ihr per se zu widersprechen) und zugleich eine spezifisch bestimmbare, historische Universalisierung gesellschaftlicher Entwicklungsmöglichkeiten.

Über die moralische Hypostasierung semantischer Trivialitäten der Umgangssprache

In den meisten der Gegenthesen von Schütze wird eine Außenposition bezogen, die Partei zu ergreifen erlaubt. Schütze gehört zu den Menschen, die einen hohen Prozentsatz von dem ablehnen, was auf der Welt real ist. Er wirft den gesellschaftlichen Systemen (Kapitalismus, Abendland, christliche Kultur usw.) vor, dass sie so funktionieren, wie sie funktionieren, dass also die fundamentalen ökonomischen und kulturellen Konstitutionsstrukturen der derzeitigen Zivilisation und Warengesellschaften so wirken, wie sie wirken. Er kritisiert diese Realitäten so, als habe jeder die Wahl, sie anders zu schaffen und die Basisfunktionsweisen der Zivilisation zu ignorieren. Auf Basis dieser Haltung kann er alle beim Schlafittchen packen und kräftig durchschütteln, die sich in irgendeiner Weise – vielleicht zähnekniischend – auf diese Welt einlassen, um sich in ihren Widersprüchen einzunisten, weil diese der einzige Ort sind, wo jene Systemvorgaben einem widerständigen Leben zugänglich sind. Er scheint diese Widersprüche nicht zu mögen, denn er setzt auf ein anderes Pferd: Er schlägt sich auf die Seite der Verfolgten – wie immer das auch gehen möge. Das ist ein guter Ort zum Überleben für gute Menschen.

Im Fall von Bernd Schütze leitet sich diese Wahl vermutlich aus der oben beschriebenen Position ab, der zufolge der Rassismus ein Effekt kapitalistischer Ausbeutung ist. Mit dem gesellschaftstheoretischen Hintergrund dieser Auffassung ist landläufig die Vorstellung verbunden, die Ausgebeuteten seien ein moralisch privilegiertes, historisch mit universeller Emanzipation beauftragtes Gattungssubjekt. Alle, die sich der Emanzipation entgegenstellen, ziehen am gleichen Strang: die fortschrittsbeflissenen Ausbeuter ebenso wie die Traditionalisten. Unter dieser Perspektive verbinden sich mit dem Begriff „Heimat“ oder mit den Schwankungen der Metapher „Land und Leute“ Ausgrenzungen von allen in unserer Kultur struktu-

rell Heimatlosen und von allen „Fremden“. Schütze bemerkt nicht, dass diejenigen, die sich zu Stellvertretern jener Verfolgten aufschwingen, meist nichts anderes bewirken, als ihrerseits Menschen auszugrenzen aus der Gemeinschaft der Bürger, die durch die korrekten Aufpasser zugelassen sind. In diesem Fall sind es diejenigen, die sich ohne Arg das Gefühl leisten, sich dort, wo sie herkommen, wohl zu fühlen. Der Hinweis, dass solche Gefühle Ausschlüsse bewirken, wenn sie als ideologische Konzepte vertreten werden, ist richtig. Aber dass deshalb Menschen, die solche Gefühle haben, bereits ansatzweise de facto oder sogar intentional Judenverfolgung billigen oder gar betreiben, ist grotesk und denunziatorisch. Das Argument der Wirksamkeit ideologischer Konzepte gehört der Abstraktionsebene eines Diskurses über kulturelle Deutungsmuster an. Es wird nun in eine persönliche Befindlichkeits- und Verantwortungsebene gezerrt und politstrategisch überhöht: Heimatliebhaber verantworten potenziell Völkermord.

Realistisch wäre eine andere Ausgangsposition: Die situative Erfahrungsqualität „Land und Leute“ *gibt* es. Basta. Auf dieser Grundlage fühlt man sich „heimisch“, wenn es um die eigene Heimat geht. Das konstituiert eine Gegenseite. Basta. Diese Gegenseite heißt „fremd“, „anders“. Das sind komplementäre logische Implikate von *existierenden* Bedeutungen, d. h. umgangssprachlich zwingende Gegebenheiten. *Dass* sie existieren, ist niemandem vorzuwerfen. *Wenn* sie existieren, sind die Gegenpole unausweichlich. Man könnte das Gleiche als Konstitutionsprozess auch umgekehrt formulieren. Historisch war es sogar so: Wenn man sich vor Augen hält, dass die Pole „Heimat – Fremde“ äquivalent sind mit „individuell/regional – universell“, dann konstituieren die Instanzen und Agenten universeller, gleichartiger Geltung, d. h. das Industriekapital, der Weltmarkt, die allgemeinen Menschenrechte und die intersubjektiven Erfahrungswissenschaften die Bedeutung der Region. Das Fremde, nämlich die „entfremdeten“ Vergesellschaftungsformen, grenzt die Heimat aus, bevor das Heimatbewusstsein die bedrohlichen Fremden ausgrenzt. (Falter macht daraus einen Schuldzusammenhang und entlastet die politischen Reaktionäre damit, dass die Aufklärung durch ihren Angriff auf die Tradition gewissermaßen den Streit begonnen hat (vgl. in der Falter-Replik den Stichpunkt „Missbrauch“).) Woran sich die Zuweisungen der Fremdheit traditionell festmachen und dass mit diesen kulturellen Vorurteilmustern, die sich einfach aus der Sprache ergeben, keine Legitimation für Völkermord verbunden werden kann, ist eine ganz andere Sache.

Es wird klar, wie die Ausgrenzungsideologie funktioniert: Bei der Umkehrung der Zuweisung von Attributen, nämlich wenn die universalistischen Entfremdungsinstanzen konkret dingfest gemacht werden, entsteht der entscheidende Kurzschluss. Aus der kapitalistischen Zirkulation werden unversehens die Juden, und alles, was im Sinne *konkreter* Lebensweise universell, d. h. in irgendeiner Weise verstreut bzw. „wandernd“ auftritt, wird ihnen gleichgestellt. Daneben werden sie für die universalistischen Abstraktionsprinzipien, die alle auf „Gleichmacherei“ hinauslaufen, verantwortlich gemacht. Denn diese Gleichsetzung von Feinden wahrer Kultur mit den Juden wendet sich gegen das Gleichheitsprinzip: Dessen Vertreter – Kommunisten, Sozialisten, Demokraten, Bolschewisten – wandern nicht; sie sind aber dennoch „heimatlose Gesellen“, denn sie zerstören die notwendige natürliche Ungleichheit (die auf der räumlichen Ebene „Heimat“ wäre). Die Juden stehen für diese falsche Welt; sie „steuern“ sie. Das Prinzip der Ungleichheit gilt also nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Welt, die die Menschen bewohnen. Die natürliche Unterschiedlichkeit des Planeten Erde zeigt sich in den Landstrichen, in denen unterschiedliche Menschen leben. „Siedler“ machen die Erde bewohnbar. Die Sesshaften stehen den Verstreuten und Wandernden gegenüber. Siedeln ist Ausdruck der und Voraussetzung für die Entscheidung, Verschiedenheit zu erzeugen und zu beachten, weil nur die Sesshaften die Natur an den vielfältig unterschiedenen Orten der Erde ihrer Eigenart gemäß dauerhaft kultivieren. In diese vielfältige kulturelle Welt dringen die Universalisten und Vertreter des Gleichheitsprinzips ein; sie dringen dann als Fremde in Heimaten ein. Die universalistischen Prinzipien der industrikapitalistischen Produktionsweise und ihrer „Überbauten“ sind durch eine anthropologisierende (Fehl-)Konkretion, d. h.

durch die Identifikation der Juden mit universeller Ruhelosigkeit und Ortsfremdheit, erfolgreich in den Dienst der reaktionären Politik zugunsten der Ausweitung dieser Produktionsweise gestellt.

In diese ideologische kulturgeschichtliche Deutung eines banalen logischen, wechselseitig komplementären Implikats der naiv vorliegenden Bedeutungs- und Erlebnisgehalte von „heimisch“ und „fremd“ aus der Alltagssprache hat sich das lebensweltliche Fühlen eingelagert. Heimatgefühl kann jederzeit so, wie diese Ideologie funktioniert, aufgebaut werden, das belegen die Äußerungen der neuen Rechten. Aber genauso gilt, dass der Fehler, nämlich der Kurzschluss jener Konstruktion, jederzeit durchschaut werden kann. Dann gibt es keinen Grund mehr, solchen Unfug zu verbreiten, *obwohl* der Mechanismus der Ausgrenzungen durch die logisch-zweiwertige Struktur von Bedeutungsgehalten, in diesem Fall derer von heimisch und fremd, weiter wirksam sein wird. Dieser Mechanismus macht dann unsere Kultur (sowie die Macht der Sprache) verständlich, statt Fremde zu Untermenschen.

Die Pointe der ganzen Ausführung ist die: Die Verwechslung und Vermischung von konzeptioneller Begriffsebene und konkreter Erfahrung im Fall von „Heimat“, wenn nämlich die Heimatliebhaber sowie die Wortführer des Begriffs zu Konkretionen und darin zu „Verursachern“ des kulturellen Sprachmusters „Heimat“ mitsamt seiner Implikationen gemacht werden, ähnelt doch sehr dem Programm, das damit bekämpft werden soll. Die Kritik an den Heimatliebhabern positioniert sich nur auf der Gegenseite des Rassismus. Im einen Fall, durch den Rassismus, werden Religionsgemeinschaften, Volksgruppen, Parteimitglieder usw. zu Agenten eines Prozesses gemacht, der mit ihren Prinzipien und Lebensweisen tatsächlich in der einen oder anderen Weise konvergiert. Diese abstrakte Konvergenz wird als Verursachungs- und Schuldzusammenhang konstruiert. Im anderen Fall, dem des Heimatgefühlsverbots, werden Vereine bzw. Einzelpersonen als Träger menschenverachtender Politik in Betracht gezogen und wie potenzielle Verschwörungskollektive dargestellt, nur weil ihre Erfahrungsmöglichkeiten und Erfahrungen mit solcher Politik kompatibel wären. Also gilt dann auch hier: Wer sich solcher Gefühle nicht enthält, ist „so einer“, macht sich schuldig.

Die Positionen der Ausgrenzung des Fremden und die der Kritik daran widersprechen sich *inhaltlich* in einem strikten Sinne; aber trotz dieser Gegnerschaft treibt Schütze den Teufel mit dem Belzebub aus, wenn er sie in der Weise aufbaut, wie er es tut. Die rassistische Fehlkonkretion kultureller Entfremdungsprozesse der Lebenswelt, die der industriellen Kapitalbildung anhaften, wird mit der politisch-moralischen Hypostasierung der Sinnerfahrung von Modernisierungsmüden bekämpft: Juden werden potenziell durch Heimatliebhaber bedroht. Warum kann man nicht einfach mal die Ebenen, die *zunächst* nichts miteinander zu tun haben, getrennt betrachten und dann analysieren, unter welchen Bedingungen sie auf welche Weise zum Zusammenwirken gebracht wurden bzw. werden könnten?

Die Dimensionen der Diskriminierung sind natürlich ungleich: Nur selten wurde Heimat-schützern ein Haar gekrümmmt. Aber es geht hier nicht um die Aufrechnung von Gewalttaten, sondern um die Erfolgsaussichten von politischen Strategien, und die scheinen mir für den Naturschutz langfristig gering zu sein, wenn er seine geheime Philosophie totschweigt. Diese Philosophie besteht nun mal in dem Wunsch nach Eigenart in der Welt und der Verbindung dieses Wunsches mit der Idee eines eigenen Ursprungs und der Ursprünglichkeit von allen Dingen. Ob dieser Wunsch legitim ist oder nicht, könnte möglicherweise diskutiert werden, aber ein abschlägiges Diskussionsergebnis könnte politisch nicht durchgesetzt werden, ohne enorme individuelle, soziale und kulturelle Folgekosten zu produzieren; alle gesamtgesellschaftlichen Umerziehungsversuche von Bevölkerungen zeigen das. Somit kann mit einer solchen Diskussion vernünftigerweise nur der Anspruch auf Aufklärung verbunden werden, mehr nicht. Genauso verhält es sich mit dem Wunsch nach Emanzipation oder Chancengleichheit. Eine solche Beschränkung des politischen Anspruchs auf Durchsetzung politischer Korrektheit der einen oder anderen Art begründet sich nicht nur mit der Unsinnigkeit, Gefühle verbindlich machen und konkurrierende notfalls verbieten zu wollen, sondern vor allem

damit, dass diese privaten Wünsche fundamentalen kulturellen Bewusstseinsmustern folgen. Die von Schütze (in letzter Konsequenz) attackierte Idee der Eigenart folgt aus der abendländischen Festlegung der Menschen auf die Idee der Person. Dazu gibt es in dieser Kultur wenig respektablen Alternativen – egal in welchem sozialen Milieu die einzelnen Werte und Normen veranschlagt werden. Wenn das Werte- und Kommunikationsgefüge der Lebenswelt suggestiv vermittelt, dass Menschen nur dann etwas gelten, wenn sie „Charakter“ haben und eine gewisse „Ursprünglichkeit“, „Persönlichkeit“ ausstrahlen und „Individualität“ entwickeln (Falter nennt es „integrale Persönlichkeit“ (Falter 2004, S. 133)), dann kann man es ihnen schlecht verübeln, wenn sie die *Welt*, in der sie sich entsprechend einrichten, als Spiegel dieser Forderungen gestalten bzw. vorfinden wollen. Das gilt für die linke Subkultur genauso wie für den Hochadel. Ihr „Lebensraum“ ist dann natürlich nicht der ganze Planet, sondern irgendeine typische Gegend. Und dass diejenige Gegend, aus der man stammt, oft einen gewissen Vorzug genießt, mag daran liegen, dass all die mühsamen Versuche, ein respektables Individuum zu werden, mit den spezifischen Erfahrungsmöglichkeiten jener Gegend verwoben sind.

Natürlich gehen viele von dort gerade weg, um ein eigenständiger Mensch zu werden; sie konzipieren ihre Individualität *gegen* ihre Heimat und alles, was mit ihr sozial und kulturell zusammenhängt. Das ist legitim und ein Massenphänomen der Moderne. Aber so wenig wie man den Emanzipierern vorschreiben kann und sollte, dass sie gefälligst zu Hause bleiben sollen, weil ihre universalistische Attitüde insgesamt irgendwie verwoben ist mit barbarisch wirkenden Prozessen der Ausbeutung und Unterdrückung auf der Erde, kann und sollte man denen, die zu Hause geblieben sind, vorschreiben, über ihre Motive Stillschweigen zu bewahren, weil ihre Lebensentscheidung einmal irgendwie verwoben war mit barbarischer Menschenvernichtung.

Über das Leben mit Widersprüchen

In der Gegenthese 5 persifliert Schütze die Realität, die seiner Meinung nach dann um sich griffe, wenn man den Heimatbegriff als eine Kritik an der Globalisierung verstehen und einsetzen würde. Er konterkariert die Möglichkeit einer solchen Umwidmung der Heimatliebe durch ein schnell hingeworfenes Bild warengesellschaftlicher Geschäftemacherei. Das Bild ist auf den ersten Blick nicht schlecht gemalt; Falter hätte es kaum besser machen können, wenngleich sicher mit einer anderen Pointe. Aber die Botschaft verweist wieder auf das oben schon behandelte angespannte Verhältnis zur Realität und zu Widersprüchen.

Nichts, was den Anspruch hat, sich gesellschaftlich zu artikulieren und eine objektiv anerkannte und viel versprechende Tendenz zu werden, kann die Kommerzialisierung und das damit einhergehende sektenähnliche Auftreten von Gefolgschaften, also das, was man mit wechselnden Inhalten jeweils eine „Szene“ nennt, umgehen. Nicht dass mir der böse Blick, den Schütze hier einsetzt, fremd wäre. Man kann nur sagen: „Gut gesehen. Ob du wohl auch so konsequent lebst, wie du beobachtest?“ Will sagen: Dieser Blick ist so sympathisch wie unfruchtbar. Er macht nämlich die Welt eindeutig dort, wo sie strukturell ambivalent ist. Das geschieht wohl in der Sehnsucht nach „klarer Politik“ für „klare Verhältnisse“. Wer hätte die nicht dann und wann. Aber: Wer fällt schon darauf rein? Natürlich hat Schütze jedes Recht der Welt, eine eindeutige Position im Leben einzunehmen. Offenbar ist seine Biografie so verlaufen, dass es für ihn nützlich ist, das große Kotzen bei dem Begriff „Heimat“ zu kriegen. Das ist ihm unbenommen. Aber nicht unbenommen ist, dass er diese persönliche Konditionierung (mit zum Teil guten Argumenten) so aufplustert, dass sie wie ein Gottesgericht daherkommt.

Natürlich haben auch wir einen solchen persönlichen Hintergrund, wenn wir *für* die Idee der Heimat plädieren. Aber offenbar bekommen wir neben seiner Übelkeit das noch größere Kotzen bei den barbarischen Prozessen der Fremdbestimmung alles irgendwie „Herkömmlichen“, also auch der Bevormundung gegenüber unkomplizierten Erfahrungen oder alltägli-

chen Gefühlen. Der Unterschied besteht aber darin, dass wir das aus dem *Widerspruch* heraus thematisieren, der mit *zwei* Übelkeiten einhergeht. Die Aufzählung perverser Moden, in denen die trittbrettfahrenden Yuppies, fortschrittlichen Lehrer und Möchtegern-Avantgardisten jede alltagsweltliche Aktivität, sei sie von der „ursprünglichen“ oder von der „fortschrittlichen“ Art, zu einem schicken Trend oder gar zu einer kleinen „Bewegung“ machen und das gelegentlich mit gutem kommerziellem Erfolg für manche von ihnen, beschreibt den Lauf der Welt. Kapitalismus ist eben Kapitalismus – und die „Innovatoren“ dieses Systems waren schon immer seine privilegierten und gebildeten Bürger. Wer mit diesem Mechanismus nicht rechnet, sondern diese ambivalenten Aktivitäten nur als „authentische“ akzeptieren kann, sitzt in der Falle: Er kann sich nicht mehr rühren in einer ambivalenten Welt. Eine Alternative besteht darin, die Dinge zu tun, die man tun will, weil sie zunächst genau das bedeuten, was sie für einen selbst wert sind: Gute regionale Küche schmeckt wie gute regionale Küche. Basta. Ob die Slow-Food-Bewegung sie mit gutem kommerziellem Erfolg zum Kulturmobil stilisiert, ist eher zweitrangig beim Essen. Wenn alles ausschließlich danach beurteilt wird, worin es schon einmal einbezogen wurde, macht man sich zum Sklaven des Mechanismus, dessen System man bekämpfen will. Man muss sich dann alles, was man gerne tun würde, verwehren, nur um Recht zu behalten im Kampf gegen falsche Authentizität: ein trotziges Leben. Dabei gibt es in keiner Gesellschaft zu irgendeiner Zeit eine Lebensäußerung, die öffentlich nur das bedeutet, was sie von sich aus, individuell, ist. Dieses Phänomen wird im Industriekapitalismus und der modernen Zivilisation zum Grundprinzip. Marx hat das mit dem „Fetischcharakter der Ware“ in Verbindung gebracht und ausführlich beschrieben. Wer mit dem Fetischcharakter nicht leben will, unternimmt den nutzlosen Versuch, sich außerhalb der Realität zu bewegen.

Nicht dass ich Schützes Unmut nicht verstünde. Auch mir geht die Kommerzialisierung und fantasielose Allesmitmacherei auf die Nerven, in der jeder individuelle Impuls und jede traditionelle Gepflogenheit als „Erlebniswelt“ neu konzipiert und schillernd eingekleidet wird bis zum letzten Accessoire. Ich muss grantig grinsen, wenn ich Leute, die noch bis vor kurzem keinen Fuß vor die Tür bekommen haben und mich mit Spott überschüttet haben, wenn ich – neben Wanderungen über Land – selbst in großen Städten meine Geschäfte zu Fuß erledige, auch dann, wenn weite Wege gegangen werden müssen, nun mit wichtigen Mienen, äußerst korrekt angewinkelten Armen oder gar mit zwei Spezialwanderstöcken bewaffnet, im Eilschritt durch Straßen und Parks stampfen sehe, nur weil jemand lanciert hat, in Skandinavien gebe es da etwas ganz Gesundes, was eine alte Tradition habe, und dem ganzen lächerlichen Geschehen einen englischen Namen verpasst hat. Seit Wandern „Power Walking“ (oder „Nordic Walking“) heißt und sogar im Urlaub samt Trainer als Erlebnis gekauft werden kann, bewegt die Szene plötzlich ihre Glieder. Diejenigen, die zumeist alles „Körpergefühl“ der Welt für sich gepachtet haben, brauchen eine Mode, um zu merken, dass es ihnen gut tut, sich mal die Füße zu vertreten. Man mag einwenden, das sei immer noch besser, als mehrmals in der Woche in einem stinkenden Raum, angefüllt mit klappernden Gerätschaften und merkwürdig gekleideten Menschen auf einem beweglichen Band zehn Kilometer lang auf der Stelle zu treten, aber einen wesentlichen Zug der Moderne zeigt es nicht weniger deutlich. Denn deren Wesen ist nun mal, dass unentwegt neue Arten des Produzierens, Bauens und Handelns erfunden werden. Da kommt jede individuelle „Vorlage“ gelegen, um Mode zu werden. Man kann auch sagen: Der Kapitalismus befriedigt nicht nur in einem vorher ungeahnten Ausmaß Bedürfnisse, sondern muss auch permanent neue erzeugen. Davon leben er und die Werbebranche.

Schütze stellt sich gegen solche modischen Perversionen von Originalität bzw. von banaler lebensweltlicher Praxis. Zugleich will er keinesfalls – wie etwa wir im Fall der Heimat – an jene Phänomene und Praxisformen anknüpfen, die im Kern recht dauerhaft resistent gegen solche Fremdbestimmungen sind. Denn dann müsste er Tradition und Transzendenz beschwören, wie Falter, sich zumindest aber damit auseinander setzen – wie wir. Er wählt stattdessen

– wenn auch etwas undurchsichtig – den moralisch-antikapitalistischen Weg der Kritik. Er prangert an diesem Kommerzialisierungsprozess die Verlogenheit der Nutznießer an und benennt die individuellen, sozialen und kulturellen Kosten. Dem ist nichts hinzuzufügen. Aber er argumentiert damit irgendwie gegen die „Reaktionäre“ – zumindest will er das. Er reibt uns die Schickeria unter die Nase, offenbar zum Vergleich mit uns, weil auch wir Trends setzen, ohne uns um die Kosten zu kümmern. Der Vergleich hinkt aus vielen Gründen, vor allem deswegen, weil wir (mit mäßigen Chancen) – wohl wissend, dass auch das prinzipiell jenem „Fetischcharakter“ unterliegt – ja einer Mode *entgegenarbeiten* wollen: der ökologischen.

Zudem verstrickt sich Schütze hier in einen Widerspruch. Denn er müsste eigentlich die modernistischen Attitüden und Phänomene lobpreisen, sind sie doch diejenigen, die dem den Garaus machen, dem auch er den Garaus machen will: den traditionsbewussten, ewiggestrigen, alles Neue und Fremde hassenden, die Heimat über alles liebenden, latent völkischen Reaktionäre. Die bestehen auf Individualität, Eigenart, Authentizität, Charakterstärke, trauriger Qualität, Eigenständigkeit ... Er müsste begeistert sein, wenn jene Moden generierende Mafia sich all dessen schamlos bedient, um es in sein Gegenteil umzubiegen. Damit ist eigentlich der Stein der Weisen gefunden, denn friedlicher und erfolgreicher kann man den hinterwäldlerischen Feind nicht besiegen. Stattdessen mokiert er sich. Zwar hütet er sich, mehr als die Kosten der Oberflächlichkeit zu beschreiben, aber er konstruiert die Argumente zugleich rhetorisch als Absurdität. Der Leser fühlt: All das ist grotesk und in seiner Verlogenheit irgendwie pervers. Das heißt, Schütze nützt mit stilistischen Mitteln die Doppelbödigkeit des Prozesses selbst, nämlich die Ambivalenz von Fortschritt, und formuliert seine grundsätzliche Kritik an Tradition süffisant auf Kosten von deren Gegnern. Der Leser schmunzelt, aber er weiß nicht genau warum.

Eine eindeutige Kritik am Traditionalismus kann er an dieser Stelle nicht formulieren, weil er sonst den Yuppies das Wort reden müsste. Im Umkehrschluss lässt sich daraus folgern: Auch in Schützes Brust schlagen zwei Herzen, aber er hat sich öffentlich nur für das eine entschieden. Auf die Nerven geht ihm nicht nur der kommerzielle Erfolg der Trendsetter, sondern auch ihre Charakterlosigkeit: Sie treiben Schindluder mit etwas. Sie zerstören Ursprüngliches und Autochthones, alles, was Anspruch auf sich selbst, auf Eigenständigkeit hat. Das formuliert er aber anhand der „Unterdrückten“, mit Vorliebe derjenigen in der Dritten Welt. Das lässt sich gut machen, weil sich auf diese Weise die linke politische Kritik am Kapitalismus und die rechte kulturalistische Kritik am Kapitalismus annähern: Eigenständigkeit kann genauso gut als politische und ökonomische Selbstbestimmung gefasst werden (dann hat es mit Heimat nichts zu tun) wie als kulturelle und regionale Eigenart (dann läuft es auf Heimat zu). Er expliziert hier etwas undurchschaubar das, was auch ihm *kulturell* auf die Nerven geht (Fremdbestimmung origineller Individualität) und ihn aber eigentlich seinem politischen Credo gemäß wenig berühren müsste, aus der Perspektive des politischen Gegenpols dieser alten Kulturkritik.

Das erlaubt ihm, eine vordergründig effektvolle Kritikposition aufzubauen. Denn das, was er generell der Modernisierung zugestehen müsste, um den konservativen Gegner zu treffen, wird irgendwie moralisch progressiv mit Selbstbestimmung und – weil gegen den Kommerz gerichtet – latent antikapitalistisch bestimmt und dadurch auch mit einem Hauch von Traditionalismus versehen. Der wird aber gerade umgekehrt formuliert, nämlich als Recht auf politische Gleichheit. Schütze jongliert – vermutlich unbewusst – mit der politischen Doppeldeutigkeit von Eigenständigkeit. So zeichnet die brillante Feder geschickt etwas verschwommen, denn zwei ganz verschiedene Kritiken gehen gut getarnt durcheinander: eine prokapitalistische (gegen die Traditionalisten) und eine antikapitalistische (gegen die kaltblütigen Nutznießer von Individualität und Tradition). Ohne die rhetorische Tarnung wäre dieses Durcheinander keines. Es zeigte sich eine gut verständliche Position: die marxistische Kapitalismuskritik. Deren Stärke ist es, trotz einer fortschrittsoffenen Haltung die Ambivalenz

der realen Einheit von Entfremdung und Fortschritt zu berücksichtigen. Aber um diese Stärke zu nutzen, müsste man die beiden Seiten theoretisch differenziert ausarbeiten. Schütze schließt stattdessen die beiden Aspekte kurz. Das lässt seine These 5 auf der stilistischen Oberfläche so nebulös-progressiv schillern. Die Schwäche dieser marxistischen Position ist es – zumindest in der üblichen Orthodoxie –, alle Sinnphänomene nur als falschen Schein einer materiellen Unterprivilegierung zu thematisieren. Deshalb könnte Schütze nur dann der Heimatliebe etwas abgewinnen, wenn sie als Rache der Entrechten daherkäme.

Verbot: Keine Heimatliebe von links (Replik auf Reinhard Falter)

Der Text von Falter zerfällt in drei Teile. Mit dem ersten werde ich mich beschäftigen, mit dem zweiten und dritten nicht. Im dritten Teil erklärt Falter, wie es seiner Meinung nach zu Heimatliebe kommt, wenn alles mit rechten Dingen zugeht. Diese Meinung will ich ihm nicht streitig machen. Solange ihm diese Art der Introspektion und Reflexion von Naturerfahrungen ein zufrieden stellendes Leben beschert, ist dem nichts hinzuzufügen. Ich selbst habe bisher für solche Erfahrungen, wie er sie beschreibt, einen komplexen Zustand der Verbindung von Ruhe und Wachsamkeit sowie der vielfältigen Reaktionsmöglichkeiten auf die Verwandlungen von Licht, Schatten und Luftatmosphären verantwortlich gemacht. Das wäre das Äußerliche. Innen ist es wohl mehr die unendliche Distanz zur Kraft des Bewusstlosen, der ich mich mit aufmerksamem Bewusstsein hingabe. Das schafft eine leere Nähe. Einsamkeit wird eine positive Belanglosigkeit.

Ich denke also etwa das Gegenteil wie Falter. Aber das soll hier keine Rolle spielen.

In einem kurzen Vorspann rückt Falter die Zuständigkeiten zurecht. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er Angst hat, seine Passion könnte ihm gestohlen werden – und das noch von den Falschen. Dabei bedient er sich einiger Argumente. Auf die werde ich eingehen: einerseits durch einige knappe Richtigstellungen, andererseits, indem ich zwei bis drei Punkte exemplarisch für eine Diskussion des gesamten Ansatzes der Kritik von Falter verständlich zu machen (und dabei auch zu widerlegen) versuche. Denn in der gebotenen Kürze ist es unmöglich, alle Einwände und Missverständnisse zu behandeln.

Wenn ich seine Ausführungen „ad 1“ lese, bemerke ich, dass mir nahezu all das nicht passt, was auch Falter nicht passt. Er sieht das aber offenbar umgekehrt, denn er geht ja von einem Dissens aus, sonst brauchte er uns seine Zivilisationskritik nicht unter die Nase zu reiben. Er behauptet damit, wir verwendeten „Totschlagargumente“ (Falter 2004, S. 125) gegen das, was *uns* passt. Da wir aber in den allermeisten Fällen seine Thesen über die Kosten der modernen Zivilisation für wahr halten, schlügen wir uns selber tot. Das hatten wir nicht vor. So viel zur verzerrt installierten Struktur der Voraussetzungen eines Diskurses.

Bevor ich zu den beiden Hauptpunkten komme, sollen acht Einzelkorrekturen angebracht werden.

1) Falter sieht den Heimatbegriff durch Schüler von Ideologen exponiert, die den Begriff jahrelang diskreditiert und durch „Region“ ersetzt haben. Das findet er interessant. Was daran interessant ist, bleibt der Kaffeesatz-Lesekunst des Lesers überlassen. Ich wiederum finde es interessant, dass Falter weiß, wessen Schüler ich bin, denn zu den Lehrern kann ich nicht gehören, da ich „Heimat“ niemals des Faschismus verdächtigt habe und schon gar nicht Landschaft durch Region ersetzen wollte. Eine Falter-Interpretation meiner geistigen Herkunft und meines Paradigmas fände ich amüsant; vielleicht tut er mir ja einmal den Gefallen.

2) Falter postuliert, hinter einer nicht nur „methodischen“ (EBD.), sondern auch inhaltlichen Anerkennung von Demokratie unsererseits stecke „das Festklammern an einem vulgäraufklärerischen Menschenbild, das dem Menschen weitreichende Autonomie zuspricht, obwohl seine konkreten Optionen von Zwängen des ökonomischen und ideologischen Systems geprägt sind“ (EBD.). Abgesehen von der merkwürdigen Unterscheidung zwischen Methode und Inhalt (über die unten noch diskutiert wird) ist diese These auch falsch. Richtig ist, dass nicht er es ist, der von den „Zwängen“ jenes Systems ausgeht (das wird hier strategisch suggeriert), sondern wir. Wir vertreten die These, dass Heimatliebe ein kulturelles Muster der Erfahrung ist, nicht einfach ein privates Gefühl. Dieses Gefühl erhält seine Objektivität, d. h. seine Allgemeingültigkeit, in gesellschaftlichen Sinn- und Funktionszusammenhängen – man kann das auch „Zwänge“ nennen. Dem Einzelnen wird nur die Wahl gelassen, sich gefühlsmäßig auf die kulturelle Prädisposition einzulassen oder aber diese aus irgendwelchen Gründen zu bekämpfen – wie etwa Schütze es tut und fordert.

Wer die Vilmer Thesen gelesen hat, wird zudem bemerkt haben, dass der Text *gegen* die gesellschaftliche Modeströmung des Arten- und Biotopschutzes als der allein selig machenden Strategie für den Naturschutz geschrieben ist und nicht, wie Falter suggeriert, als Apologie des derzeit herrschenden „Systemzwangs“ im amtlichen Naturschutz. Daneben charakterisieren wir das, *wofür* wir plädieren, den Heimatgedanken und dessen Rückübernahme in den modernen Naturschutz, nicht als „Mode“ (das tut in einer gewissen Weise eher Schütze in seiner Kritik), sondern als eine fundamentale, emotional aufgeladene, philosophische Struktur, die gegen alle modischen Oberflächenaktivitäten der Abschaffung resistent ist. Deshalb sollte sie ja, ohne viel Federlesens zu machen, respektiert werden. Modisch ist das für Falter natürlich, weil er uns die Berechtigung abspricht, für sein Heiligstes einzutreten; denn wir sind die Falschen, wir tun das nicht aus der Tiefe der göttlichen Erfahrung heraus. Dann ist das natürlich oberflächliche Verkleidung der neuesten Art: Mode.

Falter zufolge erhält jene Gefühlswelt ihre objektive Geltung durch die Landschaft, nicht durch gesellschaftliche Zwänge. Er wirft uns ja gerade vor, mit unserer Haltung den Heimatbegriff zu „entkernen“ (EBD.). Dagegen geht er vom richtigen Kern aus. Der ist gerade *nicht* kulturell. Es fragt sich, ob Falter eigentlich selbst genau weiß, was er denkt. Denn er wirft uns (zu Unrecht) das als Mangel vor (allgemeine Geltung von heimatlicher Naturerfahrung durch gesellschaftliche Prozesse, er nennt es „Zwänge“), was er selbst tunlichst vermeidet (allgemeine Geltung von heimatlicher Naturerfahrung durch gesellschaftliche Prozesse). Löst man den Widerspruch für Falter auf, so geht es wohl um gut und böse. Auch er geht von einem gesellschaftlichen Einfluss auf das Bewusstsein aus. Von der Gesellschaft kommen offenbar die schlechten Einflüsse (Zwänge), während der gute Kern des Menschen außer ihm (und der Gesellschaft) in der Landschaft schlummert. Deshalb soll die Gesellschaft an der Landschaft genesen. Da Landschaft aber nicht nur eine „Region“ oder „Gegend“ ist – daraus wären keine Maßstäbe objektiver Geltung ableitbar –, sondern das Medium realer Transzendenz, kann Falter nichts anderes fordern als die Begründung gesellschaftlicher Geltung durch Naturgötter. Das nennt man Atavismus. Es ist dem Leser überlassen, die politische Realitätstüchtigkeit dieses Vorschlags einzuschätzen.

3) Hier soll nur eine bescheidene Frage gestellt werden: Wenn der Naturschutz schon immer ein Anliegen war, das nur von sensiblen Menschen gegen gleichgültige und profitgierige Mehrheiten durchgesetzt werden konnte (vgl. EBD.), was machen wir mit dieser Masse von Unholden? Sind das nicht auch Menschen? Falter bemüht sich zwar, möglichst viele dieser Verblendeten zu überzeugen; aber auch hier ist der Realitätsgehalt seiner Strategie zu bezweifeln, wenn man seine eigenen Voraussetzungen akzeptiert: Der Rufer in der Wüste steht einer gewaltigen Masse gegenüber.

4) Falter sieht durch den von uns erstellten Zusammenhang zwischen ganzheitlichem und antidemokratischem Denken ganzheitliches Denken diffamiert und verwahrt sich dagegen. Es gibt gute Gründe für unsere These, deshalb bleiben wir vorerst dabei. (Ob Falter wirklich nicht auffällt, dass auch er selbst mit seinen des Öfteren publizierten Anschauungen über Demokratie dieser These Nahrung gibt?) Ein Blick in die Literatur der politischen Philosophie, der Wissenschaftstheorie und der politischen Geographie genügt, um zu sehen, dass die ganzheitlichen Staatskonzepte im Wesentlichen auf der Idee des „organischen Staates“ basieren oder dorthin führen. Diese Konzepte sind als Alternative zum demokratischen Staatsgedanken entworfen worden.

Falter will zumindest einen Typus von ganzheitlichem Denken benannt wissen, der diesem Vorwurf entgeht. Es ist zu vermuten, dass er diesen Typus kennt und vertritt, so zumindest ist ja die strategische Konstruktion des Arguments. Nun argumentiert er aber wenige Zeilen davor, dass das Mehrheitsprinzip ungeeignet für vernünftigen Naturschutz sei. Vernünftiger Naturschutz – das kann man wohl unterstellen – müsste seiner Meinung nach seiner sein, und da er Ganzheitlichkeit gegen falsche Diskriminierung verteidigt, folgere ich, dass es sich dabei um ganzheitlichen Naturschutz handelt. Daraus wiederum folgere ich, dass sich dieser Typus von Ganzheitlichkeit nicht mit Mehrheitsentscheidungen verträgt. Also verträgt sich selbst die gute Ganzheitlichkeit nicht umstandslos mit Demokratie. Das hatten wir gemutmaßt, und Falter hat dem widersprochen. Damit widerspricht er sich selbst.

5) Falter erklärt, dass mit der Diffamierung des ganzheitlichen Denkens ein Denken getroffen werden soll, „das nicht nur subjektive Präferenzen, sondern auch objektive Wirkungen, die Menschen formen, bedenkt. Dem dient auch die Subjektivierung ästhetischer Aussagen und ethischer Normen“ (EBD.). Es geht demnach gegen „Subjektivismus“ (der offenbar auch in Kants Ästhetiktheorie lauert) zugunsten einer Letztbegründung subjektiver Attitüden durch eine objektive Instanz. Falter kennt die richtige: die Natur.

Dazu ist zu sagen: Was dem einen seine natürliche Objektivität ist, ist dem anderen seine gesellschaftliche Objektivität. Falter übersieht – wie im Punkt 2 schon erläutert –, dass wir *nicht* auf subjektive Präferenzen zurückgreifen (wir sind doch keine Konsumtheoretiker), sondern nur auf eine *andere Objektivität* als er. Welche „die Bessere“ ist, wäre zu diskutieren. Was die Konsequenzen *seines* Rückgriffs, des Rückgriffs auf transzendentale Naturerfahrung, sind, wurde oben angedeutet (siehe Punkt 2).

Falter muss sich zu dieser Strategie verleiten lassen, weil er zwei Dinge auf jeden Fall vermeiden will, denn er hat eine politische Entscheidung getroffen: 1. Er will unsere Art der Objektivierung „subjektiver Präferenzen“ verhindern, weil er eines fürchtet wie der Teufel das Weihwasser: die Formel „Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein“. Das wird nämlich in der „Deutschen Ideologie“ von Karl Marx und Friedrich Engels ausführlich beschrieben, und da will er auf keinen Fall landen. Also muss das natürliche Sein das Bewusstsein bestimmen. Das hat aber auch schon eine Tradition, die er – das ist der zweite Aspekt – um jeden Preis vermeiden will: Die Nazis haben (im Gefolge des völkischen Antisemitismus, da hat Schütze Recht) das („richtige“, deutsche) Bewusstsein aus der Natur des Subjekts abgeleitet. Das wurde in der völkischen Tradition mit der Metapher „Blut“ benannt. Da Falter das vermeiden will, kämpft er für die Unterscheidung zwischen Blut-Ideologie und Boden-Ideologie (vgl. dazu unten), denn ihm bleibt nur noch der Boden als Objektivitätsgarantie, d. h. als allgemeingültige Begründungsmöglichkeit subjektiver Präferenzen. Von dort her muss Gewissheit kommen, wenn nicht stattdessen entweder aus der Gesellschaft oder aber aus den Genen. Aber damit daraus nicht einfach „Scholle“ wird, denn das ist historisch belastet und etwas hausbacken, bieten sich die atmosphärischen landschaftlichen Transformationen göttlicher Kräfte an. Deshalb hört Falter es an jeder Flussbiegung raunen: nicht weil seine Ohren und sein Herz so offen für das Höhere in der Natur sind, sondern weil er jene politische Vorentscheidung getroffen hat. Die Nazis hielten sich nicht für

weniger sensibel: Sie fühlten jederzeit das Blut der Rasse in sich drängen. Jene Entscheidung konditioniert seine Erfahrungssensibilität, die ihm keinesfalls abgesprochen werden soll. Aber die haben viel mehr Menschen, als er glaubt, nur verarbeiten sie diese nicht in der Mischung aus Erleben und Reflexion, die er wählt, weil sie eben eine andere Vorentscheidung getroffen haben. Daraus folgt eine andere Mischung.

Warum und wie Falter seine Entscheidung getroffen hat, steht hier nicht zur Diskussion. Offenbar gab es in seiner Biografie Umstände, die das vorbereitet und ihm später intellektuell nahe gelegt haben, um sein Leben wunschgemäß einrichten zu können. Das heißt, diese Mischung war und ist ihm nützlich. Anscheinend hat meine Biografie gerade das Gegenteil nahe gelegt; mir nützt etwas anderes. Über beides lässt sich nicht streiten, zumindest nicht über die in den Gründen für politische Entscheidungen enthaltenen Anteile von Lebensentscheidung. Wir mögen ganz ähnliche Erlebnisse haben, einigen können wir uns aber nicht über sie. Allerdings halte ich mir zugute, wenigstens in Rechnung zu stellen, dass es eine subjektive, recht private Seite von Theorieentwicklung gibt. Das widerspricht nicht der Möglichkeit, die Objektivität von Theorien zu überprüfen; über *sie* kann gestritten werden. Ich gehe davon aus, dass solche privaten Dispositionen gewissermaßen die verschiedenen Wege ermöglichen, auf denen die unterschiedlichen, bereitliegenden kulturellen Muster objektivistischer Sinnkonstruktionen als „Erkenntnisse“ in den verschiedenen Einzelwissenschaften öffentlich werden. Zu den verschiedenen gesellschaftlichen, politisch-philosophischen Vorgaben für das eigene Denken, die als ein Feld von sich gegenseitig ausschließenden Weltdeutungsmustern vorliegen, passen die unterschiedlichen Biografien und Habitustypen jeweils mehr oder weniger gut. Gewählt wird intuitiv das, was passt. Mein Problem ist nun nicht Falters Wahl, sondern die Art, wie er damit umgeht: Denn wenn dieser persönliche Aspekt, Objektivitätsgehalt zu gewinnen, nicht als historisch zufälliger Weg angesehen, sondern als Erleuchtung reklamiert wird, geht die (triviale) Legitimität der privaten Seite der Erkenntnisfindung verloren. Dann wird man schnell zum Stellvertreter von Göttern.

6) Falters zunächst skurril anmutende, aber bei genauerem Hinsehen *unter den gewählten Voraussetzungen* vernünftige Begründung subjektiver Bewusstseinszustände führt dann konsequent zu den Klischees, die ideengeschichtlich mit dieser Art von Naturromantik verbunden waren. Er sieht ja die Liebe zur (heimatlichen) Landschaft als Ergebnis der Sensibilität von Auserwählten für das in der Natur Schlummernde. Da die Aufklärung als gesellschaftliche Kraft das Bewusstsein für die Erfahrung von Transzendenz verdirbt, kann „Missbrauch“ nicht so eingesetzt werden, wie wir den Terminus gebraucht haben, nämlich als Hypostasierung von liebevoller Naturerfahrung zu einem nationalen und völkischen Ethos. Falter kreidet diese Definition an (EBD. S. 125 f.). Denn der Missbrauch des Bewusstseins besteht unter seinen Voraussetzungen ja gerade in der Zerstörung alles Höheren, d. h. der Wertorientierungen der Menschen durch individuelle Skepsis und massenhaften Konformismus. „Nihilismus“ führt zur „Sehnsucht nach einer Aufgabe“, so dass „die Massen“ der Demagogie erliegen (ebenda). (Deshalb bezeichnet Falter auch an einer anderen Stelle Emanzipation als Maske des Opportunismus.) Wenn diese Demagogie (z. B. der Heimat-schützer) dann auf Missbrauch hinauslief – was wir behaupten –, dann war das für Falter das Ergebnis eines viel gewichtigeren, gewissermaßen primären Missbrauchs seitens der Aufklärer. Eigentlich sind die Aufklärer am Nationalsozialismus schuld; hätten sie die Menschen nicht ihrer Werte und Sehnsüchte beraubt, hätte dieser später keine Chance gehabt. Daran mag etwas wahr sein; die Frage ist nur einerseits, ob man deshalb auf die Aufklärung hätte verzichten sollen, und vor allem andererseits, ob es einen Sinn hat, eine solche Frage überhaupt zu stellen.

Voilà, diese Art der Zuweisung von Schuld ist es, die Bernd Schütze meint, wenn er das völkische Vor- und Umfeld des Nationalsozialismus als übergreifenden geistigen Horizont

des Heimatbegriffs anprangert und vor einer akademischen Trennung zwischen den guten wertkonservativen Gefühlen und den schlechten rassistischen warnt, weil sie *realpolitisch* als reaktionäres bildungsbürgerliches „Lager“ irrelevant war. Ob der Begründungszusammenhang – z. B. für Heimatliebe als Auszeichnung und Pflicht eines bestimmten Volkes – sich auf Blut oder aber auf Boden stützt, ist dann nicht mehr erkennbar und politisch irrelevant, wenn man sich einig darüber ist, dass das Bewusstsein durch die Aufklärung „zersetzt“ (ebenda, 6) wird und dem durch höhere Werte – wie z. B. dem der Heimat – Einhalt geboten werden muss. Da sind schnell solche gefunden, die all das verschulden, die „Nihilisten“, die – egoistisch – nur auf ökonomischen Nutzen aus sind, und die intellektuellen Spinner, die nicht aufhören können, alle Primärerfahrung durch Reflexion in Frage zu stellen. Die müssen vernichtet werden. Falter will das nicht, aber er kann nicht vermeiden, dass andere sich ans Werk machen, wenn er selbst im Namen der Landschaft Feinde dingfest macht, die auch im Namen von Blut verteufelt werden. Und Schütze warnt auch uns genau *davor*. Das ist ernst zu nehmen.

Auch ihm passt unsere Verwendung von „Missbrauch“ nicht (vgl. Schütze 2004, Gegenthese 3, zum Begriff „uminterpretiert“ S. 120). Seiner Kritik kann ich mich leichter anschließen. Mir gefällt daran, dass er den Nationalsozialismus als eine in der Logik der industriekapitalistischen Gesellschaft stehende, offenbar jederzeit mögliche Entwicklung sieht (sonst wäre nicht so große Vorsicht gegenüber dem Heimatbegriff geboten). Trotzdem bin ich auch unzufrieden mit seiner Lösung. Denn eine entscheidende Differenz des Nationalsozialismus gegenüber der „Normalität“ seiner banalen Existenzweise im vorfaschistischen völkischen Zeitgeist gibt es ja wohl. Die will Schütze in den beiden Termini „höchstmögliche Entfaltung“ und „gigantische Erweiterung von Völkermord“ ausdrücken (vgl. ebenda). Aber ich bin gegenüber dieser Bestimmung der Differenz skeptisch: Wenn er nicht weiß, worin denn noch die „Uminterpretation“ des völkischen Heimatbegriffs durch die Nazis – wie in den Vilmer Thesen postuliert – bestanden haben soll, dann weiß ich nicht, was er mit seinen beiden Kennzeichnungen meint. Stalin hat in einem ähnlichen Zeitraum auch Millionen ermorden lassen, auch Juden. War das Rassismus? Oder war es vielleicht gigantisch erweiterter, entfalteter Sozialismus? Der Verweis auf das überdimensionierte Ausmaß von ideologisch motivierten Tötungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts genügt nicht, um einen spezifischen Begriff des Nationalsozialismus oder auch irgendeiner anderen Gesellschaftsformation zu entwickeln.

7) Falter schilt uns für „die alte ökonomistische Trennung von Basis und Überbau“ (Falter 2004, S. 126 f.) und leitet daraus „Opportunismus“ ab, in dem wir der „selbstläufigen Dynamik der Moderne das Wort reden“ (EBD., Zitat gram. verändert). Ich finde die Aussage recht dunkel und konnte die einzelnen Argumentationsschritte nur mit Mühe in Verbindung bringen. Zwei Korrekturen im Detail sind angebracht, die vielleicht auch etwas Licht ins Dunkel bringen. Wie schon oben kann auch hier nur betont werden, dass das, was wir in diesen Thesen „betreiben“, sich gerade *nicht* „Ökonomismus“, sondern allenfalls „Kulturalismus“ nennt. Wissenschaftstheoretisch gesehen ist das das Gegenteil, und diese beiden Lager haben sich immer bekämpft. Wir reduzieren ein vorgeblich naturwissenschaftliches Phänomen und Anliegen (Artenvielfalt) auf seinen kulturellen *Sinn*. Das ist alternativ zu seiner *materiellen* Funktion – die ja vom Naturschutz bisher betont wurde. „Ökonomistisch“ wäre es, beides auf ökonomischen Nutzen oder aber meinetwegen – in einer anderen Theorietradition – auf den Doppelcharakter ausgebeuteter Lohnarbeit zurückzuführen.

Was Falter natürlich stört, ist unsere Strategie, die Maßstäbe objektiver Gültigkeit von subjektiven Naturerfahrungen nicht aus der erfahrenen Natur selbst, sondern aus gesellschaftlichen Deutungsmustern abzuleiten (vgl. oben, Punkt 5). Diese Aversion formuliert er als Kritik an der Trennung von Basis und Überbau. Wir arbeiten im Überbau. Damit verwirrt er endgültig den Leser, denn „ökonomistisch“ bedeutet genau das Gegenteil: Ökonomismus

wäre verbunden mit der Präferenz für die „Basis“. Also geht es primär um die angebliche Trennung, und zwar die von Sinnlichkeit und Sinn, die Attribute „ökonomistisch“ und „Überbau“ sind ideologisch induziert und von ihm nur so dahingesagt. Dass ihn diese Trennung stört, ergibt sich aus seiner Ablehnung einer gesellschaftstheoretischen Objektivierung überhaupt. Denn die Einheit von Basis und Überbau wäre die Einheit von Materiellem und Sinnhaftem. Das wäre die Transzendenz in der Natur. Da will er hin, denn von dort sieht er alle Legitimationsmöglichkeit kommen. So könnte es sich reimen.

Die zweite Korrektur bezieht sich auf die Affirmation der Moderne. Ich gestehe, dass ich in der Tat wenige Möglichkeiten sehe, dem Prozess der Moderne zu widerstehen. Aber um so etwas Fundamentales geht es hier gar nicht. Mit den Vilmer Thesen haben wir aber immerhin darauf aufmerksam gemacht, dass das, was der Moderne als Normalprogramm anhaftet, nämlich die Versachlichung aller Sinnfragen und -phänomene und dies unter anderem mit den Mitteln der Erfahrungswissenschaften, dem Naturschutz zwar wesentliche und auch unvermeidbare Impulse gegeben hat, ihn aber auf der Ebene der politischen Akzeptanz an die Grenzen gebracht hat. Wir haben also vor der politischen Ineffektivität naiver, routinemäßiger Modernisierung gewarnt. Das scheint mir das Gegenteil eines Plädoyers für die „Selbstläufigkeit der Dynamik der Moderne“ zu sein. Allerdings auch hier: Wenn man, wie Falter, eine kulturtheoretische Kritik an Modernisierungsroutine aus den bereits rekonstruierten Gründen ablehnt, dann ist unsere die falsche Form des Widerstands, denn sie unterliegt dann – wie oben ausgeführt – einer gesellschaftlichen Objektivitätsperspektive. Dann ist unsere Kritik an dieser Modernisierung nämlich „Aufklärung“, was für Falter aber Opportunismus gegenüber einer falschen Welt ist. Denn Aufklärung zersetzt, lenkt von den naturgöttlichen Gefühlen ab.

8) Es wird die „Verwalter des staatlichen Naturschutzes“ einigermaßen erstaunt haben, von Falter darüber belehrt worden zu sein, dass sie der 68er-Generation (natürlich im polemischen Wortsinn, nämlich der Generation der verantwortungslosen linken Revoluzzer, die sich im bekämpften Staat breit gemacht haben, als das Geld winkte) angehören (ebenda, 3). Ich kann das nicht beurteilen, bin aber eher skeptisch. Da aber eigentlich die Autoren der Vilmer Thesen gemeint sind (auch die wundern sich über diese Einordnung), fragt sich, ob wir – was Falter uns vorwirft – wirklich „Akzeptanzforschung“ betreiben, um das, was wir „vertreten, an gesellschaftliche Mehrheiten und Modeströmungen anpassen (zu) können“ (ebenda, Zitat gram. ergänzt).

Selbst die sozialwissenschaftlichen Akzeptanzforscher – auch im Bereich des Umweltschutzes – würde es vermutlich erstaunen, die Vilmer Thesen (sowie die theoretischen Vorarbeiten zu diesen) unter dem subsumiert zu finden, was sie mit dem Wort verbinden. In einem einschlägigen Text über die *Differenz* zwischen sozialwissenschaftlicher Akzeptanzforschung und dem, was ich in dieser Hinsicht für den Naturschutz als theoretische Vorarbeit für notwendig erachte, habe ich jüngst das zu klären versucht, was Falter hier vermischt. Auf der einen Seite steht die konstitutionstheoretische Rekonstruktion von sozialpsychologisch wirksamen, in der Kultur verankerten Deutungsmustern, die sowohl für Naturerfahrung als auch für Naturschutzkonzepte bestimmend sind. Die erscheinen mir erhelltend für die Antizipation von Naturschutzverhalten. Ich bezweifle aber, dass wir damit irgendeiner Mode dienen. Auf der anderen Seite stehen empirische Analysen über soziale Lebensstile und die ihnen entsprechenden allgemeinsten Imaginationen der natürlichen Welt (z. B. als harmonisch, wild, geordnet usw.) sowie über die Risikobereitschaften hinsichtlich der Nutzung von Natur im Rahmen solcher Weltbilder (vgl. z. B. Reusswig 2003). Dieser empirischen Akzeptanzforschung im engeren Sinne fehlt ein signifikanter Bezug solcher Bilder auf die Idee der Natur. Denn was jene vorgestellten Natureigenschaften bedeuten, ist durchaus variabel. Es differiert je nach dem gesellschaftstheoretischen Kontext, in den die Idee der Natur eingebunden ist. „Wohlordnung“ zum Beispiel kann genauso gut mechanistisch wie organologisch oder als Kampfgeschehen gemeint sein. Diese Differenzen hätten vermutlich

sehr unterschiedliche Akzeptanzbegründungen für Naturschutz im Gefolge. Vor der Empirie wäre noch Begriffsarbeit zu leisten (vgl. Eisel 2004a). So ganz und gar scheine ich also den sozialwissenschaftlichen Moden nicht verfallen zu sein.

Im Folgenden sollen noch zwei Einwände von Falter aufgegriffen werden. Ihre Behandlung entfernt sich etwas weiter von einer unmittelbaren Rekonstruktion seiner Argumente. Es wird ohne eine eigenständige Darstellung einiger Sachverhalte nicht abgehen.

Demokratie als Methode

Ein Argument von Falter lautet: Weil und wenn nicht zwischen einer Theorie der Prägung der Menschen durch die Landschaft einerseits und der nationalsozialistischen Rassenlehre andererseits unterschieden wird, führt das zur Idee von Demokratie als einer „Glaubenslehre“, während diese aber doch nur eine „Methode der Entscheidungsfindung“ sei. So interpretiere ich den Terminus „Entsprechend“, der die beiden Sätze auf der ersten Seite seines Textes im dritten Abschnitt verbindet. Das ist eine etwas abenteuerliche und sehr bezeichnende Konstruktion. Wie Falter die Trennung zwischen Methode und Glaubenslehre durchhalten will, ist mir schleierhaft. Denn natürlich ist die Demokratie durch eine „Philosophie“ begründet. Die ist in den Verfassungen der Demokratien in den Grund- oder Menschenrechten formuliert. Dort stehen keine „Methoden“. Dass die Demokratie ein Prinzip der „Legitimation durch Verfahren“ ist, also in diesem Sinne *formal* und gewissermaßen „methodisch“ konstruiert, unterscheidet sie zwar von „personaler Herrschaft“, aber eine inhaltliche Bestimmung von Herrschaft enthält sie dennoch: Sie ist eben Volksherrschaft. Es herrschen demnach viele, und die brauchen ein Verfahren, gemeinsam Dissens auszutragen. Daher kann die Herrschaft „substanziell“ nur aus Regeln bestehen, wie man sich einigt. Das heißt: Die Substanz ist formal. (Dieser Umstand löst das ewige Gejammer der auf Werte und Charisma schiegenden Politikmüden aus.) Insoweit hat Falter Recht mit seinem Hinweis auf das formale Prinzip, wenngleich er mit gespaltener Zunge redet, denn er beklagt genau dies – z. B. wenn er die Demokratie mit ihrer Mehrheitsgläubigkeit als unfähig zum Naturschutz erklärt: Dort geht es eben um Wichtigeres als um Mehrheiten für irgendetwas; es geht um das Unverhandelbare, um die Kraft, Transzendenz zu erfahren. Er beruft sich also im einen Fall auf das, was er im anderen Fall zum Teufel wünscht. Glaubenslehre nein, sondern Verfahren, aber dieses Verfahren dann doch nicht.

Aber trotz des Formalprinzips des Parlamentarismus begründet sich die demokratische Herrschaft ursprünglich durch so genannte Naturrechtslehren. Damit ist nichts Ökologisches gemeint, sondern Glaubenslehren über die Natur des Menschen (die die Glaubenslehren über die Natur Gottes ablösten). Diese Lehren spalten sich im Wesentlichen in drei Typen auf. Die französische Aufklärung ist eine explizite Tugendlehre, begründet also demokratische Herrschaft „dogmatisch“ durch Forderungen an das (gute) Wesen des Menschen. Es gibt gewissermaßen die Verpflichtung auf die Freiheit und Gleichheit aller. (Deshalb führt die konsequente Praxis in einer sehr fehlbaren Welt zu Jakobinismus und der Guillotine.) Der Liberalismus stellt, was das Menschenbild angeht, das Gegenteil dar. Er rechnet mit intelligenten Egoisten. Diese verordnen sich gegenseitigen Respekt aus praktischen Gründen. Es gibt das Recht des Einzelnen auf Freiheit. Der Konservatismus steht abseits. Er fühlt seine Welt durch die beiden anderen überrollt und verwaltet die Trümmer der Geschichte. Das ist seine per se negative Einstellung zur Moderne. Aber seine positive Definition arrangiert sich mit dem Unvermeidlichen. Er stimmt den Verfassungen der beiden Gegner zu und wendet die dort vorkommenden Grundbegriffe – die Tugenden und Rechte – in ihr Gegenteil. Während den beiden demokratischen Kontrahenten Freiheit Emanzipation bzw. beliebige Chancengleichheit bedeutet, bedeutet sie ihm stattdessen innere Autonomie durch Beherrschung der Triebe und Lüste, nämlich durch die erhebende Bindung an das Höhere/Absolute (vgl. ausführlicher Eisel 2004, 2005). Und gleich sind die Menschen nur vor Gott. Aber der hat sie

verschieden geschaffen. Das findet seinen Niederschlag in ganz unterschiedlichen Fähigkeiten. Wer eine stabile Ordnung will, muss diese Unterschiede berücksichtigen. So werden aus Fähigkeiten Privilegien, und aus Widerstand gegen Privilegien wird Leistungsverweigerung. Echte Chancengleichheit würde die moderne Leistungsgesellschaft, die diesen Wert ja proklamiert und der sich auch der Konservatismus anbiedern muss, destabilisieren.

Das Prinzip der Anerkennung individueller Leistung konvergiert formal mit dem Liberalismus. Aber dieser begründet das entgegengesetzt bzw. zieht entgegengesetzte Konsequenzen: Einzelleistungen dienen dem Gemeinwohl dann, wenn niemand durch Privilegien behindert wird. Fortschritt und Wohlstand brauchen Chancengleichheit. Andererseits teilt der Konservatismus mit der Aufklärung den Hang zum Absoluten und zur Idee einer missglückten Welt. Beide gehen davon aus, dass die Gesellschaft die Menschen verdorben hat. Deshalb muss man dahin zurück, woher man einst kam. Für die einen heißt das, nach *vorn* gerichtet auf das Wesentliche zurückzukommen: natürliche Ungebundenheit. Daran knüpft sich die Idee der Emanzipation. Für die anderen heißt es, sich *zurückzuwenden*, um nicht der Beliebigkeit von Zukunft ausgeliefert zu sein: Erinnerung und Herkunft. Daran knüpft sich die Idee der Tradition. Beides folgt einem idealen Höheren, das nur im Inneren zu finden ist. Aufklärung und Konservatismus kämpfen politisch für das Eigentliche im Menschen. Das ist den Liberalen sehr fremd; sie interessieren sich für das Nützliche.

Das ist in Kurzform die „Glaubenslehre“ der Demokratie bzw. ihr philosophisch-strategischer Untergrund. Er besteht aus einer Matrix von Koalitionsmöglichkeiten in praktischen Fällen auf der Basis von sich völlig ausschließenden Welt- und Menschenbildern (vgl. Eisel 1999). Diese Bilder enthalten aber immer dem jeweils ausgeschlossenen Dritten gegenüber eine formal analoge Überschneidung, an die angeknüpft werden kann. Die „Lehre“ an dieser Matrix ist, dass sie ihre Bestandteile sowie deren Kombinationen alle zulässt. Das kristallisiert sich im Toleranz- und Pluralismusgebot, den beiden Aspekten demokratischer Herrschaft, die der Gleichheits- und Freiheitsidee ihre politische Form geben. Das Inhaltliche an der Demokratie ist selbst formal – so ist sie eben. Sie hat ja schließlich das Prinzip der personalen Herrschaft abgelöst. Jeder dieser Bausteine der demokratischen Realität kann mit jedem anderen paktieren, dabei verfestigen sich solche Koppelungen institutionell zu weiteren, gewissermaßen sekundären Grundtypen wie Sozialismus oder Faschismus. Die gehorchen nicht mehr dem Pluralismusgebot, sondern einem vermeintlichen historischen und moralischen Auftrag dessen, was sie selbst sind: eine „Überwindung“ der drei anderen. Daher sind sie aus der Perspektive der Basistypen totalitär.

Im demokratischen Rahmen ist der Konservative gezwungen, ein Spiel mitzuspielen, an das er nicht glaubt – der Sozialist übrigens auch. Für die Konservativen geht die Gleichheit als Formprinzip viel zu weit (sie beklagen „Gleichmacherei“ allerorten), für die Sozialisten geht sie noch nicht weit genug (sie fehlt noch auf der Ebene des Besitzes an Produktionsmitteln). Das eine führt zum Traum von der Erhaltung von Eigenart und Vielfalt in der modernen Gesellschaft auf der Basis einer nachhaltigen kapitalistischen Ökonomie, das andere zum (vorläufig mal ausgeträumten) Traum vom Sozialismus. Beide halten diese defizitäre Welt für „entfremdet“. Sie begründen das nur entgegengesetzt: Für die einen versinkt alles in Gleichheit (das bedeutet Entfremdung der lebensweltlichen Individualität durch ein abstraktes System sozialer Gleichstellungen), für die anderen gibt es noch zu viel Ungleichheit (das bedeutet Entfremdung der Produzenten vom Zugang zu ihren Produktionsmitteln).

Deshalb kann Falter auf der einen Seite von denen, die für die Durchsetzung ihres angeblichen „Ökonomismus“ der Demokratie das Wort reden, nur die Beschränkung auf die „Methode“ fordern, damit nicht noch mehr individuelle Substanz zerstört wird, und muss auf der anderen Seite darüber herziehen, dass genau das, was er verhindern will, passiert, wenn das geschieht, was er fordert: das Formalprinzip betonen. Falter will die „Glaubenslehre“ von ihrer Verfahrensweise trennen und nur das Verfahren nutzen. Das bringt ihn in die Nähe des Liberalismus, denn nichts anderes wird von diesem seit Hobbes vertreten: Demokratie ist ein

praktisches Verfahren, der egoistischen Natur des Menschen in Überlebenskämpfen mit Verstand zu begegnen. Höhere Weihen gibt es dafür nicht. Das müsste Falter passen. Aber mit dieser Lehre gehen zwingend Toleranz-, Pluralismus- und Chancengleichheitsprinzip einher. Das passt ihm weniger, denn er hackt auf dem Mehrheitsprinzip herum, das damit eng verbunden ist. Dieses Prinzip ist aber der Kern der „methodischen“ Seite der Demokratie, die Falter allenfalls anerkennen will. Er widerspricht sich also selbst.

Das ist nicht der Geistesverwirrung von Herrn Falter geschuldet, sondern die paradoxe Grundsituation eines redlichen Konservativen in der Moderne.

Kein Widerspruch scheint das zu sein, wenn man bedenkt, dass „Methode“ bei Falter etwas ganz anderes bedeuten muss als bisher unterstellt. Ganz allgemein könnte man „Methoden der Entscheidungsfindung“ (Falter 2004, S. 125) mit „allgemeingültige Mittel zur Herstellung von Intersubjektivität“ übersetzen. Unter der Voraussetzung von Falters Paradigma dagegen, nämlich wenn ein vernünftiges Gemeinschaftsleben sich durch die göttlichen Weisungen der Natur begründen würde, müsste „Basisdemokratie“ eher in gemeinsamen Ritualen der Naturerfahrung und in geomantischen Lehrgängen bestehen. Da würde das Geprägtwerden eingebütt, das „dem Bedürfnis nach Selbstüberschreitung“ (EBD. S. 129) entgegenkommt. Das klingt wie eine Verbindung von Leistungsprinzip und Selbstbestimmung, also wie der Kern der demokratischen und kapitalistischen Gesellschaft, ist aber nicht so gemeint. Gemeint ist das, was „die Ideologen von Aufklärung und Emanzipation ihm (dem Menschen, U. E.) seit Jahrhunderten austreiben wollen, etwas, dem er dient, was ihn umfaßt, was ihm Sinn gibt“ (ebenda). Das ist die Alternative zur „viel gepriesenen Diskursgemeinschaft“, die bankrott geht, wenn die „Substanz älterer religiöser Reste“ aufgebraucht ist (ebenda, Zitat gram. umgestellt). Diese Diagnose ist nicht uninteressant; einiges spricht dafür. Aber der Bankrott entsteht eher durch den paradoxen (und prekären) Zusammenhang zwischen dem christlich-humanistischen Freiheitsbegriff und Individualitätskonzept einerseits und dessen politischen Säkularisationsvarianten in der Moderne andererseits (vgl. ausführlicher Eisel 2003, 5005, 2007) als durch den massenhaften Verlust an Sinngebung durch Naturgötter. So gesehen wäre die Moderne selbst der Bankrott. Aber sie ist nun mal auch und primär eine Tatsache. Somit sind auch die *Phänomene*, welche die Moderne ausmachen, Tatsachen, die ihr angehören.

Dazu zählt auch die Erfahrung schöner und erhabener Natur, an der sie laut Falter genesen soll. Diese Erfahrung ist ein konstitutiver Bestandteil modernen Bewusstseins. Insoweit (und falls überhaupt) die Aufmerksamkeit gegenüber und das Wissen von der Natur in der Tat schwinden und dadurch evtl. „Sinn“ verloren geht, setzt diese Diagnose die Haltung des *modernen* Romantikers voraus, der seine ästhetische Distanz zur Natur sinnhaft umgekehrt verarbeitet, nämlich als Annäherung (vgl. Eisel 1997, 2001; Ritter 1972; Piepmeyer 1980). Diese privilegierte Melancholie einiger Intellektueller soll nicht abgewertet werden; sie ist eine eigene Qualität modernen Bewusstseins. Falter lädt sie mit dem theoretischen Zusammenhang des Begriffs „Erfahrungsreligion“ auf (Falter 2004, S. 141 sowie z. B. 2000), um an eine vorsubjektivistische Form der Religiosität appellieren zu können und glaubt sich dann damit jenseits der Moderne zu bewegen. Aber: Er beschwört sie damit geradezu, denn das, worauf er rekurrieren kann, ist gar nicht der Sinnzusammenhang solcher Religionen. Kein Angehöriger einer Erfahrungsreligion hätte jemals den Verlust von Sinn beklagt – allenfalls einen unwirksam gewordenen Zauber. Er kommt um den Appell an *moderne* ästhetische Empfindsamkeit nicht herum, wenn er in der Gegenwart die Beziehung der Menschen zur Natur heilig sprechen will. Ob diese ästhetische Erfahrung dann anderweitig genutzt, z. B. sinnhaft interpretiert wird, ist eine ganz andere Sache. Das hängt vom jeweiligen Weltbild des Betreffenden ab. Aber das, was den *Zugang* zur Natur in einer unmittelbaren Erfahrung liefert, ist das ästhetische Bewusstsein, und das ist modernes Bewusstsein, in dem eine säkulare Distanz als wohlgefällige und erhebende Unmittelbarkeit organisiert wird.

So ließen sich auch andere Umgereimtheiten auflösen bzw. verdeutlichen; für Falter sind sie keine. Auch ein irgendwie rein technischer Methodenkanon im Sinn bürgerlicher Rechte und

Pflichten, wie Falter ihn als Konsequenz seiner Einwände gegen die Inhalte der Demokratie projektieren müsste, kommt bei dem Versuch einer verständigen Interpretation natürlich nicht heraus, weil es den unter den gegebenen Voraussetzungen gar nicht geben kann. So bleibt es unter dem Strich bei den Polemiken gegen das demokratische Prinzip sowie dunklen Andeutungen über Entscheidungsverfahren und stabilisierende Faktoren für Persönlichkeitsbildung durch die Natur, die der Demokratie zugute kommen sollen: „Das – soweit sie Idealisten sind – echt Tragische an den ewigen Aufklärern ist, daß sie in dem Wahn, Errungenschaften menschlicher Emanzipation verteidigen zu können, gerade der Zersetzung der Basis integraler Persönlichkeit das Wort reden. Insofern ist gerade eine gegebene Natur als seelisch stabilisierender Faktor Voraussetzung für eine Demokratie, die nicht nur Manövierung von Stimmvieh ist“ (EBD. S. 133). Ob die Kraft zu „echter“, ich vermute, Falter meint damit so etwas wie nonkonformistischer Individualität, jemals aus der Natur geschöpft wurde, sei dahingestellt. Für Eremiten oder Trapper könnte ich mir das vorstellen. Aber als Schulungsprogramm für demokratisches Bewusstsein in einer städtischen Zivilisation erscheint mir das reichlich verschroben. Auch ich beklage, dass in solchen Fernsehsendungen wie „Das Quiz“ zutage kommt, dass die allermeisten Menschen kaum noch eine Kuh von einem Pferd unterscheiden können und denken, Stuttgart liege an der Elbe; aber an den Versuch, „integrale Persönlichkeiten“ durch verordneten Naturgenuss zu züchten, könnte ich mich dennoch nur schwer gewöhnen.

Hier benennt Falter übrigens auch das, was ich zuvor den paradoxen und prekären Zusammenhang zwischen christlich-humanistischer Individualitätskonzeption und ihren modernen politischen Säkularisationsvarianten genannt habe. Aber er sieht nicht, dass das ein konstitutiver historischer Zusammenhang ist, gewissermaßen eine reale Zweistufigkeit der Moderne als einerseits kulturelles und andererseits politisches System (vgl. Eisel 1999, 2003, 416, 2004, 2005, 2007). Diese beiden Systemebenen basieren auf zwei grundverschiedenen Idealvorstellungen von Individualität: derjenigen der charakterstarken Persönlichkeit einerseits und der des gleichberechtigten Bürgers sowie des egoistischen Nutzenmaximierers andererseits. Statt den politischen Zusammenhang der beiden Ideale in seiner Differenz zu berücksichtigen, will er einen Aspekt gegen den anderen ausspielen. Auch der Streit über Kopftücher von Musliminnen und christliche Kreuze in öffentlichen Institutionen demonstriert das Gemeinte recht plastisch: Es wird zwischen der kulturellen und der politischen Ebene unterschieden. Die politische ist für Kritik und Sanktionen zugänglich. Allerdings widerlegen sich die Kritiker des Kopftuchs und Befürworter des Kreuzes längst selbst: Sie bemühen für die Europäische Gemeinschaft die christlichen Wurzeln als konstitutives Politikum, verweisen auf die nicht nur religiöse, sondern übergreifende Bedeutung des Kreuzes für die europäische Kultur und den politischen Wert der Selbstbestimmung und tun so, als sei das etwas ganz anderes als die Symbolisierung des Gegenteils. Das alte Problem des abendländischen Imperialismus: Die eigene Besonderheit ist allgemeingültig und daher das Richtige, d. h., die eigenen politischen Werte werden als universelle kulturelle Errungenschaft deklariert. Das Fremde ist das Falsche; die anderen kulturellen Werte werden einfach zu verwerflichen politischen Machenschaften herabgestuft.

Differenzen zwischen Konservatismus und Rassismus: Ist die „Blut und Boden“-Ideologie teilbar?

Falter besteht auf Differenzen, die Schütze um jeden Preis nivellieren will. Schützes These, dass es eine wesentliche Kontinuität zwischen völkischer und rassistischer Ideologie gibt, will Falter durch die Unterscheidung zwischen Konservatismus auf der einen Seite und Nationalsozialismus auf der anderen Seite unterlaufen. Ich bin nicht sicher, wie Falter das, was Schütze völkisch nennt, verorten würde. Dessen ungeachtet trifft das, was Schütze mit der Hervorhebung der Kontinuitätsthese *bezuweckt*, den ideologischen Kontext von Falters Unterscheidung zwischen Konservatismus und Rassismus sowie zwischen Blut-Ideologie auf

der einen Seite und Boden-Ideologie auf der anderen Seite. Falter hält diese Unterscheidung unserer Verwendung des Begriffs „Blut und Boden“-Ideologie entgegen. Er will die Idee der Bindung an Boden, Herkunft und Transzendenz gegen den Rassismus verteidigen. Diese Unterscheidung begründet sich in der Differenz zwischen humanistischem Individualitäts- und (davon abgeleitet) Kulturbegriff (im Sinne Herders) auf der einen Seite und dessen naturalistischer Interpretation im Rassismus auf der anderen Seite. Diese Differenz ist in der Tat signifikant. Der humanistische, ursprünglich christliche Individualitätsbegriff konstituiert den konservativen Wertekanon (vgl. Eisel 2004).

Es wäre unfair und gerade falsch, Falter zu unterstellen, weil er diesem Wertekanon folgt sowie dessen Kontinuität im Nationalsozialismus bestreitet, sei er bereit, rassistische Politik zu machen. Nichts spricht dafür, sondern im Gegenteil: Seine in vielen Texten verteidigte Differenzierung zwischen Prägung durch Landschaft und Prägung durch Blut verweist auf eine gegenteilige *Entscheidung*. Er begreift sich als Vertreter der konservativen Tradition und will jene Differenz als *politisches* Faktum anerkannt wissen. Es ist nicht zu bestreiten, dass die Differenz zwischen konservativer Geschichtsphilosophie und modernem Naturalismus ein politisches Faktum ist, denn zwischen Graf von Stauffenberg und Adolf Hitler gibt es bekanntlich einen Unterschied, der in seiner existenziellen Konsequenz kaum drastischer hätte ausfallen können. Hier tritt nun Bernd Schütze auf den Plan. Ihm geht es darum, dass die Einsicht der Männer des 20. Juli nicht allzu vielen Konservativen und denen doch sehr spät kam. Er besteht auf der Einheitlichkeit jenes „Lagers“, das – „Prägung“ der Menschen wodurch auch immer: Blut oder Boden oder beides – gemeinsame Interessen verfolgt hat, wenn man diese an ihrem Gegenbild bemisst. Es richtete sich gegen Emanzipation, Gleichheit der Menschen, Gleichberechtigung von Mann und Frau, das „raffende“ Kapital (das mit den Juden identifiziert wurde) usw. Auf dieser Ebene einer antiegalitären Stoßrichtung verflüchtigt sich für die praktische Politik die Relevanz von Falters Differenzierung. Um diese Art der Relevanz geht es Schütze. Er besteht darauf, dass die politische Philosophie und der kulturelle Habitus ebenso wie die Interessenverflechtung jenes Lagers auf der ökonomischen Ebene eine politische Gefahr im Sinne eines virulenten historischen Trends darstellt, der mit der theorieinternen Differenzierung von Falter nicht beizukommen ist. Deshalb muss das Besondere, das ist der Nationalsozialismus, ganz allgemein (das betrifft den völkischen Konservatismus) bekämpft werden. Das eine ist der „Nährboden“ des anderen.

Falter dagegen steht dafür, dass die entscheidende *allgemeine* Trennungslinie gerade zwischen all den gleichmacherischen, materialistischen, das omnipotente Subjekt betonenden Weltanschauungen und politischen Handlungen auf der einen Seite und ihrer an der transzendenten Kraft der Natur sowie der Besonderheit der Orte orientierten Gegenseite verläuft. Ob der Sozialismus nationalistisch oder internationalistisch begründet wird und das Subjekt wegen seines Blutes oder seiner übermächtigen Vernunft zum Herrscher der Welt erklärt wird, ist für ihn Nebensache, gemessen an der Legitimation von Politik durch etwas ganz anderes, das dem modernen Subjekt gegenübersteht: die Einheit von Natur und Transzendenz. Wenn man das weltpolitische Desaster jener von ihm konstatierten fatalen Allianz der omnipotenten Macher, deren Lager letztlich auch Schütze angehört, ansieht, kann eine solche Idee ja durchaus auftauchen.

Man kann sehen, dass sich hier zwei fundamentale, gleichberechtigte und vernünftige Deutungsmuster der Moderne gegenüberstehen. Sie werden niemals auf der Basis von „Fakten“ in Übereinstimmung zu bringen sein, denn beide bemühen reale Phänomene in inkommensurablen Paradigmen. Und beide immunisieren sich gegen eine gegenteilige Erfahrung. Falter appelliert an die sensitive Erleuchtung Auserwählter und Schütze gebietet, auf gewisse – vermutlich genau die Falterschen – Gefühle aus Gründen politischer Vernunft und Korrektheit nicht zu achten.

Das Ausschlusskriterium der Paradigmen besteht im überdeterminierten Konstruktionsmechanismus der Moderne selbst. Was für Falter die Einheit ist (der Rationalismus und

Subjektivismus von Aufklärung und Rassismus), ist für Schütze die Differenz (der Rationalismus der Aufklärung gegenüber dem „Irrationalismus“ des Rassismus); und was für Falter die Differenz ist (die „Letztbegründung“ entweder durch Boden oder aber durch Blut), ist für Schütze die Einheit (der antiaufklärerische Charakter *jeder* naturalistischen Letztbegründung).

Da die beiden Autoren offenkundig – wenn auch unter entgegengesetzter Perspektive – mit unserer Position nicht einverstanden sind, könnte man vermuten, dass sie die in einer dritten Möglichkeit, die Welt zu betrachten, dingfest machen. Dem ist aber nicht so. Stattdessen schlagen sie uns einem der beiden Pole zu, die sie selbst repräsentieren, und zwar dem gegnerischen: Für Falter sind wir hinterlistige Altlinke, und für Schütze sind wir konservative Wölfe im modischen Schafspelz. Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass ich stattdessen eine dritte Position einnehme, die es erlaubt, ihre beiden Positionen rational zu rekonstruieren, d. h. sowohl zu würdigen als auch zu korrigieren. Meine Position soll aber nicht abstrakt benannt werden, sondern gewissermaßen bei der Arbeit beobachtbar gemacht werden wie bisher. Dazu werde ich an einem Beispiel ausführen, wie Schütze und Falter gemeinsam im Rahmen einer falschen theoretischen Weichenstellung operieren.

Ich vermute, dass die beiden sich darauf einigen könnten, dass mit „Naturdeterminismus“ eine „Prägung“ des Menschen bzw. von Gesellschaften durch natürliche Gegebenheiten gemeint ist. Falter bewertet das positiv und leitet aus dieser Definition von Naturdeterminismus die Differenz von Konservatismus und Rassismus ab; Schütze bewertet es negativ und leitet daraus die Gemeinsamkeit von Konservatismus und Rassismus ab. Hier also verzweigen sich die Weltbilder. Und hier beginnt auch die Verwirrung im Rahmen von vielen Scheingefechten im Diskurs über Rassismus, Sozialdarwinismus, Geopolitik usw. Denn bereits die gemeinsame Voraussetzung ist undurchsichtig. Das Durcheinander soll im Folgenden geklärt werden. Es wird um die Aufklärung der semantisch konträren Überdetermination des Begriffs Anpassung und im engeren Sinne des Begriffs Prägung gehen. Den Anlass für die Wahl gerade dieser Begriffe für eine solche Klärung bildet die Rolle, die sie in den Kontroversen über Sozialdarwinismus und die richtige Evolutionstheorie (Darwin oder Lamarck) spielen, sowie das Gewicht, das der Begriff Prägung bei Falter hat. In diesen Begriffen überlagern sich gegensätzliche Weltbilder in einer scheinbaren Gemeinsamkeit, weil sie im allgemeinen Diskurs über Anpassung völlig diffus gehandhabt werden. Im Rahmen des Klärungsversuchs wird auch Falters Differenzierung in eine Prägung durch den Boden oder durch das Blut als theoretisches und politisches Unterscheidungskriterium behandelt werden.

Zwei Textstellen von Falter sollen vorweg in Erinnerung gerufen werden; darum geht es ihm: „Wer beim Begriff Heimat undifferenziert von Blut-und-Boden-Ideologie spricht, ohne herauszuarbeiten, daß gerade die Forschungen über die Prägung des Menschen durch die Landschaft ein Gegenkonzept zur nazistischen Rassenlehre waren, hat selbst ideologische Absichten“ (Falter 2004, S. 125). „Es wird nicht gesagt, worin denn eine ‚konsequent rassistische Interpretation von Landschaft‘ bestehen soll, richtig wäre, von einer Ablösung des Landschaftsprägungs- durch ein Rasseprägungsparadigma zu sprechen“ (EBD.).

In beiden Sätzen sind wahre Elemente enthalten. Allerdings sind diese Wahrheiten irreführend eingebunden. Drei Stoßrichtungen sind erkennbar: 1. Es soll der (gute) Naturdeterminismus vom Rassismus getrennt werden, und das heißt auch, die Relevanz der Begriffe Boden und Landschaft für den nationalsozialistischen Rassismus zu minimieren, um sie für den wohlverstandenen Naturdeterminismus zu reservieren. Damit kann dann Heimat ohne Rassismus begründet werden. 2. Es ist wichtig, dass eine „Prägung“ anerkannt wird. 3. Diese beiden Anliegen sollen der allgemeinen Bedingung genügen, die oben schon herausgearbeitet wurde: Es gilt nicht nur, Heimat ohne Rassismus zu begründen, sondern gleichfalls, die Erfahrungsmöglichkeiten von Natur ohne Bezugnahme auf die Gesellschaft – etwa kulturtheoretisch – zu begründen. Zusammengenommen geht es um die gute Prägung (durch Land-

schaft) auf der einen Seite gegenüber sowohl einer schlechten (durch Blut) als auch gegenüber gar keiner Prägung durch Natur auf der anderen Seite.

Falter suggeriert im ersten der Zitate, dass eine Trennung der Bezugnahme auf Boden – von ihm teils zu Recht, teils problematisch mit Landschaft identifiziert – von der auf Blut den Konservatismus charakterisiere. Der Rassismus des Nationalsozialismus beziehe sich stattdessen auf Blut als Letztbegründung für Politik und Geschichte. Bei dieser Halbwahrheit fällt unter den Tisch, dass das gesamte völkisch-konservative Vorfeld des Nationalsozialismus (nicht nur im deutschen Sprachraum) ganz ungeschminkt die „Kulturhöhe“ von Völkern in deren „Volkscharakter“ verankert sah und diesen als natürliche, genealogisch weitergereichte Größe verstand. Dieser Tatbestand wird zu einem Argument gegen Falters Trennungs-Theorie, wenn man ihn in Verbindung mit einem übergeordneten Zusammenhang bringt: Der Nationalsozialismus bezog sich nicht auf die *Unterscheidung* von Boden und Blut als Geltungsmaßstäbe, sondern auf deren *Verbindung*. Der Bezug der konservativen Geschichtsphilosophie auf den Boden (im Sinne von Landschaft) war schon immer mit dem Bezug auf ein Prinzip natürlicher subjektiver Wesensmerkmale für die Höhe von Kultur und den guten Gang der Geschichte verbunden gewesen. Umgekehrt gilt entsprechend, dass der Nationalsozialismus von einem konstitutiven praktischen Zusammenhang zwischen Bodenbindung und rassischer Qualität ausging. Das wird bei Falter ausgeblendet. Es ist zwar zu berücksichtigen, dass der Parteitheoretiker auf diesem Gebiet, Walter Darré, zuletzt bei den Nazigrößen in Ungnade fiel. Aber das dürfte weniger seiner Theorie und dem Anteil Boden darin geschuldet gewesen sein als der „Wissenschaftlichkeit“, d. h. der lästigen Akribie und intellektuellen Differenziertheit und Selbstverpflichtung zu konsistenter Argumentation und Begründung statt zu theoretisch verkleideter Propaganda. Dieses Schicksal hat viele ereilt, selbst einige Erfinder der Rassegesetze. Darré war den Nazis zu umständlich, wie alle Intellektuellen. (Man findet das ja auch heute noch in ganz anderen Kontexten.) Aber seine Theorie des Bauerntums (im Verhältnis zur Einschätzung der nordamerikanischen „Landwirte“) widersprach in keiner Weise der Begründung der welthistorischen Rolle des deutschen Volkes durch das Blut. Es ist unmöglich, die Konstruktionsweise des Zusammenhangs zwischen Blut und Boden hier in seiner ganzen Logik auszuführen. Einige Andeutungen zu einem spezifischen Argumentationskomplex müssen genügen:

Die nationalsozialistische Ideologie war entsprechend der Strategie, den Anspruch der Weltbeherrschung durch das deutsche Volk zu legitimieren, grundsätzlich darauf angewiesen, eine „Raumtheorie“ zu formulieren. Das hatte zwei Seiten: 1. die *Herkunft* der richtigen Rasse, d. h. das Siedlungsgebiet des deutschen Volkes samt seiner stammesgeschichtlichen Vorläufer, musste ausgezeichnet werden. 2. Die *Zukunft* der Weltbeherrschung musste als ein Mechanismus natürlicher Raumaneignung erscheinen. Dieser allgemeine Raumbezug hatte zwei Aspekte: „Scholle“, das war der Boden als Produktionsmittel und materielle Basis; „Landschaft“, das war der Boden als kulturelles Gut. Das „Bauerntum“ stellte die geschichtsmächtige Verbindung zwischen beiden Aspekten her. Im Norden gestählt schuf es in der gemäßigten Zone eine exklusive Hochkultur durch seine „primäre“ Funktion (wie es heute in der funktionalistischen Regionalforschung und -planung heißt) für die Gesellschaft. Durch die Arbeit auf der Scholle gestaltet es Landschaft. Bäuerliche Arbeit (und Lebensart) ist Produktivkraft und Gestaltungskraft zugleich. Darauf baut alles weitere auf. Ich glaube nicht, dass es sehr viele Reden von Nazis gab, in denen von alledem nichts gefaselt worden wäre; aber auch Schütze hat Recht: schon lange davor ebenfalls. (Hier ist eine Einschränkung angebracht, und auch das mag Darré geschadet haben: Diese Vision vom Bauerntum war zwar konstitutiv für die nationalsozialistische Ideologie, aber insoweit diese in einer weiteren ihrer Traditionslinien, nämlich der vitalistischen, eine radikale Philosophie der Entschiedenheit und der Tat war, passte diese ganze Bodenständigkeit – zumindest von einem bestimmten Zeitpunkt an – nicht mehr zu dem frei schwebenden Machtpragmatismus, der sich – wenngleich nur oberflächlich – eher mit Nietzsche begründen ließ.)

Aber Siedler in gemäßigten Zonen gab es auch in Tasmanien oder Frankreich. Warum also gerade deutsche Weltherrschaft auf Basis deutschen Bauerntums? Hier kommt das Blut ins Spiel. Und Falter macht zu Recht geltend, dass dem Blut im Nationalsozialismus ein Primat vor der Wirkung des Bodens auf die Kulturfähigkeit eines Volkes beigemessen wurde. Denn Klima und Landschaft können nicht ausschlaggebend gewesen sein für die Auserwähltheit eines Volkes, wenn beides an anderen Orten mit gleichen Bedingungen zum Niedergang oder zu gar nichts geführt hat. Die nordische Rasse und das deutsche Volk sind prädisponiert für die Weltherrschaft; das liegt an ihrem „Wesen“, und das wiederum liegt im Erbgut. Dass der Kampf mit der Natur im Norden diese Rasse „hervorgebracht“ hat, bedeutet nicht, dass sie dort in ihrem inneren Wesen derart beeinflusst worden wäre, dass diese Wirkung ihr von außen ihre wesentlichen Eigenschaften sowie Überlebenskraft vermittelte hätte, sondern sie bewährte sich in ihrem *bereits existenten* Wesen. Unter etwas freundlicheren Bedingungen konnte sie dann zu Höchstleistungen auflaufen. Andere Rassen dagegen mussten scheitern.

Anpassung an Natur ist hier ein Geschehen, bei dem angeborene, unveränderliche, nicht erlernbare Dispositionen durch die Natur stimuliert und zum Erscheinen gebracht werden. Die Selbsterkenntnis als privilegierte Rasse, die sich für ein Volk durch eine solche Spiegelung in seinen Kulturleistungen auftut, geht mit der Vorstellung einher, dass das Volk in ein Milieu vor allem durch das Bauerntum eingebunden wurde. „Milieu“ ist von einer gewissen Höhe der Kultur an nicht nur einfach natürlich gegeben, sondern durch das Volk geschaffen. Die Landschaft ist das Ergebnis seiner Schaffenskraft, die vom Erbgut abhängt. So ist in letzter Instanz das Erbgut für den Erfolg bei den vielfältigen Reaktionen auf die umgebende (landschaftliche) Natur verantwortlich.

Aber dennoch ist die Natur zugleich eine unverzichtbare Bedingung für den Erfolg im Überlebenskampf. Das Augenmerk wird hierbei auf die natürlichen Umstände gerichtet, unter denen sich jene konstante, naturgegebene Innerlichkeit in einer Entwicklung Ausdruck verschafft. Der Bezugspunkt ist die systematische Funktion kontingenter empirischer Bedingungen des Überlebens für die Ausbildung von Kultur, wenn und obwohl die Qualität aller Kultur aus der inneren Natur des Menschen folgt. Denn die äußere Natur bestimmt zwar nicht das Wesen der Menschen, wohl kann sie aber deren geschichtliche Entwicklung beeinflussen. Sie ist relevant, insofern *ohne* sie und die Auseinandersetzung mit ihr keine Differenzen in den wesensmäßigen Anlagen auf der subjektiven Seite *sichtbar* werden könnten.

Der Wert der Natur als systematische Variable folgt aus der Idee der Geschichte als Anpassung der Gattung an Natur durch ihre Beherrschung. Das gilt für jede Geschichtsphilosophie. Wenn die Idee einer souverän verantworteten Geschichte der Menschen erst existiert, treten die Pole Natur und Gesellschaft in der Einheit der durch göttlichen Schöpfungswillen begründeten Welt auseinander. Ihre Einheit ist nicht mehr Voraussetzung, sondern wird zum Problem. Sie müssen dann durch irgendeine Theorie der Bezugnahme in Verbindung gebracht werden, die Begründungen und Mechanismen der Überbrückung der beiden Pole unter menschlicher Perspektive benannt. Nur so kann eine inhaltliche Vorstellung von Geschichte entwickelt werden. Naturbeherrschung und Anpassung werden als Ideen zwingend. Sie waren zwar auch schon im christlichen Weltbild enthalten, aber als Folgen göttlicher Entscheidung und Ansprüche, nicht als autonome Handlungsmotive für Geschichte.

Wie allerdings Anpassung und im Gefolge Beherrschung definiert sind, liegt damit noch nicht fest. Hier spalten sich die Weltbilder auf. Unter der Perspektive von Anpassung als Reaktionsnotwendigkeit auf äußere Umstände, die das Innere der Lebewesen verändert, sind die natürlichen Bedingungen *Zwänge*. Die Beherrschung besteht dann aus einer Art „Innovation“, bei der der Körper neue „Technologie“ hervorbringt bzw. ihn durch eigens konstruierte „Werkzeuge“ ergänzt. Sie ist dann ein Überlebensgebot und für bewusste Wesen ein Gebot der Vernunft. Betrachtet man diesen äußeren Druck aber unter der Perspektive der *Bewährung* eines unverrückbaren inneren Wesenskerns, bietet die Natur *Möglichkeiten* der inneren

Entwicklung dieses Wesens. Sie ist der Anlass für ein Volk, sich gegebenenfalls bis zur kulturellen Vollkommenheit aufzuschwingen. Beherrschung ist dann nicht durch eine Neuerung optimiert worden (hierbei würde nichts vollkommener, sondern nur einiges anders und damit besser), sondern die Bestätigung eines Anrechts auf Verwirklichung von Möglichkeiten; sie ist dann eine *Gestaltungsaufgabe* und eine Selbstverpflichtung. Sobald also das Wesen des Menschen unter geschichtlicher Perspektive in den Blick gerät, wird Natur unter dem Aspekt der Anpassung relevant (und umgekehrt). Diejenige Theorie, die das Wesen des Menschen in seinem Inneren als naturgegeben konstant setzt, kann einen Einfluss von Lebensräumen dann nur noch als Druck und Chance begreifen, dieses Wesen historisch zu „läutern“ (Herder).

Wenn nun aber das Erbgut in Gefahr gerät, weil zu viele fremde, mindere Erbanlagen in den „Volkskörper“ eindringen, wird die Landschaft trotz des Primats des Blutes akut relevant. Denn dann kommt es auf die Festigung der „richtigen“ Kultur auf der Ebene an, auf der die Verführer eindringen. Das ist die Ebene der lebensweltlichen Prozesse. Dann muss Tradition gegen modischen Schnickschnack und das schnelle Geld verteidigt werden, die Heimat gegen Überfremdung (personell und landschaftlich), die Religiosität gegen den Nihilismus, das Siedeln der Bauern gegen den modernen Nomadismus in den Städten. Denn all die Angriffe auf das Erbgut nisten sich zunächst ja nicht unmittelbar in Gebärmüttern ein, sondern dringen aus anderen („Un“-)Kulturen in das Leben der verführten Leichtgläubigen und der Schwächlinge ein. Will man dem entgegenarbeiten, müssen die richtigen Beispiele fürs artgerechte Leben erhalten werden, damit die Jugend noch großartige Vorbilder hat. Das betrifft nicht nur die Menschen, sondern dann schützt man auch die Heimat in ihrer (deutschen) Eigenart und schützt die Natur, damit sie als (heimatliche) Landschaft zugunsten der ursprünglichen rassischen Eigenart auf die Traditionspflege einwirken kann. In diesem Sinne wird es für den Rassismus relevant, irgendwie die äußeren Einflüsse auf das Wesen eines Volkes ernsthaft als eine Variable für den geschichtlichen Prozess zu thematisieren, obwohl die Vorstellung der Bewährung eine Determination der Menschen durch äußere Umstände ausschließt.

Im Folgenden soll diese mit der Bewährungsvorstellung einhergehende Annahme einer „Prägung“ noch etwas ausgeführt werden: Es gibt ja durchaus die Redeweise, dass regionale Traditionsbasis den Menschen prägen – wenn alles gut geht; und wenn es schlecht läuft, prägt die zerstörte, zersiedelte Landschaft die Menschen ebenfalls. Wenn man diese Art der Wirkung einer menschengemachten Umgebung auf ein Volk also Prägung nennt, dann bedeutet das etwas ganz anderes als die Intervention äußerer Gegebenheiten in die innere natürliche Struktur der Menschen. Es bezeichnet so etwas wie eine latente passive Entwicklungspotenz. Das ist natürlich eine paradoxe Definition. Anders ist das gar nicht möglich, denn auch die Idee der Bewährung, die jene dem idiographischen Paradigma folgende Definition von Prägung determiniert, ist paradox: Sie begreift Anpassung, d. h. eine Berücksichtigung *äußerer* Entwicklungsfaktoren für die *Höherentwicklung*, als Demonstration einer *inneren Unveränderlichkeit*. Landschaft dient bei einer solchen Definition von Prägung im günstigen Fall dazu, beispielhaft die althergebrachten Bewährungserfolge (vor allem des Bauerntums) zu dokumentieren und dadurch die dem Blut innewohnenden Möglichkeiten anzumahnen. Da liegt eigentlich nirgends Prägung gemäß dem ursprünglichen Wortsinn aus der Münzprägung vor – nämlich der Umstrukturierung eines symbolisch neutralen Rohmaterials –, auch wenn es landläufig so genannt wird.

Auf der einen Seite steht also die Umformung der inneren Möglichkeiten der Menschen, Völker (und ganz allgemein der Arten) durch äußere Einflussfaktoren – das wäre Prägung im ursprünglichen Wortsinn; auf der anderen Seite steht die Stimulation festliegender innerer Möglichkeiten durch variierende äußere Bedingungen – das wäre Prägung im idiographischen Wortsinn. Der Unterschied dieser beiden Sinngebungen wird üblicherweise durch den undifferenzierten Gebrauch der Worte Prägung und Anpassung verwischt.

Falter thematisiert „Prägung“ anders als die völkischen Rassisten – das habe ich im vorangehenden Text erläutert –, weil er die äußeren Einflüsse funktional ganz anders bestimmt. Beim Rassismus ist nicht eine kausale Einflussnahme von Naturatmosphären auf das Innerste gemeint wie bei ihm, sondern ein Wachthalten des sinnhaften und institutionellen kulturellen Bollwerks im Menschen rund um das ständig gefährdete Erbgut; dafür und deswegen sind Brauchtum und Landschaft unverzichtbar. Falter konzipiert die Prägung gegen dieses Bewährungsparadigma, meint es gewissermaßen viel wörtlicher und ernster im Sinne eines verändernden Eindringens äußerer Gegebenheiten ins Innere der Menschen; er meint nämlich – für viele etwas befremdlich – den Einfluss höherer Wesen aufs Höhere im Menschen. Doch er suggeriert, dass mit der nachweislichen Existenz *seiner* Tradition der romantischen Mystik im Konservatismus den möglichen Verwechslungen mit dem völkischen Rassismus schon ausreichend vorgebeugt sei. Und er behauptet, die Nazis hätten Heimat und Landschaft nicht an einer zentralen Stelle und mit einer im Gesamtrahmen konsistenten Funktion benutzt, so dass die Unterscheidung in hier Landschaft (= problemloser Konservatismus) und da Blut (= Rassismus) valide sei und das Problem gelöst. Aber das Problem beginnt hier erst. Es bleibt zu beachten, ähnlich wie es die Autoren der Vilmer Thesen hinsichtlich des Heimatbegriffs tun, dass es nicht nur – um in Falters Bewertungsdenken zu bleiben – eine gute Boden- und eine schlechte Blut-Theorie gab (und gibt), sondern dass es auch eine gute und schlechte Boden-Theorie gibt, deren schlechte Seite konstitutiv mit einer Blut-Theorie in der „Blut und Boden“-Ideologie verbunden war. Und leider war diese Art der Theorie landschaftlicher Gebundenheit, die mit der Theorie der Gebundenheit ans Blut einherging, sehr viel wirkmächtiger als die seine. Zudem hat die metaphysische Variante der „landschaftsatmosphärischen“ Prägungsidee die rassistische vermutlich faktisch verstärkt. Denn die Redeweisen gleichen sich fatal, sobald solche Theorien gegen die Modernisierung formuliert werden. Dann verschwindet nämlich die Differenz zwischen göttlicher Prägung auf der einen Seite und Bewährung des Blutes auf der anderen Seite in Tiraden gegen Demokratie, Altlinke, Profiteure (und gelegentlich gegen verschlagene Pseudoheimatschützer). Falter klagt uns gegenüber eine Differenzierung ein. Ich klage ihm gegenüber eine andere ein. Seine kenne ich und unterscheide bereits entsprechend.

Bleibt noch das Rätsel der „Prägung“ zu lösen, denn wie der Begriff schillert, mag deutlich geworden sein, aber noch nicht, welchen ideengeschichtlichen (und epistemologischen) Ort seine „starke“, deterministische Variante hat. Dieser Gedanke ist in seiner deterministischen Form alternativ und konträr zum Gedanken der Bewährung. Der sieht die Anpassung an Naturbedingungen unter der Voraussetzung eines konstanten Wesens der Individuen, Völker (und Arten) vor. Dennoch, trotz der Annahme solcher Konstanz, soll die Einflussnahme von Umweltfaktoren auf die Menschen berücksichtigt werden. Das heißt, im Rassismus wird – wie im Vorangehenden zu sehen war – der Begriff in einem anderen, der Herkunft der Metapher aus der Münzenherstellung ganz unangemessenen Sinne verwendet. Wo gehört der „normale“, deterministische Begriff der Prägung dann aber hin, wenn – so meine These – der Begriff der Bewährung den Konservatismus genauso wie den völkischen Rassismus auszeichnet und diese Idee der Prägung ausschließt. Dann muss es einen ganz anderen ideologischen und theoretischen Ort für diesen Begriff geben als den Konservatismus, dem er in der Regel untergeschoben wird.

Bewährung, Prägung, Selektion: Wie verläuft Anpassung, und wer behauptet was?

Im Common Sense ebenso wie in der politisch aufgeladenen theoretischen Diskussion über „Naturdeterminismus“ bzw. „Geodeterminismus“ als eines Grundpfeilers von Rassismus und Nationalsozialismus wird „Prägung“ einerseits nicht differenziert und andererseits denjenigen dieser diffuse Begriff untergeschoben, die genau die damit üblicherweise einhergehende Vorstellung der Umstrukturierung eines Inneren durch äußere Kräfte – wegen der Bindung an

den Bewährungsbegriff – vermeiden wollen und bekämpfen. Es wird behauptet, ein zum Verrücktspielen neigender konservativer „Irrationalismus“ führe dazu, die Idee der Freiheit und der Autonomie zu untergraben, indem er die „Unterordnung des Menschen“ unter die und die „Prägung des Menschen“ durch die Natur vertrete. Diese Sichtweise sei eine wesentliche Vorbedingung für die ideologische Legitimation des Nationalsozialismus. Der Mangel an Freiheitsgraden des Handelns werde mit der Unvermeidlichkeit der Prägung des Menschen durch natürliche äußere Umstände begründet. Denn auf diese Weise werde die nordische Rasse, gestählt durch die Einflüsse der unwirtlichen Natur, mit ihrem welthistorischen Auftrag versehen. Parallel laufe die Annahme der durch die warmen Klimazonen zur leichtlebigen Dekadenz und zur Botmäßigkeit verurteilen Völker. In beiden Fällen werde von einer Anpassung an Naturbedingungen ausgegangen, die die Mentalität und das Erbgut „prägen“ und so geschichtliche Entwicklungen von der Natur her vorbestimmen bzw. legitimieren.

Im völkischen und nationalsozialistischen Rassismus mögen die benannten Vorurteile hinsichtlich des unterschiedlichen Kulturauftrags der Völker ein konstitutives Element der Ideologie gewesen sein, aber von einer solchen Prägung der Entwicklungsmöglichkeiten eines Volkes (bzw. einer Art), nämlich durch das irgendwie geartete Eindringen äußerer Umstände in das natürliche Wesen der Subjekte, wurde gerade *nicht* ausgegangen. Das bedeutet: Es gibt keinen notwendigen Ableitungszusammenhang zwischen den rassistischen Klischees und der deterministischen Idee der Prägung. Walter Darré hat das folgendermaßen ausgedrückt: „Er [der Verfasser, U. E.] versteht unter der Züchtung durch die Umwelt durchaus nicht das, was der Lamarckismus darunter versteht; diesem ist die Rasse eine Art von Knetgummi, in der jede neue Umwelt die alten Züchtungsergebnisse auslöscht und neue eingräbt (...). Für Verfasser ist Züchtung durch die Umwelt die auslesende Merze ungeeigneter Einzelwesen; auf diese Weise entsteht eine Häufung der *geeigneten* Erbanlagen in den Überlebenden, was schließlich zur Homozygotie der Anlagen und damit zur Festigung der raßlichen Erscheinung führt“ (Darré 1934: 226, Hervorh. Darré). Dass von Auslese die Rede ist, legt einen darwinistischen Hintergrund nahe. Aber genau dies ist die übliche Fehlinterpretation. Das Bewährungsparadigma will nämlich nicht wie Darwin mit Auslese die Entstehung *neuer* Arten begründen und – im Rahmen von Züchtung – gewährleisten, sondern genau das Gegenteil: die Anhäufung *bestehender* Qualität (zur Anschlussfähigkeit der rassistischen Teleologie an den Darwinismus vgl. Eisel 1993).

Wo der Feind zu suchen ist, wird klar benannt: Es geht gegen Lamarck. Für unseren Kontext kommt es auf die Frage an: Warum polemisieren die Rassisten vehement gegen eine Theorie, die ihnen doch eigentlich bestens in den Kram passen müsste? Denn eine Theorie der durch natürliche Prägung hervorgerufenen vorzüglichen Eigenschaften einer Rasse würde ja die nordische Rasse als natürlichen Motor der modernen Weltgeschichte zu legitimieren erlauben. Im Lamarckismus ist jedes Individuum einer Art mit einem festen, einmaligen Entwicklungspotenzial ausgestattet. Das verträgt sich noch mit der Bewährungsidee, denn auch dort liegen die Möglichkeiten der Lebewesen individuell fest. Aber der Individualitätsbegriff ist ein ganz anderer. Bei Lamarck sind Lebewesen keine „Monaden“, sondern Maschinen. Deren Möglichkeiten sind nicht auf einen Endzweck bezogen, sondern für die Überlebenssicherung durch Anpassung definitiv vorkonstruiert. Dementsprechend ist der Rahmen des Überlebens keine prästabilierte Harmonie, sondern eine mechanische Reiz-Reaktions-Konstellation. Wenn nun dennoch ein Formenwandel der Arten, also die Evolution, konstatierbar ist, so erklärt sich der durch die Anpassung der Lebensweise der Individuen an sich ändernde Umweltbedingungen. Denn historische Artenvielfalt kann nur von außen bewirkt sein, wenn die einzelnen Arten individuell unterschiedlich geschaffene, konstante Lebensformen sind. Die Lebewesen gewöhnen sich neue Techniken der Naturbeherrschung an, d. h., sie habitualisieren sich durch Lernprozesse. Sie folgen damit einer Determination durch äußere Notwendigkeiten, nicht der Bewährung von inneren Möglichkeiten. Diese erlernten Gewohnheiten

verfestigen sich durch geeignete „Umbauten“ der Organe und werden dann durch Vererbung weitergereicht. Die Veränderung der Umwelt hat eine neue Art von Lebewesen „geprägt“, d. h., die Maschinen wurden auf Grund der Umwelteinflüsse umkonstruiert.

Das bedeutet im Umkehrschluss sowie unter Voraussetzung einer Zusatzannahme: Wenn ein Lebewesen ein *Bewusstsein* von seiner Lebenssituation, also Selbstbewusstsein, besitzt, dann kann es den Zusammenhang zwischen äußeren Umständen und den eigenen Entwicklungsmöglichkeiten beurteilen. Es kann dann erstens die äußeren Umstände bewusst wechseln wollen (z. B. Haus, Hof, Familie und Heimat verlassen), um sich bessere Möglichkeiten zu eröffnen; es kann zweitens lernen wollen, sich *in* diesen alten Verhältnissen *gegen* sie durchzusetzen, indem es sie verändert und damit sich selbst. Zusammengenommen nennt man das Emanzipation. Das ist es, was den Rassisten nicht passt (und Falter mit anderen Begründungen als den rassistischen auch nicht).

Die Konstruktionsweise dieses Weltbildes liefert das Grundmuster der (französischen) Aufklärung. Dort hat es noch einen spezifischen Aspekt: Die alten Mächte, auch die weltliche Herrschaft, waren auf „höhere“ Prinzipien gegründet, auf Gott und den Sinn des Irdischen fürs Überirdische. Deshalb war die Gegenbewegung bestrebt zu zeigen, dass diese Gründe gar nicht existieren. Entsprechend kam der Naturwissenschaft die entscheidende Rolle zu, alles, was bis dahin als *a priori* „geistig“ und „sinnhaft“ vorgestellt wurde (allem voran die „Seele“), auf (mechanische) physikalische und chemische Funktionsgesetze zurückzuführen. Die Philosophie der Aufklärung und der Französischen Revolution ist der so genannte mechanistische Materialismus. Unter der Perspektive des lamarckistisch-rousseauistischen Weltbildes bedeutet das: Emanzipation ist ein Lernprozess, in dem die äußeren Umstände den individuellen körperlichen Bedürfnissen gemäß gewählt bzw. verändert werden – vor allem der Glaube an höheren Sinn muss tunlichst aufgegeben werden. Denn der vertritt die Statik und die Gewalt der Umstände. Solche Umstände sollen niemanden und nichts mehr naturwüchsigt „prägen“.

So kann man sehen, dass eine strikte Theorie der *Naturdetermination* der Aufklärung angehört, aber auch, dass – scheinbar paradox – gerade dieser Naturalismus eine Theorie (und politische Anerkennung) der Befreiungsmöglichkeit von aller Vorbestimmung ist. Denn wenn es einen Weg gibt, von außen das Innere zu konditionieren (Prägung), dann gibt es umgekehrt auch die Möglichkeit, diesen Vorgang zu blockieren durch Vermeidung oder Veränderung der prägenden Umstände (Emanzipation). Darin sind alle Menschen von Natur aus gleichberechtigt.

Demgegenüber muss der Rassismus auf der natürlichen Ungleichheit der Menschen bestehen. Die Begründung dafür gelingt nur, wenn dessen Wesen kein „Knetgummi“ ist (vgl. oben Darré); der Mensch muss in seiner Eigenart unveränderlich sein. Unter dieser Voraussetzung kann aber Anpassung an (veränderte) Umstände nur dann Höherentwicklung bedeuten, wenn dieser innere Wesenskern wie ein Keim zum Leben erweckt wird, sich entwickelt und dabei in seiner Eigenart „bewährt“. Es entfaltet sich eine Welt naturgegebener Unterschiede, und die Besten unter den vielen müssen darauf achten, dass das Erbgut der Gemeinschaft nicht verdorben wird. Der Begriff der Prägung, der mit der Bewährung von Eigenart einhergeht, ist teleologisch, denn – im günstigsten Fall – *stimuliert* der Natureinfluss von außen die Menschen dahingehend, dass der im Inneren der geschichtsmächtigen Subjekte bereits angelegte Endzweck erreicht wird. Das ist epistemologisch gesehen (und damit auch politisch) das Gegenteil des mechanistischen Prägungsbegriffs.

Wenn man sich also wie Falter der Emanzipation verweigern und zugleich dem Rassismus nicht unterwerfen will, bleibt nur übrig, eine andere Ebene des Begriffs Prägung zu wählen als die Aufklärer; das ist die metaphysische, *gegen* die die Aufklärung zu Felde zog. Dass es parallel dazu neben der rassistischen auch noch eine weitere Möglichkeit gibt, Bewährung zu definieren, soll hier zumindest erwähnt werden. Diesen Weg ist Darwin gegangen, Falter aber ist er versperrt. Für unsere Diskussion kann das nur kurz angerissen werden. Im Darwinismus

bewährt sich der Stärkste im Überlebenskampf. Das ist derjenige, der zufällig faktisch am funktionalsten gemessen an einer bestimmten Umwelt *variiert*. Er bewährt sich im Selektionsprozess.²

Natürlich hat man es in der Moderne nicht versäumt, auch jene metaphysische Prägung durch Natur irgendwie „auf die Füße zu stellen“, d. h. dem ursprünglichen Trend der Aufklärung Tribut zu zollen, geistige und sinnhafte Vorgänge „materiell“ zu begründen. Das nennt sich in diesem Fall dann „Leibphänomenologie“ (und „Leibapriori“). Falter greift darauf in Publikationen zurück, die er mit Hasse zusammen vorgelegt hat (vgl. Falter und Hasse 2001 sowie Hasse 1993; zum philosophischen Niveau dieser leibzentrierten Atmosphärenlehre vgl. Hard 2000, 51 ff., 2001, 193 f.).

Wenn also der „Naturdeterminismus“ wie üblich mit der lamarckistischen Vorstellung von Prägung identifiziert und im falschen politischen und theoretischen Lager, nämlich dem des Konservatismus, verortet wird, kommt ideengeschichtlich und terminologisch alles durcheinander, was verwirrt werden kann. Falter ahnt das irgendwie und will zu Recht eine Differenz zwischen seiner metaphysischen Naturdetermination und dem Rassismus gewahrt wissen. Er begründet das mit einer Aufspaltung der „Blut und Boden“-Ideologie. Er reklamiert den Boden für seine Seite, nennt ihn Landschaft, weil er die atmosphärische Qualität des Bodens braucht, und nennt diesen Einfluss Prägung. Damit benutzt er aber den Terminus, der aus der Perspektive des völkischen und nationalsozialistischen Rassismus – welcher gerade nicht durch die Aufspaltung in eine Boden-Theorie und Blut-Ideologie allein aus der Letzteren ableitbar ist – dem ganz anderen, nämlich dem aufklärerischen Lager angehört: Er stellt eine heilsame Umstrukturierungsmöglichkeit des Inneren der Subjekte durch die Natur in Rechnung. Zugleich definiert er aber diesen Einfluss sehr ähnlich der Art und Weise, wie der Rassismus unter bestimmten Umständen positiv über Prägung spricht: wie eine ganzheitliche symbolische Beziehung der Seelen zur Umgebung. So steht er gegen beide politischen Gegner, und sein Begriff von Prägung enthält dennoch die wesentlichen Aspekte von beiden. Diese Ebene der widersprüchlich gemischten Gemeinsamkeit kann auch als Dissens formuliert werden:

Falter findet sich einerseits mit einem im Prinzip verständlich zutreffenden, aber eigenwillig losgelöst von dessen konventioneller Bedeutung definierten Wort faktisch als *Gegner* des Konzepts „Anpassung durch Bewährung“ vor, mit dem er eigentlich die Gegnerschaft zur Aufklärung *teilt* (auch wenn er sich auf einer anderen Ebene innerhalb des rechten Spektrums gegen diese Gemeinsamkeit abgrenzt (keine Determination durch Blut)). Denn der Mitstreiter (Rassismus des Blutes) gegen die Aufklärung wäre gegen Falters Art von „Prägung“, weil der Rassismus von Bewährung ausgeht und dies explizit der Idee der Prägung im Sinne einer Umformung des inneren Wesens entgegenstellt. Wenn im Rassismus von Prägung die Rede ist, so wird sie allenfalls als eine Art Erinnerung begriffen, die den guten Kern im Erbgut durch ihm verwandte, stimulierende äußere Symbole ergreift. Andererseits findet sich Falter als *Gegner* desjenigen Konzepts (Anpassung durch Prägung) vor, mit dem er eigentlich die

² Dieser Begriff der Bewährung begründet sich nicht in letzter Instanz „monadologisch“ wie der konservative, sondern durch den Zusammenhang von individueller Leistung und allgemeinem Kampfzustand, der den Liberalismus naturrechtlich begründet. Wenn Erfolg im Überlebenskampf die individuelle Basis für allgemeine Entwicklung (und für Wohlstand) ist, dann bewährt sich zwar kein Typus eines inneren Wesens, stattdessen aber die Leistungsbereitschaft eines Individuums (sowie eines ganzen Kollektivs). Auch hier liegen die Entwicklungsmöglichkeiten in der Individualität, und der Erfolg ergibt sich aus der Stärkung von varierender Individualität. Aber die Individuen sind auf Chancengleichheit in der Nutzung ihrer Stärken angewiesen, nicht auf die prästabile Harmonie der unterschiedlichen Wesensmerkmale aller.

Der Aspekt der Gleichheit erlaubt dem Liberalismus mit der Aufklärung zu koalieren, der Aspekt der elitären Förderung der Leistungsstarken zum Zwecke des Gemeinwohls bildet die formale Brücke zum Konzept der natürlichen Hierarchie im Konservatismus. Bewährung bezeichnet hier also epistemologisch gesehen das Gegenteil des monadologisch gefassten Begriffs und bildet dennoch die Basis formaler Einigung zwischen Liberalen und Konservativen in der Demokratie. Andererseits ist es ein Kennzeichen des völkischen Rassismus, diese beiden konträren Philosophien auf Basis des monadologischen Ausgangspunktes nicht formal, sondern inhaltlich in einer Art Geschichtsphilosophie zu verbinden (vgl. Eisel 1993).

Gegnerschaft zum völkischen Rassismus *teilt* (auch wenn er sich auf einer anderen Ebene des demokratischen Spektrums gegen diese Gemeinsamkeit abgrenzt: Demokratie als „Glaubenslehre“). Denn der Mitstreiter gegen den Rassismus (Prägung durch äußere Umstände) *wäre* gegen Falters Art der „Prägung“, weil er seinerseits „Atmosphären“ auf materielle Prozesse zurückführen will oder andernfalls keine Verwendung dafür sieht. Da aber Falters Mitstreiter gegen die Aufklärung die Idee der Prägung bekämpft und sich damit gegen die mechanisch-materialistische Evolutionstheorie stellt und der Mitstreiter gegen den Rassismus die Idee der Prägung fordert, aber damit nicht den Einfluss der Götter meint, steht Falter mit „seiner“ Prägung terminologisch im theoretischen Niemandsland: Für die Rassisten, mit denen er immerhin der Aufklärung widerstehen möchte, ist es das falsche Prinzip, wenn es nicht mit Bewährung kompatibel und dem Primat des Bluts kombiniert ist, und für die Aufklärer, die mit ihm dasselbe Prinzip vertreten und Wort verwenden, ist seine (metaphysische) Variante ein Hirngesinst.

Aus dem Niemandsland wird eine Position, wenn man umgekehrt blickt: Da er die Idee der Prägung vertritt, sie aber nicht materialistisch meint, sondern metaphysisch, steht er allein gegen die dadurch erst relevant werdende Gemeinsamkeit der beiden anderen alten Feindschaften (lamarckistische Umweltprägung versus Bewährung eines konstanten Wesens), die beide nach einem rationalistischen Erklärungsmodell verfahren: die einen mechanistisch (in der Tradition von Descartes), die anderen teleologisch (in der Tradition von Leibniz).

Diese Position im Niemandsland ist nun aber kompatibel mit dem Hintergrund desjenigen Prägungsbegriffs, den der Rassismus trotz seiner Abwehr des Begriffs im lamarckistischen Sinne auf andere Art selbst einzuführen gezwungen ist: der Idee der Anerkennung einer symbolischen Kraft der Umwelt und vor allem der geschichtlichen Relevanz dieser Kraft als regionale Natur – die Landschaft oder Heimat. Hier reden die Rassisten und Falter nicht gleich und meinen Verschiedenes, sondern sie meinen – allgemein betrachtet – auch das Gleiche: Es geht um mentale Konditionierung. Erst der Bezugspunkt, nämlich entweder die Bewahrung des Erbgutes oder die Gegenwart des Göttlichen, erzeugt dann die fundamentale Differenz.

Natürlich kann Falter seinen Terminus so definieren, wie er es tut: Es ist erstens kein Unsinn und ihm zweitens ohnehin unbenommen. Falter tut das aber unkommentiert und daher missverständlich. Denn wenn diese Definition ohne den Kontext des gesamten von mir nun dargestellten Beziehungsgefüges der flankierenden Begriffe und anderslautenden Definitionen erfolgt, entsteht gedankliches Chaos.

Das Verwirrspiel wird dadurch perfekt, dass die linken politischen Gegner sowohl des metaphysischen Naturalismus als auch des völkischen Rassismus in ihren Ideologiekritiken ebendieser beiden Varianten antimoderner Weltanschauung das Bewährungsparadigma theoretisch und wissenschaftstheoretisch schlicht übersehen. Sie bezeichnen beide (intern gegnerischen) Ideologien fälschlich als gleichermaßen darwinistisch (der nationalsozialistische Rassismus war angeblich ein Sozialdarwinismus) und denken das überdies als Prägung im Sinne von Lamarck *diffus kurzgeschlossen* mit der rassistischen Prägungsvorstellung. Diese wiederum widerspricht jedoch eigentlich latent dem üblichen Begriffsinhalt, den – wie man bei Darré sehen kann – dennoch auch die Rassisten im Sinn haben, nämlich dann, wenn sie sich auf der Basis ihres Grundbegriffs der Bewährung gegen Emanzipationstheorien und damit auch gegen Prägung abgrenzen wollen. Sie kommen also nicht umhin, die Wortbedeutung dessen, was sie ablehnen, unter bestimmten Bedingungen dem Common Sense entsprechend einzubeziehen.

Tatsächlich berühren sich der Darwinismus und das Bewährungsparadigma jedoch in einem Punkt. Beide nehmen bei der individuellen Variabilität für die Anpassung im Überlebenskampf den theoretischen Ausgangspunkt. Aber der zugrunde gelegte Individualitätsbegriff differiert: kontingente Individualität versus Eigenart. Somit ergeben sich auch völlig konträre politische Folgerungen. Durch diese falsche Weichenstellung an der terminologischen

Oberfläche geraten dann die theoretische und die politische Diskussion ins Niemandsland der Scheinwidersprüche und Scheingemeinsamkeiten. Die linke Aufklärung über die ideologischen Verstrickungen der politischen Gegner wirkt fleißig an der allgemeinen Gedankenverdunklung mit.

Eine Ironie dieser Konfusion ist, dass Falter und Schütze zuletzt im selben Boot sitzen, aber in entgegengesetzte Richtungen rudern: Auf der Basis der terminologischen und gedanklichen Verwirrung über den Ort der Idee der Prägung beurteilen beide die Aufklärung einhellig falsch. Falter sieht in ihr – richtig – den Höhepunkt des rationalistischen Subjektivismus und interpretiert das – falsch – als Höhepunkt der Abkehr von Naturdetermination, weil er ja für sich selbst eine Position der Naturdetermination reklamiert; das bewertet er negativ. Schütze sieht ebenfalls die Aufklärung – fälschlich – nicht als Naturanpassungstheorie, sondern als Bollwerk dagegen, weil er selbst ja gegen Naturdetermination eingestellt und zugleich der Aufklärung – die er zutreffend als Emanzipationstheorie sieht – verbunden ist. Beide operieren kontraproduktiv mit Halbwahrheiten.

Durchschaut man die politischen Bezugssysteme auf der philosophischen Ebene und die Wechsel der Bezugsebenen im Diskurs über Anpassung, ist der Ort von Falter (bzw. auch Schütze) leicht zu bestimmen, und die terminologischen Unschärfen können bereinigt werden. Wenn ein Weltbild gegen die Aufklärung, den Liberalismus, den Sozialismus und den Rassismus gestellt werden soll, ergibt sich zwanglos eine Art romantischer Konservatismus. Der Weg der Vermeidung all dieser Gegner besteht darin, Prägung nicht lamarckistisch, d. h. entwicklungstheoretisch und stammesgeschichtlich sowie – was den sozialen Anwendungskontext angeht – nicht als materielle lebensgeschichtliche *Lernerfahrung* zu konzipieren, sondern als metaphysische Einbindung. Damit umgeht man alle Feinde: Einerseits vermeidet Falter alle gegnerischen Konzepte, die mit dem Emanzipationsmodell operieren, das (tatsächlich) mit der Idee der Prägung verbunden ist. Andererseits vermeidet er ebenso die Bewährungsiedee, die dem Rassismus zugrunde liegt, wie auch diejenige des Liberalismus, für die Anpassung ein beliebiger Selektionsvorgang ist. Die Alternative zu den Grundmustern der Anpassung (Bewährung in zwei Varianten oder Prägung in zwei Varianten) besteht dann in einer Mischung aus Prägung und Bewährung auf einer anderen Ebene als der, auf der die lamarckistische Prägung und die konservative Bewährung sich ausschließen: einem *immateriellen Lernprozess* (metaphysische Prägung), der die Qualitäten des konservativen Bewährungsparadigmas aufweist, nämlich die ganzheitliche *Bindung von Individualität* (statt kontingente oder emanzipierte Individualität). Die liberale Bewährungsiedee, der aufgeklärte Prägungsbegriff und der rassistische Bewährungsbegriff sind eliminiert. Solche Art der Bindung lernt man nur von den Göttern und ihren Traditionshütern. Einer dieser Hüter ist der Heimatschutz im Naturschutz. Falter kann allerdings nicht vermeiden, dass er mit diesem Prägungsbegriff mit einer auch im Rassismus gebräuchlichen und unumgänglichen Prägungsvorstellung übereinkommt, auch wenn sich diese beiden Definitionen *funktional unterscheiden*.

All das, wovon Falter glaubt, dass es ihm von den Göttern zufließt, ergibt sich zwanglos aus der Entscheidung für eine spezifische politische Positionierung zwischen allerlei Stühlen. Natürlich will ich ihm nicht die Realität intensivster Naturerfahrungen bestreiten, aber das, wofür er sie nimmt, begründet sich nicht aus ihnen. Er begründet seine politische Haltung mit der Evidenz seiner Erfahrung; ich bin recht sicher, dass sich – umgekehrt – diese Evidenz seiner Erfahrung aus seiner politischen Entscheidung ergibt. Deshalb begründet sich für mich die Zustimmung zu „Heimatschutz“ in Verbindung mit den vermutlich gleichen oder sehr ähnlichen Gefühlen genau umgekehrt. Mir zeigt sich in diesen Gefühlen nichts außer meiner eigenen Biografie – falls ich überhaupt Lust habe, über meine Naturerfahrungen nachzudenken. Dass ich sie zudem – anders als Schütze – für wertvoll halte, sagt dann auch nichts anderes aus, als dass ich mit meiner Biografie ganz gut leben kann. Und warum diese Gefühle

natürlich auch mir eine gewisse Nähe zu den Göttern suggerieren, das halte ich von Kant für ausreichend verständlich gemacht (vgl. z. B. Eisel 1987).

Die Gründe für das Heimatschutzargument im Naturschutz ergeben sich dagegen gar nicht aus Gefühlen und schon gar nicht aus erhabenen, sondern aus einer Analyse der Geschichte und der aktuellen Situation des Naturschutzes. Und insoweit diese Analyse auch auf jene Gefühle rekurriert, werden sie in das aufgelöst, was sich ebenfalls in ihnen zeigt, wenn man nicht auf seinen Gefühlen sitzen bleiben will: die Wirkungsweise kultureller Konditionierungen. Das ist nämlich politisch verhandelbar. Das trifft sich gut, denn Naturschutz ist weder etwas „Ökologisches“ noch etwas „Metaphysisches“. Naturschutz ist ein Segment demokratischer Politik – mit je einem inhaltlichen Anteil an ökologischem und kulturellem Sachverständ.

Literatur

- DARRÉ, R. W. (1934)⁽⁴⁾: Das Bauerntum als Lebensquell der Nordischen Rasse. München.
- EISEL, U. (1980): Die Entwicklung der Anthropogeographie von einer „Raumwissenschaft“ zur Gesellschaftswissenschaft. Urbs et Regio, Kasseler Schriften zur Geografie und Planung, Bd. 17, Kassel.
- EISEL, U. (1987): Das Unbehagen in der Kultur ist das Unbehagen in der Natur. Über des Abenteuerurlaubers Behaglichkeit. In: „Landschaft“. Konkursbuch, Bd. 18, Tübingen, S. 23-38.
- EISEL, U. (1993): Das Raumparadigma in den Umweltwissenschaften. Nachrichtenblatt zur Stadt- und Regionalsoziologie, 8. Jg., Nr. 1, S. 27-39.
- 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. (1999): Die Architektonik der Moderne. Einige theoretische und definitorische Vorklärungen für die Dekonstruktion des Diskurses der Baumeister. In: PROJEKTBERICHT: Modern, Postmodern, Antimodern. Studienprojekt am Fachbereich 8 der TU Berlin. S. 28-49.
- EISEL, U. (2001): Angst vor der Landschaft. Erdkunde Bd. 55, H. 2, S. 152-171.
- EISEL, U. (2003): Tabu Leitkultur. Natur und Landschaft, Jg. 78, H. 9/10 (Themenheft „Heimat – ein Tabu im Naturschutz?“), S. 409-417.
- EISEL, U. (2004): Politische Schubladen als theoretische Heuristik. Methodische Aspekte politischer Bedeutungsverschiebungen in Naturbildern. In: FISCHER, L. [Hrsg.]: Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen. Hamburg, S. 29-43.
- EISEL, U. (2004a): Naturbilder sind keine Bilder aus der Natur. Orientierungsfragen an der Nahtstelle zwischen subjektivem und objektivem Sinn. GAIA, Jg. 13, H. 2, S. 92-98.
- EISEL, U. (2005): 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. Münster, S. 42-62.
- EISEL, U. (2007): Vielfalt im Naturschutz – ideengeschichtliche Wurzeln eines Begriffs. In: POTTHAST, T. [Hrsg.]: Biodiversität – Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert? Erweiterte Ergebnisdokumentation einer Vilmer Sommerakademie. Naturschutz und biologische Vielfalt 48. Veröffentlichungen des Bundesamts für Naturschutz, S. 25-40.
- FALTER, R. (2000): Die Götter der Erfahrungsreligion neu verstehen. In: Der Blaue Reiter Nr. 10, S. 29-32.

- FALTER, R. (2004): Was wirkt als Heimat? Die Vilmer Thesen analysieren Konnotationen statt Wirklichkeit. In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und biologische Vielfalt, H. 47, Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S. 125-146.
- FALTER, R., HASSE, J. (2001): Landschaftsfotografie und Naturhermeneutik. Zur Ästhetik erlebter und dargestellter Natur. Erdkunde Bd. 53, H. 2, S. 121-137.
- HARD, G., (2000): Von melancholischer Geographie. *geographische revue* Jg. 2, H. 2, S. 39-66.
- HARD, G. (2001): „Hagia Chora“. Von einem neuerdings wieder erhobenen geomantischen Ton in der Geographie. Erdkunde Bd. 53, H. 2., S. 172-198.
- HASSE, J. (1993): Ästhetische Rationalität und Geographie. Sozialräumliche Prozesse jenseits kognitivistischer Menschenbilder. Wahrnehmungsgeographische Studien zur Regionalentwicklung, Heft 12, Oldenburg.
- PIEPMEIER, R. (1980): Das Ende der ästhetischen Kategorie „Landschaft“. Zu einem Aspekt neuzeitlichen Naturverhältnisses. In: Westfälische Forschungen Bd. 30, Münster, S. 8-46.
- REUSSWIG, F. (2003): Naturorientierungen und Lebensstile. Gesellschaftliche Naturbilder und Einstellungen zum Naturschutz. LÖBF-Mitteilungen (Landesanstalt für Ökologie, Bodenordnung und Forsten Nordrhein-Westfalen) Jg. 26, Nr. 1, S. 27-34.
- RITTER, J. (1972): Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: RITTER, J.: Subjektivität. Frankfurt/M., S. 141-163, 172-190 (zuerst 1963).
- SCHÜTZE, B. (2004): Berliner Gegenthesen zu „Heimat“ und Naturschutz. In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und biologische Vielfalt, H. 47, Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S. 119-124.