

Die lebende Metropole – Der Beitrag des  
amerikanischen Transzendentalismus und der  
vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie zur  
Entdeckung der Stadtkultur durch die Soziologen der  
Chicagoer Schule

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades

Doktorin der Ingenieurwissenschaften (Dr.-Ing.)

Vorgelegt im Fachbereich Architektur, Stadtplanung und Landschaftsplanung  
der Universität Kassel bei Prof. Dr. Stefanie Hennecke

von Anne Haß

Disputation in Kassel, 2. März 2017

# **Die lebende Metropole – Der Beitrag des amerikanischen Transzendentalismus und der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie zur Entdeckung der Stadtkultur durch die Soziologen der Chicagoer Schule**

## **1. Einleitung**

1.1 Die Rezeption des humanökologischen Ansatzes der Chicagoer Schule in den deutschen Humanwissenschaften	8
1.2 Die humanökologische Stadtentwicklungstheorie	12
1.3 Kritik am Ansatz der Chicagoer Schule	16
1.4 Thesen und Aufbau der Arbeit	21

## **2. Wissenschaftstheoretische Überlegungen zu den Möglichkeiten der Rekonstruktion und der politischen Klassifikation eines ökologischen Paradigmas**

2.1 Wie kommt die Gesellschaft in die Natur und die Natur zurück in die Gesellschaft? Ein kurzer wissenschaftstheoretischer Problemaufriss	28
2.2 Zur Bindung naturwissenschaftlicher Gegenstände an Paradigmen	31
2.2.1 Anmerkungen zur Differenz zwischen Geistes- und Naturwissenschaften	31
2.2.2 Zum Problem der Begründung des wissenschaftlichen Fortschritts	34
2.2.3. Thomas S. Kuhn: Paradigmenwechsel erzeugen wissenschaftlichen Fortschritt	40
2.2.4 Lakatos' Modifikation der Ideen des Paradigmas und des wissenschaftlichen Fortschritts	45
2.3 Ansatz zur inhaltlichen Bestimmung von Paradigmen unter besonderer Berücksichtigung der Theoriebildung in der Ökologie	49
2.3.1 Die Bindung von Paradigmen an kulturelle Ideen	49
2.3.2 Politische Philosophien als Instrument zur inhaltlichen Bestimmung von Paradigmen	53

### **3. Der Universalienrealismus und der Nominalismus als konkurrierende Möglichkeiten das Wesen der Dinge der Welt zu denken**

3.1 Der Universalienrealismus – Die Universalien erwirken die Dinge der Welt	61
3.2 Der Nominalismus – Nur das Einzelne existiert wirklich	64
3.3 Wie der Nominalismus die Naturforschung beeinflusst und den Umbruch vom theologisch fundierten, teleologischen zum säkularen, technisch-rationalen Denken befördert	72

### **4. Rekonstruktion der aufklärerischen, liberalen Weltanschauung**

4.1 Einleitung	75
4.2 Die Fortführung der nominalistischen Position im Empirismus	76
4.2.1 Der einzelne Mensch ist ein unspezifischer Fall des natürlichen Prinzips der Selbsterhaltung	76
4.2.2 Wahre Wirklichkeit ist konstruierte Wirklichkeit	81
4.3 Hobbes' voraufklärerische, liberale Philosophie	84
4.3.1 Der Einzelne ist dem allgemeinen Gesetz als unspezifischer Fall subsumiert	84
4.3.2 Richtiges Handeln ist nutzenorientiertes, legales Handeln	87
4.4 Lockes aufklärerische, liberale Philosophie	90
4.4.1 Der Einzelne ist dem allgemeinen Gesetz als unspezifischer Fall subsumiert	90
4.4.2 Die Verbindung von Freiheit und kalkulierender Vernunft als Grundlage richtigen Handelns	92
4.5 Zusammenfassende Darstellung der Charakteristika der liberalen Weltanschauung	95

### **5. Rekonstruktion der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung**

5.1 Einleitung	100
----------------	-----

5.2 Die Fortführung der universalienrealistischen Position im Rationalismus Descartes'	101
5.2.1 Das einzelne cogito ist eine unspezifischer, substanzieller Fall der res cogitans	101
5.2.2 Die Welt ist eine göttliche Maschine	107
5.2.3 Wahres Wissen als Grundlage richtigen Handelns	109
5.3 Rousseaus aufklärerische Philosophie	113
5.3.1 Der Einzelne ist dem allgemeinen, höheren Gesetz als substanzieller, gleichartiger Fall subsumiert	113
5.3.2 Die Verbindung von Freiheit und Tugendhaftigkeit als Grundlage richtigen Handelns	119
5.3.3 Das Ziel der Menschheitsgeschichte besteht in der Verwirklichung einer an apriorischen Prinzipien orientierten guten Ordnung in konkreten Gemeinschaften	120
5.4 Zusammenfassende Darstellung der Charakteristika der Weltanschauung demokratischen Aufklärung	122
<b>6. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen in der englischen Traditionslinie des Rationalismus</b>	
6.1. Einleitung	125
6.2 Die Fortführung der universalienrealistischen Position durch den platonisch geprägten englischen Rationalismus	126
6.2.1 Die Cambridger Platonisten oder in Gottes Schöpfung zeigt sich das ewige Gesetz des Guten	126
6.2.2 Der Einzelne realisiert mittels der Vernunft das ewige Gesetz des Guten	128
6.2.3 Die Erkenntnistheorie	131
6.2.4 Die Form als immaterielle Substanz der Naturdinge	134
6.3 Shaftesburys Kosmologie. Der erscheinenden Welt liegt eine harmonische Ordnung zugrunde	137
6.4 Zusammenfassung	143

## **7. Die Position von Leibniz: Das einzelne Sein repräsentiert das Allgemeine**

7.1 Einleitung	147
7.2 Leibniz' theologische Position	148
7.2.1 Gott schuf die beste aller möglichen Welten	148
7.2.2 Die Vollkommenheit der Welt bedingt ihre Ordnung nach Naturgesetzen	152
7.3 Das monadische Prinzip oder das Einzelne repräsentiert das Allgemeine	157
7.3.1 Die prästabilierte Harmonie garantiert das parallele Nebeneinander von res extensa und res cogitans	157
7.3.2 Das monadische Strukturprinzip	159
7.4 Das monadische Sein konstituiert sich im Bezug auf die Außenwelt	164
7.5 Das einzelne Sein repräsentiert das Allgemeine in seiner Einzigartigkeit	167
7.6 Freiheit durch Selbstvervollkommnung	170
7.7 Der Eigenkörper als Erscheinungsform der Monaden	173
7.8 Der Organismus als funktionelle Einheit	175
7.9 Zusammenfassung	177

## **8. Rekonstruktion der realistischen, konservativen Weltanschauung anhand des amerikanischen Transzendentalismus**

8.1 Einleitung	181
8.2 Zur gesellschaftlichen und politischen Situation in den USA zwischen 1766 und 1865	183
8.2.1 Von einer englischen Kolonie zur amerikanischen Republik	183
8.2.2 Von den Anfängen der Republik bis zum Bürgerkrieg	185
8.2.3 Zur Entstehung der transzendentalistischen Bewegung	190
8.3 Exkurs zur frühen deutschen Romantik	193
8.4 Emersons Transzendentalismus	198
8.4.1 Emersons Gesellschaftskritik	198
8.4.2 Die Natur repräsentiert in allen ihren Einzelercheinungen das allgemeine Gesetz	204

8.4.3 Vom gefallen Menschen zum Schöpfer im Endlichen oder Emersons Subjektphilosophie christlicher Eigenart	221
8.4.4 Freiheit ist eigenverantwortliche Selbstverwirklichung innerhalb einer transzendenten Ordnung	230
8.4.5 Emersons idiographische Geschichtsphilosophie oder warum die amerikanische Nation prädestiniert ist, das Entwicklungsziel der Menschheit zu verwirklichen	236
8.5 Zusammenfassende Darstellung der Charakteristika der konservativen Weltanschauung	244

## **9. Die Monoklimaxtheorie als Reflexion der transzendent- talistischen Philosophie Ralph Waldo Emersons in der Synökologie**

9.1 Einleitung	250
9.2 Zur gesellschaftlichen und politischen Situation in den USA zwischen 1865 und 1940	251
9.3 Zur Assimilation kultureller Inhalte in der Biologie und Ökologie	254
9.4 Wie die transzendentalistische Philosophie Emersons als kulturelles Deutungsmuster die Pflanzengesellschaft der Monoklimaxtheorie empirisch real werden lässt	263
9.4.1 Pflanzengesellschaften sind Organismen und existieren unab- hängig vom Beobachter: der Systemrealismus bei Clements	263
9.4.2 „Succession“ oder das allgemeine Naturgesetz der Ausbildung von Eigenart	267
9.4.3 Die Monoklimaxtheorie resultiert aus der Übertragung der Geschichtsphilosophie von Emerson in die Natur	283
9.4.4 Sukzession und territoriale Expansion: zwei Seiten einer Medaille	286
9.5 Zusammenfassung	291

## **10. Die Monoklimaxtheorie als Paradigma in der Soziologie oder zur politischen Klassifikation des human- ökologischen Ansatzes der Chicagoer Schule**

10.1 Einleitung	294
-----------------	-----

10.2	Zum Einfluss rassistischen und großstadtkritischen Denkens auf die Entwicklung der amerikanischen Stadtsoziologie	295
10.3	Die Monoklimaxtheorie als Musterbeispiel einer Theorie der Vergesellschaftung von Menschen	300
10.3.1	Die lokale Gemeinschaft ist ein lebender Organismus: der Systemrealismus des Chicagoer Ansatzes	300
10.3.2	Succession oder das allgemeine Naturgesetz der Entwicklung lokaler Gemeinschaften	311
10.3.3	Die industrial city als climax	320
10.3.4	Zur Verbindung von Höherentwicklung und territorialer Expansion	336
10.3.5	Assimilation ist Anpassung an eine höher entwickelte community	338
10.3.6	Warum eine Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung sowohl völkisches als auch rassistisches Denken impliziert	341
10.4	In der „human nature“ des Einzelnen bilden Natur und Gesellschaft eine unaufhebbare Einheit	344
10.4.1	Eigenart als körperlich-materielles Phänomen	344
10.4.2	Das „race temperament“ als kollektive Eigenart	347
10.5	Zusammenfassung	352
<b>11.</b>	<b>Zusammenfassung und Ausblick</b>	
11.1	Zusammenfassung	355
11.2	Ausblick	370
	<b>Literatur</b>	<b>373</b>

# 1. Einleitung

## 1.1 Die Rezeption des humanökologischen Ansatzes der Chicagoer Schule in den deutschen Humanwissenschaften

Die Aufgabe der Stadt- und auch Freiraumplanung ist es, Örtlichkeiten zu planen, die von den Menschen als städtisch empfunden werden. Dies setzt, egal ob sich Planende eher künstlerisch, gestalterisch oder sozialwissenschaftlich orientieren, voraus, dass sie eine Idee von der Stadt als Raum und als soziales Beziehungsgefüge haben. Dass Ideen darüber, wie Menschen in der Stadt zusammenleben, intuitiv in die Planungen einfließen, wurde lange Zeit nicht problematisiert. Dies änderte sich im Zuge der allgemeinen gesellschaftlichen Umwälzungen, die Ende der 1960er Jahre vielerorts stattfanden. In Deutschland vertraten professionelle Planer und auch Studierende die Ansicht, dass es in einer komplexer werdenden Gesellschaft nicht ausreichte, in Planungen nur implizites Wissen über soziale Prozesse einzubringen. Planung sollte nicht mehr auf dem intuitiven und subjektiven Wissen einzelner Planerinnen und Planer beruhen oder nur dem ökonomischen Diktat folgen. Sie sollte auf wissenschaftlich fundiertem und nachvollziehbarem Wissen über den Menschen, die Gesellschaft und über gesellschaftliche Prozesse basieren. Das übergeordnete Ziel bestand für viele Beteiligte darin, Planungen menschengerechter zu machen und die Demokratisierung der Gesellschaft zu befördern.

Den Forderungen nach einer umfassenderen gesellschaftswissenschaftlichen Fundierung von Planungen kam man am Anfang der 1970er Jahre nach, indem man an verschiedenen deutschen Hochschulen Lehrstühle für Stadt- und Planungsbezogene Soziologie einrichtete.<sup>1</sup> Institutionell verankert wurden diese Lehrstühle sowohl in der Soziologie als auch in den Planungswissenschaften. 1974 richtete man beispielsweise an der Universität Hannover im Fachgebiet Architektur und Landschaft einen Lehrstuhl für soziologische Grundlagen der Freiraumplanung/ Planungsbezogene Soziologie ein.<sup>2</sup> Mit der Gründung dieser Lehrstühle fanden zumeist soziologische Ansätze Eingang in die Stadt- und Freiraumplanung, die zuvor schon innerhalb der Soziologie, genauer gesagt, innerhalb ihrer Disziplin der Stadt- und Gemeindeforschung, entstanden waren.

Die Stadtsoziologie stellte am Anfang der 1970er Jahre noch eine junge Disziplin in der deutschen Soziologie dar, denn sie hatte sich erst nach dem zweiten Weltkrieg zu entwickeln

---

<sup>1</sup> S. Harth & Scheller 2010, 9.

<sup>2</sup> Eine Auflistung der an deutschen Hochschulen eingerichteten Professuren mit stadtsoziologischer Ausrichtung findet sich bei Harth & Scheller 2010a, 28- 30.



begonnen. Anders als man es annehmen könnte, spielten bei ihrer Entwicklung weniger Arbeiten aus dem deutschsprachigen Raum eine Rolle<sup>3</sup>, sondern man orientierte sich am humanökologischen Ansatz der Chicagoer Schule.<sup>4</sup> Der humanökologische Ansatz war um 1920 an der Universität Chicago im Department für Soziologie entstanden<sup>5</sup> und galt innerhalb der amerikanischen Soziologie als die erste umfassende soziologische Theorie überhaupt.<sup>6</sup> Mit diesem Ansatz wurde die soziologische Disziplin der „human ecology“<sup>7</sup> begründet.<sup>8</sup> Die human ecology dominierte die amerikanische Soziologie bzw. die amerikanische Stadtforschung bis in die 1940er Jahre hinein.<sup>9</sup> Ihren großen Erfolg erklärt Jonas damit, dass sie – anders als frühere Studien, die lediglich Beschreibungen der sozialen Verhältnisse der Stadtbewohner lieferten – die Möglichkeit bot, „unabhängig von sozialen Problemen ... empirische Forschung durchzuführen“ (Jonas 1981b, 282). Der Ansatz initiierte Forschungen, „die also weniger die Lösung praktischer Aufgaben als vielmehr die Verifikation theoretischer Ansätze bzw. die Gewinnung neuer theoretischer Hypothesen zum Ziel“ (ebd., 282) hatten. In verschiedenen Publikationen wird der reale Einfluss der Chicagoer Schule auf die deutsche Stadtsoziologie als sehr hoch eingeschätzt. Häußermann und Siebel gehen beispielweise davon aus, dass die deutsche Stadtsoziologie nach dem zweiten Weltkrieg „mit dem Import des amerikanischen Forschungsstandes und den empirischen Methoden der Chicago School of Sociology gleichsam neu gebildet wurde“ (Häußermann & Siebel 2004, 43, Umstellung). Friedrichs bezeichnet den humanökologischen Ansatz Ende der achtziger Jahre als den einzigen eigenständigen, theoretischen Ansatz in der deutschen Stadtsoziologie bzw. der deutschen Stadtforschung.<sup>10</sup>

---

<sup>3</sup> Anfang des 20. Jahrhunderts hatten sich u.a. Georg Simmel in „Die Großstadt und das Geistesleben“ 1903 und Max Weber in „Wirtschaft und Gesellschaft“ 1921-1922 dem Phänomen des städtischen Lebens zu nähern versucht.

<sup>4</sup> S. Häußermann & Siebel 2004.

<sup>5</sup> Als Begründer der Chicagoer Schule können Robert E. Park und Ernest W. Burgess gelten. Roderick McKenzie, der als Mitherausgeber des programmatischen Bandes „The City“ 1925 fungierte, war zuerst ein Student von Park und gehörte dann, wie auch Louis Wirth, einer gemeinsamen Forschergruppe an. Zusammen bildeten die Soziologen den Kern der Chicagoer Schule (s. Jonas 1981b, Schubert 2010).

<sup>6</sup> S. Saunders 1987, 55. Verschiedene Autoren rechnen der Chicagoer Schule noch weitere Soziologen hinzu. Folgt man beispielsweise Jonas dann wurde die Chicagoer Schule bereits in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts von Albion W. Small gegründet und nach Schubert gehörte neben Park auch William I. Thomas dazu, obwohl diese Soziologen keine ökologischen Ansätze formulierten. Es sei an dieser Stelle deshalb angemerkt, dass in der vorliegenden Arbeit nur diejenigen Soziologen der Universität von Chicago zusammenfassend als Chicagoer Schule bezeichnet werden, die einen ökologischen Ansatz vertraten, nämlich Robert E. Park, Ernest W. Burgess, Louis Wirth und Roderick McKenzie.

<sup>7</sup> Eingeführte Begriffe, wie der der „human ecology“ werden im Folgenden beim ersten Gebrauch durch Anführungszeichen gekennzeichnet. Danach werden sie ohne Hervorhebung verwendet.

<sup>8</sup> Auf eine Einordnung der Chicagoer Schule in den sozialphilosophischen und soziologischen Kontext wird an dieser Stelle verzichtet. Einen Einblick in das intellektuelle Milieu, in dem der humanökologische Ansatz entstand, gibt das Kapitel zehn.

<sup>9</sup> Zur Dominanz des humanökologischen Ansatzes in der amerikanischen Soziologie s. u.a. Jonas 1981b; Kurtz 1984; Flanagan 1990. Zur Dominanz des humanökologischen Ansatzes in der deutschen Stadtforschung s. Häußermann & Kemper 2005, 28.

<sup>10</sup> S. Friedrichs 1988, 7.

Zwar belegen weder Friedrichs noch Häußermann und Siebel ihre Behauptungen über die Relevanz des Chicagoer Ansatzes für die deutsche Stadtforschung, aber es lässt sich zum einen anhand früherer stadtsoziologischer Publikationen nachweisen, dass man diesen Ansatz in Deutschland zur Kenntnis nahm und als wichtig für die Entwicklung der deutschen Stadt-, Siedlungs- und Gemeindeforschung erachtete. Zu den deutschsprachigen Publikationen, die den Ansatz in den fünfziger Jahren bereits erwähnten, gehören König (1958) und Mackensen et al. (1959). Etwas später folgte eine Arbeit von Friedrichs, die als eigenständiges Kapitel in Pfeils Publikation „Großstadtforschung“ (1972) erschien, und Atteslander und Hamm übernahmen in den von ihnen herausgegebenen „Materialien zur Siedlungssoziologie“ (1974) Texte von Park, Burgess und McKenzie. Zum anderen wurde die Bedeutung des humanökologischen Ansatzes in den achtziger und neunziger Jahren nicht nur von amerikanischen, sondern auch von deutschen Stadtforschern im Zuge einer „Renaissance des räumlichen Denkens“<sup>11</sup> erneut hervorgehoben. Sowohl in der „urban ecology“<sup>12</sup>, der „new urban sociology“<sup>13</sup>, der deutschsprachigen Umweltsoziologie<sup>14</sup>, der soziologischen Ökologie, der „urban anthropology“<sup>15</sup> und der sozialwissenschaftlichen Humanökologie<sup>16</sup> nahm man die Theorie der Chicagoer Schule als eine Basistheorie wahr.<sup>17</sup> In diesen Forschungsrichtungen fand sie aus verschiedenen Gründen Erwähnung: Dickens (1990) als Vertreter der urban sociology wies beispielsweise darauf hin, dass mit dem Chicagoer Ansatz das Konzept der „spatial locations“ in die amerikanische Soziologie eingeführt wurde. Nach Hamm & Neumann (1996) eröffnete der Ansatz überhaupt erst eine „lokale Perspektive“ innerhalb der Soziologie, auf der die Siedlungs-, Umwelt- und Planungssoziologie aufbauen konnten. Und Flanagan (1990) und Lindner (1990/2007)<sup>18</sup> machten geltend, dass die Soziologen der Chicagoer Schule zu den ersten Denkern zählten, die das Phänomen der städtischen Kultur entdeckten und einen Ansatz zu dessen Erforschung formulierten. Ein zusätzliches Indiz für den Einfluss des humanökologischen Ansatzes kann darin gesehen werden, dass er die Grundlagen für zwei weitere Forschungsfelder innerhalb der Soziologie schuf. Diese Forschungsfelder sind die Migrations- und die Segregations- bzw. Armutforschung. Nach Häußermann & Siebel (2001) beispielsweise kann das Chicagoer Modell im Rahmen der Migrations- und

---

<sup>11</sup> S. Eisel 1993, 2009a, 226.

<sup>12</sup> S. Saunders 2001, 39 ff.

<sup>13</sup> S. Dickens 1990; Flanagan 1990; Savage und Ward 1993; Gottdiener 1994.

<sup>14</sup> S. Groß 2001.

<sup>15</sup> S. Lindner 2005, 56 f..

<sup>16</sup> S. Groß 2001.

<sup>17</sup> Darüber hinaus findet der Ansatz der Chicagoer Schule in der Stadtgeographie und der Volkskunde (Hengartner 1999), in der deutschen Kulturökologie (Teherani-Krönner 1992a, Schmidt 1992) und in der deutschen Umweltsoziologie (Groß 2001) Erwähnung. Einen Umfangreichen Versuch der Neuinterpretation des humanökologischen Ansatzes unternahm Teherani-Krönner (1992b).

<sup>18</sup> Lindners „Entdeckung der Stadtkultur“ erschien erstmalig 1990.

Segregationsforschung im Vergleich zu den von Simmel<sup>19</sup> formulierten Gedanken zum Leben im städtischen Kontext als das realistischere Modell urbaner Integration von Einwanderern angesehen werden.<sup>20</sup> Und für die Segregations- und Armutsforschung verweist Jargowsky (2004) auf den Chicagoer Ansatz als Basistheorie und auf seine Aktualität und seinen Wahrheitsgehalt. Nicht zuletzt kann man die Tatsache, dass die von den Chicagoer Soziologen eingeführten Begriffe der „Sukzession“, „Invasion“ und „Segregation“ bis heute auch im deutschsprachigen soziologischen Kontext Verwendung finden, als Beleg für den großen Einfluss des Ansatzes ansehen.

Obwohl man sich innerhalb deutschsprachiger Disziplinen der Soziologie und anderer gesellschaftswissenschaftlicher Disziplinen immer wieder auf den humanökologischen Ansatz beruft, fällt doch auf, dass sich nur wenige Arbeiten ausführlich mit dem Ansatz selbst auseinandersetzen.<sup>21</sup> Dies verwundert umso mehr, da der humanökologische Ansatz seit dem Ende der 1930er Jahre in den Staaten massiver Kritik ausgesetzt war.<sup>22</sup> Er wurde von amerikanischen Forschern als biologistisch eingestuft und verlor infolge dessen nach dem zweiten Weltkrieg zunehmend an Bedeutung. Führt man sich nochmals vor Augen mit welchem gesellschaftlichen Anspruch die Einführung sozialwissenschaftlich fundierten Wissens in die Planungswissenschaften verbunden war und verschließt man sich nicht der Tatsache, dass der humanökologische Ansatz im Verlauf der Zeit innerhalb der Soziologie sehr unterschiedlich bewertet wurde, dann stellt sich zum einen die Frage, ob die mittels dieser Theorie generierten Erkenntnisse überhaupt auf eine unproblematische und eindeutige Weise dem Menschen gerecht werden. Zum andern ist fraglich, ob man einfach davon ausgehen kann, dass der Einbezug dieser Erkenntnisse bei Planungsprozessen die Demokratisierung der Gesellschaft vorantreibt. Gerade weil aber bis heute in den Planungswissenschaften der Anspruch erhoben wird, dem Menschen gerecht zu werden und Planung durch Einbezug sozialwissenschaftlich fundierter Erkenntnisse zu demokratisieren, soll die Frage nach dem Menschenbild und dem ideologischen Gehalt des humanökologischen Ansatzes im Zentrum dieser Arbeit stehen. Ziel ist es, den Entstehungshintergrund dieser Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung zu rekonstruieren, um die ihr zugrunde liegenden politischen Implikationen und das ihr zugrunde liegende Menschen- und Gesellschaftsbild sichtbar zu machen.

Auch wenn der humanökologische Ansatz der Chicagoer Schule schon früh Eingang in die deutsche Stadtsoziologie gefunden hat, kann nicht vorausgesetzt werden, dass er vielen Planerinnen und Planern bekannt ist. Da die Kenntnis des Ansatzes aber notwendig ist, um

---

<sup>19</sup> Häußermann & Siebel (2001) beziehen sich auf Simmels Aufsatz von (1903) „Die Großstadt und das Geistesleben.“

<sup>20</sup> Folgt man Wacquant (2004), dann begann man der Theorie der Chicagoer Schule auch in Frankreich im Zusammenhang mit der Erforschung der Lebensverhältnisse in den Banlieues größere Beachtung zu schenken.

<sup>21</sup> Als Ausnahmen können hier Teherani-Krönner (1992b) und Lindner (2007) angeführt werden.

<sup>22</sup> S. Kapitel 1.3

die Problemstellung der vorliegenden Arbeit nachvollziehen zu können, werde ich ihn kurz vorstellen.<sup>23</sup>

## 1.2 Die humanökologische Stadtentwicklungstheorie

In dem von Park und Burgess 1921 herausgegebenen Lehrbuch der Soziologie, der „Introduction to the Science of Sociology“<sup>24</sup>, wird einführend erklärt, dass innerhalb der Soziologie zwei unterschiedliche Perspektiven eingenommen werden: die Perspektive der „Great Society“ und die der „world-community“.<sup>25</sup> Park und Burgess nehmen die world-community Perspektive ein, bei der Gesellschaft, anders als es bisher in der amerikanischen Soziologie der Fall war<sup>26</sup>, als ein räumliches bzw. territoriales Phänomen angesehen wird. Betrachtet man Gesellschaft aus der world-community-Perspektive, besteht ihre Gesamtheit aus den auf der Erde verteilten Menschen, der world-community. Die world-community setzt sich aus einer Vielzahl von Untereinheiten, den „communities“, zusammen. Ein Beispiel für eine community ist die Stadt. Andere Beispiele sind die Nation, das Dorf und das Stadtquartier. Anders als eine „social group“, die eine Untereinheit der Great Society darstellt, steht die community auf jeder Ebene immer in Verbindung mit dem von ihr eingenommenen Territorium, dem „habitat“ oder „territory“.<sup>27</sup> Jede human community erstreckt sich daher über einen geographisch definierbaren Ausschnitt der Erdoberfläche. Als sozial-räumliche Einheiten zeichnen sich communities wie beispielsweise die Industriestädte durch eine bestimmte Gestalt aus. Diese Gestalt resultiert aus einer spezifischen Verteilung der Bevölkerung und aus der Anzahl, Art und Verteilung der vorhandenen Gebäude und Infrastruktureinrichtungen usw.. Als Ort wird die community aber nicht nur als ein ausgedehnter, materieller Gegenstand in physikalischen Sinne verstanden,

---

<sup>23</sup> Die ausführliche Besprechung der Theorie der Chicagoer Schule erfolgt in Kapitel 10.

<sup>24</sup> Ich zitiere die „Introduction to the Science of Sociology“ nach der dritten Auflage von 1969 wie folgt: „Introduction 1969, S...“. Die Introduction ist als Lehrbuch konzipiert. Es wird daher eingangs der Versuch unternommen, die Soziologie als eine eigenständige Wissenschaft zu begründen. In den folgenden Kapiteln wird dann ein für die Soziologie als maßgeblich erachteter Begriffsapparat zusammengestellt. Die einzelnen Kapitel enthalten jeweils eine Einleitung, die von Park und Burgess verfasst wurde. Darüber hinaus sind eine Vielzahl als relevant erachteter Texte und Textausschnitte als „Material“ abgedruckt. Dieses Material stammt nur zu einem kleinen Teil von Park und Burgess. Werden Texte aus dem Material zitiert, wird der Name des Autors bei der Quellenangabe vorangestellt, z.B. (Inge, 19.., S. in Introduction 1969, S.).

<sup>25</sup> S. Introduction 1969, 164. Auf die Unterschiede zwischen beiden Perspektiven gehe ich in Kapitel 10.3 ausführlicher ein.

<sup>26</sup> Auf die Entwicklung in der amerikanischen Soziologie gehe ich in Kapitel 9 und 10 ausführlicher ein.

<sup>27</sup> Der Begriff habitat taucht beispielsweise in Park 1967d auf. Um den territorialen Aspekt der world-community-Perspektive angemessen zum Ausdruck bringen zu können, wird der Begriff community, wenn er im Zusammenhang mit menschlichen Gemeinschaften gebraucht wird, mit „lokale Gemeinschaft“ und „örtliche Gemeinschaft“ übersetzt. In seinem weitestgehenden Gebrauch bezieht der Begriff community bei den Chicagoer Soziologen allerdings auch die Pflanzen- und Tiergesellschaften mit ein. Geht es ihnen explizit um menschliche Gemeinschaften, sprechen sie von „human communities“.

sondern sie besteht auch und im Wesentlichen aus einer immateriellen sozialen Ordnung, der „social order“. Beide Bestandteile sind untrennbar miteinander verbunden und bilden zusammen eine „living entity“ (The City 1968, 4).<sup>28</sup> Einem Organismus gleich besitzt die community demnach eine bestimmte innere Organisation und damit einhergehend eine bestimmte Gestalt.

Die primäre, communities hervorbringende innere Ursache ist die Konkurrenz. Communities entstehen und entwickeln sich angetrieben von der zwischenmenschlichen Konkurrenz um knappe Ressourcen. In ihrer Entwicklung durchlaufen die communities wie Organismen einen Lebenszyklus von der Geburt über die Reife bis zum Niedergang<sup>29</sup> und sie verfügen über Mechanismen, die ihnen die Selbstaustgestaltung und Selbsterhaltung ermöglichen.<sup>30</sup> Ein wesentliches Mittel zur Selbstaustgestaltung und Selbsterhaltung der community bildet neben der Konkurrenz der Mechanismus der Segregation. Er bewirkt, dass sich innerhalb einer community verschiedene Untereinheiten mit einer je spezifischen Bevölkerungs- und Gebäudezusammensetzung herausbilden. Die Verteilung der jeweiligen Untereinheiten innerhalb des Territoriums ergibt dann insgesamt die typische Gestalt der community. Hat eine community den Zustand der Reife – und damit auch ihre typische Gestalt – ausgebildet, dann erhält sie sich bis zu ihrem Niedergang in diesem als „climax“<sup>31</sup> bezeichneten Zustand. Dies geschieht unabhängig davon, ob ihre Einwohner es wollen oder nicht, denn die reife community steht dem einzelnen Bewohner als eine Art höherer Ordnung gegenüber. Ist der Zustand der Reife erreicht, kann eine Höherentwicklung nur durch die Invasion von Menschen einer höherentwickelten community ausgelöst werden.<sup>32</sup> Die zuvor ansässige community zerfällt oder wird aus ihrem Territorium verdrängt. Verbleiben Bewohner der alten community im eroberten Territorium, müssen sie sich an die Lebensbedingungen, die die neue community ihnen bietet, anpassen. Sie müssen, wie es die Soziologen ausdrücken, akkomodieren.<sup>33</sup> Das bedeutet im Zusammenhang mit der human community, dass sie sich der sozialen Ordnung, die durch die Invasoren geschaffen wird, unterordnen müssen. Den beschriebenen Entwicklungs- bzw. Verdrängungsprozess bezeichnen die Chicagoer Soziologen als „succession“.<sup>34</sup>

Die Entstehung und Ausbildung der human communities verglichen die Soziologen selbst mit der Entwicklung von Pflanzengesellschaften, deren Erforschung im Mittelpunkt der Ende des

---

<sup>28</sup> Der Band The City erschien 1925. Er wird im Folgenden nach der fünften Auflage von 1968 zitiert.

<sup>29</sup> S. The City 1968, 53.

<sup>30</sup> S. The City 1968, 65, FN 1.

<sup>31</sup> S. The City 1965, 68.

<sup>32</sup> S u.a. Park 1952a, 151 f; Park 1952b, 139 ff.; The 1965, 74.

<sup>33</sup> Auf die Idee der „accomodation“ und ihre Differenz zu den Ideen der „assimilation“ und der „adaptation“ gehe ich in Kapitel 10 ausführlich ein.

<sup>34</sup> S u.a. Park 1952a, 152; Park 1967e, 85; Introduction 1969, 555 und 956.

19. Jahrhunderts entstandenen Ökologie stand.<sup>35</sup> Um den Status der Naturgesetzmäßigkeit für ihre Theorie der Entwicklung von communities zu untermauern, beriefen sie sich insbesondere auf die vegetationsökologische Monoklimaxtheorie, die der Ökologe Frederick E. Clements bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts formuliert hatte.<sup>36</sup> Der Verweis auf Clements' Theorie wird verständlich, wenn man sich die Grundstruktur dieser Theorie vergegenwärtigt. Clements geht wie die Soziologen davon aus, dass die Pflanzengesellschaft ein den einzelnen Pflanzen- und Pflanzenarten übergeordneter Organismus ist. Dieser Organismus erstreckt sich über einen bestimmten Ausschnitt der Erdoberfläche und besitzt eine bestimmte Gestalt. Wie es die Soziologen für die lokale Gemeinschaft annehmen, wird die Entstehung und die Entwicklung der Pflanzengesellschaft maßgeblich durch Konkurrenz bewirkt. Ihr Entwicklungsprozess verläuft wie der einer lokalen Gemeinschaft nicht als ein kontinuierlicher Wandel, sondern er vollzieht sich in sukzessiven Sequenzen. Das bedeutet, dass eine Pflanzengesellschaft im Verlauf ihrer Existenz verschiedene Entwicklungs- bzw. Sukzessionsstadien durchläuft. Dabei nimmt sie in jedem Stadium eine spezifische Gestalt an. Die gesetzmäßige Entwicklung der Pflanzengesellschaft bezeichnet Clements schon vor den Soziologen als „succession“. Weil die Konkurrenz unter Pflanzen zu Dominanz führt, entspricht die mit einem Gestaltwandel verbundene sukzessive Entwicklung der Pflanzengesellschaft einer Abfolge verschiedener Dominanzhierarchien. Der Übergang von einem Entwicklungsstadium zum nächsten wird durch eine Invasion von Pflanzen bzw. Pflanzenarten in die bestehende Vegetation ausgelöst. Können sich die invadierenden Pflanzenarten im Konkurrenzkampf mit den ansässigen Arten behaupten, etablieren sie sich und es entsteht ein neues Sukzessionsstadium auf dem Territorium des Vorgängerstadiums. Die Pflanzen- und Pflanzenarten des Vorgängerstadiums werden dabei durch das nachfolgende Stadium ganz verdrängt oder sie spielen nur noch eine untergeordnete Rolle. Hat die Pflanzengesellschaft die höchstmögliche Entwicklungsstufe erreicht, stellt sich die „climax formation“ ein. In diesem Zustand stabilisiert sich die Pflanzengesellschaft dauerhaft. Das bedeutet unter anderem, dass sich die Vegetationszusammensetzung in diesem Stadium nicht mehr verändert. Eine Höherentwicklung durch Invasion ist ausgeschlossen. Allein das Eindringen der climax formation in umliegende Vegetationsbestände, also das Wachstum durch Sukzession, ist möglich. Anders als andere Ökologen ging Clements davon aus, dass sich

---

<sup>35</sup> Auf die Spezifika der Gegenstände der naturwissenschaftlichen Ökologie gehe ich in Kapitel 2 näher ein. In Kapitel 9 werde ich mich einleitend mit der Entstehungsgeschichte dieser Disziplin der Biologie beschäftigen.

<sup>36</sup> Eine erste vollständige und ausführliche Ausarbeitung der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie lag mit „Plant Succession. An Analyse of the Development of Vegetation“ 1916 vor. Wesentliche Aspekte seiner Theorie präsentierte Clements aber bereits 1904 in „The Development and Structure of Vegetation“. S. Weil & Trepl 2001. Weitere Veröffentlichungen folgten u.a. zusammen mit dem Ökologen Victor Shelford bis Ende der 1930er Jahre. Auf die Theorie von Clements gehe ich in Kapitel 9 ausführlich ein.

innerhalb einer Großklimazone nur eine climax formation ausbildet. Bevor ich auf die Kritik, die gegen den humanökologischen Ansatz geäußert wurde, eingehe, möchte ich zunächst noch die von den Chicagoer Soziologen entwickelte Idee der Industriestadt<sup>37</sup> vorstellen. Dabei sollen sich nicht nur weitere Parallelen zur Monoklimaxtheorie abzeichnen. Es soll darüber hinaus auch ein erster detaillierter Einblick in den Vorgang des Wachstums dieser Art community gegeben werden.

In dem Band *The City* vertreten die Soziologen die Ansicht, dass eine Industriestadt bzw. die industrial city auf der ökologischen Ebene<sup>38</sup> unabhängig von ihrer geographischen Lage und ihrer besonderen Geschichte immer die folgende Gestalt bzw. Dominanzhierarchie ausbildet<sup>39</sup>: Im Zentrum dieser community befindet sich das Geschäfts- und Bankenviertel, der „loop“. Der loop wird von der „area in transition“ (ebd., 50) umringt. In der area in transition liegen unter anderem das Industriegebiet und das Elendsviertel, die „slums“ (ebd., 50). Die slums setzen sich ihrerseits aus Gebieten zusammen, die wie beispielsweise „little Italy“ oder „china town“ von den Einwanderern einer Nation oder wie der „black belt“ von Amerikanern ehemals afrikanischer Herkunft bewohnt und in ihrem Charakter geprägt werden. Es folgt die „zone of workingmen’s homes“, die ihrerseits von der „residential zone“ umschlossen wird. Den Abschluss bildet die „commuters zone“. Die industrial town zeigt aber nicht nur wie andere communities eine charakteristische Gestalt, sondern sie verfügt nach Ansicht der Soziologen über ein einzigartiges Entwicklungsverhalten. Denn auch wenn ihre Einwohnerzahl beispielsweise durch Einwanderung von Menschen aus aller Welt massiv ansteigt, findet keine Invasion statt. Denn es soll sich nach einer Phase der Umorganisation die beschriebene Gestalt auf einem größeren Territorium wieder einstellen. Die community entwickelt sich nicht mehr höher, was ja mit einer Veränderung der Gestalt verbunden wäre, sondern sie wächst im Reifestadium nur über ihre Grenzen hinaus. Wie für die climax formation in der Monoklimaxtheorie soll für die industrial town demnach gelten, dass sie sich nicht mehr höherentwickelt, sondern nur sukzessive wächst. Wie die climax formation der Pflanzengesellschaft soll sich die industrial city als absoluter Entwicklungshöhepunkt erweisen.

Betrachtet man aus der Perspektive der Soziologen, für die die Stadt das natürliche Habitat des zivilisierten Menschen ist<sup>40</sup>, nach welchen Kriterien Gebiete dieser Dominanzhierarchie charakterisiert werden, dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich in der sozio-territorialen Ordnung der industrial town die „natürliche“ Ordnung der world-community im Kleinen wiederholt. Denn es bildet sich im Territorium der community keine homogene

---

<sup>37</sup> Wie sich im Kapitel 10 zeigen wird, unterscheiden die Soziologen zwischen verschiedenen Typen von Städten. Ein Typus ist die Industriestadt, die ich im Folgenden auch als „industrial city“ oder „industrial town“ bezeichnen werde.

<sup>38</sup> Die ökologische Ebene berücksichtigt die Verteilung der Bevölkerung, Infrastruktureinrichtungen Bauten aller Art usw. innerhalb des Territoriums einer community.

<sup>39</sup> S. *The City* 1968, 50.

<sup>40</sup> S. *The City* 1968, 2.

Bevölkerungszusammensetzung aus, sondern es bleibt bei einem Nebeneinander von unterschiedlichen Untereinheiten, die sich u.a. aufgrund des „Nationalcharakters“ oder des „Rassencharakters“ ihrer Einwohner voneinander unterscheiden. Abschließend kann noch festgehalten werden, dass die Soziologen die Verwandtschaft mit der Ökologie und damit auch den naturwissenschaftlichen Charakter ihres Forschungsprogramms bekräftigen<sup>41</sup>, indem sie ihren auf der *world-community-Perspektive* basierenden Ansatz als „human ecology“ bzw. als „human ecological approach“ bezeichnen.

Die kurze Rekapitulation des humanökologischen Ansatzes lässt erkennen, dass die Übertragung einer vegetationsökologischen Theorie auf die menschliche Gesellschaft bei der Formulierung der Theorie der Chicagoer Schule eine wesentliche Rolle spielte.

Die in Folge des Positivismusstreits in der deutschen Soziologie geführte Diskussion zur Theoriebildung in den Sozialwissenschaften hat gezeigt, dass eine Übernahme naturwissenschaftlicher Theorien auch an anderen Stellen erfolgte. So lässt sich bei sozialdarwinistischen Theorien die Übernahme von Aspekten der Evolutionstheorie Darwins und der Theorie Lamarcks nachweisen.<sup>42</sup> Nach Ernst Topitsch<sup>43</sup> hat die Übernahme naturwissenschaftlicher Theorien in die Gesellschaftswissenschaften, die er als Naturalisierung der Gesellschaft bezeichnet, das Ziel, einer Ideologie die Weihen einer höheren Wahrheit zu verschaffen. Wenn der humanökologische Ansatz aus der Übertragung einer naturwissenschaftlichen Theorie in die Sphäre der Gesellschaft entstanden ist, dann stellt sich hier die Frage, ob er, wenn er eine Ideologie als höhere Wahrheit legitimiert, zu einer Demokratisierung der Gesellschaft beiträgt. Um diese Frage mit der vorliegenden Arbeit zu beantworten, wird die Argumentation so aufgebaut, dass dem spezifischen Phänomen der Übertragung einer vegetationsökologischen Theorie in die Soziologie Rechnung getragen werden kann. Wie das geschieht, wird nach einer kurzen Darstellung der Kritik am Ansatz der Chicagoer Schule und den in Kapitel 1.4 aufgeführten Thesen der Arbeit erläutert.

### **1.3 Kritik am Ansatz der Chicagoer Schule**

Bereits Ende der 1930er Jahre rief der humanökologische Ansatz massive Kritik unter amerikanischen Soziologen hervor. Diese Kritik entzündete sich an der Verbindung, die die Soziologen zwischen ihrem Ansatz und biologischen bzw. vegetationsökologischen Theorien hergestellt hatten. Milla Alihan merkte an, dass Park, Burgess und McKenzie für ihre

---

<sup>41</sup> Dass die Soziologen die Absicht hatten, die Soziologie in den Rang einer Naturwissenschaft zu erheben, kann dem Kapitel I der Introduction 1969 entnommen werden.

<sup>42</sup> S. Topitsch 1972 und Bensch 2009.

<sup>43</sup> S. Topitsch 1972.



Konzeption der menschlichen Gemeinschaft von der Tier- und insbesondere der Pflanzenökologie gelernt hätten.<sup>44</sup> Alihan stellte fest, „that the basic process of ‚succession‘ and the idea of ‚natural area‘ are adaptations of the concepts of plant ecology“ (Alihan 1938, 242). Als problematisch erachtete man dabei nicht so sehr die Tatsache, dass eine solche Übertragung überhaupt vorgenommen wurde. Vielmehr beklagte man, dass die Chicagoer Soziologen die von ihnen beschriebene city community nicht als ein idealtypisches Konstrukt, sondern als einen real existierenden und damit in der Wirklichkeit beobachtbaren Gegenstand ansahen.<sup>45</sup> Walter Firey (1968, 14 ff.) kritisierte hingegen, dass im Rahmen der humanökologischen Theorie unabhängig von empirischen Befunden angenommen wurde, dass das Konkurrenzprinzip die alleinige Ursache der ökologischen Gesamtordnung der Stadt sei. Der Autor gab zu bedenken, dass die von den Humanökologen beschriebene Wirkungsweise der Konkurrenz nicht empirisch nachweisbar sei, weil man Konkurrenz nicht isoliert von kultureller Überformung beobachten könne. Die konzeptionell verankerte Überbewertung der Konkurrenz hatte seiner Ansicht nach zur Folge, dass beispielsweise die Relevanz von Werten für die Bevölkerungsverteilung nicht ausreichend berücksichtigt werden würde.<sup>46</sup> Kritiken wie die Alihans und Fireys<sup>47</sup> führten nach 1940 dazu, dass der humanökologische Ansatz zunehmend als biologistisch und auch als sozialdarwinistisch eingestuft wurde<sup>48</sup> und in den USA nach 1945 an Bedeutung verlor<sup>49</sup>. In den 1980er und 1990er Jahren, in denen die Chicagoer Schule – wie bereits oben dargelegt – nicht zuletzt in Deutschland eine zweite Blüte erlebte, wird der Bezug des humanökologischen Ansatzes zur Biologie bzw. Ökologie weiterhin erwähnt. So bemerkt Friedrichs, dass die theoretische Basis für die Analysen der Autoren der Chicagoer Schule „eine allgemeine Theorie, die Tier-

---

<sup>44</sup> S. Alihan 1938, 242.

<sup>45</sup> S. auch Paddison 2001, 41.

<sup>46</sup> S. auch Groß 2001, 92 f.

<sup>47</sup> Als weitere ähnlich argumentierende Kritiker nennt Groß 2001; Getty 1940 und Quinn 1939, 1940.

<sup>48</sup> S. Abercrombie et al. 1984, Eisel 1989, Theherani-Krönner 1992; Dickens 1990, 1996; Groß 2001, 93.

<sup>49</sup> Der humanökologische Ansatz wurde von der Systemtheorie und dem symbolischen Interaktionismus abgelöst. Im Zuge des Entstehens der kapitalismus- und herrschaftskritischen Bürgerrechtsbewegung in den 1960er und 1970er Jahren bildetet sich dann in Amerika die „new urban sociology“ heraus, die sich vom humanökologischen Ansatz distanzierte. Angeregt durch marxistische Theorien versuchten Wissenschaftler „in der Stadtforschung Konzepte und Theorien zu entwickeln, die Kapitalismusanalyse, Herrschaftskritik und empirische Forschung verknüpften“ (Häußermann; Kemper 2005, 29). Otis D. Duncan war einer der Begründer dieser soziologischen Richtung. Ausgelöst durch die Umweltbewegung formierte sich dann nach 1970 ebenfalls in den USA die „new human ecology“. S. Groß 2011, 11. Ihre maßgeblichen Begründer, Riley Dunlap und William Catton sahen sich nicht als in der Tradition der Chicagoer Schule stehend an. Denn zum einen ging es ihnen nicht darum, Stadtforschung zu betreiben. Zum anderen reagierten sie auf Strömungen in der Soziologie, die sich ganz allgemein mit der Umweltproblematik beschäftigten, Umwelt aber ausschließlich als soziale Umwelt betrachteten. S. Dunlap 2011. Sie sahen die *new human ecology* und die später aus ihr erwachsende „environmental sociology“ als eine genuin neue Forschungsrichtung an (s. Groß 2001, 93; Dunlap 2011), denn diese Disziplin sollte die Beziehungen zwischen den modernen Industriegesellschaften und der sie umgebenden biophysikalischen Umwelt erforschen. S. Dunlap 2011. Allerdings berufen sich Autoren beider Forschungsrichtungen seit den achtziger und neunziger Jahren auch wieder auf die Theorie der Chicagoer Schule.

und Pflanzenökologie“ (Friedrichs 1988, 8) bildete. Rolf Lindner führt in „Die Entdeckung der Stadtkultur“ (2007)<sup>50</sup> aus, dass die Ökologen Frederic E. Clements und Eugen Warming größten Einfluss auf die Herausbildung der Humanökologie hatten und dass die „ökologische Theorieperspektive“ das „Markenzeichen“ (Lindner 2007, 76) des Chicagoer Ansatzes sei. Clements verdanken die Soziologen „die zentralen Konzepte der Invasion und Sukzession“ (Lindner 2007, 77). Und unter der Überschrift „Ökologie findet Stadt“, stellt Groß fest, dass der ökologische Aspekt des Chicagoer Ansatzes darin besteht, dass seine soziologische Herangehensweise die materielle Umwelt mit einbeziehe.<sup>51</sup> Anders als in den 1930er und 1940er Jahren wird der zur Ökologie hergestellte Bezug in den erwähnten Arbeiten aber nicht mehr zum Anlass genommen, einen erneuten Biologismusvorwurf zu formulieren. Vielmehr versucht man diesen Vorwurf zu entkräften. So räumt Lindner ein, dass die ökologische Perspektive schon vorher in Parks Text „The City: Suggestion for the Investigation of Human Behavior in the City Environment“ von 1915<sup>52</sup> „primär als ein Produkt der Anschauung, nicht der theoretischen Verarbeitung“ (Lindner 2007, 83) vorlag. Park erfasste demnach Gesellschaft, schon bevor er sich der Ökologie zuwandte, mit einem Blick, der die spätere ökologische Perspektive in gewisser Weise vorweg nahm. Möglich sei dies gewesen, weil er sich während seiner Tätigkeit als Journalist<sup>53</sup> eine „quasiökologische Vorstellung von der funktionalen Ausdifferenzierung des großstädtischen Raumes“ (Lindner 2007, 77) angeeignet habe.<sup>54</sup> Auch für Parto Teherani-Krönner (1992) ist die Theorie der Chicagoer Schule nicht biologistisch. Vielmehr stellt sie für sie im wesentlichen eine Theorie kultureller Entwicklung dar. Denn im Rahmen des humanökologischen Ansatzes spielt, wie die Autorin betont, die Akkomodation eine zentrale Rolle.<sup>55</sup> Die Kritik, die fast zeitgleich mit der „kulturalistischen Neuinterpretation“ am humanökologischen Ansatz von Autoren wie Peter Saunders (1987) und Alice O’Conner (2004) einsetzte, folgt dieser Interpretation insofern, als dass auch sie den Biologismusvorwurf nicht wiederholt, sondern die gesellschaftspolitische Ausrichtung des humanökologischen Ansatzes thematisiert. Saunders erklärt beispielsweise, dass die Theorie der Chicagoer Schule

---

<sup>50</sup> Lindners Arbeit erschien erstmalig 1990.

<sup>51</sup> S. Groß 2001, 123 ff. Dieses Argument findet sich auch bei Teherani-Krönner 1992a.

<sup>52</sup> Der Artikel von 1915 wurde im „American Journal of Sociology“ (AJS) veröffentlicht. 1925 erschien er dann in dem Band „The City“ In einer leicht veränderten Fassung erneut. Der Titel lautete nun „The City: Suggestion for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment“. Er bildet das erste von zehn Kapiteln des Bandes. In der Umbenennung sieht Lindner einen Hinweis darauf, dass der Text an den ökologischen Begriffsapparat angepasst wurde, den man in den darauf folgenden Kapiteln entfaltet.

<sup>53</sup> Robert E. Park (1864-1944) arbeitete von ca. 1887 bis 1898 als Journalist und wechselte danach an die Chicagoer Universität.

<sup>54</sup> Dementsprechend konzentriert sich Lindner darauf, die Entstehung des humanökologischen Ansatzes aus der journalistischen Berufspraxis abzuleiten. Der Autor argumentiert insbesondere gegen René König. König hatte in seiner Einführung zum Band „Ethnologie als Sozialwissenschaft“ (1984) auf die Nähe der humanökologischen Theorie zur Ethnologie verwiesen. Die Möglichkeit eines Einflusses der Ökologie auf die Theoriebildung in der Soziologie wird von König nicht erwähnt.

<sup>55</sup> Ihrer Argumentation schließt sich Groß 2001 an.

„eine Theorie des Status Quo [ist A.H.], die die existierenden sozialen Arrangements dadurch unterstützt, daß sie sie als Ergebnis invarianter Prinzipien erklärt. Ihre Interessen sind die Interessen dominanter Gruppen in der Gesellschaft – sie spricht davon, Effizienz zu maximieren vermag aber nichts über die Optimierung sozialer Gerechtigkeit zu sagen; sie spricht von Bewahrung des Gleichgewichts durch graduelle Veränderung und Wiederanpassung und schließt dennoch die Möglichkeit fundamentaler Restrukturierung aus. Die ökologische Perspektive ist demzufolge bestenfalls halbwegs reformerisch, schlechtestenfalls vernichtend reaktionär“ (Saunders 1987, 83).

Zwar lehnt es dieser Autor ab, den humanökologischen Ansatz mit einer bestimmten politischen Position in Verbindung zu bringen, doch räumt er ein, dass die Theorie der Chicagoer Schule „ein Bild der sozialen Welt präsentiert, das sich für diejenigen als unattraktiv erweist, die sich für Veränderungen einsetzen“ (ebd., 83). In dieselbe Richtung argumentiert O’Connor.<sup>56</sup> Zum einen lenkt die Erklärung, dass kulturelle und rassenbedingte Differenzen die Ausbildung und Entwicklung unterschiedlicher Viertel innerhalb der Stadt verursachen, für die Autorin davon ab, dass auch ökonomische und politische Entscheidungen maßgeblich zur Ausbildung und Entwicklung beispielsweise von Elendsvierteln beitragen. Zum anderen rechtfertigte das Beharren der Chicagoer Soziologen auf der Zwangsläufigkeit der Entwicklung für diese Autorin die Haltung des politischen Laissez-faires, die zur fortschreitenden Verarmung gerade der schwarzen amerikanischen Bevölkerung geführt habe.

Nach 2000 setzte die deutschsprachige Stadtforschung in ihrer Kritik am Chicagoer Ansatz bei der vereinheitlichenden Perspektive der Theorie der Chicagoer Schule an. Man bemängelte, dass der Ansatz, der am Beispiel Chicagos entwickelt worden war, in der Vergangenheit als ein Erklärungsansatz für alle Städte gleichermaßen eingesetzt wurde. Berking und Löw schreiben: „Jahrzehnte lang wird die Repräsentation der modernen Großstadt nach dem Muster Chicagos gebaut, ohne doch Chicago zu sein. Chicago ist nun dort, wo soziologisch, anthropologisch, literatur- und architekturtheoretisch über *Stadt* geredet und geforscht wird“ (Berking und Löw 2005, 14).<sup>57</sup> Ähnlich argumentiert Lindner (2005) gegen die urban anthropology, wenn er herausstellt, dass diese Forschungsrichtung unter dem Einfluss der Chicagoer Schule eine generalisierende Perspektive auf die Stadt entwickelt hat, mit der die für eine Stadt spezifischen Eigenschaften nicht erfasst werden können.

Ulrich Eisel (1993, 2009) setzt sich im Rahmen seiner Kritik an den Versuchen der Stadt- und Regionalsoziologie, eine neue Konzeption konkreter Örtlichkeit zu entwickeln, indirekt mit der Chicagoer Schule auseinander. Der Artikel „Orte als Individuen“ widmet sich dem

---

<sup>56</sup> S. O’Connor 2005, 48 f.

<sup>57</sup> S. auch Berking 2002.

ökologischen Denken, dass der Autor als eine grundlegende, im Kern politisch motivierte Variante ansieht, Gesellschaft und das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft in der Moderne zu konfigurieren. Sein Ziel ist es, die mentalen „Vor-Urteilsstrukturen“<sup>58</sup> herauszuarbeiten, die das dem ökologischen Denken verbundene Konzept konkreter Örtlichkeit denkmöglich machten. Er führt dazu eine ideengeschichtlich untermauerte Argumentation an und nimmt gleichzeitig eine konstitutionstheoretische Haltung ein. Diese Vorgehensweise macht es ihm zum einen möglich, den Ursprung der Gesellschaftstheorien konkreter Örtlichkeit im christlichen Denken aufzusuchen.<sup>59</sup> Zum andern kann er zeigen, dass Gesellschaftstheorien des konkreten Ortes in der Moderne in struktureller Übereinstimmung mit der christlich-konservativen Idee des Individuums formuliert werden. Eine Übertragung der christlich-konservativen Idee des Individuums auf die Gesellschaft erzwingt nach Eisel aufgrund der immanenten Logik dieser Idee des Individuums das Entstehen von Gesellschaftstheorien, die ideengeschichtlich gesehen nur vordemokratisch und politisch gesehen nur konservativ bzw. ‚völkisch‘ sein können. Die hier angesprochene Vorgehensweise einer ideengeschichtlichen und politischen Einordnung von Theorien wendet Eisel nicht nur auf Theorien der Vergesellschaftung von Menschen an, sondern auch auf bio-ökologische Theorien und damit auf Theorien der Vergesellschaftung von Pflanzen und Tieren. Er kann auf diese Weise zeigen, dass auch die Monoklimaxtheorie von Clements eine Theorie des konkreten Ortes ist, der die christlich-konservative Idee des Individuums als mentale Vor-Urteilsstruktur zugrunde liegt. Aus seiner Art der Argumentation folgt, dass es sich bei der Monoklimaxtheorie ideengeschichtlich gesehen um eine vordemokratische und politisch gesehen um eine „konservative“ bzw. „völkische“ Theorie handelt.<sup>60</sup> Abschließend macht der Autor auf die Gefahren, die die Anwendung dieser Theorie auf die Gesellschaft birgt, aufmerksam, indem er auf strukturelle Übereinstimmungen zwischen der Theorie von Clements und antidemokratischen, völkischen Entwicklungstheorien hinweist, die in Deutschland entstanden und die später in die nationalsozialistische Rassenideologie integriert wurden. Eisels Argumentation hinsichtlich der Monoklimaxtheorie wird von Margrit Bensch (2009), die sich mit Formen des biologischen Denkens im Sozialdarwinismus auseinandersetzt, untermauert. Die Autorin arbeitet Parallelen zwischen der Monoklimaxtheorie und der Blut- und Bodentheorie heraus.

---

<sup>58</sup> Der Begriff „Vor-Urteilsstrukturen“ geht auf Hans Poser 2001 zurück und wird von ihm als alternative zum Begriff des Paradigmas, den Thomas Kuhn in den 1960er Jahren prägte, verwendet. Auf die wissenschaftstheoretische Diskussion, in deren Rahmen diese Begriffe eingeführt wurden, gehe ich in Kapitel zwei ausführlich ein.

<sup>59</sup> Eisel (2004) bezeichnet seine Vorgehensweise als politische Klassifikation. Da sich die Argumentation der vorliegenden Arbeit auf dieses Methode stützt, werde ich in Kapitel zwei ausführlich auf sie eingehen.

<sup>60</sup> Zu dieser Einschätzung bezüglich der ideengeschichtlichen Herkunft und der politischen Ausrichtung der Monoklimaxtheorie s. auch Trepl (1987, 1989, 1997) und Haß (2006).

Wie das Beispiel des humanökologischen Ansatzes zeigt, stehen Planerinnen und Planer, die einen bewussten Umgang mit sozialwissenschaftlichen Theorien anstreben, vor dem Problem, solche Theorien nicht ohne weiteres beurteilen oder einordnen zu können. Verfolgt man allein die Rezeptionsgeschichte des humanökologischen Ansatzes, muss man feststellen, dass dieser Ansatz aus ganz unterschiedlichen Perspektiven gesehen und bewertet wird. Manche Autoren sehen in ihm den historischen Ausgangspunkt für die Entstehung sozial-räumlicher Gesellschaftstheorien. Andere weisen wie beispielsweise Teherani-Körnner auf seine Fruchtbarkeit im Zusammenhang mit der Erforschung und Beeinflussung kulturspezifischer Mensch-Umwelt-Verhältnisse hin. Dritte betonen wie Häußermann und Siebel die Anwendbarkeit des humanökologischen Ansatzes auf die Migrationsproblematik in deutschen Städten. Gegner des Ansatzes wie Firey halten ihn für biologistisch. Nach Eisels und Benschs Ausführungen zielt der humanökologische Ansatz dagegen auf eine anti-demokratische völkische bzw. rassistische politische Position, die der Intention einer Demokratisierung der Gesellschaft widerspricht. Auch wenn der humanökologische Ansatz von Forschern heute noch als fruchtbar erachtet wird, lässt die Kritik an ihm doch ernste Zweifel daran aufkommen, dass er demokratisierende Effekte nach sich zieht. Für diejenigen Planerinnen und Planer, die sich einen bewussten Umgang auch mit gesellschaftswissenschaftlichen Ansätzen innerhalb der Planung wünschen, möchte die vorliegende Arbeit am Beispiel des humanökologischen Ansatzes zeigen, wie man sich kritisch mit örtlichen Theorien von Gesellschaft auseinandersetzen müsste. Ziel der Arbeit ist es, exemplarisch für die Theorie der Chicagoer Schule aufzuzeigen, wie man das einer Theorie des konkreten Ortes zugrunde liegende Menschen- und Gesellschaftsbild in seiner kulturellen Bedingtheit rekonstruiert und wie man die dieser Theorie immanente politische Ausrichtung sichtbar machen kann.

#### **1.4 Thesen und Aufbau der Arbeit**

Die Chicagoer Soziologen haben also zentrale Aspekte der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie aufgegriffen und in ihren humanökologischen Ansatz integriert. Die grundlegende These dieser Arbeit lautet daher, dass die Theorie der Chicagoer Schule eine Monoklimaxtheorie ist, die aus der Übertragung der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie in die Gesellschaft entstand. Die zweite These lautet: Die Monoklimaxtheorie der Chicagoer Schule kann nur auf antidemokratische der konservativen Weltanschauung verhaftete Positionen zielen und diese Positionen können nur völkische und rassistische Position sein. Die politischen Implikationen des Chicagoer Ansatzes rühren daher, so die dritte These, dass die vegetationsökologische Theorie diese politische Position

im Kern selbst schon enthält, da sie aus der Übertragung einer christlich-konservativen Idee des Individuums auf die Natur hervorging. Es soll also in der vorliegenden Arbeit zum einen bewiesen werden, dass eine politisch konservative Idee des Individuums als mentale Vorurteilsstruktur die Pflanzengesellschaft im Sinne der Monoklimaxtheorie konstituiert, und dass mit der Rückübertragung dieser Idee vermittels der Projektion der Monoklimaxtheorie in die Gesellschaft unweigerlich ein politischer Standpunkt in die Konstitution des gesellschaftswissenschaftlichen Gegenstandes des humanökologischen Ansatzes einfließt. Zum anderen soll belegt werden, dass das Einfließen dieses politischen Standpunktes über die Monoklimaxtheorie in die humanökologische Theorie nur dazu führen kann, dass der Ansatz der Chicagoer Schule auf völkische und rassistische Positionen zielt und daher nur diese als „natürlich“ legitimieren kann.

Die Thesen der vorliegenden Arbeit lassen erkennen, dass sie vor dem Hintergrund einer längeren, wissenschaftstheoretischen Diskussion formuliert worden sind. Sie zeugen darüber hinaus davon, dass Erkenntnisse zusammengeführt wurden, die in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen gewonnen wurden. Die Naturalisierung von Gesellschaft, die aus einer Projektion naturwissenschaftlicher Theorien in die Gesellschaft hervorgeht, findet in der Diskussion der methodologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften in den 1960er und 1970er Jahren Erwähnung<sup>61</sup> und der politische Aspekt insbesondere ökologischer Theorien wird seit den späten 1980er Jahren im Rahmen der Kritik an der politischen Ökologie intensiver diskutiert. Damit die Thesen und der Aufbau der Arbeit besser nachvollzogen werden können, wird das Kapitel zwei in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Arbeit einführen. Ich beginne dieses Kapitel mit einer Darstellung der methodologisch-ideologiekritischen Untersuchungen von Ernst Topitsch (1972), in denen der Vorgang der Naturalisierung der Gesellschaft anhand des Beispiels des Sozialdarwinismus skizziert wird. Auch wenn Topitschs Augenmerk auf den politischen Folgen der Naturalisierung liegt, weist er darauf hin, dass dem Vorgang der Naturalisierung der Gesellschaft eine Präformation der Natur durch die Gesellschaft vorangeht. Diese Präformation besteht nach Ansicht des Autors darin, dass sprachliche „Führungssysteme“<sup>62</sup> als heuristische Mittel in die Natur projiziert werden. Topitschs These wirft aber nicht nur die Frage nach der Objektivität sozialwissenschaftlicher wie auch naturwissenschaftlicher Erkenntnis auf. Sie lenkt den Blick auch auf die Frage nach den Voraussetzungen dafür, dass überhaupt wissenschaftliche Gegenstände in der Wirklichkeit entdeckt werden können. Eine im Kontext der vorliegenden Arbeit fruchtbare Antwort auf diese Frage liefert Eisel, indem er nicht wie Topitsch nur annimmt, dass sprachliche Führungssysteme als heuristische Mittel in den

---

<sup>61</sup> Diese Diskussion kam innerhalb umfassender Auseinandersetzungen innerhalb der Sozialwissenschaften auf, die als „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“ bezeichnet werden. Adorno u.a.- 1969 und Dahms 1994

<sup>62</sup> Topitsch 1972, 18.

Naturwissenschaften fungieren, sondern dass politische Philosophien als mentale Vorurteilsstrukturen wissenschaftliche Gegenstände konstituieren bzw. die Bedingungen der Möglichkeit bilden, diese Gegenstände in der Wirklichkeit zu entdecken. Um die Relevanz dieser Betrachtungsweise gegenüber Topitschs These zu verdeutlichen, schlieÙe ich an die kurze Darstellung von Topitschs und Eisels Ausführungen zur Bedingtheit wissenschaftlicher Gegenstände eine kurze Rekapitulation der wissenschaftstheoretischen Diskussionen, die zuvor auf den Gebieten der Geistes- und Naturwissenschaften geführt worden sind, an. Dass und inwiefern subjektive Anteile in den Erkenntnisvorgang bei den Geisteswissenschaften hineinspielen, wurde im Rahmen der Begründung der Geisteswissenschaften und ihrer Erkenntnistheorie, der Hermeneutik, seit der Wende zum 20. Jahrhundert thematisiert. Es wird erörtert werden, worin die spezifische Art der Objektivität dieser Wissenschaften besteht und welche Rolle subjektive Anteile beim Erkenntnisgewinn spielen. Anders als in den Geisteswissenschaften festigte sich ein Bewusstsein für die gesellschaftliche Bedingtheit der Objektivität naturwissenschaftlicher Theorien erst nach Thomas S. Kuhns Arbeit zum wissenschaftlichen Fortschritt, die in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts erschien. Wie Kuhn vor dem Hintergrund der Reflexion der Methoden in den Naturwissenschaften zu der Erkenntnis gelangte, dass naturwissenschaftliche Forschung nur im Lichte eines Paradigmas erfolgen kann und daher auf wertenden Strukturen basiert, soll dargestellt werden. Ziel ist es dabei nachvollziehbar zu machen, dass und inwiefern sich unter dem Einfluss Kuhns ein verstehender Zugang zu den Naturwissenschaften eröffnet hat. Es folgt danach eine kurze Einführung in die wissenschaftstheoretische Diskussion nach Kuhn. In dieser Diskussion ist zu Tage getreten, dass innerhalb einer Wissenschaft verschiedene Paradigmen bzw. verschiedene Forschungsansätze miteinander konkurrieren können. Diese von Imre Lakatos (1974) eingebrachte Erkenntnis zog nicht zuletzt eine Diskussion darüber, wie die Inhalte verschiedener Paradigmen innerhalb einer Wissenschaft zu bestimmen seien, nach sich. Da in der vorliegenden Arbeit die These vertreten wird, dass die vegetationsökologische Monoklimaxtheorie aus der Projektion einer konservativen Geschichtsphilosophie in die Natur hervorgegangen ist, werden wissenschaftstheoretische Überlegungen referiert, aus denen hervorgeht, dass das empirisch Werden der Gegenstände der Naturwissenschaften vor dem Hintergrund kultureller Ideen im Allgemeinen und politischer Philosophien im Besonderen stattfindet.<sup>63</sup> Das soll bedeuten, dass davon ausgegangen wird, dass kulturelle Ideen innerhalb der Naturwissenschaften paradigmatische Funktionen erfüllen. Für die Biologie und Ökologie hat sich die Idee des Lebens als paradigmatisch erwiesen. Warum Leben eine kulturelle Idee ist und in welcher Form sie in der Biologie bzw. der Ökologie reflektiert wurde, wird anhand wissenschaftstheoretischer Arbeiten deutlich gemacht. Bis dahin wird damit zum einen Topitschs These über die gesellschaftliche Präformation

---

<sup>63</sup> S. Eisel 1992, 1993, 2004, 2009a; Haß 2000, 2006; Kirchoff 2007; Trepl 1987; Voigt 2007.

naturwissenschaftlicher Theorien präzisiert. Zum anderen ist eine Argumentation aufgebaut, mit der sich begründen lässt, dass mit der Rückübertragung einer naturwissenschaftlichen Theorie in die Gesellschaftswissenschaften überhaupt einer politischen Positionen Vorschub geleistet werden kann.

Abschließend stelle ich Ulrich Eisels Ansatz zur politischen Klassifikation naturwissenschaftlicher Theorien vor. Dieser Ansatz wurde primär zur systematischen Differenzierung naturwissenschaftlicher Theorien entwickelt. Er wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit aber aufgegriffen, weil er zum einen Hinweise auf die interne Struktur politischer Philosophien liefert. Diese Hinweise werden genutzt, um ein System zur politischen Klassifizierung aufzubauen. Zum anderen können auf seiner Grundlage die verschiedenen politischen Semantiken, die paradigmatisch für vegetationsökologische Theorien sind, sichtbar gemacht werden.

Nach der Darlegung der wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen wird in den Kapiteln drei bis sieben ein System zur politischen Klassifikation naturwissenschaftlicher, insbesondere ökologischer Theorien aufgebaut. Dazu werden drei sich gegenseitig ausschließende Weltanschauungen<sup>64</sup> anhand politischer Philosophien rekonstruiert. Diese Weltanschauungen sind die liberale Weltanschauung, die Weltanschauung der demokratischen Aufklärung und die konservative Weltanschauung. Da sich diese Weltanschauungen wie die politischen Philosophien, aus denen sie erwachsen sind, im Kern auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene voneinander unterscheiden, und da die ontologische Ebene ideengeschichtlich gesehen die ältere ist, beginne ich den Aufbau des Systems, indem ich die grundlegenden ontologischen Positionen darstelle. Diese in der christlichen Philosophie begründeten Positionen sind die universalienrealistische und die nominalistische Auffassung vom Wesen der Dinge der Welt. Historisch gesehen ist die universalienrealistische Position die ursprünglichere. Die nominalistische Position entstand im Zuge des spätmittelalterlichen Universalienstreits. Wie sich der Nominalismus gegenüber dem Universalienrealismus als eine neue christliche Art, das Verhältnis vom Einzelnen zum Allgemeinen zu bestimmen, herauskristallisiert und wie beide Positionen das Wesen des Einzelnen und des Allgemeinen in Abgrenzung zur jeweils anderen Position definieren, wird

---

<sup>64</sup> Mit dem Begriff Weltanschauung ist hier eine „Gesamtauffassung von der Welt und der Stellung des Menschen in der Welt“ (Gethmann-Siefert 1996, 652) gemeint. Eine Weltanschauung wird dabei nicht bloß als eine individuelle Weise, die Welt wahrzunehmen und zu bewerten angesehen, sondern als ein kulturelles Muster, das von einer Gruppe quasi unbewusst und ohne eine Notwendigkeit des Beweises geglaubt wird. S. Vicenzotti 2011. Es wird weiterhin davon ausgegangen, dass im Rahmen des modernen Weltbildes – im Sinne von Habermas 1995a – verschiedene Weltanschauungen existieren. Der Begriff Weltanschauung wurde von Dilthey 1911 in die Geschichtsphilosophie eingeführt. Odo Marquard (1982, 109f.) weist aber darauf hin, dass eine Typisierung philosophischer Systeme bereits mit Kants „Dogmatismus-Kritizismus-Skeptizismus-Dreiteilung“ einsetzte und unter anderem auch von Diltheys Lehrer Tendelenburg verfochten wurde. Den Erfolg, den die Typisierung der Denksysteme nach Dilthey verzeichnen konnte, führt der Autor auf den im 19. Jahrhundert einsetzenden „Zerfall der Geschichtsphilosophie des so genannten deutschen Idealismus“ (ebd., 114) zurück.



in Kapitel drei herausgearbeitet werden. Im Anschluss an die Darstellung der konkurrierenden Ontologien des Universalienrealismus und des Nominalismus gehe ich in Kapitel vier auf die aufklärerische, liberale Position ein. Es soll gezeigt werden, dass die durch den Empirismus fortgeführte nominalistische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Allgemeinem die ontologische Basis der liberalen Weltanschauung bildet. Dann wird ausgehend von den Philosophien Hobbes' und Lockes<sup>65</sup> die liberale Vernunftkonzeption und damit die Art der Festlegung der liberalen Weltanschauung auf der epistemologischen Ebene herausgearbeitet. Auf dieser Grundlage wird anschließend dargestellt, welches Verhältnis zwischen dem einzelnen Bürger und dem Staat bzw. dem Allgemeinen bei der liberalen Position denkmöglich ist und wie der Verlauf der Geschichte im Rahmen dieser Position bestimmt wird. In Kapitel fünf gehe ich auf die Metaphysik Descartes' ein. Mit ihr wird eine in der Tradition des Universalienrealismus stehende Variante der Bestimmung des Wesens der Dinge der Welt formuliert. Dass diese Variante die ontologische Basis der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung bildet, soll anhand der Philosophie Rousseaus demonstriert werden. Auch in diesem Kapitel wird gezeigt werden, wie die Idee der Vernunft bei dieser Weltanschauung definiert ist. Anschließend arbeite ich heraus, wie aufgrund der Festlegungen auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene das Verhältniss des einzelnen Bürgers zum Staat bestimmt und wie der Verlauf der Geschichte interpretiert werden muss.<sup>66</sup> Die Kapitel sechs und sieben widmen sich dem organischen Rationalismus. Weil der amerikanische philosophische und sozialphilosophische Kontext, in dem die hier diskutierten ökologischen Theorien entstanden, lange durch den englischen Einfluss geprägt war, gehe ich auf die rationalistischen Kosmologien der Cambridger Schule und Shaftesburys ein, die als universalienrealistische Antworten auf den nominalistischen Empirismus und die liberale Philosophie formuliert wurden. Ich beschränke mich darauf zu demonstrieren, dass sie das Verhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem als ein Verhältnis zwischen Teil und Ganzem definieren und das Ganze mit der vollkommenen göttlichen Ordnung identifizieren. Dann erkläre ich wie diese Ordnung, anders als bei den Rationalisten Descartes und Leibniz, in einer Art ästhetischen Intuition erschlossen wird. In Hinblick auf die in Kapitel acht erfolgende Rekonstruktion der konservativen Weltanschauung, soll so nachvollziehbar gemacht werden wie der Aspekt der sinnlichen Erfahrung in den Universalienrealismus integriert wurde.

---

<sup>65</sup> Locke wurde hier als stellvertretend ausgewählt, weil sich der amerikanische Transzendentalismus, von dem ausgehend die konservative Weltanschauung in Kapitel sieben rekonstruiert werden soll, zumeist auf seine Philosophie bezieht, wenn er den Liberalismus bekämpft. Hobbes findet hier Erwähnung, weil der durch ihn eingebrachte Gedanke der Konkurrenz bei Clements' Theorie und bei dem Ansatz der Chicagoer Schule eine zentrale Rolle spielt.

<sup>66</sup> Die hier verwendete Bezeichnung „demokratische Aufklärung“ wurde von Trepl 2012 übernommen. Trepl weist darauf hin, dass diese Position bei Greiffenhagen 1986 als „Sozialismus“ und bei Eisel 1999 als „Aufklärung“ bezeichnet wird und dass sie auch bei diesen Autoren dem Liberalismus als eine ebenfalls der Aufklärung verpflichtete Position gegenübersteht. S. Trepl 2012, 77, FN 25.

Anschließend führe ich in die rationalistische Kosmologie von Leibniz ein. Ich zeige, wie es Leibniz im Rahmen seiner theologischen Arbeiten gelingt, die sich ausschließenden Positionen des Universalienrealismus und des Nominalismus erneut zu vereinen. Es wird dann herausgearbeitet, dass die von Leibniz auf der theologischen Ebene entwickelte Lösung auf der ontologischen Ebene die Einführung des monadischen Prinzips als einer neuen Art der Auffassung vom Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen nach sich zog. Im achten Kapitel rekonstruiere ich dann die konservative Weltanschauung anhand philosophischer Texte des amerikanischen Transzendentalisten Ralph Waldo Emersons. Dieses Kapitel beginnt mit einer kurzen Einführung in die gesellschaftliche und politische Situation in den USA nach der Gründung der Republik. Es wird ein kurzer Überblick darüber geliefert, welche gegensätzlichen Interessen sich in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der Republik herausbildeten. Da davon ausgegangen wird, dass sich eine konservative Philosophie in den USA wie in Europa im Umfeld genaueklärerischer, romantischer Strömungen entwickelte, werde ich in einem kurzen Exkurs auf die Grundzüge des frühen romantischen Denkens eingehen. Danach wird nachgewiesen werden, dass mit der transzendentalistischen Strömung, ähnlich wie es in der späten europäischen Romantik der Fall war, nicht nur eine ästhetisierende Welthaltung, sondern eine mit einer politischen Utopie verbundene, antiaufklärerische und konservative Position entstand, die das besondere Verhältnis, das sich zwischen der amerikanischen Nation und Europa entwickelt hatte, widerspiegelt. Es soll sich zeigen, dass diese Position hinsichtlich ihrer Festlegung auf der ontologischen Ebene dem platonisierenden englischen und dem Leibnizschen Rationalismus verpflichtet ist, auch wenn sie eine antitraditionelle Stoßrichtung aufweist. Wie zuvor in den Kapiteln vier und fünf wird erörtert, wie Emerson das Wesen der empirischen Dinge der Welt konzipiert und die Idee der Vernunft in Übereinstimmung mit den Festsetzungen auf der ontologischen Ebene bestimmt. Warum mit den Festlegungen auf der ontologischen und epistemologischen Ebene nur eine genaueklärerische und politisch als konservativ zu bezeichnende Position entsteht, soll dargelegt werden. Abschließend wird ausgeführt, dass und wie Emerson seine konservative Subjektphilosophie der Eigenart auf die geschichtliche Welt übertrug und so zu einer konservativen Geschichtsphilosophie gelangte. Betrachtungen darüber, dass und inwiefern diese Philosophie völkische Aspekte beinhaltet und dazu dienen konnte, den imperialistischen Bestrebungen der amerikanischen Nation zu einer höheren Legitimation zu verhelfen, schließen das Kapitel acht ab. In den Kapiteln neun und zehn sollen die Monoklimaxtheorie und der humanökologische Ansatz der Chicagoer Schule auf der Grundlage der zuvor idealtypisch rekonstruierten Weltanschauungen politisch klassifiziert werden. Um den Stand der Forschung abzubilden, rekapituliert das neunte Kapitel zuerst ausführlich die wissenschaftstheoretische Diskussion zur Frage nach der kulturellen Konstitution ökologischer Gegenstände. Besondere

Aufmerksamkeit werde ich der kontroversen Einschätzung darüber, ob die von Leibniz entwickelte Individualitäts- und Systemauffassung die ontologische Basis nicht nur der Klimaxtheorien, sondern auch der Monoklimaxtheorie bildet<sup>67</sup>, widmen. Es folgt eine ausführliche Darstellung der Monoklimaxtheorie, in deren Anschluss gezeigt wird, dass und inwiefern man davon ausgehen kann, dass das monadische Prinzip die ontologische Basis der Monoklimaxtheorie bildet. Abschließend soll nachvollziehbar gemacht werden, inwiefern es sich bei der Monoklimaxtheorie um eine Spiegelung der von Emerson entwickelten transzendentalistischen Variante der gegenaufklärerischen, konservativen Weltanschauung handelt. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei der Herkunft der Idee der Sukzession aus dem Transzendentalismus gewidmet. Das Kapitel zehn befasst sich dann mit dem Ansatz der Chicagoer Schule. Es beginnt mit einer Darstellung der gesellschaftlichen und politischen Situation in den USA am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts. Anschließend führt es kurz in den Stand der amerikanischen Sozialphilosophie und Soziologie dieser Zeit ein. Danach gehe ich auf den humanökologischen Ansatz ein. Es wird nachgewiesen, dass es sich bei der Stadtentwicklungstheorie der Chicagoer Schule um eine Monoklimaxtheorie handelt. Dass eine Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung aufgrund theorieimmanenter Zwänge, die sich durch die Gegenstandsbestimmungen auf der ontologischen und epistemologischen Ebene ergeben, auf völkische und rassistische Positionen zielt, soll demonstriert werden. Abschließend werde ich auf die von den Soziologen eingeführte Idee der „human nature“ eingehen. Es soll gezeigt werden, dass diese Idee des Menschen mit der von Emerson entwickelten Idee der Eigenart in struktureller Hinsicht weitgehend übereinstimmt. Anders als bei Emerson lässt sich für die Idee der human nature aber entsprechend des materialistischen Zeitgeistes und passend zur politischen Ausrichtung der Stadtentwicklungstheorie zeigen, dass die soziale und kulturelle Determiniertheit des Individuums mit einer rassistischen Idee des Menschen verbunden wird. Es soll deutlich werden, dass das Konstrukt der human nature die Möglichkeiten der Teilhabe des Einzelnen an der sozialen Ordnung in zweifacher Hinsicht, nämlich aufgrund der kulturellen Prägung und der Rassenzugehörigkeit, determiniert. Das elfte Kapitel fasst die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zusammen. Abschließend werde ich mich den neueren Forschungsansätzen der Stadtsoziologie und Umweltsoziologie zuwenden, um mögliche Anwendungsfelder für die hier entfaltete Vorgehensweise der politischen Klassifikation gesellschaftswissenschaftlicher Theorien aufzuzeigen.

---

<sup>67</sup> Nach Eisel (1993, 2009a), Haß (2006), Trepl (1987, 2001) und Weil / Trepl (2001) bildet die von Leibniz entwickelten Individualitäts- und Systemauffassung die ontologische und epistemologische Basis der Monoklimaxtheorie. Kirchhoff (2007) und Voigt (2007) stimmen dieser Einschätzung nur bedingt zu.

## **2. Wissenschaftstheoretische Überlegungen zu den Möglichkeiten der Rekonstruktion und der politischen Klassifikation eines ökologischen Paradigmas**

### **2.1 Wie kommt die Gesellschaft in die Natur und die Natur zurück in die Gesellschaft? Ein kurzer wissenschaftstheoretischer Problemaufriss**

Die vorliegende Arbeit steht zunächst vor zwei wesentlichen Problemen: Zum einen muss sie ein Verständnis dafür wecken, dass es den Chicagoer Soziologen plausibel erschien, eine naturwissenschaftliche, vegetationsökologische Theorie für die Formulierung einer Theorie der Stadtentwicklung in Anschlag zu bringen. Denn bei der Pflanzengesellschaft handelt es sich weder um einen sozialen noch um einen geschichtsphilosophischen Gegenstand, sondern um einen Naturgegenstand. Zum anderen leuchtet es auch nicht unmittelbar ein, dass die Transformation einer naturwissenschaftlichen, ökologischen Theorie in eine gesellschaftswissenschaftliche Theorie überhaupt dazu geeignet sein könnte, einer Weltanschauung eine höhere Legitimation zu verschaffen. Denn zunächst geht man davon aus, dass es Naturgegenstände wie Frösche, Schafe und Buchenwälder usw. einfach *gibt*. Sie existieren in unserer alltäglichen Überzeugung unabhängig vom Menschen und erst recht unabhängig von politischen Positionen. Weil die Natur als ein von der Gesellschaft getrennter Seinsbereich gilt, wird allgemein angenommen, dass die Erforschung der Natur zu Erkenntnissen über Naturgegenstände führt, die außerhalb gesellschaftlicher Bedingtheit liegen, zu Erkenntnissen also, die das wirkliche Sosein der Naturdinge betreffen.

Nichtsdestotrotz tauchen innerhalb der Sozialwissenschaften Ansätze wie der sozialdarwinistische und der humanökologische auf, in denen Theorien über die Natur in der Sphäre der Gesellschaft fruchtbar gemacht werden sollen. Auf dieses Phänomen hat Ernst Topitsch im Rahmen der Diskussion zur Verfassung der Sozialwissenschaften und zu den Problemen sozialwissenschaftlicher Theoriebildung, die in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts begann, aufmerksam gemacht. Gleichzeitig hat er aus einem ideologiekritischen Anspruch heraus versucht, eine Erklärung für dieses Phänomen zu finden. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Annahme, dass immer schon Werte und Normen aus der Sphäre der Gesellschaft in die Natur übertragen worden sind, um sie dann mit dem Anspruch auf absolute Geltung aus der Natur wieder herauszulesen.<sup>68</sup> Nach Topitsch fand die Ausdeutung der Natur über gruppenspezifische, sprachliche

---

<sup>68</sup> Vgl. Topitsch 1972, 20.

Systeme lange Zeit unbemerkt statt. Charakteristisch für diese frühen sprachlichen Systeme ist es, dass sie weniger einen informativen, als vielmehr einen sozialen und emotionalen Charakter besitzen. Dies hat zur Folge, dass „mit der Benennung fast jeden Gegenstandes zugleich eine Werttönung und ein Hinweis verbunden ist, wie man sich ihm gegenüber verhält bzw. verhalten soll“ (Topitsch 1972, 18). In ihnen sind informative und normativ-emotionale Komponenten miteinander verbunden. Sie bilden für den einzelnen Menschen ein „Führungssystem“ (ebd., 18), das seine Orientierung in der Welt bestimmt und gleichzeitig „eine Fülle von Vorentscheidungen enthält, die den Handelnden von zahlreichen Überlegungen und Unsicherheiten entlasten, welchen er auf sich allein gestellt oft kaum gewachsen wäre“ (ebd., 18). Die informativen und normativ-emotionalen Komponenten werden vermittelt über die Sprachsysteme auf die Natur übertragen. Dies zeigt sich bereits an den archaischen Hochkulturen. In diesen Kulturen „wird [d]as Universum nach Analogie der irdischen Herrschaftsordnung als absolute Monarchie gedeutet, und in Umkehrung dieser soziomorphen Projektion wird das irdische Königtum mittels der angeblich monarchischen Verfassung des Kosmos metaphysisch gerechtfertigt“ (ebd., 20, Umstellung A.H.). Diese Art der zirkulären Legitimation von Herrschaft und die damit einhergehende Immunsierung gegen jede Kritik trifft man aber nicht nur in der Vergangenheit an, sie ist kennzeichnend für alle „Scholastiken“ (ebd., 20) und damit nicht nur für die christliche Philosophie des Mittelalters, sondern auch für all jene geistigen Gebilde, in denen der Anspruch erhoben wird, dass nur das eigene und nicht das gegnerische Denken und Handeln mit der universalen Schöpfungs- und Naturordnung, dem göttlichen Welt- und Geschichtsgesetz, dem wahren Wesen des Menschen und nicht zuletzt mit der Natur der Gesellschaft in Einklang steht.<sup>69</sup>

Dass solche *Scholastiken* auch innerhalb der Soziologie auftreten, zeigt nach Topitsch (1972)<sup>70</sup> das Beispiel des Sozialdarwinismus. Dem Autor zufolge ist die Evolutionstheorie Darwins aus der Projektion eines gesellschaftlichen Modells in die Natur hervorgegangen.<sup>71</sup> Die Evolutionstheorie bezeichnet er aufgrund ihrer Herkunft aus der Sphäre der Gesellschaft als „soziomorphes Modell“ (Topitsch 1972). In die Naturwissenschaften werden gesellschaftliche Modelle aus Gründen der wissenschaftlichen Fruchtbarkeit eingeführt bzw. nutzt man sie als heuristisches Mittel. Das bedeutet, sie dienen dazu, die unendliche Fülle der Wirklichkeit zu strukturieren, um die Wirklichkeit gezielt beobachten zu können. Innerhalb

---

<sup>69</sup> Vgl. Topitsch 1972, 20.

<sup>70</sup> Topitschs Artikel „Das Verhältnis zwischen Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften“ wurde 1972 in „Logik der Sozialwissenschaften“ abgedruckt. Er erschien zuerst in der Zeitschrift *Dialectica* 1963.

<sup>71</sup> Diese These ist nicht neu, sie taucht bereits bei Engels auf. Dieser bemerkte in einem Brief an Lawrow vom 15.-17. November 1875, dass die Evolutionstheorie auf einer Projektion sozialer Modelle auf die Natur basiere. Engels schrieb: „Die ganze Darwinsche Lehre vom Kampf ums Dasein ist einfach eine Übertragung der Hobbesschen Lehre vom bellum omnium contra omnes und der bürgerlich ökonomischen von der Konkurrenz, nebst der Malthusschen Bevölkerungstheorie in die belebte Natur ...“ (Engels in Topitsch, 1972, 60). S. auch Peters 1960.

der Naturwissenschaften gilt die Verwendung gesellschaftlicher Modelle als unproblematisch, denn Topitsch geht davon aus, dass die Modelle, nachdem sie als Gerüst für die Bildung eines Begriffssystems gedient haben, aus dem naturwissenschaftlichen Zusammenhang wieder ausgeschieden werden.<sup>72</sup> Die Entstehung sozialdarwinistischer Theorien<sup>73</sup> spricht dann dafür, dass nicht nur eine Übertragung von Begriffen und Modellen gesellschaftlicher Ordnung in die Naturwissenschaften erfolgt, sondern auch die Rückübertragung in die Gesellschaftswissenschaften.<sup>74</sup> Diese Rückübertragung sieht Topitsch als problematisch an. Denn sie führt dazu, dass bestimmten gesellschaftlichen Idealen und Programmen der Rang absoluter, in der Weltgeschichte bzw. der kosmischen Evolution real existierender Werte und Normen verliehen wird. Bei Rückübertragungen entstehen *Scholastiken*, deren Durchsetzung als unausweichliche, eherne Notwendigkeit erscheinen.<sup>75</sup> Folgt man Topitschs Überlegungen, dann deutet sich hinsichtlich der Frage nach den Möglichkeiten der Übertragbarkeit der Monoklimaxtheorie auf die Gesellschaft eine Erklärung an: Clements' Theorie konnte in die Soziologie eindringen, weil sie selbst ausgehend von der Projektion eines Modells gesellschaftlicher Ordnung in die Natur entstanden war. Der humanökologische Ansatz geht demnach aus der Rückübertragung eines soziomorphen Modells in die Gesellschaftswissenschaften hervor. Mit dieser Rückübertragung entsteht dann eine *Scholastik*, die zum einen die Verdrängung ländlicher Gemeinschaften durch städtische als naturwüchsigen Vorgang legitimiert. Zum anderen verschafft diese *Scholastik* einer sozio-territorialen Ordnung eine höhere Legitimation, in der die nationale Herkunft, die Rassenzugehörigkeit, die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft und auch zu einer Klasse ausschlaggebend dafür sind, welchen Platz ein Individuum innerhalb der Gesamtordnung einnehmen kann.

Stimmt man mit Topitsch hinsichtlich der Effekte, die bei einer Rückübertragung von soziomorphen Modellen in die Gesellschaftswissenschaften konstatiert werden, überein, stellt sich allerdings die Frage, warum diese Effekte überhaupt erzielt werden können, wenn doch im Verlauf der Theoriebildung in den Naturwissenschaften gesellschaftliche Modelle ausgeschieden werden. Sowohl die hohe Akzeptanz des Sozialdarwinismus und des humanökologischen Ansatzes als auch die von Topitsch konstatierten Effekte der Rückübertragungen von naturwissenschaftlichen Theorien in die Gesellschaftswissenschaften weisen eher darauf hin, dass, wie es in den Thesen der Arbeit

---

<sup>72</sup> S. Topitsch 1972, 60.

<sup>73</sup> An dieser Stelle sei angemerkt, dass es „den Sozialdarwinismus“ nicht gibt. Bensch (2009) hat herausgearbeitet, dass der Sozialdarwinismus keine einheitliche Position darstellt. Darüber hinaus belegt die Autorin, dass verschiedene als sozialdarwinistisch bezeichnete Ansätze nicht mit Darwins Theorie korrespondieren, sondern Übereinstimmungen mit anderen Theorien, wie beispielsweise der Theorie Lamarcks, aufweisen.

<sup>74</sup> Topitsch 1972/1963. In dem von Topitsch beschriebenen Sinne müsste man bei dem Ansatz der Chicagoer Schule von einem Sozialökologismus reden.

<sup>75</sup> Vgl. Topitsch 1972, 59.

schon zum Ausdruck gebracht wurde, naturwissenschaftliche Theorien, die aus den Projektionen gesellschaftlicher Ordnungsmodelle entstanden sind, ihre Abkunft von diesen Modellen nicht einfach abschütteln können. Gerade dieser Umstand könnte es ermöglichen, dass bei einer Rückübertragung überhaupt ein gesellschaftlicher Gegenstand „entdeckt“ werden könnte und die Theorie über ihn zu den entsprechenden Konsequenzen führen könnte, wenn man sie in die Gesellschaftswissenschaften zurücküberträgt.

Die Annahme, dass gesellschaftliche Modelle als heuristische Mittel in den Naturwissenschaften eingesetzt und nicht ausgeschieden werden, werde ich ausgehend von Thomas S. Kuhns Arbeit „The Structure of Scientific Revolutions“ (1976)<sup>76</sup> und der darauffolgenden wissenschaftstheoretischen Diskussion zur Bedingtheit naturwissenschaftlicher Gegenstände begründen. Die Argumentation beginnt damit, dass der Unterschied zwischen verstehenden Geistes- und erklärenden Naturwissenschaften aufgezeigt wird. Dabei wird zunächst erläutert, worin im Gegensatz zu den Naturwissenschaften die subjektiven Anteile bei den Geisteswissenschaften bestehen. Dann gehe ich auf die Kontroverse zwischen den Vertretern des logischen Positivismus und Karl R. Popper ein, bei der es um die Begründbarkeit von Gesetzesaussagen ging. Im Anschluss daran wird gezeigt, wie Kuhns Kritik an Popper zu der begründeten Ansicht führte, dass es die Gegenstände der Naturwissenschaften, also auch die der Ökologie, nicht einfach *gibt*, sondern dass sie erst ausgehend von mentalen Vorleistungen der Wissenschaftler bzw. vor dem Hintergrund werthaltiger Vor-Urteilsstrukturen empirisch real werden.<sup>77</sup> Im Anschluss daran lege ich dar, dass konstitutive Vor-Urteilsstrukturen als kulturelle Deutungsmuster aufgefasst werden können und dass Philosophien des Subjekts im engeren Sinne und politische Philosophien im weiteren Sinne als solche Deutungsmuster fungieren können. Abschließend stelle ich den Ansatz von Ulrich Eisel zur politischen Klassifikation wissenschaftlicher Gegenstände vor, der im Zusammenhang mit der Auffassung, dass kulturelle Deutungsmuster als konstitutive Vor-Urteilsstrukturen in der Wissenschaft fungieren, formuliert wurde.

## **2.2 Zur Bindung naturwissenschaftlicher Gegenstände an ein Paradigma**

### **2.2.1 Anmerkungen zur Differenz zwischen Geistes- und Naturwissenschaften**

Topitsch kritisiert die Theoriebildung in den Sozialwissenschaften von einem Standpunkt aus, bei dem vorausgesetzt wird, dass Information bzw. Tatsachen und Wertung bzw.

---

<sup>76</sup> Kuhns Arbeit wurde 1962 veröffentlicht. In Deutschland erschien sie unter dem Titel „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ 1973. Zitate sind der zweiten Auflage dieses Bandes von 1976 entnommen.

<sup>77</sup> Ich beziehe mich auf Arbeiten von Eisel 1992, 1993, 2004, 2009a; Haß 2000, 2006; Hesse 2002; Kirchhoff 2002, 2007; Trepl 1987.

Sinnzusammenhänge getrennten Bereichen angehören. Auch wenn er davon ausgeht, dass Modelle gesellschaftlicher Ordnung zu heuristischen Zwecken in den Naturwissenschaften eingesetzt werden, möchte er ausschließen, dass die Werthaltigkeit dieser Modelle in die naturwissenschaftlichen Theorien eingehen, denn er erklärt, dass die Modelle gesellschaftlicher Ordnung im Rahmen naturwissenschaftlicher Forschung ausgeschieden werden. Wie dies geschieht erläutert Peters, auf den sich Topitsch bezieht, folgendermaßen: Im Verlauf der Forschung ergeben sich Unstimmigkeiten zwischen dem soziomorphen Modell und dem Realzusammenhang, auf den sich die Forschung richtet.

„Diese Unstimmigkeiten sind der Anlaß zu dem Versuch, auf der Seite des noch unbekanntem Zusammenhangs Daten zu finden, an welche seine vorläufig unter dem Bilde des Modells bereits gefassten Einzelzüge angeschlossen werden können. In dem Maß, wie dieser Versuch Erfolg hat, übernimmt die Orientierung am Realzusammenhang die Steuerung des Prozesses, bis schließlich das Modell belanglos zurückbleibt“ (Peters 1960, 33).

Aus dem Zitat geht hervor, dass die Naturwissenschaften die Natur mit soziomorphen Modellen konfrontieren, um Abweichungen, die sich zwischen den Modellen und den existierenden *Realzusammenhängen* in der Natur zeigen, zu registrieren. Diese Abweichungen werden als präzisere Erkenntnis der Naturdinge angesehen. Bei weiteren Forschungen orientiert man sich an den neuen Erkenntnissen. Fährt man so fort, entfernt man sich von den werthaltigen Modellen so weit, dass sie keine Rolle mehr spielen und gleichzeitig gewinnt man mehr und mehr Erkenntnis bzw. Informationen darüber, wie der *Realzusammenhang* beschaffen ist. Der Erkenntnisfortschritt in den Naturwissenschaften besteht demnach darin, von einer durch werthaltige Modelle geprägten Naturvorstellung zu den tatsächlichen *Realzusammenhängen* in der Natur vorzudringen.

Die hier geäußerte Vorstellung, es bestehe eine strikte Trennung zwischen werthaltigen Aussagen und rein informativen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, manifestierte sich bereits vor der Wende zum 20. Jahrhundert, als man die eingetretene Trennung zwischen Natur- und Geschichts- bzw. Geisteswissenschaften im Rahmen der philosophischen Selbstvergewisserung primär der Geisteswissenschaften zu reflektieren begann. Windelband unterschied in diesem Zusammenhang nomothetische Naturwissenschaften von idiographischen Geschichtswissenschaften. Unter idiographischen Wissenschaften werden seitdem Wissenschaften verstanden, die mittels der Methode des Verstehens das Einmalige, Individuelle und Unwiederholbare in seiner Einmaligkeit, Individualität und Unwiederholbarkeit erfassen. Die nomothetischen Wissenschaften zielen dagegen mit ihrer Methode des Erklärens auf das Allgemeine, Gesetzmäßige und Wiederholbare in Form



universeller Gesetze, Regeln oder vernünftiger Systemprinzipien im Sinne der Geometrie oder Mathematik. In den idiographischen Wissenschaften erwies sich der subjektive und werthaltige Anteil von Beginn der Diskussion an als ein wesentlicher Bestandteil der Methode des Verstehens und der Erkenntnisse dieser Wissenschaften. Denn um beispielsweise einen fremden Text verstehen zu können, muss der verstehende Forscher zum einen unterstellen, dass es sich bei dem Text um eine in sich geschlossene, sinnvolle Einheit handelt, und zum anderen muss er selbst kreativ tätig werden, um den für ihn unbekanntem Text vermittleils seines Gefühls und Einfühlungsvermögens verstehen zu können.<sup>78</sup> Geht man davon aus, dass beispielsweise mit einem Text ein sinnvoller Gegenstand vorliegt, dann wird dieser in einer Art schöpferischen Verstehens rekonstruiert. Da das Verstehen fremder Äußerungen auf einem subjektiven, schöpferischen Akt basiert, stellt sich die Frage, wodurch gewährleistet ist, dass für den Verstehenden überhaupt die Möglichkeit des Verstehens der fremden Äußerung besteht. Denn warum sollte das subjektive Gefühl und Einfühlungsvermögen eine fremde Äußerung erschließen können? Gadamer arbeitete bezüglich dieser Frage heraus, dass wir, um uns gegenseitig verstehen zu können, „stets in einem gemeinsamen Überlieferungszusammenhang stehen müssen“ (Poser 2001, 222). Da Verstehen an subjektive Fähigkeiten und an die Teilhabe an einem gemeinsamen Überlieferungszusammenhang und damit auch an gemeinsame wertende Urteile gebunden ist, werden die Erkenntnisse der hermeneutischen Wissenschaften nicht als objektiv, sondern als intersubjektiv bezeichnet.<sup>79</sup> Für Gadamer ist es dabei wichtig zu betonen, dass der Überlieferungszusammenhang verschiedene Traditionsstränge übergreift.<sup>80</sup> Das bedeutet, dass wir „stets in mehreren Traditionssträngen zugleich leben, darunter auch solchen, die eine wechselseitige Kritik ermöglichen“ (Poser 2001, 232, Umstellung). Es stellt sich hier die Frage, wie der Überlieferungszusammenhang, in dem der Wissenschaftler steht, in den Prozess der Erkenntnis einbezogen ist. Gadamer hat den zu intersubjektiver Erkenntnis führenden Vorgang des Verstehens als eine Spiralbewegung beschrieben, bei der der Forscher ausgehend von seinem traditionsbedingtem Vorverständnis in eine Art Dialog mit der fremden Äußerung tritt. In diesem Dialog „führt das Verstehen im wechselseitigen Kontrollverfahren des Ausgleichs von Vorverständnis und fremder Meinung oder fremdem Text zu einem Resultat, das jedem, der in der selben Tradition steht, ebenfalls zugänglich und nachvollziehbar ist“ (Poser 2001, 223). Indem der Forscher in einen Dialog mit einer fremden Äußerung tritt, kommt es im Prozess des Verstehens zu einer Erweiterung des Horizonts des Forschers. Aus dem Verstehen

---

<sup>78</sup> Schleiermacher betonte bereits 1829, dass das Verstehen als Methode der historischen Wissenschaften nur durch Komparation und schöpferischen Akt, also durch Vorgänge, die im Subjekt stattfinden, möglich ist.

<sup>79</sup> S. Poser 2001, 223. Topitsch würde an dieser Stelle nicht von einem Überlieferungszusammenhang sprechen, sondern aufgrund seiner kritischen Haltung gegenüber allen Sinngebilden den Begriff des sprachlichen Führungssystems gebrauchen.

<sup>80</sup> S. Gadamer 1971.

hervorgehende Erkenntnisse über den fremden Text führen somit die Wirkungsgeschichte der Traditionslinie fort, in der der Forscher steht und nicht die des Autors des Forschungsgegenstandes. Verstehen erweist sich als progressives und nicht zirkuläres Verfahren, weil die Traditionslinie des Forschers weitergeführt wird.<sup>81</sup> Wissenschaftlicher Fortschritt besteht bei diesem Wissenschaftstyp darin, die Wirkungsgeschichte der eigenen Traditionslinie im Sinnverstehen fremder Äußerungen fortzuschreiben.<sup>82</sup> Dass die Interpretation einer fremden Meinung für diejenigen zugänglich und nachvollziehbar ist, die in derselben Tradition stehen, deutet daraufhin, dass das Vorverständnis bei diesem Wissenschaftstyp im Erkenntnisprozess nicht ausgeschieden wird. Es ist

„unmöglich aus dem Wissen heraus, daß wir mit einem Vorverständnis an einem Gespräch teilnehmen oder an einen Text und eine historische Überlieferung herantreten, im nächsten Schritt das Vorverständnis zu ‚subtrahieren‘, um ein ‚reines‘ Verständnis zu erreichen, weil der Kern unseres Vorverständnisses gerade die Bedingung dafür ist, daß wir überhaupt zu verstehen vermögen!“ (Poser 2001, 223-224).

Gadamer folgend kann man daher sagen, dass die Traditionslinie des Überlieferungszusammenhangs, in dem der Forscher steht, konstitutiv für sein Verstehen geschichtlicher Gegenstände ist und im Verstehen jedes neuen Gegenstands fortgeführt wird.

Dagegen wurde von den nomothetischen Wissenschaften lange angenommen, dass ihre Erkenntnisse und Theorien frei von subjektiven Anteilen sein und deshalb nur den Naturgegenstand bzw. den natürlichen *Realzusammenhang* beschrieben. Weil man davon ausging, dass die Erkenntnisse dieser Wissenschaften keine subjektiven Anteile beinhalten, nahm man an, sie seien vom Wissenschaftler und dessen Überzeugungen unabhängig.

### **2.2.2 Zum Problem der Begründung des wissenschaftlichen Fortschritts**

In seiner Untersuchung zur Geschichte der Physik hat Kuhn die Überzeugung, dass die Erkenntnisse der nomothetischen Wissenschaften keine subjektiven Anteile beinhalten, in Frage gestellt.<sup>83</sup> Er konnte am Beispiel der Entwicklung dieser Wissenschaft entgegen den bisherigen Überzeugungen den Nachweis erbringen, dass naturwissenschaftliche Forschung

---

<sup>81</sup> S. Gadamer Wahrheit und Methode 1965, 277, 289 und Poser 2001, 224. Der Vorwurf, das Verfahren sei zirkulär, wurde von Habermas 1991, 1971a erhoben. Er bezieht sich darauf, dass die Traditionslinie beim Verstehen trotz Progression nicht aufgegeben wird. Der Vorwurf gründet in dem Interesse von Habermas an einem herrschaftsfreien Dialog. Im Rahmen seiner umfassenden Theorie kommunikativen Handelns kann für ihn die Verstehenstheorie Gadamers deshalb nur eine Teiltheorie sein (vgl. Poser 2001, 229).

<sup>82</sup> Auf weitere Kritik an Gadammers Theorie des Sinnverstehens kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. S. dazu Apel 1971, Habermas 1971a, 1971b und Poser 2001.

<sup>83</sup> S. Kuhn 1976; Poser 2001, 28.

nur auf der Grundlage eines standardisierten und Wertentscheidungen beinhaltenden Vorverständnisses, also eines von den Wissenschaftlern einer Forschergemeinschaft geteilten „Paradigmas“, möglich ist. Anders als die Vertreter des logischen Positivismus<sup>84</sup> und Karl R. Popper, die ausschließlich logische und methodologische Untersuchungen ins Zentrum ihrer Argumentation stellten, wollte Kuhn mit seinem Entwurf der Wissenschaftsgeschichte die Idee der Geschichtlichkeit der Forschungstätigkeit einbeziehen.<sup>85</sup> Mit dieser Zielbestimmung macht er deutlich, dass er, anders als es bei den Betrachtungen zum Erkenntnisfortschritt bisher der Fall war, den Fokus seiner Theorie des Wissens so erweitern wollte, dass das empirische Verhalten der Wissenschaftler mit berücksichtigt werden würde. Da er seinen Ansatz zur Erklärung des wissenschaftlichen Fortschritts maßgeblich in der Auseinandersetzung mit Karl R. Poppers Arbeiten zur Begründung von Naturgesetzen und zur Begründung des wissenschaftlichen Fortschritts entwickelte, werde ich Poppers Thesen so wie Kuhns Kritik an ihnen kurz darstellen.

In seinen Arbeiten zur Begründung des wissenschaftlichen Fortschritts setzte sich Popper mit dem logischen Positivismus auseinander. Die Protagonisten dieser erkenntnistheoretischen Richtung vertraten im Kern die Ansicht, dass der Wahrheitsgehalt wissenschaftlicher Aussagen durch die steigende Anzahl bestätigender Erfahrungen, also durch ein induktives Verfahren, erhärtet werden und so dass gesichertes Wissen insgesamt zunehmen würde.<sup>86</sup> Diese Auffassung widerlegte Popper, indem er die Schwächen des Induktionsprinzips aufzeigte. Er bewies, dass die Zunahme der Menge positiver Fälle und Anwendungen die Wahrheit bzw. Wahrscheinlichkeit einer Gesetzesaussage letztendlich nicht erhöhen kann, weil eingetroffene positive Fälle in keinem notwendigen Zusammenhang mit zukünftigen Fällen stehen. Daraus folgte für ihn, dass das Induktionsprinzip zur Bestätigung von Naturgesetzen nicht geeignet sei.<sup>87</sup> Diese Einsicht bildete die Grundlage, von der ausgehend Popper die Idee der Falsifikation von Gesetzeshypothesen und eine alternative Idee wissenschaftlichen Fortschritts entwickelte.<sup>88</sup> Den Ansatzpunkt für ein alternatives Vorgehen bei der Begründung von Naturgesetzen, fand er beim deduktiven

---

<sup>84</sup> Der logische Positivismus ist eine erkenntnistheoretische Position, die sich in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts formierte. Zu seinen Vertretern zählen u.a. Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Otto Neurath und Paul Oppenheim.

<sup>85</sup> Vgl. Kuhn 1976, 15.

<sup>86</sup> Eine Einführung in die Position des logischen Positivismus liefert Poser 2001.

<sup>87</sup> Nachfolgende Versuche dieser Gruppe, eine Rechtfertigung für den induktiven Schluss zu erbringen, blieben ohne Erfolg. Sie scheiterten an der Zirkularität der Argumentation, endeten im unendlichen Regress oder beinhalteten dogmatische Setzungen. S. Poser 2001, 113-119. Heute geht man davon aus, dass das Induktionsverfahren genutzt werden kann, um Naturgesetzeshypothesen aufzustellen. Allerdings ist es aus heutiger Sicht nicht das einzige Verfahren, das dies ermöglicht. Denn „für die Rechtfertigung oder Begründung der Hypothesen spielt es keine Rolle, woher sie stammen – ob sie vom Forscher beim Experimentieren durch Verallgemeinerung gewonnen wurden oder ob sie ihm im Traum zugefallen sind: Der Entdeckungszusammenhang (context of discovery) hat mit dem Begründungszusammenhang (context of justification) nichts zu tun!“ (Poser 2001, 112).

<sup>88</sup> S. Popper 1971 Logik der Forschung.

Verfahren. In seinem Ansatz zur Begründung von Naturgesetzen stellte er zunächst heraus, dass es sich bei Gesetzen um Hypothesen handelt. Hypothesen gehen nach Popper nicht aus der Verallgemeinerung von Einzelbeobachtungen hervor, sondern sie sind „conjectures“ bzw. intuitive Einsichten oder Mutmaßungen. Weil eine Gesetzhypothese durch das Verfahren der Induktion nicht bestätigt, aber durch das Auftreten nur eines negativen Falls widerlegt werden kann<sup>89</sup>, schlug er vor, die Methodologie der Erfahrungswissenschaften gänzlich umzukehren:

„Nicht nach Wahrheitsbeweisen ist in den Erfahrungswissenschaften zu suchen, denn diese sind dort grundsätzlich unmöglich, vielmehr müssen sogenannte Naturgesetze ausschließlich als Hypothesen betrachtet werden, die so lange beibehalten werden, als sie nicht falsifiziert sind“ (Popper 1973, 15 Logik d.).

Eine Umkehrung des Begründungsverfahrens ist möglich, wenn die Hypothesen falsifizierbar sind. Dies ist der Fall, wenn „bei der Formulierung einer erfahrungswissenschaftlichen Hypothese zugleich klar ist, was ein empirisches Gegenbeispiel wäre“ (Poser 2001, 120).<sup>90</sup> Für empirische gegenüber nicht-empirischen Theorien stellt Popper daher die Forderung auf, dass empirische Theorien an der Erfahrung scheitern können müssen.<sup>91</sup> Die Methode der Wissenschaften erweist sich aus dieser Perspektive als „Methode der kühnen Vermutungen und der sinnreichen und ernsthaften Versuche, sie zu widerlegen“ (Popper 1973, 95). Doch wie sollte es ausgehend von der Methode der Widerlegung von Hypothesen zu einem wissenschaftlichen Fortschritt kommen? Zunächst bildet der Wissenschaftler ein neues Aussagesystem, indem er aus einer Hypothese, einem logischen System oder einem Einfall „auf logisch deduktivem Weg Folgerungen ableitet; diese werden untereinander und mit anderen Sätzen verglichen, indem man feststellt, welche logischen Beziehungen ... zwischen ihnen bestehen (Popper 1971, 7). Anschließend wird das Aussagesystem verschiedenen Prüfungen unterzogen. Zunächst wird sichergestellt, dass es keine Widersprüche enthält. Dann wird geprüft, ob es sich um ein empirisch-wissenschaftliches, also nicht tautologisches oder metaphysisches Aussagesystem handelt. Das neue System wird mit dem alten System verglichen, wobei ermittelt wird, ob das neue System im Fall der Bewährung als wissenschaftlicher Fortschritt zu bewerten wäre. Ein Fortschritt tritt ein, wenn das neue System „die positiven Fälle der alten Theorie (also die Bereiche, in denen sich die Theorie bewährt hat) aufnimmt und mit abdeckt und zugleich das die alte Theorie falsifizierende

---

<sup>89</sup> Zum Beispiel falsifiziert die Beobachtung eines schwarzen Schwans die Gesetzhypothese „alle Schwäne sind weiß“, weil die Beobachtung im Widerspruch zur Allaussage steht.

<sup>90</sup> „Eine Aussage A ist demnach falsifizierbar, wenn es eine konsistente endliche Menge von Beobachtungssätzen gibt ..., aus denen die Negation von A logisch folgt, die also mit A logisch inkompatibel sind“ (Sandkühler 1999, 383). Solche Beobachtungssätze bezeichnet Popper als „Basissätze“.

<sup>91</sup> Vgl. Popper 1971, 15.

Gegenbeispiel berücksichtigt“ (Poser 2001, 122). Abschließend erfolgt die Prüfung der neuen Theorie durch die „empirische Anwendung“ der aus ihr abgeleiteten Folgerungen.<sup>92</sup> Es werden dazu aus dem Aussagesystem „empirisch möglichst leicht nachprüfbar bzw. anwendbare singuläre Folgerungen (Prognosen) deduziert und aus diesen insbesondere jene ausgewählt, die aus bekannten Systemen nicht ableitbar sind bzw. mit ihnen im Widerspruch stehen“ (Popper 1971, 8). Bewährt sich die neue Theorie in der Prüfung, dann kann die alte Theorie fallengelassen werden. Haben sich Theorien einmal bewährt, dann können sie „nur von allgemeineren, d.h. von solchen besser prüfbar Theorien überholt werden, die die bereits früher bewährten zumindest in Annäherung enthalten“ (Popper 1971, 221). Nach Popper kann die Wissenschaft mittels der Methode der Falsifikation die endgültige Wahrheit oder Falschheit von Theorien nicht begründen.

Wie erklärt Popper die Entwicklung der Wissenschaft, wenn er durch die Methode der Falsifikation Logik und Empirie ausschließlich zur Widerlegung von Hypothesen einsetzt? Popper knüpft bei der Überlegung an, dass eine neue Hypothese eine alte nur dann ablösen kann, wenn ihr Erklärungsumfang gegenüber der alten Hypothese steigt und sie trotzdem falsifizierbar bleibt. Setzt man den oben geschilderten Prozess der Ablösung alter durch neue Hypothesen voraus, dann bemisst sich wissenschaftlicher Fortschritt daran, dass der Gehalt der neuen Hypothese gegenüber dem Gehalt der alten Hypothese steigt. Dies schließt ein, dass der Grad der Prüfbarkeit der neuen Hypothese zunimmt<sup>93</sup>, weil sich der Umfang der möglichen Basissätze, an denen die Hypothese scheitern kann, erhöht. Der zunehmende Gehalt einer Hypothese entspricht für Popper ihrer zunehmenden Einfachheit und Unwahrscheinlichkeit.

Da die allgemeineren Hypothesen auf der Basis des Scheiterns der weniger allgemeinen aufbauen, kann man sagen, dass der wissenschaftliche Fortschritt nicht durch eine Akkumulation von Wissen vorangetrieben wird, sondern durch den wiederholten Umsturz von Theorien und ihr Ersetzen durch andere, die besser sind. Die Wissenschaft schreitet demnach voran, wenn eine alte Hypothese durch eine neue, weiterreichende bzw. gehaltvollere Hypothese abgelöst wird. Die Methode der Falsifikation ermöglicht es also, weil aus ihr Theorien von immer größerem und präziserem prognostischen Gehalt hervorgehen, „in immer wesentlichere Eigenschaften der Welt einzudringen“ (Popper 1972, 34). Für Popper begann neue Erkenntnis so gesehen mit Problemen.

„Das heißt, daß sie mit der Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen beginnt: Kein Problem ohne Wissen – kein Problem ohne Nichtwissen. Denn jedes Problem entsteht durch

---

<sup>92</sup> S. Kötze & Bernhard 1991, 289.

<sup>93</sup> S. Popper 1971, 215 f.. Popper spricht in diesem Fall von einer Zunahme des Bewährungswertes von Hypothesen.

die Entdeckung, daß etwas in unserem vermeintlichen Wissen nicht in Ordnung ist; oder logisch betrachtet, in der Entdeckung eines inneren Widerspruches zwischen unserem vermeintlichen Wissen und den Tatsachen; oder vielleicht noch etwas richtiger ausgedrückt, in der Entdeckung eines anscheinenden Widerspruches zwischen unserem vermeintlichen Wissen und den vermeintlichen Tatsachen“ (Popper 1969, 105).

Die Versuche, die Widersprüche zwischen unserem vermeintlichen Wissen und den vermeintlichen Tatsachen zu beseitigen, sieht Popper als Suche nach der Wahrheit an. Denn für Popper ist eine Aussage dann wahr, „wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmt oder den Tatsachen entspricht oder wenn die Dinge so sind, wie die Aussage sie darstellt“ (Popper 1969, 117). Die Dynamik der Wissenschaft wird insgesamt zwar durch die Suche nach der Wahrheit angetrieben, doch wird mit Poppers Modell nicht in Aussicht gestellt, dass die Wahrheit jemals erreicht werden kann. Denn letztendlich sucht die Wissenschaft nach immer umfassenderen Ideen, nicht nach empirischen Beweisen, und der Erkenntnisfortschritt bewegt sich mittels Vermutungen und Widerlegungen weg von alten hin zu neuen Problemen. Wie diese Probleme aussehen, welche Lösungsvorschläge akzeptiert und welche verworfen werden, entscheiden die Wissenschaftler durch ihre rationale Kritik.<sup>94</sup> Aufgrund dieser Kritik wird dann diejenige Theorie ausgewählt, „die das *Problem*, das sie lösen soll, am besten löst und der Kritik besser standhält als andere konkurrierende Hypothesen“ (Popper 1973, 291). Das bedeutet, dass das Voranschreiten der Wissenschaft mit der rationalen Wahl der Theorie verbunden ist, die den höheren Bewährungsgrad aufweist.

Das skizzierte Nebeneinander von Problemlösung und Kritik macht deutlich, dass die Falsifikation von Naturgesetzen, die durch Deduktion gewonnen werden, keine Begründung für die Gültigkeit von Naturgesetzen liefern kann. Vielmehr stellt sich der Prozess des wissenschaftlichen Fortschritts vor dem Hintergrund der kritischen Methode als Auslesemechanismus dar, mit dem das menschliche Bewusstsein „an den Problemcharakter der Welt, das heißt an ihre Offenheit“ (Kötzle und Bernhard 1991, 297) angepasst wird. Unabhängig davon, dass Popper keine Begründung für die Gültigkeit von Naturgesetzen liefern konnte, eröffnet seine Methode die Möglichkeit, den Erkenntnisfortschritt selbst zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Auch wenn die Hypothesenbildung bei Popper durchaus intuitiv erfolgen kann, erscheint der Erkenntnisfortschritt insgesamt als ein zwar offener, aber rational begründbarer Prozess, der sich unabhängig von subjektiven Einstellungen und Vorlieben der beteiligten Wissenschaftler vollzieht.

In seinen Untersuchungen zur Geschichte der Physik macht Kuhn dann die Beobachtung, dass das Fortschreiten naturwissenschaftlicher Erkenntnis, anders als es Popper

---

<sup>94</sup> S. Popper 1973, 288.

behauptete, nicht kontinuierlich verläuft, sondern in Sprüngen und krisenhaften Umwälzungen. Denn aufeinanderfolgende Erklärungsmodelle unterscheiden sich nicht nur in ihren jeweils verschiedenen Interpretationen der Welt, „sondern auch in ihrer Definition des Gegenstands der entsprechenden wissenschaftlichen Disziplin und durch eine jeweils neue Festlegung der Methoden und des begrifflichen Apparates, mit dem die Forscher hantieren“ (Bernhard & Kötzle 1991, 299).<sup>95</sup> Es ändert sich demnach, was die Tatsache ist.<sup>96</sup> Zudem widerlegt Kuhn Poppers These, dass, wenn innerhalb des Forschungsprozesses verschiedene Hypothesen auftauchen, bei der Verifikation und bei der Falsifikation die Auswahl zwischen diesen Hypothesen auf rationale Art erfolgt. Denn bei der Verifikation wird

„in einer bestimmten geschichtlichen Situation unter den gegebenen Möglichkeiten die leistungsfähigste aus[ge]wählt. Ob diese Wahl auch die beste ist, die hätte getroffen werden können, falls noch andere Alternativen vorhanden oder die Daten anders geartet gewesen wären, ist eine Frage, die nicht sinnvoll gestellt werden kann. Für eine Suche nach Antworten darauf gibt es keine Hilfsmittel“ (Kuhn 1976, 157, Umstellung A.H.).

Kuhn gibt demnach zu bedenken, dass bei der Verifikation immer nur das ausgewählt wird, was zu einem bestimmten Zeitpunkt im Horizont der Möglichkeiten als das Beste erscheint und nicht das absolut Leistungsfähigste. Gleichzeitig weist er nach, dass die Übereinstimmung zwischen Tatsachen und Theorie kein eindeutiges Kriterium bilden kann. Denn er kann zeigen, dass alle geschichtlich bedeutsamen Theorien mit den Fakten nur bis zu einem gewissen Grade übereinstimmen.<sup>97</sup> Keine der verfolgten Theorien der Physik hat alle Probleme, mit denen sie zu ihrer Zeit konfrontiert wurden, je gelöst. Gerade diese Tatsache ist in Hinblick auf Poppers Methode der Falsifikation von Bedeutung. Folgt man Kuhn, dann ist Poppers Argumentation nur plausibel, wenn man annimmt, dass neue Hypothesen zumindest während des kurzen Zeitraums der Ablösung von alten Hypothesen alle Probleme, die die alten Hypothesen nicht hatten lösen können, lösen konnten. Denn

„[w]enn jede einzelne Nichtübereinstimmung ein Grund für die Ablehnung einer Theorie wäre, müssten alle Theorien allezeit abgelehnt werden. Wenn andererseits nur eine schwerwiegende Nichtübereinstimmung eine Theorieablehnung rechtfertigte, brauchten die Anhänger Poppers ein Kriterium der ‚Unwahrscheinlichkeit‘ oder des ‚Grades der Falsifikation‘“ (Kuhn 1976, 157).

---

<sup>95</sup> Kuhn hat die Sprunghaftigkeit der Entwicklung in den Wissenschaften am Beispiel der Veränderungen in der Physik aufgezeigt. S. Kuhn 1976, 1978 und Poser 2001, 143f..

<sup>96</sup> Vgl. Bernhard & Kötzle 1991, 299.

<sup>97</sup> Vgl. Kuhn 1976, 158.

Ein solches Kriterium kann aber nicht entwickelt werden, weil es, wie Popper selbst herausstellte, keinen absoluten Bezugspunkt gibt bzw. die absolute Wahrheit nicht erkannt werden kann. Kuhn folgert daraus, dass auch die Methode der Falsifikation keine hinreichende Erklärung dafür liefern kann, warum sich eine neue Theorie gegenüber einer alten oder gegenüber anderen konkurrierenden Theorien durchsetzt. Poppers Versuch, den wissenschaftlichen Fortschritt ausgehend von der Methode der Falsifikation zu erklären, weist somit ein nicht überbrückbares Rationalitätsdefizit auf, denn er liefert keine vollständige Erklärung für das Fortschreiten der Wissenschaft.

### **2.2.3. Thomas S. Kuhn: Paradigmenwechsel erzeugen wissenschaftlichen Fortschritt**

#### *Das Paradigma strukturiert den Zugang zur Wirklichkeit*

Aufgrund der Schwierigkeiten, die Ablösung von Theorien bzw. die Auswahl einer Theorie unter konkurrierenden Theorien zu erklären, versucht Kuhn, das empirische Verhalten der Wissenschaftler in den Begründungszusammenhang wissenschaftlichen Fortschritts einzubeziehen. Dies spiegelt sich in der Einführung des Begriffs des Paradigmas wieder. Kuhn führte diesen Begriff ein, weil er beobachten konnte, dass bei dem Wechsel von einer alten zu einer neuen Theorie nicht nur ein Baustein im Theoriegebäude ergänzt wird. Vielmehr erfordert die Anerkennung einer neuen Theorie „die Umarbeitung früherer Theorien, die Neubewertung bekannter Fakten und die Abänderung des Theoriesystems, mit dessen Hilfe eine Fachwissenschaft die Welt betrachtet“ (Bernhard & Kötzle 1991, 300).<sup>98</sup> Unter einem Paradigma versteht Kuhn deshalb „allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen, die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten maßgebende Probleme und Lösungen liefern“ (Kuhn 1976, 10).<sup>99</sup> Das Paradigma bildet so gesehen ein Problem inklusive eines Standardbeispiels seiner Lösung.<sup>100</sup> Mit dem Begriff des Paradigmas sind demnach, auch wenn es vielleicht zuerst in Form einer von einem Wissenschaftler formulierten Theorie auftaucht, nicht speziell die individuellen Leistungen eines Forschers gemeint. Vielmehr steht der Begriff Paradigma stellvertretend für „die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden“ (Kuhn 1976, 186). Über die konkreten Gewohnheiten der Forscher hinaus umfasst der Begriff daher auch eine eher metaphysische Bedeutung<sup>101</sup>, als eine Reihe von Glaubenssätzen, als Mythos oder als Sichtweise. Man kann auch sagen, das

---

<sup>98</sup> S. Kuhn 1976, 155 ff..

<sup>99</sup> Man findet die Zusammenfassung solcher Leistungen beispielsweise in wissenschaftlichen Lehrbüchern. Dort wird das anerkannte Theoriegebäude dargestellt, erfolgreiche Anwendungen werden vorgestellt und dann mit exemplarischen Experimenten und Beobachtungen verglichen. S. Bernhard & Kötzle 1991, 300. Diesen Lehrbuchcharakter erfüllten u.a. Klassiker wie die „Physik“ des Aristoteles und Newtons „Principia“.

<sup>100</sup> Von der Eigenschaft, Standardbeispiel zu sein, hat Kuhn den Terminus Paradigma (griech.-lat. Musterbeispiel) abgeleitet. S. Bernhard & Kötzle 1991, 300.

<sup>101</sup> S. auch Bernhard & Kötzle 1991, 300; Poser 2001, 146f..



Paradigma beinhaltet eine ganze Weltsicht. Es unterscheidet sich daher von einer Theorie wie folgt:

„Das Standardbeispiel für eine Problemlösung, der technische oder theoretische ‚Trick‘, ist viel weniger als eine Theorie; die neue Weltanschauung dagegen ist etwas Umfassenderes als eine Theorie und auch der soziologische Aspekt des Paradigmas unterscheidet sich von einer Theorie, indem die in ihr zusammengefassten Gewohnheiten etwas sehr Konkretes und Beobachtbares sind. Der exemplarische Kunstgriff als Vorbild und die Einsicht, daß dieser auf dem betreffenden Gebiet anwendbar ist, konstituieren das Paradigma, noch bevor eine einheitliche und vollständige Theorie gefunden ist“ (Kötzle & Bernhard 1991, 300-301)<sup>102</sup>

Ein Paradigma ist, kurz gesagt, ein von einer Gruppe von Forschern geteiltes „*standardisiertes und unhinterfragtes disziplinspezifisches Vor-Verständnis*“ (Poser 2001, 233) von dem ausgehend Gegenstände affiziert und Theorien gebildet werden können.

#### *Kuhns Idee des wissenschaftlichen Fortschritts*

Wie schreitet die Wissenschaft nach Kuhn voran, und welches neue Licht wirft seine Idee von der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen auf den wissenschaftlichen Fortschritt und auf die Wahrheitsproblematik? Kuhn unterscheidet drei Phasen der disziplinären Entwicklung: die vorparadigmatische Phase, die Phase der normalen Wissenschaft und die revolutionäre Phase. Die vorparadigmatische Phase ist durch das Fehlen eines Paradigmas gekennzeichnet. In dieser Phase werden Daten ohne gezielte Fragestellung erhoben und gesammelt, wobei diese Tätigkeit mehr vom Zufall geleitet wird, als es später in der paradigmatischen Phase der Fall ist. Alle gesammelten Daten sind daher zunächst gleich relevant und bilden in ihrer Gesamtheit keinen Erklärungsansatz.<sup>103</sup>

Die vorparadigmatische Phase endet, wenn eine entscheidende und für den weiteren Fortgang der Wissenschaft beispielhafte Arbeit herausgebracht wird.

„Paradigmata erlangen ihren Status, weil sie bei der Lösung einiger Probleme, welche ein Kreis von Fachleuten als brennend erkannt hat, erfolgreicher sind als die mit ihnen konkurrierenden. Erfolgreicher sein heißt jedoch nicht, bei einem einzelnen Problem völlig erfolgreich oder bei einer größeren Anzahl bemerkenswert erfolgreich zu sein. Der Erfolg eines Paradigmas ... ist am Anfang weitgehend eine Verheißung von Erfolg, die in ausgesuchten und noch unvollständigen Beispielen liegt“ (Kuhn 1976, 37-38).

---

<sup>102</sup> S. auch Masterman 1974, 66ff..

<sup>103</sup> S. Poser 2001, 145.

Auch wenn das auftretende Paradigma nur in unvollständigen Beispielen vorliegt, übt es insofern eine Anziehung auf die Wissenschaftler aus, als dass es die Forschungstätigkeit in einen Rahmen stellt, der eine Orientierung bietet und den Forscher von einer Reihe von Problemen entlastet. Die Phase normaler Wissenschaft ist erreicht, wenn Wissenschaftler „unter dem Dach eines Paradigmas der Frage enthoben sind, warum sie die Welt gerade so sehen, wie sie sie sehen: Alle Fachkollegen haben die betreffende Sicht akzeptiert“ (Poser 2001, 146).

Die Normalwissenschaft ist demnach eine Forschung, „die fest auf einer oder mehreren wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit beruht, Leistungen, die von einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft eine Zeit lang als Grundlage für ihre weitere Arbeit anerkannt werden“ (Kuhn 1976, 25). Weil das Paradigma das Interesse und die Aufmerksamkeit der Forscher einengt und lenkt, wird die Aufmerksamkeit der Forscher auf einen „kleinen Bereich relativ esoterischer Probleme“ (ebd., 38) konzentriert. Dies zwingt sie in dieser Phase der wissenschaftlichen Arbeit dazu, „ein Teilgebiet der Natur mit einer Genauigkeit und Tiefe zu untersuchen, die sonst unvorstellbar wären“ (ebd., 38).<sup>104</sup> In diesem Prozess werden die im Lichte eines Paradigmas aufgestellten Hypothesen bzw. Theorien modelliert und verfeinert; sie werden immer exakter.<sup>105</sup> Das Ziel der Normalwissenschaft ist es in dieser Phase nicht, fundamentale Neuerungen hervorzubringen, „sondern alles, was sich findet, in die gegebenen Schubladen einzupassen“ (Poser 2001, 148). Kuhn bezeichnet die Forschungstätigkeit in der normalen Phase als eine Art „Rätsellösen“ (Kuhn 1976, 50). Denn in dieser Phase geht

„[e]s dem Wissenschaftler keineswegs darum, im Sinne Poppers Hypothesen als falsifiziert zu verwerfen, sondern unter Beibehaltung einer überhaupt nicht in Frage zu stellenden Grundansicht so zu modifizieren, daß scheinbar widerstreitende Phänomene doch in das Paradigma eingeordnet werden können“ (Poser 2001, 146).

Der wissenschaftliche Fortschritt, besteht in dieser Phase in einer vertiefenden Gegenstandsbeschreibung unter Einbezug einer wachsenden Zahl von gegebenen Phänomenen.<sup>106</sup> Er schließt die Umbildung von Hypothesen ein, nicht aber ihre Falsifizierung.

Wenn die Forschung im Lichte eines Paradigmas erfolgt und das Paradigma dabei nicht in Frage gestellt wird, wie kann es dann zu einem Paradigmenwechsel kommen? Die Ablösung eines Paradigmas beginnt mit dem „Bewusstwerden einer Anomalie, das heißt mit der Erkenntnis, dass die Natur in irgendeiner Weise die von einem Paradigma erzeugten, die

---

<sup>104</sup> S. auch Kuhn 1976, 77.

<sup>105</sup> Vgl. Poser 2001, 148.

<sup>106</sup> S. Kuhn 1976, 65.

normale Wissenschaft beherrschenden Erwartungen nicht erfüllt hat“. (Kuhn 1976, 65) Die Anomalie, die als Widerspruch zu den Grundlagen angesehen wird, wird untersucht. Lässt sich die Anomalie nicht einordnen, dann beginnt man damit, Anpassungen an den Paradimentheorien vorzunehmen, damit das Unerwartete wieder im Bereich des Erwartbaren liegt. Mit der Anpassung der Paradimenttheorie setzt dann die Aushöhlung des Paradigmas ein, „weil Wissenschaftler beginnen, einzelne Elemente der bislang einheitlichen Sichtweise an unterschiedlichen Stellen zu modifizieren, um den Anomalien, die das bisherige Paradigma erzeugt hat, begegnen zu können“ (Poser 2001, 149). Wenn eine Anomalie „mehr zu werden scheint als lediglich ein weiteres Rätsel der normalen Wissenschaft, so hat der Übergang zur Krise und zur außerordentlichen Wissenschaft begonnen“ (Kuhn 1976, 96).<sup>107</sup> Im Rahmen einer solchen „Grundlagenkrise“ (Poser 2001, 149) kann sich, weil der Fokus auf der Beseitigung eines spezifischen Problems liegt, das Verständnis davon, was das Forschungsgebiet der Wissenschaft ist, verschieben, und es treten verschiedene Argumentationen hinsichtlich des Umgangs mit den Anomalien auf. Zwar gibt es in dieser Phase noch ein Paradigma, „doch nur wenige Fachleute zeigen völlige Übereinstimmung darin, worin es besteht“ (Kuhn 1976, 96). In dieser Situation wird ein neues Paradigma „nötig“. Die Aufweichung des vom alten Paradigma gestellten Forschungsrahmens „führt zum Auftauchen neuer Paradigmen-Anwörter und zu einem Kampf um die Anerkennung“ (Poser 2001, 150). Diese Phase des Übergangs vom alten zum neuen Paradigma bezeichnet Kuhn als wissenschaftliche Revolution.<sup>108</sup> Nach Kuhn ist es für die Entwicklung der Wissenschaften von Bedeutung, dass der Wechsel zwischen zwei Paradigmen nicht aufgrund rationaler Erwägungen erfolgt.<sup>109</sup> Anders als bei Popper, der in den Bewährungsgraden von Hypothesen ein rationales Entscheidungskriterium sehen will, setzt Kuhn im Wechsel von einem zum anderen Paradigma ein Rationalitätsdefizit voraus. Denn zu einem Wechsel kann es nur kommen, wenn das alte und das neue Paradigma inkommensurabel sind.<sup>110</sup> Kuhn vergleicht die Wahl zwischen Paradigmen deshalb mit der Wahl einer Gemeinschaft zwischen konkurrierenden Lebensweisen: „Wie bei politischen Revolutionen gib es auch bei der Wahl eines Paradigmas keine höhere Norm als die Billigung durch die jeweilige Gemeinschaft“ (Kuhn 1976, 106). Es kann „keine rationale Diskussion um den Wechsel, den Gestaltwandel von dem einen zu dem anderen Paradigma geben, denn rationale Argumente zugunsten der einen statt der anderen Sichtweise sind unmöglich“ (Poser 2001, 151). Vielmehr ist davon auszugehen, dass jede Argumentation für

---

<sup>107</sup> S. auch Kuhn 1976, 80.

<sup>108</sup> „[A]ls Revolution werden jene nichtkumulativen Entwicklungsepisoden angesehen, in denen ein älteres Paradigma ganz oder teilweise durch ein nicht mit ihm vereinbares neues ersetzt wird“ (Kuhn 1976, 104, Umstellung).

<sup>109</sup> S. Kuhn 1976, 106 ff..

<sup>110</sup> Wären die beiden Paradigmen nicht inkommensurabel, hätte das alte Paradigma die Anomalie integrieren können. Es würde dann aber nicht zu einer Krise kommen, ein neues Paradigma wäre unnötig.

ein Paradigma einen „Überredungsversuch“ (Kuhn 1976, 106) darstellt. Dass Wissenschaftler überredet werden, ist bei einem Paradigmenwechsel letztendlich unvermeidbar

„weil die Vertreter eines neuen Paradigmas ja in keiner Weise zu belegen vermögen, dass ihr Ansatz später, beim Rätsellösen, erfolgreicher sein werde als der alte – einzig die Hoffnung auf eine solche Lösung können sie verbreiten“ (Poser 2001, 151).

Der Wechsel eines Wissenschaftlers von einem zum anderen Paradigma kommt daher eher einer Bekehrung, als einer rational begründbaren Wahl gleich.<sup>111</sup> Die Entwicklung der Wissenschaften stellt sich, wenn man Kuhns Modell folgt, nicht als ein mittels rationaler Kriterien erklärbarer Vorgang dar, wie noch bei Popper. Sie gleicht eher einem sprunghaften, rational nicht einholbaren und nicht vorhersehbaren Geschehen, bei dem immer wieder von einander unabhängige Teilaspekte der Natur in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten. Warum welche Paradigmen zu welcher Zeit auftauchen, kann in keinen systematischen Zusammenhang gestellt, sondern nur im Einzelfall rückblickend erklärt werden.

Mit Poppers Theorie der Falsifikation zeichnete sich für die nomothetischen Wissenschaften bereits ab, dass sie ihren Anspruch, zu verlässlichem Wissen über die Dinge der Welt zu gelangen, aufgeben müssten. Kuhns Betrachtung zur Wissenschaftsgeschichte liefert darüber hinaus die Argumentation für eine umfassende Relativierung des Wahrheitsanspruchs dieser Wissenschaften. Denn er kann entgegen früheren Annahmen nachweisen, dass nicht nur methodische und logische, sondern auch soziale und individuell psychische Aspekte entscheidend für den Fortgang der wissenschaftlichen Forschung sind. Anders als es Topitschs Argumentation nahelegt, kann es damit als gerechtfertigt gelten, dass auch naturwissenschaftliche Theorien die Natur nicht einfach abbilden wie sie ist, sondern nur so abbilden wie sie gemäß des disziplinären Grundmusters bzw. eines Paradigmas erscheint. Denn Kuhn kann, entgegen allen bisherigen Versuchen, subjektive und nicht beobachtbare Elemente aus der Wissenschaft zu eliminieren, nachweisen, dass in der naturwissenschaftlichen Forschung „ein die Auffassung einer Zeit prägendes, Regeln wie metaphysische Elemente wie erfolgreiche Beispiele umfassendes disziplinäres Grundmuster gibt, das unverzichtbar und darum nicht eliminierbar ist“ (Poser 2001 153-154). Das bedeutet, und damit ist die wissenschaftstheoretische Grundlage der vorliegenden Arbeit gelegt, dass sich Paradigmen nicht durch eine Metaphysikkritik oder Ideologiekritik eliminieren lassen, denn ihr Vorhandensein ermöglicht überhaupt erst das Erscheinen eines Gegenstands und die Theoriebildung. Ruft man sich in Erinnerung, dass für die idiographischen Wissenschaften gezeigt wurde, dass das Verstehen eines Gegenstandes

---

<sup>111</sup> S. Kuhn 1978, 443 und Lakatos 1974, 91.

nur auf der Grundlage eines an eine Traditionslinie gebundenen Vorverständnisses möglich ist und identifiziert man dieses Vorverständnis mit dem Paradigma, dann kann es als bewiesen gelten, „daß der Paradigmenbegriff keine Angelegenheit der Erfahrungswissenschaften allein ist, obwohl Kuhn ihn vor allem am Beispiel der Naturwissenschaften entwickelt hat“ (ebd., 144). Es ist daher berechtigt davon auszugehen, dass allen Wissenschaften, also auch der Ökologie und der Soziologie bzw. Humanökologie, deren Ansätze in der vorliegenden Arbeit untersucht werden sollen, werthaltige Paradigmen zugrunde liegen. Man kann daher festhalten: „Ohne Paradigmata wäre Wissenschaft gar nicht möglich, weil sie Orientierungsideale darstellen, auf deren Folie ein Phänomenbereich geordnet wird“ (ebd., 2001, 145).

#### **2.2.4 Lakatos Modifikation der Ideen des Paradigmas und des wissenschaftlichen Fortschritts**

Abschließend möchte ich noch auf Lakatos Kritik an Kuhn eingehen, weil sie den Blick dafür öffnet, dass innerhalb einer Wissenschaft dauerhaft inkommensurable Forschungsprogramme existieren können. Für die Argumentation der vorliegenden Arbeit ist dies von Bedeutung, denn mit Lakatos wird es denkbar, dass der vornämlich am Beispiel der Physik entwickelte Paradigmenbegriff auch auf Wissenschaften wie beispielsweise die Ökologie und die Soziologie anwendbar ist.<sup>112</sup> Lakatos (1974) nahm Kuhns Position und Poppers Überlegungen auf und modifizierte sie. Dies geschah zum einen, weil er bei seinen Untersuchungen der Wissenschaftspraxis Phänomene beobachtete, die Kuhn nicht berücksichtigt oder anders gedeutet hatte. Zum anderen arbeitete er darauf hin, den Übergang von einem Paradigma zu einem anderen anders als Kuhn und ähnlich wie Popper als einen rationalen Vorgang zu erweisen. So wie es Kuhn für die Phase der Normalwissenschaft konstatierte, setzt Lakatos voraus, dass einzelne Forscher oder Forschungsgruppen an den in ihren Forschungsprogrammen enthaltenen Grundüberzeugungen, dem *harten Kern*<sup>113</sup> eines Forschungsprogramms, festhalten. Diese Grundüberzeugungen sind konstitutiv für ein Programm; es kann auf sie nicht verzichtet werden.<sup>114</sup> Der *harte Kern* stellt damit „ein regulatives A priori konventionalistischer Art dar: er kann durch Gegenbeispiele nicht erschüttert werden“ (Poser 2001, 158). Als Begriff ist der *harte Kern* mit Kuhns Begriff des Paradigma vergleichbar, denn er wird von den Wissenschaftlern, die ein Forschungsprogramm durchführen, weder angezweifelt noch wird

---

<sup>112</sup> Kuhn hatte Wissenschaften wie die Ökologie und die Soziologie aufgrund der Tatsache, dass bei ihnen quasi immer verschiedene Forschungsprogramme parallel existierten, aus seinen Betrachtungen ausgeschlossen, weil er annahm, dass sich diese Wissenschaften noch in einer vorparadigmatischen Phase befänden. Dass in der Ökologie von Beginn an verschiedene Forschungsprogramme verfolgt wurden und noch werden, geht u.a. aus Trepl 1987, Kirchhoff 2007 und Voigt 2007 hervor.

<sup>113</sup> Den Begriff „harter Kern“ führt Lakatos (1974) ein.

<sup>114</sup> S. Lakatos 1974, 129 ff..

von ihnen der Versuch unternommen, ihn zu falsifizieren.<sup>115</sup> Um diesen harten Kern herum wird ein Gürtel von Hilfhypothesen aufgebaut<sup>116</sup>, die, und hier findet Poppers Ansatz seine Berücksichtigung, falsifizierbar sind. Sie können an der Erfahrung scheitern. Mit dieser Konstruktion eines Forschungsprogramms stellt Lakatos zum einen sicher, dass der Wissenschaftler in der Phase der Normalwissenschaft überhaupt eine Art der Bestätigung für sein Tun erlangen kann, auch wenn er damit keine Beweise für die Richtigkeit des Kerns erhält. Zum anderen bewirkt hier der Spielraum, den der Gürtel aus Hilfhypothesen dem Forscher gewährt, dass das Forschungsprogramm überhaupt in Gang gehalten werden kann. Die Ausdifferenzierung eines Forschungsprogramms bzw. die Theorieentwicklung wird dadurch vorangetrieben, dass man den Hilfsgürtel, den man um den Kern gelegt hat, an der Erfahrung durch Falsifikation überprüft und korrigiert.<sup>117</sup> Wie sieht eine solche Korrektur aus? Wenn eine Hilfhypothese des Gürtels falsifiziert wird, dann stehen dem Forscher zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Er kann die falsifizierende Beobachtung O dadurch immunisieren, dass er sie „aus dem Dingbereich ausklammert ..., für den die Theorie insgesamt gelten soll“ (Poser 2001, 162). In diesem Fall nimmt der Forscher eine „degenerative Problemverschiebung“<sup>118</sup> vor. Eine falsifizierende Beobachtung führt daher nicht dazu, dass das Forschungsprojekt gänzlich scheitert. Es erlebt quasi einen Rückschlag, denn durch die Falsifikation einer Hilfhypothese wird der Geltungsbereich des Programms eingeschränkt. Die alternative Umgehensweise besteht in einer „progressiven Problemverschiebung“<sup>119</sup>. Sie tritt ein, wenn „die falsifizierte Hilfhypothese Hk durch eine neue Hilfhypothese Hk\* so ersetzt [wird A.H.], daß die fragliche, die Probleme bereitende Beobachtung O mit Hk\* übereinstimmt, also so etwas wie eine ‚subjektive Verifikation der neuen Hilfhypothese darstellt“ (Poser 2001, 162). Bei einer progressiven Problemverschiebung erfährt die gesamte Theorie eine Erweiterung, so dass man sie als wissenschaftlichen Fortschritt bewerten kann.<sup>120</sup> Dieser Fortschritt kann aber, weil Lakatos von der paradigmatischen Funktion des harten Kerns ausgeht, nicht mit einer Annäherung an die Wahrheit gleichgesetzt werden. Indem Lakatos die Falsifizierbarkeit eines Programms auf seine Hilfhypothesen einschränkt und mit den zwei Möglichkeiten der Problemverschiebung einen Handlungsspielraum für die Forscher eröffnet, kann anders als bei Popper und Kuhn sichtbar werden, dass Forschungsprogramme über längere Zeit verfolgt werden, auch wenn, sie nur „gelegentlich progressive empirische Verschiebungen aufweisen“ (Lakatos 1974, 131) oder sich innerhalb einer Wissenschaft weitere, dem alten Forschungsprogramm widersprechende Programme etablieren. Diese Konzeption der

---

<sup>115</sup> S. Lakatos 1974, 129-130.

<sup>116</sup> „Statt dessen müssen wir unseren Scharfsinn einsetzen, um ‚Hilfhypothesen‘ zu artikulieren, ja selbst zu erfinden, die dann einen Schutzgürtel um den Kern bilden“ (Lakatos 1974, 130).

<sup>117</sup> S. Poser 2001, 160.

<sup>118</sup> S. Lakatos 1974, 130.

<sup>119</sup> S. Lakatos 1974, 130.

<sup>120</sup> S. Lakatos 1974, 131.

Theoriedynamik erlaubt es daher, von der gleichzeitigen und dauerhaften Existenz verschiedener Forschungsprogramme innerhalb einer Wissenschaft auszugehen.<sup>121</sup> Dass in einer Wissenschaft wie der Ökologie nicht nur ein Forschungsprogramm, sondern verschiedene dauerhaft existieren obwohl diese Wissenschaft ihre vorparadigmatische Phase überschritten hat, wird hier plausibel erklärt.

Lakatos kann mit seinem Ansatz zwar im Rahmen eines Forschungsprogramms das Phänomen des wissenschaftlichen Fortschritts einfangen, seine Darstellung erlaubt aber keine Prognosen darüber, ob und wann ein Forschungsprogramm aus einer degenerativen Phase in eine progressive Phase wechselt oder umgekehrt. Wie bei Kuhn finden sich bei Lakatos daher zunächst keine Anhaltspunkte dafür, den Wechsel von einem Forschungsprogramm zu einem anderen, also eine Theoriefolge, zu erklären. Dieses Rationalitätsdefizit versucht Lakatos zu beheben. Wie Kuhn widmet er sich der Betrachtung der Umbruchphasen bzw. der Grundlagenkrisen. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass sich der Umbruch von einem Programm zu einem anderen weit weniger radikal vollzieht als Kuhn dies behauptete. Denn wenn zu einer Zeit innerhalb einer Wissenschaft verschiedene Forschungsprogramme nebeneinander existieren, kann man davon ausgehen, dass obwohl die Kerne dieser Forschungsprogramme inkommensurabel sind, Überschneidungen zwischen den Programmen im Bereich der Hilfsgürtel vorkommen. Anders als Kuhn nimmt Lakatos an, dass „[v]erschiedene Schulen, die nebeneinander arbeiten, sehr wohl in der Lage sind, die jeweils anderen Ansätze mit den eigenen zu vergleichen und die Resultate (und Fehlschläge) der anderen Programme zu würdigen“ (Poser 2001, 164, Umstellung). Aufgrund seiner Annahmen und Beobachtungen gelangt er zu dem Schluss, dass die Wissenschaftsdynamik nicht durch sprunghafte, radikale Wechsel gekennzeichnet ist. Vielmehr lässt sich bezüglich der Entwicklung der Wissenschaften eher eine gewisse Konstanz und Parallelität verfolgter Forschungsprogramme nachweisen. Denn Programme, die in eine Krise geraten, können diese überdauern, indem sie für eine gewisse Zeit in der Phase degenerativer Problemverschiebung verharren und wieder aufleben, wenn eine progressive Problemverschiebung gelingt. Gleichzeitig muss sich, wenn anerkannt wird, dass verschiedene Forschungsprogramme parallel existieren, der Übergang von einem Forschungsprogramm zu einem anderen nicht als ein irrationaler Akt der Bekehrung darstellen. Denn die Forscher können die konkurrierenden Programme kennen und verstehen. So ist es ihnen möglich abzuwägen, ob sie das Risiko eingehen wollen, von einem in eine degenerative Phase hineingeratenen Programm in ein anderes zu wechseln oder nicht.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Lakatos belegt die Hypothese der Koexistenz von miteinander nicht zu vereinbarenden Forschungsprogrammen am Beispiel der Physik.

<sup>122</sup> Weil man aus Sicht Lakatos' die Entwicklung eines Forschungsprogramms nicht voraussehen kann, forderte er, dass verschiedene Programme in einer Wissenschaft nebeneinander laufen sollten.

Auch wenn in der Nachfolge von Kuhn mit Lakatos' Ansatz die Dynamik der Wissenschaft nicht wieder mit der Frage nach der Wahrheit verbunden werden konnte, stellt sich die Entwicklung der Wissenschaft bei diesem Autor als weniger sprunghaft und willkürlich dar. Denn es gelingt durch die Abwandlung der Falsifikationstheorie die Kontinuität der Forschung in den Blick zu bekommen. Weil die Falsifikation von Hilfsypothesen nicht bis auf den *harten Kern* des Forschungsprogramms durchgreift, ist es denkbar, dass die Forschung auf die Beobachtung bezogen bleibt, ohne dass auftauchende Anomalien das gesamte Forschungsprogramm in Frage stellen. Indem Lakatos Aspekte der Popper'schen Falsifikation mit Aspekten der Kuhn'schen Paradimenttheorie verbindet, kann er erklären, warum innerhalb einer Wissenschaft verschiedene Programme parallel existieren, die über einen längeren Zeitraum betrachtet mehr oder weniger erfolgreich sein können. Es wird mit diesem Ansatz zwar nicht vorhersehbar, wann ein Programm erfolgreich sein wird und wann nicht, doch stellt sich die Dynamik innerhalb einer Wissenschaft bzw. einer Disziplin als kontinuierliches Ausloten der Reichweite einzelner Forschungsprogramme dar. Abschließend ist festzuhalten, dass Kuhns und Lakatos' Arbeiten den Blick auf die Wissenschaften dahingehend verändert haben, dass anerkannt werden muss, „dass auch die exaktesten Erfahrungswissenschaften geschichtlichen Wandlungen in ihrem Methodengefüge und einer historischen Bedingtheit in ihren Aussagen und Grundauffassungen unterworfen sind ...“ (Poser 2001, 211). Für die vorliegende Arbeit können ausgehend von dem dargestellten Stand der wissenschaftstheoretischen Forschung folgende Konsequenzen gezogen werden: Die Behauptung eines ontologischen ‚Realismus wissenschaftlicher Gegenstände, die sich noch bei Clements und bei den Soziologen der Chicagoer Schule fand, ist nicht haltbar, denn es hat sich gezeigt, dass wissenschaftliche Gegenstände überhaupt nur vor dem Hintergrund eines Paradigmas empirisch real werden. Dementsprechend ist es nicht möglich, dass ein Paradigma im Laufe der Theorienbildung ausgeschieden wird. Gleichzeitig wird denkbar, dass innerhalb einer Wissenschaft oder einer Disziplin konkurrierende Paradigmen existieren, dass Forschungsprogramme erfolgreich sind, auch wenn einzelne ihrer Hypothesen an der Empirie scheitern und dass diese Programme mit schwankendem Erfolg über längere Zeit verfolgt werden. Der Umstand, dass Paradigmen grundsätzlich werthaltige Vor-Urteilsstrukturen enthalten und dass konkurrierende Forschungsprogramme innerhalb einer Wissenschaft existieren, eröffnet einen verstehenden Zugang zu den Wissenschaften und legt es nahe, die paradigmatischen Vor-Urteilsstrukturen vor dem Hintergrund verschiedener Traditionslinien eines übergreifenden Überlieferungszusammenhangs zu analysieren.

---

Denn wenn diese ausreichend dokumentiert werden, können Entscheidungen für einen Wechsel rational abgewogen werden.



## **2.3 Ansatz zur inhaltlichen Bestimmung von Paradigmen unter besonderer Berücksichtigung der Theoriebildung in der Ökologie**

### **2.3.1 Die Bindung von Paradigmen an kulturelle Ideen**

Vor den Hintergrund des Erkenntnisstands der Wissenschaftstheorie möchte ich nun auf die naturwissenschaftliche Ökologie eingehen. Dabei möchte ich die Relevanz der wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse auf einem anderen Weg aufzeigen, so dass Argumente dafür erbracht werden können, dass kulturelle Ideen in Paradigmen eingelagert werden. Diese Ausführungen zielen darauf ab, die Aufmerksamkeit auch auf externe Einflüsse zu lenken, die für die wissenschaftliche Entwicklung relevant sind. Ich ziehe dazu Texte heran, die sich mit der Geschichte der Ökologie beschäftigen. Da für die Argumentation keine umfassende Darstellung der geschichtlichen Entwicklung dieser Wissenschaft notwendig ist, konzentriere ich mich auf einen sehr kurzen Zeitraum der Fachgeschichte.<sup>123</sup> Meine spezielle Aufmerksamkeit gilt der klassischen Holismus-Reduktionismus-Debatte<sup>124</sup>, die in der Ökologie nach 1950 zwischen den Vertretern organisistischer Klimaxtheorien und den Vertretern des individualistischen Ansatzes ausgetragen wurde.

Innerhalb der Biologie begann sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Vorstellung herauszubilden, dass Pflanzengesellschaften wie einzelne Organismen existieren und sich in der Wechselwirkung mit der Umwelt entwickeln. Am Ende des 19. Jahrhunderts etablierte sich dann die Disziplin der Ökologie, die sich als biologische Wissenschaft der Pflanzen- und später auch Tiergesellschaften verstand. In der frühen Phase der Ökologie wurde von vielen Wissenschaftlern angenommen, dass Pflanzengesellschaften wirklich existieren und dass sie sich, obwohl sie sich aus einzelnen Organismen zusammensetzen, selbst wie ein einzelner Organismus in Wechselwirkung mit der Umwelt entwickeln. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts bildeten sich dann verschiedene organisistische Theorien, die sogenannten Klimaxtheorien, heraus. Zu diesen Theorien gehört auch die Monoklimaxtheorie.<sup>125</sup> Im Gegensatz zu den autökologischen Theorien, deren Fokus auf der Wechselwirkung eines einzelnen Organismus mit seiner Umwelt liegt, behandeln die synökologischen Theorien das Verhältnis einer ganzen Gemeinschaft von Lebewesen zur ihrer Umwelt. Die Charakteristika solcher Klimaxtheorien kann man wie folgt zusammenfassen: Gemäß den Klimaxtheorien entwickeln sich Pflanzengesellschaften in der Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Umwelt und durchlaufen dabei einen Entwicklungszyklus von der Geburt bis zur Reife. Die Entwicklung vollzieht sich in einer festgelegten Abfolge einzelner, in ihrer

---

<sup>123</sup> Auf die Geschichte der Ökologie gehe ich in Kapitel 9.2 etwas detaillierter ein.

<sup>124</sup> S. u.a. McIntosh 1980, Worster 1985, Trepl 1987, Barbour 1996 und Trepl & Voigt 2007

<sup>125</sup> Klimaxtheorien wurden u.a. von Thienemann, Friedrichs, Kieffer vertreten, die Monoklimaxtheorie von Clements, Shelford und Philipps.

Artenzusammensetzung und folglich auch in ihrer Gestalt variierender Vegetationsstadien. Sie schreitet so lange fort, bis das Klimax- oder Reifestadium erreicht ist. Das bedeutet, dass im Verlauf der Entwicklung solange Artenkombinationen ausgewechselt werden, bis sich die für das Klimaxstadium charakteristische Kombination eingestellt hat. Dieser Reifungsprozess wird als Sukzession bezeichnet. Ist das Klimaxstadium erreicht, stabilisiert sich die Pflanzengesellschaft, weil es ihr in diesem Stadium anders als zuvor gelingt, sich zu reproduzieren. Eine weitere Veränderung der Artenzusammensetzung tritt nicht ein. Dass sich eine Pflanzengesellschaft im Klimaxstadium stabilisiert, wird wie folgt erklärt. Während der Entwicklung der Pflanzengesellschaft verändert sich nicht nur die Gestalt und die Artenzusammensetzung der Pflanzengesellschaft, sondern auch ihre Beziehung zur Umwelt. Zu Beginn der Entwicklung bestimmen die abiotischen Umweltbedingungen, also vor allem die Bodenverhältnisse und das Mikroklima, welche Pflanzen sich ansiedeln können. Es dominiert der Aspekt der Anpassung der Pflanzengesellschaft an die abiotische Natur. Das soll heißen, dass sich zunächst nur Pflanzen ansiedeln können, die unter den extremen Umweltbedingungen, die im Habitat zu Beginn der Besiedlung herrschen, existieren können. Haben sich die so genannten Pionierarten angesiedelt, dann wird die Umwelt durch ihre Lebenstätigkeit verändert. Es entsteht mit der Zeit ein abiotisches Milieu, das es anderen Pflanzen erlaubt, sich anzusiedeln. Die Neankömmlinge setzen sich nach einer Phase der Konkurrenz gegen die Pionierpflanzen durch und verdrängen diese. Mit ihrer Lebenstätigkeit wirken die Invasoren, wie die Pionierpflanzen vor ihnen, erneut auf die abiotische Umwelt ein und verändern sie. Ist das Klimaxstadium erreicht, dann befinden sich die Pflanzengesellschaft und die abiotische Umwelt in einem Gleichgewichtszustand.<sup>126</sup> Die Umwelt ist soweit verändert, dass sie optimale Bedingungen für die Klimaxformation bietet. Gleichzeitig führt die Lebenstätigkeit der Klimaxformation anders als die früherer Stadien nicht zu einer Veränderung des abiotischen Milieus, die das Siedeln von Neankömmlingen begünstigen würde. Eine weitere Invasion von Pflanzenarten ist unter diesen Umständen nicht möglich.

Neben der Konnotation „Höhepunkt“ besitzt der Begriff *Klimax* in Clements' Theorie noch eine zweite Bedeutung, nämlich „dem Klima entsprechend“.<sup>127</sup> Diese Bedeutung rührt von der Annahme her, dass die Pflanzengesellschaft im Verlauf der Sukzession nicht nur sich und die Umweltbedingungen (darunter auch das Mikroklima) verändert, sondern dass sie sich gleichzeitig an das vorherrschende Großklima anpasst, das sie nicht verändern kann.<sup>128</sup> Das Großklima gibt vor, welche Kombination von Arten das Klimaxstadium bildet. Die Idee, das Ziel der Sukzession sei durch das Klima bedingt, teilten verschiedene Ökologen. Clements gab ihr aber im Rahmen seiner Monoklimaxtheorie eine zusätzliche inhaltliche

---

<sup>126</sup> S. auch Worster 1985, 210; Trepl 1987, 144 f.

<sup>127</sup> S. Trepl 1987, 145

<sup>128</sup> Vgl. Trepl 1987, 145 und s. auch Eisel 1993

Bestimmung, indem er sie zuspitzte. Als nahezu einziger Ökologe<sup>129</sup> vertrat er die Ansicht, dass die Entwicklung einer Pflanzengesellschaft innerhalb einer regionalen Klimazone immer auf ein einziges in seiner Artenzusammensetzung stabiles Endstadium hinausliefe, egal wie heterogen die Ausgangsbedingungen der physischen Umgebung innerhalb dieser Zone auch sein mögen.<sup>130</sup> Das heißt, er nahm an, dass das Klima als eine externe Gegebenheit die räumliche bzw. geographische Ausdehnung und den Endzustand des innergesellschaftlich erzeugten Entwicklungsprozesses vorherbestimmt. Das Klima – und nicht etwa abiotische Faktoren wie beispielsweise die Bodenbeschaffenheit – determiniert hier die Ausdehnung und die Artenzusammensetzung bzw. die Gestalt der Pflanzengesellschaft. Insgesamt erklärt Clements' Theorie damit nicht nur, wie die Pflanzengesellschaft sich verändert, sondern auch warum ihre durch innergesellschaftliche Prozesse hervorgerufene schrittweise Entwicklung innerhalb eines bestimmten Ausschnitts der Erdoberfläche notwendigerweise in einer bestimmten stabilen Artenzusammensetzung gipfelt. Sukzession wird bei Clements daher als das teleologische Bildungsgesetz eines örtlichen Naturgegenstandes angesehen.<sup>131</sup>

Bereits 1917 wurde die Monoklimaxtheorie von dem amerikanischen Ökologen Henry Allan Gleason aufgrund widersprechender Beobachtungen infragegestellt. Gleasons Kritik zog nicht nur Clements' These von der Existenz eines einzigen Klimaxstadiums innerhalb einer Klimazone in Zweifel, sondern sie stellte die organizistischen Klimaxtheorien insgesamt in Frage. Die Kritik dieses Ökologen ebenso wie sein 1925 publizierter individualistischer Ansatz<sup>132</sup> wurden von der Community der Ökologen zunächst weder aufgenommen noch berücksichtigt. Die klassische Holismus-Reduktionismus-Debatte setzte erst in den 50er Jahren ein, nachdem Gleasons Ansatz einige Anhänger gefunden hatte.<sup>133</sup> Anders als die Vertreter der organizistischen Theorien räumten die Vertreter des individualistischen Konzepts dem Einzelnen den Vorrang vor dem Ganzen ein und lehnten die Annahme, es gäbe die Pflanzengesellschaft als organische Einheit, als unwissenschaftlich ab. Anhänger des individualistischen Ansatzes bezeichneten die gegnerische Position als holistisch.<sup>134</sup> Die Beschäftigung mit dieser intensiv geführten Debatte führte verschiedene Autoren zu der

---

<sup>129</sup> Clements' Annahme wurde von den Ökologen Phillips und Shelford in der gleichen Radikalität geteilt. S. Trepl & Voigt 2007, Voigt 2007

<sup>130</sup> Weil Clements nur ein in seiner Artenzusammensetzung homogenes Klimaxstadium pro Klimazone vorsah, wurde seine Theorie auch als Monoklimaxtheorie bezeichnet.

<sup>131</sup> Darwins Evolutionstheorie, die das Geschehen in der Natur ebenfalls als Anpassung der Lebewesen an die Umwelt interpretiert, sieht dagegen kein konkretes Entwicklungsziel vor. Sie erklärt nur im Nachhinein, wie sich Lebewesen in der Generationenfolge verändern und wie ausgehend von solchen Veränderungen neue Arten entstehen..

<sup>132</sup> Gleasons Ansatz wird in der Literatur zumeist als „individualistisches Konzept“ bezeichnet. S. Trepl 1987

<sup>133</sup> Zu den Anhängern des individualistischen Ansatzes zählen u.a. Ramensky und Peus. Trepl & Voigt 2007.

<sup>134</sup> Gleasons Gegner erhoben dagegen den Vorwurf, der individualistische Ansatz sei reduktionistisch.

Erkenntnis, dass die Kontroverse nicht empirisch entscheidbar ist.<sup>135</sup> Da diese Debatte, wenn auch anhand abgewandelter Theorien, weiter fortgeführt wird<sup>136</sup>, kann man davon ausgehen, dass innerhalb der Ökologie zumindest vor dem Hintergrund zweier verschiedener Paradigmen geforscht wird. Die inhaltliche Untersuchung dieser Debatte macht darüber hinaus ersichtlich, dass aus einer innerwissenschaftlichen Perspektive keine Argumente vorliegen, mit der die Bevorzugung eines der beiden Konzepte gerechtfertigt werden könnte.<sup>137</sup> Es lässt sich daher innerwissenschaftlich nicht erklären, warum der individualistische Ansatz so lange Zeit ohne Erfolg war und erst nach 1949 von anderen Ökologen zitiert wurde.<sup>138</sup> Weil die Kontroverse zwischen Holisten und Reduktionisten innerwissenschaftlich nicht entscheidbar ist, kann man den über die Konzepte von Kuhn und Lakatosch hinausweisenden Schluss ziehen, dass externe Einflüsse bei der Entwicklung einer Wissenschaft eine Rolle spielen. Anders als bei Kuhn, der den Begriff des Paradigmas in seiner späteren Arbeit „Die Entstehung des Neuen“ (1978) soziologisch, nämlich als *disziplinäre Matrix* deutete und damit die Erforschung der Umbruchphasen innerhalb einer Wissenschaft der Soziologie und Psychologie überantwortet<sup>139</sup>, wird dieser Einfluss auf das Wirken intersubjektiver Ideen, die innerhalb des abendländisch-christlichen Denkens entstanden, zurückgeführt. Die in der vorliegenden Arbeit aufgegriffene These lautet, dass die Formulierung und der Erfolg des ökologischen Holismus am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ein Effekt des Einflusses von konservativen Ideologien ist.<sup>140</sup> Denn im Rahmen eben dieser Ideologien wird Gesellschaft als organische Gemeinschaft oder als Organismus höherer Ordnung angesehen.<sup>141</sup> Gestützt wird diese These durch verschiedene Arbeiten, in denen Strukturparallelen zwischen konservativen Gesellschaftstheorien und organizistischen ökologischen Theorien aufgezeigt werden.<sup>142</sup> Ein wichtiger Grund dafür, dass holistisch-organizistische und gleichzeitig reduktionistisch-individualistische Forschungsprogramme existieren, kann dann darin bestehen, dass es gesellschaftliche Verhältnisse gibt, in deren Rahmen unterschiedliche kulturelle Ideen produziert werden, die auch die Natur auf verschiedene Weisen empirisch werden lassen. Bezüglich der Inhalte von Paradigmen würde dies bedeuten, dass in die Paradigmen naturwissenschaftlicher Theorien kulturelle Ideen bzw. komplexe Ideologien eingelagert sind. Ich spreche in diesem Zusammenhang daher von einem ‚historischen Apriori‘ (Foucault 1973), von bereitliegenden „kulturellen Deutungsmustern“ oder „Konstitutionsideen“ (Eisel

---

<sup>135</sup> S. Barbour 1996, Trepl & Voigt 2007, Gnädinger 2002

<sup>136</sup> S. Trepl und Voigt 2007

<sup>137</sup> S. Poser 2001, 55

<sup>138</sup> S. Trepl 1987, 158

<sup>139</sup> S. Poser 2001, 151.

<sup>140</sup> S. Trepl 1987. Auch Barbour kommt 1996 zu dem Schluss, dass externe Einflüsse für die lange Dominanz der Monoklimaxtheorie und ihrer späteren Ablösung in Anschlag gebracht werden müssen.

<sup>141</sup> S. Greifenhagen 1986.

<sup>142</sup> S. u.a. Trepl 1993, 1997; Eisel 2002; Anker 2001; Haß 2006.

2002, 130), die die kulturell objektiv gewordenen Bedingungen der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Begriffe und der ihnen entsprechenden objektiven Erfahrungen darstellen.<sup>143</sup> Gerade der Nachweis, dass in Paradigmen ökologischer Theorien kulturelle Ideen enthalten sind, kann Argumente dafür liefern, warum es überhaupt plausibel sein kann, zur Beschreibung eines innerhalb der Sozialwissenschaften empirisch real werdenden Gegenstands eine naturwissenschaftliche Theorie wie die Monoklimaxtheorie heranzuziehen. Wenn hier also von einem äußeren Einfluss auf die Wissenschaftsentwicklung ausgegangen wird, dann stehen nicht die Fragen, ob die Wissenschaft im Dienst der Gesellschaft steht und wie man sie besser auf die Anforderungen der Gesellschaft einstellen könnte, im Zentrum des Interesses.<sup>144</sup> Vielmehr geht es darum, die Existenz wissenschaftlicher Gegenstände und Theorien, in ihrer kulturellen bzw. ideologischen Bedingtheit zu rekonstruieren.

### **2.3.2 Politische Philosophien als Instrument zur inhaltlichen Bestimmung von Paradigmen**

Für den Nachweis darüber, dass kulturelle Ideen als externe Einflussfaktoren auftreten und Paradigmen inhaltlich bestimmen, kann man bei Kant ansetzen, weil er im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie darlegt, inwiefern die Gegenstände der Erfahrung nicht durch private einzelne Menschen, sondern durch das Erkenntnissubjekt konstituiert sind. Nach Kant „gibt [e]s objektive, empirische Realität nur aufgrund überindividueller apriorischer Leistungen des Erkenntnissubjekts“ (Kirchhoff 2007, 40). Diese überindividuellen Leistungen und Formen unserer Erkenntnisvermögen machte Kant in seinen Schriften, den sogenannten „Kritiken“, zum Gegenstand der Reflexion. Mit ihnen reflektierte er die Eigenart der Erkenntnisfunktionen des Subjekts, die er als bestimmend für die Eigenart der Erkenntnisobjekte erwies.<sup>145</sup> Worin diese Leistungen und Formen bestehen, leitete er „aus den empirisch gegebenen Urteilsformen des Subjekts, aus dem Charakter naturwissenschaftlicher Aussagen sowie aus den immanenten Widersprüchen von Empirismus und Rationalismus ab“ (ebd., 41-42). Zu den apriorischen Bedingungen, die objektive Erkenntnis ermöglichen, zählen zum einen die Formen der Anschauung; das sind Raum und Zeit. Zum anderen sind es die konstitutiven Grundsätze des Verstandes, zu denen Kausalität, Ursache und Wirkung zählen.<sup>146</sup> Gerade diese im Verstand angesiedelten apriorischen Leistungen sind es, die nicht allein Urteile mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, sondern die Erfahrung von Gegenständen überhaupt ermöglichen. „Erfahrung ist selbst eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch

---

<sup>143</sup> S. auch Eisel 1991; Trepl & Voigt 2007.

<sup>144</sup> Ein solches Interesse lag der Arbeit von Böhme et al. 1978 zugrunde. Zu den Erfolgen und Misserfolgen dieses Ansatzes zur Steuerung wissenschaftlichen Fortschritts s. u.a. Poser 2001

<sup>145</sup> S. Cassirer 1921, 163, 307 f..

<sup>146</sup> Vgl. Kirchhoff 2007, 42.

ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen“ (Kant 1990a, KrV I, B XVII-XVIII, Umstellung). Demnach liegen die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und damit die Bedingungen der Möglichkeit empirischer Erkenntnis, also Erkenntnis von Dingen außerhalb des Erkenntnissubjekts, in den apriorischen Grundsätzen des Verstandes.<sup>147</sup> Oder wie Hesse es formuliert: „[D]ie Geltungsbedingungen unser intersubjektiv anerkannten wissenschaftlichen Aussagen sind zugleich die Konstitutionsbedingungen der Gegenstände, von denen diese Aussagen handeln“ (Hesse 2002, 119). Mit Kant kann man sagen, dass „die objektive Realität nicht aus Dingen an sich besteht, sondern aus Erscheinungen“ (Kirchhoff 2007, 43), das sind durch die Verstandesleistungen präformierte, empirische Gegenstände.<sup>148</sup>

Kant hat dann bereits zwischen *notwendigen* Bedingungen der Möglichkeit empirischer Gegenstände und solchen, denen ein Moment der Zufälligkeit anhaftet, unterschieden.<sup>149</sup> Für die notwendigen Bedingungen wird angenommen, dass sie

„für alle Erkenntnissubjekte gelten und für alle Gegenstände der Erfahrung konstitutiv sind, begründen sie nur die Existenz von Gegenständen der Erfahrung überhaupt (Konstitution im engen kantischen Sinne) und keine spezifischen Bestimmungen von und damit Unterschiede zwischen diesen“ (Kirchhoff 2007, 44).

Für die Unterschiede zwischen den Gegenständen verschiedener Wissenschaften und zwischen denen innerhalb einer Wissenschaft sind hingegen konzeptionelle Aspekte der Konstitution bestimmend. Es bedarf komplexerer kultureller Deutungsmuster, um die Vielzahl der wissenschaftlichen Gegenstände real werden zu lassen. Es wird in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen, dass die nicht notwendigen Aspekte der Bestimmung von Gegenständen kulturell bedingt sind bzw. dass die Wissenschaften kulturelle Inhalte „assimilieren“. Auf diese Weise wird zum einen sichergestellt, dass Wissenschaften „heuristisch up to date sind und vorankommen“ (Eisel 2002, 131). Zum andern wird durch diesen Vorgang gewährleistet, dass Wissenschaften „nicht beliebig in Relation zu und gemeinsam mit ihren Nachbarn schwimmen – selbst wenn und gerade weil sich ständig fruchtbare Grenzüberschreitungen ergeben“ (ebd., 132 Umstellung). Weil also „fakultative“ Konstitutionsbedingungen zu den notwendigen hinzutreten, können innerhalb einer

---

<sup>147</sup> Vgl. Kant 1990a (KrV, A 189).

<sup>148</sup> „Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung *niemals an sich selbst*, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existieren außer derselben gar nicht“ (Kant 1990a KrV, II, 521).

<sup>149</sup> Vgl. Hesse 2002, 122 ff.. Die Autorin bezieht sich unter anderem auf Kant 1990a, KrV I, B 163. Hesse unterscheidet zwischen drei Sorten der Konstitution naturwissenschaftlicher Gegenstände. Sie führt methodische, kategoriale und konzeptionelle Gesichtspunkte an. Konstitutionsbedingungen, denen ein Moment der Zufälligkeit anhaftet, bezeichnet sie als konzeptionell.

Wissenschaft verschiedene Objekte empirisch werden bzw. verschiedene Paradigmen nebeneinander existieren, ohne dass sie „von allen Erkenntnissubjekten oder zu allen Zeiten auf dieselbe Weise bestimmt werden“ (ebd. Kirchhoff 2007, 44).<sup>150</sup>

Wendet man sich der Biologie und ihrer Disziplin der Ökologie zu, kann man feststellen, dass für die Gegenstände dieser Wissenschaften die Aspekte der Selbst- und Gestalterhaltung eine entscheidende Rolle spielen.<sup>151</sup> Gegenstände, bei denen dieser Aspekt im Vordergrund steht, wurden von Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ beschrieben. Kant charakterisiert sie „anhand des teleologischen Denkens, d.h. des Denkens nach objektiven Zwecken der Natur, dem allgemeingebräuchlichen Begriff des Organismus“ (Eisel 2002, 132). Das bedeutet, dass es diese Gegenstände nicht in einem ontologischen Sinne gibt, sondern dass das Subjekt über mentale Strukturen verfügt, die Organismen in der Natur empirisch real werden lassen. Diese mentalen Strukturen, die zu den fakultativen Konstitutionsbedingungen zählen und die auf die Assimilation kultureller Gehalte zurückzuführen sind, analysiert Kant anhand des teleologischen Urteils. Mit anderen Worten: Kant zeigt, „dass die teleologische Urteilsform uns zwingend Dinge so denken lässt, dass sie die Gestalt und Eigenschaften von Organismen erhalten“ (ebd., 132).<sup>152</sup>

In der Biologie und der Ökologie werden verschiedene lebende Gegenstände erforscht. Man geht sowohl von der Existenz von Einzelorganismen, von Gruppen von Organismen gleicher Art und Gruppen von Organismen unterschiedlicher Arten aus. Die Tatsache, dass so verschiedene Gegenstände in diesen Wissenschaften existieren, weist darauf hin, dass auch verschiedene kulturelle Gehalte in diesen Wissenschaften assimiliert wurden. Wie die Assimilation verschiedener kultureller Gehalte zur Entstehung und Differenzierung innerhalb der Biologie verlaufen ist, erklärt Trepl (1987). Folgt man diesem Autor, dann entstand die moderne Vorstellung vom Organismus, die beinhaltet, dass die Selbsterhaltung und Selbstaugestaltung in einer Wechselbeziehung mit der Umwelt steht, als Reflexion auf die Erfahrung des Geschichtlichwerdens der menschlichen Existenz am Ende des 18.

Jahrhunderts.<sup>153</sup> Lebende Gegenstände wurden denkmöglich und in der Natur empirisch auffindbar, weil es auf Seiten der Subjekte die Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit gab. Diese Erfahrung konnte einsetzen, weil sich der Mensch am Ende des Mittelalters aus dem Schöpfungszusammenhang herauszulösen begonnen hatte. Dass sich im Verlauf der Geschichte der Biologie verschiedene lebende Gegenstände und in Folge dessen auch verschiedene Disziplinen wie die Ökologie herauskristallisierten, erklärt Trepl damit, dass die Geschichtlichkeit der Existenz als ambivalente Selbsterfahrung ins kollektive Bewusstsein trat. Denn indem das Subjekt aus dem Schöpfungszusammenhang heraustrat, konnte es

---

<sup>150</sup> Die fakultativen Bedingungen bezeichnet Eisel auch als Konstitutionsideen.

<sup>151</sup> S. Hesse 2002, 125; Eisel 2002, 132f..

<sup>152</sup> Eisel bezieht sich hier auf Kant 1990, Kritik der Urteilskraft, § 67, B 300, 301, §78, B 358, 359.

<sup>153</sup> S. Trepl 1987, 90 f.; 1991, 195 f.. Auf die Entwicklung der Biologie gehe ich in Kapitel 9.3 detaillierter ein.

sich einerseits als durch die Umstände bestimmt wahrnehmen und sich andererseits als gestaltend empfinden, insofern es sich als ein Gewordenes selbst verobjektivierte.<sup>154</sup> Dieses ambivalente Phänomen der Geschichtlichkeit wurde in der Moderne im Rahmen der sich herausbildenden politischen Positionen unterschiedlich interpretiert. Zu Beginn dominierten zunächst aufklärerische Positionen, die die Autonomie des Menschen betonten und mechanistische Naturideen beinhalteten.<sup>155</sup> In ihren Geschichtsvorstellungen manifestiert sich die Hoffnung der Herstellbarkeit eines neuen Ganzen durch das freie Subjekt (nach den Maßgaben von Vernunft und Rationalität). Diese Vorstellungen verdichteten sich zu den aufklärerischen Philosophien und Weltanschauungen.<sup>156</sup> Wenig später wurde die Erfahrung des Heraustretens aus dem höheren Ganzen ganz anders, nämlich als Erfahrung des Verlusts der Einbindung in die Totalität einer sittlichen Ordnung bzw. als deren Zerfall thematisiert.<sup>157</sup> Die Idee des autonomen Subjekts ebenso wie mechanische Naturideen wurden mehr und mehr in Frage gestellt. Es war nicht zuletzt diese Art der Verlusterfahrung, die sich zu gegenaufklärerischen Weltanschauungen verdichtete, die heute in ihren frühen Ausformungen als „romantisch“ und in ihren späteren auch als „konservativ“ bezeichnet werden.<sup>158</sup> Am Anfang des 20. Jahrhunderts lagen in Europa deshalb neben den aufklärerischen Weltanschauungen auch die gegenaufklärerische, konservative Weltanschauung vor. Nach Trepl war es die konservative Weltanschauung, die als kulturelles Deutungsmuster assimiliert wurde und eine paradigmatische Funktion bei der Entdeckung der Pflanzengesellschaften und bei der Formulierung synökologischer Klimaxtheorien spielte.<sup>159</sup>

Wenn politische Weltanschauungen paradigmatische Funktionen in den Naturwissenschaften einnehmen, dann ist bisher nicht klar, worin die politischen Inhalte bestehen, die von einer Wissenschaft wie der Biologie assimiliert werden und dann eine paradigmatische Funktion ausüben. In Hinblick auf diese Frage hat Eisel eine Methodik der Klassifikation des politischen Gehalts in naturwissenschaftlichen, insbesondere biologischen Theorien skizziert.<sup>160</sup> Ziel ihrer Anwendung ist es nicht, wie der Autor betont, eine moralische

---

<sup>154</sup> S. Habermas 1995b.

<sup>155</sup> Die Grundzüge der aufklärerischen Positionen werden in den Kapiteln 4 und 5 beschrieben

<sup>156</sup> Welche Interpretationen des Phänomens der Geschichtlichkeit im Rahmen aufklärerischer Ideologien auftraten, erläutern die Kapitel 4 und 5.

<sup>157</sup> S. Habermas 1995b, 104.

<sup>158</sup> Wie die anderen Weltanschauungen artikuliert sich die konservative ebenfalls durch politische Philosophien. Sie wird auch als „konservative Kulturkritik“ bezeichnet. Den Umbruch von der Dominanz aufklärerischer hin zur Dominanz gegenaufklärerischer Weltanschauungen beschreibt Schnädelbach 1991 anhand der Entwicklung innerhalb der deutschen Philosophie zwischen 1831 und 1933. Welche Interpretationen das Phänomen der Geschichtlichkeit im Rahmen gegenaufklärerischer Ideologien erfährt, wird das Kapitel 8 zeigen.

<sup>159</sup> S. Trepl 1987, 1989, 1997, 2001. Darauf, dass politische Philosophien und solche Weltanschauungen als konstitutiv für die Gegenstände der Biologie und der Ökologischen angesehen werden können, haben auch Eisel 2004; Haß 2006; Kirchhoff 2007; Trepl und Voigt 2007; Voigt 2007 aufmerksam gemacht.

<sup>160</sup> Eisel 2002 und 2004.



Beurteilung von naturwissenschaftlichen Theorien vornehmen zu können, auch wenn das Verfahren moralische Implikationen sichtbar werden lässt. Die Methode hat vielmehr einen heuristischen Wert, der in der Möglichkeit einer systematischen Differenzierung naturwissenschaftlicher Theorien besteht.<sup>161</sup> Auch wenn eine systematische Differenzierung naturwissenschaftlicher Theorien nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit ist, werde ich auf die Methodik der politischen Klassifikation zurückgreifen. Denn es kann mit ihr zum einen sichtbar gemacht werden, welche verschiedenen politischen Semantiken paradigmatisch für vegetationsökologische Theorien sind und warum ein Forschungsprogramm nur auf eine bestimmte politische Semantik festgelegt ist. Zum anderen liefert sie Argumente dafür, warum die Rückübertragung einer vegetationsökologischen Theorie in die Gesellschaft überhaupt politische Konsequenzen haben kann und welche das im Falle der Rückübertragung der Monoklimaxtheorie sind. Es wird die Methodik der politischen Klassifikation naturwissenschaftlicher Theorien aufgegriffen, um die politische Motivation sichtbar zu machen, die dem humanökologischen Ansatz der Chicagoer Schule aufgrund der Übertragung der Monoklimaxtheorie auf die Gesellschaft unvermeidlich anhaftet. Um naturwissenschaftliche Theorien politisch klassifizieren zu können, muss zunächst ein Klassifikationssystem aufgebaut werden.<sup>162</sup> Dies geschieht, indem anhand politischer Philosophien gegensätzliche Weltanschauungen idealtypisch rekonstruiert werden.<sup>163</sup> Die so entstehenden Idealtypen politischer Philosophien dienen dann als „politische Schubladen“ (Eisel 2004, 37). Diese Schubladen sind jeweils auf zwei Ebenen, der epistemologischen und der ontologischen Ebene, strukturiert. Die ontologische Ebene „bezieht sich auf die Stellung des Individuums im Verhältnis zum Allgemeinen“ (ebd., 37). Mit ihr wird das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen bzw. die Individualitäts- und Systemauffassung angesprochen, auf der eine Weltanschauung basiert. Sie gibt Auskunft über das Wesen der Dinge der Welt. Die epistemologische bzw. erkenntnistheoretische Ebene „bezieht sich demgegenüber auf die Rolle der Vernunft als dem allgemeinen Medium, dieses Verhältnis zu gestalten, das heißt: das Allgemeine zu erkennen“ (ebd., 37). Die jeweilige inhaltliche Bestimmung beider Ebenen legt die verschiedenen politischen Semantiken fest. Es wird so erkennbar, dass „[e]ine politische Semantik nicht einfach individuell zusammengedacht werden kann“ (Eisel 2004, 37 Umstellung), denn die epistemologische Ebene darf aus Gründen der logischen Konsistenz einer Philosophie nicht zur ontologischen Ebene im Widerspruch stehen. Weil also politische Semantiken an bestimmte inhaltliche Festsetzungen auf der ontologischen und der epistemologischen

---

<sup>161</sup> Die von Eisel skizzierte Methodik wurde zum Zweck der Differenzierung von Theorien der Biologie bzw. der Ökologie von Kirchhoff 2007 und Voigt 2007 aufgegriffen.

<sup>162</sup> Bei dem Aufbau des Klassifikationssystems orientiere ich mich an Eisel 2002 und 2004.

<sup>163</sup> Die Methode der Bildung von Idealtypen geht auf Max Weber zurück. Politische Philosophien bieten sich zur Rekonstruktion von Weltanschauungen an, da sie dem Anspruch, keine Widersprüche zu beinhalten, verpflichtet sind und gleichzeitig einen Maßstab für richtiges und falsches Handeln enthalten und begründen.

Ebene gebunden sind, liefern sie konstante Modelle, vor deren Hintergrund eine politische Klassifikation naturwissenschaftlicher Theorien vorgenommen werden kann.<sup>164</sup> Die politische Klassifikation beispielsweise einer ökologischen Theorie wird dann dadurch möglich, dass man ihre auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene liegenden gegenstandskonstituierenden Vor-Urteilsstrukturen herauspräpariert, und das Ergebnis mit den politischen Semantiken der idealtypisch konstruierten Weltanschauungen abgleicht. Für das Vorgehen der vorliegenden Arbeit ist der bis hierhin nachgezeichnete Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion von entscheidender Bedeutung. Denn es ergibt sich aus ihm, dass dem Nachweis, dass es sich bei der Stadtentwicklungstheorie der Chicagoer Schule um eine Monoklimaxtheorie handelt, eine politische Klassifikation der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie vorangehen muss. Warum zur Klassifikation einer Theorie nicht nur die eine als paradigmatisch für die ökologische Theorie erachtete konservative Weltanschauung idealtypisch konstruiert wird, sondern darüber hinaus auch die der aufklärerischen Weltanschauungen und warum dies erforderlich macht, zuerst auf die Situation in der spätmittelalterlichen christlichen Philosophie einzugehen, soll abschließend verdeutlicht werden.

In der jüngeren Vergangenheit haben bereits verschiedene Autoren den Versuch unternommen, die für die Monoklimaxtheorie paradigmatischen Vorurteilsstrukturen herauszuarbeiten und deren Herkunft aus einer politischen Philosophie zu belegen. Einen Ansatz dazu liefert Eisel (1993, 2009). Der Autor vertritt darin die Auffassung, dass die auf Leibniz zurückzuführende monadische Individualitäts- und Systemauffassung die ontologische Struktur bildet, vor deren Hintergrund nicht nur individuelle Organismen, sondern auch die Pflanzengesellschaft der Monoklimaxtheorie empirisch real werden konnten. Dass die Pflanzengesellschaft als ein Organismus eigener Art empirisch real werden konnte, führt der Autor darauf zurück, dass Herder die monadische Individualitäts- und Systemauffassung nicht nur in seiner konservativen Subjektphilosophie aufgriff, sondern sie auch im Rahmen der Entwicklung seiner konservativen Geschichtsphilosophie und Kulturtheorie fruchtbar machte.<sup>165</sup> Kirchhoff (2007) und Voigt (2007), die die Methode der politischen Klassifikation verwenden, um biologische und insbesondere ökologische Theorien systematisch zu differenzieren, kommen zu dem Schluss, dass das der Monoklimaxtheorie zugrunde liegende Konstrukt der Pflanzengesellschaft nur in Teilen mit dem im politischen Konservatismus entstammenden Konstrukt der organischen Gemeinschaft übereinstimmt. Nach Kirchhoff kann man lediglich bei der Klimaxtheorie

---

<sup>164</sup> Die ontologische und die epistemologische Ebene der verschiedenen Weltanschauungen wurden historisch gesehen nacheinander formuliert. Da ich diesem Umstand bei der Rekonstruktion der Weltanschauungen Rechnung trage, wird die Methodik der Klassifikation, die als idealtypische Rekonstruktion anhand logischer Strukturen eingeführt wurde, durch eine ideengeschichtliche Vorgehensweise ergänzt. Die Berücksichtigung ideengeschichtlicher Aspekte trägt darüber hinaus dazu bei, auch innerhalb einzelner Weltanschauungen Untertypen konstruieren zu können.

<sup>165</sup> Zur Verbindung zwischen Herder und Leibniz s. Eisel 1982; 1997; Kirchhoff 2005.

Thienemanns von einer Übereinstimmung mit der auf Leibniz basierenden monadischen Individualitäts- und Systemauffassung und der von Herder formulierten konservativen Position sprechen. Die Monoklimaxtheorie entzieht sich dagegen einer eindeutigen Einordnung als „konservative Theorie“, unter anderem weil davon ausgegangen wird, dass die Konkurrenz zwischen den Individuen einen wesentlichen Beitrag für die Entstehung und Reifung der Pflanzengesellschaft leistet.<sup>166</sup> Die Idee der Konkurrenz taucht aber für gewöhnlich nicht in konservativen organizistischen Gesellschaftsmodellen auf, sie steht eigentlich im Zusammenhang mit der liberalen Weltanschauung. Um das Auftauchen liberaler Ideen in der Monoklimaxtheorie erklären und diese Theorie eindeutig klassifizieren zu können, ist es daher geboten, nicht nur die konservative Weltanschauung idealtypisch zu rekonstruieren, sondern auch die liberale. Dass darüber hinaus die Rekonstruktion einer dritten Weltanschauung, nämlich die der demokratischen Aufklärung, das Klassifikationssystem vervollständigt, ist der Tatsache geschuldet, dass die Monoklimaxtheorie die Idee der Emanzipation der Pflanzengesellschaft von der umgebenden Umwelt beinhaltet. Diese Idee findet sich ähnlich wie die Idee der Konkurrenz für gewöhnlich nicht im Kontext konservativer Positionen wieder, sondern gehört ursprünglich in den Kontext der liberalen Weltanschauungen sowie der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung. Weil die Idee der Emanzipation der Gesellschaft ursprünglich Teil der aufklärerischen Weltanschauungen ist, umfasst das Klassifikationssystem also neben der Rekonstruktion der liberalen Weltanschauung auch die der demokratischen Aufklärung.

Die Rekonstruktion der aufklärerischen Weltbilder erfordert für die inhaltliche Bestimmung der jeweiligen ontologischen Ebene, dass man ideengeschichtlich gesehen vor Leibniz ansetzt, nämlich dort, wo sich die christliche Philosophie in die Positionen des Nominalismus und des Universalienrealismus verzweigt. Der Rekonstruktion der aufklärerischen Weltanschauungen anhand politischer Philosophien geht daher die Rekapitulation des spätmittelalterlichen Universalienstreits voran, in dessen Folge die differenten Auffassungen vom Wesen der Dinge der Welt entstanden, die die ontologische Basis der aufklärerischen Weltanschauungen bilden. Nach der Rekonstruktion der aufklärerischen Weltanschauungen wende ich mich dann der konservativen Weltanschauung zu. Es wird beim organischen Rationalismus angesetzt. Zum einen soll dabei herausgearbeitet werden, dass in der englischen Traditionslinie empiristische Aspekte in den Universalienrealismus einfließen. Zum anderen wird aufgezeigt, wie das monadische Prinzip vor dem Hintergrund des Versuchs die Spaltung der christlichen Philosophie in nominalistische und realistische Positionen zu überwinden, entstand. Dass die Monoklimaxtheorie nicht eindeutig auf eine der Philosophie Herders folgende konservative Position zurückzuführen ist, wird bei der Rekonstruktion der konservativen Weltanschauung dahingehend berücksichtigt, dass die

---

<sup>166</sup> S. auch Voigt 2007. Auf die Argumentation von Eisel 1993, 2009a, Kirchhof 2007 und Voigt 2007 gehe ich in Kapitel 9 näher ein.

idealtypische Rekonstruktion der konservativen Weltanschauung auf der Grundlage der transzendentalistischen Variante der konservativen Geschichtsphilosophie anhand von Texten Ralph Waldo Emersons stattfindet. Für diese Philosophie lässt sich das Vorhandensein der Substanzkonzeption von Leibniz auch im amerikanischen Kontext nachweisen, sie stellt aber eine Position dar, die anders als Herders am Übergang von der geschichtsphilosophischen zur lebensphilosophischen Ausprägung der konservativen Weltanschauung formuliert wurde. Auf der Grundlage dieses dreigleisigen Klassifikationssystems nehme ich dann die politische Klassifikation der Monoklimaxtheorie und der Stadtentwicklungstheorie der Chicagoer Schule vor.

### **3. Der Universalienrealismus und der Nominalismus als konkurrierende Möglichkeiten das Wesen der Dinge der Welt zu denken**

#### **3.1 Der Universalienrealismus – Die Universalien erwirken die einzelnen Dinge der Welt**

Mit dem folgenden Kapitel sollen die ersten Grundlagen für ein System zur politischen Klassifikation ökologischer Theorien gelegt werden. Das System soll aus drei idealtypisch rekonstruierten politischen Philosophien bestehen. Als problematisch kann einem eine solche Vorgehensweise erscheinen, weil man aus der Erfahrung weiß, dass sich politische Positionen verändern und nicht zuletzt weil einzelne Begriffe wie beispielsweise der Begriff wie Individuum, Vernunft, Emanzipation, Fortschritt usw. nicht nur von einer politischen Position verwendet werden, sondern quasi in aller Munde sind. Für die Rekonstruktion ist es daher von Bedeutung eine Ebene aufzusuchen, von der aus die inhaltliche Bestimmung der verwendeten Begriffe erschlossen werden kann. Diesen Ausgangspunkt der Rekonstruktionsarbeit bildet die Festlegung einer politischen Philosophie auf der ontologischen Ebene. Diese Ebene thematisiert die Stellung des Individuums im Verhältnis zum Allgemeinen und gibt deshalb Auskunft darüber, worin die Annahmen einer politischen Philosophie hinsichtlich des Wesens der Dinge der Welt bestehen. Behauptet wurde<sup>167</sup>, dass Leibniz die für die gegenaufklärerische konservative Philosophie relevante Variante der Bestimmung des Verhältnisses des Einzelnen zum Allgemeinen formuliert hat. Vermutet werden kann, dass den aufklärerischen Philosophien des Liberalismus und der demokratischen Aufklärung andere Annahmen über das Verhältnisses des Einzelnen zum Allgemeinen zugrunde liegen. Da sich die für die aufklärerischen Positionen maßgeblichen Annahmen über das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen bereits im Spätmittelalter herausbildeten<sup>168</sup>, setzt die Rekonstruktion nicht bei Leibniz' Kosmologie ein, sondern aus ideengeschichtlicher Perspektive gesehen davor, nämlich beim Universalienstreit, der innerhalb der christlichen Philosophie geführt wurde. Es soll dargestellt werden, wie im Rahmen dieser Kontroverse innerhalb der christlichen Philosophie neben der älteren

---

<sup>167</sup> S. u.a. Kirchhoff 2007

<sup>168</sup> Der Ursprung der Problematik das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen zu bestimmen kann bis zur Auseinandersetzung zwischen den Sophisten und den Begründern der systematischen idealistischen Philosophie, Sokrates und Platon, zurückverfolgt werden. S. Sandkühler 1999, 1665 und Windelband 1891. Zitate aus Windelbands „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ sind der 16. Auflage von 1976 entnommen.

Positionen des Universalienrealismus die neue Position des Nominalismus formuliert wurde. Nach einer kurzen Einführung in die theologischen und philosophischen Grundlagen des Universalienrealismus werde ich darlegen, wie Verschiebungen auf der theologischen Ebene auf der philosophischen Ebene eine neue Definition des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Allgemeinen nach sich zogen. Warum mit der Entstehung des Nominalismus die Herauslösung des Individuums aus dem Schöpfungszusammenhang vorangetrieben wurde und wie dies wiederum mit der Formulierung der Idee der Selbsterhaltung zusammenhängt, die auch heute noch im Zusammenhang mit der Wesensbestimmung von Organismen relevant ist, werde ich anschließend erörtern. Dass und inwiefern das Erstarren des Nominalismus auch zu einem Erstarren der Naturwissenschaften führte, wird abschließend angesprochen. Das Kapitel drei beschreibt damit die Ausgangsbedingungen für das Entstehen des Empirismus und des Rationalismus. In den Kapiteln vier, fünf, sechs und sieben kann auf dieser Grundlage gezeigt werden, dass und inwiefern im Empirismus und in den ausgewählten Varianten des Rationalismus die nominalistische und die universalienrealistische Position aufgegriffen wurden und später als Ontologien politischer Philosophien bzw. verschiedener Weltanschauungen fungieren.

Bei der scholastischen Kontroverse um die Allgemeinbegriffe bzw. die Universalien handelte es sich im Kern um die Frage, „ob den Universalien eine reale Existenz außerhalb des menschlichen Denkens oder Sprechens zukommt und wenn ja, wo diese Existenz anzusetzen sei“ (Sandkühler 1999 Bd. II, 1665). Diese Fragestellung entstand vor dem Hintergrund der spezifischen, vom Christentum vertretenen Idee Gottes.<sup>169</sup> Kennzeichnend für die christliche Gottesidee ist, dass Gott widerstreitende Eigenschaften in sich vereint. Der christliche Gott ist sowohl gesetzgebend und allmächtig als auch gnädig. Bezogen auf die Menschen bedeutet dies, dass sie nicht einfach nur dem göttlichen Gesetz unterworfen sind, sondern dass Gott sie mit dem Tod Jesus erlöst hat „und jedem damit die Freiheit geschenkt hat, einen eigenen Weg zu wählen, den Gesetzen Folge zu leisten“ (Eisel 2009a, 232).<sup>170</sup> Seitdem dem Alten Testament das Neue hinzugefügt wurde

„ist jeder einzelne aufgerufen, seinen Beitrag zur Errichtung des Reiches Gottes zu leisten. Die Schöpfung existiert nicht nur, sondern ist nun auch ein Projekt der Menschen. Die ‚erarbeiten‘ sich je einzeln die bereits ergangene Erlösung aller, indem sie sich in der Besonderheit, in der Gott sie gewollt hat, entdecken und diese in den Dienst seiner

---

<sup>169</sup> Die Darstellung wesentlicher christlicher Dogmen stützt sich auf verschiedenen Arbeiten von Eisel 2007, 2009a, 2009b, denn dieser Autor stellt einen Zusammenhang zwischen der widersprüchlichen christlichen Gottesidee und der Formulierung differenter Individualitäts- und Systemauffassungen her. Indem dieser Zusammenhang aufgezeigt wird, wird deutlich, dass die Konstitutionsideen, die in die Paradigmen von wissenschaftlichen Gegenständen eingelagert sind, aus ideengeschichtlicher Perspektive gesehen ihre gemeinsame Herkunft im christlichen Überlieferungszusammenhang haben.

<sup>170</sup> S. auch Eisel 1997, 61.

Schöpfung stellen. Sie verwirklichen individuell den Geist, die Gesetze und den Sinn des Ganzen, wenn sie nicht in Sünde leben“ (ebd., 232).

Lebt der Mensch im Sinne der christlichen Religion richtig, dann realisiert er zwei fundamentale Grundwerte, Freiheit bzw. Selbstverantwortung und Gesetzestreue, und findet so seinen Weg zu Gott. Die Freiheit seinen eigenen Weg zu finden, ist aber „selbst Ausdruck einer bedingungslosen Abhängigkeit von Gottes Ratschluss und Geboten. Gott hat nicht nur das Ganze geschaffen, sondern immer alles einzeln schon so gewollt, wie es existiert“ (ebd., 232). Eine Einsicht darin, warum etwas so und nicht anders existiert, darf nicht angestrebt werden, denn sie hätte die Ablösung von der bedingungslosen Abhängigkeit des Menschen von Gott zur Folge.

Um ein freies, selbstverantwortetes Leben im Sinnen der christlichen Religion führen zu können, muss vorausgesetzt werden, dass die menschliche Vernunft an der ihr vorgeordneten Vernunft Gottes in irgendeiner Weise teilhaben kann. Das heißt, es muss eine Art der ‚Teilhabe‘ der subjektiven Vernunft des einzelnen Menschen an der in den göttlichen Willensakten zu Tage tretenden allgemeinen Vernunft Gottes“ (Kötzle 2002, 49) angenommen werden, die allerdings die Einsicht in das Ganze ausschließt, sonst wäre der Mensch Gott gleich. Aus der theologischen Perspektive

„ist [d]iese Teilhabe durch die Selbstoffenbarung Gottes durch einen unwiderruflichen, irrationalen Gnadenakt, in dem Gott sich den Menschen zu erkennen gegeben und damit die Vernunft in die Welt gebracht hat, möglich“ (Pohl 1983, 88, Umstellung).

Dass der Gnadenakt der Selbstoffenbarung Gottes gegenüber dem Menschen erfolgte, bildet die Voraussetzung dafür, dass auf der philosophischen Ebene die universalienrealistische Position formuliert werden kann. Denn erst nachdem Gott die Vernunft in die Welt gebracht hat, wird es für den Einzelnen erforderlich, anderes zu leisten, als nur im Sinne des Alten Testaments dem Gesetz zu folgen. Und erst dann wenn der Mensch anderes leisten muss, als nur den göttlichen Gesetzen zu gehorchen, muss er in irgendeiner Weise an Gottes Vernunft teilhaben können.

Im Universalienstreit wird der theologische Streit über die Möglichkeiten und Grenzen der Teilhabe vermittelt über den philosophischen Streit um den Status der Universalien bzw. der Allgemeinbegriffe ausgefochten. Von der universalienrealistischen Position wird die Ansicht vertreten, dass die Universalien, ganz so wie die Ideen im (Neu)platonismus, unabhängig von den Einzeldingen und vor diesen existieren. Folglich erscheint den Vertretern dieser Position das Allgemeine, die Universalie, als das „wesenhafter und ursprünglicher Wirkliche, welches das Besondere (die Art und schließlich das Individuum) *aus sich erzeugt und in sich enthält*“ (Windelband 1976, 248). Weil die Universalien als durch die Gottheit erwirktes Sein

angesehen werden, sind sie nicht allein Substanzen, das heißt wirklich Seiendes, „sondern sie sind den körperlichen Einzeldingen gegenüber die ursprünglicheren, die erzeugenden und bestimmenden, sie sind die realen Substanzen, und zwar sind sie *um so realer, je allgemeiner* sie sind“ (ebd., 248). Die logische Unterordnung der Begriffe schließt „ein Erzeugtsein und Beschlossensein des Einzelnen durch das Allgemeine“ (ebd., 248) ein. Es „setzt sich die logische Division und Determination in einen Kausalprozeß um, vermöge dessen das Allgemeine sich in das Besondere gestaltet und entfaltet“ (ebd., 248). Weil die logische Stufenfolge der Begriffe vom allgemeinsten zum niedrigsten Begriff führt, entspricht sie gleichzeitig einer Stufenfolge abnehmender Realität. Die sinnlich erfahrbare Einzeldingerscheinung ist gemessen an ihrem „Realitätsgehalt“ gegenüber dem „am wenigsten allgemeinen“ Allgemeinbegriff, der sie erwirkt, realitätsärmer. „Dem sinnlichen Einzelding kommt sonach die geringste Kraft des Seins, die abgeschwächteste und durchweg abhängige Art der Realität zu“ (ebd., 249). Aufgrund dieser metaphysischen Setzungen „war Erkenntnis Erkennen des Allgemeinen, Wissenschaft und Allgemeinerkenntnis waren synonym“ (Goldstein 1998, 152, Umstellung).<sup>171</sup> Insofern Allgemeinerkenntnis dem Erkennen der Gedanken Gottes gleichgesetzt wird, ermöglichte es nach Augustin „wahres Wissen von der Gestaltung der Welt“ (Sandkühler 1999, 1666). Möglich ist Erkenntnis, weil die göttlichen Gedanken dem Menschen bei der universalienrealistischen Position als eingeboren und mit der natürlichen Vernunft als erkennbar gedacht werden. Zu wahren Wissen zu gelangen, war am Ende des Mittelalters allerdings nur denjenigen vorbehalten, die ihr Leben in der Abkehr von allem Weltlichen bzw. Sinnlichen ganz Gott widmeten. Das Monopol für den Zugang zur göttlichen Wahrheit lag deshalb bei der Institution der Kirche.

### **3.2 Der Nominalismus – Nur das Einzelne existiert wirklich**

Entscheidend für die Entstehung der nominalistischen Position war die von Roscelin im 12. Jahrhundert hervorgebrachte konträre Argumentation bezüglich des Wahrheitsgehalts der Universalien. Roscelin reduzierte die Bedeutung der Universalien auf die ihnen entsprechenden Worte, wodurch er die durch den Platonismus geprägte,

---

<sup>171</sup> Beim Erkenntnisvorgang musste daher das Besondere (Singuläre) dem Allgemeinen subordiniert werden. Erkenntnis war damit zwar an die sinnliche Erfahrung gebunden, insofern das Allgemeine im Einzelnen Gestalt annahm, doch erfolgte der wesentliche Teil des Erkennens auf spekulative Weise, indem das einzelne Welt Ding unter einen allgemeinen Begriff subsumiert wurde. Den Abschluss fand das Erkennen (und mit ihm die logische Reihenfolge der Begriffe) im Begriff der Gottheit. Dieses absolute Allgemeine war, wie in der neoplatonischen Lehre Plotins, jedoch nicht bestimmbar: Über Gott konnte nur ausgesagt werden, was er nicht ist.



universalienrealistische Position der Kritik aussetzte.<sup>172</sup> Denn wenn die Universalien nur Worte sind, dann „wird [d]ie naive Behauptung, Begriffe und Dinge seien in Übereinstimmung, [...] unmöglich“ (Mensching 1992, 97), weil die „Gleichheit des ausgesagten Wortes ihre Entsprechung nicht mehr in einer substanziell verstandenen Ähnlichkeit hat; sie kann nur auf einer begrifflos beobachteten Merkmalsgleichheit der Dinge sich gründen“ (ebd., 99 Umstellung).

Wilhelm von Ockham (ca. 1285 – 1349) griff die durch Roscelin vorbereitete Deutung der Universalien auf. Der Grund dafür, die nominalistische Position zu entfalten, lag dabei nicht im philosophischen Bereich, sondern im theologischen. Ockhams Absicht war es, eine Aufwertung der göttlichen Willensfreiheit und damit eine Aufwertung der Allmacht Gottes zu erreichen. Dies schien ihm geboten, spitzte man die Prämissen der universalienrealistischen Position zu: Wenn die Universalien nach Ansicht der Realisten sowohl ewige Ideen in Gott als auch eingeborene Ideen im menschlichen Geist wären, dann würde daraus letztendlich die Erkennbarkeit der Dinge für den Menschen folgen und mit ihr tendenziell auch die Erkennbarkeit der Wahrheit der göttlichen Schöpfung als Ganze. Eine derartige Erkenntnisfähigkeit des Menschen hätte sich in jedem Fall einschränkend auf die Absolutheit des göttlichen Willens ausgewirkt. Denn wenn es für den Menschen möglich wäre, die Wahrheit der Schöpfung zu erkennen, dann wäre es auch denkbar, dass der freie Wille des Einzelnen mittels des Vermögens der natürlichen Vernunft mit dem freien Willen Gottes in Übereinstimmung gebracht werden könnte. Entsprach Gottes Wille dann dem mit der natürlichen Vernunft Erkannten, wäre sein absoluter freier Wille auf die erkannte Schöpfungsordnung festgelegt. Gott wäre damit zum einen nicht länger absolut frei, sondern an die Notwendigkeit der erkannten Ordnung gebunden. Zum anderen widerspräche die Bindung Gottes an die Schöpfungsordnung dem aus der Eigenschaft der Allmacht folgenden Omnipotenzprinzip, demnach Gott nicht nur völlig frei wirkt, sondern gleichzeitig auch allmächtig ist und seinen Willen keiner denkbaren Notwendigkeit (außer der der Nicht-Widersprüchlichkeit seines Tuns und Wollens) unterordnen muss. Um den Gedanken einer geordneten Schöpfung nicht aufgeben zu müssen und um gleichzeitig die Willensfreiheit und Allmacht Gottes zu garantieren, nimmt Ockham an, dass es

„jeweils nur *eine* Schöpfungs- und Heilsordnung gibt. Und diese ist Ausdruck von Gottes schöpferischem Wesen. Aber eben in Gottes schöpferischer Macht liegt es, die geltenden Gesetzmäßigkeiten der geschaffenen Natur und des Heilswegs durch andere zu ersetzen“ (Bannach 1975, 19, Umstellung).

---

<sup>172</sup>Dass die Entstehung des Nominalismus nicht allein durch den innertheologischen Diskurs möglich wurde, führt Mensching aus. Auf die „wissenschaftsexternen“ Faktoren und ihre Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Menschen wird an dieser Stelle nicht eingegangen. S. dazu Mensching 1992, Kapitel 6.

Für Ockham handelt Gott immer nach bestimmten Ordnungen, aber Gott kann diese Ordnungen jederzeit verändern.

Die so wiedergewonnene Omnipotenz Gottes musste aber auf längere Sicht „zur *Kontingenz* alles Existierenden und damit zur grundsätzlichen Ablehnung der Möglichkeit einer Welt- und Gotteserkenntnis durch notwendige Gründe“ (Kötzle 2002, 50-51) führen. Denn aus der prinzipiellen Offenheit der Schöpfung folgte für den Menschen, dass er die letzten Gründe göttlichen Handelns, die so genannte „obere“ göttliche Wahrheit, nicht erkennen konnte. Wenn Gottes Handeln keiner für den Menschen erkennbaren Notwendigkeit folgt, kann nicht länger von einer durch Gott erwirkten und für den Menschen erkennbaren Übereinstimmung zwischen Sätzen bzw. Allgemeinbegriffen und Gegenständen oder Ereignissen ausgegangen werden. Es kann folglich keine kausalen oder teleologischen Notwendigkeiten geben, die die Existenz des Bestehenden erklären. Bestehendes existiert deshalb allein darum, weil Gott es gewollt hat. Warum Gott es gewollt hat, das bleibt unerkennbar. Mit dieser Betonung der Allmacht Gottes durch Ockham wurde deshalb nicht nur die Annahme, es gäbe teleologische Notwendigkeiten, in Frage gestellt, sondern es ging mit ihr eine Aufwertung der Einzelperscheinung einher, insofern nur noch von ihr gesagt werden konnte, dass ihre Existenz von Gott gewollt sei.<sup>173</sup> Aus der Perspektive der Nominalisten besitzt nur sie allein und nicht die Allgemeinbegriffe wahre Existenz. Auf der erkenntnistheoretischen Ebene erübrigte sich damit eine Individuationslehre, in der das Allgemeine mit der Einzelperscheinung vermittelt werden musste.

Die Frage nach einer möglichen Erkenntnis des Individuellen ebenso wie die nach dem „Wesen“ des Allgemeinen stellt sich aber nun in einer ganz neuen Weise. Bisher gründete sich die weltliche Ordnung auf der von den Realisten angenommenen Möglichkeit der Erkenntnis der oberen Wahrheit bzw. der Möglichkeit der Einsicht in die Schöpfungsordnung. Weil Ockham die Annahme, die Universalien seien real existierende, den Einzeldingen vorgängige Entitäten, ablehnt, muss er für seine Erkenntnistheorie einen neuen Ansatzpunkt finden. Dazu geht er in seiner Erkenntnistheorie davon aus, dass es eine sensitive und eine intellektive Erkenntnis des Singulären gibt.<sup>174</sup> Denn so wie „Gott ein unmittelbares Verhältnis zu seinen Geschöpfen habe, sei der menschlichen Erkenntnis ein unvermittelter Bezug zu ihren Erkenntnisgegenständen möglich“ (Goldstein 1998, 206). Nach Ockham wird das Singuläre intuitiv und damit unmittelbar vor dem Allgemeinen erkannt, wodurch er dem

---

<sup>173</sup> Als schöpfungstheologische Konsequenz des Nominalismus folgt, dass die radikale Singularität alles Seienden hervorgehoben wird. Siehe Goldstein, 1998, 205; Kötzle 2002, 50. Insofern von der radikalen Singularität alles Seienden ausgegangen wird, besteht eine Verbindung zwischen dem Nominalismus und der antiken Sophistik.

<sup>174</sup> S. Goldstein, 1998, 206.

Intellekt eine kognitive Unmittelbarkeit zum Gegenstand einräumt. So ist Erkenntnis nicht mehr

„eine Anteilhabe an einer den Dingen selbst transzendenten intelligiblen Welt: Erkenntnis erfaßt zuerst und zuletzt die in der intuitiven Anschauung präsente Individualität selbst, die sich solcher Anschauung unverändert als sie selbst darbietet. So wie Gott die Dinge in ihrer Einzelheit von Ewigkeit her anschaut in ihrer von seinem Sein radikal unterschiedenen kreatürlichen Kontingenz, erkennt auch eine menschliche Erkenntnis diese selben Dinge, die von Gott als sie selbst im vollen Umfang ihrer Bestimmung aus dem absoluten Nichts in ihr Sein gerufen worden sind, in ihrer fundamentalen Einzelheit“ (Miethke 1969, 194).

Die evidente sensitive und intellektuelle Erkenntnis erfolgt durch die *notitia intuitiva*. Der Erkenntnisgegenstand wirkt dabei direkt auf den Intellekt ein. Diese sensitive Erkenntnis geht jeder abstrahierenden und begriffsbildenden Erkenntnis, *notitia abstractiva*, voraus<sup>175</sup>. Es wird das Einzelne zuerst und damit vor dem Allgemeinen erkannt. Wenn Ockham dem Intellekt eine kognitive Unmittelbarkeit nur zum singulären Gegenstand zusichert, dann stellt sich die Frage ob und wie eine allgemeine begriffliche Erkenntnis erfolgen und welchen Status sie erhalten kann. Die Erkenntnis des Allgemeinen wird für Ockham möglich, weil er das Allgemeine nicht länger in den Erkenntnisgegenständen und in der Seele verortet, sondern allein im Intellekt des Menschen. Der Intellekt ist nicht nur zur intuitiven, sondern auch zur abstrahierenden Erkenntnis fähig, die im Anschluss an die intuitive Erkenntnis eintritt. Abstrahierende Erkenntnis beinhaltet eine Verminderung der Erkenntnisgenauigkeit, bei der auf die Erkenntnis der Existenz des einzelnen Gegenstandes verzichtet wird. Indem der Intellekt individualisierende Differenzen vernachlässigt, können Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Singularitäten entstehen.<sup>176</sup> „Die Abstraktion stellt somit Ähnlichkeiten zwischen Erkenntnisobjekten fest, die sich nur einstellen können, wenn von der radikalen Singularität alles Seienden abgesehen wird“ (Goldstein, 1998, 209). Für die Allgemeinheiten gilt daher, dass sie weder vor den Dingen (im platonischen Sinne) noch in den Dingen (im aristotelischen Sinne), sondern allein im Denken existieren. Die durch Abstraktion entstehenden Allgemeinbegriffe sind für Ockham identisch mit dem konkreten Erkenntnisakt, in dem die Einzeldinge begriffen wurden. Der Begriff umfasst so den Inhalt dessen, was am Einzelding erfahren wurde. Er steht für den Gegenstand. Die gebildeten Erkenntnisse haben nach Ockham den Status des Allgemeinen, weil „der Intellekt beim Erfassen eines

---

<sup>175</sup> S. Goldstein, 1998, 207.

<sup>176</sup> Das Abstrahieren ist bei Ockham „nicht ein Akt des Vergleichens, sich Ausrichtens auf eine Universalie [...], sondern ein bloßes Entlassen, Weglassen, Verabschieden (dimittere)“ (Schulthess 1992, 230). Sowohl für die intuitive als auch für die abstrahierende Erkenntnis ist daher das Einwirken des Gegenstandes notwendig. Ockham vertritt damit „einen ‚absoluten erkenntnistheoretischen Realismus‘ bzw. einen ‚direkten Realismus‘, der von einer unmittelbaren Kausalreaktion zwischen der *notitia intuitiva* und der *res* ausgeht“ (Goldstein 1998, 207).

Einzelndings in sich einen Begriff schafft, der sich auf dieses Einzelnding in allgemeiner Weise bezieht“ (ebd., 235-236). Im Erkennen eines jeden Einzelndings, so die Annahme, bildet der Intellekt automatisch einen Allgemeinbegriff, den er dann als natürliches Zeichen für das Ding verwendet. Als Ergebnisse des Denkens sind die Allgemeinbegriffe keine Erkenntnisse von den Dingen, sondern sie entsprechen logischen Verknüpfungen. Sie werden, weil sie durch Ereignisse der Natur angeregt sind und weil sie Naturereignisse verknüpfen als Beschreibungen der Natur verstanden. „Die universellen Begriffe sind [...] kein ‚wahres‘ Abbild der Wirklichkeit bzw. einer eigenständigen Realität vor jeder Wirklichkeit, sondern bloße *Zeichen* für die Wirklichkeit und von dieser streng zu trennen“ (Kötzle 2002, 52). Für die Metaphysik und die Realwissenschaften folgt, „daß sie es nicht mehr unmittelbar mit Seiendem zu tun haben, sondern mit den Begriffen, die für das Seiende stehen“ (Goldstein 1998, 232). Erkenntnis kann somit nicht mehr Erkenntnis einer höheren göttlichen Wahrheit sein, sondern nur noch menschenmögliche Erkenntnis bzw. Erkenntnis der „niedereren“ Wahrheit. Die Bindung der Erkenntnis an die wahrnehmbaren Einzelndinge hat bei Ockham damit nicht mehr das Ziel, das Einzelnding auf eine höhere Wahrheit hin zu transzendieren. Denn für das Erkennen als Vernunfttätigkeit gilt, dass es weder im aristotelischen Sinne Schau des in den Dingen liegenden Wesens sein kann, noch im platonischen Sinne Erkennen einer den Dingen äußerlichen und vorgängigen höheren Wahrheit. Vernunfttätigkeit entspricht hier vielmehr der „kognitive[n A.H.] Bewältigung der Mannigfaltigkeit durch ein allgemeines Erkennen, dessen Allgemeinheit keine Entität, sondern das Produkt einer Erkenntnisweise ist“ (ebd., 210). Damit setzt man das Allgemeine im Rahmen der nominalistischen Position nicht mit präexistentem, transzendentem Sein gleich, sondern mit der Denktätigkeit selbst, die den Status des Allgemeinen erhält. Weil bei Ockham die Erkenntnis des Einzelnen und die Bildung von Allgemeinbegriffen ohne jegliche willentliche Aktivität seitens des Intellekts erfolgt, sind sie für ihn nicht Produkte schöpferischer, menschlicher Tätigkeiten, sondern Naturprodukte des menschlichen Intellekts.<sup>177</sup>

Wenn Gott, wie es auch die Vertreter der nominalistischen Position annehmen, den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat, dann stellt sich die Frage, ob und wie der freie Wille konzeptionell erfasst wird. Die Frage nach dem freien Willen ergibt sich, weil im christlichen Glauben Gottes freier Wille mit dem Gebot der Gnade vereinbar sein muss: Wenn Gott an keine erkennbare Ordnung mehr gebunden ist, wie kann er sich dann noch als der gnädige Gott des Neuen Testaments erweisen? Um eine neue, theologisch-metaphysische Handlungstheorie zu begründen, greift Ockham auf die bereits von Alexander von Hales in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eingeführte Unterscheidung der

---

<sup>177</sup> Demgegenüber wurde das Erkennen der Wahrheit im Realismus nur unter Mitwirkung des freien Willens des Menschen als möglich erachtet.

Wirkmöglichkeiten Gottes in die „*potentia ordinata*“ und die „*potentia absoluta*“ zurück.<sup>178</sup> Mit dem Begriff *potentia ordinata* bezeichnete Hales regelbestimmtes Handeln im Rahmen eines gegebenen Kontextes und unter dem Begriff *potentia absoluta* wurde von ihm unbestimmtes absolutes Handeln verstanden.<sup>179</sup> Die Begriffe beschreiben damit zwei unterschiedliche, konstituierende Qualitäten des Handelns: „Sofern das Handeln Gottes ein Handeln innerhalb eines bestehenden Kontextes ist, also Gesetz und Schöpfungsordnung als vorausgesetzt gedacht werden, ist die Macht Gottes durch eben diese gegebene Ordnung bestimmt; sein Handeln muss dann so verstanden werden, daß es auf der Anerkennung einer bestimmten Ordnung beruht“ (Kötzle 2002, 54).<sup>180</sup> Diese Auffassung entspricht der Vorstellung vom gnädigen Gott, der die Schöpfung gemäß eines bestimmten Heilsplans geordnet hat, weil er um das Heil des Menschen besorgt ist. Die zweite, voluntaristische Dimension göttlichen Handelns basiert darauf, dass Gesetz, Ordnung und Kontext selbst als im Willen Gottes begründet gedacht werden. Die Schöpfungsordnung, die als Naturnotwendigkeit erscheint, „gilt als in der absoluten Freiheit Gottes gegründet“ (ebd., 55). Die beiden Wirkmöglichkeiten können unter dem Primat der absoluten Freiheit Gottes widerspruchsfrei als verbunden gedacht werden, weil Ockham die Omnipotenz Gottes mit der Möglichkeit, verschiedenste Welten schaffen zu können, gleichsetzt. Gott kann in dem Fall mehr, als er wollte.<sup>181</sup> Gott hätte vieles erschaffen können, was er nicht erschaffen wollte, und gleichzeitig hätte Gott erschaffen, was er erschaffen wollte, ohne eine Rechtfertigung dafür ablegen zu müssen, warum er Etwas und nichts Anderes geschaffen hatte.<sup>182</sup> Mit dieser Unterscheidung in absolute und geordnete Macht gelang es also „eine mögliche unmittelbare Präsenz der schöpferischen Wirkung Gottes *und* die Gültigkeit der Eigenwirksamkeit der von ihm eingesetzten Kausalverhältnisse gleichzeitig zu denken“ (Goldstein 1998, 185), ohne Gott darauf fest zu legen, etwas aus einer Notwendigkeit heraus tun zu müssen.<sup>183</sup> Unter dem Primat der Willensfreiheit Gottes erscheint die Schöpfung nun als willentliche, nach Ordnungsprinzipien erfolgende aber nicht notwendige Handlung Gottes. Mit der Betonung des Willens wird die Begründung der Weltordnung durch die Existenz einer vorgängigen Vernunft, auf die hin alles Geschehen geordnet war und auf die dieses Geschehen zulief, negiert. Die Welt wird zu einem offenen, unvorhersehbaren Geschehen. „Sie ist ohne Ziel

---

<sup>178</sup> S. Goldstein, 1998, 185 und Kötzle 2002, 54. Diese Unterscheidung findet sich ebenfalls bei Duns Scotus (ca. 1270 – 1308). S. Kötzle 2002, 54.

<sup>179</sup> S. Goldstein 1998, 185 f..

<sup>180</sup> Ockham ging davon aus, dass Gott niemals etwas ungeordnet tun kann. S. auch Goldstein 1998, 186.

<sup>181</sup> S. Goldstein 1998, 186, Kötzle 2002, 55.

<sup>182</sup> Diese Argumentation wird später von Descartes aufgegriffen werden. S. Kapitel 5.1.

<sup>183</sup> Durch die Gleichberechtigung der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* sieht Goldstein bei Ockham gewährleistet, dass die Machtsteigerung Gottes (gegenüber der universalienrealistischen Position) nicht zwangsweise göttliche Willkür zur Folge hat. Die negative Konnotation des göttlichen Voluntarismus setzt nach Goldstein erst mit Descartes ein. Vgl. Goldstein 1998, 187. Inwiefern der Rationalismus Descartes' mit der Idee göttlicher Willkür verbunden gedacht wird, wird in Kapitel. 5.1 erläutert.

und Ordnung, es sei denn, ein Wille setzt ihr ein Ziel und gibt ihr eine Ordnung“ (Krings 1980, 51). Damit kristallisiert sich im Rahmen der nominalistischen Position eine Konstellation heraus, bei der der göttliche Wille das A priori der Ordnung bildet. Die Aufwertung der göttlichen Willensfreiheit hat die Kontingenz der Welt und die Aufwertung des einzelnen Weltthings gegenüber dem Prinzip einer transzendenten Ordnung zur Folge. Gleichzeitig führt die neue Auslegung des göttlichen Willens zu einer Abwertung der menschlichen Vernunft. Denn ist keine transzendente Ordnung mehr erkennbar, kann die Vernunft auch nicht mehr als Medium der Erkenntnis dieser Ordnung gelten. Im Rahmen der nominalistischen Perspektive kann die Vernunft nicht mehr wie zuvor unter realistischer Perspektive „als ‚aufnehmender Intellekt‘ bestimmt sein, sondern wird (komplementär zum Omnipotenzprinzip Gottes) zu einer Vernunft, deren Tätigkeit letztlich die eines Willens ist, der Ziele setzt und Ordnungen gibt“ (Kötzle 2002, 58-59). Es stellt sich deshalb die Frage, ob im Rahmen der nominalistischen Position eine den subjektiven Willen einbegreifende Vernunftkonzeption angestrebt wurde und welche Rolle der freie Wille innerhalb dieser Konzeption spielte? Einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung einer entsprechenden Vernunftkonzeption leistet Budridanus (ca. 1300-1358).<sup>184</sup> Er definiert die Vernunft, weil sie nicht mehr in einem absoluten Guten gründet und deshalb nicht mehr der finale Zweck eines Strebens sein kann, als eine Fähigkeit zur Selbstbestimmung. Dazu fasst er Vernunft als spezifischen Selbstbezug auf, der das Denken und Handeln des Menschen bestimmt. Seiner Form nach ist dieser Selbstbezug ein Wollen, das dem freien Willen entspricht. Denn ein Wille existiert nur dann, wenn er sich selbst will. Das heißt, wenn er sich selbst Ursache ist. Die Befähigung zur Selbstbestimmung ermöglicht es dem Willen dann, sich beliebige Ziele zu setzen. Damit ist der Wille, entsprechend dem göttlichen Willen, aus dem er hervorgeht, frei und allmächtig. Für Budrianus ist dieser Wille durchgängig vernunftbestimmt. Möglich ist dieses, weil er annimmt, dass der Wille als selbstbestimmter Wille zu sich in ein Verhältnis tritt.<sup>185</sup> „Indem der Wille sich auf sich selbst bezieht, erkennt er mittels Vernunft seinen eigenen Vollzug als etwas Gutes und vermag sich deshalb zu entschließen, zu wollen“ (Kötzle 2002, 60).<sup>186</sup> Es „ist der sich in dieser Weise selbst wollende Wille (praktische) Vernunft, bzw. umgekehrt: die praktische Vernunft läßt sich als ursprüngliches Selbstverhältnis des Willens beschreiben“ (ebd., 60). Damit wird der freie Wille des Menschen analog dem Willen Gottes zur Ursache der verfolgten Ziele. „Der Mensch verfolgt nicht mehr von vornherein ein letztes Ziel, im Hinblick auf das die Vernunft den Willen bestimmen könnte, sondern es verhält sich umgekehrt: Daß der Mensch ein Ziel verfolgt, verdankt sich dem Selbstbezug des Willens“ (ebd., 60). Analog dem absoluten göttlichen Willen, der (innerhalb der nominalistischen Position) jeder Ordnung vorgängig ist, ist das

---

<sup>184</sup> S. Kötzle 2002, 59 ff. Zu Budrianus Vernunftkonzeption s. Krieger 1986.

<sup>185</sup> S. Krieger 1986, 163.

<sup>186</sup> S. Krieger 1986, 182.

Sich-Wollen des Willens „in keiner Weise inhaltlich bestimmt, sondern zunächst nichts als der Entschluss zu sich selbst, d.h. die Bejahung der eigenen Existenz“ (ebd., 60). Und als Vernunfttätigkeit ist diese auf kein überindividuelles Gutes und damit auf keine transzendente Ordnung bezogen. Zieht man in Betracht, dass auch unter nominalistischer Perspektive gilt, dass alles faktisch Seiende von Gott gewollt und damit gut ist, dann beinhaltet der sich wollende Wille allerdings einen Entschluss zum Guten, insofern er sich als eine von Gott gewollte Existenz erhält.<sup>187</sup> Dieser Wille zum Guten bezieht sich, weil nach Ockham nur noch die niedere Wahrheit erkennbar ist, allein auf die einzelne faktische Existenz und nicht mehr auf eine obere Wahrheit bzw. auf die göttliche Ordnung. Für den Menschen besteht richtiges und gutes Handeln, im „Überleben als dem Nützlichen angesichts der eigenen Existenz“ (ebd., 61).<sup>188</sup>

Wenn die individuelle Vernunft den Status der Allgemeinheit nicht mehr behaupten kann, weil sie an der oberen Wahrheit nicht mehr teilhat, dann ist fraglich, worin die Möglichkeit im Rahmen der nominalistischen Position besteht, Handeln als moralisch richtig zu begründen. Als moralisch richtig kann sich nur erweisen, was zur Selbsterhaltung beiträgt. Damit beruht die moralische Richtigkeit des Handelns „auf dem Selbstbezug des Einzelnen: Durch das Vernunfturteil wird eine Art ‚subjektiver Allgemeinheit‘ gewonnen, die dem konkreten Handeln seine Verbindlichkeit verleiht; es ist aufgrund seines Ursprungs in einer individuellen Vernunft zwar kein wissenschaftlich als wahr erweisbares Urteil“ (ebd., 61).<sup>189</sup> Es hat aber „aufgrund der ausschließlichen Vernunftbestimmtheit der inhaltlichen Festlegung von Zielen die Form von Allgemeinheit“ (ebd., 61). Unter diesen Umständen gilt nicht mehr die auf das Absolute gerichtete Vernunftkenntnis als gut und moralisch, sondern nur das praktische Wollen. Dieses Wollen kann, insofern es sich auf die niedere Wahrheit bezieht, nur ein Handeln im Dienst des eigenen Lebens darstellen und als Äußerung des subjektiven Willens gelten. Die praktische Vernunft muss nun in Hinblick auf die Selbsterhaltung gut sein, wenn sie, wie die natürliche Vernunft zuvor, das richtige Handeln festlegen soll. Da die durch die natürliche Vernunft erkannte absolute Wahrheit als Maß für das richtige Handeln aufgrund der Betonung des allmächtigen Willens entfällt, kann letztendlich der Nutzen zum Maß vernünftigen Handelns werden. Gut ist die praktische Vernunft, weil sie nützt.<sup>190</sup> Bezüglich der menschlichen Freiheit ergibt sich dann Folgendes: Freiheit besteht nicht länger in der Selbstverantwortlichkeit gegenüber Gott – das bedeutet in dem Auftrag, das von Gott für den Menschen Vorherbestimmte selbstverantwortlich zu verwirklichen – sondern „in der

---

<sup>187</sup> Umgekehrt wäre die Selbstnegation ein Entschluss zum Schlechten.

<sup>188</sup> Dass und wie der Liberalismus an diese Idee der Selbsterhaltung anschließt wird im folgenden Kapitel dargestellt.

<sup>189</sup> S. auch Krieger 1986.

<sup>190</sup> Auf den durch den Nominalismus hergestellten Zusammenhang zwischen Vernunft und Nutzen wird bei der Rekonstruktion des liberalen Weltbildes im folgenden Kapitel erneut eingegangen. Wie dieser Zusammenhang dann auch im Rahmen der beiden anderen Weltanschauungen auftaucht, wird in den Kapiteln 5 und 8 dargestellt.

Möglichkeit, im Hinblick auf das für die eigene Existenz Nützliche selbst schöpferisch tätig zu werden“ (ebd., 62).<sup>191</sup> Es ist damit der Verzicht auf die Einsicht in die göttliche Wahrheit, der die Selbsterhaltung zum moralisch richtigen Handeln werden lässt und damit unter der Hand die Herauslösung des Menschen aus dem Schöpfungszusammenhang einleitet.

### **3.3 Wie der Nominalismus die Naturforschung beeinflusst und den Umbruch vom theologisch fundierten teleologischen zum säkularen, technisch-rationalen Denken befördert**

Mit dem Erstarren des Nominalismus wurden nicht nur die traditionellen christlichen Ordnungsvorstellungen grundlegend erschüttert, sondern durch seinen Einfluss eröffnete sich der „Möglichkeitsspielraum“ für den Epochenbruch vom mittelalterlichen, theologisch fundierten zum säkularen, technisch-rationalen Denken.<sup>192</sup> Dieser Umbruch konnte sich vollziehen, weil das forschende Interesse an der Natur nicht länger als schädliche Neugierde (*curiositas*) bewertet werden musste. Denn wenn alle menschliche Erkenntnis nur die untere weltliche Wahrheit betreffen kann, weil die obere Wahrheit für den Menschen gar nicht erkennbar ist, dann kann die Naturforschung nicht mehr als anmaßender Versuch der Erkenntnis letzter Gründe angeprangert und unterbunden werden.<sup>193</sup>

Den Ansatzpunkt für die Naturforschung bildete die Erforschung des Universums. Auch wenn die Naturforscher nicht anders als die Gelehrten zuvor voller Bewunderung für die Schönheit der Ordnung des Universums waren, wurde eine neue philosophische Grundüberzeugung leitend. Forscher wie Kepler und Galilei gingen davon aus, dass dem Universum eine mathematische Ordnung zugrunde liege. Das Neue in ihren Lehren bestand

---

<sup>191</sup> Luther interpretiert, die nominalistische Haltung auf die Spitze treibend, alle Anstrengungen des Menschen sein Seelenheil zu erlangen als „Bestechungsversuche“. Damit wird nicht nur die Hoffnungslosigkeit, die Heilsgewissheit erringen zu wollen, zum Ausdruck gebracht, sondern es wird gleichzeitig ein Ausweg aus dem Dilemma gewiesen. Denn „die volle Einsicht, in die Verwerflichkeit solcher Bestrebungen, die erst auf dem Tiefpunkt der Verzweiflung deutlich aufblitzt, ist zugleich die rettende Absage an das Verwerfliche, die das selbst verriegelte Tor zur göttlichen Gnade öffnet und auch alle Taten des Menschen in ein neues, gottgefälliges Licht rückt. Der aus der Verzweiflung geborene Verzicht auf alle eigene Heilsabsichten macht also das spezifische des Glaubens aus“ Türcke 1983, 55. Auf die an den Universalienrealismus gebundene Idee der Freiheit gehe ich in Kapitel 6, 7 und 8 ausführlicher ein.

<sup>192</sup> S. Blumenberg 1988. Die geschichtsphilosophischen Implikationen, die in Blumenbergs Begründung des Epochenbruchs enthalten sind, werden an dieser Stelle nicht thematisiert. Einen kritischen Beitrag dazu leistet beispielsweise Goldstein 1998. Unabhängig von seiner Kritik an Blumenberg geht Goldstein aber auch davon aus, dass wesentliche Impulse für die Entstehung moderner Subjektivität vom Nominalismus und insbesondere von Ockham ausgingen.

<sup>193</sup> Dass mit dem Erstarren der Naturforschung im Umbruch zur Neuzeit eine „Mathematisierung“ der Wahrheit und eine methodische Verschiebung in der Naturforschung von der Deduktion hin zur Induktion erfolgte, und dass sich bei der Naturerkenntnis das Prinzip der Mechanik, das ist die mathematische Theorie der Bewegung, durchsetzte, kann an dieser Stelle nur angemerkt werden. Zur Rolle der Naturforschung und Philosophie im Umbruch vom christlich geprägten Mittelalter zur Neuzeit siehe beispielsweise Windelband 1976, Blumenberg 1965.



darin, dass sie den mathematischen Sinn der Weltordnung nicht mehr in symbolischen Zahlenspekulationen suchten, sondern dass sie versuchten, ihn ausgehend von Tatsachen zu verstehen und zu beweisen.<sup>194</sup> Die Aufgabe der Naturwissenschaft sollte es sein, „dasjenige *mathematische Verhältnis* aufzufinden, welches in der ganzen Reihe der durch Messung bestimmten Erscheinungen gleich bleibt“ (Windelband 1976, 332). Den Gegenstand der Forschung bildete zunächst die Bewegung der Planeten. Man suchte nach den Gesetzmäßigkeiten dieses Geschehens. Die Gleichsetzung kosmischer Prinzipien mit mathematischen Sätzen wurde denkbar, indem man Aspekte des nominalistischen Stands der Schöpfungslehre in das realistische Denken integrierte. Man ging mit den Nominalisten davon aus, dass es die Mathematik aufgrund ihrer Struktur dem Menschen erlaubte, ohne Zuhilfenahme der Empirie Neues zu erfinden. Identifizierte man dann den Schöpfergott mit dem mathematischen Verstand, ließ sich der Widerspruch zwischen der Allmacht Gottes und der Endlichkeit der geschaffenen Welt, der auf der theologisch-philosophischen Ebene nach dem Universalienstreit zur Spaltung des christlichen Denkens geführt hatte, auflösen: Als schöpferischer Mathematiker musste sich Gott der Mathematik nicht mehr, wie es das platonisch geprägte Denken vorgesehen hatte, als eines ihm gegenüber transzendenten Prinzips bedienen, sondern konnte mit dem Rechnen Neues entstehen lassen. Gott hatte dann, als er die Welt erschuf, mittels mathematischer Schlüsse Neues geschaffen und seinen freien Willen durch Nachdenken verwirklicht: Indem Gott dachte und rechnete schuf er die Welt. Allmächtig und willensfrei war Gott in seinem Handeln hier, weil er die Macht besaß, mit der Welt etwas geordnetes, sich selbst erhaltendes aus dem Nichts hervorzubringen. Und der Wille Gottes blieb dem Menschen, der Gottes Gedanken nachdenken konnte, trotzdem verborgen, weil Gott gegenüber dem endlichen Menschen mittels der Mathematik auch eine andere Ordnung hätte schaffen können.

„Gott wird jetzt nicht mehr als Inbegriff der ersten Ordnung gedacht, die in der Geordnetheit der Schöpfung zum Ausdruck kommt, sondern als Mathematiker aufgefaßt, der die Gesetze der Mathematik logisch widerspruchsfrei, aber ansonsten beliebig für die von ihm gewählte Ordnung der Welt kombiniert hat“ (Kirchhoff 1995, 173, Umstellung)

Aus der Perspektive des endlichen Menschen, ist die Welt nun nach beständigen Ordnungsprinzipien, die er rechnend nachvollziehen kann, gestaltet, Gottes Wille bleibt ihm aber aufgrund der Kontingenz der Weltordnung verborgen. Die Auffassung, dass Gott die Welt im Denken und Rechnen erschaffen hatte, wurde durch den von ihm erschaffenen Menschen zirkulär bestätigt. Denn dieser war in der Lage, die göttlichen Schöpfungsgedanken rechnend nachzuvollziehen. Die Natur konnte demnach als ein in

---

<sup>194</sup> Windelband 1976, 332.

mathematischer Sprache verfasstes Buch angesehen und mit dem Studium dieses Buchs konnten nun die Gedanken Gottes nachgedacht werden.<sup>195</sup> Es wird das Verstehen Gottes zur Apotheose der modernen Technik. Denn

„[a]us dieser Perspektive erscheint die Natur nun nicht mehr als eine *zweckmäßige* Ordnung, sondern als ein Kausalgefüge von Ursachen und Wirkungen; in der Wenn-Dann-Struktur des Naturgesetzes sind beide verknüpft. Ursachen sind aber mögliche technische Mittel, Wirkungen mögliche Zwecke. ‚Erklären‘ als Konstruktion der ‚wahren‘ Natur ist darum Objektivieren der Wirklichkeit aus der Perspektive technischer Verfügung“ (Trepl 1987, 38).

Es folgt daraus gleichzeitig, dass sich Gott nicht mehr allein in der Bibel, sondern auch in der Natur offenbarte. Die göttliche Wahrheit war in dieser Kombination nominalistischer und realistischer Aspekte doch wieder erkennbar, sie offenbarte aber nicht notwendigerweise den göttlichen Willen.

Mit dem Erstarren der nominalistischen Position und den Erfolgen der neuen Naturwissenschaften traten zwei wesentliche Veränderungen in der Welt- und Selbstsicht ein: Der Mensch sah sich einer durch „Nachschöpfung“ erklärlichen, geordneten Welt gegenüber. Und gleichzeitig wurde er von einem Gottes Willen vernehmenden Wesen zum Initiator der Erkenntnis, denn er musste, um die Gedanken Gottes selbst denkend nachvollziehen zu können, selbst denken.<sup>196</sup> Sowohl der Empirismus als auch der Rationalismus haben in Folge dieser Umwälzungen den Versuch unternommen, in einer skeptischen Wendung gegen die katholische Orthodoxie eine vom Menschen ausgehende, verstandesgeleitete Begründung für die Ordnung der Welt zu liefern. Inwiefern die nominalistische und die universalienrealistische Bestimmung des Einzelnen und des Allgemeinen vermittelt über den Empirismus und den Rationalismus Descartes' als Ontologien der liberalen Philosophie und der Philosophie der demokratischen Aufklärung fungieren, wird in den Kapiteln vier und fünf dargestellt.

---

<sup>195</sup> S. Apel 1955, 144.

<sup>196</sup> Mit dem Kosmos als geordneter Schöpfung entsteht auch das Individuum. S. u.a. Eberle 1980.

## 4. Rekonstruktion der aufklärerischen, liberalen Weltanschauung

### 4.1 Einleitung

Nachdem im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, dass sich im Rahmen der christlichen Philosophie am Ende des Mittelalters zwei differente Konzeptionen, das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen zu bestimmen, herausgebildet haben, wird im Folgenden mit dem Aufbau eines Systems zur politischen Klassifikation ökologischer Theorien begonnen. Dazu soll zunächst eine idealtypische Rekonstruktion der liberalen Position erfolgen. Weil behauptet wurde, dass politische Philosophien und in ihrer Folge auch Weltanschauungen nicht beliebig zusammen zu denken sind, sondern aufgrund von Festlegungen auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene bestimmte Definitionen des Menschen, des Staates, der Geschichte usw. nach sich ziehen, wird zunächst gezeigt, wie Hobbes die nominalistische Position aufgreift und weiterentwickelt. Dargestellt werden Hobbes' Überlegungen zur Bestimmung des Wesens des Menschen und der Erkenntnis, die in seine empiristische Erkenntnistheorie münden. Danach gehe ich nacheinander auf Hobbes' und Lockes politische, dem Empirismus verbundene Philosophien ein, um herauszuarbeiten, dass und welche Implikationen durch die Bindung an die nominalistische Ontologie hinsichtlich der Idee der Vernunft folgen. Wie sich die Bestimmung der ontologischen und der epistemologischen Ebene auf die Begründung legitimer Herrschaft, die Definition des gesellschaftlichen Zusammenhangs und der gesellschaftlichen Entwicklung auswirken, wird anschließend thematisiert. Die Differenzierung innerhalb der liberalen Position ist dabei aus zwei Gründen geboten. Zum einen zeigt sich, dass Hobbes anders als Locke bezüglich seiner politischen Philosophie nicht eindeutig der Aufklärung zuzurechnen ist. Zum anderen soll in Hinblick auf die Monoklimaxtheorie und die Theorie der Chicagoer Schule herausgearbeitet werden, wie der Konkurrenzgedanke in der voraufklärerischen Philosophie von Hobbes' eingebunden wurde. Es soll gezeigt werden, warum mit der Annahme, es herrsche der Kampf eines jeden gegen jeden um Mittel der Machterweiterung keine Brücke zu konservativen, organischen Philosophien geschlagen wird.

## 4.2 Die Fortführung der nominalistischen Position im Empirismus

### 4.2.1 Der einzelne Mensch ist ein unspezifischer Fall des natürlichen Prinzips der Selbsterhaltung

Hobbes (1588-1679) war dem englischen König Karl dem I. und damit gleichzeitig der anglikanischen Staatskirche<sup>197</sup> verpflichtet. Als Mathematiker und Philosoph strebte er zunächst danach, die teleologischen Schöpfungsvorstellungen, die von der katholischen Kirche vertreten wurden, ausgehend von der Orientierung an der neuen Naturphilosophie, der Physik, zu überwinden. Da die Naturphilosophen seiner Zeit die Welt als eine von Gott nach mathematischen Gesetzmäßigkeiten geschaffene schöne Ordnung ansahen<sup>198</sup>, war er aber dazu gezwungen, die Erkenntnisse der Physik anders als die Naturphilosophen zu begründen, damit sie nicht als Beweise dafür gelten konnten, dass Gott die Welt in einer für den Menschen erkennbaren, vorgängigen Ordnung geschaffen hatte. Denn eine solche Idee der Welt hätte Teilen des Kleruses und des Adels Argumente gegen den absolutistischen Herrschaftsanspruch König Karls liefern können.<sup>199</sup> Er formulierte seine neue Erkenntnistheorie daher zwar unter Berücksichtigung der Entwicklung in der Naturphilosophie einerseits, knüpfte aber andererseits an die Tradition des Nominalismus an. Dieses Vorgehen erlaubte es ihm, Erkenntnis zu gewinnen und zu legitimieren, ohne auf die Erkennbarkeit der göttlichen Wahrheit zu rekurrieren.<sup>200</sup> Es zog aber auch eine Neubestimmung des Wesens des Menschen und der Möglichkeit, wahre Erkenntnis zu begründen, nach sich. Denn der freie Willen des Menschen konnte nicht länger als ein innerer Antrieb zur Vervollkommnung eines durch einen äußeren (göttlichen) Willen bestimmten Wesens des einzelnen Menschen gerechtfertigt werden, weil im Nominalismus die Erkennbarkeit des göttlichen Willens für den Menschen ausgeschlossen war. Und weil der Mensch nicht mehr an der göttlichen Wahrheit teilhaben konnte, ließ sich auch Erkenntnis nicht mehr mit dem Verweis darauf, dass sie göttliche Wahrheit sei, legitimieren. Den Ansatzpunkt für eine Neubestimmung des Wesens des Menschen findet Hobbes bei der praktischen Vernunft. Anders als die vernehmende Vernunft gründet er diese untergeordnete

---

<sup>197</sup> Die anglikanische Staatskirche wurde 1531 von dem englischen König Heinrich dem VIII. gegründet.

<sup>198</sup> S. Kapitel. 3.3.

<sup>199</sup> Auch wenn die anglikanische Staatskirche bereits begründet worden war, herrschte zu Lebzeiten von Hobbes immer noch ein Machtkampf zwischen Karl und der katholischen Kirche. Hinzu kamen Spannungen zwischen dem König und dem Adel. Insbesondere das Unterhaus widersetzte sich Karls absolutistischen Bestrebungen, denn diese schränkten den Einfluss dieses Gremiums und seiner Mitglieder ein. Die Spannungen zwischen Karl und Teilen des Adels mündeten 1642 im englischen Bürgerkrieg.

<sup>200</sup> Die folgenden Ausführungen dazu, dass Hobbes in seiner Philosophie an die Spätscholastik und insbesondere an nominalistische Positionen anknüpft, stützen sich auf Schneider 1986 und Kötzle 2002. Aus theologischer Perspektive resultiert aus der Unerkennbarkeit des göttlichen Willens bei Hobbes wie bei den Nominalisten eine Betonung der Idee des allmächtigen Gottes gegenüber der Idee des gnädigen Gottes.

Vernunft, rein formal im Bezug des Willens auf sich selbst. Der Willen zielt nun auf die physisch-materielle Selbsterhaltung.<sup>201</sup> Da es für den Menschen keine höhere Wahrheit zu vernehmen gibt, kann die Vernunft, wie es sich bei der nominalistischen Position zuvor andeutet, zum Medium der kontinuierlichen, physischen Selbsterhaltung werden. Auf diese Weise ist es Hobbes möglich, auf die Existenz eingeborener Ideen zu verzichten, er muss aber gleichzeitig berücksichtigen, dass der Einzelne in seiner Willensfreiheit nicht mehr als auf eine vernünftige Absolutheit bezogen gedacht werden darf. Weil der freie Wille an kein höheres Absolutes gebunden sein kann, kann er nur ein natürliches Begehren sein. Und weil dieses Begehren keinem höheren Ziel zustrebt, ist es als ein ‚Streben‘ im Sinne eines prinzipiell unendlichen ziellosen Selbstantriebs bestimmt.<sup>202</sup> Da Hobbes auch die christlich-aristotelische Vorstellung eines „inneren“ Strebens ablehnte, blieb ihm allein die Möglichkeit übrig, von einer „äußerlichen“, körperlichen Art des Strebens auszugehen. Das Wesen des Menschen bzw. sein Selbst entspricht damit dem natürlichen, körperlichen Sterben nach Selbsterhaltung.

Diese veränderte Konzeption des Selbst ist mit einer Neudefinition der Idee der Freiheit verbunden. Denn, wenn der Wille als Medium der Freiheit nicht mehr einer höheren Vernunft untergeordnet wird, sondern der Natur, dann

„bezieht sich der Wille nicht mehr auf die *Differenz* zwischen Mensch und Natur (auf das ‚Höhere‘ im Menschen, das dem Absoluten gleicht), sondern auf die *Einheit* von beidem. Diese Einheit besteht darin, dass beides einer ‚unteren‘ Welt angehört *und* vernünftig ist“ (Kötzle 2002, 94, Umstellung)

Anders als bei den dem Universalienrealismus verpflichteten Rationalisten kann daher das natürliche Einzelding bei Hobbes ein mechanischer Körper sein.

Wenn der Wille durch Notwendigkeit ersetzt wird, weil der Mensch als mechanisch funktionierender Körper verstanden wird, ist Freiheit dann überhaupt denkbar? Zunächst erkannte Hobbes die Existenz des Willens als ein subjektiv empfundenes Vermögen an, doch stellte er das empfundene Begehren in keinen immanenten Zusammenhang mit der Freiheit. Denn Freiheit bedeutete zunächst nur die Möglichkeit ungehinderter Bewegung bzw. ungehinderten Strebens. Die Freiheit des Willens besteht demzufolge darin, die den natürlichen Trieben des Menschen geschuldeten Ziele, mittels praktischer Vernunft ungehindert verfolgen zu können. Ist dies möglich, so ist der Mensch frei. Freiheit ist bei Hobbes aber auch als Notwendigkeit definiert, insofern sie dem natürlichen und

---

<sup>201</sup> S. Buck 1976; Kötzle 2002. Der Gedanke eines auf sich selbst bezogenen Willens hatte sich bereits im Rahmen des Nominalismus ergeben. S. Kapitel 3.2.

<sup>202</sup> S. Kötzle 2002, 93.

wesensmäßigen Zustand der Selbsterhaltung dient.<sup>203</sup> Führt man dann die Notwendigkeit der einzelnen Existenz ein<sup>204</sup>, wird wie im Rationalismus eine vernünftige Orientierung des natürlichen Begehens denkbar. Sie besteht darin, sich selbst ungehindert entfalten zu können. Unter diesen Bedingungen kann sich die Widerspruchsbindung des Willens an eine „höhere“ Vernunft auflösen, ohne dass die Verbindung von Vernunft (Notwendigkeit) und Freiheit aufgegeben werden muss: Freiheit kann auf dem Einsatz des Verstandes zum Zweck der Selbsterhaltung beruhen. Der Verstand dient nicht mehr dem Willen zum Guten, sondern er ersetzt ihn. Wie bei den gegnerischen rationalistischen Positionen existiert Freiheit auch hier in der Bindung an etwas Notwendiges. Das Notwendige geht aber nicht auf einem transzendenten Gesetzgeber und dessen allgemeine Vernunft zurück, sondern auf die Natur des Menschen selbst. Damit ist Freiheit wie bei der gegnerischen Position in widersprüchlicher Weise auf ihr Gegenteil, Notwendigkeit, bezogen. Die Bindung der Freiheit an die Selbsterhaltung ist für Hobbes unproblematisch, denn da er die Erfahrbarkeit einer höheren göttlichen Vernunft durch den Menschen negiert, kann es gar keinen anderen Bezugsrahmen für die Freiheit als die menschliche Natur geben. Mehr noch: nur wenn sich Freiheit auf die Natur des Menschen bezieht, ist sie verifizierbar und zwar als Abwesenheit der Behinderung der Selbsterhaltung. Frei ist nicht wer sein innewohnendes, gottgegebenes Wesen verwirklicht, sondern wer sich ungehindert selbst erhalten kann.

„Freiheit ist jetzt die vollständige *Autonomie* des nur noch durch die Notwendigkeit der Selbsterhaltung bestimmten Einzelnen und besteht darin, daß die praktische Vernunft, mit der dieser seine Selbsterhaltung organisiert, wirksam werden kann“ (Kötzle 2002, 95-96).

Was genau verstand Hobbes unter praktischer Vernunft und inwiefern verbirgt sich hinter ihr ein allgemeines Existenzprinzip? Aufgrund der nominalistischen Grundeinstellung ist die natürliche Vernunft auf die Natur des Menschen bezogen. Sie wird (ebenso wie der Selbsterhaltungstrieb) als körperlicher Bestandteil des einzelnen Menschen definiert, insofern sie sich als ein natürliches, körperliches Vermögen auf das natürliche Begehren nach Selbsterhaltung bezieht. Da ihre Aufgabe und Fähigkeit aber auch darin besteht, die subjektiven Sinneswahrnehmungen im Hinblick auf ihre Zu- bzw. Abträglichkeit für die Selbsterhaltung zu beurteilen, muss sie zudem als ein im Bewusstsein liegendes Vermögen angesehen werden. Aus der Verortung der Vernunft zwischen „Naturprinzip“ und

---

<sup>203</sup> S. Hobbes 1996, Leviathan, XXI. Ich zitiere den Leviathan nach einer Ausgabe von 1996, herausgegeben von Hermann Klenner, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

<sup>204</sup> Gemäß der nominalistischen Schöpfungslehre kam nur dem Einzelding wahres Sein zu, denn Gott hatte es geschaffen. Folgt man wie Hobbes dem Nominalismus, dann muss man davon ausgehen, dass das Geschaffene auch das Gewollte ist. S. Hobbes 1996, Leviathan XXI. Selbsterhaltung ist unter diesen Umständen notwendig und moralisch geboten.

„Bewusstsein“ ergibt sich das „universelle Wesen“ der Vernunft als am Nutzen der Selbsterhaltung orientierter Außenbezug.

Bisher hat sich der angestrebte Nutzen nur als ein je individueller erwiesen. Wenn man wie Hobbes nicht auf die Allgemeingültigkeit von Erkenntnis verzichten will, dann stellt sich die Frage, ob und wie objektive, intersubjektive Erkenntnis überhaupt begründet werden kann? Weil für Hobbes aufgrund seiner Orientierung am Nominalismus nur die Einzelercheinungen als real gelten, stellt er die Erkenntnis der Wirklichkeit anders als zuvor auf die Basis der sinnlichen Wahrnehmung, denn nur auf sie kann sich, wenn es keine im Bewusstsein enthaltenen, transzendenten Allgemeinbegriffe gibt, Erkenntnis gründen. Denken wird damit zu einem ein auf die Sinneseindrücke angewiesenes, sekundäres Ereignis. Zum anderen erhebt er es, anders als die nominalistischen Vorgänger, bei denen es ein natürlicher, körperlicher Vorgang war, zu einem autonomen Vernunftvermögen. Auf der Grundlage eines solchen Vermögens können die Sinneseindrücke hinsichtlich ihres Nutzens zur Selbsterhaltung beurteilt werden. Um das Denken zwischen Natur und reflexivem Bewusstsein zu verorten, muss Hobbes begründen, wie durch Abstraktion von den einzelnen Sinnesdaten bzw. den aus diesen resultierenden einfachen Ideen und Vorstellungen Aussagen formuliert werden können, die einen Grad an Verlässlichkeit besitzen.<sup>205</sup> Da er bei der Ableitung der Möglichkeit, objektive Aussagen treffen zu können, gänzlich auf die Existenz eingeborener Ideen verzichten muss, bestimmt er für seine empiristische Erkenntnistheorie die Annahme, alles Wirkliche sei Materie und alle Materie sei körperlich und in Bewegung befindlich zum Ausgangspunkt. Der Mensch ist demnach nichts anderes als ein Körper. Als ein solcher ist er „Bestandteil eines Universums ausgedehnter Materie<sup>206</sup> und wird von außen durch ein physikalisches System von Bewegungsimpulsen determiniert“ (Kötzle 2002, 100, Umstellung).<sup>207</sup> Bezogen auf die Körper lässt sich nun nach Ansicht Hobbes' nichts anderes sagen, als dass sie „Bewegung“ hervorbringen, weil Bewegung nur Bewegung erzeugt. Er folgert daraus, dass auch das Denken einem rein mechanischen Vorgang entspricht. Auch der denkende Mensch ist nichts anderes als bewegte Materie. Von der Erkennbarkeit einer anderen, eigentlichen Wirklichkeit der Dinge auszugehen, ist dagegen metaphysischer Unsinn.<sup>208</sup> Da alle Dinge Einzeldinge sind, kann es abgesehen von den im Denken gebildeten Begriffen kein Allgemeines geben. Die Beurteilung nach wahr und falsch kann sich folglich nur auf die Rede von den Dingen, nicht

---

<sup>205</sup> Das erkenntnistheoretische Problem, die Möglichkeit allgemeingültiger Wahrheit ausgehend vom Primat der subjektiven Erfahrung zu begründen, ist damit bereits bei Hobbes zu erkennen.

<sup>206</sup> S. Hobbes 1994a De Corpore. IV, 4-5. Ich zitiere „De Corpore“ nach der Ausgabe von 1994 Oxford University Press, J.C.A. Gaskin (Hg.).

<sup>207</sup> Die Bestimmung des Körperhaften bei Hobbes entspricht damit der der *res extensa* bei Descartes. S. Kapitel 5.1.

<sup>208</sup> Es entsprechen demnach bei Hobbes die für die Dinge verwendeten Allgemeinbegriffe wie bei den Nominalisten allein Konventionen, und sie bezeichnen nicht das Wesenhafte der Gegenstände. Zum Status der Allgemeinbegriffe im Nominalismus s. Kapitel 3.2.

aber auf die Dinge selbst beziehen.<sup>209</sup> Es müssen daher Gedankenprozesse sein, die die Basis für die Benennung von Gegenständen und die Formulierung allgemeiner Sätze liefern. Weil Gedankengänge nur im je einzelnen Menschen stattfinden können, muss Hobbes eine Begründung für die Bildung von Allgemeinheit finden, will er nicht auf die Allgemeingültigkeit von Erkenntnis verzichten. Um allgemeingültige Erkenntnis begründen zu können, setzt er zunächst voraus, dass alle Menschen auf die gleiche Weise Sinneseindrücke wahrnehmen, verarbeiten und in Handlungen umsetzen. Er argumentiert dabei wie folgt: Wenn der Mensch ein bewegter Körper ist, dessen Wahrnehmung aus dem Zusammenstoß einer äußerlich wirkenden Bewegung mit den Lebensbewegungen des Menschen hervorgeht, dann kann die aus den Sinneseindrücken und deren Verarbeitung hervorgehende Wahrnehmung für die Lebensbewegung des Menschen entweder förderlich oder hinderlich sein. Sie wird als angenehm bzw. unangenehm empfunden. Entsprechend der Empfindung teilt sich die Lebensbewegung als Begierde oder Abneigung (bzw. Furcht) mit. Beide Richtungen der Bewegung bilden die allen Individuen gemeinsame Grundlage, Erfahrungen zu sortieren und Sätze zu bilden. Die mit der Begierde bzw. Abneigung einsetzende Bewegung in uns erfolgt dabei bevor dieselbe durch wirkliches Gehen, Reden, Stoßen und durch andere äußere Handlungen sichtbar wird. Sie wird als Streben bezeichnet.<sup>210</sup> Als erste Reaktion verbindet dieses Streben von außen gesetzte Bewegungsimpulse mit einer subjektiven Orientierung, die als naturwüchsiges oder triebhaftes Begehren bezeichnet werden kann.<sup>211</sup> Um die Richtung der Bewegung bestimmen zu können, führt Hobbes dann das natürliche Prinzip der Selbsterhaltung ein, das ist der „Wille“ zur Erhaltung der Bewegung. Dieses Wollen scheint zunächst frei zu sein, doch wird es durch kalkulierende Abwägungen von Lust- und Unlustgefühlen, die im Kontakt mit anderen Körpern verursacht werden, modifiziert. Der Wille (bzw. der Entschluss) entsteht und er dokumentiert Neigung oder Abneigung, je nachdem ob eine von außen initiierte Bewegung der Beibehaltung der vitalen Bewegung des Wahrnehmenden als förderlich oder hinderlich beurteilt wird. Menschliche Handlungen erfolgen demnach generell willentlich und resultieren aus einer zweckrationalen Kalkulation des Verstandes, der dem natürlichen und zwangsläufigen Streben nach Selbsterhaltung verpflichtet ist. Allgemeingültig sind die den Handlungen vorausgehenden subjektiven Urteile insofern, als dass sie formal gesehen immer Urteile darüber sind, ob Wahrgenommenes der Selbsterhaltung dient oder nicht. Wenn es also bei allen Wahrnehmungen, Überlegungen

---

<sup>209</sup> Dass und warum im Rahmen der nominalistischen Position jeder aus der Erfahrung resultierende Begriff nur eine Abstraktion vom Gegenstand der Erfahrung darstellen kann, habe ich im Kapitel 2.3 ausgeführt. Die hier eingetretene Trennung zwischen der gedanklichen Erkenntnis und dem Gegenstand der Erkenntnis findet später bei Kant seine Entsprechung in der Aussage, dass das Ding-an-sich nicht erkannt werden kann.

<sup>210</sup> S. Hobbes 1996, Lev. VI.

<sup>211</sup> Das Streben erhält zwei Wirkungsrichtungen, denn es verbindet zum einen von außen gesetzte Impulse mit der subjektiven Orientierung. Zum anderen speist es das nach außen gerichtete Begehren bzw. nach außen gerichtete Abneigung.



und Handlungen eines Menschen darum geht, die Lebendigkeit des einzelnen Körpers in seiner Naturbestimmtheit zu bewahren, so „funktioniert“ die Lebenstätigkeit aller Menschen nach dem gleichen kalkulatorischen Prinzip und ist auf das gleiche Ziel, nämlich die Selbsterhaltung, ausgerichtet. Daraus, dass die Lebenstätigkeit aller Menschen als prinzipiell gleichartig angesehen wird, ergibt sich demnach hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einzelem und Allgemeinem bei Hobbes, dass die je einzelnen und verschiedenen Menschen als „gleichartige Fälle“ des allgemeinen Prinzips der Selbsterhaltung angesehen werden. Die einzelnen Menschen erscheinen so als gleichartige Fälle eines allgemeinen Gesetzes. Wesentlich an ihnen ist nicht, dass sie alle unterschiedliche Neigungen besitzen, sondern dass ihre Selbsterhaltung einem allgemeinen kalkulatorischen Prinzip folgt. Das von Hobbes zugrunde gelegte Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen kann als nomothetisch bezeichnet werden.<sup>212</sup>

#### **4.2.2 Wahre Wirklichkeit ist konstruierte Wirklichkeit**

Im Rahmen dieser nomothetischen Auffassung folgt die Vernunft des einzelnen Menschen dem „natürlichen Gesetz“ der Selbsterhaltung und fällt in Folge dessen mit der kalkulierenden Verstandestätigkeit zusammen. Da die Vernunft bei Hobbes einen Teil der menschlichen Natur ausmacht, ist sie als „rechte Vernunft“ bzw. „natürliches Gesetz“ bestimmt.<sup>213</sup> Folglich wird der Mensch bei Hobbes prinzipiell als ein natürliches, kalkulierendes Verstandeswesen gedacht. Gegenüber den christlichen Lehren haben damit folgende Verschiebungen stattgefunden: Das „natürliche Gesetz“, das zuvor dem Menschen von Gott eingeschrieben wurde und das das Handeln des Menschen auf sein Ziel hin ordnete, ist nun ein Naturgesetz. Das von Gott gegebene „Licht des Verstandes“ entspricht technischer Rationalität. Und das richtige Handeln ist nicht mehr an der Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung orientiert, sondern auf die Existenzhaltung der eigenen Person bezogen.<sup>214</sup> Gleichzeitig entfällt das Problem der Willensfreiheit, die als freiwillige Nachfolge definiert war, weil das natürliche Gesetz im Menschen nun auf die Selbsterhaltung bezogen wird. Der Mensch wird zu einer sich selbst erhaltenden Maschine. Im Rahmen dieser Konzeption des Menschen ist die Vernunft kein höheres Prinzip mehr, sondern sie ist als praktische und natürliche Vernunft immer an den Körper des Menschen gebunden. Das konstruierende Moment ihrer Tätigkeit sind nicht wie beim Universalienrealismus eingeborene Verstandesbegriffe, „sondern die je subjektive Situations- und Wirklichkeitsdefinition unter dem Kriterium der Selbsterhaltung“ (Kötzle 2002, 106-107).

---

<sup>212</sup> Bei der Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Einzelem und Allgemeinem als „nomothetisch“ folge ich Eisel 1999. Sie bezieht sich darauf, dass die nach allgemeinen Gesetzen suchenden Wissenschaften nach Windelband als nomothetische Wissenschaften bezeichnet werden.

<sup>213</sup> S. Hobbes 1959, Vom Bürger Kap. II, 2. Ich zitiere Vom Bürger nach der 1959 von Günter Gawlick herausgegebenen Ausgabe des Meiner Verlags.

<sup>214</sup> Damit wird die Rolle der Kirche als Verkünderin der göttlichen Offenbarung tendenziell überflüssig, denn die Richtung des inneren Strebens ist durch das Ziel der Selbsterhaltung ersetzt.

Diese Konzeption des Menschen beinhaltet dann, dass der von Hobbes begründete Empirismus immer von einer auf die Selbsterhaltung bezogenen und somit durch subjektives Interesse geleiteten Erkenntnis der Wirklichkeit ausgehen muss.

Als allgemein menschliche Form des Außenbezugs können mit dem Prinzip der Selbsterhaltung zunächst nur subjektive Aussagen bzw. die Subjektivität von Handlungen begründet werden, denn die gebildeten Allgemeinbegriffe haben bei Hobbes wie beim Nominalismus keine Existenz an sich, sie sind nicht in der Wirklichkeit – obwohl ihre Bildung durch äußere Gegenstände angeregt wird –, sondern in der Imagination des Menschen.<sup>215</sup> Der Inhalt der Begriffe hängt von der Wahrnehmung und dem Interesse des Wahrnehmenden ab, denn die Begriffe geben den inneren Zustand des Wahrnehmenden wieder. Erkenntnis beruht deshalb nicht mehr auf der intuitiven Einsicht in die wesentlichen Konstruktionsprinzipien der Welt, sondern es muss angenommen werden, dass sie auf Konstruktionsleistungen des Verstandes zurückgeht. Wahr kann nun nicht mehr sein, was intuitiv mit dem Verstand erkannt wird, sondern was mit ihm konstruiert werden kann.<sup>216</sup> In der Physik gründet deshalb „wahre“ Erkenntnis in einem aposteriorischen Verfahren, bei dem ausgehend von den sichtbaren Eigenschaften rekonstruiert wird, worin die Ursachen für die Existenz der Phänomene liegen könnten. Und weil auch die Konstruktionsleistungen nur auf subjektiver Verstandestätigkeit beruhen, wird die Erzeugung des Gegenstandes in einem konstruktiven Verfahren als Wahrheitskriterium eingeführt.<sup>217</sup> Mit Hilfe dieses konstruktivistischen Begründungsansatz ist es den Empiristen möglich, die Allgemeingültigkeit von Sätzen ausgehend von der subjektiven Wahrnehmung und ohne Rückgriffe auf metaphysische oder theologische Annahmen zu begründen<sup>218</sup>, denn die Sicherheit des Wissens ist gegeben, wenn der Mensch das Gewusste selbst schaffen

---

<sup>215</sup> S. Schumann 1985, 173.

<sup>216</sup> S. Hobbes 1959, Vom Menschen Kap. 10, 4 und 5; Kötzle 2002, 108f.. Ich zitiere Vom Menschen nach der 1959 von Günter Gawlick herausgegebenen Ausgabe des Meiner Verlags.

<sup>217</sup> S. Weiß 1992, 1304 und Kötzle 2002, 110. Die ‚Wahrheit‘ einer im Verstand gebildeten Definition ergibt sich nur in deren praktischer Bewährung. Das heißt, in der Möglichkeit, das wahrgenommene Phänomen rekonstruieren zu können. „Eine Regel gilt folglich als umso verlässlicher, je öfter sie in dieser Weise operationell bestätigt, d.h. verifiziert wird“ (Kötzle 2002, 110). Das Zitat deutet auf eine Verbindung zwischen dem Empirismus und dem logische Positivismus hin. Diese Verbindung lässt darauf schließen, dass auch die verschiedenen wissenschaftstheoretischen Positionen, die in Kapitel 2 dargestellt wurden, vor dem Hintergrund kultureller Deutungsmuster formuliert worden sind. Auf die kulturelle Bedingtheit wissenschaftstheoretischer Ansätze kann aber in der vorliegenden Arbeit nicht eingegangen werden.

<sup>218</sup> Im Nominalismus, bei dem die Erkenntnis noch auf die transzendente höhere Wahrheit zielte, war die auf den menschlichen Horizont eingeschränkte Möglichkeit der Erkenntnis noch der Grund für die Gottesfurcht und die kategoriale Minderwertigkeit menschlicher Erkenntnis gewesen. In der Renaissance, speziell beim englischen Humanismus erhält die Unfähigkeit der Erkenntnis höherer Wahrheit eine neue Wendung: Weil niemand Gottes Gründe einsehen kann, kann es auch keine richtige Art der Gottesverehrung geben, folglich war jede Art der Gottesverehrung gleichermaßen richtig. Diese Art des Umgangs mit der Unzulänglichkeit des Menschen, die höhere Wahrheit zu erkennen, konnte im Humanismus die Vorstellung der individuellen Urteilsfähigkeit anregen. Zum englischen Humanismus s. Cassirer 2002.

kann.<sup>219</sup> Die Konstruktion tritt daher an die Stelle, die zuvor der Glaube im Rahmen der Begründung von Wahrheit innehatte. Für die Empiristen arbeitet die Wissenschaft demnach mit Fiktionen, die in Form von Begriffen, Sätzen und Theorien der aus der sinnlichen Wahrnehmung heraus konstruierten Wirklichkeit unterstellt werden. Sie erzeugt dadurch eine wissenschaftlich verstandene Wirklichkeit und nicht mehr eine höhere Wahrheit.

„Wirklichkeit – begriffen als primäre Realität der Sinneswahrnehmung und der alltäglichen Lebenserfahrung – wird in diesem Sinne nicht naiv aus sich selbst heraus verstanden (womit wir nur unseren Wahrnehmungsgewohnheiten, unseren Vorurteilen und dem notwendiger Weise beschränkten Radius unserer Erfahrungsfähigkeit aufsitzen würden). Vielmehr wird Wirklichkeit konstruiert, indem sie durch die Brille von Hypothesen gelesen wird“ (Weiß 1992, 1305).<sup>220</sup>

Regelmäßigkeiten zu formulieren, zielt damit ebenso wenig wie praktisches Handeln darauf ab, das absolute Gute zu Erkennen bzw. zu tun. Stattdessen eröffnen die im induktiv-generalisierenden Verfahren gewonnenen, mathematisch formulierten Naturgesetze die Möglichkeit der technischen Reproduktion natürlicher Phänomene und damit die Möglichkeit der Beherrschung der Natur zum Nutzen des Menschen.<sup>221</sup>

Bezogen auf die Frage nach der Legitimität von Handlungen macht Hobbes dann dasselbe konstruktive Prinzip geltend: Handlungen können nur als legitim gelten, weil die Menschen

„die Prinzipien für die Erkenntnis des Wesens der Gerechtigkeit und der Billigkeit, und umgekehrt der Ungerechtigkeit und der Unbilligkeit, d.h. die Ursachen der Gerechtigkeit, nämlich Gesetze und Abmachungen selbst schaffen. Denn vor der Schaffung von Abmachungen und Gesetzen gab es bei den Menschen keine Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit, noch auch einen Wesensbegriff des allgemeinen Guten oder Schlechten, ebenso wenig wie bei den Tieren“ (Hobbes 1959, Vom Menschen, Kapitel 10, 5, S. 20).

---

<sup>219</sup> Bei Nikolaus von Cues war bereits angelegt, dass die subjektiven menschlichen Erkenntnisfähigkeiten ausreichen, um sicheres Wissen zu begründen. Allerdings hatte dieser im Akt der Erzeugung von Wissen eine Spiegelung bzw. eine Wiederholung der göttlichen Schöpfungstätigkeit gesehen und so eine theologische Variante dessen geboten, was Hobbes in säkularisierter Form ausführte. Die theologische Variante tauchte allerdings auch bei Hobbes in der Einleitung zum Leviathan auf. Weiß 1980, 232 ff. zeigt, dass bei Hobbes beide Varianten koexistieren.

<sup>220</sup> Weiß weist darauf hin, dass gerade die Geometrie geeignet ist, hypothetische „Idealbegriffe“ zu liefern, mit denen die physikalische Wirklichkeit interpretiert und messbar gemacht werden kann. S. Weiß 1992, 1306. Insofern Hobbes Allgemeinheit in seiner Erkenntnistheorie auf die Konstruierbarkeit von Phänomenen bzw. auf Handlung (pragma) bezieht, und diese ihrerseits in ein natürliches Selbsterhaltungsstreben eingebunden ist, kann seine Erkenntnistheorie als „antimetaphysischer Pragmatismus“ (Kötzle, 2002, 119) bezeichnet werden.

<sup>221</sup> Wobei es gerade Hobbes darauf ankam, dass die Beherrschung der inneren wie äußeren Natur auch erfolgte, denn beides trägt definitionsgemäß zum Selbsterhalt bei.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der auf dem Nominalismus aufbauende Empirismus von der Verschiedenheit aller einzelnen Seienden ausgeht. Gegenüber den universalienrealistischen Positionen betont er aber nicht diese Verschiedenheit. Vielmehr bestimmt er den Menschen prinzipiell als ein natürliches, kalkulierendes Verstandeswesen dessen Freiheit generell im ungehinderten Streben nach Selbsterhaltung besteht. Für das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen folgt daraus, dass jedes Einzelne ein gleichartiger Fall des allgemeinen Gesetzes ist. Das vernünftige bzw. richtige Handeln zeichnet sich in dieser Konzeption dadurch aus, dass es auf die Existenzhaltung der eigenen Person bezogen ist und dass es auf Konstruktionsleistungen des menschlichen Verstandes zurückgeht. Wahr und legitim kann deshalb nur sein, was der Selbsterhaltung nutzt bzw. was sich aufgrund der Konstruktionsleistungen des menschlichen Verstandes herstellen lässt. Wie die empiristische Erkenntnistheorie ihre Entsprechung in der liberalen Philosophie findet, soll zunächst anhand der politischen Philosophie von Hobbes gezeigt werden. anschließend gehe ich auf Lockes Philosophie ein.

#### **4.3 Hobbes' voraufklärerische, liberale Philosophie**

##### **4.3.1 Der Einzelne ist dem allgemeinen Gesetz als unspezifischer Fall subsumiert**

Bei der Begründung seiner Gesellschaftstheorie greift Hobbes die Idee, dass die Verstandestätigkeit der verschiedenen Menschen gleichermaßen auf die Selbsterhaltung bezogen sei, auf. Die allgemeine Verhaltensdisposition der Individuen bestimmte er dementsprechend als ein in der mechanischen Physiologie des menschlichen Organismus liegendes Streben nach zweckdienlichen Mitteln für die Selbsterhaltung.<sup>222</sup> Im vorgesellschaftlichen Zustand der Vereinzelung strebt jeder Mensch danach, sich zum Zweck der Selbsterhaltung so viele Mittel wie möglich anzueignen. Da das Streben des Menschen aufgrund der Verborgenheit des göttlichen Willens nicht mehr als Verwirklichung eines vorherbestimmten Endziels (Vollkommenheit) in einem teleologisch geordneten Ganzen konzipiert ist, erscheint die Aufrechterhaltung des Strebens als die kontinuierliche Aneignung der für die Selbsterhaltung nötigen Mittel. In diesem Zustand hat jeder Mensch prinzipiell ein Recht auf alles. „But that right of all men to all things, is in effect no better than if no man had right to any thing. For there is little use and benefit of the right a man hath, when another as strong, or stronger than himself, hath right to the same“ (Hobbes 1994b Elements, XIV 80).<sup>223</sup> Es erweist sich so das Recht des Einzelnen auf Alles als Rechtlosigkeit

---

<sup>222</sup> Vgl. Kötzle 2002, 136f. Nach Kötzle (2002, 135) orientiert sich Hobbes bei dieser Definition an dem Modell des Besitzes akkumulierender Eigentümer.

<sup>223</sup> Hobbes 1994b The Elements, XIV S. 79-80. Ich zitiere The Elements of Law Natural and Politic nach der von Gaskin 1994 edierten Ausgabe.

Aller, weil der einzelne wenig Gebrauch von seinem Recht machen kann, wenn jeder andere, dasselbe Recht für sich in Anspruch nimmt. Unter der Voraussetzung, dass die Mittel zur Selbsterhaltung nicht unbegrenzt verfügbar sind, konkurrieren die Menschen miteinander, wenn sie aufeinander treffen; jeder Mensch wird durch jeden anderen in der Selbsterhaltung behindert. Das einzige Mittel, die Behinderungen durch die anderen zu vermeiden, ist für Hobbes Macht. Sie steht für den Inbegriff aller Mittel eines Einzelnen, sich potentielle „Güter“ zur Selbsterhaltung vor anderen anzueignen. Im sozialen Bereich erweist sich Selbsterhaltung daher als ein Streben nach Macht bzw. nach Machterweiterung.<sup>224</sup> Folglich stehen die Individuen im ständigen Kampf um die Macht, die nun weniger Mittel zum Erlangen von Gütern als vielmehr Selbstzweck ist.<sup>225</sup> In diesem sozialen aber vorgesellschaftlichen Zustand herrscht der Krieg aller gegen alle um die Macht. Und es ist in diesem Zustand ausgeschlossen, dass es eine friedliche Einigung zwischen den Menschen gibt. Für Hobbes folgt demnach aus dem natürlichen Streben nach Selbsterhaltung paradoxer Weise dessen Gegenteil: der Krieg aller gegen alle und mit ihm die permanente Bedrohung durch den Tod.<sup>226</sup> Mit der für alle formal gleichen Situation der Lebensbedrohung gewinnt Hobbes eine Begründung dafür, dass der Mensch einen gesellschaftlichen Zusammenhang hergestellt: Denn mit der Todesbedrohung ist, weil sie alle Individuen gleichermaßen betrifft, eine für alle Individuen identische Ausgangslage geschaffen, die die formale Voraussetzung bietet, einen Konsens unter ansonsten einander bekämpfenden Individuen zu finden. Um im Bereich des Politischen Intersubjektivität zu begründen, konstruiert Hobbes analog zu den prinzipiellen Voraussetzungen von Erkenntnis eine für alle gleiche Situation. Diese Situation ist so konstruiert,

„daß sie aufgrund der *strukturellen* Gleichheit der einzelnen ‚Willen‘ von allen Menschen nur in derselben Weise interpretiert werden kann: Was im einen Fall die Erzeugung des

---

<sup>224</sup> „So setze ich als allgemeine Neigung der ganzen Menschheit an die erste Stelle ein ständiges und rastloses Verlangen nach Macht und wieder Macht, das erst mit dem Tod aufhört. Und die Ursache hiervon liegt nicht immer darin, daß ein Mensch sich intensivere Freude erhofft, als er bereits erreicht hat, oder daß er mit bescheidener Macht nicht zufrieden sein kann, sondern dass er sich Macht und Mittel zu einem guten Leben, die er gegenwärtig hat, nicht sichern kann, ohne mehr zu erwerben“ (Hobbes 1996, Lev. XI, 81).

<sup>225</sup> In diesem Zusammenhang weist Kötzle darauf hin, dass Hobbes die entstehende kapitalistische Form der Warengesellschaft reflektierte. Kötzle stellt eine Analogie zwischen dem Selbstzweck des Machterwerbs und dem Selbstzweck zirkulierenden Kapitals her. S. Kötzle 2002, 137.

<sup>226</sup> „Die Tatsache, daß der Bezugspunkt des Einzelnen bei Hobbes ‚noch‘ die anderen Einzelnen sind, ist ein Indiz für die Nähe zur nominalistischen Heilslehre: Aufgrund der Kontingenz der Welt kann es im Naturzustand keine Ebene von Allgemeinheit geben, die eine vertragliche Absicherung des Eigentumsstrebens als ein allgemeines Recht zwischen den Personen regeln könnte; das gegenstandsbezogene Streben der Einzelnen muss deshalb notwendig zum Krieg aller gegen alle führen. Die Strenge der nominalistischen Argumentation ist vermutlich auch dem Versuch der Abwehr ‚rationalistischer‘ Gesellschaftstheorien geschuldet, die auf dem Gedanken basieren, eine den Individuen unter bestimmten Voraussetzungen zugängliche ‚höhere‘ Vernunft des Ganzen könne deren ‚Tugendhaftigkeit‘ und damit auch die ‚harmonische‘ Ordnung des Zusammenlebens gewährleisten“ (Kötzle 2002, 138).

Erkenntnisobjekts in einem formal definierbaren operationalen Verfahren [ist], ist im anderen Fall der für alle Menschen formal gleiche Schrecken des Naturzustands ...“ (Kötzle 2002, 141).

Angesichts der Bedrohung durch den Tod wird die Unzweckmäßigkeit des Naturzustandes für alle gleichermaßen erfahrbar. Die für alle gemeinsame Ausgangslage ermöglicht es, dass das Streben nach Selbsterhaltung mittels der Vernunft so kanalisiert wird, dass es nicht in das Gegenteil umschlägt, wobei der Erzeugung des Machtmonopols ebenso wie der Erzeugung des Erkenntnisobjekts „der in quasi mechanischer Weise nach Nutzen strebende ‚Wille‘ des natürlichen Menschenwesens zugrunde liegt“ (Kötzle 2001, 142, Umstellung). Ebenso wie der nach Nutzen strebende, vernunftgeleitete, natürliche Wille das Erkenntnisobjekt erzeugt, erzeugt er ein Machtmonopol, einen Staatsvertrag bzw. den Leviathan. Der Leviathan entspricht bei Hobbes der verwirklichten Vernunft. „[U]nd insofern diese Vernunft maßgeblicher Teil der menschlichen Natur ist, ist er [der Staat] die auf einem Umweg zu sich selbst gekommene Natur des Menschen“ (ebd., 142). Ausgehend von der Unzweckmäßigkeit der Natursituation entsteht mit dem Leviathan eine konstruierte Allgemeinheit, die sich aufgrund der prinzipiellen Gleichartigkeit der Vernunftvermögen der je einzelnen Individuen formiert. Diese vernünftige Allgemeinheit erzeugt jedoch keine den Individuen transzendente Allgemeinheit, die als ein intelligibles Ganzes den sie konstituierenden Individuen auf Dauer ermöglichte, Übereinkünfte zu treffen, sondern sie schafft die Ausgangslage dafür, einen Staatsgründungsvertrag zu schließen. Mit diesem wird bei Hobbes die Macht eines jeden auf eine Person oder eine Gruppe von Personen übertragen und so gebündelt. Vereinigt der „Leviathan“ den Willen der Einzelnen auf sich, konzentriert sich die Macht aller auf ihn, so dass durch ihn die Gesamtheit der Individuen als vernünftige Einheit verkörpert werden kann:

„Eine Vielzahl von Menschen wird zu *einer* Person, wenn sie durch einen Menschen oder eine Person vertreten wird, wofern es mit der besonderen Zustimmung jedes Einzelnen dieser Vielzahl geschieht. Denn es ist die *Einheit* des Stellvertreters, nicht die *Einheit* der Vertretenen, die die Person zu einer macht. Und es ist der Stellvertreter, der die Person verkörpert, und zwar nur eine Person; und eine *Einheit* kann man bei einer Vielzahl nicht anders auffassen“ (Hobbes 1996, Lev. XVI, S. 138).

Insofern Wille die natürliche, zwangsläufige Orientierung am Begehren nach Selbsterhaltung ist, ist der Staat dann das verallgemeinerte Naturprinzip des Menschen und er entsteht, indem die Subjekte mittels ihrer dem Naturprinzip entsprechenden Vernunft ihre gemeinsame Natur erkennen. Der Staat ist hier das aus der Reflexion hervorgehende

Produkt der allgemeinen natürlichen Vernunft bzw. ihrer bei allen Menschen gleichen Funktionsweise. Deshalb gibt es ausgehend von Hobbes' Definition des Menschen und des Staates keine gesellschaftlichen Zusammenhänge mehr, die nicht aus dem Willen und dem Handeln der Menschen und dessen natürlicher Vernunft resultieren. Herrschaft wird anders als zuvor nicht mehr durch Gottes Gnade und eine präexistente Ordnung, sondern durch die Natur des Menschen legitimiert. Die Unterwerfung unter eine Herrschaft erfolgt dann in dem Bewusstsein, dass sie der Selbsterhaltung und nicht höheren Zielen dient. Wie und in welcher Form das Individuelle auch erst durch eine spezifische Herstellungs- bzw. Abstraktionsleistung entsteht, soll im Folgenden gezeigt werden.

#### **4.3.2 Richtiges Handeln ist nutzenorientiertes, legales Handeln**

Nach Hobbes Auffassung kommen die Menschen erst dann zum Bewusstsein ihrer selbst, wenn sie einen Staatsvertrag schließen. In dieser Situation geben sie sich die Ordnung, die verhindert, dass sich das ihnen natürliche Streben in sein destruktives Gegenteil wendet. Die errichtete gesellschaftliche Ordnung setzt sich aus zwei Sphären, der des Staates und der der Privatpersonen, zusammen. Die Sphäre, in der sich die Privatpersonen begegnen, ist der Marktverkehr.<sup>227</sup> Sie kann der Natur des Menschen entsprechend von der Konkurrenz bestimmt sein, weil sich der Überlebenskampf nach der Errichtung des Leviathan im „zivilisierten“ Rahmen abspielt, insofern nun die Privatrechte der Einzelnen nicht mehr angetastet werden dürfen.<sup>228</sup> Bezogen auf das Geschehen am Markt kommt dem künstlich hergestellten Staat die Aufgabe zu, das Prinzip egoistischer Selbstentfaltung zu sichern. Mit seinen Gesetzen soll er das Streben nach Mitteln der Selbsterhaltung ermöglichen, ohne in die private Sphäre<sup>229</sup> einzugreifen. Man kann auch sagen, dass mit der Schaffung des Staates der Willkür der individuellen Handlungen ein größtmöglicher Spielraum eröffnet werden soll. Auf der Seite des Staates verankert Hobbes das Maximum an Handlungsfreiheit für die Privatpersonen, indem er das Handlungsprinzip des zweckrationalen Nutzenkalküls auf den Staat selbst überträgt. Der Leviathan handelt wie die Einzelnen willkürlich, sein Handeln entspricht dem Verhalten der Einzelperson und es folgt allein einem zweckrationalen Nutzenkalkül. Weil der gesetzgebende Leviathan keine ‚höheren‘ Ziele verfolgt, kann die Einhaltung der Gesetze durch die Einzelperson nie nach Maßstäben der

---

<sup>227</sup> S. Neuendorff 1973, 63, FN 61; Kötzle 1999, 144.

<sup>228</sup> S. Neuendorff 1973, 63, FN 61. Hobbes' Theorie gesellschaftlicher Ordnung und subjektiver Selbstentfaltung spiegelt hier die im Entstehen begriffene bürgerliche Gesellschaft wieder, die auf der kapitalistischen Warenproduktion basiert.

<sup>229</sup> Habermas 1969 folgend kann man hier anmerken, dass bei Hobbes die gesellschaftliche Sphäre als Privatsphäre der bürgerlichen Subjekte verstanden wird. Sie setzt sich aus der ökonomischen Sphäre des gesellschaftlichen Warenverkehrs und der Sphäre der Privatpersonen zusammen. Insofern die gesellschaftliche Ebene bei Hobbes auf den individuellen Nutzen und noch nicht auf die Idee der Freiheit bezogen ist, existiert die politische Ebene nicht. Der Leviathan kann mit absolutistischen Machtmitteln ausgestattet werden, weil eine politische Öffentlichkeit, die auf die Idee der Freiheit rekurriert, keine Relevanz hat.

Gerechtigkeit, sondern nur hinsichtlich ihrer Legitimität beurteilt werden. Nicht der gerechte, sondern der rechtmäßig handelnde Mensch „partizipiert“ an der Sphäre des Allgemeinen.<sup>230</sup> Daran, dass der verallgemeinerungsfähige Mensch als der legal handelnde, sich dem geschaffenen Gesetz unterwerfend bestimmt ist, zeigen sich zwei wesentliche Aspekte der liberalen Position. Zum einen kommt darin der nomothetische Charakter der dem Liberalismus immanenten Auffassung des Verhältnisses vom Einzelnen zum Allgemeinen zum Ausdruck, insofern die Partizipation am Allgemeinen im gesetzeskonformen Handeln besteht. Zum anderen wird an dieser Stelle die Grenzziehung zwischen der Subjektidee der bürgerlichen Rechtsperson und der christlichen Persönlichkeit deutlich. Die Persönlichkeit im Sinne der christlichen Lehre orientiert ihr Handeln an höheren absoluten Werten. Sie unterstellt ihr Handeln einem von außen gesetzten Ziel, das sie in ihrem Inneren zu vernehmen versucht und das sie durch eine ganz individuelle Lösung zu erreichen trachtet, um dem ‚Sinn‘ ihres Lebens gerecht zu werden. Im Rahmen dieser Idee des Subjekts besteht Freiheit in der Möglichkeit, das von Gott Gewollte zu verwirklichen. Weil das Gesetz in Hobbes liberaler Philosophie keinen vorgängigen höheren Sinn beinhaltet, folgt aus der Unterwerfung der Person unter das Gesetz eine von der christlichen Idee der Freiheit abweichende Idee: Freiheit ist die Möglichkeit, im Rahmen bestehender Gesetze den subjektiven Willen nach Selbsterhaltung zu verwirklichen.

„Denn der Nutzen von Gesetzen (die nur rechtsverbindliche Regeln sind) besteht nicht darin, das Volk an allen Willenshandlungen zu hindern, sondern es auf solche Bahnen zu lenken und darin zu halten, dass es sich nicht durch seine eigenen heftigen Begierden, Voreiligkeiten und Unbesonnenheiten selbst schadet“ (Hobbes 1996, Lev. XXX, 295).

Unter der Voraussetzung, dass die Bürger die Verpflichtung haben, sich dem Gesetz zu unterwerfen, ergibt sich für ihre Freiheit im Umkehrschluss, dass alles das zu tun erlaubt ist, was nicht durch das Gesetz verboten wird.

„Was andere Freiheiten betrifft, so hängen sie vom Schweigen des Gesetzes ab. In Fällen, wo der Souverän keine Regel vorgeschrieben hat, besitzt der Untertan die Freiheit, etwas nach eigenem Ermessen zu tun oder zu unterlassen“ (Hobbes 1996, Lev. XXI, 185-186).

Freiheit umfasst somit alles am eigenen Nutzen orientierte, legale Handeln. Es wird das christliche Handlungsmotiv des Strebens nach Vollkommenheit durch das des „legalen Überlebens“ ersetzt. Richtiges Handeln muss sich nur noch innerhalb des gesetzlich geregelten Rahmens bewegen und dazu geeignet sein, dem jeweiligen Begehren des

---

<sup>230</sup> Gerechtes Handeln kann sich demgegenüber nur in der Privatsphäre ereignen, denn es bemisst sich an absoluten Werten, die aber gerade bei der Konstitution des Staates ausgeschlossen werden.



Menschen zum Ziel zu verhelfen. Die Definition der vernünftigen Person ist damit eine formale, denn es wird nur bestimmt, wie unmittelbares Begehren in Handlung umzusetzen ist. Der Inhalt des Begehrens spielt nur insofern eine Rolle, als dass er als legal erachtet werden muss und geeignet sein muss, die Selbsterhaltung zu befördern. Als Person gilt hier, wer seine Handlungen zweckrational vollführt.<sup>231</sup> Demgegenüber repräsentierte die vernünftige Person im Christentum die Inhalte jener natürlichen Vernunft, die als menschliches Vermögen der Annäherung an die ‚höhere‘ Vernunft und Wahrheit Gottes angesehen wurden. Diese und nicht allein die Selbsterhaltung zu verwirklichen, war Ziel der durch die Erlösung auferlegten Nachfolge Jesu. Der Gläubige hatte seine Fähigkeiten in den Dienst dieses höheren Ziels zu stellen, indem er das für ihn Vorgegebene verwirklichte. Bei Hobbes basiert die Ordnung des Ganzen gerade nicht auf der Existenz objektiven Sinns, den jeder Einzelne als subjektive Besonderheit repräsentiert, sondern sie wird durch die formale Vermittlung der einzelnen Nutzenbestrebungen seitens des Leviathans (oder später durch demokratische Institutionen) erzeugt. Das bedeutet, um es noch einmal zu betonen, dass Hobbes für die Idee allgemeiner Subjektivität gerade nicht die Besonderheit des Einzelnen in Anschlag bringt, sondern die für alle Einzelnen gleiche natürliche und vernünftige Existenzweise als Vertreter eigener Interessen. Der allgemeinen Idee vernünftiger Subjektivität entspricht eine Person deshalb dann, wenn sie diese Interessen im Rahmen der geltenden Gesetze planvoll und mittels kalkulierten Handelns verfolgt und sich nicht unmittelbar durch ihre Triebe oder durch Intuition leiten lässt. Mit dem liberalen Denken tritt deshalb an die Stelle der Konzeption der Selbstvervollkommnung die Konzeption der vernünftigen Selbsterhaltung.

Geht man von Hobbes Konzeption aus, gelangt man zu einer formalen Definition der Gleichheit der Menschen, die den wahrnehmbaren Differenzen zwischen den Einzelnen nicht widerspricht. Denn so sehr die Einzelnen wegen ihrer vernünftigen Handlungsweise gleich sind, so sehr können sie bezogen auf ihre konkreten Leidenschaften verschieden sein. Die Ungleichheit, von der das Konzept christlicher Individualität ausgeht, wird nun nicht mehr als Eigenart, sondern als individuell verschiedenes Begehren bestimmt. Dieses Begehren ist in seiner Besonderheit Privatsache.

Für den Staat stellt sich ausgehend von Hobbes Konzeption das Problem, die Gleichheit der differenten Individuen vor dem Gesetz herzustellen. Ist der gesellschaftliche Verkehr ausschließlich durch die formale Gleichheit aller Personen bestimmt, dann kann sich die Verschiedenheit der Individuen, die ja als Ungleichheiten des Begehrens definiert ist, weder negativ auf die Allgemeinheit noch auf den einzelnen Menschen auswirken. Es lässt sich daher kein vernünftiger Grund für den Ausschluss irgendeines Individuums nennen. Auf der

---

<sup>231</sup> Versteht Hobbes die Person als Souverän, ist sie ein Repräsentant von Wünschen, der diese auf zweckrationale Weise verwirklicht. Die Differenz zwischen der Einzelperson und einem Repräsentanten ist für Hobbes nicht relevant.

Ebene gesellschaftlichen Handelns ergeben sich folglich Pluralismus und Toleranz als Sozialtechniken mit denen der Ungleichheit begegnet wird.

Hobbes Ansatz spiegelt die Stimmung innerhalb einer sich in den Anfängen befindlichen, durch massive Gegnerschaft bedrohten bürgerlichen Gesellschaft und das dieser Situation geschuldete mangelnde Vertrauen in die menschliche Vernunft wider. Da er den Staat aus der unmittelbaren Überwindung des Kriegszustandes mittels der natürlichen Vernunft des Menschen und damit aus einer auf den Zweck der Selbsterhaltung bezogenen Kalkulation hervorgehen lässt, trägt seine Philosophie zwar schon aufklärerische Züge. Da er aber dem Menschen noch nicht die Fähigkeit zur Selbstbestimmung einräumt und die politische Macht noch beim Leviathan bzw. im absoluten Herrscher ansiedelt, bezeichne ich seine politische Philosophie als voraufklärerisch.

#### **4.4 Lockes aufklärerische, liberale Philosophie**

##### **4.4.1 Der Einzelne ist dem allgemeinen Gesetz als unspezifischer Fall subsumiert**

Lockes Theorie wird anders als Hobbes' aus der relativen Sicherheit einer etablierten bürgerlichen Gesellschaft entwickelt. Diese Situation erlaubt es Locke, die Selbsterhaltung nicht als reaktiven Überlebenskampf, sondern als aktives Streben nach angenehmer Selbsterhaltung zu fassen. Daraus leitet er ab, dass der Mensch fähig ist, eigenständig Handlungszusammenhänge herzustellen. Weil Locke die Vorstellung der Lernfähigkeit des Menschen einführt und dadurch die Geschichte nicht mehr wie zuvor teleologisch deuten muss, sondern sie als einen aus der Natur des Menschen zu rechtfertigenden ziellosen Lernvorgang interpretieren kann, soll abschließend kurz skizziert werden, wie im aufklärerischen liberalen Denken Selbsterhaltung und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung mit der Lernfähigkeit und der Offenheit der Geschichte zusammenhängen. Es soll gezeigt werden, dass und inwiefern Lockes auf dem Empirismus aufbauende liberale Position der Aufklärung zuzurechnen ist und dass und in welchem Sinne diese Position eine emanzipative Geschichtsvorstellung beinhaltet.<sup>232</sup>

Gemäß der nominalistischen Annahme, dass nur das Einzelne wirklich existiert, macht Locke (1632-1704) den einzelnen Menschen zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Bei aller Verschiedenheit der Einzelnen geht er ähnlich wie Hobbes von der Existenz eines allgemeinen und grundlegenden Selbsterhaltungstriebes aus. Diesen Trieb bezeichnet er als „desire of happiness“, als Wunsch nach angenehmer Selbsterhaltung. Dieser Trieb liegt bei allen Menschen gleichermaßen vor. Selbsterhaltung beinhaltet bei Locke nicht wie bei

---

<sup>232</sup> Zum Aspekt der Geschichtlichkeit in Hobbes' Denken s. Buck 1996.

Hobbes das Streben nach Macht, sondern nach Lebensmitteln.<sup>233</sup> Erstmals wird damit die Natur des Menschen durch ein empirisch beobachtbares Bedürfnis, das materiell – nämlich durch produktive Arbeit – befriedigt wird, definiert.<sup>234</sup> Indem das natürliche Streben als kontinuierliche Bedürfnisbefriedigung und Verbesserung der Lebenssituation nicht als Überlebensstrategie bestimmt wird, wird der subjektive Wille des Menschen direkt an seine Leidenschaften gebunden. Dies hat zu Folge, dass Bedürfnisbefriedigung durch Arbeit den Menschen quasi als Automatismus der Selbsterhaltung zu einem fortdauernden, aktiven und aneignenden Verhalten gegenüber der Natur anregt. In der Arbeit gehen daher zweckrationales Handeln und Verhalten, das durch die Trieb- bzw. die Bedürfnisnatur des Menschen stimuliert wird, eine Synthese ein, so dass Arbeit quasi den rationalen Reflex auf die sich spontan ereignende Bedürfnisnatur des Menschen darstellt.<sup>235</sup> Sie verbindet als Handlung die Ebene der natürlichen Vernunft<sup>236</sup> mit der des Naturzustandes, wirkt überlebenssichernd, und kann formal als Prozess rationaler Nutzenmaximierung beschrieben werden. Insofern die Selbsterhaltung durch Arbeit quasi als Naturgesetz der menschlichen Existenz angesehen wird, gehört erstmalig das Recht auf die eigene Person und das Recht auf den Ertrag der eigenen Arbeit zu den zentralen Rechten eines Menschen. Locke schreibt: „Wer, ..., sich irgendein Stück Land unterwarf, es bebaute und besäte, fügte ihm dadurch etwas hinzu, das sein Eigentum war, worauf kein anderer einen Anspruch hatte und was ihm niemand nehmen konnte, ohne ein Unrecht zu begehen“ (Locke 1967 II, § 32). Die Bindung des Eigentums an die Arbeit des Einzelnen impliziert, dass nur das Eigentum sein kann, was durch eigene Arbeit entsteht. Die Möglichkeit, andere für sich arbeiten zu lassen und sich die Produkte ihrer Arbeit anzueignen, wird so quasi ausgeschlossen. Lockes Theorie richtete sich, sofern es sich um auf traditioneller Herrschaft basierenden Besitz handelt, gegen Eigentum, das auf der Basis fremder Arbeit entstanden ist.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Im Unterschied zu Hobbes geht Locke davon aus, dass Gott die von ihm geschaffene Erde „den Menschen gemeinsam gegeben hat“ (Locke 1967: Zwei Abhandlungen über die Natur, Buch II § 25), und dass „alles, was auf ihr ist, den Menschen zum Unterhalt und zum Genuss ihres Daseins gegeben ist“ (ebd., §26, Umstellung). Ich zitiere nach der von Walter Euchner 1967 herausgegebenen Ausgabe.

<sup>234</sup> Hobbes hatte die Natur des Menschen als ein Streben nach Macht bestimmt und so ein strategisches Element – und damit etwas, was man nicht beobachten kann – eingeführt.

<sup>235</sup> Vgl. Locke 1967 Buch II § 32,33 und Kötzle 2002, 161.

<sup>236</sup> Als ein natürliches Vermögen hat die Vernunft bei Locke ihren Sitz im Organ des Gehirns. Sie sichert wie alle anderen Organe des Körpers Überleben und Glück und verwirklicht sich in produktiver Arbeit.

<sup>237</sup> Vgl. Locke 1967 Buch II § 27 und Kötzle 2002, 164 FN 14. Für Locke war es allerdings noch selbstverständlich, dass der eigenen Arbeit die der Pferde und Knechte zuzurechnen sei. S. Locke 1967 Buch II § 28. Für die Arbeit der Knechte galt dies insofern, als dass diese ihr Eigentum an sich selbst, ihre Arbeitskraft, veräußern konnten, um die Arbeitskraft des Herren zu komplettieren. Das Herr-Knecht-Verhältnis wurde somit als ein Lohnverhältnis definiert. Kötzle macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass „die Praxis des Kaufs und Verkaufs von Arbeitskraft im Kapitalismus zwingend das Sein des Menschen durch die Möglichkeit des Habens von Mitteln des Erwerbs von Arbeitskraft definiert“ (Kötzle 2002, 163-164 FN 14). Die gesellschaftlich real vorhandenen Unterschiede, Arbeit erwerben zu können bzw. verkaufen zu müssen, machte Marx wenig später zum Ausgangspunkt seiner kritischen Klassentheorie.

Daraus, dass Locke das Recht auf die eigene Person und auf den Ertrag der eigenen Arbeit aus der Natur des Menschen ableitet, wird seine politische Position deutlich:

Unter den Bedingungen des Feudalismus entstanden Besitztümer auch durch Arbeit, doch war der, der arbeitete, weder Eigentümer seiner selbst, noch seiner Arbeitsprodukte.

Vielmehr gehörten die Arbeitenden ebenso wie ihre Produkte in den meisten Fällen dem Feudalherren, dessen Besitzrechte letztendlich durch Gottes Gnaden legitimiert waren.

Lockes Theorie richtete sich damit gegen die ungehinderte Akkumulation von fremden Arbeits-Werten und kann deshalb als eine Theorie gelesen werden, die die

Klasseninteressen der Bürgerlichen gegenüber denen der Adelligen rechtfertigte.

#### **4.4.2 Die Verbindung von Freiheit und kalkulierender Vernunft als Grundlage richtigen Handelns**

Der produktive Aspekt der Arbeit ist für Locke nicht per se mit der natürlichen Ausstattung des Individuums gegeben, sondern er muss mittels eines kollektiven Lernprozesses erst angeeignet werden.<sup>238</sup> Das bedeutet, dass Arbeit bei Locke nur dann die Vermittlungsrolle zwischen der natürlichen Vernunft und natürlichem Streben nach Selbsterhaltung leisten kann, wenn sie sich von der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung durch spontane Aneignung von Natur zur planvollen Veränderung und Veredelung der Produkte der Natur wandelt. Wie begründet Locke die Annahme einer durch Arbeit planvoll verlaufenden Bedürfnisbefriedigung? Die Bestimmung des natürlichen Strebens nach Selbsterhaltung als *desire of happiness* schließt ein, dass bei der direkten Bindung des subjektiven Willens an die Leidenschaften auch die Vernunft bei der Umsetzung des triebbedingten Strebens wirksam wird. Denn es wird für den Willen annehmbar, dass er in einem sekundären Motivationsprozess zu solchen Handlungen angeregt wird, die das größte Ausmaß an Befriedigung in Aussicht stellen.<sup>239</sup> Damit ist die Vernunft ähnlich wie bei Hobbes eine Instanz kalkulierender, zweckrationaler Nutzenmaximierung. Anders als bei Hobbes liegt ihr Nutzen bei Locke aber nicht in einem reaktiven Streben nach Machtmitteln, sondern im aktiven Erwerb von Mitteln, die das persönliche Wohlbefinden steigern. Indem die Vernunft als aktives Vermögen bestimmt wird, eröffnet sich eine neue Perspektive: Es wird möglich, den Vorgang des Lernens durch Erfahrungen in den natürlichen Prozess der Selbsterhaltung einzubeziehen. Denn mit einer an der Steigerung des Wohlbefindens orientierten Vernunft kann angenommen werden, dass sich der Mensch, indem er seine Motive verfolgt, fortdauernd praktisch orientiert und auch sozialisiert.<sup>240</sup> Wie auch bei Hobbes basieren die

---

<sup>238</sup> S. Kötze 2002, 161.

<sup>239</sup> S. Kötze 2002, 159 f..

<sup>240</sup> Würde Arbeit die spontane Aneignung einbegreifen, wäre die Möglichkeit, das friedliche Nebeneinander als gesellschaftlichen Naturzustand einzuführen, vertan. Jeder hätte wieder ein Recht auf alles, was ja, wie sich bei Hobbes zeigte, im Naturzustand in letzter Konsequenz zum Kampf eines jeden gegen jeden führen würde.

vom Menschen im Verlauf des Prozesses der Selbsterhaltung gebildeten mentalen Strukturen letztendlich auf der sinnlichen Erfahrung und der ihr nachgeordneten Verstandestätigkeit.<sup>241</sup>

Indem Locke die Vernunft als ein kalkulierendes Vermögen zwischen die Bedürfnisnatur des Menschen und den Wunsch nach dauerhaftem Wohlbefinden stellt, kommt es gegenüber Hobbes zu einer Verschiebung der Bedeutung von Freiheit. Frei ist der Mensch nun, weil er zweckrational handeln kann, bzw. weil er von Natur aus über eine Verbindung von Triebmotivation und Vernunft verfügt<sup>242</sup>, die ihm absichtsvolles Handeln, statt bloßes Reagieren, ermöglicht. Freiheit und kalkulierende Vernunft gehen damit eine Bindung ein: Der Mensch ist nur frei, weil er ein vernunftbegabtes Wesen ist „und sich dieser Vernunft im reflektierenden Abwägen des durch seine Leidenschaften bestimmten Verlangens auch zu bedienen weiß“ (Kötzle 2002, 160). Den Maßstab für das Handeln bzw. das Unterlassen von Handlungen bezieht die Vernunft dabei auf dem „Gesetz der Natur“, das das anhaltende, vernünftige Streben nach angenehmer Selbsterhaltung beinhaltet.<sup>243</sup>

Die Freiheit des Einzelnen ist auch hier, wie bei Hobbes, eine Freiheit unter dem Gesetz.<sup>244</sup> Wie bei Hobbes ist damit der einzelne freie Mensch ein beliebiger Fall allgemein vernünftigen Strebens nach Selbsterhaltung. Das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen wird bei Locke ebenfalls als Subsumtionsverhältnis bestimmt, so dass auch seine Position als nomothetisch bezeichnet werden kann. Indem aber die kalkulierende Vernunft den natürlichen Trieb in Hinblick auf das persönliche Wohlbefinden lenkt, muss die Freiheit der Einzelnen nicht länger in einem Kampf eines jeden gegen jeden münden. Vielmehr wird es denkbar, dass es in der Natur des Menschen liegt, das Miteinander selbständig zu organisieren und zu verbessern. Denn obwohl vom je einzelnen Menschen ausgegangen wird, kann die gesellschaftliche Integration der vielen gelingen: Indem die Vernunft mit dem natürlichen Trieb eine Einheit bildet und Freiheit nur als Freiheit unter dem Gesetz denkbar ist, kann auf die Gegenüberstellung von Einzelem und Allgemeinem (Souverän) verzichtet werden. Das Gesetz, das dem Einzelnen bei Hobbes äußerlich war, kann nun in das Innere des Menschen hineinverlegt werden. Dort verpflichtet es als Naturgesetz menschlicher Existenz jeden Einzelnen bereits im vorstaatlichen Zustand zum kontinuierlichen und

---

<sup>241</sup> Wie Hobbes geht auch Locke davon aus, dass es weder angeborene „Ideen“ noch sonstige durch Gott dem Menschen eingepflanzte Entitäten gibt. Der menschliche Verstand ist auch bei Locke zu Beginn leer. S. Locke 1981. Da sich auch die ersten einfachen Ideen und Prinzipien ausgehend von der sinnlichen Erfahrung durch die prinzipiell nachträglich einsetzende, verarbeitende Tätigkeit des menschlichen Verstandes bilden, sind diese Ideen rein menschlicher Natur und nie Manifestationen göttlicher und/oder transzendenter Ideen oder Prinzipien.

<sup>242</sup> Tiere können deshalb nicht frei sein, weil ihre Lebensvollzüge, dem Zwang der Notwendigkeit folgend, allein kausal gesetzlich determiniert sind.

<sup>243</sup> S. Locke 1967 Buch II § 6, 7, 8, 9, 12, 13.

<sup>244</sup> „Im Naturzustand herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einen anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll“ (Locke 1967, Buch II § 6).

vernünftigen Streben nach Selbsterhaltung. Das Naturgesetz selbst bringt daher die Einsicht hervor, dass, wenn jedem die Pflicht und das Recht der Selbsterhaltung aufgegeben ist, auch jedem die Pflicht und das Recht der Selbsterhaltung zugestanden werden muss. „Wie ein jeder *verpflichtet ist*, sich selbst zu erhalten und seinen Platz nicht vorsätzlich zu verlassen, so sollte er aus dem gleichen Grunde, und wenn seine eigene Selbsterhaltung nicht dabei auf dem Spiel steht, nach Möglichkeit auch *die übrige Menschheit erhalten*“ (Locke 1967, Buch II § 6).<sup>245</sup> Weil also die Vernunft bereits im Naturzustand nicht als blinder Mechanismus der Selbsterhaltung funktioniert, sondern planvolles Handeln bewirkt, ist der Mensch, obwohl er gemäß nominalistischer Grundsätze weder über eingeborene Ideen noch über eine höhere Vernunft verfügt, die ihn als ein „Licht“ leiten könnte, in der Lage die praktischen Belange seines Lebens zu bewältigen, ohne den Mitmenschen per se als Hindernis oder als Konkurrenten ansehen zu müssen. Denkbar wird deshalb, dass ein geregeltes, menschliches Miteinander bereits in einem vorstaatlichen Zustand möglich ist.<sup>246</sup> Denn weil die spontane Triebhaftigkeit in der natürlichen Vernunft des Einzelnen nur durch zweckrationale Vermittlung wirkt, ist es – und darin zeigt sich, dass Locke die Position des Bürgertums gegen den Adel vertritt – nicht mehr nötig, dass die Unterdrückung natürlicher Triebe durch den Souverän erfolgen muss. Es folgt daraus, „daß der Mensch seiner Natur nach plastisch, also sozialisierbar ist“ (Jonas 19981, 81). Der Mensch ist lernfähig und seine Lernfähigkeit bezieht sich nicht nur auf den Umgang mit der Natur, sondern auch auf den Umgang mit anderen Menschen. Als ein Lernender ist der Mensch kein einzelnes blindes Atom. Er kann „aus seinen Erfahrungen lernen und einen Handlungszusammenhang mit seinesgleichen organisieren“ (Jonas, 1981, 80-81). Er ist in der Lage die Institutionen zu schaffen, die ein einträgliches Miteinander ermöglichen. Anders als in der christlichen Lehre oder bei Hobbes steht der Mensch mit seiner Bedürfnisnatur hier nicht mehr in einem Spannungsverhältnis zum allgemeinen Göttlichen bzw. zur Institution des Staates, sondern er ist durch die Vernunft natürlicher Weise auf ein Zusammenleben mit anderen Menschen eingerichtet. Weil das mechanische Element der Selbsterhaltung bei Locke durch die Vernunft des Einzelnen vermittelt ist, führt das egoistische Treiben der Einzelnen nicht zum Krieg eines jeden gegen jeden, sondern es entfaltet sich quasi ein Mechanismus der gesellschaftlichen Integration, der selbsttätig zur Ordnung (und zum Wohlstand) führt. Indem also Locke die integrative Eigenschaft der Vernunft voraussetzt, bedarf es für seine Konzeption von Gesellschaft weder eines absoluten Maßes noch einer über dem einzelnen stehenden, staatlichen und ordnenden Gewalt, denn die Menschen stellen die

---

<sup>245</sup> Anders als bei Hobbes begründet damit das Gesetz als „Souverän“ im Inneren jedes Menschen das Recht auf Widerstand gegen andere, die die Selbsterhaltung gefährden.

<sup>246</sup> „Gott hat den Menschen so geschaffen, dass es nach seinem eigenen Urteil nicht gut für ihn war, allein zu sein. Er stellte ihn unter den starken Zwang von Bedürfnissen, Zweckmäßigkeit und Neigung, um ihn in die *Gesellschaft* zu lenken, und stattete ihn zugleich mit Verstand und Sprache aus, um in ihr zu verbleiben und sie zu genießen“ (Locke 1967, Buch II §77).

gesellschaftliche Integration von selbst her und verbessern sie bei Bedarf. Deshalb stört bei Locke nicht die Verwirklichung der Einzelinteressen die gesellschaftliche Ordnung, sondern derjenige Staat, der die freie Entfaltung der Bürger verhindert. Ein solcher Staat, wie ihn beispielsweise der absolutistische darstellt, kann nach Lockes Auffassung abgeschafft und durch einen besseren Staat, der die Verwirklichung der natürlichen Rechte der Einzelnen ermöglicht, ersetzt werden.<sup>247</sup> Insofern der Mensch bei Locke durch die Vernunft prinzipiell als befähigt erachtet wird, das eigene Handeln und auch das Miteinander aller planvoll zu lenken, kann diese Position als aufklärerisch bezeichnet werden.

Folgt man Lockes Philosophie, dann erscheinen die gesellschaftlichen Veränderungen sowie der technischer Fortschritt in einem neuen Licht. Die Geschichte der Menschheit kann erstmalig als ein offener Prozess beschrieben werden. Sie resultiert aus der Natur des Menschen, insofern dieser sich die Natur aneignet und insofern er sein Zusammenleben eigenständig organisiert. Und sie kann aufgrund der plastischen Natur des Menschen und aufgrund der natürlichen Orientierung am Maß der angenehmen Selbsterhaltung als ein Prozess des stetigen, kollektiven Wissenszuwachses angesehen werden, der zunehmende Beherrschung der inneren Natur (der Triebe) wie der äußeren Natur ebenso beinhaltet wie die Verbesserung sozialer Institutionen. Da sich die Veränderungen allein aus der Orientierung am Maß des angenehmen Selbsterhalts ergeben, kann bezüglich der Geschichte kein inhaltlich definiertes Ziel vorherbestimmt werden. Die Geschichte erscheint aus der aufklärerischen liberalen Position gesehen als ein universeller, in die Zukunft gerichteter, durch die Vernunft initiiertes, offener Prozess der Verbesserung der Lebensumstände. An diesem Prozess kann jeder Mensch aufgrund seiner natürlichen Vernunftbegabung mitwirken und von ihm profitieren.<sup>248</sup>

#### **4.5 Zusammenfassende Darstellung der Charakteristika der liberalen Weltanschauung**

Im Folgenden soll die liberale Weltanschauung zusammenfassend charakterisiert werden und gleichzeitig soll abschließend verdeutlicht werden, dass und welche Implikationen diese Weltanschauung hinsichtlich des richtigen Lebens mit sich führt. Auf diese Weise wird eine Matrix von Eigenschaften formuliert, an der man die im weiteren Verlauf der Arbeit zu behandelnden ökologischen Theorien abgleichen kann. Bei der liberalen Weltanschauung wird in Fortführung der nominalistischen Position grundsätzlich davon ausgegangen, dass es keine eingeborenen Ideen bzw. höhere Allgemeinheiten gibt. Allgemeinbegriffe und auch

---

<sup>247</sup> Aus Hobbes Philosophie folgte dagegen, dass das Recht auf Widerstand gegen den (absolutistischen) Staat abgelehnt werden musste, weil die Einzelnen nicht als befähigt erachtet wurden, den gesellschaftlichen Rahmen für eine friedvolle Koexistenz herzustellen.

<sup>248</sup> Im Sinne des klassischen Liberalismus herrschte nach Habermas 1990, 149, 159 die Vorstellung vor, dass jedermann Eigentum erwerben könnte.

allgemeine Gesetze werden ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen und mittels dessen natürlicher Vernunft gebildet. Die Vernunft ist kein höheres transzendentes, sondern ein natürliches an den Körper bzw. an die Bedürfnisse des Menschen gebundenes Vermögen, das sich am Interesse der (angenehmen) Selbsterhaltung orientiert. Weil eine höhere vom Subjekt unabhängige Allgemeinheit nicht erkennbar ist, kann die natürliche Vernunft auf die Erhaltung einer individuellen Existenz zielen und bei jedem Einzelnen gleichermaßen als rational kalkulierendes Vermögen fungieren. Die Selbsterhaltung, die prinzipiell über die rationale, kalkulierende Vernunft vermittelt ist, bildet hier das universelle, vernünftige Gesetz, nach dem das Dasein der je verschiedenen Menschen prinzipiell organisiert ist. Damit liegt das Gewicht in dieser Weltanschauung nicht auf der Besonderheit jedes Einzelnen, sondern auf der für alle prinzipiell gleichen Form, die Selbsterhaltung mittels kalkulierender Vernunft zu betreiben. Jeder Einzelne wird, auch wenn sich seine Bedürfnisse von denen der anderen Einzelnen unterscheiden, als ein Fall des allgemeinen Gesetzes der vernünftigen Selbsterhaltung angesehen.<sup>249</sup> Für das Verhältnis vom Einzelnen zum Allgemeinen kann für diese Weltanschauung konstatiert werden, dass die individuelle Existenz als eine unter dem allgemeinen Gesetz subsumierte gedacht wird, weshalb „Individualität als empirisches, einzelnes Vorkommnis ... für sich ein belangloses Ereignis“ (Eisel 1999, 30, Umstellung) ist. Die liberale Weltanschauung basiert daher auf der nomothetischen Individualitäts- und Systemauffassung, bei der das einzelne, als beliebiger Fall angesehene Ereignis unter ein allgemeines (universelles und vernünftiges) Gesetz bzw. rationales Prinzip der Selbsterhaltung subsumiert ist.

Die von Locke eingeführte „Subjektphilosophie der Arbeit“ führt zu der für die liberale Weltanschauung spezifischen Idee der Vernunft: Vernunft ist keine transzendente, normierende Bestimmung des Menschen, sondern seine bewusst gewordene und zweckrational betriebene Natur. Sie ist das Mittel zur Erkenntnis und Verwirklichung des für den Menschen Nützlichen, und als solches ist sie formal definiert. Das vernünftige Streben nach Selbsterhaltung ist kein Prozess der Vervollkommnung; es hat kein Ziel. Weil Arbeit als natürliche und vernünftige Form der Selbsterhaltung angesehen wird, ergibt sich wie selbstverständlich, dass Eigentum als vernünftige und natürliche Folge der werktätigen Beziehung des Menschen zur Natur entsteht.<sup>250</sup> Vernünftig ist das natürliche Recht auf Eigentum an sich selbst ebenso wie an den Dingen, die aus der Arbeit hervorgehen. Beides muss jedermann gleichermaßen zugestanden werden, denn es folgt aus der natürlichen Gesetzmäßigkeit der am kontinuierlichen Wohlergehen orientierten menschlichen Existenz.

---

<sup>249</sup> S. Eisel 1999, 30.

<sup>250</sup> Gleiches gilt prinzipiell für die wissenschaftliche Erkenntnis. Auch sie entsteht durch Arbeit – nämlich durch „Gedankenarbeit“ (Kötzle 2002, 163, FN 13) – und dient wie alle anderen Arbeitsprodukte dem Ziel der angenehmen Selbsterhaltung.



Im liberalen Denken tritt daher die Bildung von Eigentum an die Stelle, die zuvor im christlichen Denken mit der Ausbildung von singulärer Vollkommenheit besetzt war. Die für die liberale Weltanschauung charakteristische Vorstellung von der Zweckfreiheit der Welt impliziert, dass die Natur nur nach ihrem möglichen Nutzen für den Menschen, nicht aber nach ihrem Zweck an sich befragt werden kann. Diese Art der Problemsicht wird nicht nur auf die Naturereignisse angewendet, sondern ist im übertragenen Sinne auch maßgeblich für das menschliche Handeln. Es gilt – betrachtet man den Menschen nicht in seiner Eigenschaft als mechanischen Automaten – nur als Person, wer sein Handeln bzw. Denken dem allgemeinen natürlichen Gesetz des Überlebens bzw. der Selbsterhaltung bzw. der Mehrung seines Glücks und somit der Vermehrung des Eigentums, unterwirft. Weil höhere Ziele nicht erkennbar sind, ist Freiheit nur an rechtmäßiges Handeln gebunden. Sie besteht darin,

„das Gleichheitsprinzip formal egoistisch zu nutzen: Alles was nicht dem Freiheitsprinzip widerspricht, kann dafür eingesetzt werden, dass der Einzelne sich von seinen Bindungen befreit: 1. Von seiner Herkunft und 2. Von absoluten Maßstäben“ (Eisel 2005, 47).

Freiheit ist gleichbedeutend mit Emanzipation, insofern sie im Dienst der Befriedigung individueller Bedürfnisse steht. Vernünftig ist dabei alles, was legal ist und der Befriedigung individueller Bedürfnisse nutzt. Die liberale Idee der Freiheit beinhaltet anders als die christliche Idee keine Paradoxie, „denn der Mensch tut einfach alles Menschenmögliche, um sich sowohl von der Natur als auch von Transzendtem (Herkunft und absolute Maßstäbe) zu lösen, und diese Bedingungen durch eigene sachliche Konstruktionen zu ersetzen“ (ebd. 47). Fortschritt entspricht hier dem Abbau natürlich und metaphysisch bedingter Abhängigkeiten. Er erfolgt durch Anpassung, „die in der Substitution von Natur und Sinn durch selbstgebaute Sachen“ (ebd., 47) besteht. Das heißt aber nicht, dass Individualität in der liberalen Weltanschauung nicht vorkommt. Sie bedeutet aber, vergleicht man sie mit der Individualität im Sinne des zuvor beschriebenen christlichen Denkens etwas ganz anders: „Sie ist mit Gleichheit in der Weise verbunden, dass nicht jeder die allgemeinen Prinzipien (Humanität) auf seine besondere Weise vorzuleben hat, sondern vor dem Gesetz gleich viel gilt“ (ebd., 47). Keiner kann unter diesen Bedingungen aufgrund seiner Einzigartigkeit, seiner Stellung oder Herkunft mehr und weiterreichende Rechte beanspruchen als ein anderer. „Eigenart ist politisch nichts wert“ (ebd., 47). Sie wird durch die formal-rechtliche Gleichheit ersetzt.

Da das Glücksstreben als natürlich angesehen wird, gilt es als richtig, alle Barrieren abzubauen, die diesem Streben entgegenstehen. Gleichzeitig ergibt sich das Gebot, nach

Glück bzw. Eigentum zu streben. Umgekehrt gilt es als verwerflich, nicht nach Glück zu streben bzw. nicht zu arbeiten.

„Wer dem Gebot [nach Glück zu streben A.H.] nicht folgt, dies aber durchaus könnte, und deshalb ein elendes Leben führt, handelt verwerflich. Wer ihm nicht folgt, weil er es nicht kann und deshalb ein elendes Leben führt, ist weniger ein Gegenstand des Mitleids und der Fürsorge als Gegenstand der Verachtung“ (Trepl 2012, 71).<sup>251</sup>

Im Rahmen der liberalen Weltanschauung erhält der persönliche Besitz damit einen moralischen Aspekt. Er zeigt quasi an, in welchem Maß eine Person frei, in der Lage und Willens ist, vernünftig zu handeln. Wer viel besitzt gilt auch im moralischen Sinne als jemand, der richtig lebt, weil er dem natürlichen Gesetz der Selbsterhaltung folgt. Gut ist das rechtmäßige Handeln also dann, wenn es der Selbsterhaltung nützt, das heißt, den Besitz vermehrt.

Wie für die Allgemeinheiten gilt in der liberalen Weltanschauung auch für den gesellschaftlichen Zusammenhang, dass er nicht als eine höhere oder gar vorgängige Ordnung existiert. Er wird vielmehr aufgrund der Nutzenerwägungen der Einzelnen hergestellt und gegebenenfalls verbessert. Als Verbesserung werden hier die Maßnahmen angesehen, die Einschränkungen der Erwerbsmöglichkeiten aufheben, die Vorteile, die aufgrund der Herkunft bestehen, ausräumen und die den Bestand des privaten Eigentums sichern. Gleichzeitig gilt als Verbesserung, was Möglichkeiten, individuelle Bedürfnisse zu befriedigen, eröffnet. Da sich die Bedürfnisse der Einzelnen beständig ändern können – der Einzelne ist in seinem Streben weder durch immanente noch durch äußere Vorgaben festgelegt –, kann nicht von vornherein bestimmt werden, was Verbesserungen beinhalten sollen. Der gesellschaftliche Zusammenhang ist hier hergestellt und er unterliegt einem offenen mithin ziellosen Prozess der Veränderung. Dementsprechend ist auch die Geschichte ein durch den Menschen und sein natürliches Streben nach Selbsterhaltung initiiertes Prozess. Sie lässt sich als kontinuierliche Verbesserung der Möglichkeiten, individuelle Bedürfnisse durch Abbau von Privilegien und Zunahme technischer Mittel zu befriedigen, beschreiben. Ebenso wie das individuelle Dasein strebt sie keinem absoluten, transzendenten Ziel entgegen; sie folgt keinem höheren Sinn. Kultur ist hier universell; sie entspricht der technischen Zivilisation. Kulturelle Differenzierung ist ebenso wie die

---

<sup>251</sup> Trepl 2012 weist darauf hin, dass bereits Hobbes die Bewertung elender Lebensumstände als verwerflich und verachtenswert einführte. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass im Rahmen liberalen Denkens immer auch Menschen der ausreichende Besitz von Vernunft und somit das Recht zur Mitsprache abgesprochen wurde. Zu den von der politischen Mitsprache Ausgeschlossenen gehörten Besitzlose, Frauen und auch Afrikaner. Zum Ausschluss von Afrikanern bei liberalen Positionen s. Smith 2010.

Aufrechterhaltung einzigartiger Kulturen gegenstandslos. Die Möglichkeit der Teilhabe des Einzelnen an der universellen Kultur ist prinzipiell gegeben.

Auf der politischen Ebene kann der durch Locke geprägte Liberalismus der Aufklärung zugerechnet werden, weil er für den Abbau natürlich und metaphysisch bedingter Abhängigkeiten eintritt und ihn durch seine Annahmen bezüglich des Wesens des Menschen und der Natur legitimiert. Mit der Herrschaftsform der Demokratie ist der Liberalismus insofern kompatibel, als dass er die Konstruktion gesellschaftlicher Zusammenhänge als natürlich ansieht und in ihm die Gleichheit der Einzelnen vor dem Gesetz verankert ist. Als politische Position ist die liberale Weltanschauung dem Besitzbürgertum zuzuordnen, denn sie rechtfertigt die Lebensweise der materiell erfolgreichen Individuen in einer auf Privateigentum und freier Konkurrenz basierenden Wirtschaftsordnung und sie begründet die Einrichtung eines Staates, der insbesondere denen nützt, die wirtschaftlichen Erfolg haben. Mit der idealtypischen Rekonstruktion der liberalen Weltanschauung konnte nachvollzogen werden, dass die Annahme, dass es nur das je Einzelne gibt, die Negation höherer Allgemeinheiten und die Bestimmung der Vernunft als ein allgemeines rationales Kalkül nach sich zog. Ebenso wurde aufgezeigt, dass die Festlegungen auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene nur bestimmte Ideen des Staates, der Kultur, der Geschichte usw. zulassen und andere, wie beispielsweise die Idee der Naturwüchsigkeit gesellschaftlicher Zusammenhänge ausschließen muss. In Kapitel acht und neun wird sich dann zeigen, dass den ökologischen Theorien der Vergesellschaftung von Pflanzen und Menschen Annahmen zugrunde liegen, die in einem grundsätzlichen Widerspruch zu den Annahmen stehen, auf denen die liberale Weltanschauung fußt.

## 5. Rekonstruktion der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung

### 5.1 Einleitung

Im Kapitel vier erfolgte die idealtypische Rekonstruktion der liberalen Weltanschauung. Die Rekonstruktion der liberalen Weltanschauungen setzte auf der ontologischen Ebene an. Es wurde gezeigt, dass und wie Hobbes und Locke an die Traditionslinie des Nominalismus anknüpften, indem sie davon ausgingen, dass nur das Einzelne als wirkliches Sein existierte, nicht aber Allgemeinheiten wie beispielsweise eingeborene Ideen, die eine Teilhabe an der göttlichen Wahrheit hätten ermöglichen können. Der Verzicht auf die Teilhabe an der göttlichen Wahrheit machte es möglich, dass die Vernunft als ein natürliches, an den Körper bzw. an die Bedürfnisse des Menschen gebundenes Vermögen gedacht werden konnte. In Ermangelung höherer Ziele diente die Vernunft nur noch der Selbsterhaltung der individuellen Existenz und konnte bezogen auf dieses Ziel rational kalkulierend verfahren. Daraus ergab sich, dass die über die Vernunft vermittelte Selbsterhaltung im Rahmen des liberalen Denkens als universelles, vernünftiges Gesetz gedacht werden konnte. Die einzelnen Menschen erschienen unter diesen Voraussetzungen als gleichartige Fälle des universellen Gesetzes der Selbsterhaltung.

Das Kapitel fünf, in dem die Weltanschauung der demokratischen Aufklärung rekonstruiert werden soll, setzt ideengeschichtlich gesehen nahezu zeitgleich zum Kapitel vier ein.<sup>252</sup> Es wird aber nun nicht die nominalistische Traditionslinie aufgegriffen. Vielmehr konzentriere ich mich auf die Fortführung der universalienrealistischen Traditionslinie, die nach dem Universalienstreit und in Folge des Erstarkens der Naturwissenschaften Aspekte der nominalistischen Traditionslinie zu integrieren begann.<sup>253</sup> Den Ansatzpunkt der Rekonstruktion bildet der mechanische Rationalismus, der von Descartes eingeführt wurde und der historisch gesehen vor der Variante des Rationalismus von Leibniz entstand. Wie die Empiristen ging Descartes der Frage nach den Möglichkeiten der Begründung wahrer Erkenntnis nach. Er positionierte sich wie die Empiristen gegen die katholische Orthodoxie und berücksichtigte ebenso die Erkenntnisse der Naturphilosophie. Anders als für die Empiristen lässt sich für Descartes zeigen, dass er, auch wenn er gegen die katholische

---

<sup>252</sup> Hobbes veröffentlichte sein Hauptwerk „Der Leviathan“ 1651. Dem gingen Schriften wie „The Elements of Law, Natural and Politic“ von 1640 voran. Descartes veröffentlichte den „Discours de la méthode“ 1641.

<sup>253</sup> Zu ersten Versuchen der Integration von Aspekten des Nominalismus in den Universalienrealismus siehe Kapitel 3.3.

Orthodoxie argumentierte, an die Tradition des Universalienrealismus anknüpfte. Wie sich aufgrund dessen bei Descartes die Bestimmungen der ontologischen und der epistemologischen Ebene von den Bestimmungen, die Hobbes und Locke trafen, unterscheiden, wird herausgearbeitet.

Mit seiner rationalistischen Erkenntnistheorie formulierte Descartes diejenige Individualitäts- und Systemauffassung, die später von der demokratischen Aufklärung aufgegriffen wurde. Um dies zu demonstrieren, gehe ich im Anschluss an die Darstellung der Position Descartes auf Rousseaus Philosophie ein. Auf der Grundlage seiner Texte wird gezeigt, wie Descartes Bestimmung des Wesens der Dinge und die rationalistische Idee der Vernunft aufgegriffen werden. Wie Rousseau in Folge der Fortführung der realistischen Position zu einer der Aufklärung verpflichteten, aber gegen den Liberalismus gerichteten Philosophie gelangt, soll erklärt werden. Die Darstellung der Rousseau'schen Philosophie zielt wie im Kapitel vier darauf ab, deutlich zu machen, welche logischen Konsequenzen aus den auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene getroffenen Festlegungen hinsichtlich der Begründung legitimer Herrschaft, der Definition des gesellschaftlichen Zusammenhangs und der gesellschaftlichen Entwicklung folgen. Wie für die liberale Weltanschauung ist auch für die Weltanschauung der demokratischen Aufklärung eine detaillierte Darstellung der Grundlagen geboten, da eine Abgrenzung zur konservativen Weltanschauung und später die Zuordnung der ökologischen Theorien nicht einfach aufgrund des Vorkommens bestimmter Begriffe wie Vernunft, Freiheit, Gesellschaft usw. erfolgen kann, sondern nur über die jeweilige inhaltliche Bestimmung dieser Begriffe.

## **5.2 Die Fortführung der universalienrealistischen Position im Rationalismus von Descartes**

### **5.2.1 Das einzelne cogito ist ein unspezifischer substanzieller Fall der res cogitans**

Descartes (1596-1650) verfolgte das Ziel, Erkenntnis durch Grund-Folge-Beziehungen so abzusichern, dass Autoritäten als Garanten wahrer Erkenntnis überflüssig werden.<sup>254</sup> Als Erkenntnis soll nur zugelassen sein, was entweder evident ist oder aus evidenten Grundaussagen folgt. Um zu diesen Aussagen zu gelangen, baut Descartes den Zweifel in seiner methodisch-philosophischen Schrift „Meditationes“ zu einem „methodischen Zweifel“ aus.<sup>255</sup> Noch in der scholastischen Tradition stehend, nimmt er zunächst an, dass Wahrheit nicht ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung begründbar ist, weil diese ein Einfallstor

---

<sup>254</sup> S. Poser 2003, 52.

<sup>255</sup> S. Descartes 1965a Meditationen (Med.). Ich zitiere nach der von Arthur Buchenau übersetzten und herausgegebenen Ausgabe.

für mögliche Täuschungen<sup>256</sup> darstellt. Als die einzige über jeden Zweifel erhabene und von keinem Täuschergott hintergehbare, unumstößliche Selbstgewissheit erweist sich für ihn das Zweifeln selbst. Weil der Zweifel eine Form des Denkens ist, die ihren Ursprung nur im Menschen hat, besteht die erste unhintergehbare Wahrheit in dem Satz: „cogito ergo sum“– „ich denke also bin ich“. Damit wird, anders als es zuvor beim Universalienrealismus der Fall war, das Unbezweifelbare der Existenz in das eigene Denken hineinverlegt. Dieses Denken bezieht sich nicht auf einzelne Inhalte, sondern „nur darauf, dass ich im reflexiven Zweifel meiner selbst existierend inne werde – unabhängig gerade von den jeweils bezweifelte Inhalten“ (Poser 2003, 65).

Indem Descartes das Denken zur unbezweifelbaren Existenzweise des Ichs und zum Ausgangspunkt von Erkenntnis überhaupt werden lässt, kann er den Vorgang der Begründung von Wahrheit gegenüber der in der Scholastik praktizierten Vorgehensweise umdrehen: Die Basis der Erkenntnis liegt nun wie bei den Empiristen unmittelbar im Menschen und nicht in einer von außen kommenden, göttlichen Offenbarung. Die Selbstbegründung und die Begründung von Wahrheit fallen im denkenden Ich zusammen.<sup>257</sup> Wie wird begründet, dass die Wendung zum Erkenntnissubjekt nicht zum Subjektivismus führt? Descartes gibt zu bedenken, dass die Aussage „ich zweifle bzw. denke“, „eine Beziehung zwischen mir und dem Denken ... zum Ausdruck bringt, die *jeder* machen kann, gerade *weil* es nicht um einzelne meiner Denkinhalte geht“ (Poser 2003, 69). Im bloßen Denken, so das Argument, erfährt sich der Einzelne als Teil des Allgemeinen; er erfährt sein Denken als Teil der *cogitatio* schlechthin. „Und eben darum handelt es sich um eine notwendige und zweifelsfreie Einsicht des *lumen naturale*“ (ebd., 69).<sup>258</sup> Die für die Objektivität einer Aussage notwendige Intersubjektivität des *cogito* wird demnach dadurch hergestellt, dass man von dem Inhalt des Gedachten völlig absieht. Es beruht die Objektivität der *Cogito*- Aussage nicht auf einer Korrespondenz zu irgendetwas außerhalb des Denkens, sondern darauf, dass für jedes Wesen der denkende Nachvollzug einer Aussage möglich ist.<sup>259</sup> Anders als zuvor bei den realistischen Positionen wird hier mit der Wendung des Ichs auf sein Wesen keine von Gott offenbarte höhere Wahrheit erkannt, sondern es wird die für alle Menschen gleichermaßen bestimmende verstandesgemäße Existenzweise des Denkens

---

<sup>256</sup> Es geht Descartes dabei zum einen darum, deutlich zu machen, dass zwischen der sinnlichen Wahrnehmung, die ein Erkennender von dem Gegenstand hat, und dem Gegenstand kein Abbildverhältnis besteht. Zum anderen will er darauf hinweisen, dass die Tatsache, dass man sinnliche Wahrnehmungen hat, nicht notwendig darauf hindeutet, dass es überhaupt einen Gegenstand außerhalb des Bewusstseins gibt. Die Ursache für mögliche Täuschungen könnte ein arglistiger Täuschergott sein, denn dass es diesen Gott nicht gibt, ist für Descartes zum Beginn seiner Untersuchung noch nicht bewiesen.

<sup>257</sup> Insofern Descartes damit seine Ablehnung von Autoritäten zum Ausdruck brachte und die Funktion der Kirche als „Verwalterin“ der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Sinns in Frage stellte, zeichnen sich in seinem Denken bereits aufklärerische Tendenzen ab.

<sup>258</sup> S. auch Robinet 1999, 133 f. Der Begriff „*lumen naturale*“ entspricht dem Begriff der Vernunft und wird als unmittelbare Einsicht verstanden.

<sup>259</sup> S. Poser 2003, 69.

entdeckt. Und anders als im Empirismus bildet hier nicht die Erfahrung mittels der Sinne den Ausgangspunkt der Erkenntnis, sondern „[s]icheres Wissen ist Wissen, das von Erfahrung unabhängig ist, Wissen zu dem man durch reines, kontrolliertes Denken kommt“ (Trepl 2012, 77).<sup>260</sup> Das Denken hebt Descartes dann in den Rang wahren und substantziellen Seins, indem er es zu einem Attribut der Seele macht. Auf diese Weise gewinnt er Argumente dafür, dass dem Denken, und damit dem denkenden Menschen, wahres, substantielles Sein zukommt; er gewinnt die „*res cogitans*“.<sup>261</sup> Wie in der christlichen Tradition ist das wahre Sein, zumindest, was die *res cogitans* betrifft, rein geistig bestimmt, anders als zuvor ist es aber nicht mehr auf einen bestimmten Inhalt festgelegt. Das einzelne *Cogito* ist hier ein unausgezeichneter Teil der *res cogitans* überhaupt. Diese neue Wendung auf das Ich bringt das für alle „Ichs“ gleichermaßen konstitutive Denken hervor. Damit wird die Möglichkeit, Wahrheit zu erkennen, von Gott abgelöst. Alles, was der Mensch verstehen und begreifen kann, wird zum Werk seines eigenen Verstandes.<sup>262</sup> Wahr kann nur sein, was klar und deutlich erkannt werden kann. Dies hat zur Folge, dass das mathematische Verstehen nun nicht mehr wie zuvor, durch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott begründet werden muss. Es hat seine Evidenz vielmehr in seiner Klarheit und Deutlichkeit. Die Mathematik ist nun nicht mehr als für den Menschen verstehbare „Sprache“ Gottes wichtig, sondern sie gewinnt ihre Bedeutung daraus, dass sie aus sich heraus vom Menschen klar und deutlich begründbar ist. Das Wesentliche an der Mathematik ist, dass der menschliche Verstand Axiome der Mathematik als absolute Gesetze erkennt, weil der Verstand analog der Mathematik funktioniert. Hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses des Einzelnen zum Allgemeinen kann man daher wie im Empirismus davon reden, dass jedes Einzelne ein gleichartiger Fall des Allgemeinen Denkens, also des Denkens im Sinne eines nach mathematischen Gesetzmäßigkeiten funktionierenden Verstandes, ist. Dementsprechend ist der denkende Mensch als ein beliebiger Fall der *res cogitans* bestimmt, insofern das Wesentliche nicht bestimmte Denkinhalte, sondern das Denken selbst ist.<sup>263</sup>

Um die Erkenntnis auch der übrigen Welt vom *cogito* ausgehend aufbauen zu können, schlägt Descartes zunächst den Umweg über den Beweis der Existenz Gottes ein.<sup>264</sup> Wenn, so beginnt die Argumentation, man alle Sinne ausblendet, dann bleibt es im Denken möglich,

---

<sup>260</sup> An dieser Stelle sei erwähnt, dass Popper in der Tradition des von Descartes vertretenen Rationalismus steht, denn auch er sieht im deduktiven Verfahren, die Möglichkeit, Erkenntnisfortschritte zu erzielen, gegeben. Auch bei ihm gehen Vernunft Einsichten und aus ihnen abgeleitete Hypothesen der Überprüfung im Experiment voraus. S. dazu Kapitel 2.

<sup>261</sup> S. Poser 2003, 74.

<sup>262</sup> S. Apel 1955, 152.

<sup>263</sup> S. auch Eisel 1999, 28.

<sup>264</sup> Dass Gott nun bewiesen werden muss, ist kein Zeichen dafür, dass Gottes Existenz von Descartes bezweifelt worden wäre. Vielmehr kommt zum Ausdruck, dass nicht mehr der Glaube, sondern die Vernunft das einzige Medium der Erkenntnis von Wahrheit überhaupt ist. Denn wenn sich nur der Zweifel bzw. das Denken als das einzig Haltbare erweisen lässt, dann kann der Weg zu Gott nicht mehr im Glauben, sondern nur im Denken liegen.

Gegenstände vor dem „inneren Auge“ erscheinen zu lassen. Da unter diesen Umständen auch nicht sinnlich erfahrene Dinge als Vorstellungen im Denken auftauchen können, stellt Descartes die Frage, wie diese Vorstellungen bzw. Ideen ins Denken hineingelangt sein können. Weil der Abbildungscharakter der Vorstellung auf keiner gesicherten Grundlage steht – u. a. weil beim bloßen Vorstellen kein Gegenstand außerhalb des Bewusstseins existiert, an dem man die Abbildung überprüfen könnte –, werden die Ideen einer Analyse unterzogen. Descartes unterscheidet Ideen, die das Ich selbst hervorbringt, Ideen die durch Sinneswahrnehmungen gegeben werden und Ideen, die eingeboren sind.<sup>265</sup> Für die Erkenntnisbegründung aus dem denkenden Ich greift er auf eingeborene Ideen zurück. Es handelt sich bei diesen Ideen um Grundsätze, „deren Wahrheit dank der vernünftigen Einsicht des *lumen naturale* unmittelbar und allgemein einleuchtet“ (Poser 2003, 80). Beispiel für solche Ideen sind das Prinzip des Widerspruchs, demnach zwei gegensätzliche Aussagen nicht gleichermaßen wahr sein können und das Verursachungsprinzip<sup>266</sup>, demnach jede Wirkung eine Ursache haben muss. Beide Prinzipien bilden die Grundlage des denkenden Ichs, weil Abbildverhältnisse, die aus dem Subjekt herausführen würden und die von Außen manipuliert werden könnten, hier, im innersten Kern der *res cogitans*, gar nicht vorliegen.<sup>267</sup> Indem Descartes das *cogito* um diese eingeborenen Ideen erweitert, stellt er sich die Tradition des Universalienrealismus und findet so die Grundlage, von der aus der Gottesbeweis angetreten werden kann. Gestützt auf die logischen Prinzipien argumentiert er:

„Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee einer unendlichen Substanz, da ich endlich bin, deshalb doch nicht in mir, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist“ (Descartes 1965a, III. Med. Ab. 27).

Er geht also davon aus, dass der endliche Mensch keine Idee hervorbringen kann, die eine höhere Sachhaltigkeit und Wirkmächtigkeit besitzt als er selbst<sup>268</sup> und dann folgert er gemäß der angenommenen logischen Prinzipien, dass nur ein unendlicher Gott eine solche Idee geschaffen haben kann.<sup>269</sup>

---

<sup>265</sup> S. Descartes 1965a III. Med., Ab. 13.

<sup>266</sup> Descartes 1965a, III. Med. Ab. 19-21.

<sup>267</sup> Damit stellt der methodische Zweifel nicht die Logik als Erkenntnismittel überhaupt in Frage. Vielmehr greift er sie nur da an, wo im logischen Schließen ein Abbildverhältnis zum Ausdruck gebracht wird (vgl. Poser 2003, 80).

<sup>268</sup> Poser führt aus, dass die Idee bei Descartes eine Art der Wirklichkeit hat, die er als „*realitas objektiva*“ bezeichnete. „Dabei ist *realitas* sprachlich von *res* abgeleitet und bedeutet nicht, was wir heute unter ‚Wirklichkeit‘ zu verstehen pflegen, sondern so etwas wie Sachhaltigkeit oder Wirkmächtigkeit in Gestalt des Vermögens, etwas anderes – eben das Vorgestellte – zu repräsentieren, aber in der Sphäre der Ideen“ (Poser 2003, 78).

<sup>269</sup> Zur Kritik an dieser Beweisführung s. u.a. Poser 2003, 86 f..



Nachdem die Existenz Gottes bewiesen ist, muss, um die Möglichkeit wahre Erkenntnis begründen zu können, sichergestellt werden, dass Gott den Menschen nicht täuschen kann. Dies gelingt Descartes, indem er herausstellt, dass die Absicht, täuschen zu wollen, unzweifelhaft von Bosheit oder Schwäche zeugt, was nicht mit dem göttlichen Prädikat der Vollkommenheit vereinbar ist.<sup>270</sup>

Nachdem so die Existenz eines vollkommensten Wesens belegt ist, schließt er, dass auch die Dinge, die dem *cogito* als sinnlich erfahrbare gegeben sind, existieren müssen. Der Beweis der Existenz eines vollkommenen Gottes erbringt so zum einen den Beweis für die Existenz der Körper außerhalb des *cogito*.<sup>271</sup> Und zum anderen wird mit diesem Beweis abgesichert, dass dem Menschen wahre Erkenntnis möglich ist. Die Funktion seines Gottesbeweises „besteht also zugleich darin, die Verbindung von Zweifel (und dessen Überwindung) mit dem sich selbst erfahrenden endlichen Ich, der Unendlichkeit Gottes und schließlich der Erkenntnis der Natur zu ermöglichen“ (Poser 2003, 85). Der Mensch wird zu einem Wesen, das zur selbstständigen Erkenntnis fähig ist.

Mit seiner Argumentation rückt Descartes den denkenden Menschen in die Nähe Gottes, denn er ist durch seinen Verstand in der Lage, die von Gott gegebene Ordnung der Natur selbst zu erkennen. Damit er dem nominalistischen Stand der Schöpfungsvorstellungen seiner Zeit gerecht werden kann, muss er aber auch die Unerkennbarkeit des göttlichen Willens und damit die Allmacht Gottes konzeptionell verankern. Er nimmt deshalb zum einen an, dass Gott mit seinem unendlichen Verstand nicht nur eine, sondern beliebig viele andere Ordnungen hätte schaffen können. Zum anderen setzt er voraus, dass der endliche Verstand des Menschen den unendlichen Verstand Gottes nie erschöpfen kann. Anders als im herkömmlichen Universalienrealismus ist mit dieser Absage an die Erkennbarkeit des göttlichen Willens das substanzielle geistige Sein nun als reiner Verstand gefasst, Vernunft wird quasi auf den mathematischen Verstand reduziert.

Bezüglich der Erkenntnis der Dinge außerhalb des *cogito* besteht für Descartes nun das Problem, von Vorstellungen der Dinge zu wahren Urteilen über die Dinge zu gelangen. Denn die aufgrund der Wahrnehmung entstandenen Vorstellungen von den Dingen können nicht mehr wie zuvor auf eingeborene, allgemeine Begriffsuniversalien bezogen werden. Um dieses Problem zu lösen, erweitert er die Fähigkeiten der geistigen Substanz um solche, „die mit derjenigen Erkenntnis verbunden sind, die wir mit der sinnlichen Wahrnehmung verknüpfen“ (Poser 2003, 104). Neben der Verstandestätigkeit und der Erinnerung erwähnt er die Einbildungskraft und die Empfindung. Die Einbildungskraft definiert er als die Fähigkeit, sich im Geiste etwas vor Augen zu führen. Diese Anstrengung des Geistes

---

<sup>270</sup> „Denn erstens erkenne ich, daß er [Gott A.H.] mich unmöglich jemals täuschen kann, denn in aller Täuschung und allem Betrug liegt etwas von Unvollkommenheit“ (Descartes 1965a, IV. Med. Ab. 3).

<sup>271</sup> S. Kaehler 1979, 7.

unterscheidet sich von der bisher beschriebenen Tätigkeit des Verstandes in zweierlei Hinsicht. Zum einen richtet sich die Einbildung im Geiste immer auf einen Gegenstand, zum anderen ist die Einbildung nicht notwendiger Bestandteil des denkenden Ichs, des *cogitos*.<sup>272</sup> Weil die eingebildeten Denkinhalte keine Notwendigkeit haben, erscheint es wahrscheinlich, dass es die Dinge außer dem *cogito* tatsächlich gibt. Und weil die Fähigkeit, Vorstellungen von Sinnesdingen zu erlangen, bei Descartes nicht aus einem aktiven Vermögen erwächst, sondern weil er die Sinne die Wahrnehmungen quasi erleiden lässt, kann er schließen, dass es eine fremde Substanz ist, die die Vorstellungen hervorruft. Dieses hat zur Folge, dass der Körper für Descartes „ein im strikten Sinne Wirkliches und ein im strikten Sinne Seiendes“ (Martin 1965, 45) wird. Wie vom Denken kann vom Körper gesagt werden, „daß er für sich selbst existieren kann und daß er keines Anderen zu seiner Existenz bedarf als des Beistandes Gottes“ (ebd., 45). Es entsteht hier die Körperwelt als eigenständiger Bereich des Seins in Folge der Reduktion des Ichs auf die Verstandestätigkeit und unter der Voraussetzung, dass der vollkommene Gott die Erkennbarkeit der Ordnung der Welt, nicht aber die seines Willens garantiert. Indem das Ich in Absehung von allen konkreten Denkinhalten auf die Verstandestätigkeit reduziert wird, entsteht die bis heute selbstverständliche Vorstellung der Trennung von Körper und Geist und mit ihr die Differenzierung in das „innere“ geistige Sein des Ichs und das „äußere“ Sein der Körperwelt. Konsequenter Weise rechnet Descartes den menschlichen Körper der Körperwelt zu.<sup>273</sup> Um vom Beweis für das Existieren der Körper zur Begründung der Korrespondenz zwischen den Urteilen über die Dinge und den Dingen zu gelangen, bekräftigt Descartes wiederum, dass Gott den Menschen nicht täuschen wollen kann. Wahre Erkenntnis basiert für ihn aber dann dennoch nicht, wie bei den Empiristen, auf der Sinneswahrnehmung, denn zum einen zeigen Sinneswahrnehmungen nur an, wie die Dinge auf den eigenen Körper wirken<sup>274</sup>, zum anderen sind Sinneswahrnehmungen immer an ein einzelnes Ich gebunden. Was an den Körpern aber zweifelsfrei durch jedes denkende Ich erkannt werden kann, ist nach Descartes Folgendes:

„Indessen vielleicht existieren sie [die körperlichen Dinge A.H.] nicht alle genau so, wie ich sie mit den Sinnen wahrnehme, da ja dieses sinnliche Wahrnehmen in vielen Fällen recht dunkel und verworren ist; aber es ist wenigstens alles das in ihnen wirklich vorhanden, was

---

<sup>272</sup> S. Poser 2003, 105.

<sup>273</sup> S. Descartes 1965a, VI. Med. Ab. 17. Für das offenkundige Zusammenwirken der geistigen und der körperlichen Substanz im Menschen fand Descartes keine widerspruchsfreie Erklärung. Mit der Kritik an seiner Annahme zweier Substanzen bildet sich das „Leib-Seele-Problem“ heraus, das Descartes letztendlich nicht lösen konnte. Dass und wie die vollzogene Trennung von Leib und Seele später vom englischen Rationalismus und von Leibniz und Emerson zu überwinden versucht wird, wird in Kapitel 6, 7 und 8 ausgeführt werden.

<sup>274</sup> Man kann beispielsweise nicht, nur weil eine Berührung mit dem Feuer Schmerzen verursacht, davon ausgehen, dass das Feuer selbst den Schmerz enthält.

ich klar und deutlich denke, d.h. alles das, ganz allgemein betrachtet, was in dem Gegenstände der reinen Mathematik einbegriffen ist“ (Descartes 1965a, VI. Med., Ab 22).

„Dies aber betrifft das Wesen der Körper, nämlich deren Ausdehnung. Ausdehnung ist rein geometrisch und damit rein mathematisch fassbar; für den Körper als *res extensa*, und nur soweit es sich hierum handelt, ist eine mathematische Behandlung der Natur in ihrer Gesetzlichkeit möglich“ (Poser 2003, 107).

Und gerade weil der Verstand ganz unabhängig vom aktuell vorliegenden Körper in der Mathematik wahre Aussagen formulieren kann, führt hier die Behandlung der Natur bzw. der Körperwelt als *res extensa* zu wahren Erkenntnissen. Die bis hier entfaltete Zwei-Substanzen Lehre begründet somit, warum der Mensch zum einen göttliche Wahrheit erkennen kann. Zum andern bildet sie den Ausgangspunkt dafür, die Schöpfung gemäß den Vorstellungen der Naturforscher als eine nach mechanischen Gesetzmäßigkeiten eingerichtete Ordnung zu erweisen, was im Folgenden kurz dargestellt werden soll.

### **5.2.2 Die Welt ist eine göttliche Maschine**

Nach Descartes hat Gott dem Chaos einer ungeordneten Materie mit der Schöpfung Naturgesetze aufgeprägt und so die Welt geordnet.<sup>275</sup> Das Geschehen in der Welt folgt diesen in der Sprache der Mathematik formulierten Gesetzen, ohne dass Gott in die „Bewegungsordnung“ erneut korrigierend eingreifen muss. Es sind „[d]ie für die *Weltschöpfung* konstitutiven Gesetze dieselben, welche für die *Welterhaltung* gültig sind und welche die weitere Weltentwicklung steuern“ (Schneider 1993, 153, Umstellung). Die Welt ist, weil Gott nur Gutes erschaffen kann, eine im Prinzip gute Ordnung. Weil die geschaffene Welt aber nur eine von verschiedenen möglichen Welten und damit keine notwendige Welt ist, kann mit der Entdeckung der von Gott der Welt zugrunde gelegten Prinzipien nicht mehr auf den Willen Gottes geschlossen werden. Obwohl Descartes wie zuvor die Vertreter der universalienrealistischen Position von der Erkennbarkeit apriorischer göttlicher Prinzipien ausgeht, besteht für den Menschen keine Möglichkeit mehr, durch Erkenntnis zur Heilsgewissheit zu gelangen. Zieht man dazu in Betracht, dass das Allgemeine im Sinne universeller, vernünftiger apriorischer Bewegungsgesetze bestimmt ist, erweist sich ein einzelnes Vorkommnis als ein Ereignis, das in seiner Besonderheit ähnlich wie die Ereignisse bei den Empiristen unbedeutend ist. Ein Ereignis interessiert allein in seiner Eigenschaft, ein möglicher Fall eines allgemeinen und höheren, weil von Gott der Welt aufgeprägten, Bewegungsgesetzes zu sein. Insofern die Allgemeinheit als subsumtive Gesetzgebung für das Einzelereignis begriffen wird, kann die universalienrealistische

---

<sup>275</sup> Vgl. Schneider 1993, 153.

Position von Descartes wie die Position der Empiristen als nomothetisch bezeichnet werden.<sup>276</sup> Weil Descartes auf die Erkennbarkeit des göttlichen Willens verzichtet<sup>277</sup>, muss das Einzelereignis nicht mehr durch einen höheren Zweck bestimmt sein. Es wird damit der christlich-aristotelische Entwicklungsbegriff überflüssig.<sup>278</sup> Das Streben der Materie ist nun ausschließlich als ein Streben in eine Richtung bestimmt. Mit diesem Streben müssen kein Gedanke, kein Wille und auch keine treibende Kraft tätig werden, die die Bewegung in eine Richtung verursacht:

„Es [das Streben A.H.] bedeutet nur, daß der Körper (und zwar aufgrund der anfangs für das Universum festgesetzten Bewegungsgesetze) eine Disposition besitzt, sich in eine bestimmte Richtung zu bewegen, und das auch tut, insofern er nicht durch einen anderen Körper daran gehindert wird“ (Schneider 1993, 153).

Daraus folgt zum einen, dass „sich [a]ufgrund der bei der Schöpfung festgesetzten Naturgesetze alles wirkursächlich aus dem Anfangszustand des Chaos entwickelt“ (ebd., 154, Umstellung). Zum anderen müssen keine weiteren Zwecke angenommen werden, die eine Änderung oder Beeinflussung des Entwicklungsgangs bewirken könnten, denn Gott muss nicht durch Zielvorstellungen in die Weltentwicklung eingreifen.<sup>279</sup> Als mechanisch kann diese Idee der Schöpfung insofern bezeichnet werden, als dass die Welt als eine nach allgemeinen Prinzipien geschaffene Ordnung verstanden wird, die keiner finalen Regelung bedarf. Die Schöpfung entspricht einem nach allgemeinen Prinzipien konstruierten Bewegungsautomaten. Die Welt ist nun nicht mehr, wie es zuvor aus der universalienrealistisch geprägten Naturphilosophie folgte, Ausdruck von Vollkommenheit, denn es entfällt jeglicher Maßstab, anhand dessen über Gottes Willen hätte diskutiert werden können. Mithin erübrigt es sich, bezüglich der Natur nach dem eigentlichen auf das Vollkommene hin geordnete Sein hinter der abbildhaften Einzellerscheinung zu fragen. Naturerkenntnis betrifft bei Descartes wie im Empirismus nicht mehr das Wesen der Natur, sondern ihr Funktionieren nach mechanischen Gesetzmäßigkeiten.<sup>280</sup> Weil ein guter Gott die Welt geschaffen hat, wird sie insgesamt als eine nach mechanischen Gesetzen konstruierte gute mechanische Ordnung angesehen.

---

<sup>276</sup> S. auch Eisel 1999, 28. Dementsprechend ist der denkende Mensch als ein beliebiger Fall der *res cogitans* bestimmt, insofern das Wesentliche nicht bestimmte Denkinhalte, sondern das Denken selbst ist.

<sup>277</sup> S. Descartes 1965, III. Teil, Ab. 2-3.

<sup>278</sup> Wahrscheinlich lehnte Descartes diesen Substanzbegriff ab, weil sich kausale Naturerklärungen als erfolgreich erwiesen hatten und weil der dem christlich-aristotelische Substanzbegriff zugehörige Entelechiebegriff in der Physik widerlegt worden war. Vgl. Poser 2003, 96 u. 118.

<sup>279</sup> S. Schneider 1993, 154.

<sup>280</sup> S. Windelband 1976, 333.

Indem die Frage, warum Gott die Welt so und nicht anders geschaffen hatte, gegenstandslos wird, eröffnete sich im Rahmen einer universalienrealistischen Position insgesamt eine neue Perspektive: Die Natur – die *res extensa* – steht dem Menschen nun als ein autonomer Seinsbereich gegenüber. Und die Deutung der Natur als *res extensa* bietet „für Descartes die Möglichkeit einer *mathesis universalis* als Naturwissenschaft, denn sie [die Natur A.H.] ist mit geometrischen Begriffen erfaßbar, also vollständig mathematisierbar“ (Poser 1981, 100). Da Gott als Konstrukteur dieser Maschinennatur angesehen wird, muss die göttliche Wahrheit als individuelle Gewolltheit nun nicht mehr im Inneren vernommen werden, sondern die Verstandesuniversalien, nach denen Gott die Welt geschaffen hat, können im Inneren mittels der Vernunft als Konstitutionsprinzipien der äußeren Natur erkannt werden. Der Verstand und die schlussfolgernde Vernunft sind hier daher anders als im Empirismus der sinnlichen Erfahrung vorgeordnet. Anders als im Empirismus erkennt die Vernunft eine Ordnung, die höher ist als das uns durch Erfahrung Zugängliche. Es liefert die Erfahrung ein Chaos von Sinneseindrücken und es sind Verstand und Vernunft, die hinter diesem Chaos die Gesetze oder auch die Konstruktionsprinzipien erkennen.

Weil sich der unvollkommene Mensch anders als Gott irren kann, muss das Erkennen der höheren Prinzipien der Natur durch ein Prüfverfahren begleitet werden. Die Fehlbarkeit der menschlichen Erkenntnis zieht bei Descartes Metaphysik einen praktischen Aspekt nach sich: Erkenntnis erweist sich erst dann als wahr, wenn sie die Rekonstruktion der Natur als Maschine ermöglicht. Auch wenn es bei der Erkenntnis um die Entdeckung der höheren durch Gott der Natur zugrunde gelegten Prinzipien geht, impliziert Erkenntnis hier damit wie bei den Empiristen die prinzipielle Beherrschbarkeit, der Natur. Denn wenn Gott die Natur als Maschine geschaffen hat, können die Menschen sie nur erkennen, wenn und weil sie sie selbst als eine solche zu rekonstruieren verstehen.<sup>281</sup> Bei Descartes entsteht das Subjekt mit der Überbrückung der Differenz zwischen metaphysischen Verstandesuniversalien und äußeren Naturprinzipien in der Rekonstruktion der Natur als Maschine. Das auf der Basis der Verstandesleistungen Hergestellte ist das Wahre im Sinne einer höheren Wahrheit.

### **5.2.3 Wahres Wissen als Grundlage richtigen Handelns**

Die mechanistische Deutung der unbelebten Materie überträgt Descartes auch auf die belebte Natur. Für ihn sind die Lebewesen von Gott gebaute Maschinen wie die, die der Mensch herstellt. Sie beruhen auf denselben Konstruktionsprinzipien wie Maschinen, aber besitzen einen viel höheren Vollkommenheitsgrad.<sup>282</sup> Auch der menschliche Körper ist eine solche „Gliedermaschine“ (Descartes 1965a, II. Med. Ab. 6) und die Sinneswahrnehmungen stellen für ihn Mechanismen dar, die auf Prinzipien von Druck und Stoß basieren.<sup>283</sup> Schaut

---

<sup>281</sup> S. Breger 1989, 83.

<sup>282</sup> S. Schneider 1993, 155.

<sup>283</sup> S. Schneider 1993, 154 ff.; Poser 2003, 131, ff..

man aus der anderen Richtung, aus der Perspektive der *res cogitans*, dann beinhaltet diese Metaphysik im Kern die Annahme, die menschliche Seele sei von allem, was körperlich ist, vollkommen isoliert. Damit widerspricht Descartes der traditionellen Vorstellung der Steuerung des Leibes durch die Seele, denn diese Steuerung erfolgte als ein an den einmaligen Leib gebundenes Prinzip. Das wesentliche Probleme, das sich aus der Annahme zweier Substanzen hinsichtlich des Menschen ergibt, besteht deshalb darin, zu erklären, wie es möglich sei, dass eine nach mechanischen Prinzipien organisierte Gliedemaschine moralisch handelt.<sup>284</sup> Um die Parallelität von mechanischen Prinzipien und moralischem Handeln begründen zu können, nimmt Descartes an, dass „die Hauptwirkung der Leidenschaften bei den Menschen darin besteht, daß sie ihre Seele anregen und instandsetzen, die Dinge zu wollen, zu denen ihre Körper sie veranlassen“ (Descartes 1984 Leidenschaften, I. Teil, Art. 40).<sup>285</sup> Einerseits ist der Wille dabei aber nicht den Leidenschaften unterworfen, sondern er ist analog dem Willen Gottes „seiner Natur derart frei, daß er niemals gezwungen werden kann“ (ebd. Art.41). Und andererseits können die Leidenschaften nicht einfach durch den Willen erregt oder unterdrückt werden.<sup>286</sup> Eine mechanische Prinzipien einbegreifende moralische (willentliche) Handlung wird aber möglich, indem der Wille Vorstellungen generiert, die „ihrerseits mit Leidenschaften verbunden sind, die wiederum den Antrieb zu Handlungen geben“ (Poser 2003, 145). Gutes Handeln hängt aber nicht nur einfach vom Willen und den Vorstellungen ab, die den Willen zu Handlungen veranlassen. Um gut zu handeln, muss der Wille die richtigen Vorstellungen generieren. Ermöglicht wird dieses durch die Erkenntnis von Wahrheit, „denn ohne Erkenntnis der Wahrheit gehen die Vorstellungen fehl und leiten den Willen irre“ (ebd., 145). Dem Menschen ist es hier möglich, das Gute zu tun, weil er mittels der Vernunft bzw. des Verstands das Wahre erkennen kann, und weil er in der Lage ist, wahrheitsfähige Vorstellungen zu bilden, die die Leidenschaften das Richtige zu tun veranlassen. Es zeigt sich an dieser Stelle, dass die erkenntnistheoretischen Überlegungen bei Descartes von maßgeblicher Bedeutung für das praktische Handeln sind: Das Handeln kann nur durch Erkenntnis der Wahrheit richtig gesteuert werden. Indem der Erkenntnisgewinn zur

---

<sup>284</sup> Das heißt, es musste erklärt werden, wie es möglich sein konnte, dass die Seele die Dinge will, zu denen der Körper sie veranlasst. Die Koordination der beiden Substanzen fand nach Descartes in der Epiphyse statt. Sie galt als Sitz der Seele – also des geistigen Seins des Menschen – und als Ort des Brückenschlags zwischen der Leibmaschine und der Seele. Dass Descartes' Erklärungsmodell an dieser Stelle auf seine Grenzen stieß, weil es nicht gelang, die Vereinigung der zwei voneinander verschiedenen Substanzen zu begründen, ohne in einen Widerspruch zur Zwei-Substanzen-Lehre zu geraten, sei an dieser Stelle angemerkt.

<sup>285</sup> Die Leidenschaften bzw. die Affekte deutete Descartes physiologisch und versucht „sie innerhalb der Abläufe des Körpers, also nach Art der Analyse der *res extensa* zu erklären“ (Poser 2003, 145).

<sup>286</sup> Diese Annahme ist insofern konsequent, als dass die Leidenschaften als physiologische Dinge der *res extensa* und damit einem autonomen Seinsbereich zugerechnet werden.

Voraussetzung für den Zuwachs moralisch gesteuerten Handelns wird<sup>287</sup>, verschiebt sich die Bedeutung der christlichen Idee der Nachfolge. Frei ist nun nicht mehr, wer das von Gott für ihn Gewollte in seinem Inneren vernimmt und verwirklicht, sondern wer die allgemeinen Prinzipien, nach denen Gott die Welt eingerichtet hat, erkennt und sie zur Grundlage seiner willentlichen Handlungen macht. Der Frage, wie eine Verbindung zwischen der Vernunft, dem Willen und dem Handeln hergestellt werden kann, geht Descartes im dritten Teil des *Discours* nach. Den Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet die Annahme, dass ethische Maximen grundsätzlich durch die Vernunft begründet sein müssen. Weil bisher nur einige dieser vernünftig begründeten Grundsätze gefunden worden sind, man aber handeln muss, schlägt Descartes vor, eine provisorische Moral einzuführen. Diese Moral umfasst vier „Klugheitsregeln“ (Poser 2003, 151), die es vernünftigerweise zu beachten gilt, solange keine gesicherten Erkenntnisse über die Welt und den Menschen vorliegen. Die vier Regeln machen insgesamt deutlich, dass es Descartes, auch wenn er bis zu einem gewissen Grad Konformismus fordert<sup>288</sup>, darum geht, im Handeln zunehmend der Vernunft zu folgen. Sein dies bezüglicher Optimismus gründet sich ebenso wie der, den er hinsichtlich des Erkenntnisfortschritts hegt, auf dem Leistungsvermögen, das er für den menschlichen Verstand annimmt. Der Verstand ist es, der den Menschen zu lenken vermag:

„Denn da unser Wille sich nur anläßt, etwas zu verfolgen oder zu fliehen, je nachdem unser Verstand ihm dasselbe als gut oder schlecht vorstellt, so genügt es, gut zu urteilen, um gut zu handeln, und so gut wie möglich zu urteilen, um so gut wie möglich zu handeln, das heißt, um alle Tugenden und zugleich alle übrigen Güter zu erreichen, und wenn man sicher ist, daß man sie hat, so muß man zufrieden sein“ (Descartes 1963, Abh., Kap. III, 27).

Der *moral provisoire* folgte keine Begründung einer endgültigen Moral.<sup>289</sup> Im Grundsatz kann man aber davon ausgehen, dass Descartes es für geboten hielt, die zunehmende Durchdringung der Natur mittels des Verstandes anzustreben, um richtiges Handeln möglich werden zu lassen.<sup>290</sup>

---

<sup>287</sup> Es ist gerade dieser Zusammenhang von Erkenntnisgewinn und Zuwachs von moralisch gesteuertem Handeln, der es berechtigt, Descartes als einen der Begründer der im 18. Jahrhundert in Europa einsetzenden Aufklärung anzusehen. Vgl. Poser 2003, 149.

<sup>288</sup> Descartes 1963, Abh., Kap III, 22 ff.) Ich zitiere die „Abhandlungen über die Methode“ nach der 1963 bei Philipp Reclam erschienenen Ausgabe.

<sup>289</sup> Eine endgültige Moral zu schreiben hätte die Beseitigung aller Zweifel zur Voraussetzung. Einen solchen Stand von Gewissheit erreicht zu haben, hatte Descartes für sich nicht in Anspruch genommen. Poser weist darüber hinaus darauf hin, dass „die Veröffentlichung einer Vernunftmoral eine Ungeheuerlichkeit gewesen wäre: Sie hätte bedeutet, dass man mit Mitteln menschlicher Vernunft zur Feststellung der Allgemeingültigkeit moralischer Regeln zu gelangen vermöchte, also ohne sich auf die christliche Religion als Garant der Verbindlichkeit und Gewissheit stützen zu müssen“ (Poser 2003, 156, Umstellung). Descartes hätte folglich eine These vertreten müssen, die ihm in Mitte des 17. Jahrhunderts den Kopf gekostet hätte.

<sup>290</sup> S. Poser 2003, 155.

Da die Trennung des Reichs der Gnade vom Reich der Natur, die sich bei Descartes bereits ankündigte (und in deren Folge es zu einem Auseinanderfallen der Bereiche des Guten und des Wahren, des Seines und des Sollens, der vernünftigen Erkenntnis und des Glaubens, von Kausalität und Finalität und Freiheit und Notwendigkeit kommen wird), noch durch die Vorstellung überbrückt wird, dass die Prinzipien der Natur (und mit ihnen eine gute Ordnung) von Gott in der Natur installiert worden sind, stellt sich die Menschheitsgeschichte dem optimistischen Descartes als ein Geschehen dar, in dem der Abbau bestehender Vorurteile stattfindet und wahres Wissen zunimmt. Da die Erkenntnis der universellen göttlichen Prinzipien es ermöglicht, das Gute zu verwirklichen, vertraut er darauf, dass die falschen Motive zunehmend durch Vernunftkenntnisse ersetzt werden, so dass die richtige Lenkung des menschlichen Handelns zunehmend eintreten wird. Der Optimismus von Descartes, darf aber nicht darüber hinweg täuschen, dass der Mensch im Rahmen seiner Metaphysik keine Heilsgewissheit mehr erlangen kann, sich ihm aber dafür die zunehmende technische Beherrschbarkeit der Natur eröffnet. Denn die von Gott geschaffene Welt ist nicht mehr die einmalig geschaffene, notwendige göttliche Ordnung, in deren Rahmen der Einzelne seiner Bestimmung nachfolgen kann, sondern sie ist eine von vielen möglichen Ordnungen, die Gott hätte schaffen können. Die Welt existiert hier allein aus dem Grund, dass Gott sie wollte. An die Stelle der Frage, warum Gott die Welt so und nicht anders wollte, tritt damit die Frage danach, wie Gott die Welt eingerichtet hat. An die Stelle der demütigen Hinnahme des Schicksals tritt die Vermehrung des Wissens über die der Welt zugrunde liegenden Konstruktionsprinzipien ebenso wie die zunehmende Ausrichtung des menschlichen Handelns nach diesen Prinzipien.

Die von Descartes entwickelte Individualitäts- und Systemauffassung, die Annahme der Selbstbehauptung des Menschen mittels allgemeiner Vernunft und die bei Descartes andeutende Vernunftteleologie werden zu wesentlichen Bestandteilen der Position der demokratischen Aufklärung. Dieses soll im Folgenden anhand der Philosophie Rousseaus verdeutlicht werden.<sup>291</sup>

---

<sup>291</sup> An dieser Stelle sei angemerkt, dass man die Rekonstruktion der Position der demokratischen Aufklärung auch anhand anderer Philosophien, wie beispielsweise der kantischen Transzendentalphilosophie hätte durchführen können. Dass auf Rousseau zurückgegriffen wird, kann zum einen damit begründet werden, dass der amerikanische Diskurs der frühen Republik stärker durch die französische Aufklärung als durch die deutsche beeinflusst wurde. Zum anderen enthält Rousseaus Philosophie mit ihrer Hinwendung zur konkreten Natur eine inhaltliche Wendung, die später unter veränderten Vorzeichen von der konservativen Position aufgegriffen wurde. Ich folge bei der Rekonstruktion insbesondere Fetschers 1968 und Nonnenmachers 1989 Interpretationen der Philosophie Rousseaus. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die Zuordnung Rousseaus zur demokratischen Aufklärung zwar üblich, aber nicht unumstritten ist. Nach Spaemann 1980, 4 beziehen sich sehr unterschiedliche Positionen auf Rousseau, was dazu führte, dass er sehr unterschiedlich interpretiert wurde.



## 5.3 Rousseaus aufklärerische Philosophie

### 5.3.1 Der Einzelne ist dem allgemeinen, höheren Gesetz als substanzieller, gleichartiger Fall subsumiert

Rousseau (1712-1778) argumentierte in seiner politischen Philosophie sowohl gegen den Adel und den Klerus als auch gegen die Vertreter des Liberalismus. Denn zum einen lehnte er den Herrschaftsanspruch von Adel und Klerus über die Menschen als unnatürlich ab, zum anderen sah er die Vertreter des Liberalismus, die für ihn die Befürworter des „Laissez-faire-Kapitalismus“ waren, als Mitverursacher der existierenden sozialen Ungerechtigkeit und Brutalität an.<sup>292</sup> Um die Abschaffung der Herrschaft von Adel und Klerus und die Ablehnung des Liberalismus begründen zu können, setzte er ähnlich wie die Philosophen des Liberalismus, bei der Natur des Menschen an. Anders als diese nimmt er an, dass die menschliche Natur seit dem Entstehen der Menschheit einen Wandel erlebte. Zu Beginn der Menschheitsgeschichte befand sich der Mensch nach Rousseau in einem Naturzustand. In diesem Zustand ging der „natürliche“ Mensch „reflexionslos in Natur auf“ (Nonnenmacher 1989, 209), war ungebunden und verfügte über einen „Willen“<sup>293</sup>, der analog dem Denken bei Descartes eine rein geistige, potentielle Fähigkeit darstellte. Allein lebend ist der „natürliche“ Mensch, der so genannte „Sauvage“, völlig autark und isoliert. Der *Sauvage*

„hat keinen Bedarf an und keinen Wunsch nach sozialen Kontakten, die sich allerdings ... auch kaum ergeben können, weil die wenigen Naturmenschen tagelang durch die Wälder streifen, ohne einem Artgenossen zu begegnen“ (Nonnenmacher 1989, 203).

Weil der *natürliche* Mensch keine sozialen Bindungen unterhält, unterliegt er nur der Gewalt der Natur, in die er ganz und gar integriert ist. Der *sauvage* verharrt „in einem Zustand zeitlos-tierischer Bewusstlosigkeit, geht ganz in seinem Hier und Jetzt auf, seine innere ist mit der äußeren Natur im Einklang“ (Nonnenmacher 1989, 203). Auch wenn der Naturmensch als ein a-gesellschaftliches Wesen gedacht wird, ist er anders als der Mensch im Liberalismus in erster Linie von Natur aus gut und tugendhaft und erst in zweiter Linie vernünftig. Denn der grundlegende Trieb zur Selbsterhaltung speist sich primär aus zwei Quellen: dem Mitleid und der Eigenliebe. „Es ist also gewiß, daß das Mitleid ein natürliches Gefühl ist, das, da es in jedem Individuum die Aktivität der Selbstliebe mäßigt, zur wechselseitigen Erhaltung der ganzen Art beiträgt“ (Rousseau 2001, 149-150). Da Mitleid

---

<sup>292</sup> Zur Kritik Rousseaus an den gesellschaftlichen Zuständen s. Nonnenmacher 1989, 196 ff.. Die von Rousseau entfaltenen Argumente gegen den Liberalismus wurden später von verschiedenen Sozialisten aufgenommen.

<sup>293</sup> „[D]er Naturzustand ist [...] dadurch gekennzeichnet, dass es in ihm nur einen Willen, aber nicht eine Vielzahl einander widerstreitender Neigungen gibt“ (Jonas 1981, 59, Umstellung).

und Eigenliebe im Naturzustand miteinander in einem harmonischen Verhältnis stehen, gibt es in dieser Phase der Menschheitsentwicklung weder Unterdrückung noch Ungleichheit. Als Reaktion auf die Widrigkeiten der Natur bildeten sich im Verlauf der Zeit erste dauerhafte Verbindungen zwischen Menschen. Die in solchen Verbindungen lebenden „barbares“ (Fetscher 1968, 17f.) bildeten „natürliche Gemeinschaften“ (ebd., 19). Es entwickelten sich in dieser Zeit das Selbstbewusstsein, die Vernunft und die Sprache. Diese Epoche ist für Rousseau das „goldene Zeitalter“ (ebd., 22) bzw. der gute Urzustand. Ihr Vorzug gegenüber der ersten Epoche besteht darin,

„daß die Menschen bereits angefangen haben, sich ihres Glücks *bewußt* zu sein, dass sie für Schönheiten *eindrucksfähig* geworden sind ..., auf der anderen Seite aber noch nicht weit genug vom Ausgangspunkt sich entfernt haben, um die Leiden der Zivilisation: Ungleichheit und Unfreiheit, Unechtheit und Selbstwiderspruch zu kennen“ (ebd., 23).

In diesem guten Urzustand der Menschheit lebte der Mensch in Gemeinschaft und gleichzeitig waren die Einzelnen vollkommen frei und gleich.

Indem sich die Menschheit weiterentwickelte, wurde der gute Urzustand zerstört, denn die fortschreitende Bewusstwerdung des Menschen und die einsetzende Arbeitsteilung erzeugten „ein problematisches Selbst- und Weltverständnis“ (Nonnenmacher 1989, 220), bei dem die Bedürfnisbefriedigung immer neue Bedürfnisse hervorrief und damit die Bedürftigkeit steigerte, statt Befriedigung zu verschaffen. Die „produktive Mangelbehebung“ einer arbeitsteiligen Gesellschaft erzeugt hier anders als bei Locke gerade nicht Bedürfnisbefriedigung, sondern sie ist immer auch „Mangelproduktion“ (ebd., 220).

„Kann diese ‚natürliche‘ Entwicklung – natürlich, weil sie untrennbar mit dem Wesen des Menschen verbunden ist – ungebremst ihren Lauf nehmen, so führt eine die defensiv-spontane Selbsterhaltung überbietende Selbststeigerung notwendigerweise zur allgemeinen Expansion der Bedürfnisse“ (ebd., 220).

Indem die Mangelbeseitigung Mangel produzierte, erzeugte sie Unfreiheit, denn sie zerstörte den Bewusstseinszustand selbstgenügsamer Freiheit.<sup>294</sup> Weil sich also mit der kulturellen Entwicklung eine Situation einstellte, in der permanent Mangel erzeugt wurde, entstand eine Gesellschaft, in der auch der Mensch selbst zum Mittel der Bedürfnisbefriedigung und Selbststeigerung geriet. Der zivilisatorische Fortschritt hat demnach nicht nur zum Entstehen von Gesellschaften geführt, in denen Abhängigkeit und Unfreiheit herrschen, sondern er hat eine Gesellschaft hervorgebracht, – und hierbei hatte Rousseau Hobbes Theorie vor Augen

---

<sup>294</sup> Vgl. Nonnenmacher 1989, 221.

– in der in letzter Konsequenz jeder auf alles einen Anspruch erhebt und in der der Kampf eines Jeden gegen Jeden um die knappen Mittel der Selbsterhaltung herrscht.<sup>295</sup> Die Herauslösung aus der Natur führte somit zwar dazu, dass der Mensch das in ihm Angelegte wie beispielsweise Vernunft, Verstand, Sprache usw. ausbildete, aber sie schaffte gleichzeitig auch Bedingungen, durch die er seine eigene Existenz gefährdete. Ausdruck der historisch gewachsenen gesellschaftlichen Missstände ist für Rousseau der absolutistische Staat. Denn der diesem Staat zugrunde liegende Gesellschaftsvertrag zwischen den Mächtigen und Reichen und den machtlosen Armen ist nur scheinbar ein gerechter Vertrag, berücksichtigt er doch ausschließlich die Interessen ersterer.<sup>296</sup> Weil das herrschende System als ein künstliches und dekadentes die Gleichheit aller Menschen und deren naturgemäße Freiheit negiert, gilt es für Rousseau, zu einer Form von Gesellschaft „zurückzukehren“, in der wie im guten Urzustand Gleichheit und Freiheit herrschen. Da es im guten Urzustand keine Herrschaft des Menschen über den Menschen gab und somit ein natürliches Recht des Menschen auf Freiheit und Gleichheit existierte, muss jeder Staat, der wie der absolutistische gegen dieses Recht verstößt, abgeschafft werden.

Den absolutistischen Staat abschaffen zu wollen, bedeutete für Rousseau aber nicht, den ursprünglichen Naturzustand wieder herzustellen. Dies ist zum einen nicht möglich, da der Mensch sich seit dem Urzustand weiterentwickelt hat. Zum anderen ist es auch nicht wünschenswert, da

„die natürliche Freiheit des Urzustands keine wahre Freiheit war, denn wegen des Fehlens von Unfreiheit war sie den Menschen nicht bewusst, und sie unterlagen Naturzwängen, nur nicht dem Zwang ihrer Mitmenschen“ (Trepl 2012, 78, Umstellung).

Mit dem neuerlich zu schließenden Gesellschaftsvertrag soll daher nicht die Rückkehr zum Urzustand besiegelt werden, sondern der Vertrag soll den naturgemäßen Zustand von Gleichheit und Freiheit als Gesellschaftszustand etablieren. „Zurück zur Natur“ bedeutet deshalb „vorwärts in die neue Gesellschaft“. Mit dieser Forderung wird die zentrale Bedeutung der Freiheit – im Sinne tugendhafter Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit – in Rousseaus Gesellschaftsentwurf deutlich. Anders als in den liberalen Philosophien wird Freiheit nicht instrumentell als ungehindertes körperliches Streben nach (angenehmer)

---

<sup>295</sup> S. Fetscher 1968, 27 ff. und Nonnenmacher 1989, 220. Der Kampf eines Jeden gegen Jeden ist hier somit anders als bei der liberalen Position kein Naturzustand, sondern eine Folge kultureller Fehlentwicklung.

<sup>296</sup> Im Absolutismus hatte sich die Wirtschaftsform des Merkantilismus herausgebildet. Feudalistische bzw. absolutistische Herrschaft und frühkapitalistische Wirtschaftsweise gingen in Frankreich eine Verbindung ein. Rousseau kritisierte daher, indem er sich gegen den Absolutismus wendete, sowohl die Vorherrschaft des Adels bzw. des absoluten Monarchen als auch die kapitalistische Produktionsweise, von der allein das Besitzbürgertum bzw. die Großunternehmer profitierten. S. Fetscher 1968, 49 Nonnenmacher 1989, 222 f..

Selbsterhaltung aufgefasst, sondern sie wird zur spezifischen menschlichen, weil moralischen, Daseinsform erhoben.<sup>297</sup> Frei bzw. autonom ist nur der Mensch, weil er sich aufgrund der Fähigkeit, seine Leidenschaften zu beherrschen<sup>298</sup>, selbst das Gesetz geben kann. Wer hingegen „seinen freien Willen aufgibt, macht sich schuldhaft zum Werkzeug fremder Willkür“ (Fetscher 1968, 94) und ist daher unfrei.

Der dem sittlichen Wesen des Menschen gerecht werdende Staat kann bei Rousseau demnach ebenso wie im Liberalismus weder gott- noch naturgegeben sein oder einfach aus einem Prozess der Überlieferung hervorgehen, sondern er muss durch einen bewussten Akt von den Menschen selbst hergestellt werden.

Wie ist es möglich, dass eine legitime Herrschaftsordnung, Rousseau nennt sie Demokratie, mit der unaufgebaren Freiheit des Einzelnen zusammenfallen kann? Der einzig mögliche Weg zu einer die Freiheit des Einzelnen währenden Herrschaftsform führt wie in der liberalen Theorie über einen „*freiwilligen Zusammenschluss* aller (künftigen) Bürger zu einem *corpus politique*“ (ebd., 94-95). Weil die Freiheit des Menschen dessen zentrale Wesensbestimmung ist, darf der Vertrag weder wie bei Hobbes die bedingungslose Unterwerfung unter den Leviathan beinhalten noch darf er wie beim Liberalismus auf einem individuellen Nutzenkalkül beruhen. Denn ein Staat, der auf dem Verzicht der Einzelnen auf Freiheit im Sinne einer sittlichen Wesensbestimmung beruht, ist nach Rousseau „noch keine politische Gesellschaft, sondern lediglich eine ‚agrégation‘“ (ebd., 94). Anders als die „association“ ist die *agrégation* nur eine äußerliche Verbindung zu einer „multitude“ und keine innerliche, durch die ein „peuple“ entsteht.<sup>299</sup>

Um Vertragsbindung und Freiheit gleichzeitig sicherstellen zu können, geht Rousseau davon aus, dass der Vertrag, „gegenüber dem sich alle Einzelnen wechselseitig zu Gehorsam verpflichten, *aus der Vereinigung der Gesamtheit dieser Einzelnen besteht*“ (ebd., 96). Indem alle mit allen einen Vertrag schließen, entsteht eine sittliche und gemeinschaftliche Körperschaft,

„die aus ebenso vielen Gliedern besteht, wie die Versammlung Stimmen hat, und die durch eben diesen Akt ihre Einheit, ihr gemeinschaftliches Ich, ihr Leben und ihren Willen erhält“ (Rousseau 1983, *Contract Social* 1. Buch Kap. 6).

Der mit dem Vertrag entstehende Allgemeinwille ist die vom Volk vollzogene Äußerung seines politischen Willens, der, „*volonté générale*“. Zwar gibt in einem solchen Staat

---

<sup>297</sup> Diese Aufwertung des Menschen gegenüber der Natur steht insofern in der rationalistischen Tradition, als dass dort das geistige Vermögen des Menschen als Teil des substanziellen Seins der *res cogitans* angesehen wurde.

<sup>298</sup> Fetscher 1968, 85.

<sup>299</sup> Vgl. Fetscher 1968, 94.

„jeder Einzelne sein anarchisches Wollen auf, um sich dem einheitlichen Willen des Staates zu unterwerfen, aber insofern er selbst je auch Mitglied der souveränen Körperschaft ist, gibt er als solches zugleich die Gesetze, denen gegenüber er zum Gehorsam sich verpflichtet hat und bleibt damit so frei wie zuvor (wenn auch das Wesen der neu gewonnenen Freiheit sich von dem der natürlichen Unabhängigkeit unterscheidet)“ (Fetscher 1968, 96).

Die Berücksichtigung der Einzelwillen geht in dieser Art von Staat aus den Konstitutionsbedingungen selbst hervor.

„Da nun der Souverän nur aus den Einzelnen besteht, aus denen er sich zusammensetzt, hat er kein und kann auch kein dem ihren widersprechendes Interesse haben; folglich braucht sich die souveräne Macht gegenüber den Untertanen nicht zu verbürgen, weil es unmöglich ist, daß die Körperschaft allen ihren Gliedern schaden will. ... Der Souverän ist, allein weil er ist, immer alles, was er sein soll“ (Rousseau 1983, Contract Social 1. Buch Kap. 7).

Der Einzelwille wird hier im Allgemeinwillen, der den Staat bildet und der mit dem Vertragsschluss aller Bürger entsteht, als enthalten gedacht. Der politische Körper, in dem der einzelne Wille mit dem Vertragsabschluss aufgeht, verbürgt in der Unterordnung unter den Allgemeinwillen die Freiheit aller Einzelnen, da sie aus den freien Willen derselben hervorgeht. Gleichzeitig erzeugt die Unterwerfung der von Natur aus ungleichen Menschen unter den Allgemeinwillen die gesellschaftliche Gleichheit aller, „insofern jeder gleichermaßen vorbehaltlos und gänzlich in der Gesellschaft aufgeht“ (Voigt 2007, 102). Indem der Gesellschaftsvertrag geschlossen wird „abstrahieren die Staatsbürger von ihrer natürlichen Verschiedenheit und stellen ihre individuellen, auf sich bezogenen Interessen zurück, um den politischen Körper zu begründen“ (Adam 1999, 99). Im Unterschied zum Liberalismus ist die gesellschaftliche Ordnung, die mit dem Vertragsabschluss durch das allgemeine Gesetz hergestellt wird, keine formale Ordnung, sondern sie ist analog der Ordnung der Schöpfung im Rationalismus substantielle und gute Ordnung; das herzustellende Allgemeine, der politische Körper, ist in einer realistischen Weise gegeben.<sup>300</sup> Analog dem Verhältnis des einzelnen Denkens zur *res cogitans* wird hier jeder von individuellen Einzelinteressen gereinigte Einzelwille als substantieller Anteil des Allgemeinwillens aufgefasst, worin die konzeptionelle Nähe zu Descartes Rationalismus gesehen werden kann.

---

<sup>300</sup> Auch wenn Rousseau organozistische Metaphern benutzt, indem er beispielsweise vom „Staatskörper“ oder von „Gliedern“ (des Staatskörpers) redet, ist der Staat für ihn, weil er auf der Grundlage von Vernunftprinzipien hergestellt wird, immer ein „künstlicher Organismus“ und gleicht damit einer Maschine. Vgl. Meyer 1969, 147 und Voigt 2007, 98.

Wenn sich die Menschen in einem Zustand befinden, in dem sowohl die Eigenliebe als auch die Vernunft degeneriert sind, wie kann dann eine freiheitliche Gesellschaft entstehen? Bei den Naturrechtslehren der liberalen Position wurde der Verstand allein als ein Vermögen des diskursiven und rationalen Denkens aufgefasst und als auf den individuellen Nutzen bezogen gedacht. Rousseau geht hingegen davon aus, dass die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen auch das Medium der Erfassung einer anderen Art der Vernunft sind, nämlich einer Vernunft, die auf Einsicht in die (schöne und objektiv vernünftige) Ordnung, zielt.<sup>301</sup> Damit geht Rousseau von einer Idee der Vernunft aus, die anders als es im liberalen Denken der Fall ist, „auf der kognitiven Ebene stärker den kontemplativen Charakter der rationalistischen und platonischen Vernunftidee bewahrt“ (Eisel 1999, 31). Man kann daher sagen, dass die Vernunft bei Rousseau wie im Rationalismus „eine intuitive apriorische Kraft [ist A.H.], die in der Lage ist, jene heilsversprechenden Grundprinzipien zu erfassen“ (ebd., 1999, 30, Umstellung).<sup>302</sup> Da die Möglichkeit der Einsicht in die gute Ordnung noch nicht automatisch ihre Verwirklichung beinhaltet, verbindet Rousseau die Vernunfteinsicht mit der Gewissensregung, die als natürlich gilt, sofern das Gewissen dem Menschen angeboren ist. „Das Gewissen ist dem Menschen *angeboren*, es ist eine seiner potentiellen ‚facultés‘, die sich im Lauf der Geschichte der Vergesellschaftung entfaltet hat“ (Fetscher 1968, 85). Die vernünftige Erkenntnis als Grundlage der Verwirklichung der guten Ordnung ist anders als die Vernunftfähigkeit und das Gewissen nicht angeboren, sondern sie wird erworben.<sup>303</sup> Vernünftige Erkenntnis bildet sich im Zusammenspiel von Erkenntnis, die durch die sinnliche Wahrnehmung entsteht, und Gewissen heraus. „Das Gute kennen, heißt noch nicht es lieben; der Mensch hat *keine angeborene Kenntnis* des Guten, aber sobald die Vernunft es ihm bekannt macht, veranlaßt ihm sein Gewissen es zu lieben, dieses Gefühl [der Liebe I.F.] ist angeboren“ (Rousseau 1959, Oeuvres completes, Bd II, 262 in Fetscher 1968, 73). Der „Gewalt“ der Ordnung, an deren Existenz Rousseau fest glaubte<sup>304</sup>, zu folgen, gilt somit als natürlich. Weil man an die Existenz einer vernünftigen Ordnung glaubt, erhält der konstruktivistische Aspekt der Aufklärung anders als in der liberalen Weltanschauung hier „die Konnotation der Antizipation und des Verweises auf objektive Möglichkeiten“ (Eisel 1999, 31).

---

<sup>301</sup> S. Fetscher 1968, 69.

<sup>302</sup> Gemeint sind hier Grundprinzipien wie Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit.

<sup>303</sup> S. Fetscher 1968, 85.

<sup>304</sup> Dass Rousseaus daran glaubte, dass Gott eine gute natürliche Ordnung geschaffen hatte, belegt Fetscher mit einem Brief Rousseaus an Voltaire vom 18.8. 1756, in dem dieser nicht Gott die Schuld an den katastrophalen Auswirkungen des Erdbebens von Lissabon gab, sondern der Menschheit, insofern diese die „gewaltige Stadt gebaut und damit die erhöhte Todesgefahr heraufbeschworen habe“ (Fetscher 1968, 74).

### **5.3.2 Die Verbindung von Freiheit und Tugendhaftigkeit als Grundlage richtigen Handelns**

Wie im Liberalismus wird bei Rousseau die Vernunft zur notwendigen Voraussetzung für die Konstruierbarkeit der Gesellschaft durch den Menschen. Anders als im Liberalismus ist das, was dem Einzelnen nützt aber nicht unbedingt das, was als vernünftig gilt. Vielmehr ergibt sich durch die Bindung des Vernünftigen an die gute Ordnung, dass nur dasjenige Handeln als vernünftig gelten kann, was mit dem Allgemeinwillen vereinbar ist. Der guten Ordnung, hat sie sich als Allgemeinwille konstituiert, unterwirft sich der Mensch, weil er von Natur aus tugendhaft (Gewissen + Liebe) ist. Insofern sich alle dem Allgemeinwillen gleichermaßen unterwerfen, gilt hier wie im Liberalismus die Gleichheit der Einzelnen vor dem Gesetz. Wie die liberale kann die demokratische Weltanschauung daher als nomothetisch bezeichnet werden. Sie ist aber anders als die liberale Position der Tradition des Universalienrealismus und nicht der des Nominalismus verpflichtet, denn zum einen wird wie in der universalienrealistischen Tradition davon ausgegangen, dass die Welt durch apriorische, vernünftige und erkennbare Prinzipien, das ist durch eine von Einzelinteressen und von der staatlichen Ordnung unabhängige, gute Ordnung, bestimmt ist. Und zum andern ist der Mensch mittels der intuitiven Kraft der Vernunft in der Lage, diese transzendente Ordnung zu erkennen und ihr aufgrund seiner Tugendhaftigkeit zu folgen.<sup>305</sup> Nicht aufgrund der Fähigkeit zum Nutzenkalkül, sondern aufgrund von Vernunftfähigkeit und Tugendhaftigkeit sind die Menschen fähig die gute Ordnung, die die Welt ist, selbstständig zu verwirklichen. Insgesamt ergibt sich daraus, dass Freiheit nicht als uneingeschränktes individuelles Streben nach Nutzen bestimmt ist. Sie liegt vielmehr darin „gegen alle Widerstände und Verlockungen, auch gegen den Nutzen, gegen das, was die Neigung rät, das von der Vernunft, d.h. dem allgemeinen Willen Gebotene zu tun“ (Trepl 2012, 80). Freiheit und Tugendhaftigkeit fallen hier zusammen. Im Liberalismus bedeutete Freiheit in der Gesellschaft für den Einzelnen, im Rahmen der Legalität eigene Interessen uneingeschränkt verfolgen zu können. Bei Rousseau beinhaltet sie „die Unterdrückung der dem Gemeinwillen entgegengesetzten, willkürlichen Einzelinteressen und die selbstständige Zustimmung zu dem unverbrüchlichen vernünftigen Gesetz, das die Staatsbürger als seine ‚Autoren‘ für ihr Gemeinwesen errichten“ (Voigt 2007, 103). Anders als in der liberalen Weltanschauung führt deshalb die Verbindung von Vernunft und Freiheit aufgrund des Bezugs auf eine allgemeine Ordnung nicht zur Idee der Toleranz und des Pluralismus, sondern zur Idee der Emanzipation im Sinne einer Befreiung nicht nur von äußeren Naturzwängen, sondern auch von einer Getriebenheit von individuellen mit dem Allgemeinwillen nicht zusammenfallenden Bedürfnissen. Dies beinhaltet für den Einzelnen paradoxerweise nicht nur das Recht, sondern quasi auch den

---

<sup>305</sup> Im Liberalismus war die Vernunft dagegen nur ein natürliches an den Körper bzw. an die Bedürfnisse des Menschen gebundenes Vermögen, das sich allein am Interesse der individuellen (angenehmen) Selbsterhaltung orientierte. S. ausführlich Kapitel 4.

Zwang zum Vernunftgebrauch und, da nur dann Freiheit und Gleichheit innerhalb einer Gemeinschaft herrschen können, wenn alle Einzelwillen in den Staatskörper eingehen, den Zwang zur Mitwirkung am Staatskörper. Denn „Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit finden die Menschen nur in der vollkommenen Vereinigung mit dem politischen Körper“ (Voigt 2007, 103, Umstellung).

„Damit nun aber der Gesellschaftsvertrag keine Leerformel sei, schließt er stillschweigend jene Übereinkunft ein, die allein die anderen ermächtigt, daß, wer immer sich weigert, dem Gemeinwillen zu folgen von der gesamten Körperschaft dazu gezwungen wird, was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingt frei zu sein“ (Rousseau 1983, Contract Social, 1. Buch, Kap. 7).

Der Bezug auf Fortschritt besteht bei dieser Position darin, dass der Allgemeinwille zum Wohle aller und entgegen den partikularen Interessen herstellbar ist, wenn jeder Staatsbürger seine Rechte auf Gleichheit und Freiheit kontinuierlich einfordern kann und dies auch tut. Fortschritt ergibt sich daher anders als im Liberalismus „nicht aus dem erfinderischen Streben der konkurrierenden Einzelnen nach jeweiligem Erfolg, sondern aus dem gemeinsamen Nachdenken darüber, was das allgemeine Beste und moralisch Richtige ist, also darüber, was vernünftige Ziele sind, und aus deren tätiger Verfolgung“ (Trepl 2012, 81).

### **5.3.3 Das Ziel der Menschheitsgeschichte besteht in der Verwirklichung einer an apriorischen Prinzipien orientierten guten Ordnung in konkreten Gemeinschaften**

Die Geschichte stellt, folgt man Rousseau, einen Prozess dar, der sich in verschiedene Phasen einteilen lässt und der durch die Selbstbewusstwerdung bzw. die Herauslösung des Menschen aus der Natur initiiert wird. Nach einer ersten Phase bewussten Daseins im Einklang des Menschen mit sich und seinen Mitmenschen folgte eine Phase der Degeneration des Menschen. In dieser Phase ist die Gesellschaft von Ungerechtigkeit und Unfreiheit geprägt. Diese Phase gilt es zu überwinden und einen Zustand herzustellen, der die Freiheit des Einzelnen und die Gleichheit aller, also die gute gesellschaftliche Ordnung herstellt und bewahrt. Die Geschichte wird daher nicht wie in der liberalen Weltanschauung als kontinuierlicher Prozess der Veränderung bzw. der kontinuierlichen Verbesserung der Möglichkeiten, individuelle Bedürfnisse durch Abbau von Privilegien und Zunahme technischer Mittel zu befriedigen, angesehen. Vielmehr soll sie in der einer gesellschaftlichen Ordnung münden, in der sich der Einzelne unabhängig von seinen privaten Interessen der



Verwirklichung höherer Vernunftprinzipien wie Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit verschreibt.

Anders als es im Liberalismus und bei anderen Vertretern der demokratischen Aufklärung der Fall ist, stellt Rousseau einen Zusammenhang zwischen der auf dem Allgemeinwillen begründeten Gesellschaft und den konkreten Lebenszusammenhängen auf dem Land her. Diesen Zusammenhang möchte ich hier abschließend erwähnen, da sich die konservative Position, die gegen die sich vornehmlich in den Städten formierende Industriegesellschaft ankämpft, ebenfalls auf das Leben auf dem Lande bzw. auf das Leben in überschaubaren Gemeinschaften als richtiger Lebensform bezieht. Dass Rousseau einen Zusammenhang zwischen anzustrebenden gesellschaftlichen Zuständen und dem Landleben herstellt, hat seinen Ursprung in der Annahme, dass jeder Wille, soll der Allgemeinwille konstituiert werden, einzeln in den Allgemeinwillen eingehen muss. Das Verfahren der Konstitution des Allgemeinwillens durch alle Einzelwillen ist aber nur innerhalb eines territorial und zahlenmäßig eng begrenzten Gemeinwesens denkbar, wie beispielsweise in Genf, dem Heimatkanton Rousseaus. „Zurück zur Natur“ heißt deshalb bei Rousseau nicht nur hinein in die Gesellschaft, die auf einem Vertragsverhältnis auf der Basis der Volkssouveränität gründet, sondern auch zurück aufs Land im Sinne der politischen Kleinregion, denn nur dort kann die Naturform des Menschen in Übereinstimmung von politischer und natürlicher Begrenzung verwirklicht werden.<sup>306</sup> Bei Rousseaus Kritik am Absolutismus stehen deshalb die Un-Natur des höfischen Lebens und der absolutistische Staat (inklusive des Merkantilismus) der vernünftigen Natur des Menschen und der Konkretheit des Landlebens gegenüber. Das führt dazu, dass sich der Gedanke der Konstruierbarkeit einer freien Gesellschaft und die Zivilisationskritik am Feudalsystem zu einem strukturellen Widerspruch verbinden. Konstruierbar ist die neue Gesellschaft, weil der Bürger qua Vernunft über eine natürliche Tugendhaftigkeit verfügt, die ihn dazu befähigt, den Staat aus sich heraus hervorzubringen. Aber im Rahmen der Widerspruchsbindung von Konstruktion und konkreter Natur ist dann vernünftig nicht mit rational im Sinne abstrakter Verallgemeinerung gleichgesetzt, sondern vernünftig zu sein beinhaltet, ein maßvolles, die Gesetze konkreter Naturbedingungen achtendes Leben zu führen, wie es etwa auf dem Land der Fall ist.<sup>307</sup> Denn anders als am Hof leben dort Menschen, denen ihre Arbeitskraft noch als natürliche Eigenschaft gehört, in konkreter Auseinandersetzung mit der Natur, in deren Zyklen und Prozessen sie sich einordnen.<sup>308</sup> Das Land und die konkreten Lebensverhältnisse der ländlichen Gemeinschaft erscheinen entgegen der willkürlichen Herrschaft des absolutistischen Hofes als erklärter Ort gelingenden menschlichen Zusammenlebens nach Maßstäben einer natürlichen Ordnung durch die einzelnen tugendhaften Subjekte. Kultur ist

---

<sup>306</sup> S. Eisel 1989, 44.

<sup>307</sup> S. Eisel 1982, 158-159.

<sup>308</sup> S. Eisel 1982, 159.

hier universell, insofern sie auf der Freiheit und Gleichheit der Menschen und ihrer Tugendhaftigkeit und damit der Unterordnung individueller Interessen unter höhere Werte basiert. Aber die

„im *konstruktivistischen* Ideal der Organisation politischer Repräsentation ... endende Kritik am absolutistischen Staat und Hof präjudiziert *zugleich* die Ausrichtung an Formen des Lebens, die im gesellschaftlichen Kontakt mit der konkreten Natur stehen, an der Sozialität und Emotionalität des bornierten feudalen Mensch-Natur-Verhältnisses, das weder der höfischen Kultur angehört, noch die Abstraktionsformen und –grade der maschinellen Fabrikarbeit und der städtischen Sozialformen kennt, – auch wenn gerade die Basis dieser ‚naturnahen‘ Lebensformen politisch und juristisch aufgelöst werden sollte und musste“ (Eisel 1982, 159).

Diese in der Rousseauschen Philosophie enthaltene Paradoxie macht es möglich, dass der „spätere Konservatismus seinen Ausgangspunkt bei einem zentralen weltanschaulichen Bezugspunkt der Aufklärung nehmen konnte“ (ebd., 159), nämlich beim Leben in konkreten, ländlichen Gemeinschaften.

#### **5.4 Zusammenfassende Darstellung der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung**

Abschließend soll die Weltanschauung der demokratischen Aufklärung zusammenfassend charakterisiert werden, um zu verdeutlichen, dass und welche Konsequenzen hinsichtlich des richtigen Lebens im Rahmen dieser Weltanschauung gezogen werden müssen. Damit wird die Matrix von Eigenschaften aufklärerischer politischer Philosophien vervollständigt, an der später die ökologischen Theorien abgeglichen werden können.

Bei der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung wird in Fortführung der realistischen Position bezogen auf die Natur davon ausgegangen, dass eine Ordnung existiert. Diese Ordnung ist realer als das der bloßen sinnlichen Erfahrung zugängliche Faktische. Verstand und Vernunft erkennen hinter den chaotischen Sinneseindrücken, anders als es im Empirismus der Fall ist, eine mathematische Ordnung. Daher beginnt die Suche nach Erkenntnis über die Natur nicht wie im Empirismus bei der Wahrnehmung, sondern mit Vernunfteseinsichten, aus denen Hypothesen abgeleitet werden, die man dann im Experiment überprüft. Bezogen auf die soziale Wirklichkeit erkennt die Vernunft die Ordnung, die sein soll, das heißt eine Ordnung, in der die Prinzipien der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit verwirklicht werden. Die Vernunft ist daher ähnlich wie im Rationalismus eine intuitive apriorische Kraft, die es ermöglicht, die Prinzipien einer im normativen Sinne guten Ordnung

zu erfassen. Weil man an die Existenz einer vernünftigen Ordnung glaubt, ist der konstruktivistische Aspekt der Aufklärung mit Vorstellungen von der Herstellbarkeit einer allen Menschen Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit garantierenden Gesellschaft in der Zukunft verbunden. Den Ausgangspunkt für die Schaffung einer freiheitlichen Gesellschaft bildet der Gesellschaftsvertrag, in den der Wille jedes Einzelnen gleichermaßen eingehen muss. Wesentlich für diese Position ist dabei, dass die Einzelnen den Vertrag nicht wie im Liberalismus schließen, weil ihnen das individuelle Vorteile verschafft und sie vom Staat als einer die individuellen Aktivitäten schützenden Institution profitieren. Vielmehr schließt der Einzelne mit jedem Anderen einen Vertrag und damit einen Vertrag zu Gunsten Aller und konstituiert auf diese Weise einen vernünftigen Allgemeinwillen, dem er sich unter Absehung von partikularen Interessen und Bedürfnissen unterwirft. Seine Unterordnung unter den Allgemeinwillen verbürgt dabei seine Freiheit, denn diese beinhaltet die Emanzipation des Einzelnen von seinen egoistischen Neigungen zu Gunsten der Möglichkeit, das für alle Richtige zu realisieren und umzusetzen. In der Geschichte sollte die allgemeine menschliche Vernunft zu Tage treten, indem die Prinzipien der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit kontinuierlich verwirklicht werden. Wie beim Liberalismus ist auch hier Kultur universell. Sie ist aber anders als im Liberalismus moralisch gut, weil die Vernunft an die Werte der Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit gebunden ist.

Auf der politischen Ebene ergibt sich eine Zuordnung dieser Position zur Aufklärung, weil sie wie die liberale für den Abbau natürlich und metaphysisch bedingter Abhängigkeiten eintritt und dem als tugendhaft gedachten Menschen die Möglichkeiten, eine gerechte Ordnung zu schaffen, zuspricht. Mit der Herrschaftsform der Demokratie ist sie insofern kompatibel, als dass die natürliche auf den Prinzipien von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit fußende gesellschaftliche Ordnung hergestellt und erhalten werden muss. Diese Position zielt tendenziell auf die Herstellung objektiver Möglichkeiten von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit und beinhaltet damit eine Art Vernunftteleologie. Sie schließt die Errichtung einer offenen, fortschrittsbejahenden Gesellschaft bzw. eines solchen Staatswesens aber insofern ein, als dass bei ihr die kontinuierliche Mitwirkung aller Einzelnen zum Besten aller konzeptionell verankert ist. Als politische Position kann die demokratische Aufklärung, die hier anhand Rousseaus rekonstruiert wurde als eine bürgerliche Weltanschauung angesehen werden. Sie wendet sich aber nicht nur gegen die feudale Gesellschaft, sondern auch gegen das Besitzbürgertum, insofern sie – anders als der Liberalismus – nicht die Durchsetzung des individuellen Nutzens, sondern die Durchsetzung des allgemeinen Willens, d.h. vernünftig zu begründender Werte einfordert.

Mit der idealtypischen Rekonstruktion der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung wurde ausgeführt, dass die Annahme der Existenz allgemeiner Gesetze, Werte und Prinzipien die Bestimmung der Vernunft als eine intuitive Kraft, das Allgemeine (Gesetze,

Werte, Prinzipien) zu erkennen, nach sich zieht. Ebenso wurde aufgezeigt, dass die Festlegungen auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene nur entsprechende Ideen des Menschen, des Staates, der Kultur, der Geschichte usw. zulassen. Wie auch bei der liberalen Weltanschauung muss beispielsweise die Idee der Naturwüchsigkeit gesellschaftlicher Zusammenhänge ausgeschlossen werden. Sollten sich gesellschaftliche Zusammenhänge entgegen dem Willen Einzelner oder einzelner gesellschaftlicher Gruppen verselbstständigen oder zeichnete sich ab, dass Einzelne oder Gruppen von Menschen die Vorherrschaft erlangen wollten, müsste dementsprechend den Grundsätzen der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung entgegengewirkt werden. In Kapitel acht und neun wird sich dann zeigen, dass den ökologischen Theorien der Vergesellschaftung von Pflanzen und Menschen Annahmen zugrunde liegen, die in einem grundsätzlichen Widerspruch zu den Annahmen stehen, auf denen die Weltanschauung der demokratischen Aufklärung fußt.

## 6. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen in der englischen Traditionslinie des Rationalismus

### 6.1. Einleitung

In den Kapiteln vier und fünf wurden ausgehend von Hobbes und Descartes die empiristische und eine rationalistische Erkenntnistheorie dargestellt und deren Bezug zum Nominalismus bzw. Universalienrealismus aufgezeigt. Es wurde herausgearbeitet, dass im Unterschied zu den im späten Mittelalter vertretenen Positionen des Nominalismus und des Universalienrealismus bereits mit Hobbes und Descartes der Mensch als Autor wahrer Erkenntnis auftrat. Mit dem Aufstieg des Menschen zum Erkenntnissubjekt begann sich gleichzeitig die Entgöttlichung der Welt abzuzeichnen, denn die Erkenntnis über die Natur wurde im Empirismus zu menschlicher Erkenntnis und bei Descartes zur Erkenntnis der niederen Wahrheit, insofern Erkenntnis nur enthüllte, wie und nicht mehr warum Gott die Welt so und nicht anders geschaffen hatte. Die Kapitel vier und fünf legten weiterhin dar, wie die jeweiligen Bestimmungen des Wesens der Dinge der Welt und der Vernunft im Rahmen politischer Philosophien aufgegriffen wurden. In beiden Kapiteln wurde gezeigt, wie auf der Basis der jeweiligen Bestimmungen für die ontologische und die epistemologische Ebene die aufklärerische liberale Weltanschauung und die aufklärerische Weltanschauung der demokratischen Aufklärung entstanden und wodurch sich diese Weltanschauungen voneinander unterscheiden.

In den beiden folgenden Kapiteln werde ich auf zwei weitere dem Rationalismus zuzuordnende Positionen eingehen. Sie werden zum einen vorgestellt, weil sie wie Descartes der universalienrealistischen Traditionslinie folgen, aber andere Wege der Integration nominalistischer Aspekte beschreiten und dadurch zu alternativen Bestimmungen des Wesens des Einzelnen und des Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen gelangen. Zum anderen soll mit Blick auf die im Kapitel acht zu rekonstruierende konservative Weltanschauung herausgearbeitet werden, wie der Aspekt der sinnlichen Wahrnehmung bzw. der Bezogenheit eines Wesens auf die es umgebende Natur in diese universalienrealistischen Konzeptionen integriert wird. Die universalienrealistischen Positionen, die im Anschluss vorgestellt werden, sind der platonisch geprägte englische Rationalismus<sup>309</sup> und der Rationalismus von Leibniz. Da die englische Traditionslinie historisch gesehen vor Leibniz Rationalismus entstand, gehe ich zuerst auf

---

<sup>309</sup> Stellvertretend für die englische Traditionslinie werden die Schule von Cambridge und Shaftesbury herangezogen.

diese Linie ein. Wie in den beiden vorherigen Kapiteln soll zunächst herausgearbeitet werden, wie in ihrem Rahmen das Wesen der Dinge der Welt definiert wird und welche inhaltlichen Bestimmungen die Festlegungen auf der ontologischen Ebene hinsichtlich der Definition von Vernunft nach sich ziehen.

## **6.2 Die Fortführung der universalienrealistischen Position durch den platonisch geprägten englischen Rationalismus**

### **6.2.1 Die Cambridger Platonisten oder: In Gottes Schöpfung zeigt sich das ewige Gesetz des Guten**

Für die Cambridger Platonisten<sup>310</sup> folgte aus dem nominalistisch geprägten Empirismus zum einen die Entgöttlichung der Welt, die in letzter Konsequenz zu einer Trennung von Wissen und Glauben bzw. Philosophie und Theologie führen musste. Zum anderen wirkte er, weil er seinen Ausgangspunkt in der sinnlichen Wahrnehmung nahm, auf die Verdrängung der reinen Kontemplation bzw. Spekulation als Methode der Einsicht in die höhere Wahrheit zugunsten der (Re)konstruktion von Natur in einer experimentellen Anordnung hin. Es zeichnete sich ab, dass die Frage nach der Wahrheit nicht mehr länger auf das Erkennen göttlicher Absichten, sondern auf die Möglichkeiten der praktischen Verwertbarkeit der Natur zielen würde. Weitere Gegner, die es zu bekämpfen galt, waren der sich in England verbreitende Puritanismus<sup>311</sup>, die katholische Orthodoxie und die anglikanischen Staatskirche.<sup>312</sup> Gegenüber den Puritanern, der anglikanischen und der katholischen Kirche vertraten die Platonisten angesichts der in der Renaissance eingetretenen Aufwertung des Menschen und der Natur<sup>313</sup> die Ansicht, dass es dem einzelnen Menschen ohne die Vermittlung durch die institutionalisierte Kirche möglich sei, die göttliche Wahrheit zu erkennen und dass nicht nur die Bibel, sondern auch die Natur als Ort der Offenbarung der göttlichen Wahrheit angesehen werden müsste. Man strebte damit gegenüber den gegnerischen Glaubensrichtungen nach einer Neubestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft. Gegen Descartes und auch gegen die christliche Lehre des Puritanismus war man, wie es kennzeichnend für den Universalienrealismus ist, der Ansicht, dass wahre Erkenntnis auch eine Offenbarung des göttlichen Willens beinhalte. An Hobbes

---

<sup>310</sup> Als Begründer dieser platonisierenden Richtung der englischen Philosophie gilt Benjamin Whichcote (1609-1683). Von ihm ausgehend entwickelte sich die Cambridger Schule maßgeblich durch das Wirken von Ralph Cudworth (1617-1688) und Henry More (1614-1687). S. Röd 1978, 174.

<sup>311</sup> Der Puritanismus war eine Variante des Calvinismus. Diese christliche Lehre griff insofern die nominalistische Position auf, als dass sie dem verderbten Menschen keine Teilhabe am Wesen Gottes zuerkannte. Die Erkenntnis des Willens Gottes war deshalb für den Menschen unmöglich. Jeglicher Versuch, den Willen Gottes zu ergründen, galt als Sakrileg.

<sup>312</sup> S. Rohls 1991, 229.

<sup>313</sup> Zur Aufwertung der Natur s. Kap. 3.3.

kritisierte man nicht zuletzt dessen Idee der Freiheit. Man sah sie als deterministisch an, weil Freiheit bei Hobbes nur als ungehindertes körperliches Streben, also als ein rein mechanischer und körperlicher Vorgang, bestimmt wurde. Diese Idee der Freiheit wollte man durch den Nachweis der Notwendigkeit einer teleologischen Naturbetrachtung widerlegen.<sup>314</sup> Für Cudworth stand außer Frage, dass ein solcher Nachweis an zwei grundlegende Bedingungen gebunden war. Zum einen ließ er sich nur unter der Voraussetzung der Existenz Gottes als des zweckgerichteten Weltordners erbringen.<sup>315</sup> Zum anderen musste Gott als Garant der Existenz einer harmonischen Weltordnung dafür bürgen, dass Erkenntnis überhaupt möglich war, denn nur so konnte Hobbes empiristische Erkenntnistheorie, bei der Erkenntnis immer der sinnlichen Erfahrung nachgeordnet wurde, widerlegt werden. Den Ausgangspunkt für die Kritik an den durch den Nominalismus geprägten Gottesbildern der Gegner bildet die Überzeugung der Cambridger Platonisten, dass die unterstellte Unerkennbarkeit des göttlichen Willens, durch die man die Allmacht Gottes zu sichern beabsichtige, Religion negiere und pervertiere. Denn, mit der Unerkennbarkeit des göttlichen Willens wird Gott nicht einfach nur die Eigenschaft der Güte und Gerechtigkeit abgesprochen, sondern es wird das Wesen ebenso wie der Bestand Gottes aufgehoben: Den Ideen von Gut und Böse wird jeglicher Sinn genommen, weil Gott durch kein inneres Gesetz an Gut und Böse gebunden ist. Um zu einer alternativen Definition der göttlichen Allmacht und Willensfreiheit zu gelangen, gehen die Platonisten davon aus, dass Gut und Böse im platonistischen Sinne als „intelligible“ Wesenheiten, an deren Natur kein Wirkliches und Wirkendes etwas ändern kann“ (Cassirer 2002, 284) existieren. „Gott als das höchste Gut wird so platonisierend als Inbegriff der unveränderlichen moralischen Werte und Normen gefaßt, so daß deren Geltung unabhängig vom positiven Gesetz des staatlichen Souveräns feststeht“ (Rohls, 1991, 230). Gott wird daher anders als bei Descartes und später bei Leibniz nicht als Mathematiker bzw. als vollkommener Verstand imaginiert, sondern als das absolute Gute und damit in erster Linie als eine moralische Instanz. Die Identifikation Gottes mit dem Guten stellt für die Platonisten keine Einschränkung der göttlichen Allmacht dar, denn mit ihr wird Gott

„von nichts anderem abhängig als von dem, was er selbst *ist*. Indem er dem Urprinzip des Sittlichen gehorcht, ist dieser Gehorsam kein anderer als der gegen sein eigenes Wesen, das eben durch dieses Prinzip bestimmt wird und ohne es gänzlich unbestimmbar bliebe“ (Cassirer 2002, 285).

Ausgehend von dieser moralisch geprägten Gottesidee tritt man dem mechanistischen Naturverständnis mit einer Lehre „von der *plastischen Natur*, in der sich die göttlichen

---

<sup>314</sup> Vgl. Rohls 1991, 229.

<sup>315</sup> S. Rohls 1991, 229.

Zwecke realisieren, entgegen“ (Röd 1978, 176).<sup>316</sup> In dieser Lehre wird die von Gott geschaffene Natur als eine gute Ordnung angesehen. Alles Einzelne, das in ihr existiert, ist dem moralische Zweck der Gesamtordnung, also dem Guten unterworfen. Gleichzeitig nimmt man an, dass Gott es dem Menschen ermöglicht hat, seinen Willen bzw. das Gute zu erkennen:

„Wir beschränken Gott nicht, noch tun wir seiner Almacht Abbruch, wenn wir sagen, dass auch *sein* Handeln an bestimmte Bedingungen gebunden und unter diesen Bedingungen notwendig ist. Wenn z.B. Gott ein Versprechen gibt, so muß er es halten; wenn er ein intelligentes und freies Wesen schafft, so muß er es als solches behandeln“ (Whichcote, The Works 1751, Bd. II 244 in Cassirer 2002, 286, Hervorheb. im Orig.).

Weil Gott den Mensch als ein freies, intelligentes Wesen geschaffen hat, muss er, da er dem Guten und der Gerechtigkeit, also sich selbst, verpflichtet ist, den Menschen in die Lage versetzt haben, seinen Willen zu erkennen und ein gottgefälliges Leben zu führen. Die Möglichkeit der Einsicht des Menschen in den göttlichen Willen ist hier notwendig, sie stellt aber nicht die Allmacht Gottes in Frage, weil der Mensch als ein unvollkommenes Wesen angesehen wird, das nicht in der Lage ist, das absolut Gute zu erfassen. Weil die Cambridger Platonisten sich nicht nur gegen die nominalistischen Positionen und gegen Descartes Rationalismus, sondern ebenfalls gegen die anglikanische und die katholische Kirche stellten, formulierten sie, wie anschließend dargelegt wird, eine von den herkömmlichen universalienrealistischen Positionen abweichende Idee des Individuums und eine mit dieser Idee korrespondierende Erkenntnistheorie.

### **6.2.2 Der Einzelne realisiert mittels der Vernunft das ewige Gesetz des Guten**

Den Ausgangspunkt ihrer Idee des Individuums bildet analog zum A priori des reinen Denkens bzw. der *res cogitans* das A priori des sittlich Guten. Als eine Wesenheit im platonischen Sinne ist das Gute, insofern der Mensch von Gott nach dessen Vorbild geschaffen wurde, in der Seele des Menschen enthalten. Der Mensch wird dadurch in erster Linie als ein sittliches, statt als ein denkendes bzw. rechnendes Wesen gedacht. Seine Glückseligkeit besteht nach More „in der Übereinstimmung des Handelns mit dem allgemeinen, Gott und Welt verbindenden ewigen Gesetz, das seinen Grund in Gott als dem höchsten Gut hat“ (Rohls 1991, 230). Wie wird die Übereinstimmung des individuellen Handelns mit dem Allgemeinen erreicht? Oder wie kann der einzelne, unvollkommene Mensch das ewige Gesetz des Guten befolgen? Folgt man den Platonikern, dann kann die wahre, religiöse Erkenntnis nur möglich sein, wenn im Erkennenden selbst das „lebendige

---

<sup>316</sup> Diese Lehre wurde insbesondere von Cudworth formuliert.



Prinzip der Heiligkeit“ (Cassirer 2002, 244) zur Wirkung kommt. Der Erkennende muss den ewigen Gesetzen, also dem eingeborenen Guten, in sich Raum geben, um das Gute erkennen zu können. Die Instanz der religiösen Erkenntnis ist die individuelle Seele. Sie wird als ein geistig-körperliches „Mischprinzip“ angesehen<sup>317</sup>. Bei dieser Auffassung der Seele orientiert man sich an Plotin, der bereits davon ausgegangen war, dass sich die Seele aus immateriell geistigen und materiell physischen Bestandteilen zusammensetzt.<sup>318</sup> Sie reicht nach Plotin sowohl in die Sphäre des Geistigen und Göttlichen als auch in die Sphäre des materiell Physischen und Naturhaften hinein. Als ein geistiges und körperliches Prinzip kann die Seele selbst entscheiden, in welche Richtung sie sich bewegen will.<sup>319</sup> Wendet sie sich der Sphäre des Immateriellen zu, was einer metaphysischen und ethischen Verbesserung entspricht, wird ihr die Erkenntnis des Göttlichen möglich. Denn

„[e]ine Erkenntnis des Göttlichen und der intelligiblen Welt gibt es nur für diejenige Seele, die in sich selbst die entscheidende Hinkehr und Umkehr vom Sinnlichen zum Intelligiblen vollzogen hat. Die Seele schaut das Göttliche nicht kraft einer äußeren Offenbarung, die sie überkommt, sondern indem sie selbst es in sich erzeugt und sich ihm in dessen Erzeugung ähnlich macht“ (Cassirer 2002, 242-243).

Dieses von Plotin stammende Motiv der aktiven Entscheidung zum Guten übernehmen die Platonisten:

„Das Wesen der Tugend und ihre Frucht in jener eingebildeten Erkenntnis sehen, die man durch bloße Definition gewinnt: das ist nichts anderes, als wollte man sich von der Natur des Feuers eine Vorstellung bilden nach einem gemalten Feuer. [...] Jedes lebendige Gut [...] kann nur vom Leben selbst erfaßt und begriffen werden. [...] Man muß das Gute *sein*, um das Gute zu *sehen*“ (Henry More 1679, Buch 1, Kapitel 2 in Cassirer 2002, 243)<sup>320</sup>.

Die Möglichkeit, das Gute zu erkennen, ist damit für den Menschen nur ausgehend von seiner inneren, aktiven Zustimmung zum Guten, das in ihm liegt, weil er ein Geschöpf Gottes ist, gegeben. Die Vernunft als Medium der Erkenntnis soll hier nur als erleuchtete, willentlich durch die Liebe zu Gott mit diesem verbundene Vernunft, an der göttlichen Wahrheit teilhaben können.<sup>321</sup> In dieser „natürlichen Religion“ (Cassirer 2002, 242) kann die ursprüngliche Erfahrung des Göttlichen daher nur aus der „Grundrichtung des Willens

---

<sup>317</sup> Vgl. Cassirer 2002, 242.

<sup>318</sup> Plotin lebte von 205-270. Er gilt als der Begründer des Neoplatonismus.

<sup>319</sup> S. Windelband 1976, 209 ff.; Cassirer 2002, 242 f..

<sup>320</sup> Analog dazu hatte der (selbst) denkende bzw. rechnende Mensch bei Descartes Teil am wahren Sein, indem er die in Sätzen der Mathematik formulierten Gedanken Gottes nachdachte.

<sup>321</sup> S. Röd 1978, 175.

quellen“ (ebd., 245) und sie ist damit streng genommen immer die Erfahrung einer je einzelnen Seele.<sup>322</sup> Die theologische Dogmatik ebenso wie logische und mathematische Spekulationen kann demgegenüber nur ein Hindernis auf dem Weg zur wahren Erkenntnis und zum Glauben darstellen. Denn Erkenntnis, die nicht aus dem einzelnen Willen zum Guten entspringt „ist bloßes *Vor-Urteil*, gleichviel ob dieses Urteil der Sphäre des empirischen und rationalen Wissens oder der Tradition und dem blinden Glauben entstammt“ (ebd., 246). Diese Formen des „bloßen *Meinens*“ (ebd., 246) gilt es für die Platoniker auszuschließen, um in Wahrheit zu leben.<sup>323</sup>

Indem man davon ausgeht, dass die Seele das Gute in sich willentlich zur Geltung kommen lassen muss, um das Gute und damit das allein Wahre erkennen zu können, verlagert sich der Schwerpunkt des Religiösen „vom ‚Objektiven‘ ins ‚Subjektive‘, vom Sakramentalen und Dogmatischen in die sittliche Überzeugung und sittliche Grundhaltung“ (ebd., 246). Diese Verlagerung des Schwerpunkts rechtfertigt zum einen, dass man die verschiedenen Wege zu Gott – also auch die, die beispielsweise in der Antike eingeschlagen worden waren – mit denen, die das Christentum weist, gleichstellt.<sup>324</sup> Zum anderen ermöglicht die Verlagerung den insbesondere von den Puritanern erhobenen Anspruch, allein zu wissen, wie Gott verehrt werden will, als eine Anmaßung gegenüber der Allmacht Gottes zurückzuweisen. Denn wenn die Erkenntnis des absoluten Guten dem unvollkommenen Menschen unmöglich ist, ist es nicht nur möglich, dass verschiedene Glaubensrichtungen nebeneinander existieren und auch geduldet werden müssen. Es folgt daraus vielmehr, dass die Existenz verschiedener Glaubensrichtungen rechtmäßig ist und sogar nachdrücklich gefordert werden muss, weil jeder Mensch nur gemäß den Gründen, die er in sich selbst findet, glauben und denken kann.<sup>325</sup> Das Wesen des Menschen besteht demnach in seiner Sittlichkeit, die als immaterielles, geistiges Gesetz der einzelnen Seele eingeschrieben ist.

Weil der Mensch als ein sittliches Wesen angesehen wird, das am göttlichen Prinzip des Guten teilhat, kann er, ohne dass eine Vermittlung durch die Kirche oder andere Institutionen notwendig wäre, in der aktiven Hinwendung zum Guten das Natürliche entdecken und das Übernatürliche empfangen. Auch wenn die Platonisten am Offenbarungsgeschehen festhalten, kommt der menschlichen Vernunft innerhalb ihrer Konzeption eine neue Rolle zu, denn egal ob das Natürliche erkannt oder das Offenbarte

---

<sup>322</sup> Der Grundgedanke, dass wahre Erkenntnis nur aus dem Glauben des je Einzelnen hervorgehen kann, wurde von Nicolaus Cusanus (1401-1464) eingebracht. Nach Cusanus „ist Gott für jeden das, als was er ihn sieht“ (Cassirer 2002, 246, Umstellung). Und als was er Gott sieht ist abhängig vom eigenen Sein. Cusanus richtete sich damit gegen die Erkennbarkeit des göttlichen Willens mittels syllogistischer Verfahren. Er hielt es für eine Anmaßung der menschlichen Vernunft, die aus logischen Schlussfolgerungen gebildeten allgemeinen Begriffe als Gottes Gedanken zu deklarieren. Weil sich niemand anmaßen könnte, Gottes Gedanken zu erkennen, sollte man nach Cusanus ausgehend vom Wissen um die eigene Unwissenheit zu Gott gelangen. S. Windelband 1976, 294.

<sup>323</sup> S. Cassirer 2002, 246 f..

<sup>324</sup> S. Cassirer 2002, 241 f..

<sup>325</sup> S. Cassirer 2002, 250 f., Whichcote Brief Nr. 2 und 3 an Anthony Tuckney in Cassirer 2002, 251.

empfangen wird, ist es die Vernunft, die erst durch ihre freie Zustimmung zum Guten dem Entdeckten bzw. dem Offenbaren Geltung verschafft. „Der Mensch kann nur soweit glauben, als er einen Grund zu glauben *einsieht*“ (Cassirer 2002, 254).<sup>326</sup> Auch die Religion wird so zu einem Gegenstand, der von der menschlichen Vernunft als moralisch gut beurteilt werden muss, um Geltung beanspruchen zu können. Die richtige Lebensführung entspricht hier dem Prinzip der Nachfolge, denn für die Platonisten gilt, wie in der christlichen Lehren zuvor, dass der Einzelne sein Leben willentlich an Gott bzw. am ewigen Gesetz des Guten ausrichten soll. Doch anders als bei den vorhergehenden universalienrealistischen Positionen wird auch die Religion zu einem Phänomen, das sich der Sittlichkeit des Menschen unterordnet.<sup>327</sup> Vernunft erscheint hier als ein individuelles, intuitives Vermögen des Menschen das absolut Gute zu erkennen und es zu verfolgen.

### 6.2.3 Die Erkenntnistheorie

Weil die Platonisten davon ausgehen, dass die gesamte Schöpfung dem ewigen Gesetz des Guten dient, kommt das Gute nicht nur durch den Menschen zur Wirkung, sondern auch durch die Natur.<sup>328</sup> Eine Trennung zwischen Glauben und rationalem Wissen bzw. zwischen spirituell Übersinnlichem und Materiellem, durch die Sinne Erfahrbarem muss unter diesen Bedingungen als falsch oder auch als reduktionistisch angesehen werden. Nach Auffassung der Platonisten sollte eine Naturphilosophie deshalb erforschen, wie die „ursprüngliche Lebenskraft, die in der Natur waltet, sich unendlich spezifiziert, ohne sich doch in dieser Spezifikation zu verlieren“ (Cassirer 2002, 263). Ausgehend von diesen Annahmen wird das einzelne Sein zu einem intelligiblen, organischen Sein, das bedeutet, es wird zu einem Sein, „bei welchem nicht die Teile das Ganze, sondern das Ganze die Teile bedingt. Der eigentliche Sinn der Teile kann dabei nur vom Ganzen her, nicht umgekehrt, ergriffen und bestimmt werden“ (ebd., 265-266).<sup>329</sup> Das Naturding wird in Folge dessen nicht wie bei Descartes und den Empiristen als ein auf quantifizierbare Eigenschaften reduzierbarer Körper angesehen, sondern als ein durch seine Funktion im Gesamtzusammenhang der göttlichen Schöpfung bestimmter Teil eines Ganzen. Es wird,

---

<sup>326</sup> Analog dazu musste der Mensch bei Descartes selbst rechnen, um die Gedanken Gottes nachzuvollziehen. Vernunft war bei Descartes als intuitive Kraft mathematische Intuition, wohingegen sie bei den Platonisten moralische Intuition ist.

<sup>327</sup> S. Cassirer, 2002, 253 f..

<sup>328</sup> Die Platoniker wollten sich den neuen Naturwissenschaften nicht verschließen, und da man die sinnliche Erfahrung als notwendig für die Erkenntnis erachtete, brachte man die verschiedenen Wissensarten in eine hierarchische Stufenfolge. Die unterste Stufe in dieser Hierarchie bildet das „empirisch“ erfassbare Wissen und die oberste das rein „geistige“ Wissen.

<sup>329</sup> Daher lassen sich Staat und Gesellschaft nach Auffassung der Platonisten auch nur dadurch begründen, „daß sie auf eine Urform menschlicher Gemeinschaft zurückgehen, auf eine Form, die nicht erst künstlich durch Verträge entsteht, sondern die alles gemeinsame Wollen, alles Sichverstehen und Sichvertragen von Individuen erst ermöglicht. Der Konsens ist das Primäre, der Kontrakt das Abgeleitete: Ohne einen ursprünglichen Konsens wird jeglicher Kontrakt sinnlos und haltlos“ (Cassirer 2002, 266).

stimmt der Mensch dem Guten in sich zu, von seinem (guten) Zweck für das Ganze her erkennbar. Die logische Begründung, mit der das Fortschreiten der Erkenntnis vom Ganzen zum Speziellen gerechtfertigt wird, leitet Cudworth aus seiner Kritik am Empirismus und dessen Annahmen über den Erkenntnisvorgang ab. Er stellt zunächst heraus, dass Hobbes' Erkenntnislehre auf einer Analyse der sinnlichen Empfindungen und nicht auf einer Analyse der Urteile über diese Empfindungen aufbaut. Denn die sinnliche Perzeption ist lediglich eine Reaktion des Körpers auf einen äußeren Reiz. Hobbes konnte zwar erklären, wie durch sinnliche Wahrnehmung Empfindungen entstehen, indem er den Erkenntnisvorgang als ein Reiz-Reaktionsschema interpretierte, doch bot dieses Schema keine Erklärung dafür an, dass und wie diese Empfindungen beurteilt wurden.<sup>330</sup> Da bei der Erkenntnis die erzeugte Empfindung aber mit einer Beurteilung des Empfundenen untrennbar verbunden ist, trägt Hobbes' Erkenntnislehre nur in einem begrenzten Maß zur Erklärung des Erkenntnisprozesses bei.<sup>331</sup> Im Rahmen einer umfassenderen Erkenntnistheorie muss demgegenüber geklärt werden, wodurch die Voraussetzungen für die Beurteilung einer Wahrnehmung bzw. einer Empfindung als Etwas gegeben sind. Nach Cudworth geht die Beurteilung der Empfindungen aus der spontanen Tätigkeit des Geistes hervor, die darin besteht, dass die fließenden sinnlichen Eindrücke festen und dauerhaft existierenden gedanklichen Urbildern zugeordnet und an ihnen gemessen werden. Gäbe es diese Urbilder im universalienrealistischen Sinne nicht, wäre es nicht möglich, die einströmenden Einzelbilder überhaupt als etwas zu identifizieren, sie aufeinander zu beziehen und sie miteinander zu vergleichen. „Kein sinnliches Ding könnte etwa *a/s* Dreieck erkannt und als solches benannt werden, wenn nicht der Gedanke im Stande wäre, das reine Wesen des Dreiecks zu erfassen und es in einer allgemeingültigen Definition festzuhalten“ (Cassirer 2002, 267). Der Akt der Erkenntnis beinhaltet immer, dass ein sinnlich Wahrgenommenes oder Vorgestelltes auf ein rein Gedachtes bzw. ein Besonderes auf ein Allgemeines bezogen werden muss. Erkennen wird dadurch zu einem Zuerkennen, das ist, „ein Wiedererkennen des ursprünglich erfassten Wesens in einem Einzelbeispiel oder Sonderfall“ (ebd., 267). Beschreibt man Erkennen als Wiedererkennen, dann folgt daraus, dass das Allgemeine dem Besonderen vorgängig sein muss. Von den Urbildern kann daher, angenommen werden, dass sie im erkennenden Subjekt vor jeder Erfahrung vorliegen. Indem man Erkennen als aktiven Vorgang des Wiedererkennens bestimmt, wird dem Menschen nicht nur in der Frage des Glaubens sondern auch in Fragen der Erkenntnis eine aktive Rolle eingeräumt. Die Aufgabe der Seele besteht darin, im Erkenntnisakt die sinnliche bzw.

---

<sup>330</sup> S. Cassirer 2002, 267.

<sup>331</sup> Wie oben ausgeführt, verzichtete Hobbes aufgrund seiner nominalistischen Einstellung darauf, einen absoluten Maßstab für Gutes bzw. schlechtes Handeln anzunehmen. Was richtig und was falsch war, ergab sich letztendlich in Abhängigkeit zu den Bestimmungen, die der Souverän zum Zweck seiner Selbsterhaltung erließ.

körperliche Wahrnehmung mit dem Übersinnlichen zu vermitteln. Dabei gleicht der immaterielle geistige Teil der Seele die Beschaffenheit, die Zustände und Tätigkeiten des körperlichen Teils mit den vorgängigen Ideen ab und benennt sie nach Maßgabe dieser Ideen. Die Vermittlung zwischen den gegensätzlichen Prinzipien von Körper und Geist kann erfolgen, weil mit der Seele eine Instanz angenommen wird, die beide Prinzipien in sich übergreift, insofern sie einen leidenden körperlichen und einen tätigen geistigen Anteil enthält. Die Seele als leidende und tätige Einheit zweier Prinzipien wird auch als „Self“ bezeichnet. In Abgrenzung zu Plotin betonen die Platonisten daher, dass „Wissen, wo es echtes Wissen ist, nicht bloß nachahmend verfährt, sondern vorbildend; es ist keine Kopie und Imitation des Gegebenen, sondern es ist ‚proleptisch‘“ (Cassirer, 2002, 268, Umstellung). Das Wissen von einem Gegenstand wird durch die Aktualisierung von in der Seele vorliegenden Ideen ermöglicht. Da alle Urteile die Eindrücke des Selfs einbeziehen, insofern sie ohne diese nicht gefällt werden könnten, spricht jedes Urteil das Self mit aus. Erkenntnis besitzt daher, wie bei den Empiristen, einen subjektiven Anteil, denn „[d]er Geist kann sich auf keinen Gegenstand beziehen und über keinen Gegenstand urteilen, ohne hierbei mittelbar sein eigenes Wesen auszusprechen und seine ursprüngliche Natur zu offenbaren; alle objektive Erkenntnis ist für ihn zugleich ein Akt seiner Selbsterkenntnis“ (ebd., 273).<sup>332</sup> Gleichzeitig erhält das Self als das zum Teil übersinnliche, präexistente Selbstbewusstsein des Menschen auch im Rahmen der Erkenntnistheorie Gott ähnliche Qualitäten:

„Das Selbstbewusstsein enthält alle Gegensätze, und es eint alle Gegensätze, die in der dinglichen Welt einander ausschließen und die sich hier gegenseitig vernichten würden. Es ist eine streng unräumliche Einheit und erstreckt sich doch, kraft einer Art von Allgegenwart, auf das Ganze des Raumes; es ist das schlechthin Einfache vor aller Teilung, das Seiende vor allem Werden, und kann sich doch, eben weil es nicht selbst der Vielheit und dem Werden angehört auf beides beziehen und von beidem wissen“ (ebd., 273).<sup>333</sup>

Gegen den Empirismus und gegen Descartes wird daher angeführt, dass die im Self enthaltenen immateriellen Qualitäten die jeder Erfahrung vorgängige objektive Bemessungsgrundlage für die Beurteilung der Naturdinge darstellen. Gleichzeitig ergibt sich für den Platonismus der Cambridger Schule mit dem Empirismus und gegen Descartes, dass es keine Erkenntnis ohne sinnliche Wahrnehmung geben

---

<sup>332</sup> Demgegenüber war Erkenntnis im Empirismus an das Interesse an der individuellen, körperlichen Selbsterhaltung gebunden. S. Kapitel 4.2.

<sup>333</sup> Die Differenz zum Göttlichen liegt darin, dass dieses jederzeit mit sich identische Sein ein in seinen Eigenschaften festgelegtes Wesen ist. Leibniz wird dann eine theologische Begründung dafür finden, dass ein bestimmtes einzigartiges Wesen das ganze Universum zu jeder Zeit spiegelt. S. u.

kann. Denn es bedarf der sinnlichen Eindrücke, um den Erkenntnisvorgang zu initiieren. Die Position der Platonisten kann daher in Abgrenzung zum Empirismus und zum Rationalismus von Descartes und von Leibniz als empiristischer Rationalismus bezeichnet werden.<sup>334</sup>

#### **6.2.4 Die Form als immaterielle Substanz der Naturdinge**

Die theologischen Annahmen ebenso wie die erkenntnistheoretischen Ausführungen zogen die Formulierung einer Naturphilosophie nach sich, bei der die von Descartes vollzogene Trennung von geistigem und körperlichem Sein überwunden werden musste. Im Rahmen der Naturphilosophie folgt man deshalb weiter der Lehre Plotins<sup>335</sup>, indem man davon ausgeht, dass das höchste geistige Sein als oberstes Prinzip volle Aktualität besitzt. Es ist reine Wirklichkeit und enthält keinerlei unentfaltete Möglichkeit, denn gäbe es auch nur eine einzige enthaltene unverwirklichte Möglichkeit, widerspräche dies dem Gebot der Vollkommenheit, das sich aus der Identifikation Gottes mit dem absoluten Guten ergeben hatte. Aus dem vollkommenen, rein geistigen Sein geht in einer Stufenfolge das unvollkommenere Sein hervor.<sup>336</sup> Diese Stufenfolge reicht hinab bis zum Nichtsein. Das ist das rein körperliche Sein. Weil man dazu annimmt, dass das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen hervorgehen kann, gilt es auch als unmöglich, dass sich das Ganze aus einzelnen Teilen zusammensetzt bzw. dass die Teile vor dem Ganzen existieren.<sup>337</sup> Das vollkommene Sein kann daher nicht als etwas angesehen werden, das aus einzelnen Teilen zusammengesetzt wird, sondern es muss den materiellen Teilen als ein qualitativ Differentes vorausgehen. In Übereinstimmung mit der Konzeption der Seele wird für das einzelne Naturding angenommen, dass es aus geistigem Sein und körperlichem bzw. materiellem Nichtsein besteht. Das ursächliche, geistige aber nicht intelligible Sein der Naturdinge wird als „Form“ bezeichnet. Aufgrund der angenommenen Hierarchie der Seinsformen ist die Form des Naturdings immer mehr als die Summe seiner einzelnen Materiepartikel. Als gesichert gilt den Platonisten,

---

<sup>334</sup> S. Eisel 1999, 31.

<sup>335</sup> Warum sich die Platonisten die Mathematik als Medium der Erkenntnis nicht zu eigen machten, legt Cassirer (2002, 326ff.) dar.

<sup>336</sup> Der Unterschied zwischen Plotins Naturphilosophie und der Naturphilosophie der Platonisten besteht darin, dass Gott bei den Platonisten wie in jeder christlichen Lehre willentlich handelt. Die Naturdinge emanieren nicht wie bei Plotin willenlos aus dem Einen, sondern gehen aus einem willentlichen Schöpfungsakt hervor.

<sup>337</sup> Die umgekehrte Richtung einzuschlagen und damit das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgehen zu lassen, erschien unmöglich. Denn das vollkommene Sein wurde als das wirkmächtigste Prinzip und als das alles enthaltene Sein verstanden. S. dazu Kapitel 3. Weil dieses Sein alles andere Sein umfasste, konnte es außerhalb von ihm kein anderes Sein geben, das es hervorgebracht haben könnte. Ebenso wenig konnte es als aus dem Nichtsein, dem rein Körperlichen als hervorgehend gedacht werden, weil dies gemäß der Hierarchie des Seins das schwächste Prinzip war.

„daß im Universum kein Ding hinaufsteigen und von einer geringeren Vollkommenheit aus zu einer höheren Stufe gelangen kann, sondern dass umgekehrt die Richtung des Werdens von oben nach unten geht, so daß der Ursprung aller Dinge im Vollkommensten, nicht im Unvollkommenen gesucht werden muß. Leben und Sein können demnach niemals aus dem toten, nicht mit Sinn begabten Stoffe stammen ... und noch viel weniger können Vernunft und Verstand im Menschen aus einer leblosen Materie hervorgehen“ (Cudworth, *The True Intellectual System* Buch 1, Kap. 4, 728, in Cassirer 2002, 329).

Die Materiepartikel existieren daher nicht für sich, sondern sie sind nur existent, insofern die Form ihre Ursache ist.<sup>338</sup> Das einzelnen Naturding ist durch seine Form bestimmt und diese einzelne Form ist ihrerseits Teil einer höheren Form und als Teil von jener determiniert. Was verstanden die Cambridger Platonisten unter dem Begriff der Form? Im Rahmen der skizzierten Seinshierarchie ist die einzelne Form bzw. das Sein eines Naturdings ebenso wie „[d]as Sein und Wirken der Einzelseele [...] nur unter der Voraussetzung des Seins und Wirkens der Weltseele verständlich“ (Cassirer 2002, 330). Für diese Weltseele gilt deshalb, dass sie nicht nur das Prinzip des Selbstbewusstseins ist, sondern auch „das Prinzip des Lebens und der lebendigen Gestaltung. Sie ist in allem organischen Werden das eigentlich Schaffende und Zeugende“ (ebd., 330). Nicht nur der Mensch, sondern auch alles pflanzliche und tierische Sein geht aus ihr hervor. Sie wirkt als Vitalität in den Geschöpfen. Als diese plastische Natur gestaltet sie die lebendige Natur von innen heraus und nicht durch äußeres Einwirken, wobei ihre gestaltende Kraft unbewusst wirkt. Sie ist aber nicht die höchste Gottheit vielmehr ist sie das Medium dessen sich Gott bedient: Denn „[s]tatt selbst überall in das Geschehen einzugreifen, hat er [Gott A.H.] das endliche Sein mit eigenen Kräften begabt, aus denen heraus es sich gestaltet“ (ebd., 331). Anders als im Bewusstsein, in dem die tätige Seele, die Vernunft, die Zustände des Ichs auf Urbilder bezieht, ist alles endliche Sein zunächst durch eine minderwertige Vernunft bestimmt. Dieses Sein scheint „lediglich einem dumpfen bewegenden Drange zu entspringen und insofern eher dem Gebiet der Materie als dem des Geistes anzugehören“ (ebd., 331). Dieser im Einzelnen wirkende Drang ist die Form. Ihr höheres vernunftartiges Sein artikuliert sich als Herrschaft des Zwecks. Denn auch wenn sich für die Platoniker die Form als Willen am deutlichsten in der Zwecktätigkeit des bewusst handelnden Menschen zeigt, so „ist auch alles unbewußte Handeln der Natur zweckmäßig bestimmt und geordnet“ (ebd., 331, Umstellung). Analog dem Selbst, für das man unterstellt, dass es das absolute Gute in sich zur Wirkung kommen lassen und ihm in

---

<sup>338</sup> Damit wird das Körperliche zwar als gegeben angesehen, ihm wird aber anders als bei Descartes der Status des Seins abgesprochen. Wesentlich an den Naturdingen ist allein ihr geistiger Anteil. Die Differenz zwischen Geist und Materie entspricht hier der Differenz zwischen lebendigem Sein und totem Nichtsein. Eine Erklärung dafür, wie aus Lebendigem Totes bzw. Nichtsein hervorgehen konnte, blieben die Platonisten schuldig.

seinem Handeln dienen kann, nimmt man für das Naturding an, dass die es hervorbringende Form auf den höheren Zweck der harmonisch geordneten Schöpfung hin ausgerichtet ist. Das Naturding besitzt als zweckdienende Form substanzielles Sein. Aus dieser Substanzkonzeption folgte nicht nur, dass die Deutung der Naturdinge als *res extensa* als reduktionistisch angesehen werden muss<sup>339</sup>, sie zieht auch die Vorstellungen einer Art Beseeltheit der Welt nach sich: Ein aus der harmonischen, ganzheitlichen Schöpfung hervorgehendes Wesen konnte nur, so Mores Argument, die Macht und die Vorsehung Gottes verkörpern<sup>340</sup>, nicht aber eine eigenständige Substanz sein, weil es immer durch die oberste Form bewirktes Sein ist. Das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen ist hier ein Verhältnis der Subordination des einzelnen Wesens unter das Allgemeine, insofern das einzelne Wesen von der vollkommenen Ordnung her erzeugt und bestimmt wird.

Da alle Erkenntnis der Naturdinge subjektive Anteile enthalten, stellt sich die Frage, inwiefern diese Erkenntnis überhaupt objektive Aussagen über die Naturdinge sein können. Um begründen zu können, dass die über die Naturdinge gewonnenen Erkenntnisse den Charakter objektiver Aussagen haben, entwickelte More einen spiritualistischen Raumbegriff.<sup>341</sup> Er sah den Raum als übersinnliches, intelligibles Sein an. Der Raum ist bei More „*einfach, unendlich und ewig*, da sich ein Anfang oder eine Grenze des Raumes als solchen nicht denken lassen“ (Röd 1978, 183). Menschen wie Naturdinge werden als in ihm existierend gedacht, so dass er zu einer Art Repräsentation des göttlichen Wesens wird.<sup>342</sup> Er gilt, auch wenn er so nicht die vollständige Wirklichkeit Gottes darstellt, als „ein Abglanz und gleichsam ein Schatten und ein Symbol von ihr. [...] Denn nur kraft des Seins im Raume vermag Gott das Sein aller Dinge zu umfassen und auf sie alle zu wirken“ (Cassirer, 2002, 338).<sup>343</sup> Weil More zum einen annimmt, dass die

---

<sup>339</sup> Ausgehend von der theologisch-philosophischen Sicht der Cambridger Schule bildete sich in England (und später auch in Europa) die physiko-theologische Bewegung heraus. Ihre Vertreter versuchten, durch die Entdeckung von funktionalen Zusammenhängen in der Natur die Vollkommenheit des Schöpfers zu erweisen. S. Groh & Groh 1991; 50 ff..

<sup>340</sup> Der orthodoxen christlichen Naturphilosophie lief diese Deutung, obwohl sie für die Einheit von Gott und Welt argumentierte, zuwider, weil die pantheistische Vorstellung eines von Göttlichkeit durchsetzten Kosmos die zentrale Offenbarungsfunktion der Bibel und damit die Autorität der Kirche als alleinig autorisierte Institution der Verkündung der Offenbarung in Frage stellte.

<sup>341</sup> S. Röd 1978, 183.

<sup>342</sup> S. Röd 1978, 183.

<sup>343</sup> S. auch Groh & Groh 1991, 123 f.. Den Hintergrund dieser Vorstellung vom Raum bildeten die Erkenntnisse von Kopernikus. Dieser hatte gezeigt, dass die Erde nicht, wie bisher angenommen, im Mittelpunkt der Schöpfung stand. Die Vorstellung von einer auf den Menschen hin geordneten Schöpfung wurde damit gegenstandslos und die Vorstellung der Unendlichkeit von Raum und Zeit konnte sich in das Bewusstsein drängen. More verband die neue Vorstellung von der Unendlichkeit von Raum und Zeit, da sie die Einbildungskraft überstieg, mit einer negativen Lust, was einer Erhabenheitserfahrung gleichkam.



göttliche Allgegenwart in den Raum hineinwirkt<sup>344</sup> und weil er den Raum zum anderen als den Möglichkeitsraum alles Seienden denkt, kann er ihn als das transzendente und metaphysische Wesen ansehen, das die Parallelität von Mensch und Natur bewirkt. Als Wirkungsraum wird der Raum so zum Garanten dafür, dass eine Parallelität zwischen Mensch und Natur existiert. Sein allgegenwärtiges Wirken macht es möglich, dass wahre, objektive Aussagen über die Naturdinge getroffen werden können.<sup>345</sup> Festzuhalten bleibt, dass die Platonisten entgegen den eigenen Ansprüchen die Trennung von Geist und Materie nicht überwinden. Sie taucht bei ihnen als Gegensatz von rein geistigem Sein und rein körperlichem Nichtsein sowohl beim Menschen als auch bei den Naturdingen wieder auf. Und auch wenn dem Menschen im Rahmen dieser Kosmologie eine aktive Rolle als Vernunftwesen zuerkannt wird, ist er ebenso wie die Naturdinge ein vom ewigen Gesetz her bewirktes und noch kein eigenständiges Sein. Er ist abhängiger Teil der höheren göttlichen Ordnung.

### **6.3 Shaftesburys Kosmologie. Der erscheinenden Welt liegt eine harmonische Ordnung zugrunde**

Anthony Ashley Cooper III. Earl of Shaftesbury (1671- 1731) baut auf dem Denken der Cambridger Platonisten auf, nimmt aber darüber hinausgehend an, dass die harmonische Ordnung insgesamt und damit die je individuelle Zweckmäßigkeit jedes einzelne Seienden der Wirklichkeit im platonischen Sinne zugrunde liegt.<sup>346</sup> Insofern die Zweckmäßigkeit der einzelnen Erscheinung für ein harmonisches Ganzes vorausgesetzt wird, kann der Anspruch erhoben werden, dass die einzelne Erscheinung wahre Existenz besitzt.<sup>347</sup> Es ergibt sich daraus ein funktionaler Zusammenhang alles in der Wirklichkeit Seienden.

„Wo Ordnung herrscht, da gibt es auch Zwecke und Zusammenwirken von Teilen zu Ganzheiten (wie bei Organismen und Kunstwerken) und letzten Endes zum absoluten

---

<sup>344</sup> Die Vermittlung zwischen dem allein Übersinnlichen und dem Sinnlichen, zwischen Physik und Metaphysik kann der Raum leisten, weil er als ein ästhetischer Gegenstand die Idee der Unendlichkeit mitführt.

<sup>345</sup> Später identifizierte More dann auch den Anblick großartiger Naturgegenstände, beispielsweise Berge, mit dem Gedanken einer metaphysisch begriffenen Unendlichkeit. S. Groh & Groh 1991, 124. Sie erhielten dadurch ähnlich wie der Raum eine spirituelle Aufwertung. Mores ‚Ästhetik des Unendlichen‘ wurde so zum Ursprung der Ästhetik des Naturerhabenen. Kant zeigt in der Kritik der Urteilskraft dagegen, dass Erhabenheit keine Eigenschaft der Gegenstände ist, sondern dass sich das Gefühl der Erhabenheit im Menschen einstellt, insofern sich dieser durch die Überwindung der Sinnlichkeit als Vernunftwesen erfährt.

<sup>346</sup> S. Cassirer 2002, 348. Shaftesbury argumentiert gegen den Liberalismus seines Lehrers John Locke, gegen den Empirismus und gegen den Dogmatismus insbesondere der puritanischen Glaubensgemeinschaft.

<sup>347</sup> Vgl. Röd 1984, 136.

Ganzen des Universums, das ebenso wie verschiedene partikuläre Ganzheiten einen Plan erkennen läßt“ (Röd 1984, 136).

Das einende Prinzip bzw. das Harmonieprinzip stellt Gott dar, denn dieser hat die Welt in seiner Weisheit so eingerichtet „daß jedes Ding an seinem Platz die ihm gemäße Aufgabe erfüllt und als nützliches Glied dem Ganzen dient“ (Groh & Groh 1991, 130).<sup>348</sup> Für Shaftesbury ist die Welt daher „not a self-governed but a God-governed machine“ (Shaftesbury 1963, *The Moralists*, Teil II, Ab. V, S 93), und gleichzeitig sieht er in ihr eine organische Ganzheit, in der jedes Geschöpf mit jedem andern in Verbindung steht und die seinem Wesen entsprechende Funktion erfüllt<sup>349</sup>. Ein an einem Naturding entdeckter Nutzen weist deshalb auf Gott als den allmächtigen, absolut guten und gütigen Welterschöpfer hin und ist wahrer und höherer Nutzen.

Shaftesburys „universalienrealistischer *Optimismus*“ (Windelband 1976, 419) hat zur Folge, dass nicht nur, wie bei den Cambridger Platonisten, der unendliche Raum bzw. die die Sinnlichkeit überfordernden Naturdinge als erhaben wahrgenommen werden, sondern dass die gesamte Natur als erhaben und schön gleichermaßen erscheint.<sup>350</sup> Schönheit und Erhabenheit fallen hier zusammen. „Denn für den Platonisten [Shaftesbury A.H.] ist *alles* schön. Das sinnliche Erscheinungsbild der Dinge verhüllt ihr wahres Wesen. Das Unregelmäßige, Unförmige, ja selbst das Furchtbare und Grässliche in der Schöpfung ist nur scheinbar so“ (Groh & Groh 1991, 131), vielmehr ist jedes Ding für sich genommen eine Schönheit. Bei Shaftesbury „trägt [d]ie Natur überall die Züge des Künstlers an sich, der mit höchster Intelligenz und Feinfühligkeit die Liebenswürdigkeit seines eigenen Wesens in den Reiz der Erscheinungen entfaltet hat“ (Windelband 1976, 419). In der harmonischen Schönheit jedes einzelnen Naturdings drückt sich deshalb die Harmonie des Universums insgesamt aus. Wie nichts anderes kann sie die Begeisterung wecken und deshalb objektiv wie subjektiv zur Quelle der Religion<sup>351</sup> und damit zur Quelle wahrer höherer Erkenntnis werden.

---

<sup>348</sup> Nach Röd hat Shaftesbury auch die Ordnung selbst als göttlich bezeichnet. S. Röd 1984, 135. Man könnte hierin Anzeichen für eine Säkularisierung sehen, weil Eigenschaften des Göttlichen auf die Natur übergehen.

<sup>349</sup> S. Shaftesbury 1980, *The Moralists*, Teil II, Ab. IV.

<sup>350</sup> S. Shaftesbury 1980, *The Moralists*, Teil II, Ab. IV.

<sup>351</sup> Vgl. Windelband 1976, 418. Selbst das, was in der Natur zunächst als Übel erscheint, wird für Shaftesbury in einem höheren Zusammenhang letzten Endes zu etwas Gutem, „weil alles in der göttlichen Ordnung seinen zugewiesenen Platz hat“ (Groh & Groh 1991, 131). Diese Annahme erlaubt es auch, die wilde Natur, die zuvor als hässlich und gefährlich empfunden wurde, nunmehr als schön und gut anzusehen. Gerade die von Shaftesbury eingeführten metaphysischen Prämissen „begründen und rechtfertigen die neue ästhetische Erfahrung der Natur“ (Groh & Groh 1991, 131). Umgekehrt zeugt die Entdeckung von Zweckzusammenhängen in der Natur von der Existenz Gottes. Aus Shaftesburys Perspektive gibt es daher keinen besseren Beweis für die Existenz Gottes als den „physiko-theologischen“ (Windelband 1976, 419).

Dem sich auf die allein menschlichen Möglichkeiten beschränkenden Liberalismus und dem an der Unerkennbarkeit Gottes festhaltenden Puritanismus stellt Shaftesbury damit eine Religion „der ästhetischen Weltfreude“ (Cassirer 2002, 348) gegenüber, durch die der Mensch in seinem weltlichen Dasein am Wesen Gottes teilhaben kann. Im Mittelpunkt dieser Religion steht weder wie im Liberalismus der individuelle Nutzen noch wie im Puritanismus die Verderbtheit des Menschen, sondern „die Begeisterung für alles Wahre, Gute und Schöne, die Erhebung der Seele über sich selbst hinaus zu allgemeineren Werten, das Ausleben der ganzen Eigenkraft des Individuums durch die Hingabe an etwas Höheres“ (Windelband 1976, 418). Diese religiöse und ästhetische Grundhaltung bezeichnet Shaftesbury als „Enthusiasm“.<sup>352</sup> Sie geht – ähnlich wie die willentliche Hinwendung zum Guten bei den Cambridger Platonisten – aus der Betrachtung, der in den je einzelnen Dingen enthaltenen Ordnung hervor, hebt den Menschen über sein individuelles Verlangen nach Glück hinaus und lehrt ihn, „das Ganze statt des Einzelnen zu wollen und dieses Ganze um seinetwillen, nicht um unsertwillen, zu bejahen“ (Cassirer 2002, 367).

In der enthusiastischen Grundstimmung, die Shaftesbury auch als „reasonable extasy“ bezeichnet<sup>353</sup>, geht das individuelle Dasein in die allumfassende Seinsordnung ein und erfährt sich so als Teil des Kosmos und des Prinzips, das diesen Kosmos hervorbringt. Aus dieser ästhetischen Erfahrung heraus ist der Mensch nach Shaftesbury in der Lage, das Richtige zu erkennen und ihm gemäß zu handeln. Für den Erwerb des Wissens um die Beschaffenheit des Kosmos spielt bei ihm die Betrachtung einzelner Naturdinge eine zentrale Rolle. Folgt man Shaftesbury, dann liegt die sich dem Menschen offenbarende Schönheit (und Tugend) der Natur im „Zusammenklang der Teile eines Ganzen“, das ist in ihrer „Ordnung, Harmonie und Proportion“ bzw. in ihrer „Form“ (Schrader 1984, 30). Die Form ist aber nicht die Ursache erscheinender Schönheit, sondern nur deren Abbild.<sup>354</sup> „In ihr drückt sich die bildende Kraft des tätigen Selbst als des vereinigenden Prinzips aus“ (ebd., 30).<sup>355</sup> Die Schönheit und Tugendhaftigkeit der Naturdinge resultiert auch hier wie bei den Platonisten letztendlich daraus, dass sie Manifestationen der formenden Kraft Gottes sind.<sup>356</sup> Anders als bei den Cambridger Platonisten muss das Körperliche nicht

---

<sup>352</sup> S. Windelband 1976, 418. Insofern die Begeisterung für alles Wahre, Gute und Schöne in die ästhetische und religiöse Grundhaltung eingeht, muss man bei Shaftesbury von einer Vollkommenheitsästhetik reden.

<sup>353</sup> S. Shaftesbury 1963.

<sup>354</sup> Vgl. Schrader 1984, 30. Shaftesbury knüpft mit der Unterscheidung zwischen Original und Abbild an den Platonismus an

<sup>355</sup> Dieses Prinzip wird auch als bildende Kraft „forming power“ oder Form bezeichnet. S. Shaftesbury 1980, 185 und Schrader 1984, 30.

<sup>356</sup> Die Annahme Shaftesburys, die Natur sei vollends durchgöttlicht, führte die von den Platonisten eingeführte pantheistische Naturauffassung fort. Der Begriff „Pantheismus“ fand nach Windelband mit einer Schrift des englischen Philosophen John Toland (1670-1722) Verbreitung. S. Windelband 1976, 418.

mehr zum Nichtsein degradiert werden, weil es auf die dahinterliegende innere und höhere Zweckmäßigkeit verweist. Dennoch ist das einzelne Naturding nicht selbständiges Sein, sondern nur ein durch das Allgemeine, die harmonische Gesamtordnung, bewirkter und damit abhängiger Teil des Ganzen.

Weil die Geordnetheit der Natur den Menschen in eine enthusiastische Stimmung erhebt, sieht sich Shaftesbury zu dem Schluss berechtigt, dass auch der Mensch aus dem göttlichen Prinzip hervorgegangen ist, dass er sich dieses Prinzips vergegenwärtigen kann und dass er aus sich heraus gemäß dieses Prinzips handeln kann.<sup>357</sup> Er argumentiert wie folgt: Wenn der Natur und ihren Produkten Ordnung, Harmonie und Proportion aufgrund der Wirkung des ursprünglichen und Einheit stiftenden Prinzips gegeben ist, so muss auch der Mensch, der die angesichts der Natur einsetzenden Affekte so reguliert, dass die Schönheit und Harmonie der Natur ihren Widerhall in ihm selbst erfährt, aus dem selben Einheit stiftenden Prinzip und seiner Wirkung hervorgegangen sein.<sup>358</sup> Dieser Schluss von der Natur auf den Menschen legt zum einen das transzendente göttliche Ordnungsprinzip in den Menschen hinein. Zum anderen wird die mit Descartes eingeführte Trennung von Körper und Geist<sup>359</sup>, Natur und Menschen aufgehoben. Der Mensch wird zum Teil der Natur, und durch die Natur ist er mit seinem anderen vereint. Er existiert nur in der Natur, dem Ganzen, und durch sie. „Alles hängt zusammen und wirkt zusammen; alles ist vereint in einem und ist enthalten in der Natur des Kosmos“ (Uehlein 1976, 58).

Im Menschen findet sich dieses einende Prinzip in den „Instinkten“<sup>360</sup>. Wobei Instinkt heißt, „was ohne alle Kunst, Kultur oder Erziehung die Natur lehrt“ (Shaftesbury 1980, 190).<sup>361</sup> Die vor jeder Kunst, Kultur oder Erziehung im Menschen gegenwärtigen Instinkte machen das „Substanzielle“ bzw. das „Selbst“ (Shaftesbury 1980, 152) bzw. das „Self“ aus. Das Self ist wie die Form in den Naturdingen das Ordnung, Harmonie und Proportion stiftende Prinzip und wird wie die Form als Abbild des ursprünglichen göttlichen Prinzips gedacht. Wie in der Form manifestiert sich in ihm die formende Kraft Gottes als allgemeines, Einheit stiftendes Prinzip. Tugendhaftes und gleichzeitig schönes Handeln ist dem Menschen demnach möglich, weil Gott durch dessen Instinkte wirkt.<sup>362</sup>

---

<sup>357</sup> Vgl. Engbers 2001, 11.

<sup>358</sup> Vgl. Schrader 1984, 30. Da es der sinnlichen Wahrnehmung der Natur Bedarf, um die richtige Grundstimmung zu erreichen, aus der heraus wahre Erkenntnis überhaupt erst möglich wird, kann man Shaftesburys Position wie die der Platonisten als empiristischen Rationalismus bezeichnen.

<sup>359</sup> S. Kapitel 4.1

<sup>360</sup> Weil der Begriff der „eingeborenen Ideen“ in der Neuzeit in Misskredit geraten war, spricht Shaftesbury nach Schrader (1980, XX) nicht mehr von diesen, sondern von Instinkten. Das vor aller methodischen Begriffsbildung gegebene ursprüngliche Wissen um das Gute, Schöne und Nützliche bezeichnet Shaftesbury als „Vorempfindungen“, „preconceptions“, „natural ideas“ oder „connatural ideas“ (Schrader 1984, XX).

<sup>361</sup> S. auch Schrader 1984, 30.

<sup>362</sup> S. Schrader 1984, 31.

Das Vermögen naturhaften Gewahrens der höheren Prinzipien ist der „moral sense“.<sup>363</sup> Er kann als das „naturhafte Wissen um die ‚Prinzipien‘ des Guten (und Schönen)“ (Schrader 1984, 32) angesehen werden. Ergänzt wird dieses Vermögen durch den „moral taste“, der die durch Übung zu schulende Fähigkeit, richtig zu Urteilen, darstellt.<sup>364</sup> „Beides, das naturhafte Wissen um die ‚Prinzipien‘ des Guten (und Schönen) und die Fähigkeit, auf Grund dieses Wissens zu urteilen ist konstitutiv für sittliche Einsicht“ (ebd., 32), bzw. die wahre Erkenntnis.

Geschult und auch zur Geltung gebracht wird der moral taste – und dies macht den empiristischen Aspekt dieses Rationalismus aus – durch die Betrachtung äußerer Schönheit, denn diese leitet zu einer Betrachtung der innern, die Schönheit hervorbringenden Prinzipien über. Die Betrachtung innerer Schönheit ruft dann im Menschen „eine Reflexion über den Zustand, auf dessen Grund der Geist (mind) als schön zu erscheinen vermag“ (ebd., 33) hervor. Hat jemand auf diese Weise die Vorstellung vom Guten und Wahren erworben, dann ist er fähig „die äußere Schönheit von Dingen zu beurteilen; er wird sich erfreuen an der Harmonie und Ordnung, die sich am äußeren Erscheinungsbild von Verhaltensweisen und Dingen ausprägen“ (ebd., 33). Und gleichzeitig kann er,

„nicht nur in Fragen der Kunst sicher urteilen, er wird auch bei der Betrachtung und Darstellung der Natur und ihrer Produkte Geschmack beweisen, Einseitigkeiten und falsche Abstraktionen vermeiden und sich aufgrund zureichender Kenntnis seiner selbst nicht durch Furcht, Aberglauben oder Eitelkeit bewegen lassen, dogmatisch an falschen Hypothesen über die Natur der Dinge festzuhalten“ (ebd., 33).

Anders als bei den aufklärerischen Positionen, bei denen die Vernunft bzw. der Verstand allen Menschen gleichermaßen innewohnt, ist der moral taste<sup>365</sup>, ohne den sittliche Einsicht nicht möglich ist, keine Fähigkeit, die jeder Mensch von Natur aus besitzt. Er muss nicht nur geschult werden, sondern er ist zudem „eine Gewißheit, die sich nur der edleren und höheren Natur erschließt, die aber ebendarum nicht geringere, sondern vielmehr die höchste Beweiskraft und die wahre Allgemeinheit besitzt“ (Cassirer, 2002,

---

<sup>363</sup> Vgl. Schrader 1984, 32.

<sup>364</sup> Shaftesbury 1963, Miscellaneous Reflections, Kapitel II, 257; Schrader 1984, 32.

<sup>365</sup> Eine weitere, nur wenigen Menschen vorbehaltene Fähigkeit, ist der „humor“, der wie der moral taste auch geschult werden muss. Er „stellt diejenige Grundstimmung und Grundhaltung der Seele dar, in der sie für die Erfassung des Schönen, wie für die des Wahren, am besten gerüstet ist, in der sich ihr nicht nur die Welt der Kunst erst ganz aufschließt, sondern in der sie auch den rechten Standort der Beurteilung für die Fragen des Glaubens und des Wissens, für Religion und Philosophie gewinnt“ (Cassirer 2002, 353).

348).<sup>366</sup> Der moral taste ist ein nur wenigen vorbehaltenes intuitives Vermögen der Beurteilung des sinnlich Erfahrbaren hinsichtlich dessen Zweckmäßigkeit für das harmonische Ganze.

Wie wird wahre Erkenntnis hervorgebracht und wie kann ihr gemäß gehandelt werden? Man kann sagen, dass hier die wahre Erkenntnis auf der Grundlage metaphysischer Grundannahmen über die Verfasstheit der Welt und angeregt durch die ästhetische Erfahrung erhaben/schöner Natur gewonnen wird. Wahre Erkenntnis führt, insofern sie von der enthusiastischen Grundstimmung getragen wird, die Erfahrung höherer Zweckmäßigkeit, das ist die Teilhabe an dem die wahre, schöne und gute Ordnung des Kosmos hervorbringenden Prinzip, mit sich. Aus dieser Einsicht heraus geht die Freude am Schönen in seiner Vereinzelung dazu über „verschiedene Schönheiten zu vereinen und durch Zusammensetzung derselben ein schönes Miteinander zu formen“ (Shaftesbury, 1980, 59). Das aus der ästhetischen Erfahrung hervorgegangene Sich-Eins-Wissen mit den großen Zusammenhängen der Wirklichkeit ermöglicht es also, eine Brücke zwischen dem sinnlich wahrgenommenen einzelnen Naturding und der allgemeinen transzendenten Ordnung zu schlagen und dann quasi umgekehrt vom Ganzen ausgehend das Einzelne als vom Ganzen her bestimmtes zu erschließen. Wahre Erkenntnis wird so zur Erkenntnis der Zweckmäßigkeit des Einzelnen in Hinblick auf seine Stellung im Ganzen. Das Einzelne wird, auch wenn seine ästhetische Erfahrung die Erkenntnistätigkeit anregt, dem Allgemeinen beim Erkenntnisvorgang subordiniert; was der Zweck des Einzelnen ist, bestimmt sich ausgehend von der ästhetischen Erfahrung der Ordnung her.

Obwohl Erkenntnis die Beurteilung der Zweckmäßigkeit mit sich führt, soll sie hier anders als Erkenntnis im Empirismus und nicht auf die Möglichkeit, Mittel zur Befriedigung subjektiver, letztendlich körperlicher Bedürfnisse zu erschließen sein. Sie soll vielmehr beinhalten, dass die Natur als Ganzes gesehen und als Ganzes in lebendiger Hingabe verstanden wird.<sup>367</sup> Erkenntnis ist anders als im Empirismus Erkenntnis der höheren Zweckmäßigkeit, weil die aufgefundene Zweckmäßigkeit eines Dings den Zweck desselben für das Ganze und damit die gottgegebene Harmonie des Kosmos vergegenwärtigt. Weil Erkenntnis Einzelnes vom Ganzen des Kosmos her erschließt

„vermag sich [d]as Subjekt nicht als Totalität zu begreifen und so gegen die Totalität der NATUR zu setzen. Es entwirft nicht seinen eigenen ‚Ort‘, seine ‚Mitte‘ in einem Kosmos,

---

<sup>366</sup> Moral taste und humor sind für Shaftesbury Privilegien des wohlhabenden und gebildeten Adeligen. Es sollte die von ihm entwickelte Vernunftreligion „ebenso wie die *freie* schöne Sittlichkeit für den gebildeten Mann reserviert sein: für den gemeinen Mann dagegen, meinte *Shaftesbury*, müssen die Verheißungen und Drohungen der positiven Religion bestehen bleiben wie Rad und Galgen“ (Windelband 1976, 447).

<sup>367</sup> S. Cassirer, 2002, 373.

der sein eigenes Gedankending wäre: der vorausgeworfene, postulierte Horizont seiner abschließbaren Bewusstseinstätigkeit“ (Uehlein 1976, 194, Umstellung).

Für Shaftesbury denkt sich das Subjekt durch seine freie vernünftige Natur, die sich im moral sense manifestiert, aus dem Ganzen heraus<sup>368</sup> und kann deshalb im Sinne des Ganzen urteilen und zweckmäßig handeln. Vernünftig ist hier nicht derjenige, der seinen individuellen Nutzen realisiert, sondern der, der das Gute des Ganzen und die eigene Stellung im Ganzen erfassen und dem gemäß handeln kann. Frei kann nur derjenige sein, der in willentlicher Hingabe an die göttliche Ordnung lebt und handelt.<sup>369</sup>

#### **6.4 Zusammenfassung**

Im Gegensatz Descartes halten die Cambridger Platonisten an der widersprüchlichen christlichen Idee Gottes fest. Gott ist nicht nur allmächtig und gesetzgebend, sondern auch gnädig und gütig. Aus der Annahme dieser Idee Gottes folgt, dass es dem Menschen möglich sein muss, Gottes Willen zu erkennen und ihn zum Ziel seines Handelns machen zu können. Als Gegenentwurf zum Empirismus kann über die englischen Rationalisten Folgendes zusammenfassend festgehalten werden. Die Platonisten gründen ihre Position auf der theologischen Ebene in der Annahme eines im platonischen Sinne gedachten sittlichen A priori, das mit Gott identifiziert wird. Die Identifikation Gottes mit unveränderlichen Werten und Normen erlaubte es ihnen, die Natur und den Menschen als Resultat des Wirkens des sittlichen Urprinzips zu denken. Bezüglich des Menschen hatte dies zur Folge, dass die Möglichkeit richtig zu handeln, in ihn hineinverlegt wurde. Für die Erkenntnis des Guten war nun nicht mehr die Offenbarung des Übernatürlichen wesentlich, sondern das willentliche Zustimmen der menschlichen Seele bzw. des individuellen Self. Dies beinhaltete ein aktives Abwenden der Seele von ihren innerlichen, natürlich-körperlichen Sinneswahrnehmungen und ein aktives Hinwenden zu dem ihr ebenso innewohnenden übernatürlichen, geistigen Anteil. Es sollte nur wahr sein können, was die willentlich durch die in Liebe an Gott gebundene Vernunft erkannte. Mit dieser Aufwertung der menschlichen Vernunft war eine Abwertung der Religion verbunden. Sie wurde zu einem der Sittlichkeit des vernünftigen Menschen untergeordneten Phänomen, denn nun konnte der Mensch nur

---

<sup>368</sup> S. Uehlein 1976, 194; 215.

<sup>369</sup> Auf eine differenzierte politische Einordnung der Kosmologie Shaftesburys wird an dieser Stelle verzichtet. Es soll hier nur soviel gesagt werden, dass Shaftesbury, obwohl er die Möglichkeit der Selbstbestimmung in den Menschen hineinverlegt, bei der Begründung richtigen Handelns anders als die aufklärerischen Positionen auf die Wirkmächtigkeit einer vorgängigen, höheren göttlichen Ordnung zurück greift. Insofern er gegen die aufklärerischen Positionen auf der Wirkmächtigkeit und Erkennbarkeit der göttlichen Ordnung durch privilegierte Personen beharrt, kann man sein Denken als gegenaufklärerisch bezeichnen.

gemäß der Gründe glauben, die er in sich selbst auffinden konnte. Die in Fragen des Glaubens der Seele eingeräumte Fähigkeit zu urteilen wurde auch auf dem Gebiet der Naturerkenntnis fruchtbar gemacht, insofern auch sie als aktive Leistung des Menschen angesehen werden sollte. Dies wurde, obwohl man der universalienrealistischen Tradition folgend und gegen den Empirismus argumentierend von der Existenz eingeborener Ideen ausging, möglich, indem man Erkennen als aktiven Vorgang des Wiedererkennens bestimmte. Dem Self des Menschen kam im Erkenntnisakt die Aufgabe zu, die durch die Außenwelt verursachten sinnlich-körperlichen Eindrücke, mit den in ihm angelegten ewigen Ideen zu vermitteln. Erkenntnis konnte so zwar als durch die sinnliche Wahrnehmung initiiert gelten, war aber anders als bei den Empiristen nicht auf die rein körperlichen Bedürfnisse der Selbsterhaltung bezogen, sondern auf das in der menschlichen Seele enthaltene Übernatürliche. Vernunft war als eine individuelle intuitive Fähigkeit, sinnliche Eindrücke den eingeborenen ewigen Ideen zuzuordnen, gedacht. Weil man das Übernatürliche in den Menschen hineinverlagerte, konnten Wissen und Glauben wieder als miteinander vereinbar gedacht werden. Wissen im Sinne des Empirismus musste dagegen als reduktionistisch, weil nur auf die individuelle Selbsterhaltung bezogen, eingestuft werden. Die Bestimmung des Menschen als ein aktives Wesen findet ihre Entsprechung auf der Ebene der Natur. Den Cambrdiger Platonisten galten die Naturdinge nicht nur als bloße Materie, was aus ihrer Sicht einem Nicht-Sein entsprochen hätte, sondern sie setzten sich aus dem übernatürlichen Sein, der Form, und der Materie zusammen. Dabei ging die Form als Ursache der Materie voraus, war aber ihrerseits vermittelt über das Wirken der obersten Form, der harmonischen Schöpfung, bedingt. Hervorgebracht wurde sie durch das in der Schöpfung wirkende Prinzip der Weltseele, das nicht nur als Prinzip des Selbstbewusstseins, sondern auch als unbewusstes Prinzip des Lebens und der lebendigen Gestaltung, eben der Form, angesehen wurde. Dass die Weltseele höheres vernunftartiges Sein war, zeigte sich in der Herrschaft des Zwecks bzw. darin, dass in der Natur alles vom Zweck her bestimmt und geordnet war. Als im Einzelnen wirkender Drang bewirkte die Form auf der untersten Ebene die lebendige Ausgestaltung der Materie zu einem die Teile integrierenden Ganzen. Bezüglich des Verhältnisses vom Einzelnen zum Allgemeinen gilt insgesamt, dass es als ein Verhältnis von Teil und Ganzem konzipiert wurde. Dabei ist das Teil von dem ihm übergeordneten, es erwirkenden Ganzen her bestimmt und ist nicht als eigenständiges Sein begründet. Die Parallelität von bewusstem seelischem Sein und unbewusstem Sein garantierte der alles umgebende Raum, der als eine mit göttlichen Attributen angereicherte Wesenheit galt. Vermittelt über ihn übte Gott seinen Einfluss auf die Natur und den Menschen aus. Sein durch den Raum vermitteltes Wirken garantierte, dass objektive Erkenntnisse über die Natur und damit Aussagen über in ihr zur Wirkung kommende höhere Zwecke möglich waren. Shaftesbury unterstellte über die Annahmen der Platonisten hinausgehend, dass der



Wirklichkeit in allen ihren erscheinenden Einzelheiten eine zweckmäßige, harmonische Ordnung im platonischen Sinne unterliegt. Das einende Prinzip, das dafür sorgte, dass jedes Ding an seinem Platz und in Verbindung mit allen anderen Dingen seine Aufgabe erfüllte, identifizierte er mit Gott, so dass er von der Welt in all ihren erscheinenden Einzelheiten sagen konnte, dass sie eine von Gott geschaffene organische Ganzheit sei. Von dem einenden göttlichen Prinzip nahm er dann an, dass es auch im Menschen, in dessen Instinkten, gegenwärtig sei. Indem er das göttliche Prinzip zur Ursache allen Seins machte, hob er die von Descartes eingeführte strikte Trennung von Körper und Geist auf. Für ihn existierte der Mensch als Teil der Schöpfungsordnung und war mit ihr zu einem harmonischen Ganzen vereint. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Einzelem und Allgemeinem folgt daraus, dass das Einzelne als zweckmäßiger Teil des Allgemeinen, der harmonischen Ordnung bestimmt war. Anders als die Naturwesen besaß der Mensch allgemein ein naturhaftes Wissen um die göttlichen Prinzipien. Dieses Wissen manifestierte sich in den Instinkten, die das substanzielle Sein im Menschen, das Self, begründen. Das Self galt als die Instanz, in der die formende Kraft Gottes als allgemeines, Einheit stiftendes Prinzip wirkte. Indem diese Kraft in den Wesen wirkte, wurden sie als durch das allgemeine Prinzip bedingte, nicht eigenständige Teile der höheren Ordnung angesehen. Das naturhafte Gewahren der höheren Prinzipien trat vermittelt über den moral sense ein. Dieser wurde bei wenigen Menschen durch den moral taste, der durch Schulung an der Natur auszubildenden Fähigkeit richtig zu Urteilen, ergänzt. Zusammen bildeten sie die Fähigkeiten, die konstitutiv für die sittliche Einsicht bzw. die wahre Erkenntnis waren. Unter diesen Bedingungen nimmt die Idee der Vernunft eine Bedeutung an, die sich wesentlich von der liberalen Vernunftidee und von der Vernunftidee der demokratischen Aufklärung unterscheidet. Die Empiristen waren zwar auch von der Einzigartigkeit der Individuen ausgegangen. Sie bestimmten aber Vernunft prinzipiell als verstandesgeleitete Wirklichkeitsbewältigung hinsichtlich individuellen Nutzens. Dieses allgemeine Prinzip und nicht die Ungleichheit der Individuen bildete den Ausgangspunkt einer natürlicherweise herzustellenden Ordnung. Die prinzipielle Gleichheit bildete hier wie auch bei der Position der demokratischen Aufklärung die Grundlage einer durch die Menschen zu schaffenden Gesellschaftsordnung, bei der alle den Gesetzen, die man sich gab, auch gleichermaßen unterlagen. Demgegenüber wird mit dem moral taste ein nur Wenigen vorbehaltenes, an der Natur zu schulendes Vermögen eingeführt, dass in Ergänzung zur intuitive Einsicht in die höheren Prinzipien die Beurteilung des sinnlich Erfahrbaren hinsichtlich dieser Prinzipien ermöglicht. Vernunft im Sinne eines Vermögens richtig zu urteilen, zeigte sich demnach nur bei einigen wenigen Menschen. Freiheit und damit richtiges Handeln im Sinne Shaftesburys setzte daher nicht nur die intuitiven Einsicht in die höheren Prinzipien, sondern auch die Fähigkeit gemäß dieser Prinzipien zu urteilen voraus. Sie war als ein Privileg Weniger gedacht. Dass und wie der amerikanische

Transzendentalist Emerson die inhaltlichen Bestimmungen, die im Rahmen des englischen Rationalismus auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene getroffen wurden, aufnimmt und in seiner konservativen politischen Philosophie weiterentwickelt, werde ich in Kapitel acht erörtern.

## 7. Die Position von Leibniz: Das einzelne Sein repräsentiert das Allgemeine

### 7.1 Einleitung

Johann Gottfried Leibniz (1646-1716) war dem neuzeitlichen physikalisch-kosmologischen Denken ebenso verhaftet wie Descartes. Er versuchte aber anders als jener, dieses Denken mit dem Epochenparadigma des Mittelalters zu einer einheitlichen Konzeption der Welt zusammenzuführen. Dabei berücksichtigte er die rationalistischen Philosophien Descartes', Malbranches und Spinozas ebenso wie die der nominalistischen Positionen, und er griff auf die Erkenntnisse von Galilei, Kepler und Newton zurück. Zum einen war es sein Ziel, die konfessionelle Spaltung des Christentums zu überwinden. Gott sollte erneut als gnädig und allmächtig zugleich gedacht werden. Und zum anderen war er bemüht, die mechanistische Weltanschauung mit der teleologischen zu verbinden, so dass die wissenschaftliche und die religiöse Weltsicht miteinander versöhnt werden konnten. Anders als die Cambridger Platonisten und Shaftesbury war er aber daran interessiert, eine philosophisch-theologische Position zu formulieren, die mit dem Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in Übereinstimmung zu bringen war. Er strebte danach, die Vorstellung von einer final gedachten, von Gott geschaffenen Welt mit dem neuzeitlichen kausalen Denken in Übereinstimmung zu bringen und er bestand darauf „daß gerade die Ordnung, die die menschliche Vernunft in der Wirklichkeit anzutreffen beansprucht, der Inbegriff der Qualitäten sei, die die göttliche Vernunft ihrem Werk geben musste“ (Blumenberg 1974, 172). Vernunftkenntnis sollte, anders als bei Descartes und ähnlich wie bei den Platonisten und Shaftesbury, Sinnerfahrung gewähren. Leibniz argumentierte gegen die Kontingenz der Welt, auf die der Empirismus und Descartes' Rationalismus aufbauten, und für die Erkennbarkeit des göttlichen Willens, um sowohl gegen die Aufhebung der Heilsgewissheit als auch gegen die Konstruktion einer „Gegenwelt von elementarer Rationalität und Verfügbarkeit“ (ebd., 203) zu opponieren. Weil Leibniz an dem christlichen Gottesbegriff festhalten wollte, stellte sich ihm anders als Descartes die Aufgabe, den Verstand und den Willen Gottes erneut als miteinander verbunden zu erweisen. Wie Leibniz in seiner Theologie die neuerliche Verbindung zwischen Verstand und Willen gelingt und warum es nach ihm das Übel in der Welt gibt, obwohl Gott allmächtig, absolut gut und gnädig ist, soll im Folgenden dargestellt werden. Dass und inwiefern die entwickelte theologische Position die Formulierung der monadischen Substanzkonzeption nach sich zieht, werde ich anschließend zeigen. Eine ausführliche Darstellung der Leibnizschen Position ist an dieser Stelle zum

einen geboten, weil es Leibniz anders als seinen Vorgängern gelingt, das einzelne Wesen sowohl in seiner Bedingtheit durch die göttliche Ordnung als auch in seiner Eigenständigkeit zu begründen und weil er ausgehend von der Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Teil und Ganzem als Repräsentationsverhältnis das Substanzprinzip entwickelt, das den im Sinne der heutigen Biologie existierenden Organismus empirisch real werden ließ und das von der politisch konservativen Position später aufgegriffen wurde. Zum anderen wird durch die ausführliche Darstellung sichtbar, dass und welche kulturell bedingten mentalen Vorleistungen der Entdeckung konkreter, lebender Naturgegenstände vorangehen.

## 7.2. Die theologische Position von Leibniz

### 7.2.1 Gott schuf die beste aller möglichen Welten

Bezüglich der Schöpfung geht Leibniz davon aus, dass ewige, einfache Ideen<sup>370</sup> existieren, die bestimmen, welche Wesenheiten und Formen prinzipiell erschaffen werden können. Mit dieser Annahme stellt er sich in die Tradition des platonischen Realismus, weil die Wesenheiten hier nicht bloße Begriffe sind, die wie die Begriffe bei den Empiristen ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung gebildet werden, sondern weil sie als echte Gründe den Welt dingen vorausgehen und diese ermöglichen.<sup>371</sup> Ebenfalls gemäß der platonischen Tradition ist Gott dem absoluten Guten verpflichtet.<sup>372</sup> Anders als bei Platon fasst Leibniz die Ideen aber nicht als etwas von Gott Verschiedenes auf, sondern Gottes Verstand ist der „Ideenkosmos, insofern dieser alle möglichen Ideen<sup>373</sup> und damit alle Wesenheiten ihrer Möglichkeit nach enthält. „[I]hre Städte [die der Ideen A.H.] ist in der idealen Region der Möglichkeiten, d.h. im göttlichen Verstande“ (Leibniz 1996, 331)<sup>374</sup> verortet. Die möglichen Begriffe sind in Gottes Verstand zu Einheiten, Mengen, zusammengefasst. Jede dieser Mengen enthält „alle Aussagen, die jeweils ohne Auftreten eines Widerspruchs zugleich wahr sein können“ (Poser 2005, 78). Die allein auf dem Prinzip des Widerspruchs basierenden, rein begriffstheoretisch gewonnenen maximal konsistenten Mengen bezeichnet Leibniz als „mögliche Welten“.<sup>375</sup> Die möglichen

---

<sup>370</sup> Bei Leibniz sind einfache Ideen, die er auch als „fundamentale Begriffe“ bezeichnet, „die gänzlich von der Erfahrung unabhängigen Atome des Denkens“ (Poser 2005, 59). Als Beispiele für solche Ideen nennt er „etwa ‚existens‘, ‚ens‘, ‚possibile‘ und ‚identitas‘, doch auch ‚Individuum‘ und ‚Ich‘ (ebd., 59).

<sup>371</sup> S. Hirschberger 1981, Bd. II 165 f.; Poser 2005, 59.

<sup>372</sup> Das bedeutet, alles hat seine letzte Ursache in Gott und damit im absoluten Guten.

<sup>373</sup> Der Ideenkosmos enthält nicht nur einfache Begriffe, sondern alle überhaupt möglichen, widerspruchsfreien Begriffe, die in einem logisch-kombinatorischen Verfahren aus einfachen Begriffen zusammengesetzt werden können.

<sup>374</sup> Das Zitat ist der Theodizee entnommen. Dieses Werk erschien in französischer Sprache 1710 und 1720 auf Deutsch. Ich zitieren nach der Übersetzung von A. Buchenau (1925) in der Ausgabe des Felix Meiner Verlags von 1996.

<sup>375</sup> S. Poser 2005, 78.

Welten enthalten keine Widersprüche und sind darüber hinaus geordnete Einheiten. Denn wenn allein das Widerspruchsprinzip als apriorisches Prinzip angenommen wird, dann lassen sich abgesehen von mathematisch-logischen Strukturaussagen keine weiteren Aussagen über die Welt begründen.<sup>376</sup> Damit bedarf es, um die Welt als Gottes Schöpfung für die Vernunft zugänglich zu machen, für Leibniz der Annahme eines zweiten apriorischen Prinzips, des Prinzips des zureichenden Grundes. Da es gemäß dieses Prinzips nichts geben kann, was seinen letzten Grund nicht in Gott und damit im absoluten Guten hat, hat alles Existierende einen Grund, und die möglichen Welten können keine chaotischen Gebilde sein, sondern nur solche, bei denen alles Sein miteinander in Beziehung steht. Daraus folgt, dass „[e]in bestimmtes mögliches Individuum mit all seinen Eigenschaften und Handlungen also genau einer bestimmten möglichen Welt angehört“ (Poser 2005, 78, Umstellung). Weil Gott, anders als bei Descartes dem absoluten Guten und damit sich selbst verpflichtet ist, wählte er unter den unendlich vielen möglichen Welten die bestmögliche aus und gab ihr durch den Schöpfungsakt Realität. Bei seiner Wahl spielten nicht nur die als Ideen begriffenen Qualitäten der Wesen sondern auch die Anzahl der miteinander kompatiblen Wesen eine Rolle: Ein absolut guter und allmächtiger Gott musste ein Maximum an guten Gütern schaffen, um seinen Eigenschaften gerecht zu werden.<sup>377</sup> Bei der Auswahl der besten aller möglichen Welten war daher nicht allein die Qualität eines jeden einzelnen Wesens ausschlaggebend gewesen, sondern es kam auch darauf an, dass ein Maximum miteinander verträglicher Wesen Realität werden würde.<sup>378</sup> Um die beste aller möglichen Welten schaffen zu können, hatte Gott alle möglichen Kombination der möglichen Substanzen miteinander und die Beeinflussung der Substanzen untereinander untersucht und die optimale Kombination mit seinem unendlichen Verstand errechnet. In der besten aller möglichen Welten ist deshalb ein Maximum verschiedener Wesen in einem funktionalen Sinne optimal aufeinander abgestimmt, insofern jedes Wesen zur Verwirklichung der besten aller möglichen Welten das Seine beiträgt. Entgegen dem unendlichen Ideenkosmos stellt die geschaffene Welt deshalb eine in sich abgeschlossene Einheit dar, in der jedes einzelne Wesen nicht nur sich repräsentiert, sondern auch den optimierten Zusammenhang aller einzelnen Wesen mit allen

---

<sup>376</sup> Denn wenn Gott und Welt eine Einheit bilden sollen, dann kann es Nichts geben, was ohne Grund ist oder ohne Grund geschieht. Existiert oder geschieht etwas ohne letzten Grund kann die Welt wie bei Descartes nur kontingent sein.

<sup>377</sup> Hätte Gott weniger Güter, im Sinne guter Dinge, geschaffen als ihm möglich war, wäre er entweder nicht absolut gütig und gut, weil er es unterlassen hätte, manches Gute zu schaffen. Oder er wäre nicht allmächtig, weil er nicht alles Gute hatte schaffen können oder er wäre nicht allwissend gewesen, weil er nicht alles Gute hatte erkennen können. Die Vollkommenheit Gottes erzwingt hier die Verwirklichung eines Maximums an Wesen.

<sup>378</sup> S. Schulz 1989, 112.

anderen.<sup>379</sup> Anders als bei den Cambridger Platonisten und bei Shaftesbury, bei denen die Einheit der Schöpfung auch aus der (ästhetischen) Erfahrung vergegenwärtigt wird, ergibt sie sich bei Leibniz rein spekulativ. Sie ist eine aus den theologischen und logischen Prämissen hervorgehende Denknöwendigkeit.<sup>380</sup>

Weil Gott bei seiner Auswahl der zu verwirklichenden Geschöpfe alle aufeinander folgenden Zustände und Beziehungen aller möglichen Geschöpfe vorausgesehen und berücksichtigt hatte, steht jedes verwirklichte Wesen zu jedem Zeitpunkt mit allen anderen verwirklichten Wesen in Beziehung.<sup>381</sup> Bereits im Möglichkeitsraum des göttlichen Verstandes hängt jedes einzelne für sich geschaffene Wesen zu jedem Zeitpunkt von allen anderen einzelnen Wesen ab. Es repräsentiert deshalb in umgekehrter Blickrichtung das gesamte Universum. „[I]n seiner Weisheit erwählt er [Gott A.H.] eine auf das vollkommenste verbundene Geschehensfolge, und darum kann er nicht umhin, einen Teil dieser Folge im anderen zu erblicken“ (Leibniz 1996, 348). Die Wahl der vollkommenen Geschehensfolge versetzt das gesamte Universum in den Zustand ‚universeller Harmonie‘, in dem im Seienden nicht nur das Vergangene, sondern auch das Zukünftige erkannt werden kann. „Es bildet eines der Gesetze meines Systems der allgemeinen Harmonie, daß die *Gegenwart die Zukunft in sich enthält*, und daß der alles Sehende auch in dem Seienden das *Werdende* erblickt“ (ebd., 348). Als Einheit maximal verwirklichbarer Wesen geht die geschaffene Welt damit aus dem vollkommenen Möglichkeitsplan hervor, bei dem für Gott in jedem Teil des Universums zu jeder Zeit das ganze Universum sichtbar ist. Unter diesen Umständen stellt das Geschehen auf der Erde die Verwirklichung der auf der Möglichkeitsebene liegenden göttlichen Wahlhandlungen in der Zeit dar, also die Geschichte einer Ganzheit und nicht Geschichten, in denen sich Immergleiches zyklisch wiederholt.

Leibniz' theologische Überlegungen implizieren auf der Möglichkeitsebene eine Entwicklungstheorie, der zufolge die wechselnden Ereignisse auf der Erde als Wahlhandlungen des guten, gnädigen Gottes erklärt werden müssen.<sup>382</sup>

Auch wenn Gottes Handeln dem Guten verpflichtet ist, sind für sein Handeln alle Kriterien des freien Handelns erfüllt: „Seine Wahl ist spontan, bezieht sich auf Kontingentes und ist dennoch nicht durch Indifferenz geprägt, sondern durch eine Bestimmtheit im Sinne des Prinzips des Besten“ (Poser 2005, 156). Wie zuvor im mittelalterlichen Christentum entspricht Gott als Allgemeines dem Prinzip der Individualität. Da Gott und Welt eine

---

<sup>379</sup> Insofern die verwirklichte Welt keine zusammenhanglose Anhäufung (Aggregat) von Wesen ist, sondern ihre mannigfaltigen Wesen eine übergeordnete Einheit bilden, ist sie eine Vielfalt. Vgl. Kirchhoff & Haider 2009, 322.

<sup>380</sup> Bei Shaftesbury gründete sie dahingegen in der ästhetischen Erfahrung und der Annahme einer vollkommenen Ordnung.

<sup>381</sup> Anders als Shaftesbury berücksichtigt Leibniz hier bereits die Physik, insofern er von der Wirklichkeit als einem Bewegungsgeschehen ausgeht.

<sup>382</sup> S. Schaeffler 1990, 112.

Einheit bilden und die göttliche Freiheit als Vollkommenheit interpretiert wird, kommen der Schöpfung notwendige Eigenschaften zu. Diese sind die realisierte Existenz einer maximalen Quantität kompossibler Ideen bzw. Wesen und zum anderen die Zunahme von Qualitäten in der Zeit. Anders als zuvor wird Individualität mit der Entfaltung eines Maximums an differenten Qualitäten innerhalb einer Einheit in Verbindung gebracht. Wenn die verwirklichte Welt die beste aller möglichen Welten ist, dann muss erklärt werden, warum es das Übel in der Welt gibt und warum Gott es in der bestmöglichen Welt zulassen musste. Dazu führt Leibniz aus, dass zwischen dem, „was Gott als Urheber *will*, und dem, was die *mittelbare* Folge dieses Willens ist“ (Poser 2005, 167), unterschieden werden muss. Es hat sich bereits ergeben, dass Gott nur das Beste wollen kann. Dieses musste sich gemäß des Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren<sup>383</sup>, das sich aus dem Prinzip des zureichenden Grundes ableitet, von Gott unterscheiden. Denn hätte Gott etwas Vollkommenes schaffen wollen, dann hätte er sich selbst reproduzieren müssen. Setzt man die Geltung des Prinzips des zureichenden Grundes und das der Identität des Ununterscheidbaren voraus, dann könnte zwischen der Reproduktion Gottes und Gott kein Unterschied benannt werden. Folglich hätte es keinen Grund für die Erschaffung der Welt geben können. Weil Gott aber nicht ohne Grund handelt, muss auch die beste aller möglichen Welten von Gott verschieden sein.<sup>384</sup> Zum einen wird damit erklärt, warum Gott überhaupt eine Welt schaffen musste, statt nur mögliche Welten in seinem Verstand entstehen zu lassen. Und zum anderen erscheint nun das Übel in der Welt nicht als ein selbstständiges Prinzip oder als Nichtsein, sondern als notwendiger Mangel an Vollkommenheit.<sup>385</sup> Das Gute und das Schlechte stehen damit in einer systematischen Verbindung zueinander. Sie stellen selbst aber kein substantielles Sein dar, sondern sind vielmehr Eigenschaften des Seins. Diese Eigenschaften sind nicht erst die der geschaffenen Dinge, sondern bereits die der möglichen Ideen (Wesen). Denn weil nur Gott selbst vollkommen ist, können die möglichen ebenso wie die geschaffenen Wesen nur mehr oder minder vollkommen sein. Es ist demnach die „angeborene Unvollkommenheit der Kreaturen“ (Leibniz 1996, 398), durch die das Übel in die Welt kommt. Es resultiert aus der Beschränkung des Endlichen, „denn beschränken heißt, den Fortschritt oder die höchste Vollkommenheit aufzuhalten“ (ebd., 398). Damit lässt sich die Notwendigkeit des Übels begründen, ohne dass ein Widerspruch zur Vollkommenheit

---

<sup>383</sup> Gemäß dieses Prinzips „kann es [i]n der Natur keine nur der Zahl nach verschiedenen Einzeldinge geben; überall nämlich muss ein Grund angebar sein, warum sie verschieden sind, und der muss in einem Unterschied in ihnen selbst liegen“ (Leibniz 1923: Philosophische Schriften VI, Akademie Ausgabe, 4.1645/ C 519 in Poser 2005, 51).

<sup>384</sup> Indem Leibniz das Prinzip des zureichenden Grundes einführte, wurde die Differenz zwischen Gott und Schöpfung manifestiert und so gleichzeitig ein Rückfall in die antike platonische Philosophie vermieden, in der Gott einem Naturprinzip gleich und nicht als willentlich handelnder, personifizierter Gott gedacht wurde.

<sup>385</sup> Poser 2005, 168 ff..

Gottes auftritt: Denn hätte Gott mehr gegen das Übel tun wollen, „dann hätte er entweder andersartige Kreaturen schaffen oder andere Wunder tun müssen, um ihre Natur abzuändern, welches der beste Plan nicht zulassen konnte“ (ebd., 399).

### **7.2.2 Die Vollkommenheit der Welt bedingt ihre Ordnung nach Naturgesetzen**

Wie Descartes will Leibniz seine theologische Position mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften in Übereinstimmung bringen. Dafür muss er aber anders als jener nicht nur das Wesen Gottes als widerspruchsfreie Verbindung von Verstand und Willen erweisen, sondern auch das Verhältnis von Gott und Welt. Bezogen auf das Verhältnis von Gott und Welt erscheint der Widerspruch innerhalb des christlichen Gottesbegriffs im Rahmen des mechanischen Denkens als Widerspruch zwischen Gottes Gnade und der Geltung der Naturgesetze, denn diese wurden als Ausdruck eines notwendigen Naturgeschehens angesehen. Es muss daher angesichts des universellen Geltungsanspruchs der Naturgesetze auch die Willensfreiheit Gottes bei dem Erschaffen der Welt gewährleistet sein. Entgegen den Platonisten und wie Descartes stellt Leibniz Gott als einen Mathematiker vor, doch muss er das neuzeitliche, mechanische Denken mit dem vorneuzeitlichen, theologischen Denken verbinden, um seinem Gottesbegriff gerecht werden zu können. Dies wird ihm möglich, indem er die Naturgesetze nicht als ewige Ideen und absolute, logische Notwendigkeiten auffasst, sondern annimmt, „daß die Gesetze der Natur, die Gott ihr vorgeschrieben hat und die sich auf das Passendste gründen, die Mitte halten zwischen den absolut notwendigen geometrischen Wahrheiten und den willkürlichen Dekreten ...“ (ebd., 18). Dass die Naturgesetze eine solche Zwischenstellung einnehmen, ist begründbar, unterstellt man nicht nur das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs, sondern auch das des zureichenden Grundes.<sup>386</sup> Weil sich die Naturgesetze weder mathematisch begründen lassen, noch ihre Notwendigkeit deduziert werden kann und weil nichts ohne einen Grund geschieht, müssen sie das Ergebnis der göttlichen Wahl sein. Leibniz schrieb:

---

<sup>386</sup> S. Leibniz 1996, 119. Als apriorisches Prinzip ist das Prinzip des zureichenden Grundes nicht weiter begründ- oder ableitbar (vgl. Poser 2005, 48). Auch wenn die universelle Gültigkeit dieses Prinzips nicht beweisbar ist, versucht Leibniz seine Gültigkeit dennoch plausibel zu machen: „Dieses wichtige Prinzip gilt für alle Ereignisse, und es läßt sich kein gegenteiliges Beispiel dafür anführen: obgleich uns für gewöhnlich diese zureichenden Gründe nicht genügend bekannt sind, sehen wir doch ein, daß immer solche Gründe vorhanden sein müssen. Wir würden ohne dieses große Prinzip niemals die Existenz Gottes beweisen können und eine Unmenge richtiger und nützlicher Erwägungen, deren Grundlage es darstellt, verlieren: es duldet keine Ausnahme, weil dabei seine Kraft geschwächt würde“ (Leibniz 1996, 119).



„Gleichzeitig entdeckte ich, daß die in der Natur wirklich vorhandenen, durch Erfahrung verifizierten Bewegungsgesetze nicht so absolut beweisbar sind wie ein geometrischer Lehrsatz – aber das brauchen sie auch gar nicht. Sie stammen ihrem ganzen Umfange nach nicht aus der Notwendigkeit, sondern aus dem Prinzip der Vollkommenheit und Ordnung; sie sind eine Wirkung der göttlichen Auswahl und Weisheit“ (Leibniz 1996, 337).

Damit werden die Naturgesetze, die aus der Perspektive Descartes' und der Empiristen kontingent waren, zu moralischen Notwendigkeiten, denn Gott erschuf und wählte sie aufgrund seiner Weisheit und seiner Schöpfungsabsicht. Aus diesen Überlegungen zum Status mathematischer Sätze und physikalischer Bewegungsgesetze ergibt sich, dass zwei verschiedene Wahrheitstypen existieren: Vernunftwahrheiten, zu denen die Sätze der Mathematik gehören und die nach dem Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs logisch notwendig sind und Tatsachenwahrheiten, zu denen die Bewegungsgesetze zählen und die nicht allein auf dem Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs, sondern zugleich auf dem Prinzip des zureichenden Grundes basieren.<sup>387</sup> Bezüglich der gesetzmäßigen Ordnung der Welt, die in den Bewegungsgesetzen der Physik zum Ausdruck gebracht wird, geht Leibniz davon aus, dass sie nur auf Tatsachenwahrheiten zurückführbar ist. Denn er betont,

„man könne nicht aufgrund von Experimenten feststellen, dass die Natur gesetzmäßig sei. Vielmehr setzt jede Beobachtung und jedes Experiment deren Gesetzmäßigkeit und damit das Prinzip des zureichenden Grundes bereits voraus!“ (Poser 2005, 49).<sup>388</sup>

Jedes Ereignis ist demnach „*zugleich* sowohl Teil einer Kausalkette als auch Ausdruck des Willens Gottes als Schöpfer dieser Welt, also Element einer auf Zwecken ruhenden Begründung: *causae* sind eigentlich *rationes*“ (ebd., 50). Damit stellen die von Gott aus einer geometrischen Notwendigkeit heraus geschaffenen Gesetze Vernunftwahrheiten dar, die mit dem endlichen Verstand des Menschen erkannt werden können. Ihnen stehen die aus moralischer Notwendigkeit heraus geschaffenen Tatsachengesetze zur Seite, die für den Menschen nicht erkennbar sind, weil der endliche menschliche Verstand die unendliche Schritte umfassende kausale Begründung für eine Tatsachenwahrheit nicht nachvollziehen kann. Tatsachenwahrheiten sind nicht beweisbar, weshalb der Mensch

---

<sup>387</sup> S. Leibniz 1996, 35; 1998 Monadologie § 32. Ich zitiere die Monadologie nach der Ausgabe von Hartmut Hecht übersetzten Fassung.

<sup>388</sup> S. Leibniz 1996, 360 f.. Als Tatsachenwahrheiten sind die Naturgesetze damit „der Aufhebung durch den Gesetzgeber unterworfen ..., während die ewigen Wahrheiten wie die der Geometrie ganz unaufhebbar sind, und der Glaube ihnen darum nicht widersprechen darf“ (Leibniz 1996, 35). Wunder sind demnach möglich. Sie zeugen aber nicht vom Übernatürlichen, dem menschlichen Verstand als vernunftwidrig erscheinenden Wirken Gottes, sondern ereignen sich wie alle anderen Ereignisse auch im Rahmen der Verwirklichung der besten aller möglichen Welten.

„sich zu allerletzt gezwungen sieht, auf irgend etwas von Endursachen Abhängendes, auf etwas Angemessenes zurückzugreifen“ (Leibniz 1996, 340, Umstellung). Dieses Angemessene ist die universelle Harmonie, die sich als Zustand der Welt hier aus den Überlegungen zum Wesen Gottes ergeben hatte. Bezüglich der Ereignisse in der Welt kann gemäß Leibniz gesagt werden: „[E]s gibt für jeden Sachverhalt stets eine Kausalursache, die wir in den Wissenschaften zu ergründen und in Aussagen zu formulieren trachten, und einen göttlichen Zweck, der uns allerdings bis auf wenige Ausnahmen verschlossen ist, der sich aber in der Universalharmonie erkennen lässt“ (Poser 2005, 50, Umstellung) Nimmt man aufgrund des Wesens Gottes die Existenz der universellen Harmonie an, dann „ist die Welt für den Menschen verstehbar, obwohl er die unendlichen Begründungsketten nicht zu überschauen vermag“ (ebd., 50). Die Vereinbarkeit von Gottes Allmacht und Güte einerseits und Notwendigkeit (Naturgesetz) andererseits ist gegeben, denn auch wenn die Kausalität der Ereignisse durch den Verstand und aufgrund der Güte Gottes erkannt werden kann, bleibt die Allmacht Gottes und damit seine Willensfreiheit erhalten, weil der konkrete Zweck eines Ereignisses für den Menschen letztendlich unerkennbar bleibt. Heilsgewissheit kann es für den Menschen aber trotzdem geben, denn anders als bei Descartes, sind die Naturgesetze, weil Gott gnädig und sein Handeln an das absolute Gute gebunden ist, Vernunftwahrheiten; sie müssen zur Verwirklichung des Besten beitragen.<sup>389</sup> Es gründet dann letztendlich die Heilsgewissheit darin, dass der Mensch nachvollziehen kann, dass Gott die Welt ‚gesetzlich‘ gewollt hat und dass diese Gesetze intuitiv als harmonisch und vollkommen in der Mathematik erfahren werden können.

Warum aber hatte Gott der Welt überhaupt Gesetze vorschreiben müssen? Hätte er nicht stattdessen völlig bedingungslos nach seiner Allmacht und Güte wählen können? Dass die Schöpfung ohne Gesetz und Ordnung sein könnte, weist Leibniz entschieden zurück.<sup>390</sup> Denn für ihn gilt, dass

„Gott nicht umhin könne, Gesetze aufzustellen und zu befolgen, weil Ordnung und Schönheit in Gesetzen und Regeln besteht; regellos handeln hieße vernunftlos handeln, und eben weil Gott *als allgütiger gehandelt hat*, entsprach die Wirksamkeit seiner

---

<sup>389</sup> S. Poser 1981, 106. Denn „selbst wenn Gott sich dem Zufall nur in einigen Fällen und in bestimmter Weise überließe (was der Fall wäre, wenn er nicht immer ganz und gar dem Guten zustrebte und imstande wäre, ein geringeres Gut einem größeren vorzuziehen, d. h. ein Übel einem Gute, da das Hindernis eines größeren Gutes ein Übel ist), selbst dann wäre er genauso unvollkommen, wie der Gegenstand seiner Wahl; er verdiente kein uneingeschränktes Vertrauen; er würde in einem solchen Falle grundlos handeln, und die Regierung des Universums gliche gewissen Kartenspielen, halbpart zwischen Vernunft und Glück“ (Leibniz 1996, 402-403).

<sup>390</sup> Leibniz geht mit der Beantwortung dieser Frage auf Einwände ein, die Bayle hervorgebracht hatte. S. Leibniz 1996, 347.

Allmacht den Gesetzen seiner Weisheit, denn er wollte das größte Gut erlangen, das überhaupt erreichbar ist“ (Leibniz 1996, 347, Umstellung).

Hätte Gott sein Handeln nicht an Gesetze gebunden, dann hätte er das Beste auf gut Glück erreichen müssen. Dies hätte beinhaltet, dass er das Erreichen seines Ziels vom Eintreffen passender Zufälle abhängig gemacht hätte.<sup>391</sup> Unter diesen Umständen wäre Gott aber nicht in der Lage gewesen, „die Geschehnisse vorauszusehen, die Zukunft nach der Vergangenheit zu beurteilen“ (ebd., 349), so dass er die beste aller möglichen Welten gar nicht hätte schaffen können.<sup>392</sup> Dieses hätte den Verlust der Heilsgewissheit zur Folge gehabt. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass Gott, um dem Ziel seiner Güte in vollkommener Weise gerecht werden zu können, die Welt mittels seiner Allmacht nach den Gesetzmäßigkeiten seiner Weisheit einrichten musste. Und weil diese Gesetzmäßigkeiten keine Ausnahmen erlauben, müssen sie auf Vernunftwahrheiten basieren. Folglich „ist [d]as vollkommenste eine rationale, mittels Mathematik erstellte Ordnung“ (Kirchhoff, 1995, 196, Umstellung). „Der Weise handelt immer *nach Prinzipien*, er handelt immer *nach Regeln* und niemals *nach Ausnahmen* ...“ (Leibniz 1996, 332). Die Ordnung der Welt nach Naturgesetzen wird bei Leibniz demnach mit der Vollkommenheit der Welt als verbunden gedacht. Gleichzeitig muss, weil Gott nichts Unnötiges oder Abwegiges tut, das Schöpfungsziel auf dem einfachsten Weg erreicht werden. „Die Wege Gottes sind die einfachsten und gleichmäßigsten: weil er die Gesetze wählt, die sich am wenigsten untereinander beschränken“ (ebd., 248-249). Und insofern diese einfachen Wege umstandslos zum Ziel führen, sind sie auch die fruchtbarsten.<sup>393</sup> Für Leibniz ist daher Vollkommenheit dort erreicht, „wo die größte Mannigfaltigkeit mit dem geringsten Aufwand erzielt wird“ (Model 1987, 184).<sup>394</sup> Folgt man Schaeffler<sup>395</sup> dann legt Leibniz mit der Unterscheidung zwischen notwendigen, ewigen Vernunftwahrheiten und zufälligen, historischen Tatsachenwahrheiten die erkenntnistheoretische Grundlage dafür, dass mit der Aufklärung die philosophische Reflexion der Geschichte einsetzen konnte. Denn waren Vernunftwahrheiten allein im Denken gegeben und basierte ihre Geltung ausschließlich auf ihrer Widerspruchsfreiheit, so ließen sich Tatsachenwahrheiten nur aus der Erfahrung gewinnen; sie sind nicht a priori deduzierbar. Daraus folgt, dass undenklich viele verschiedene Weltenverläufe möglich wären. Wird dann eine Tatsache verwirklicht, ist es gleichzeitig unmöglich, ihr

---

<sup>391</sup> Vgl. Leibniz 1996, 349.

<sup>392</sup> Unter diesen Umständen wäre die Heilsgewissheit verspielt und die Erlösung wäre unmöglich, weil kein Gesetz mehr existierte, das die Voraussetzung für den Sinn der Freiheit hätte liefern können. Mit andern Worten: Leibniz hätte seine christliche Grundeinstellung aufgeben müssen.

<sup>393</sup> S. Leibniz 1996, 249.

<sup>394</sup> S. Leibniz 1998, Monadologie § 58. Die Vorstellung einer vollkommenen, nach Gesetzen geordneten, besten aller möglichen Welten impliziert so das Formprinzip der Einfachheit.

<sup>395</sup> S. Schaeffler 1990, 110 ff..

kontradiktorisches Gegenteil zu realisieren. „Die Gesamtheit aller bloßen Tatsachen erscheint so als die Folge einer Entscheidung zwischen Möglichkeiten, die je für sich betrachtet ‚gleich möglich‘, im Verhältnis zueinander aber nicht ‚zugleich möglich‘ (aequipossibel aber nicht kompossibel) sind“ (Schaeffler 1990, 111-112). Wird dann nur eine mögliche Welt Wirklichkeit<sup>396</sup> impliziert dieses aber, dass vom Urheber der Welt entschieden worden sein musste, welche mögliche Welt real werden sollte. Weil also die existierende Welt nur aus der Wahl Gottes zwischen den möglichen Welten hervorgehen kann, gründet die Aufeinanderfolge der Ereignisse auf der objektiven Vernunft Gottes. Für alle Ereignisse gilt dann, dass sie in einen Zusammenhang mit der planmäßigen Verwirklichung der besten aller möglichen Welten stehen und somit als Teile (Abschnitte) eines auch in zeitlicher Hinsicht ganzheitlichen Zusammenhangs (des Schöpfungsplans) aufgefasst werden müssen.<sup>397</sup> Es kann die Idee der Geschichte als einer fortschreitenden Verwirklichung göttlicher Wahlhandlungen, deren Ausgang zwar logisch und deswegen auch ontologisch kontingent, moralisch aber zureichend begründet ist, entstehen.<sup>398</sup> Im Rahmen des christlichen Denkens wird mit Leibniz daher eine neue Deutung des weltlichen Geschehens denkmöglich. Denn obwohl das Geschehen im Kern ebenfalls teleologisch definiert ist – die Welt strebt dem Zustand der Vollkommenheit entgegen – wird die Vorstellung alles Geschehen sei eine Wiederkehr des ewig Gleichen ausgeschlossen. Ereignisse und damit auch Veränderungen können sich einstellen bzw. als Tatsachen angesehen werden. Denn auch wenn sie aus der Perspektive des Menschen nicht vorhersehbar und letztendlich nicht begründbar sind, sind sie dennoch notwendige Schritte hin zur Vollkommenheit. Die Existenz einzigartiger, historischer Tatsachen ebenso wie die eines Zusammenhangs dieser Tatsachen wird denkbar.<sup>399</sup> Gleichzeitig wurde mit der angestrebten Vollkommenheit und ihrer qualitativen Bestimmung als Einheit der maximalen Anzahl differenter, kompossibler Wesen ein Kriterium für den richtigen Verlauf der Geschichte präformiert.

---

<sup>396</sup> S. Leibniz 1998, Monadologie § 53.

<sup>397</sup> Zieht man in Betracht, dass Leibniz in der Theodizee die Notwendigkeit des Übels in der Welt begründet, dann kann nun aufgrund der bloßen Folge von Ereignissen Heilsgewissheit eintreten.

<sup>398</sup> S. Schaeffler 1990, S 110 ff..

<sup>399</sup> Demgegenüber konnte im Empirismus eine Tatsache nur sein, was sich aufgrund benennbarer Regeln oder Handlungsanweisungen wiederholt herstellen ließ. Und beim Rationalismus Descartes' bedurfte es des experimentellen Nachweises.

## 7.3 Das monadische Prinzip oder das Einzelne repräsentiert das Allgemeine

### 7.3.1 Die prästabilierte Harmonie garantiert das parallele Nebeneinander von *res extensa* und *res cogitans*

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich die gedachte Verbindung des neuen mechanischen Denkens mit dem christlich-mittelalterlichen Denken auf die von Leibniz formulierte Substanzkonzeption auswirkt. Es soll deutlich werden, dass das monadische Prinzip nicht aus der Erfahrung gewonnen wurde, sondern als Denknöwendigkeit aus den metaphysischen Prämissen folgte. Damit wird nachgewiesen, dass die Idee des Lebens bzw. die Idee des Organismus im Denken entstand, bevor Leben in der Wirklichkeit beobachtet wurde. Um dieses leisten zu können, werde ich zunächst darauf eingehen, wie das Verhältnis zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der Natur definiert wurde. Das Reich der Gnade ist das Reich der ewigen Ideen. Aus ihm wählt Gott anhand der Kompatibilitätsbedingungen die für die optimale Kombination geeigneten Ideen aus. Dagegen sind die Prinzipien des Reichs der Natur von Gott selbst mit Hilfe seines unendlichen Verstandes geschaffen worden. Da beide Reiche in ihrer teleologischen Bestimmtheit gleichermaßen auf das Ziel der göttlichen Gnade eingestellt sind, muss davon ausgegangen werden, dass sich beide in irgendeiner Weise wechselseitig bedingen. Leibniz schreibt:

„Das Reich der Natur soll allerdings dem Reich der Gnade dienen, aber da alles in dem großen Plane Gottes verbunden ist, so muß man vermuten, daß auch das Reich der Gnade in gewisser Hinsicht dem Reich der Natur angepaßt ist, so daß dieses die größte Ordnung und Schönheit in sich enthält, damit die Verbindung zwischen beiden so vollkommen wie nur möglich ist“ (Leibniz 1996, 166).

Im Rahmen der theologischen Lösung von Leibniz ist es möglich, dass das Reich der Gnade, welches das Verhalten des Menschen (und allgemeiner der *res cogitans* im Bewertungsrahmen von Gut und Böse) umfasst, und das amoralische Reich der Natur, der *res extensa*, als eigengesetzlich organisierte und eigenständig verlaufende Bereiche zu denken.<sup>400</sup> Darüber hinaus kann Leibniz auch davon ausgehen, dass beide Reiche, da

---

<sup>400</sup> S. Leibniz 1998, Monadologie § 78; Holz 1992, 130 f.; Poser 2005, 28 ff.. Dagegen vertrat der Rationalist Malebranche bezüglich der beobachtbaren Parallelität von Körper und Seele eine occasionalistische Position „wonach die Vermittlung von Körper und Seele von occasio zu occasio, von Fall zu Fall, von Gott gewährleistet wird“ (Poser 2005, 8). Spinoza ging dagegen von einer monistischen Substanzvorstellung aus. Er nahm an, dass Denken und Ausdehnung nur zwei Attribute des einen allumfassenden Gottes sein und sich deshalb stets entsprachen.

sie von Gott eingerichtet wurden<sup>401</sup>, parallel laufen und einander entsprechen, um dem Ziel der göttlichen Gnade zu dienen.

„Danach muss man sagen, daß Gott von Beginn der Welt an die Seele oder jede andere Einheit so geschaffen hat, daß ihr notwendig alles aus ihrem eigenen Grunde emporquillt, kraft einer vollkommene *Selbsttätigkeit*, die dennoch in steter Entsprechung zu den Außenbedingungen verbleibt“ (Leibniz 1966a, 267)

Das parallele Nebeneinander der beiden Reiche bezeichnet Leibniz als prästabilisierte Harmonie. Weil er annimmt, dass diese Harmonie von Gott uranfänglich eingerichtet wurde, gelingt es ihm anders als Descartes das an der Person beobachtbare Zusammenwirken von Körper und Geist zu erklären, ohne die Differenz zwischen ihnen aufheben zu müssen.<sup>402</sup>

„Es hängt nämlich die eine dieser Substanzen von der anderen idealiter ab, insofern der Grund für das, was in der einen geschieht, in dem, was in der anderen geschieht, aufgefunden werden kann. Ebenso wie jener Automat, der die Funktion des Dieners erfüllt, *idealiter* von mir abhängig ist, und zwar durch das Wissen dessen, der meine zukünftigen Befehle voraussieht und ihn instand gesetzt hat, mich am folgenden Tage pünktlich zu bedienen. Die Voraussicht meiner zukünftigen Willensentschlüsse hatte diese großen Künstler bewogen, danach den Automaten anzufertigen: mein Einfluss ist objektiv, der seinige physisch; denn insofern die Seele vollkommen ist und klare Gedanken besitzt, hat Gott den Körper der Seele angepasst und den Körper von vornherein zur Ausführung ihrer Befehle eingerichtet; insofern aber die Seele unvollkommen und ihre Vorstellungen verworren sind, hat Gott die Seele dem Körper angepaßt, so daß die Seele sich von den aus den körperlichen Vorstellungen stammenden Passionen leiten läßt“ (Leibniz 1996, 132).

Die Annahme einer prästabilisierten Harmonie führt bei Leibniz auf der Ebene des Allgemeinen zu einer Ganzheitlichkeit als Harmonie, die einer Totalität der Welt als Ordnung entspricht. Auf der Ebene individuellen Seins erklärt sie das Zusammenspiel der als unabhängig gedachten Substanzen, der *res extensa* und der *res cogitans*. Anders als Descartes geht Leibniz aber auf dieser Ebene, wie das letzte Zitat bereits andeutet, über

---

<sup>401</sup> „Die Seelen handeln gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehungen, Mittel und Zweck. Die Körper handeln gemäß den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Und diese beiden Reiche, das der wirkenden und das der Zweckursachen stehen in Harmonie unter einander“ (Leibniz 1998, Monadologie §79).

<sup>402</sup> Leibniz lehnte die Lösung Descartes', also die Annahme eines *influxus physikus* (s.o.), ebenso ab wie die von Malbranche. Er hielt beide Lösungen für unangemessen, weil sie Gott zu ständigen Wundern veranlassen und ihn immer wieder dazu zwingen würden, die Naturgesetze aufzuheben.

die Trennung der Substanzen hinaus, insofern die prästabilisierte Harmonie in die Substanzen selbst hineinverlegt wird, was in ihrem aufeinander Abgestimmtsein zum Ausdruck kommt.

### 7.3.2 Das monadische Strukturprinzip der Substanz

Mit den Monaden nimmt Leibniz dann ein Strukturprinzip des Seins an, das durch die Einheit beider Prinzipien charakterisiert ist, so dass eine Vermittlung zwischen den beiden Grenzprinzipien denkbar wird, ohne dass ihre Differenz aufgegeben werden muss.<sup>403</sup> Wie ist dieses Strukturprinzip verfasst? Die Verbundenheit des Reiches der Gnade und des Reiches der Natur wurde bisher mit der Annahme der prästabilisierten Harmonie für das Wesen zwar behauptet, aber nicht abgeleitet. Gleichzeitig lässt die auf der Ebene des Einzelnen angesiedelte prästabilisierte Harmonie so etwas Paradoxes wie eine individuelle Allgemeinheit denknotwendig werden, denn die prästabilisierte Harmonie soll die universelle Harmonie auf der Ebene des einzelnen Seins garantieren. Auf der individuellen Ebene muss deshalb ein Sein ausgewiesen werden, das zum einen eine prästabilisierte Harmonie und eine allgemeine Ordnung notwendig werden lässt und zum anderen als ein autonomes Sein begründbar ist. Die gesuchte ursprüngliche Substanz muss individuell sein, so dass jedes Wesen als Einheit der beiden Prinzipien Gnade und Natur gedacht werden kann. Diese einfache Substanz – die Monade oder auch ursprüngliche Kraft – bestimmt Leibniz als rein geistiges, nicht ausgedehntes Sein. Denn im Ausgedehnten lässt sich, keine Einheit finden, weil es teilbar ist.<sup>404</sup> Aus der Perspektive des Allgemeinen kann über die ursprüngliche ideelle Substanz gesagt werden, dass ihr Wesen darin besteht ein vollkommener Begriff zu sein, „der ausreicht alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zukommt, zu verstehen und aus ihm herzuleiten“ (Leibniz 1985, 8. S. 19).<sup>405</sup> Die ideelle, individuelle Substanz bezeichnet er im Falle des Menschen auch als Seele. Beim Menschen konstituiert die Seele das Ich, das ist die Instanz, die sich trotz mannigfaltiger Zustände als Einheit weiß.<sup>406</sup> Weil die gesuchte Substanz eine aus

---

<sup>403</sup> Es muss an dieser Stelle allerdings angemerkt werden, dass der Begriff der *res extensa* von Leibniz nicht mit dem von Descartes übereinstimmt. Denn bei Descartes war die *res extensa* eigenständiges und ausgedehntes substanzielles Sein. Für Leibniz ist die Ausdehnung dagegen kein wirkliches und substanzielles Sein, wie sich noch zeigen wird.

<sup>404</sup> Leibniz entwickelte seinen Substanzbegriff in der Auseinandersetzung mit Descartes. Erscheint ein Ausgedehntes als Einheit, dann ist es ein Aggregat, wie beispielsweise eine Maschine. Eine Maschine ist zwar mehr als die Summe ihrer Teile, denn sonst könnte sie nicht funktionieren. Aber sie ist nach Leibniz keine Einheit im Sinne eines Unums, weil die Einheit, die sie bildet, von außen durch einen Konstrukteur hergestellt wurde. S. Poser 2005, 122ff. und Böhle 1978, 40 ff..

<sup>405</sup> Ich zitiere die Metaphysische Abhandlung nach einer Übersetzung von Herbert Herring, die in zweiter Auflage 1985 bei Felix Meiner erschienen ist.

<sup>406</sup> „Vermöge der Seele oder Form gelangt man nun auch zu einer wahrhaften Einheit, die dem entspricht, was man in uns das ‚Ich‘ nennt“ (Leibniz 1966a, 265). Anders als bei Descartes kann dieses Ich nicht inhaltsloses Denken sein, weil es ein vollkommener Begriff ist. Zur Differenz zwischen Monaden und Seelen s.u.

sich hervorgehende, selbständige Einheit sein soll – Gott greift nicht fortwährend von außen ein – muss man voraussetzen,

„dass es zum einen etwas *in* der Einheit gibt, also Verschiedenes, nämlich eine innere ‚Vielheit in der Einheit‘ entsprechend der für die Harmonie konstitutiven Bedingung; zum anderen muss diese Vielheit in der Einheit durch eine Form von ‚innerer Tätigkeit‘ gekennzeichnet sein, damit das Ich von innen heraus seine Einheit konstituieren kann“ (Poser 2005, 128).

Diese innere Aktivität ist es, die über die Bestimmung der Monade als im platonischen Sinne vollständigen Begriff hinausgeht. Sie ist es, die im Schöpfungsakt zum Begriff hinzutritt.<sup>407</sup> Vorstellen und Begehren, das sind damit ganz allgemein innere Tätigkeiten. Ein immaterielles, tätiges Sein kann nicht nur beim Menschen, also in den Seelen, vorgefunden werden. Es muss nach Leibniz vielmehr, als alle Wesen konstituierende Substanz angesehen werden, denn ein

„in den Sinnen gegebener Gegenstand kann den Grund seiner sinnlichen Einheit nicht von sich selbst her bestimmen. Seine Bestandstücke können immer weiter in Bestandstücke zerlegt werden, ohne daß ein letztes Element gefunden werden könnte“ (Böhle 1978, 43).

Da die Annahme materieller, ausgedehnter Substanzen ausgeschlossen werden muss, greift Leibniz auf den aristotelischen Begriff der substanzialen Form zurück und stellt so der Annahme materieller Atome die Annahme der substanzialen Atome gegenüber. „Ohne diese wahrhaften Einheiten [die substanzialen Atome A.H.] wäre alle Mannigfaltigkeit der sinnlichen Gegenstände ohne Vernunft; an ihnen wäre so nichts der Erkenntnis gemäß, so daß sie auch nicht wirk-lich wären“ (Böhle 1978, 44). Die einfache Substanz wird deshalb als rein ideelles Sein bestimmt. Es ist ein Sein, das sich aus einem inneren Antrieb heraus, gemäß seines vollständigen Begriffs selbsttätig verwirklicht. Es wird nach dem Prinzip der Seele gedacht. Alles substanziale Sein ist damit ideell, auch wenn Körperhaftes und Bewusstloses erscheint. Gleichzeitig ist das substanziale Sein analog zu Gott als Individualität konzipiert, denn es ist als allgemeines Geistiges gleichzeitig eigenständig begründet.<sup>408</sup> Jedes Sein ist nicht nur allgemeines Sein als Teil der höheren Ordnung wie bei Shaftesbury, sondern auch selbständig begründetes Sein,

---

<sup>407</sup> Vgl. Poser 2005, 130.

<sup>408</sup> Anorganische Körper gelten bei Leibniz nie als beseelt, auch wenn er davon ausgeht, dass alle Körper letztendlich aus belebtem Sein bestehen. Anorganische Körper sind im Gegensatz zu organischen Aggregate und teilbar. Ihre unteilbaren Bestandteile sind die einfachen Substanzen. S. Poser 2005, 130.



insofern es zu seinem Wesen gehört sich selbsttätig hervorzubringen. Die individuelle Substanz ist volle Wirklichkeit und sie ist rein geistige Wirklichkeit, weil sie das Zusammengesetzte als Einheit konstituiert, indem sie in es eintritt.<sup>409</sup>

Weil Leibniz seinen Fokus erweitert, indem er den von Descartes geprägten Begriff der *res cogitans* über das Bewusste quasi in den Bereich des Nicht-Bewussten ausdehnt<sup>410</sup>, erreicht er zum einen, dass jede Seele über ein ihr unbewusstes Prinzip verfügt. „Die menschliche Vernunft ist als Bewusstsein etwas, das ohne die Grundlage des Nicht-Bewussten nicht möglich wäre, ist sie doch stets und überall mit ihr gekoppelt“ (Poser 2005, 129). Zum anderen kann er, weil er mit den Monaden eigenständige, bewusste Seelen eingeführt hat, das gesamte Universum als durchgehend aus geistigem Sein bestehend denken<sup>411</sup>, ohne dass dies wie bei den Platonisten und Shaftesbury eine pantheistische Weltsicht nach sich ziehen muss.

Weil jede Monade eine einzigartige Substanz ist, muss sie Qualitäten besitzen, die sie von allen anderen Monaden unterscheidet.<sup>412</sup> Und weil sich die Schöpfung als die sich in der Zeit verwirklichende beste aller möglichen Welten ergeben hatte, muss angenommen werden, „daß jedes geschaffene Wesen und folglich auch die geschaffene Monade der Veränderung unterliegt, ja sogar, daß diese Veränderung in jeder Monade kontinuierlich ist“ (Leibniz 1998, *Monadologie* §10). Dass diese Veränderungen durch den Einfluss anderer Monaden hervorgerufen wird, muss ausgeschlossen werden, „denn ein solcher äußerer Einfluss höbe die Einheit der Monade als von sich selbst her bestimmte auf“ (Böhle 1978, 46).<sup>413</sup> Zum einen ist die Monade so als „das Andere alles Anderen“ (ebd., 46) bestimmt. Zum andern ergibt sich, dass die natürlichen Veränderungen in der Monade als angelegt und als von einem inneren Prinzip herrührend gedacht werden müssen.<sup>414</sup> Unter der Bedingung, dass die Monade eine Einheit bildet, kann die innengesteuerte Veränderung dann nur als zielgerichtet bzw. teleologisch gedacht werden.<sup>415</sup>

Wenn sich die Welt im Zustand der universellen Harmonie und das einzelne Sein sich im Zustand der prästabilierten Harmonie befindet, dann kann die in der Monade angelegte Veränderung nicht beliebig oder zufällig erfolgen. Vielmehr muss die Veränderung, die

---

<sup>409</sup> „Die Monade ist ein Einfaches, ohne Teile, immateriell und ohne Gestalt; sie entspricht nicht der Vorstellung, sondern sie fordert gemäß dem Axiom, daß die existierende Welt existierende Vernunft ist, daß sie gedacht wird“ (Böhle 1978, 45).

<sup>410</sup> S. Leibniz 1998, *Monadologie* § 14. und Poser 2005, 129.

<sup>411</sup> Leibniz 1998, *Monadologie* § 69.

<sup>412</sup> Leibniz 1998, *Monadologie* § 8, 9.

<sup>413</sup> Die Monade wird deshalb als „fensterlos“ bezeichnet.

<sup>414</sup> S. Leibniz 1998, *Monadologie* § 11.

<sup>415</sup> Indem Leibniz die Kraft als Eigenschaft der Körper einführt, wird eine teleologische Sichtweise der Natur möglich, die die rein kausale, naturwissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen nicht ausschließt. Vielmehr wird die naturwissenschaftliche Erklärung noch gefördert, denn „[i]nsbesondere wissenschaftliche Prognosen setzen den Begriff der Kraft voraus ..., da die sichere Vorhersage künftiger Zustände eines Dings nur möglich ist, wenn diese Zustände als Folgen jener Kraft aufgefasst werden, die das Wesen des betreffenden Dings ausmacht“ (Röd 1984, 76, Umstellung).

eine Monade durchläuft, als die einmalige geordnete Abfolge von Zuständen gedacht werden, denn nur so kann eine durchgängige Parallelität und Geordnetheit der Schöpfung gemäß den Zielen der Gnade gewährleistet sein. Ist die Monade durch ihre Qualitäten und durch Veränderung bestimmt, „muß es noch *etwas Besonderes in dem sich Ändernden* geben, das gleichsam die Unterschiedenheit und das Mannigfaltige der einfachen Substanz ausmacht“ (Leibniz 1998, Monadologie § 12). Und dieses Besondere muss, weil Veränderung der Substanz immanent ist, „eine Vielheit in der Einheit oder Einfachheit einschließen. Denn indem sich jede natürliche Veränderung graduell vollzieht, ändert sich irgent etwas und etwas bleibt“ (ebd., § 13). Es ergibt sich daraus, dass „es in der einfachen Substanz eine Vielzahl von Affekten und Beziehungen geben muß, obwohl es darin keine Teile gibt“ (ebd., § 13, Umstellung). Die die Vielheit ausmachenden Affekte und Beziehungen innerhalb der Einheit bezeichnet Leibniz als Perzeptionen oder Zustände, und das innere Prinzip, das das Fortschreiten von einem zum nächsten Zustand bewirkt, als Appetit. Es sorgt also die innere Aktivität, die eine Kraft ist, dafür, dass jede einzelne Monade von einer zur nächsten Perzeption voranschreitet. Kraft, die bei Descartes als eine von außen auf die Dinge wirkende Größe und bei Hobbes als ein reaktiver Antrieb bestimmt war, erscheint nun als eine positive „innerliche“ Eigenschaft der Dinge, Fortentwicklung und Umformungen selbst zu initiieren. Gleichzeitig unterscheidet sich der Begriff der Kraft von Leibniz auch von dem von Locke. Denn nach Locke war Kraft zwar auch als ein innerer, aktiver Antrieb definiert, sie diente aber nicht der Entfaltung des vollständigen Begriffs eines Wesens, sondern der angenehmen, durch den Verstand vermittelten und auf die Umwelt bezogenen kontinuierlichen Selbsterhaltung. Für Leibniz hingegen

„tritt [z]um begrifflich verankerten individuellen Gesetz mit der Erschaffung der Monadenwelt eine innere ursprüngliche *Kraft* (*vis primitiva activa*) hinzu, die die innere Entfaltung der Monade entsprechend dieser individuellen Gesetzlichkeit vorantreibt, so dass das Mögliche zur Wirklichkeit wird“ (Poser 2005, 130, Umstellung).<sup>416</sup>

In Anlehnung an Aristoteles bezeichnet Leibniz die bewusstlos, tätige Substanz deshalb auch als Entelechie.<sup>417</sup> Als aktives immaterielles Prinzip der Verwirklichung einer Vorherbestimmtheit gleicht die Monade daher dem, was zuvor in der christlichen Theologie mit dem Begriff der Seele bezeichnet wurde, nur dass sie anders als die Seele

---

<sup>416</sup> S. auch Böhle 1978, 46.

<sup>417</sup> S. Leibniz 1966a, 439.

keinen freien Willen besitzt.<sup>418</sup> Die die Monade mit dem rein Geistigen Sein verbindende Gemeinsamkeit liegt hier in der immanenten Fähigkeit der Monade zu streben begründet. Ihr Streben kommt einem bewusstlosen Handeln gleich. Anders als das rein geistige Sein zeigt das monadische Sein dann aber auch eine Übereinstimmung mit dem Materiellen. Wie dieses ist es nicht ohne Körperlichkeit. Die Entelechie nimmt so eine Stellung zwischen dem Geistigen mit bewussten Vorstellungen und der rein körperlichen Materie ein. Für die Welt ergibt sich daraus, dass sie aus einem Mehrebenensystem substanziellen Seins besteht. Innerhalb dieses Systems existieren die „physikalischen Körper“, die „Organismen“ und die „Geister“ bzw. die „Vernunft“.<sup>419</sup> Für die Entelechie folgt daraus, dass sie als körperhafte Erscheinung Medium einer prästabilierten Ordnung ist bzw. dass sie als Medium dieser Harmonie nur körperhaft in Erscheinung treten kann. Anders als das physikalisch Körperhafte ist die Entelechie damit aber immerhin eine tätige Kraft, auch wenn sie noch nicht wie die Seele freier Wille ist.<sup>420</sup> Sie ist eine „*Natur* oder *Fähigkeit*“ (Leibniz 1966a, 157), „die Tätigkeitsform des Körperlichen als Maschine“ (Eisel 1991, 170). Aus der Perspektive des geistigen Seins ist die Entelechie zwar keine freie Ursache, sie beinhaltet aber das Seelische bereits der Form nach, insofern sie tätige Kraft ist.<sup>421</sup> Leibniz bezeichnet die Entelechie daher als eine der Tätigkeit fähige Wesenheit.<sup>422</sup>

Bewiesen wird das monadische Prinzip durch die Existenz des Menschen:

„Das Dilemma, welches man hier vorbringt, daß nämlich nach mir der Mensch *entweder* übernatürlich handelt *oder* aber eine bloße Maschine, wie ein Uhrwerk, sei, ist schlecht begründet. Der Mensch handelt nicht auf übernatürliche Weise; sein Körper ist wirklich

---

<sup>418</sup> Alles Sein ist demnach seelenartig. Weil der Begriff der Seele aber hauptsächlich im engeren Zusammenhang mit dem menschlichen Bewusstsein gebraucht wurde, sprach Leibniz selbst im Allgemeinen lieber von Monaden, Entelechien oder ursprünglichen Kräften.

<sup>419</sup> Die Geister sind Wesen mit monadischer Struktur, die sich hinsichtlich ihrer Vernunftfähigkeit unterscheiden. „Unter den Monaden gibt es nun je nach Art der Perzeption Unterschiede, die den Graden der Erkenntnis korrespondieren. Die oberste Stufe stellen Perzeptionen dar, die mit Selbstbewusstsein begleitet sind und eine reflexive Erkenntnis beinhalten. Sie heißen *Apperzeption*, und die zu ihnen fähigen Monaden nennt Leibniz *vernünftige Seelen* oder ‚Geister‘; sie besitzen deutliche und von Erinnerung begleitete Perzeptionen“ (Poser 2005, 131). Unterhalb der Seelen schließen sich die nur zur unbewussten Perzeption fähigen Monaden, die Organismen an. Den Abschluss bilden die physikalischen Körper, die als „nackte“ oder „schlummernde“ Monden bezeichnet werden. Sie enthalten das Perzeptionsprinzip nur noch der Form nach. S. Leibniz 1998 *Monadologie* §24 und §47. Gott ist „die oberste, ständig mit völliger Deutlichkeit apperzipierende uranfängliche Substanz“ (Poser 2005, 131).

<sup>420</sup> S. Eisel 1991, 170.

<sup>421</sup> S. Eisel 1991, 170.

<sup>422</sup> S. Eisel 1991, 170. Darauf, dass sich der Begriff der ursprünglichen Kraft von Leibniz von dem Begriff der ersten Entelechie von Aristoteles unterscheidet, macht Holz aufmerksam: Entsprechend die Entelechie bei Aristoteles dem „Prinzip der aus eigener Formbestimmtheit heraus tätigen und sich entwickelnden Substantialität, [wird sie A.H.] bei Leibniz als Terminus zur Kennzeichnung des substanziellen, mit aktiver Kraft ausgestatteten Seienden gebraucht“ (Holz 1992, 147). Als Seinsweise schließt die Entelechie bei Leibniz etwas Aktives ein und sie bildet dadurch insgesamt eine neuartige Verbindung von platonischen und aristotelischen Elementen.

eine Maschine und handelt nur wie eine solche; seine Seele aber ist dennoch eine freie Ursache“ (Leibniz 1966b, 202).

Die Vermittlung zwischen den Grenzprinzipien Körper und Geist über das monadische Prinzip kann stattfinden, denn einerseits ist das Prinzip in seiner Verfasstheit als Entelechie „schon eine reale Existenz des Seelischen im seelenlosen Bereich durch Repräsentation des Bewegungsprinzips als innere Tätigkeit“ (Eisel 1991, 171). Der Körper ist und verändert sich durch die Entelechie von innen heraus. Gleichzeitig ist der Übergang zur nächsten höheren Stufe des bewussten Seins durch die Seelenartigkeit der ursprünglichen Kraft gewährleistet. Nichtsdestotrotz bleibt die Abgrenzung zum Bereich des geistigen Seins erhalten, denn die ursprüngliche Kraft ist dem Körperlichen verbunden.

Mit dem monadischen Prinzip entsteht ein eigenständiger Seinsbereich bewusstloser Tätigkeit. Die Idee des Lebens und des Lebewesens wird auf diese Weise denkmöglich.<sup>423</sup> Gleichzeitig erlangt der menschliche Körper – der im Rahmen christlichen Denkens in erster Linie Sitz der schlechten Triebe und Begehrlichkeiten oder einfach Nichtsein war –, weil er als durch eine Entelechie belebt gedacht wird, den Status allgemeinen, substantziellen Seins, das sich ohne Abweichung von der universellen Harmonie unbewusst entfaltet.<sup>424</sup>

#### **7.4 Das monadische Sein konstituiert sich im Bezug auf die Außenwelt**

Formal wurde das monadische Prinzip bisher als innere seelische Tätigkeit beschrieben. Die Parallelität von Körper und Geist war denkbar, weil Leibniz die äußerliche Universelle Harmonie als innerliche prästabilisierte Harmonie in jede einzelne Substanz verlegt hatte. Es stellt sich nun die Frage danach, wie die inhaltliche Einheit von Körper und Geist bestimmt wird. Bisher ist die seelenartige Tätigkeit der Monade als eine von innen initiierte Abfolge von Perceptionen und die Perception als innerer Zustand beschrieben worden. Eine inhaltliche Bestimmung der aufeinander folgenden Zustände ist aber bisher ausgeblieben. Auf der inhaltlichen Ebene bedeutet Perception, dass eine Monade die anderen Monaden innerlich wahrnimmt bzw. der anderen Monaden sukzessive „unbewusst, denkend“ gewahr wird. Die Perception besteht dann genauer in der

---

<sup>423</sup> Zu Leibniz' Einfluss auf die Entstehung der Idee des Lebens und des Lebewesens s. Eisel 1991, 1997 und Cheung 2000, 2001.

<sup>424</sup> Indem der Körper von Leibniz als substantzielles Sein eingeführt wird, schafft er die Möglichkeit, dass man sich später auf den Körper als einer Instanz für das richtige, beispielsweise gesunde Leben beziehen kann. Denn der Körper kann nicht falsche urteilen und in folge dessen das Falsche tun.

Repräsentation bzw. Darstellung dessen, was außerhalb der Monade existiert. Es besteht die innere Eigenschaft und Tätigkeit der Monaden

„in ihren *Perzeptionen*, d. h. in den Darstellungen des Zusammengesetzten, oder des außen Befindlichen, durch das Einfache und in ihren *Begehrungen* – d.h. in ihrem Streben, von einer Perzeption zur anderen überzugehen“ (Leibniz 1966a, 423).

Die Darstellung der äußerlich wahrnehmbaren Vielheit in je einzelnen Zuständen ist dabei mit der Einheitlichkeit der Monade vereinbar, weil die jeweiligen Eindrücke als eigene innere Zustände wirklich werden. Denn „[d]ie Substanz präsentiert so sich selbst in ihrer Selbigkeit durch eine unendliche Vielheit, deren inneren Zusammenhang sie selbst wiederum bildet, hindurch – und diese ‚Zustände‘ der Substanz sind das, was Leibniz die Perzeptionen nennt“ (Kaehler 1979, 26). Demnach gilt, dass, auch wenn das Eine als abgeschlossene Einheit existiert, es des Anderen bedarf, damit sich das Eine als Vielheit in der Einheit selbst hervorbringen kann. Für das Andere folgt daraus rein logisch, dass es nur als Negation des Einen verstanden werden kann.<sup>425</sup> Das Eine ist damit „*ontologisch* immer das Eine im Unterschied vom Vielen, das Denken vollzieht sich in der Setzung eines Verhältnisses, also gemäß der Kategorie des Anderen (heteron), die das Eine als Eins denkbar macht“ (Holz 1992, 26). Als ein autonomes Wesen, das sich durch seine innere Tätigkeit selbst hervorbringt, ist die Monade damit über die verhältnismäßige Bezogenheit auf anderen Monaden definiert und wesensmäßig bestimmt.<sup>426</sup> „Jede Monade ist ein einzigartiger Spiegel und Teil des Ganzen. Perzeptionen sind nicht allgemein beschreibbar, sondern einzigartig“ (Kirchhoff 2007, 443). Und in dieser Einzigartigkeit sind sie auf die sich außen bietende Vielheit bezogen. Weil Gott alle Wesen nach dem monadischen Prinzip geschaffen hat, das eine innere spontane Tätigkeit einbegreift, kann jede Monade als einzigartiger *lebendiger* Spiegel angesehen werden. Da alle Monaden als Teile der besten aller möglichen Welten in ihren Perzeptionen das gleiche Universum spiegeln, stellt sich die Frage, wie und wodurch sie sich jeweils unterscheiden. Jede Monade gehört, wie bereits oben ausgeführt, der besten aller möglichen Welten an und sie bezieht sich gemäß der universellen Harmonie auf jede andere. Weil die Monade als ein einheitliches Wesen bestimmt ist, müssen ihre Perzeptionen ebenso bestimmt sein, wie die Monade, die sich durch sie ausdrückt. Jede Monade existiert daher nicht durch die Teilhabe an einem übergeordneten Ganzen, sondern das Wesen ihres substanziellen Seins besteht darin, Vielfalt des Einzelnen zu

---

<sup>425</sup> S. Holz 1992, 26.

<sup>426</sup> Leibniz realisierte als erster Denker der Neuzeit damit, dass ein Weltmodell nicht auf einer Theorie isolierter Substanzen basieren könne, sondern dass es als ein Relationssystem verstanden werden müsste, „in dem das Sein der Seienden aus der Struktur des Zusammenhangs der Seienden, die Einheit aus der Vielheit bestimmt werden müsse“ (Holz 1992, 25).

sein und als Einzelnes im Unterschied zu anderen zu bestehen. Wenn sich dieses monadische Seinsprinzip als Einheitsprinzip erweisen soll, dann können sich die Monaden nur durch eine spezifische Perspektive der Wahrnehmung bzw. nur durch den spezifischen Standpunkt unterscheiden, von dem aus sie das Universum spiegeln.

„Und wie eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer wieder anders und gleichsam *perspektivisch* vervielfältigt erscheint, so gibt es vermöge der unendlichen Vielheit der einfachen Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Welten, die indes nichts anderes sind, als – gemäß den verschiedenen *Gesichtspunkten* jeder Monade – perspektivische Ansichten einer einzigen“ (Leibniz 1966a, 448).<sup>427</sup>

Weil jede Monade durch eine für sie festgelegte Abfolge von Perzeptionen bestimmt ist, erfolgt die perspektivische Spiegelung des Universums ebenfalls als eine Abfolge.

„Man könnte die Schönheit des Universums an jeder Monade erkennen, wenn man alle ihre Falten aufzudecken vermöchte, doch entwickelt diese sich merklich erst in der Zeit“ (Leibniz 1966a, 431).

Man kann somit sagen, dass sich die Monade als abgeschlossene Einheit durch all das, was ihr äußerlich ist, definiert. Und auch wenn Perzeptionen jeder Monade wesentlich sind, treten sie nicht allgemein auf, sondern als je einzigartige sich entfaltende Innerlichkeit. Sie stellen deshalb immer ein perspektivisches Außenverhältnis dar.

„Es liegt also nicht am Gegenstande, sondern an dem Grad der Erkenntnis des Gegenstandes, daß die Monaden beschränkt sind; sie sind alle verworren auf das Unendliche, das Ganze aus, aber begrenzt und unterschieden sind sie durch den Grad der deutlichen Perzeptionen“ (Leibniz 1998, Monadologie § 60).

---

<sup>427</sup> Mit der „perspektivischen“ Festlegung der Monade auf Einzigartigkeit erreicht Leibniz, dass sich maximale Vielfalt in der Welt ereignen kann. Denn bliebe die Perzeption ohne spezifische Einschränkungen, gäbe es zwar immer viele, aber möglicherweise auch gleiche Perzeptionen und es würde sich nur eine beliebige Vielheit ereignen, statt einer maximalen Vielfalt. Die Existenz identischer Wesen wäre unter diesen Umständen denkbar. Sie widerspräche aber nicht nur dem Prinzip des zureichenden Grundes, sondern führte auch dazu, dass die Welt nicht die beste aller möglichen Welten sein könnte, die sie aus theologischen Gründen sein musste. Denn es könnte nicht das Maximum an verschiedenen möglichen Wesen Realität werden. „Die Entelechien müssen notwendig von einander abweichen und dürfen einander nicht gänzlich ähnlich sein, ja sie müssen die Prinzipien der Verschiedenheit enthalten, da sie ja nach ihrem Gesichtspunkt das Universum verschieden zum Ausdruck bringen. Eben dies ist ihre eigentliche Aufgabe, damit sie ebenso viele lebendige Spiegel der Dinge oder ebenso viele konzentrierte Welten sind“ (Leibniz 1966a, 326).

## 7.5 Das Einzelne Sein repräsentiert das Allgemeine in seiner Einzigartigkeit

Es wurde oben gesagt, die Monade sei fensterlos, insofern nichts Fremdes in sie hinein gelangt. Gleichzeitig soll aber durch die Perzeptionen auch alles andere Sein der Außenwelt berücksichtigt werden. In jeder Perzeption muss daher die Vielheit der Außenwelt in eine Beziehung zur Einheit der Monade gebracht werden. Folgt man Böhle, dann sind die Monaden als Geschöpfe, die die Erkenntnis Gottes bestimmt ausdrücken, „nicht nur bestimmt *in* der Erkenntnis, sondern auch bestimmt *als* Erkenntnis“ (Böhle 1978, 81, Hervorheb A.H.). Weil nichts anderes in die Monaden hinein gelangen kann, können sie als Erkenntnis nur Selbsterkenntnis sein. Die Monade muss demnach in ihren Perzeptionen durch die Objekte ihrer Wahrnehmung hindurch auf sich selbst schauen.<sup>428</sup> „Die Monade bestimmt sich in ihrer Bewegung, auf sich selbst einzuwirken, als die Einheit von ununterschiedenem Einem und unendlich unterschiedenem Mannigfaltigem“ (Böhle 1978, 75).

Man kann daher sagen, dass das Prinzip des Selbstabschlusses durch Selbstreflexion, das vom bewussten Denken des Menschen her bekannt ist, auf eine tiefere, unbewusste Ebene des Seins projiziert wird. „Leibniz sagt, daß die Monade auf sich selbst einwirkt und die Perzeption oder das Denken – die vorläufig noch nicht unterschieden werden sollen – diese Tätigkeit der Monade auf sich selbst ist“ (Böhle 1978, 74). Sie ist in ihrem bewusstlosen Erkennen, weil dieses die eigene Position im Gesamtsystem zum Gegenstand hat, selbstreflexiv und selbstreferenziell.<sup>429</sup> „Die Monade ist das durch sich selbst gesetzte Beharren als verändertes Wirken; d.h. sie hat sich selbst gesetzt als den unbewegten Bewegten, und sie ist das gesetzte Bewegte als das verändert Erwirkte“ (ebd., 74). Durch die einzelnen Perzeptionen setzt sich die Substanz zu sich in Beziehung, und sie bestimmt sich in diesem Rückbezug als das, was sie wirklich ist.<sup>430</sup>

Mittels dieser Annahme der prinzipiellen Selbstbezüglichkeit alles Seins gelingt es, sowohl eine individuelle Substanz zu definieren als auch die Einheit von Ganzem und Einzelnen herzustellen. Die Spannung zwischen Ganzem und Einzelem wird aufgehoben, indem der Zusammenhang der Vielheit der Einzelnen nach einem Ausschlussprinzip hergestellt wird. Mit der schrittweisen Entfaltung des Inneren, wird der Bezug zum äußeren Ganzen hergestellt. Denn mit jeder Perzeption schreitet die Selbstdefinition bzw.

Selbstverwirklichung unter Ausschluss all dessen, was das Wesen nicht ist, fort. Es besteht damit die *positive* Identität eines Wesens darin, die *Negation* einer unendlichen

---

<sup>428</sup> Dass diese Selbsterkenntnis auch als unbewusste eine objektive ist, ergibt sich wiederum daraus, dass die Monade bestimmte Erkenntnis ist.

<sup>429</sup> In dieser Logik erweist es sich als falsch, von tätigen und diese Tätigkeit leidenden Wesen zu sprechen, denn alle Wesen sind gleichermaßen tätig.

<sup>430</sup> S. Kaehler 1979, 23.

Vielheit von andern Wesen zu sein. Weil die Perzeption die Seinsweise der Wesen ist, ist das Verhältnis von innen und außen als Abgrenzung eines Inneren gegenüber dem Äußeren formuliert. Doch insofern die Vereinzelung der Monade aus der Negation aller anderen Mannigfaltigkeit resultiert, antizipiert sie diese und repräsentiert sie als Einheit. Jedes Wesen ist damit nach den gleichen Prinzipien wie der denkende und selbstbewusste Mensch definiert. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Wesen ist kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller. Anders als die anderen Wesen besitzt der Mensch nicht nur unbewusste, sondern auch bewusste Perzeptionen, Apperzeptionen. Allerdings zeigt sich hier auch, dass das Modell von Leibniz und die Wirklichkeit erst auf der Ebene selbstbewussten Seins evident zusammenfallen, denn letztendlich wurde das monadische Prinzip ausgehend vom Menschen als einer zugleich geistigen bzw. bewussten und körperhaften Erscheinung bewiesen. Auch wenn die Monade eine in sich abgeschlossene Einheit bildet, räumt Leibniz den Einfluss des Äußeren auf das Innere des Wesens ein:

„Wenn endlich eine tätige Substanz durch sich allein bestimmt wird, so folgt daraus in keiner Weise, daß sie durch die Objekte nicht erregt werden kann; ist doch die Vorstellung des Objektes in ihr selbst enthalten und trägt zu der Bestimmung bei. ... Die Objekte wirken auf die vernünftigen Substanzen keineswegs im Sinne von wirksamen physischen Ursachen, sondern als moralische Endursachen“ (Leibniz 1996, 444).

Mit Leibniz kann man daher sagen, dass die den Menschen äußerlichen Wesen die Selbstbestimmung des Menschen stimulieren. Gleichzeitig muss man davon ausgehen, dass der Mensch zum einen nie nicht bereit ist, denn er ist ein eigenständiges kontinuierliches Streben. Zum anderen muss man aufgrund der Verschränkung von universeller und prästablierter Harmonie annehmen, dass alles Äußerliche immer auf finale Art wirkt und dass es nie unangemessen durch den Selbstaussdruck gespiegelt wird, weil die Endursache des Strebens der vernünftigen Substanz als zu realisierende Möglichkeit von Anbeginn an in ihr enthalten ist. Die Substanz lernt damit quasi die eigene Stellung im Ganzen vermittelt über die äußeren Wesen kennen.

Diese Art der über die Außenwelt bezogenen Selbstkonstitution führt Leibniz auf der anthropologischen Ebene mit der Apperzeption ein und verallgemeinert sie dann: Monaden bestimmen sich selbst durch ihre Perzeptionen und vermittelt über den Kontakt zu allem, was sie selbst nicht sind. Die Aufnahme einer Verbindung nach außen ermöglicht es ihnen dabei, die inneren, spezifischen Zustände zu realisieren und ihre Eigenart durch Negation zu definieren. Sie müssen mit anderen Worten gesagt,



Beziehungen aufnehmen, um das werden zu können, was sie ihrer Möglichkeit nach schon immer sind. Bezogen auf die Außenwelt bedeutet dieses umgekehrt, es muss auch hier Individualität geben, weil das einzelne Sein sonst keine spezifischen Verbindungen eingehen bzw. keine spezifischen Perzeptionen hervorbringen könnte. Es ist jede Monade auf je spezifische Anregungen von außen angewiesen, um sich selbst zu entfalten. Folglich kann die Monade als einzigartiges Wesen nur dann existieren, wenn sie von anderen einzigartigen Wesen umgeben wird. Es muss Individualität als prinzipielle Seinsweise der Wesen der Welt geben und umgekehrt kann dieses Prinzip nur ein allgemeines sein, sofern es ausschließlich Individuen gibt. Und wenn es dann Individuen gibt, können diese nur Monaden sein, Wesen nämlich, die sich mittels Ausgrenzung in der Kontaktaufnahme mit allen anderen, was sie nicht sind, selbst definieren. Bezogen auf das Verhältnis von Teil zu Ganzem folgt daraus, dass das Teil dem Ganzen nur dienen kann, wenn es seine Funktion im Ganzen als Perzeption selbst ausgestaltet und sich gegenüber dem Außen abschließt. Wie sich zeigt, besteht das Verhältnis zwischen Innen und Außen bzw. zwischen dem Individuum und dem Ganzen in einer wechselseitigen Abhängigkeit. Sowohl der Selbstaustaltungsprozess des einzelnen Wesens als auch der des Ganzen ist ohne die jeweils andere Seite nicht möglich, worin sich Leibniz' Position von der der englischen Tradition unterscheidet, bei der das Einzelne der höheren Ordnung als subordiniert gedacht wurde. Mit dieser auf der wechselseitigen Abhängigkeit von Einzelem und Allgemeinem basierenden Konzeption gelingt es Leibniz sowohl den Anforderungen des Nominalismus als auch denen des Realismus gerecht zu werden: Es gibt, wie im Nominalismus, nur Einzelnes, das sich nach seinen eigenen subjektiven Prinzip selbstständig ausgestaltet. Gleichwohl ist das Einzelne aber auf die Objektivität des Ganzen angewiesen, um seine Einzigartigkeit überhaupt ausformulieren zu können. Und umgekehrt kann das Ganze sich nur durch die Selbständigkeit aller Teile verwirklichen, weil es bei seiner Ausgestaltung auf die Selbsttätigkeit der einzelnen Teile angewiesen ist. Es wird nur dann real, wenn die Teile nicht ein allgemeines Maß, sondern ihr eigenes realisieren und dieses eigene Maß dem Ganzen zur Verfügung stellen.

„Als Einheit ist sie [die Monade A.H.] wirkend, als Glied ist sie bewirkt. Sie kann als Einheit jedoch nur wirken, weil sie als Glied vom Ganzen getragen wird. Sie kann als Glied nur bewirkt sein, weil sie als Einheit das Ganze in sich darzustellen vermag“ (Holz, 1992, 117).

Gleichzeitig kann das Ganze nur wirklich werden, indem das Einzelne sich ausgestaltet. Das Allgemeine existiert, wenn auch nur im Einzelnen und nur in dem Maß, indem sich das Einzelne vervollkommnet. Einzelnes und Allgemeines fallen zusammen. Das Einzelne

repräsentiert sich und damit gleichzeitig das Ganze. Die individuelle Existenz ist damit nicht einfach vom Allgemeinen her bestimmt, wie es noch bei Shaftesbury der Fall war, sondern es muss sich das Allgemeine mit der Einzigartigkeit des Einzelnen als kompatibel erweisen. Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen ist kein Verhältnis der Subordination des Teils unter das Ganze, sondern ein Repräsentationsverhältnis.

## 7.6 Freiheit durch Selbstvervollkommnung

Um zu dem von Leibniz vertretenen Freiheitsbegriff zu gelangen, muss man sich vergegenwärtigen, dass die Entwicklung des Einzelnen nicht als offener, sondern als geschlossener Prozess gedacht wird, da die individuelle Veränderung auf die Verwirklichung des vollständigen Begriffs eines Wesens und gleichzeitig auf die Verwirklichung des transzendenten Möglichkeitsplans zielt. Bezüglich des Handelns Gottes hat sich ergeben, dass Gott auch wenn er an das Gute gebunden ist, frei wählen kann, weil er die Wahl zwischen verschiedenen möglichen Welten hat. Dass es für den Menschen überhaupt Freiheit gibt, zeigt sich darin, dass es ihm möglich ist, das Falsche zu tun; er kann sündigen.<sup>431</sup> Es stellt sich die Frage, wie dem Menschen überhaupt etwas Kontingentes zur Wahl stehen kann, wenn er als eine apperzipierende Monade Teil der von Gott gewählten besten aller möglichen Welten ist. Um die Wahlmöglichkeit, die einen wesentlichen Aspekt des freien Handelns darstellt, für den Menschen begründen zu können, wird geltend gemacht, dass die Freiheit des Menschen auf der Ebene der möglichen Welten angesiedelt ist. Das bedeutet ein Individuum einer möglichen Welt entscheidet sich frei, weil „es sich Möglichkeiten, die je für sich verschiedenen möglichen Welten angehören, vorstellt ... und aufgrund dieser Vorstellung eine Entscheidung darüber fällt, was es für das Beste hält“ (Poser 2005, 160). Die relative Freiheit des Menschen ereignet sich so ausschließlich im Geist als eine Wahl unter gleich möglichen aber nicht indifferenten Handlungsmöglichkeiten. Die getroffene Entscheidung ist dann „Teil der möglichen Welt, der das Individuum selbst angehört. In der Welt erscheint damit alles determiniert, weil die Freiheit nur im Geist bestehen kann“ (ebd., 160). Mit der Vorherbestimmtheit des Verlaufs der Ereignisse der besten aller möglichen Welten ist die Freiheit, zwischen Handlungsmöglichkeiten zu wählen, kompatibel, denn Gott kann aus dem vollkommenen Begriff der einzelnen Substanz voraussehen, wie ein Wesen wählen wird: Gott hat, wenn er ein Wesen unter den Existierenden zugelassen hat, bereits vorab entschlossen, alles andere optimal anzupassen. Hinsichtlich des christlichen Prinzips der Nachfolge ergibt sich daher folgende Veränderung: Der einzelne Mensch ist nun nicht frei,

---

<sup>431</sup> Die Möglichkeit zur Sünde ergibt sich dadurch, dass der Mensch aufgrund des unvollkommenen Gebrauchs seines Willens das Falsche wählen kann.

weil er das von Gott für ihn Vorherbestimmte willentlich verwirklicht. Dass Gott den Verlauf des Geschehens kennt, bedeutet nicht, dass er das Handeln eines Wesens vorherbestimmt hat, weil dieses Handeln der Möglichkeit nach bereits im vollständigen Begriff des Wesens enthalten ist. Frei ist das Wesen, weil es das in ihm Angelegte aus sich heraus verwirklicht. Es ist aber gleichzeitig „durch eine Anpassung an das Erfordernis, mit anderen Substanzen kompossibel zu sein“ (Poser 2005, 160) unfrei.<sup>432</sup> Freiheit besteht daher weder in unbedingter Autonomie noch in absoluter Anpassung. Sie entspricht vielmehr der freiheitlichen Selbstvervollkommnung im Rahmen der universellen durch Gott geschaffenen Harmonie. Frei ist hier, wer eigenständig seine Selbstaussgestaltung in einer steten Bindung an alles andere Seiende vorantreibt. An dieser Stelle tritt das Theodizeeproblem zu Tage. Es beinhaltet die Frage, wie Gott allmächtig und gütig sein kann, wenn es doch das Übel in der Welt gibt. Wie Leibniz diese Frage beantwortet, soll im Folgenden dargestellt werden, weil sie ein Licht darauf wirft, wie Leibniz das Wesen und die Rolle der Vernunft bestimmt. Leibniz führt aus, dass zwischen dem, „was Gott als Urheber *will* und dem, was die *mittelbare* Folge dieses Willens ist“ (Poser 2005, 167), unterschieden werden muss. Dass Gott die Übel zulässt beinhaltet

„daß er mit seinem vorausgehenden Willen das Gute als solches will, dieser Wille jedoch nur unter den Bedingungen des metaphysischen, moralischen und physischen Übels realisiert werden kann, so daß Gott mit seinem nachfolgenden Willen auch das Übel will“ (Rohls 1991, 251).<sup>433</sup>

Es ist die Bedingung der vollkommenen Welt, „dass es in ihr soviel Übel gibt, wie zur Erreichung des Maximums an Vollkommenheit notwendig und so wenig, wie zur Erreichung des Minimums an Unvollkommenheit erforderlich ist“ (ebd., 251). Es folgt daraus zum einen, „[d]ass das Gute in der Welt also immer ein relativ Gutes ist“ (Poser 2005, 169 Umstellung). Und zum anderen muss Gottes Wahl „auf die Maximierung der Vollkommenheit zielen“ (ebd., 169). Eine ein Maximum an Wesen beinhaltende nach den einfachsten und universellsten Naturgesetzen geordnete Welt kann aufgrund der in ihr herrschenden Ordnung als vernünftig bezeichnet werden. Eine solche Welt muss aber nicht notwendiger Weise eine vollkommene Welt im Sinne der sittlichen Bewertung

---

<sup>432</sup> Zur Beantwortung dieser Frage durch Leibniz und zum Stellenwert dieser Frage im Kontext der frühen Aufklärung siehe Poser 2005, 162 ff..

<sup>433</sup> Als metaphysisches Übel gilt die denknotwendige Unvollkommenheit aller Wesen. Physisches Übel besteht im Leiden. Unter Leiden versteht Leibniz „eine der Tätigkeit entgegengesetzte Form der Passivität“ (Poser 2005, 173). Moralisches Übel ist gleichbedeutend mit Schuld bzw. Sünde. S. ebd., 173.

menschlichen Handeln sein.<sup>434</sup> Denn für den Menschen ist der von Gott gedanklich vollzogene Abwägungsprozess darüber, welche der möglichen Welten die vollkommene ist, nicht nachvollziehbar. Wenn der Mensch durch reflexives Denken nicht in der Lage ist das göttliche Optimierungs- und Maximierungsverfahren nachzuvollziehen, dann stellt sich die Frage, wie er, wenn er zwischen den im Geiste erscheinenden Handlungsmöglichkeiten wählen kann, überhaupt das richtige wählen und dadurch sittlich Handeln kann. Die Verbindung zwischen der Vollkommenheit der Welt und dem menschlichen Handeln wird hergestellt, „indem seelische Harmonie als Vollkommenheit verstanden wird“ (ebd., 168). Die Gleichsetzung von seelischer Harmonie und Vollkommenheit ermöglicht es Wolff in Folge von Leibniz ein ethisches „Naturgesetz“ (Poser 2005, 169) zu formulieren: „Tue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener macht; unterlasse was ihn unvollkommener macht“ (Wolff in ebd., 169). Sittlich gutes Handeln zielt damit auf Vollkommenheit. Weil der Mensch selbst nicht vollkommen ist, kann es passieren, dass er Etwas für vollkommen hält, was nicht vollkommen ist. Menschen können sich aufgrund mangelnden Wissens irren. Für Leibniz „verlangt sittlich gutes Handeln also ein Wissen, während umgekehrt sündhaftes Handeln auf einem Irrtum, auf mangelndem Wissen<sup>435</sup> (oder mangelnder Bereitschaft zur Reflexion) beruht“ (ebd., 169, Umstellung im Zitat). Sittlich richtiges und vernünftiges Handeln fallen hier zusammen, insofern beständige Selbstvervollkommnung mit beständigem Streben danach, sein Wissen zu mehren, als verbunden gedacht wird. Weil das sittliche Handeln mit der Schöpfungsabsicht konvergiert, gewährt es das höchste Maß an Glückseligkeit: „Am Ende steht die höchste Glückseligkeit, die nun allerdings nicht als visio beatifica in Sinne einer ruhenden Schau des vollkommensten Wesens verstanden wird, sondern als ein der Unendlichkeit Gottes angemessenes Fortschreiten der geistigen Tätigkeit. Der Fortschrittsgedanke, bislang verbunden mit der Unvollkommenheit der Welt, wird nunmehr zur Kategorie der Vollkommenheit“ (Rohls 1991, 252). Folgt man Leibniz, dann besteht richtiges, vernünftiges Handeln und mit ihm Glück „also niemals in einem vollen Genießen, bei dem nichts mehr zu wünschen übrig bleibt und das unseren Geist abstumpft, sondern im immerwährenden Fortschritt zu neuen Freuden und Vollkommenheit“ (ebd., 252 Umstellung).

Weil Leibniz den Menschen als ein autonomes Wesen bestimmt, dass aus eigenem Antrieb und aus eigener Vernunft heraus zu sittlich gutem Handeln fähig ist, und weil die Zunahme an Vernunft mit der Zunahme an Wissen als verbunden gedacht wird, kann Leibniz der frühen Aufklärung zugerechnet werden.<sup>436</sup> Nicht zu übersehen ist aber auch,

---

<sup>434</sup> Vgl. Poser 2005, 168.

<sup>435</sup> Weil Leibniz Gott als einen Mathematiker vorstellt, fallen bei ihm zunehmendes Wissen und zunehmende Berechenbarkeit zusammen.

<sup>436</sup> S. Poser 2005, 198.

dass aus der prinzipiellen Ungleichheit der Menschen das für die aufklärerischen Positionen konstitutive Prinzip der Gleichberechtigung bzw. der Gleichheit vor dem Gesetz hier gegenstandslos ist. An seiner Stelle steht das Prinzip der Selbstvervollkommnung im Rahmen einer transzendenten, von Gott gewollten und erschaffenen Ordnung.

## 7.7 Der Eigenkörper als Erscheinungsform der Monaden

Bisher wurde die Monade in ihrer Eigenschaft als eine einzigartige, ideelle Substanz beschrieben. Dabei wurde die Ansicht vertreten, dass das Ausgedehnte keine Substanz sei und dass die unbewussten Seelen bzw. die ursprünglichen Kräfte nur körperhaft in Erscheinung treten. Zum einen stellt sich an dieser Stelle die Frage, was die erscheinenden Körper sind, wenn sie keine Substanzen sein können. Zum anderen möchte ich, weil in den folgenden Kapiteln gezeigt werden soll, dass die von Emerson, Clements und den Chicagoer Soziologen aufgefundenen überindividuellen gesellschaftlichen Einheiten nach dem monadischen Prinzip konzipiert sind, klären, ob es einen substanziellen Zusammenhang zwischen verschiedenen Monaden geben kann und wenn ja, wie dieser bestimmt ist.

Jede Monade wurde aufgrund ihrer Perzeptionen bisher als ein einzigartiger Spiegel des gesamten Universums bestimmt. Als ein endliches Wesen besitzt sie aber ein endliches Perzeptionsvermögen. Sie erkennt aufgrund dieser Begrenztheit zwar das Unendliche, doch erkennt sie es nur teilweise klar. Anders als bei Gott bleiben Teile ihrer Erkenntnis verworren und unklar. Sie stellt nicht das ganze Universum in seine einzelnen Substanzen zerlegt klar und deutlich vor, sondern fasst zahllose Wesen zusammen. Da heißt, sie nimmt Aggregate wahr. Diese Aggregate unterscheiden sich entsprechend der Verschiedenheit der in ihnen zusammengefassten Monaden voneinander und sie erscheinen der Monade als Materie. Das heißt, sie werden als materielle Körper wahrgenommen, obwohl sie keine Substanzen sind.<sup>437</sup> Es ist die Unklarheit bzw. Verworrenheit der Erkenntnis im Inneren der Monade, die außen als körperhaftes Sein erscheint. Das Körperhafte existiert somit nicht als eigenständige Substanz, wie bei Descartes, sondern es ist das Resultat der inneren, geistigen Begrenztheit der Monade. „Das Dunkle in uns gibt es nicht deshalb, weil wir einen Körper haben, sondern wir müssen einen Körper haben, weil es in uns Dunkles gibt“ (Deleuze 2000, 139). Der Körper ist damit keine Substanz, sondern er besteht aus solchen, und sie „stellen lediglich Kraft der gedanklichen Synthese Einheiten dar“ (Röd 1984, 75, Umstellung). Im streng metaphysischen Sinne resultiert der Körper aus der subjektiven

---

<sup>437</sup> „Monada solam esse substantiam, corpus substantias, non substantiam“ (Leibniz Philosophische Schriften, Bd GP II, 262 in Röd 1984, 75).

geistigen Begrenztheit der Perzeptionen der einzelnen Monade. Aus der ontologischen Perspektive erhält die Materie damit einen neuen Status: Sie bringt das geistige Sein der Monade zum Ausdruck, sofern sie das durch die Monade notwendig konstituierte Phänomen ist, in dem sich die innere Begrenztheit der Perzeption der Monade ausdrückt. Insofern nur Gott jederzeit klare Perzeptionen hat, kommen allen übrigen Substanzen Körper zu. „Es gibt ebenso wenig ganz *separierte Seelen* wie *Genien* ohne Körper. Gott allein ist von ihnen völlig frei“ (Leibniz 1998 Monadologie, § 72). Körper und ihre Bewegungen entsprechen damit als „*phaenomena bene fundata*“ den immateriellen Substanzen.<sup>438</sup> Sie sind aus dem substanziellen Sein abgeleitet. Es gelingt Leibniz somit, ohne die Realität der Körper zu leugnen, den Descartesschen Dualismus in einen geistigen Monismus zu überführen. Man könnte nun folgern, dass die Konzeption des Seins von Leibniz auf einen objektiven Idealismus hinausläuft, bei dem das geistige Sein das körperliche bedingt. Dem muss aber entgegengehalten werden, dass das geistige Sein der Monaden, das in den Perzeptionen besteht, notwendigerweise aggregierte, dunkle Wahrnehmungen aufweist. Die Monaden sind daher nicht nur immateriell, sondern auch materiell. Die Phänomenalität, das ist die Körperhaftigkeit, und die Substantialität bilden damit die beiden unterschiedlichen, in der Monade zusammen vorliegenden, Seinsweisen derselben Wirklichkeit: „Die eine Weise des Universums, konzentrierte Einheit der Vielheit zu sein, ist für Leibniz ihr Substanz – (oder Seins-) Aspekt, die andere Weise ausgedehnte Vielheit des Einen zu sein, ist der Phänomen- (oder Erscheinungs-) Aspekt“ (Holz 1992, 128). Das Ansichsein der Monade, das Sein als konzentrierte Einheit, zeigt sich als ihr Gegenteil, nämlich als ausgedehnte Vielheit. Die Phänomenalität ist somit nicht etwas dem wahren Sein Entgegengesetztes, sondern sie ist die Erscheinungsweise des sich entfaltenden Realen. Als ‚andere Seite‘ des Seins ist sie daher untrennbar mit dem Sein verknüpft.<sup>439</sup> Es

„darf die körperliche, materielle Welt, die Leibniz begreift, zwar keineswegs als *selbständige* Wirklichkeit gegen die immaterielle Welt der Substanzen aufgefasst werden; sie ist aber *zugleich mit dieser* wirklich und deshalb auch für die Erkenntnis und das Bewusstsein eine selbst bestimmte Realität, mit der zu rechnen ist“ (Kaehler 1979, 41).

Die Phänomenalität der Monade ist wesentlicher Bestandteil der Substanz. Eine Monade hat einen für sie spezifischen Körper. Er ist das Organ, mit dem sie ihr einzigartiges Wesen

---

<sup>438</sup> Vgl. Poser 1981, 101.

<sup>439</sup> „Kurz, eben weil jede Monade ein klares Gebiet hat, muss sie einen Körper haben, wobei dieses Gebiet ein Verhältnis mit dem Körper konstituiert – kein gegebenes Verhältnis, sondern ein genetisches das sein eigenes ‚relatum‘ mit sich bringt. Weil wir ein klares Gebiet haben, müssen wir einen Körper haben, dessen Aufgabe es ist, es von der Geburt bis zum Tod zu durchlaufen oder zu erkunden“ (Deleuze 2000, 140). S. auch Holz 1992, 130 f..

und ihre einzigartige Relation zu allen anderen Monaden repräsentiert und die Einordnung in das Universum verkörpert.

## 7.8 Der Organismus als funktionelle Einheit

Folgt man Röd (1984, 75), dann erkannte Leibniz, dass seine Ausführungen bis dahin eine subjektivistische Deutung der Einheit empirischer Gegenstände nahelegte. Er entschloss sich daher

„auch zusammengesetzten Dingen und namentlich Lebewesen Substantialität zuzuerkennen, so daß sich ihm ... die Organismen als objektive Einheiten darstellen, die allerdings nicht Substanzen im landläufigen Sinne, sondern funktionelle Einheiten innerhalb des umfassenden Zusammenhangs aller Monaden sein sollten“ (Röd 1984, 75).

Wie Leibniz Organismen als Einheiten konzipierte, soll im Folgenden dargestellt werden. Nach Leibniz werden von einer Monade alle andern Monaden des gesamten Universums repräsentiert. Wie bei der Perzeption ist die körperliche Repräsentation aller Monaden durch die Monade nicht einfach nur das, was die anderen Monaden nicht sind, sondern sie ist eine Repräsentation, die der Monade wesentlich zugehört. Sie ist der „Eigenkörper“ (Kirchhoff 2007, 450) der Monade. Leibniz selbst bezeichnet die Monade als körperliche Substanz. Doch darf er, der gegenüber Descartes argumentiert, dass Körper keine Substanzen sein könnten, weil sie teilbar sind, das Wesen des Körperlichen nicht als etwas Ausgedehntes oder etwas Materielles definieren. Er definiert daher die „belebten“ Körper als körperhafte Substanzen und die unbelebten als Anhäufungen. Was sind Anhäufungen und wie unterscheiden sie sich von belebten Körpern? Anhäufungen setzen sich aus körperhaften Substanzen zusammen. Eine solche Anhäufung ist beispielsweise ein Fischschwarm oder auch ein Felsmassiv. Sie besitzt keinen inneren Zusammenhang, sondern nur einen äußerlichen. Anhäufungen bilden deshalb „bloße Aggregate“ (Poser 2005, 142). Tiere, Pflanzen und Menschen sind körperhafte Substanzen, die sich von den Anhäufungen dadurch unterscheiden, dass ihnen das Prinzip der Einheit nicht äußerlich, sondern innerlich ist.<sup>440</sup> Das den Lebewesen gegenüber den Aggregaten und Maschinen immanente Einheit stiftende Prinzip ist die Zentralmonade.<sup>441</sup> Sie ist die Einheit, der ein bestimmter Körper als Organ der Perzeption dient. Alle körperhaften Substanzen, die den Eigenkörper der

---

<sup>440</sup> S. Poser 2005, 139 ff.. Dass die Organismen keine Aggregate von Substanzen sind, zeigt sich darin, „dass sie sich – im Gegensatz zu jeder sonstigen Maschine – selbst zu gestalten und zu reparieren vermögen. Die Verletzung eines organischen Körpers wird vom Körper selbst ausgeheilt“ (Poser 2005, 142).

<sup>441</sup> Vgl. Leibniz 1966a, 424.

Zentralmonade bilden, fungieren dabei als die notwendigen Organe, die der Zentralmonade zur ihrer einmaligen Repräsentation des Universums dienen. In ihrer Funktion als Organe der Zentralmonade gehören alle körperlichen Substanzen, aus denen der Eigenkörper sich zusammensetzt, dem Eigenkörper selbst an. Dabei „ist [d]ie Einheit der Lebewesen eine funktionale Einheit, und nicht eine räumliche“ (Kirchhoff 2007, 454, Umstellung). Sie kann daher nicht „verortet“ werden.<sup>442</sup> Weil alle Teile des Eigenkörpers notwendig sind, um die Vollständigkeit der Repräsentation der jeweiligen Zentralmonade zu gewährleisten, ist ein Lebewesen zwar als Körper beliebig teilbar nicht aber als eine funktionale Einheit. Damit besitzt der Eigenkörper einer Zentralmonade, der aus einer Vielheit von Monaden zusammengesetzt ist, keine materielle Identität. Vielmehr entspricht seine Identität der Ordnung des Mannigfaltigen, die dem vollständigen Begriff der Zentralmonade entspricht, die durch den Eigenkörper repräsentiert wird. Insofern dieser Begriff sich durch die Perzeptionen hindurch verwirklicht, besteht die Identität des Eigenkörpers „in der Organ-isation von Mannigfaltigkeit“ (Eisel 1991, 172). Der Eigenkörper kann sich daher im Verlauf der Zeit sowohl in seiner Struktur als auch in seiner Organisationsweise verändern, ohne dass er seine Identität verliert.<sup>443</sup>

Die Deutung körperlicher Substanzen als Organe einer Zentralmonade weist darauf hin, dass Leibniz davon ausging, dass Lebewesen aus hierarchisch organisierten Substanzen bestehen. Dienen körperliche Substanzen der Zentralmonade als Organe, kann daraus geschlossen werden, dass die Zentralmonade die oberste Stufe der Hierarchie von Monaden eines Lebewesens bildet. Die Organe der Zentralmonade erscheinen dann auf einer unteren Ebene selbst als funktionale Einheiten, das heißt, sie sind ihrerseits aus körperlichen Substanzen zusammengesetzt. Die Organe der Zentralmonade stellen deshalb auf dieser unteren Ebene selbst Zentralmonaden dar. Die Lebewesen bilden so funktionale Einheiten, die aus unendlich vielen ineinander geschachtelten Subeinheiten bestehen. Nach Cassirers Interpretation der leibnizschen Metaphysik fügt sich dabei die niedere Einheit jeweils als Mittel für den Zweck der nächst höheren.<sup>444</sup> Das Lebewesen wird ausgehend von dieser Betonung der Ausrichtung der Untereinheiten auf die Zentralmonade als eine von der oberen Hierarchieebene aus organisierte Einheit angesehen. Der Bestimmung „von oben“ steht aber gleichzeitig, eine Organisation „von unten“ gegenüber. Denn die Funktion, die von einer Einzelsubstanz übernommen wird, muss dieser Substanz gemäß sein. Damit ist die Einzelsubstanz nicht nur von oben bestimmt, sondern in ihrer Funktionsweise besitzt sie eine einzigartige Selbsttätigkeit, die eine notwendige Voraussetzung dafür bildet, dass der gesamte Funktionszusammenhang realisiert werden kann. Auf diese Weise wird sowohl eine „Einheit durch Totalität“ als auch eine „Einheit durch Differenz“ (Cheung 2000, 44) denkbar.

---

<sup>442</sup> S. Deleuze 2000, 167.

<sup>443</sup> S. Leibniz 1966a, 427f.

<sup>444</sup> S. Cassirer 1902, 410.



## 7.9 Zusammenfassung

Wie die Cambridger Platonisten und Shaftesbury beharrte Leibniz gegen die Empiristen und gegen Descartes auf der Vorstellung von einer final gedachten, von Gott geschaffenen Welt. Und anders als Erstere wollte er diese Vorstellung mit dem neuzeitlichen kausal-mechanischen Denken in Übereinstimmung bringen. Er bestand deshalb gegen Descartes und gegen die Empiristen darauf, dass die von der menschlichen Vernunft in der Wirklichkeit auffindbare Ordnung mit der Ordnung identisch wäre, die Gott gemäß seiner Vernunft erschaffen musste. Die von Leibniz auf der theologischen Ebene aufgebaute Argumentation, führte zu der Annahme, dass Gott nur die beste aller möglichen Welten hatte schaffen können. Gottes Handeln war aber dennoch frei, denn er wählte unter allen denkmöglichen (errechenbaren) Welten diejenige aus, die ein Maximum verschiedener, funktional aufeinander abgestimmter Wesen und eine vollkommene Geschehensfolge enthielt. Die Wahl der vollkommene Geschehensfolge versetzte das gesamte Universum in den Zustand ‚universeller Harmonie‘. Als Einheit maximal verwirklichter, kompatibler Wesen und Ereignisse ging die geschaffene Welt bei Leibniz aus dem vollkommenen, transzendenten Möglichkeitsplan hervor. Dieser Möglichkeitsplan enthielt nicht nur ein Maximum differenter, miteinander kompatibler Wesen, sondern er entsprach auch in der Aufeinanderfolge der Ereignisse der objektiven Vernunft Gottes. Aus diesen Prämissen folgte zum einen, dass jedes geschaffene Wesen in allen seinen wechselnden Zuständen zu jeder Zeit nicht nur sich, sondern auch den optimierten Zusammenhang aller Wesen mit allen anderen bzw. das Allgemeine, den Schöpfungsplan, realisierte. Zum anderen ergab sich dass alle Ereignisse in einem Zusammenhang mit der planmäßigen Verwirklichung der besten aller möglichen Welten stehen mussten. Sie mussten als Abschnitte des sich in zeitlicher Hinsicht entfaltenden, ganzheitlichen Schöpfungsplans aufgefasst werden.

Aufgrund seiner Argumentation auf der theologischen Ebene konnte Leibniz anders als Descartes davon ausgehen, dass das Reich der Gnade, das das Verhalten der *res cogitans* im Bewertungsrahmen von Gut und Böse beinhaltete, und das amoralische Reich der Natur, der *res extensa*, sowohl eigengesetzlich organisiert waren als auch eigenständig verliefen. Zudem konnte er annehmen, dass beide Reiche, weil sie von Gott mit dem Ziel, seiner Gnade zu dienen, eingerichtet worden waren, parallel liefen und einander entsprachen. Gott hatte die Welt uranfänglich so eingerichtet, dass zwischen beiden Reichen eine prästabilisierte Harmonie herrschte, die für das optimale Zusammenwirken von Körper und Geist garantierte.

Bei der Bestimmung der Substanz ging Leibniz dann im Unterschied zu Descartes über die Trennung von Geist und Körper/Materie hinaus, insofern er die prästabilisierte Harmonie in die Substanzen selbst hineinverlegte. Er nahm mit den Monaden ein Strukturprinzip des Seins

an, das durch die Einheit beider Prinzipien charakterisiert wurde, so dass eine Vermittlung zwischen den beiden Grenzprinzipien stattfinden konnte. Als Substanz war die Monade rein geistiges, unausgedehntes Sein. Diese ursprüngliche, ideelle Substanz war zum einen im platonischen Sinne vollkommener Begriff. Aus ihm konnten alle Prädikate eines einzelnen Wesens verstanden und hergeleitet werden. Zum anderen bestand sie aus dem einheitstiftenden Prinzip der Selbsttätigkeit. Dieses Prinzip trat im Schöpfungsakt als eine innere Kraft zu dem Begriff hinzu. Damit wurde die platonische Konzeption der Substanz anders als bei den Cambridger Platonisten und Shaftesbury um den Aspekt der Entelechie, die aus dem aristotelischen Denken herrührt, erweitert. Die einfache Substanz war so als rein ideelles Sein bestimmt. Sie wurde als ein sich aus einem inneren Antrieb heraus entfaltender vollständiger Begriff gedacht und war somit nicht nur durch die Schöpfungsordnung determiniert, sondern in ihrer Wandelbarkeit auch eigenständig begründet. Jedes Wesen existierte nicht nur wie bei den Platonisten und Shaftesbury als ein durch die höhere Ordnung erwirktes, abhängiges Sein, sondern war auch in seiner Eigenständigkeit begründetes Sein, da es zum Wesen gehörte, sich selbsttätig hervorzubringen. Leibniz unterschied zwischen aperzipierenden Monaden (Seelen) und bloß perzipierenden Monaden bzw. Entelechien.

Als eine einzigartige Substanz unterschied sich die Monade in den in ihrem Begriff festgelegten Qualitäten von allen anderen Monaden. Diese Qualitäten entfalteten sich wie die Schöpfung insgesamt in der Zeit, so dass für die Monade davon ausgegangen werden konnte, dass sie der Veränderung unterlag. Diese Veränderungen mussten aus der Monade selbst hervorgehen, denn andernfalls hätte dies im Widerspruch zur Bestimmung der Monade als eigenständiges Sein geführt. Es konnte sich bei den Veränderungen der Monade aber nur um eine innengesteuerte Veränderung handeln, durch die sich die im Begriff des Wesens enthaltenen Qualitäten entfalteten. Gleichzeitig mussten diese Veränderungen, weil sie ein endliches Wesen betrafen, als eine zielgerichtete bzw. teleologische Abfolge innerer Zustände, Perzeptionen, erscheinen. Da die beste aller möglichen Welten als eine sich in der Zeit entfaltende Totalität eines Maximums kompossibler, eigenständiger Wesen gedacht werden musste, ergab sich hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmung der Perzeption einer Monade, dass in ihr auch der Bezug auf die Zustände aller anderen Monaden inbegriffen sein musste. Auf der inhaltlichen Ebene bedeutete Perzeption deshalb, dass eine Monade die anderen Monaden und ihre Veränderungen innerlich wahrnahm und diese zusammengesetzte Vielheit durch sich bzw. durch das Fortschreiten ihrer Zustände kontinuierlich zur Darstellung brachte. Weil jedes Wesen eigenständig definiert war, konnte seine kontinuierliche Selbstverwirklichung nur unter Ausschluss all dessen, was das Wesen nicht ist, fortschreiten. Die positive Identität eines Wesens bestand deshalb darin, die Negation einer unendlichen Vielheit

von anderen Wesen zu sein. Weil die Perzeption die Seinsweise der Wesen war, war das Verhältnis von innen und außen als Abgrenzung eines Inneren gegenüber dem Äußeren bestimmt worden. Doch insofern die Vereinzelung der Monade aus der Negation aller anderen Mannigfaltigkeit resultierte, antizipierte sie und repräsentierte sie diese als eine einzigartige Einheit mittels ihrer Perzeptionen. Das Fortschreiten von einer Perzeption zur nächsten bezieht daher die Zustände aller anderen Monaden jeder Zeit mit ein.

Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen wurde als Repräsentationsverhältnis gedacht. Für das Repräsentationsverhältnis gilt, dass das Einzelne auf die Objektivität des Ganzen angewiesen ist, denn ohne das Ganze kann es seine Einzigartigkeit nicht ausformulieren, und umgekehrt bedarf das Ganze der selbständigen Ausgestaltung seiner einzelnen Teile, denn ohne sie kann es nicht real werden. Das Einzelne wird so nicht als ein allein vom Ganzen her Bewirktes und damit dem Ganzen subordiniertes Sein gedacht, sondern das Ganze bedarf ebenso des selbsttätigen einzelnen Seins, um sich zu verwirklichen.

Die Bestimmung allen Seins als rein geistige Substanz warf auch bei Leibniz die Frage danach auf, welche Qualität den Körpern zukam. Anders als die Empiristen und Descartes ging er nicht davon aus, dass die Materie eine Substanz sei. Er bestimmte sie aber ebenso wenig als Nichtsein, wie es die Platonisten der Cambridger Schule getan hatten. Vielmehr leitete er die Existenz sinnlich wahrnehmbarer Körper aus der Beschaffenheit der geistigen Substanz ab, indem er die Körper als Resultat der Verworrenheit der Erkenntnis im Inneren der Substanz ansah. Dass und wie Körperhaftes in Erscheinung trat, resultierte damit aus der spezifischen Beschaffenheit der immateriellen Substanz. Die Phänomenalität der Monade war damit kein Sein an sich, sondern sie wurde zum wesentlichen Bestandteil der Substanz. Um die nahe liegende subjektivistische Deutung der Einheit empirischer Gegenstände zu vermeiden, erkannte Leibniz den Lebewesen Substantialität zu. Dies führte dazu, dass einzelne Menschen, Tiere und Pflanzen zwar nicht zu Substanzen im Sinne der Monaden wurden, aber als objektive funktionale Einheiten innerhalb des Gesamtzusammenhangs aller Monaden angesehen werden konnten. Das zwischen einer Vielzahl von Monaden einheitsstiftende Prinzip einer funktionalen Einheit bezeichnete er als Zentralmonade. Ihr diente ein bestimmter Körper als Organ der Perzeption bzw. ihrer einmaligen Repräsentation des Universums. Weil die Lebewesen als funktionale Einheiten gedacht wurden, konnten sich die Eigenkörper einer Zentralmonade zwar aus Substanzen zusammensetzen, doch blieb ihr einheitsstiftendes Prinzip als ein immaterielles unverortbar. Leibniz Modell der funktionalen Einheit von Substanzen legte es nahe, dass Lebewesen als funktionale, aus unendlich vielen ineinander geschachtelten Subeinheiten bestehende Einheiten gedacht wurden. Weil er die einzelne Monade als eigenständiges Sein begründete, kann man davon ausgehen, dass in seiner als organisch zu bezeichnenden Konzeption die

niedere Einheit jeweils als Mittel der Erfüllung des Zwecks der nächst höheren Einheit fungierte, wobei die zu erfüllende Funktion, die von einer Einheit übernommen wurde, dieser gemäß sein musste.

In dem folgenden Kapitel, soll anhand der Philosophie des amerikanischen Transzendentalisten Ralph Waldo Emerson gezeigt werden, wie die in Kapitel sechs und sieben vorgestellten rationalistischen Kosmologien aufgegriffen werden und die Formulierung einer politisch konservativen Position ermöglichen.

## **8. Rekonstruktion der universalienrealistischen, konservativen Weltanschauung anhand des amerikanischen Transzendentalismus**

### **8.1 Einleitung**

In den Kapiteln vier und fünf wurde auf der Grundlage der Differenzierung zwischen nominalistischen und realistischen christlichen Positionen mit dem Aufbau einer Systematik zur politischen Klassifikation ökologischer Theorien begonnen. Es wurden zunächst die liberale Weltanschauung und die Weltanschauung der demokratischen Aufklärung idealtypisch rekonstruiert. Da in der vorliegenden Arbeit die These vertreten wird, dass sowohl der Gegenstand der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie als auch der der humanökologischen Stadtentwicklungstheorie der Chicagoer Schule nur vor dem Hintergrund des kulturellen Deutungsmusters einer konservativen politischen Philosophie konstituiert werden konnten, wurde in den Kapiteln sechs und sieben mit der Rekonstruktion der konservativen Weltanschauung begonnen. Es wurden zwei dem organischen Rationalismus verpflichtete Kosmologien eingeführt. Die dem Rationalismus von Descartes und dem Empirismus gegenübergestellten Positionen waren der durch den Platonismus geprägte englische Rationalismus und der Rationalismus von Leibniz. Beide Kosmologien zeichneten sich dadurch aus, dass sie aufgrund ihrer von Descartes abweichenden theologischen Positionen zu alternativen Definitionen des Wesens des Einzelnen und des Allgemeinen sowie der Vernunft gelangten. In der englischen Traditionslinie des Rationalismus erwies sich das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen als eine Beziehung zwischen Teil und Ganzem, bei dem der Zweck – und damit das substantielle Sein des Teils – vom übergeordneten Ganzen her bestimmt wurde. Um den Menschen auch hier zum Autor der Erkenntnis zu machen, ging man zunächst der universalienrealistischen Tradition folgend von der Existenz eingeborener Ideen bzw. von Instinkten aus. Anders als im herkömmlichen Universalienrealismus wurde das Erkennen aber als aktiver Vorgang des Wiedererkennens bestimmt, denn dem Self kam im Erkenntnisakt die Aufgabe zu, die durch die Außenwelt verursachten sinnlich-körperlichen Eindrücke mit den in ihm angelegten ewigen Ideen zu vermitteln. Erkenntnis wurde anders als bei Descartes durch die sinnliche Wahrnehmung als initiiert gedacht. Sie konnte aber aufgrund der universalienrealistischen Grundhaltung anders als bei den Empiristen auf das in der menschlichen Seele enthaltene Übernatürliche bezogen werden. Die Vernunft wurde unter diesen Voraussetzungen zu einem individuellen intuitiven Vermögen, das es dem Einzelnen ermöglichte, dem absoluten Guten bzw. den ewigen im Self enthaltenen Ideen

willentlich zuzustimmen. Das Kapitel sieben zeigte anschließend, dass Leibniz ausgehend von seiner theologischen Argumentation eine weitere von den anderen rationalistischen Ansätzen abweichende Substanzkonzeption formulierte, nämlich das monadische Prinzip. Indem Leibniz dieses Prinzip einführte, gelang es ihm, das durch Descartes aufgeworfene Problem der Trennung der Substanz in Körper und Geist einer befriedigenderen Lösung zuzuführen. Diese Lösung erlaubte es ihm zum einen, von der Existenz nur einer rein geistigen Substanz auszugehen. Zum anderen wurde es ihm möglich, das einzelne Wesen nicht wie bisher nur als vom Allgemeinen bestimmtes und erwirktes Sein zu denken, sondern es auch in seiner Eigenständigkeit zu begründen. Das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen wurde infolge dessen als Repräsentationsverhältnis bestimmt, bei dem das Allgemeine nur mit dem je einzelnen Wesen und durch dessen Selbsttätigkeit real werden konnte. Im Rahmen der Metaphysik von Leibniz ergab sich, dass vernünftiges und sittlich gutes Handeln in der Erschaffung der besten aller möglichen Welten konvergierte. Da es dem unvollkommenen Menschen nicht möglich war, den von Gott vollzogenen Abwägungsprozess bezüglich der Erschaffung der besten aller möglichen Welten nachzuvollziehen, konnte nur die individuelle Vollkommenheit zum Maßstab vernünftigen Handelns erhoben werden. Als vernünftig galt es daher, das zu tun, was die Selbstvervollkommnung vorantrieb. Da das sittlich gute Handeln des Menschen wie das sittlich gute Handeln Gottes an Wissen gebunden war, ergab sich, dass Selbstvervollkommnung das beständige Streben, sein Wissen zu mehren, beinhaltet. Im folgenden achten Kapitel wird mit der Rekonstruktion der konservativen Weltanschauung fortgefahren. In Hinblick auf die politische Klassifikation der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie und der humanökologischen Stadtentwicklungstheorie soll mit diesem Kapitel aber nicht nur eine politisch konservative Philosophie als kulturelles Deutungsmuster rekonstruiert werden, es soll darüberhinaus belegt werden, dass dieses Deutungsmuster im amerikanischen, zumeist liberalen intellektuellen Milieu überhaupt zur Rezeption bereitstand. Für die Rekonstruktion der konservativen Position verwende ich daher philosophische Texte des amerikanischen Transzendentalisten Ralph Waldo Emersons. Diese Texte sind im deutschen Kontext weniger bekannt und wurden bei Arbeiten, die sich mit der politischen Klassifikation ökologischer Theorien beschäftigen, bisher nicht berücksichtigt.<sup>445</sup> An Emersons Texten soll wie bei der Rekonstruktion der aufklärerischen Weltanschauungen zuerst gezeigt werden, dass der Autor, bei seinem Versuch, eine eigenständige Ontologie zu formulieren, auf die in den Kapiteln sechs und sieben vorgestellten Positionen zurückgriff. Dass die aus diesem Rückgriff hervorgehende Philosophie Definitionen von Vernunft und

---

<sup>445</sup> Kirchhoff (2007), der eine Rekonstruktion von kulturellen Deutungsmustern zum Zweck der systematischen Differenzierung biologischer und ökologischer Theorien vornimmt, stellt eine Verbindung zwischen der Kosmologie von Leibniz und der Geschichtsphilosophie von Herder her. Er zeigt, dass Herders Philosophie auf der monadischen Individualitäts- und Systemauffassung von Leibniz basiert.

Freiheit erzwingt, die mit den Grundsätzen demokratischer Herrschaft nicht vereinbar sind, soll demonstriert werden. Danach werde ich darauf eingehen, wie Emerson seine Subjektphilosophie auf die Menschheitsgeschichte übertrug und wie dadurch eine konservative Geschichtsphilosophie formuliert wurde. Das Kapitel schließt die Rekonstruktion der konservativen Weltanschauung mit Emersons Betrachtungen zur Rolle Amerikas in der Menschheitsgeschichte ab.

Das Kapitel acht beginnt zunächst mit einer Einführung in die gesellschaftliche und politische Situation zur Zeit der Gründung der USA. Es wird zum einen herausgearbeitet, dass sich in der postkolonialen Gesellschaft ähnlich wie in europäischen Gesellschaften Kräfte formierten, die gegen die Durchsetzung der Ideale der liberalen und der demokratischen Aufklärung opponierten. Zum anderen wird beleuchtet werden, wie unterschiedliche politische Interessen mit unterschiedlichen Interessen an der kulturellen Ausrichtung der Nation verknüpft wurden.

Da die transzendentalistische Bewegung in der Literatur gewöhnlich der amerikanischen Romantik zugesprochen wird und man sie eher als eine weltanschaulich-ästhetische als eine politische Strömung wahrnimmt, gehe ich danach in einem Exkurs auf die frühe Romantik, ein. Ihre Charakteristika werden kurz benannt, um später genau begründen zu können, dass und womit Emersons Denken über eine ästhetisierende, frühromantische Position hinausgeht und eine gegenaufklärerische, konservative Position begründet.

## **8.2 Zur gesellschaftlichen und politischen Situation in den USA zwischen 1766 und 1865**

### **8.2.1 Von einer englischen Kolonie zur amerikanischen Republik**

Die Gesellschaft in den englischen Kolonien Nordamerikas war nach Gordon Wood<sup>446</sup> in den Jahren vor der Unterzeichnung der Unabhängigkeitserklärung 1766 hierarchisch gegliedert. Auch wenn sie durchlässiger als in europäischen Staaten war, kann man sie grob in vier Klassen<sup>447</sup> unterteilen. Die sozioökonomische Elite der Kolonien bildeten die „Pflanzeraristokratie des Südens“<sup>448</sup>, die Latifundienbesitzer New Yorks, die Großkaufleute Neuenglands, aber auch reiche Geschäftsleute aus Philadelphia, New York u.a., die einflussreichen Lawyers aus Boston und weitere Leute mit Reichtum und Ansehen“ (Dippel 1985, 32). Diese Elite bestand, zu einem großen

---

<sup>446</sup> S. Gordon Wood 1974.

<sup>447</sup> Diese Klassen sind nicht mit denen, die zu diesem Zeitpunkt in Europa existierten vergleichbar. „Sie waren weniger starr als die in Europa existierenden Klassen gefügt, zeigten aber durchaus Ansätze eines eigenen Bewusstseins, mit dem sie sich von den anderen gesellschaftlichen Klassen nach Eigen- und Fremdverständnis abgrenzten“ (Dippel, 1985, 32).

<sup>448</sup> Diese Gruppe wurde auch als „Gentlemen Farmers“ bezeichnet. Sie gehörte nicht dem Adel „im traditionellen europäischen Wortsinn [an], verkörperte jedoch im 18. Jahrhundert die unangefochtene Führungselite im Süden“ (Dippel, 1985, 31).

Teil aus Amerikanern englischer Abstammung.<sup>449</sup> Der Mittelschicht gehörten Kaufleute mit geringerem Einkommen, Ladenbesitzer, Handwerker, Ärzte, Pfarrer und Lehrer an. Zur unteren Mittelschicht zählten Pächter und selbständige Farmer. Amerikaner dieser Klasse stammten aus verschiedenen zumeist nordeuropäischen Ländern. Die Unterschicht rekrutierte sich aus Tagelöhnern, einfachen Arbeitern, Fischern, Seeleuten, freien Schwarzen und armen Farmern. Anders als in den europäischen Staaten bildeten die Mittel- und untere Mittelschicht die größte Bevölkerungsgruppe und die Unterschicht war, wie die Oberschicht, sehr klein.<sup>450</sup> Bezogen auf die politische und wirtschaftliche Entwicklung muss davon ausgegangen werden, dass die amerikanischen Kolonien bis zur Unterzeichnung der Unabhängigkeitserklärung der Reglementierung durch die englische Krone unterworfen waren.<sup>451</sup> Zwar wurde diesen Kolonien im 17. Jahrhundert das Recht auf weitgehende Selbstverwaltung eingeräumt und dieses Recht konnte, in Ermangelung eines ersten und zweiten Standes (Adel und Kirche), von den in die Unterhäuser gewählten freien und besitzenden Bürgern wahrgenommen werden, doch durften diese keine exekutive oder legislative Gewalt ausüben. Die Unterhäuser, in denen die Bürger vertreten waren, sollten nur „eine Art repräsentatives Element in der Verwaltung der jeweiligen Kolonie verkörpern“ (Dippel 1985, 20). Die exekutive Gewalt ging in den meisten Kolonien von einem durch die englische Krone eingesetzten Gouverneur und dessen Stellvertreter aus. Die legislativen Funktionen übernahm in den meisten Kolonien ein Gouverneursrat.<sup>452</sup> Weil sich die Unterhäuser fast ausschließlich aus den Mitgliedern der Ostküstenelite rekrutierten, kann man sagen, dass vor der amerikanischen Unabhängigkeit der größte Teil der Bevölkerung von der politischen Mitsprache weitestgehend ausgeschlossen war. Ähnlich verhielt es sich mit den Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs. Diese waren in den Kolonien in der Realität nur in einem begrenzten Maße gegeben. Es muss allerdings gesagt werden, dass trotz kontinuierlicher Einwanderung weitestgehend Besitzloser keine Verelendung einsetzte. Der immense Bedarf an Arbeitskräften machte es anders als in Europa für viele Einwanderer möglich, ihre

---

<sup>449</sup> Dies trifft im besonderen Maße auf den Staat Massachusetts zu. Die Kolonie war eine Gründung von Puritanern, die im 17. Jahrhundert von der britischen Krone das Recht auf Selbstverwaltung und freie Ausübung des Glaubens erhalten hatte. Es lebten dort anders als in den anderen Kolonien fast ausschließlich Amerikaner englischer und puritanischer Herkunft. In Massachusetts existierte deshalb eine enge Verflechtung von staatlicher und geistlicher Führung („Theokratie“). Nach Dippel (1985, 28) herrschte eine extreme Intoleranz gegenüber Andersgläubigen vor. Auf die Bedeutung des Puritanismus für die amerikanische Kultur wurde in verschiedenen Werken hingewiesen. S. u.a. Perry Miller 1956; Sacvan Bercovitch 1975.

<sup>450</sup> In nordeuropäischen Staaten gehörten der Unterschicht am Ende des 18. Jahrhunderts dagegen zwischen einem Drittel und der Hälfte der Bevölkerung an.

<sup>451</sup> S. Dippel 1985.

<sup>452</sup> Bei diesem Rat handelte es sich um ein ungefähr zwölfköpfiges Gremium, dessen Mitglieder vom Gouverneur ausgewählt und vom Londoner Handelsministerium auf Lebzeiten ernannt wurden. S. Dippel 1985, 20. In den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts fand dann eine Machtverschiebung zu Gunsten der Kolonien statt. Die Interessenvertreter der Kolonien gewannen im Gouverneursrat an Einfluss. Es gelang ihnen, diesen Einfluss auch auf die Exekutive auszudehnen. Wie die Kolonialherrschaft nach 1763 in eine Krise geriet, die dann in die amerikanische Revolution einmündete, beschreibt Dippel 1985, 21ff..



Einkommenssituation und auch ihren sozialen Status in der neuen Welt zu verbessern.<sup>453</sup> Bereits vor der Revolution bildete sich daher der Mythos heraus, dass in Amerika allen der Aufstieg prinzipiell offenstehe. Dieser Mythos beförderte die Entstehung der Ideologie der „Mittelklassen-Gesellschaft“ (Dippel 1985, 33). Diese Ideologie beinhaltet unter anderem die Überzeugung, dass ein gesellschaftlicher Aufstieg aufgrund individueller Leistungen möglich sei<sup>454</sup> und dass die Bessergestellten soziale Vorbilder seien.<sup>455</sup> Für den Verlauf der amerikanischen Revolution und für die politische Ausrichtung der jungen Republik hatte die frühzeitige Entstehung dieser Ideologie weitreichende Folgen: Zum einen verhinderte sie, dass es während der Revolution zu einem grundlegenden Konflikt zwischen den Mittelschichten und der Unterschichten kam. Zum anderen waren die politisch führenden Oberschichten angesichts des relativ großen Bevölkerungsanteils, dem das Wahlrecht nach der Ablösung von der englischen Herrschaft zugestanden wurde, gehalten, „zumindest verbal eher auf die Interessen der Mittelschicht einzugehen, als einen politischen Konfrontationskurs gegen sie zu steuern, der langfristig zu einer Gefährdung ihrer Interessen hätte führen können“ (Dippel 1985, 34).

### **8.2.2 Von den Anfängen der Republik bis zum Bürgerkrieg**

Mit der Unterzeichnung der Unabhängigkeitserklärung und der Gründung der USA im Jahr 1776 entstand eine grundlegend neue Situation, denn die kolonialen Herrschaftsstrukturen wurden außer Kraft gesetzt und eine bürgerliche Gesellschaft wurde installiert. Auch wenn sich keine der gesellschaftlichen Gruppierungen in den Jahren nach der Revolution für eine Rückkehr zur Monarchie aussprach, setzte nach der Gründung der Republik eine Auseinandersetzung über die anzustrebende Herrschaftsform ein. Diese Auseinandersetzung wurde in erster Linie von der Ostküstenelite, der Oberschicht des neuen Staates<sup>456</sup>, geführt. Die zu diesem Zeitpunkt relativ homogene Oberschicht stritt insbesondere „zur Frage der öffentlichen Herstellung legitimer Macht, sowie zur Frage der Regierungs- und Verfassungsautorität“ (Kelleter 2002, 577). Bis 1800 kristallisierten sich die gegnerischen Positionen der „Federalists“<sup>457</sup> und der „Republicans“<sup>458</sup> heraus: Die Federalists vertraten die Ansicht, dass mit dem in Kraft treten der Verfassung die Staatsdiener den Herrschaftsauftrag nicht mehr allein von den Beherrschten, sondern auch aus

---

<sup>453</sup> S. Dippel 1985, 34.

<sup>454</sup> S. Dippel 1985, 34.

<sup>455</sup> S. Dippel 1985, 34.

<sup>456</sup> Der USA gehörten bei der Gründung 13 Staaten an. Diese Staaten lagen, abgesehen von Pennsylvania, direkt an der Ostküste.

<sup>457</sup> Die Federalists übten bis ca. 1815 einen nennenswerten politischen Einfluss aus, lösten sich nach dem Tod von Hamilton, eines ihrer führenden Mitglieder, auf. Die Nachfolge der Federalists traten zumindest teilweise die National Republican Party und später die United States Whig Party an. Quelle: [de.wikipedia.org/wiki/Föderalistische\\_Partei](https://de.wikipedia.org/wiki/Föderalistische_Partei).

<sup>458</sup> Die Republicans wurden auch als Democratic-Republicans oder Jeffersonians bezeichnet. Sie spalteten sich nach 1824 in Anhänger von Jackson und von Adams auf. Aus ersteren ging die heute bestehende Demokratische Partei hervor. S. [de.wikipedia.org/wiki/Demokratisch-Republikanische\\_Partei](https://de.wikipedia.org/wiki/Demokratisch-Republikanische_Partei).

der Verfassung erhielten.<sup>459</sup> Die Autorität der Regierenden sollte daher nicht allein auf dem souveränen Volkswillen basieren, sondern durch die Verfassung verliehen werden und umgekehrt sollte die „Majestät des Gesetzes“ (Kelleter 2002, 580) durch die Autorität der Regierenden bewahrt werden.<sup>460</sup> „Radikale Volkssouveränität würde gemäß dieser Sichtweise die Autorität der Gesetze gerade abschaffen; die Gesellschaft fiel in den Naturzustand zurück“ (Kelleter 2002, 581). Ähnlich wie bei der Position der demokratischen Aufklärung ging man damit auch hier davon aus, dass legitime Herrschaft hergestellt werden musste. Insofern die Bürger ihre Vertreter abwählen und dann ihr Recht, Veränderungen herbeizuführen, an die Parlamentarier übergeben sollten, die sich ihrerseits der Verfassung verpflichteten, zeigt sich, dass eine Volksherrschaft im Sinne der idealtypischen Position der demokratischen Aufklärung nicht erwünscht war.<sup>461</sup> Denn anders als bei ihr (und auch bei der idealtypischen liberalen Position) sollte der Status der Verfassung und der gewählten Repräsentanten bzw. Regierung oberhalb des Mehrheitswillens ansiedelt werden. Dies hätte ähnlich wie noch bei Hobbes beinhaltet, dass keine legale außerparlamentarische Opposition denkbar gewesen wäre. Als Grund für die Ablehnung der Volkssouveränität, muss im Wesentlichen die Furcht davor angesehen werden, dass eine „Öffnung des politischen Prozesses zur ungehinderten Mehrheitsherrschaft“ (Dippel 1985, 93) zur Beendigung der Dominanz der Führungselite führen könnte.<sup>462</sup> Die Federalists stellten mit Georg Washington und John Adams die beiden ersten Präsidenten der Vereinigten Staaten. Der politische Gegner, dessen Mitglieder derselben Elite angehörten, trat dagegen für eine uneingeschränkte Volkssouveränität ein.<sup>463</sup> Denn von dieser Seite wurde befürchtet, dass, wenn eine Gleichsetzung der Herrschaft gewählter Amtsträger mit der Herrschaft eines fundamentalen Rechts eintreten sollte, „bald alle Versuche, die Regierung *außerhalb freier Wahlen* zu kritisieren, als verfassungswidrig erscheinen“ (Kelleter 2002, 582) würden. Anders als die Federalists vertraten die Democratic-Republicans ähnlich wie Rousseau<sup>464</sup> die Ansicht, dass vernünftige Herrschaftsverhältnisse durch die kontinuierliche, öffentliche Diskussion erzeugt werden müssten.<sup>465</sup> Aus ihrem Verständnis dafür, wie legitime Macht entstehen konnte, folgerten sie, dass eine konstante Abhängigkeit der Regierung von der Öffentlichkeit bestehen sollte. Es wurde

---

<sup>459</sup> Vgl. Kelleter 2002, 580.

<sup>460</sup> Nach Dippel wurde damit die traditionelle Tyrannislehre modifiziert: „Die aus der Gegenwart zu gewinnende Erkenntnis konnte nicht heißen, dass die Freiheiten der Amerikaner durch einen tyrannischen König bedroht seien, sondern ... allein durch ein in seiner Souveränität unbegrenztes Parlament. Die Freiheit des Einzelnen könne nur dann als gesichert angesehen werden, wenn, statt die Macht der Exekutive spürbar zu beschneiden, die Herrschaft der Parlamentsmehrheit wirkungsvoll begrenzt und strikten Regeln unterworfen werde“ (Dippel 1985, 94).

<sup>461</sup> Zu den Grundzügen der liberalen Position von Hobbes siehe Kapitel 4.3.

<sup>462</sup> S. Dippel 1985, 91 ff., Kelleter 2002, 582 ff..

<sup>463</sup> Das Konzept der uneingeschränkten Volksherrschaft konnte sich auf nationaler Ebene nicht durchsetzen. Es wurde aber in Pennsylvania und einem weiteren Bundesstaat weitgehend realisiert. S. Dippel 1985, 94. Später orientierte sich die Verfassung der Jakobiner von 1793 am Verfassungsentwurf Pennsylvanias. S. ebd., 94.

<sup>464</sup> Zu den Grundzügen der Position der demokratischen Aufklärung siehe Kapitel 5.3.

<sup>465</sup> Kelleter 2002, 583.

„dem Volk eine Möglichkeit souveräner Machtdelegation *außerhalb des Wahlaktes* zugestanden. Die Beherrschten urteilen jetzt nämlich nicht nur über die Befähigung bestimmter Kandidaten, sondern wachen in einem ständig instituierten Gespräch über die Einhaltung verfassungsmäßiger Prozeduren“ (ebd., 583).

Wie die Federalists sahen sich die Democratic-Republicans als Hüter der Verfassung an. Dadurch, dass sich die Herrschaft bei ihnen ähnlich wie bei der Position der demokratischen Aufklärung allein aus dem die Verfassung begründenden Willen des Volkes speisen sollte, wurde es anders als bei den Federalists denkbar, dass die Regierung in einen Gegensatz zur Verfassung geraten konnte und dass deshalb eine legale Opposition existieren müsste. Sie sollte die Einhaltung der Verfassung durch die Regierung überwachen können.<sup>466</sup>

1801 wurde der Democratic-Republican Thomas Jefferson zum Präsidenten<sup>467</sup> gewählt. Anders als seine Vorgänger hob er die Bedeutung der Mittelschicht, insbesondere der freien Farmer, gegenüber den städtischen Eliten und den Großgrundbesitzern in den Vordergrund und setzte sich für die Gleichberechtigung aller Bürger ein. Jeder Amerikaner sollte das Recht erhalten, Land zu erwerben und zu bewirtschaften.<sup>468</sup> Gleichzeitig plädierte er für die Trennung von Staat und Kirche und trat für den Ausschluss des Klerus aus der universitären Bildung ein.<sup>469</sup> Auf der wirtschaftlichen Ebene forderte er die Abschaffung jeglicher den Handel regulierender staatlicher Maßnahmen. Idealerweise sollten die Vereinigten Staaten eine agrarische Republik freier Bauern werden.<sup>470</sup> Diese Wendung zur Mittel- und unteren Mittelschicht wurde mit einer veränderten Werthaltung verbunden, die der Rousseaus nahe kam. Materieller Reichtum wurde mehr und mehr zum Synonym für Luxus, Individualität wurde zunehmend als Eigennützigkeit angesehen und ‚hohe‘ Kultur geriet zu einem Anzeichen gesellschaftlicher Degeneration.<sup>471</sup> Anders als bei Rousseau, der Adel und Großbürgertum gleichermaßen angriff<sup>472</sup>, wurden in den USA vornehmlich die ständischen Gesellschaften Europas als negative Vorbilder herangezogen, auch wenn bereits

---

<sup>466</sup> Zu der Rolle der (politischen) Öffentlichkeit bei den verschiedenen Positionen s. Kelleter 2002, 582 ff..

<sup>467</sup> Jefferson war einer der wesentlichen Autoren der amerikanischen Verfassung und wurde 1801 zum dritten Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt. Er blieb bis 1809 im Amt.

<sup>468</sup> An dieser Stelle sei nur angemerkt, dass Amerikaner afrikanischer Herkunft zu dieser Zeit von der Mehrzahl der weißen Amerikaner nicht als vollwertige Bürger angesehen wurden. Meist unterstellte man, dass sie einer minderwertigen Rasse angehörten. Jefferson bildete bezüglich dieser Ansicht keine Ausnahme, denn auch wenn er für die Gleichberechtigung aller männlichen Amerikaner eintrat, war er nicht bereit, auf eigene Sklaven zu verzichten.

<sup>469</sup> Diese Forderungen zielten insbesondere auf die Entmachtung der Puritaner ab. Deren Einfluss auf die Bildung und die kulturelle Entwicklung war zwar bereits Ende des 18. Jahrhundert zurückgedrängt worden, doch besetzten sie immer noch einflussreiche Positionen in den Neuengland-Staaten. Ein wesentlicher Grund für den Machtverlust bestand darin, dass Newtons rationalistische Kosmologie und Lockes Philosophie die puritanische Prädestinationslehre und das puritanische Dogma der grundsätzlichen Verworfenheit des Menschen nach 1800 mehr und mehr als unzeitgemäß erschienen ließen. S. auch Krusche 1987, 38.

<sup>470</sup> S. Marx 1964; Kathe 2010.

<sup>471</sup> Vgl. Weiß 2001, 136.

<sup>472</sup> S. Kapitel 5.3.

im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts absehbar war, dass die Vision einer agrarisch geprägten, amerikanischen Republik aufgrund des technischen Fortschritts und der zunehmenden Industrialisierung nicht real werden würde.

Spätestens mit Jeffersons Wahl zeichnet sich ein allgemeiner Machtverlust der Federalists ab. Auch wenn ihr Einfluss zu diesem Zeitpunkt vor allem im Raum Boston noch groß war, ließ sich nicht übersehen, dass sie auf der nationalen Ebene an politischer und kultureller Bedeutung verloren.<sup>473</sup> In dieser Situation weiteten sich die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Lagern aus. Man stritt nun „nicht nur um die politischen Strukturen des neuen Staates, sondern auch um dessen gesellschaftliche Ordnung und letztendlich auch um die neue Kultur einer neuen Gesellschaft“ (Weiß, 2001, 136). Hatten die Federalists bisher zumeist auf der politischen Ebene gegen die Interessen der Republicans versucht, die Einflussnahme der Öffentlichkeit auf das politische Geschehen einzuschränken, so übertrugen sie ihre elitären Vorstellungen nun auch auf den Bereich der Kultur und der gesellschaftlichen Ordnung. Aus der Perspektive der Federalists war Kultur „das Privileg einer Elite“ (ebd., 136). Weil sich die Vertreter der Federalists zumeist aus der städtischen Oberschicht rekrutierten<sup>474</sup>, stellte man Jeffersons Ideal einer agrarisch geprägten Gesellschaft das Ideal einer urbanen Hochkultur entgegen, die sich in vielerlei Hinsicht am englischen Vorbild orientierte. Man warf Jefferson und seinen Anhängern vor, dass es ihnen an kultureller Kompetenz im weitesten Sinne fehlte.<sup>475</sup> Da man sich nicht nur von den Idealen der Republicans distanzieren wollte, sondern auch befürchtete, dass neue durch die fortschreitende Industrialisierung begünstigte Akteure wie Fabrikanten, Verleger und Spekulanten zu Reichtum gelangen und politischen ebenso wie kulturellen Einfluss nehmen könnten<sup>476</sup>, versuchte man mit dem Verweis auf mangelnde Bildung auch Argumente für den Ausschluss „Neureicher“ zu finden. Intellektuelle aus den Reihen der Federalists verwiesen „immer wieder auf die Diskrepanz zwischen wirtschaftlichem Fortschritt und materiellem Reichtum einerseits und kultureller Armut andererseits“ (Weiß, 2001, 136). Sie forderten, dass sich die Führungselite des Landes nur aus denjenigen zusammensetzen sollte, die sowohl über ein ausreichend großes Kapital, als auch über eine gehobene Bildung verfügten. Den eigenen elitären Führungsanspruch gegenüber Aufsteigern und Personen aus den Mittelschichten begründete man dann damit, dass man sich nicht nur aufgrund der finanziellen Ausstattung, sondern auch aufgrund des eigenen, exklusiven „Bildungskapitals“

---

<sup>473</sup> S. Weiß 2001, 135. Gerade in den westlich der Ostküste gelegenen Staaten, die seit 1791 dem Staatenbund beigetreten waren, konnten sich die Federalists, weil es dort keine ausgeprägte städtische Oberschicht gab, nicht als politische Kraft etablieren.

<sup>474</sup> Zu den intellektuellen Vertretern der städtischen Oberschicht zählt Weiß Rechtsanwälte, Pfarrer und auch Gelehrte, die eigene Werke oder Übersetzungen publizierten.

<sup>475</sup> S. Weiß 2001, 137.

<sup>476</sup> Der Grund für diese Furcht waren nicht zuletzt die eigenen Erfolge, die durch die fortschreitende Industrialisierung und die Ausweitung des Marktes und der Finanzwirtschaft erzielt werden konnten. Zum wirtschaftlichen Umbruch in den USA nach 1812 s. Gilmore 1985.

als für befähigt ansah, den Dienst an der Gesellschaft unentgeltlich und selbstlos zu verrichten. Federalistisch gesinnte Intellektuelle stilisieren sich in dieser Zeit zu Trägern „einer urbanen, elitären Kultur [und] zu potentiellen Erlösern einer geldsüchtigen und oberflächlichen Gesellschaft“ (ebd., 136), die sich „einer interessefreien Erforschung des für alle Menschen verbindlichen Wahren und Guten“ (ebd., 137) widmeten.<sup>477</sup> Das Engagement der Federalists für die amerikanische Kultur besaß damit eine zweifache Funktion: Es sollte zum einen den exklusiven Charakter der Elite konservieren, zum anderen sollte es der „destruktiven Energie des kruden Materialismus“ (ebd., 115) entgegenwirken.

Im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts erlebten die Vereinigten Staaten einen tiefgreifenden Wandel. Es fanden eine kontinuierliche Gebietserweiterung im Westen und ein enormer Bevölkerungszuwachs statt. Mit diesen Veränderungen zeichnete sich ab, dass die Vormachtstellung der Ostküste in der Zukunft nicht länger bestehen bleiben würde. „Die vorrückenden Siedler bevölkern neue Regionen, die zunehmend an politischem Gewicht gewinnen und mit ihrer weitgehend agrarisch geprägten Identität im deutlichen Gegensatz zur urbanen Kultur der Ostküste im allgemeinen und Boston im besonderen stehen“ (ebd., 140).<sup>478</sup> Zeitgleich mit der territorialen Expansion und dem Bevölkerungswachstum setzten in den USA technischer Fortschritt und starkes Wirtschaftswachstum ein. In Folge dieser Veränderungen geschah, was zuvor besonders von den Federalists befürchtet worden war: Der wirtschaftliche Aufstieg gelang nun vielen, die bis dahin nicht zur Elite gehört hatten. Dies führte zum einen dazu, dass die ökonomische Elite ihre Exklusivität einbüßte. Zum anderen ließ mit dem Anwachsen dieser Bevölkerungsschicht das Interesse reicher und einflussreicher Menschen an einer durch die englische Tradition geprägten Kultur, wie sie die Anhänger der Whigs<sup>479</sup> forderten, deutlich nach. Insgesamt gesehen verloren in dieser Zeit Gesellschaftsvorstellungen, bei denen der wirtschaftliche und soziale Fortschritt Amerikas nicht vorbehaltlos begrüßt wurde, zunehmend an Bedeutung.<sup>480</sup> Die gesellschaftlichen Veränderungen schlugen sich auf der politischen Ebene in der Wahl von Andrew Jackson zum siebenten Präsidenten nieder.<sup>481</sup> Er war der erste Präsident, der nicht der alteingesessenen Ostküstenelite entstammte und der die „Ablehnung jeder Elite, egal ob

---

<sup>477</sup> Der Zusammenhalt zwischen der intellektuellen und der wirtschaftliche Elite dauerte in den Neuengland-Staaten bis in die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts an. In Boston gründeten Mitglieder dieser Gruppen 1804 gemeinsam den „Anthology Club“, der dann die Magazine „Monthly Anthology“ und „Boston Review“ herausgab. Einer der Initiatoren war der unitarische Geistliche und Vater Ralph Waldo Emersons, William Emerson.

<sup>478</sup> Neben der wachsenden Kluft zwischen Ost und West setzte mit den aufkommenden Auseinandersetzungen um die Sklavenfrage eine zusätzliche Spaltung des Landes zwischen Nord und Süd ein.

<sup>479</sup> Die nationalistisch gesinnte Partei der Whigs wurde zwischen 1833 und 1834 gegründet. Sie trat u.a. für den Schutz der amerikanischen Wirtschaft durch hohe Zölle ein und setzte sich das Ziel, den Nationalstaat durch die Gründung einer neuen Staatsbank zu stärken. Sie vertrat die Interessen der alteingesessenen städtischen Oberschicht.

<sup>480</sup> S. Weiß 2001, 141.

<sup>481</sup> Jackson gehörte den Republican-Democrats an. Er wurde 1829 zum Präsidenten gewählt und hatte dieses Amt bis 1837 inne.

wirtschaftlicher, politischer, sozialer oder intellektueller Natur[,] propagierte“ (Weiß, 2001, 139, Umstellung).<sup>482</sup>

Die Veränderungen auf der nationalen Ebene wurden von Veränderung in den Beziehungen der USA zu den europäischen Staaten begleitet. Im frühen neunzehnten Jahrhundert setzte die zunehmende Abgrenzung gegenüber Europa und insbesondere gegenüber Großbritannien<sup>483</sup> ein. Zur selben Zeit verstärkte sich in den verschiedenen politischen Lagern eine Diskussion über „das Wesen der amerikanischen Kultur und die Persönlichkeit ihrer Träger“ (ebd., 141). Neben der im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts immer offener geführten politischen Auseinandersetzung um die Sklavenproblematik etablierte sich die Debatte um die Spezifika einer amerikanischen Kultur. Diese Diskussion wurde bis zum Beginn des Bürgerkriegs 1861 intensiv geführt und nach dem Krieg erneut aufgegriffen. Angeregt durch das allgemeine Interesse an einem Konzept des „cultural nationalism“ (ebd., 141) versuchten Vertreter der unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Gruppierungen, Spezifika der amerikanischen Kultur festzulegen, um letztendlich den eigenen Anspruch, kulturbestimmend zu sein, legitimieren zu können.<sup>484</sup> Die Diskussion um die Spezifika der amerikanischen Kultur intensivierte sich am Ende des 19. Jahrhunderts, als die sogenannte „frontier“ geschlossen wurde bzw. als der Kontinent als weitestgehend erschlossen galt. Zu dieser Zeit bildete sich der amerikanische Mythos vom Pionier in der Wildnis heraus.<sup>485</sup> Dieser Mythos verband sich, wie das Kapitel zehn zeigen wird, unter anderem auch mit rassistischen Gesellschaftsvorstellungen.

### **8.2.3 Zur Entstehung der transzendentalistischen Bewegung**

In der Zeit des wirtschaftlichen und technischen Umbruchs und des nationalen Aufbruchs bildete sich die philosophisch-weltanschauliche Bewegung des amerikanischen Transzendentalismus.<sup>486</sup> Ihre Entstehung wird von vielen Autoren auf das Jahr 1836 datiert, denn diesem Jahr erschien der für die Bewegung programmatische Essay „Nature“ von Ralph Waldo Emerson.<sup>487</sup> Das geographische Zentrum dieser Bewegung lag nicht, wie man vermuten könnte, in einer der großen Städte an der Ostküste, sondern in Concord, einer in der Nähe von Boston gelegenen Kleinstadt. Die maßgeblichen Begründer der Bewegung

---

<sup>482</sup> Unter der Präsidentschaft Jacksons wurde 1830 das Zensuswahlrecht in den USA abgeschafft. Erstmals durften damit alle freien, weißen Männer wählen. Quelle: [de.wikipedia.org/wiki/Zensuswahlrecht](https://de.wikipedia.org/wiki/Zensuswahlrecht).

<sup>483</sup> 1812 erklärten die USA Großbritannien den Krieg.

<sup>484</sup> S. Weiß 2001, 141 f..

<sup>485</sup> Zu den Ursprüngen des Pionier Mythos s. Haß 2010..

<sup>486</sup> Die Transzendentalisten engagierten sich gleichermaßen auf den Gebieten der Philosophie, der Theologie und der Pädagogik, der Ethik, der Ästhetik und der Literatur sowie der Politik. S. Pütz 2001, 44.

<sup>487</sup> Das Ende der Bewegung wird zumeist auf das Jahr 1865 datiert. Wehner-Zott 1991 weist allerdings darauf hin, dass dem Transzendentalismus zuzurechnende Autoren über die Zeitschrift „The Radical“ bis in die 1870er Jahre hinein publizistisch aktiv waren.

waren neben Emerson, Henry David Thoreau und Margaret Fuller. Wie viele andere Transzendentalisten<sup>488</sup> betrachtete der in Boston aufgewachsene Emerson die gesamtgesellschaftliche Situation in Europa und in den Staaten skeptisch.<sup>489</sup> Er beklagte ganz allgemein den „Materialismus“ seiner Zeit, der zu hemmungslosem, egoistischem Gewinnstreben und trivialem Nutzendenken geführt hatte. Dem Materialismus wollte man mit der Neubegründung einer idealistischen, auf der Existenz höherer Werte gründenden Weltsicht begegnen. Diese Werte sollten aber nicht in Anlehnung an die englische Tradition formuliert werden, wie es die städtische Elite zu diesem Zeitpunkt noch tat. Vielmehr meinten Transzendentalisten wie Emerson und Thoreau, dass sie in der (amerikanischen) Natur auffindbar wären. Indem man von in der natürlichen Wirklichkeit existierenden wahren und höheren Werten ausging, konnte man das politische Geschehen insgesamt kritisieren und die agierenden Politiker, die „nur“ die Interessen ihrer Wähler vertraten ebenso angreifen, wie die Whigs, die auch für höhere, an der englischen Tradition orientierte Werte eintraten. Von den Transzendentalisten wurde beklagt, dass die Politik, weil sie sich nicht an höheren Werten orientierte, nur durch Interessenkonflikte bestimmt sei, und dass die Politiker als bloße Interessenvertreter agierten und keine wahre moralische Integrität besäßen. „The malignity of parties betrays the want of a great man. If there were a powerful person to be the Belisarius of Free Soil, he would strike terror into these rich Whigs, and these organized vulgarities called the Democracy“ (Emerson, JMNBS IX 451, 1851 in Weiß 2001, 159).<sup>490</sup> Wie viele der Transzendentalisten plädierte Emerson auf der politischen Ebene deshalb dafür, dass das Geschehen in Zukunft von Persönlichkeiten geprägt werden sollte, die ihr Handeln an wahren Werten orientierten.<sup>491</sup>

Darüber hinaus griffen die Transzendentalisten aber auch die etablierten Kirchen der Puritaner und Unitarier an. Ihnen warf man vor, dem Materialismus Vorschub zu leisten. Zudem waren Transzendentalisten wie Emerson der Ansicht, dass sich die Kirchen als Institutionen zwischen den Menschen und Gott stellten und so zur Entfremdung des

---

<sup>488</sup> Eine gute Übersicht über den Kreis der Personen, die den Transzendentalisten angehörten, bietet Motts „Bibliographical Dictionary of Transcendentalism“ 1996. Allerdings muss an dieser Stelle angemerkt werden, dass in der Forschung bisher keine einheitliche Ansicht darüber existiert, wer genau dem Kreis der Transzendentalisten zuzurechnen ist. Verschiedene Ansichten dazu werden von Pütz dargestellt. S. Pütz 2001, 28.

<sup>489</sup> Auch wenn es bis heute Schwierigkeiten bereitet eine umfassende Definition dafür zu liefern, was der Transzendentalismus ist, kann man mit Pütz 2001 davon ausgehen, dass die Vertreter dieser Bewegung folgende, am Beispiel Emersons herausgearbeitete, zentrale Grundeinstellungen teilten.

<sup>490</sup> „Die Bösartigkeit der Parteien verrät, dass es an einer großen Persönlichkeit mangelt. Gäbe es eine mächtige Person, einen Belisarius ... , ließe er den Schrecken in die reichen Whigs und in die organisierte Vulgarität, die sich Demokratie nennt, fahren“ (Übersetzung Anne Haß). Wahrscheinlich handelt es sich bei dem erwähnten Belisarius (auch Belisar oder Belisarios) um einen Feldherren des Kaisers Justinianus, der 505-565 n. Chr. lebte und 533-534 das in Nordafrika gelegene Reich der Vandalen zerstörte. Des Weiteren spielt Emerson auf die „United States Whig Party“ an.

<sup>491</sup> S. Pütz 2001, 50 f; Zakaras 2009. Weiß geht davon aus, dass nach der Wahl Jacksons die Intellektuellen der Ostküste ihren Anspruch auf die politische Führung allgemein dadurch zu legitimieren versuchten, dass sie behaupteten, anders als die übrigen Politiker moralisch integre Persönlichkeiten zu sein. S. Pütz 2001, Kapitel 4.

Gläubigen von Gott und damit zur Entfremdung von wahren Werten beitragen. Diese Vorwürfe erwuchsen zum einen aus dem Umstand, dass beide nominalistisch geprägten christlichen Glaubensrichtungen davon ausgingen, dass der Mensch in keiner Weise an der göttlichen Wahrheit teilhaben konnte. Eine innerliche Verbindung zwischen dem Menschen und Gott wurde anders als bei realistischen christlichen Positionen grundsätzlich ausgeschlossen. Zum anderen erhoben die Kirchen aber dennoch in Fragen der Rechtgläubigkeit und der rechten Lebensführung den Anspruch, richtungsweisend zu sein. Die Transzendentalisten, die zum Teil wie Emerson aus unitarisch geprägten Familien stammten, setzten ihren politischen Gegnern ebenso wie den etablierten Kirchen einen Glauben an die Immanenz des Göttlichen im Menschen und in der Natur entgegen. Die Natur sollte nicht nur, wie das aus den aufklärerischen Positionen folgte und sich aus den nominalistischen christlichen Positionen ergab, als bloße Ressource angesehen werden, sondern als ein vom Göttlichen durchdrungenes Sein auch eine Rolle als Vermittlerin zwischen Gott und Mensch einnehmen. Sie sollte als eine Art Wegweiser zur richtigen Lebensführung dienen.

Die von den Transzendentalisten vorgebrachte Gesellschaftskritik am Materialismus und die Tatsache, dass man die Immanenz des Göttlichen in Mensch und Natur für die Gestaltung gesellschaftlicher Zusammenhänge als relevant erachtete, weist darauf hin, dass diese Bewegung weder der liberalen Weltanschauung noch der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung zugeordnet werden kann, auch wenn sie die in den USA etablierten Kirchen angreift und die Orientierung an Traditionen in Frage stellt. Das Beharren auf der Relevanz des Göttlichen im Menschen und in der Natur legt zu einem Zeitpunkt, zu dem die Demokratie als Herrschaftsform bereits installiert war, vielmehr nahe, dass sie der Gegenaufklärung zugerechnet werden muss. Für diese Einschätzung sprechen Arbeiten, die insbesondere bezüglich Emersons Werk von einem maßgeblichen Einfluss durch die europäische Romantik ausgehen<sup>492</sup> und solche Arbeiten, die Emersons Werk der amerikanischen Romantik zuordnen.<sup>493</sup> Da gezeigt werden soll, dass sich mit Emersons Transzendentalismus eine in vielen Aspekten mit der romantischen Gegenaufklärung übereinstimmende gegenaufklärerische, aber konservative Position bildet, werde ich zunächst auf die Romantik eingehen. Ich werde mich dabei, ausgehend von Koschorke (1990), Uerlings (2000) und Safranski (2009), auf eine Skizze der Charakteristika der frühen

---

<sup>492</sup> S. Boas 1961; Welck 1963; Marx 1964; Gilmore 1985; Chai 1987; Krusche 1987; Pütz 2001; Keane 2005; Stievermann 2007.

<sup>493</sup> Solche Arbeiten sind Marx (1964), Chai (1987), Keane (2005) und Stievermann (2007). Stievermann teilt Emersons Werk ausgehend von Whicher (1953) allerdings in drei Phasen ein. Die erste Werkphase beginnt mit Emersons Tätigkeit als Prediger 1826. Sie umfasst theologische Schriften und erste Vorlesungen und geht bis zur Niederlegung des Predigeramtes 1832. Die zweite Phase beginnt nach 1832 und endet 1844 mit der Veröffentlichung des Essays „Experience“. Diese Phase wird als Phase der „romantischen Theologie der Präsenz“ (Stievermann 2007, 279 ff.) bezeichnet. Nach 1844 setzt die „post-romantische“ (ebd., 29) Phase ein, die bis 1875 andauert und in der es nach Stievermann zur Überwindung der romantischen Position kommt.



deutschen Romantik beschränken, denn diese unterscheidet sich deutlicher als die Spätromantik von der genaueklärerischen Position des Konservatismus.<sup>494</sup>

### 8.3 Exkurs zur frühen deutschen Romantik

Am Ende des 18. Jahrhundert traten beim europäischen Bürgertum, von dem das Interesse an der Neuordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgegangen war, zunehmend Bedenken am Projekt der Aufklärung auf. Die noch bis weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein wirkende Vernunft euphorie ebte ab und in den neunziger Jahren setzte ein Prozess der Abkehr vom Glauben an die Vernunft ein. Man bemerkte zunehmend, dass die Aufklärung die Welt entzaubert und ihres Sinns beraubt hatte.<sup>495</sup> Um 1800 schlug deshalb die allgemeine Stimmung um:

„[M]an fand wieder Gefallen am Rätselhaften, der Glaube an die Transparenz und Kalkulierbarkeit der Welt war schwächer geworden. ... Daß der Fortschritt immer das Bessere bringt, beginnt man zu bezweifeln“ (Safranski 2009, 53, Umstellung).

Gleichzeitig wurde der Sinnverlust zunehmend problematisiert: Mit der Aufklärung war die alte gottgegebene Ordnung in ihren Grundfesten erschüttert worden. Die bis dahin unhinterfragte Einbindung des Einzelnen in die göttliche Vorsehung ging dabei unwiederbringlich verloren. Damit hatte das christliche Deutungssystem die Kraft verloren „alle Aspekte der neuzeitlichen Wirklichkeit für das Verständnis aller zu integrieren ...“ (Piepmeier 1980, 17). Man konnte nicht mehr für wahr halten, was mit der menschlichen Vernunft widerlegt worden war und gleichzeitig hatten die Versprechen der Aufklärung ihren Sinn verloren. Für die sich formierende Romantik boten daher weder die spezifische Vernunftorientierung der Aufklärung<sup>496</sup> noch die Auslegungen der christlichen Lehre durch die Institution der Kirche Orientierungsmöglichkeiten. Man sah sich daher am Ende einer verblassenden Epoche, aber gleichzeitig auch am Anfang einer neuen, unbestimmten Epoche stehen.<sup>497</sup> Als Kritiker der Aufklärung sahen es die Romantiker als eine ihrer zentralen Aufgaben an, die Erfahrung der Einbindung des Einzelnen in das übernatürliche

---

<sup>494</sup> An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass sich Emerson mit den englischen Romantikern, insbesondere mit William Wordsworth und Samuel Taylor Coleridge, auseinandersetzte.

<sup>495</sup> Später wurden die Bedenken an der Aufklärung zusätzlich durch den nach der französischen Revolution mit der Herrschaft der Jakobiner einsetzenden Terror genährt.

<sup>496</sup> Zur Bindung der aufklärerischen Positionen an durch Rationalität geprägte Vernunftideen s. Kapitel 4 und 5.

<sup>497</sup> S. Safranski 2009. Die Einschätzung, in einer dramatischen Umbruchzeit zu leben, kommt nach Uerlings beispielsweise in Schlegels 216. Athenaeum-Fragment zum Ausdruck. S. Uerlings 2000, 18. Als Anzeichen des Anbruchs einer neuen Zeit nennt Schlegel die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes „Meister“.

Ganze in der anbrechenden Epoche erneut möglich zu machen. Denn gegen die Aufklärer „bestanden [d]ie Romantiker darauf, dass es Sinn nur durch Eingebundensein in eine *vorgängige* Ordnung geben kann“ (Trepl 2012, 123, Umstellung). Die frühen Romantiker suchten daher nach einer neuen Mythologie.<sup>498</sup> Das bedeutet, sie suchten nach Möglichkeiten, die Trennung von Ich und Welt, die mit der aufklärerischen Weltsicht einherging, zu überwinden. Novalis und Schlegel konzentrieren sich bei ihrer Suche auf die ästhetische Erfahrung und setzten, weil die ganzheitliche Einbindung als verloren galt, beim „Ich“ an. Dieses Ich wurde anders als in der Aufklärung nicht als ein allgemein denkendes, bzw. rational kalkulierendes Ich verstanden. Vielmehr orientierte man sich an der Idee des lebendigen, schöpferischen Ichs, die Fichte zuvor entwickelt hatte. Fichte betonte im Rahmen seiner Philosophie zum einen ausdrücklich die aktive Rolle, die das bewusste Ich bei der Weltbildung spielt. Zum anderen imaginierte er das Ich nicht wie die aufklärerischen Positionen als ein vernünftiges, die Außenwelt nach einem Schema von Zweck-Mittel-Relationen verobjektivierendes Ich, sondern als ein Ich, das der Außenwelt mit Phantasie begegnet. Bei Fichte sollte die Phantasie nicht nur Nebentrieb und schöne Nebensache sein, sondern zum Zentralorgan des Weltverständnisses und der Weltbildung werden. Sie sollte die Begrenztheit der Dingwelt aufheben.<sup>499</sup> Die Welt ist in diesem Fall „nicht etwas, das uns nur von außen gegenübersteht, sie ist kein fertiger fremder Gegenstand, sondern vom Ich durchtränkt“ (Safranski 2009, 76).<sup>500</sup> Auf diese Weise musste Fichte das Bestehen der Außenwelt nicht negieren, so dass die Dinge der Welt bei ihm dem Menschen ebenso wie in den aufklärerischen Philosophien gegenüber standen. Doch indem er betonte, dass das Subjekt unter Möglichkeiten der Bedeutungszuschreibung wählen konnte, eröffnete er den Spielraum für die Freiheit des Menschen. „Der Mensch lebt in Möglichkeiten. Wirklichkeit konstituiert sich in einem Horizont von Möglichkeit. Das ist Freiheit“ (ebd., 77). Die Welt besteht aus Ereignissen und nicht aus Tatsachen und was das Ereignis ist, hängt, so interpretiert der Romantiker Novalis Fichte, von der Beweglichkeit des deutenden Ichs und damit von dessen schöpferischer Freiheit ab.<sup>501</sup> Dass auch die Romantiker nicht hinter die Aufklärung zurückfallen, zeigt sich an dieser Stelle darin, dass die Verschmelzung mit der Natur nicht als per se gegeben gilt, sondern dass sie durch den produktiven Blick des schöpferischen Künstlers hergestellt werden muss. Es ist der Künstler, der den Dingen

---

<sup>498</sup> S. Piepmeier 1980, 17; Safranski 2009, 150 ff..

<sup>499</sup> S. Safranski 2009, 130.

<sup>500</sup> Fichte setzte dem Ich, das bei Kant formal als inhaltloses Denken gefasst war, das durch das Prinzip des Lebendigen bestimmte Ich entgegen. S. Safranski 2009, 70 ff.. Dieses Ich begründet sich nicht nur betrachtend und denkend, „sondern es bringt sich selbst hervor in der Reflexion, die ihrerseits eine Tätigkeit ist; es *setzt* sich. Das heißt: Dieses Ich ist keine Tatsache, kein Ding, sondern ein Ereignis“ (Safranski 2009 75). Fichtes Ich ist ein bewegtes, lebendiges und spürbares Ich. (S. Safranski 2009, 75). Darüber hinaus greift man auf Shaftesbury zurück, der gegen Locke der Ansicht war, dass jeder Wahrnehmung die Existenz eines ganzheitlichen Ichs vorausgehen muss. S. Kapitel 6.3.

<sup>501</sup> S. Safranski 2009, 80 und Piepmeier 1980.

Leben einhaucht.<sup>502</sup> Aus dieser Deutung des Ichs als gottgleichen, freien Schöpfer gelangen die Romantiker dann zu der für sie charakteristischen Verschmelzung von Kunst und Religion. Für Novalis ist “[d]ie Verbindung von Poesie und Religion ... die Gewähr für die mögliche Wiedergeburt eines religiösen Zeitalters“ (Safranski 2009, 131). Bei der Begründung einer neuen Mythologie soll die Kunst „zum Schöpfer, Medium und Bewahrer eines neuen umfassenden Deutungssystems ... werden, einer neuen Religion als ‚Kunstreligion‘, die ‚künstliche‘ d.h. mit Bewußtsein geschaffene Religion wäre, wie auch Kunst als Religion und Religion als Kunst“ (Piepmeier 1980, 17).<sup>503</sup> Wesentlich für die romantische Idee der Kunstreligion ist zum einen die gesteigerte Bedeutung des Künstlers als Sinnproduzenten. Zum andern wird das in der Kunst praktizierte schöpferische „Über-die-Dinge-Hinausgehen“ selbst zum zentralen Sinnkriterium erhoben. Das Übersinnliche ist nicht mehr durch Gott offenbart, sondern wird durch die künstlerische Phantasie erschlossen. Dem schöpferischen Künstler bzw. dem Subjekt steht, und das ist ein weiterer, wesentlicher Aspekt des romantischen Denkens, nicht eine bloße Dingwelt gegenüber, sondern eine eigenständige Natur. Ihr wird in dem Vorgang der Beseelung der Welt durch den Künstler eine aktive Rolle eingeräumt.<sup>504</sup> Die Beseelung kann nur gelingen, wenn der Künstler dem Wesen des Dings Rechnung trägt<sup>505</sup>:

„Alles Anschauen geht aus von einem Einfluss des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefasst und begriffen wird“ (Schleiermacher 1958, 31).

Mit dieser Erhöhung der Natur durch ihre Beseelung geht im Erzeugen des Kunstwerks die Erniedrigung des Künstlers einher. Indem der Künstler das Kunstwerk erschafft „steht [e]r nicht mehr als herrschender Geist über einem seelenlosen Ding, er ist etwas von gleicher Art geworden wie dieses, er ist Natur wie diese“ (Trepl 2012, 128, Umstellung).<sup>506</sup> „Das Gefühl entdeckt in der Natur Subjektqualitäten und verschmilzt mit ihr“ (Safranski 2009, 142). Für die Naturdinge gilt hier, dass sie, weil sie als Wesen angesehen werden, etwas Übernatürliches sind.

„Wenn die Ausflüsse des Lichtes nicht ... Euer Organ berührten, wenn die kleinsten Teile der Körper die Spitzen Eurer Finger nicht mechanisch oder chemisch affizierten, wenn der Druck

---

<sup>502</sup> S. Trepl 2012, 128.

<sup>503</sup> Die Suche nach der neuen Mythologie blieb, wie hier nur angemerkt werden kann, nicht nur auf die Kunst beschränkt, sondern fand auch in der Philosophie und Politik ihren Niederschlag. S. Uerlings 2000; Safranski 2009.

<sup>504</sup> S. Safranski 2009, 142-143.

<sup>505</sup> Vgl. Trepl 2012, 128.

<sup>506</sup> S. beispielsweise Caspar David Friedrichs Bild „der Mönch am Meer“.

der Schwere Euch nicht einen Widerstand und eine Grenze Eurer Kraft offenbarte, so würdet ihr nichts anschauen und nichts wahrnehmen, und was ihr also anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf Euch“ (Schleiermacher 1958, 31).

Für die Romantiker ist das Naturding „selbst ein Subjekt, das auf die Welt und auf uns blickt. Natur ist wieder natürlich und übernatürlich in einem. Sie ist wieder verzaubert“ (Trepl 2012, 129). Es wird so die schöpferische Kraft des Künstlers „mit der Fähigkeit zur Auflösung seiner selbst in die Natur“ (ebd., 129) verbunden. „Im wahren Kunstwerk sind Natur und künstlerisch-schöpferische Kraft vereint“ (ebd., 129).

„Denn das ist der Anfang aller Poesie, den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen“ (Schlegel 2000, 88).<sup>507</sup>

Eingebettet in das romantische Umfeld entwickelt Schleiermacher eine Religionslehre, die sich wesentlich von den bisherigen christlichen Lehren unterscheidet und deren zentrale Inhalte kurz benannt werden sollen<sup>508</sup>. Erstens wird die Teilhabe am Göttlichen nicht mehr länger als „eine Sache eines unsterblichen Lebens nach dem Tode“ (Safranski 2009, 143) begriffen. „Auch setzt sie nicht die Annahme eines himmlischen Gesetzgebers voraus. Vielmehr ist sie Partizipation am ewigen Leben hier und jetzt“ (ebd., 143).<sup>509</sup> „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ (Schleiermacher 1958, 74).<sup>510</sup> Dabei ist es von Bedeutung, dass bei der Erfahrung des Ewigen im Endlichen die Passivität überwiegt. Auch wenn die Beseelung der Natur durch den Künstler erfolgt, ist die religiöse Erfahrung ein Empfangen: „Die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tätigkeit des Menschen, und laden ihn ein zum stillen hingeebenen Genuß“ (ebd., 39).<sup>511</sup> Zweitens bedarf es keiner institutionalisierten Kirche mehr. Jegliche Form der Vermittlung Dritter zwischen dem Menschen und dem Ewigen wird obsolet, denn das lustvolle Eintauchen in das Unermessliche wird durch die individuelle Phantasie ermöglicht. Drittens wird das Thema der Sünde in dieser Religionslehre aufgegeben. „Kreuz, Tod und Auferstehung, Weltgericht und Verdammnis, dieser ganze Apparat des heiligen Schreckens findet in Schleiermachers

---

<sup>507</sup> Das Zitat entstammt Schlegels „Rede über Mythologie“ von 1800 abgedruckt in Uerlings 2000.

<sup>508</sup> Ein Anspruch auf die vollständige Nennung aller Unterschiede wird hier nicht erhoben. Vielmehr kann die frühromantische Religionsauffassung in ihrer spezifischen Ausformung nur skizziert werden.

<sup>509</sup> S. auch Koschorke 1990, 193.

<sup>510</sup> S. auch Schleiermacher 1958, 157. „Über die Religion. Reden und die Gebildeten unter ihren Verächtern“ erschien erstmalig 1799, ohne dass Schleiermacher sich als Autor zu erkennen gab.

<sup>511</sup> S. auch Safranski 2009, 143. Dieses Gefühl des Eingehens in das Unermessliche wird 1930 von Freud in „Das Unbehagen in der Kultur“ anknüpfend an Romain Rolland als „ozeanisches Gefühl“ bezeichnet werden. S. Safranski 2009, 143.

wohlgelaunter Religion keinen Platz“ (Safranski 2009, 144). Viertens fehlt der Lehre jegliche christliche Dogmatik. Und fünftens stellt diese Religion eine ästhetische Religion dar. In ihr „geht es um *Gefühl* und *Anschauung*, nicht um moralisches Handeln“ (ebd., 145, Umstellung).

Die romantische Religionslehre beinhaltet eine besondere Idee der Einbindung in das Ganze, bei der die Gefühle von Abhängigkeit und Freiheit eine spezifische Verbindung eingehen. „Das Gefühl der Abhängigkeit ... bezieht sich auf die Verbundenheit mit dem Mysterium der Natur ...“ (ebd., 146). Dieses Mysterium besteht in einem lebendigen schöpferischen Prinzip, dem Prinzip, das der Mensch in sich spürt und in der Natur auffindet. Weil dieses Prinzip unendlich ist „spiegelt [e]s uns die eigene Freiheit zurück. Freiheit ist immer verstanden als schöpferisches Prinzip, das über jeden Determinismus hinausweist“ (ebd., 147). Individuelle Freiheit wird als ein Aufgehen im höheren schöpferischen Prinzip verstanden, sofern sie das Verschwinden im unendlichen Wirken des Universums ist. Das Wirken des Universums „ist ein Wirken, das uns löst und lockert, auch wenn wir darin verschwinden“ (Safranski 2009, 147). Das Medium der Selbstauflösung im schöpferischen Prinzip bzw. im Allgemeinen ist die Phantasie. Sie ist, trifft sie im Mensch auf einen Sinn und Geschmack für das Unendliche, die Kraft, die dem Menschen gewahrt werden lässt, „dass der schöpferische Prozess in der Natur zusammenstimmt mit der eigenen Schöpferkraft“ (ebd., 148). Das Gefühl, das das unfassbare Hinausgehen über jede fixierte Gestalt begleitet, ist die „*heilige Wehmut*“ (ebd., 148). Sie ist „ein Gefühl über alle Gefühle, jeder bestimmte Ausdruck geht darin unter, löst sich auf“ (ebd., 148). Analog dazu soll die romantische Religion des Überschreitens auch jede historische Gestalt der Religion überschreiten. Sie soll Religion der Religionen sein, insofern sie deren fest gefügte Formen übersteigt bzw. transzendiert.<sup>512</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, dass in der frühen Romantik die Grenzen zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen verschwimmen. Denn die schöpferische Kraft des Künstlers und die Phantasie des Gläubigen streben gleichermaßen nach der Überschreitung des Begrenzten und der Selbstauflösung im Unendlichen. So wie es in der romantischen Religion nicht das Ziel ist, eine festgefügte Lehre zu errichten, so ist es auch nicht das Ziel des Kunstwerks, einen höheren Sinn zu offenbaren. Vielmehr gilt für das religiöse Gefühl und die Künste gleichermaßen, dass Sinn nie zur Gewissheit werden sollte, denn mit der Gewissheit verschwindet der Zauber bzw. die Möglichkeit das Unendliche im Endlichen zu erreichen.<sup>513</sup> Für die Kunst als Religion wie für die Religion als Kunst gilt daher, dass sie die

---

<sup>512</sup> Vgl. Safranski 2009, 148.

<sup>513</sup> In der Literatur und Poesie bekommt die Ironie einen zentralen Stellenwert. Sie wurde als ein Mittel eingesetzt, um die getroffenen Aussagen immer wieder zu relativieren. Dabei besteht das Motiv des Wechsels von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung darin, die Begrenztheit der eigenen Schaffenskraft zu transzendieren. Die mittels Ironie herbeigeführte „Selbstvernichtung“ sollte einen Punkt der Vollendung sein, einer Vollendung, „die sich ihrer eigenen Unvollendung bewußt ist und

Sehnsucht nach dem Unendlichen nicht befriedigen darf, sondern sie wachhalten muss. Diese Art unerfüllter Sehnsucht findet ihre Vergegenständlichung im Kunstwerk. Das Kunstwerk ist „das einzige Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsere Unvermögenheit, ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden“ (Novalis 1981, 269 f. zitiert nach Trepl 2012, 130). Weil es nicht mehr um das Finden von Gewissheiten geht, rücken das Offenhalten<sup>514</sup> und das Suchen nach Gewissheiten in den Vordergrund. „Das Reich der poetischen Vorahnung verselbständigt sich gegenüber dem, was Substanz solcher Ahnungen wäre“ (Koschorke 1990, 178). Die Basisgröße bzw. das Allgemeine ist der Prozess selbst, der, insofern er alle Verdinglichung überschreitet, auf kein Ziel zusteuert. Im Prozess löst sich das Einzelne als ein Begrenztes auf und nimmt so Teil am Allgemeinen.

## 8.4 Emersons Transzendentalismus

### 8.4.1 Emersons Gesellschaftskritik

Emerson wurde 1803 in Boston geboren.<sup>515</sup> Er studierte Theologie und war nach seiner Approbation als Prediger an der unitarischen „Second Church“ in Boston tätig. Er verfasste zunächst eine Vielzahl von Predigten und setzte sich intensiv mit den unitarischen Glaubenssätzen auseinander.<sup>516</sup> Diese Auseinandersetzung führte 1832 zur Niederlegung des Amtes als Prediger. Noch im selben Jahr brach Emerson zu seiner ersten Europareise auf. Während dieser Reise lernte er die englischen Romantiker William Wordsworth, Taylor Coleridge und den Historiker Thomas Carlyle kennen. Nach seiner Rückkehr siedelte er sich 1833 in Concord an und lebte dort bis zu seinem Tod 1882 als freier Autor. Er verfasste Gedichte, Reden und Essays und hielt Vorträge zu einer Vielzahl von Themen. Unter anderem nahm er zu Fragen der individuellen Lebensführung, der Erziehung, der Dichtung, der Geschichte und der idealen gesellschaftlichen Entwicklung Stellung und äußerte sich zu politischen Themen, wie beispielsweise der Sklavenfrage.<sup>517</sup>

Einen wichtigen Ausgangspunkt für viele Arbeiten, die Emerson nach 1833 veröffentlichte, bildet seine Kritik an den allgemeinen gesellschaftlichen Zuständen. Für Emerson bewirkt die

---

dies Bewußtsein zum Ausdruck bringt“ (Behler 1992, 252). Indem man die eigene begrenzte Schaffenskraft der Ironie aussetzte, wollte man auf etwas Höheres, auf die „*Ahnung des Ganzen*“ (Behler 1966, 89), verweisen.

<sup>514</sup> Zu den von Romantikern wie Schlegel diskutierten Möglichkeiten, mittels Ironie Gewissheiten zu überwinden, siehe Safranski 2009, 62 f. und Behler 1992, 248 ff..

<sup>515</sup> Emerson war ein Abkömmling der alteingesessenen Bostoner Elite. Seine Vorfahren siedelten seit 1634 in Amerika. S. Weiß 2001, 325.

<sup>516</sup> Zur Auseinandersetzung Emersons mit der unitarischen Lehre s. Stievermann 2007.

<sup>517</sup> Emerson schrieb darüber hinaus Gedichte und gab zusammen mit Alcott, Ripley, Thoreau und Fuller die Zeitschrift „The Dial“ heraus. Angesichts der Vielzahl von Themen, der sich Emerson annahm, bemerkt Zakaras: „The scope of Emerson’s interest is extensive – one come to feel that very little of American life in the nineteenth century escape his judgement“ (2009, 41).

Gesellschaft, die Entfremdung des Einzelnen von sich selbst, weil sie seine persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten einschränkt, indem sie Konformität bzw. die Anpassung des Einzelnen an gesellschaftliche Normen erzwingt<sup>518</sup>:

„Society everywhere is in conspiracy against the manhood of every one of its members. Society is a joint-stock company, in which the members agree, for the better securing of his bread to each shareholder, to surrender the liberty and culture of the eater. The virtue in most request is conformity. Self-reliance is its aversion. It loves not realities and creators, but names and customs“ (Emersons Complete Works, Bd. II, 51).<sup>519</sup>

Umgekehrt trägt auch der Einzelne zu seiner Entfremdung bei, indem er sich den gesellschaftlichen Zwängen unterwirft und zum Konformisten wird.<sup>520</sup>

„Well, most men have bound their eyes with one or another handkerchief, and attached themselves to some of these communities of opinion. This conformity makes them not false in a few particulars, authors of a few lies, but false in all particulars. Their every truth is not quite true. Their two is not the real two, their four not the real four; so that every word they say chagrins us and we know not where to begin to set them right“ (ebd., 56).<sup>521</sup>

Als konformes Verhalten prangert Emerson beispielsweise an, dass die Menschen ihr Handeln fast ausschließlich am individuellen Nutzen orientieren und nur danach trachten, ihren materiellen Wohlstand zu mehren. Ebenso verwerflich findet er es, wenn sich der Einzelne den allgemein vorherrschenden Ansichten einfach anschließt, statt selbst zu denken. Die zentrale historische Ursache der Degeneration der Gesellschaft sieht er in der Entdeckung der neuzeitlichen Subjektivität. Mit ihr entstand ein Selbstbewusstsein der

---

<sup>518</sup> Emersons „Complete Works“ werden nach „The Riverside Edition“ von 1893-1894 zitiert. Bei Zitaten wird der Titel der Publikation, die Abkürzung ECW zusammen mit der Angabe des Bandes und der Seitenzahl genannt. Ähnliche gesellschaftskritische Bemerkungen finden sich u.a. auch in dem Essay „Nature“ (ECW I) und in der Rede „Method of Nature“ von 1841 (ECW I).

<sup>519</sup> „Die Gesellschaft hat sich überall gegen das Menschsein jedes einzelnen ihrer Mitglieder verschworen. Die Gesellschaft ist eine Aktiengesellschaft, deren Mitglieder übereingekommen sind, auf die Freiheit und Kultiviertheit der Essenden zu verzichten, um jedem Aktionär sein Brot besser sichern zu können. Die Tugend, die am meisten gefragt ist, ist die Konformität. Selbstvertrauen ist ihr ein Greul. Sie liebt nicht Realitäten und Schöpfer, sondern Namen und Konventionen“ (Emerson 2001, 148).

<sup>520</sup> Darüber hinaus nennt Emerson nach Zakaras (2009, 43 ff.) als Ursache der Entfremdung des Einzelnen durch die Gesellschaft die „Macht“ der Geschichte, aber auch den Wunsch des Menschen danach, etwas zu sein, was er nicht ist.

<sup>521</sup> Nun, die meisten Menschen haben ihre Augen mit irgend einem Tuch verbunden und sich einer jener Meinungsgemeinden angeschlossen. Dieses Konformitätsverhalten verfälscht sie nicht nur in einigen Einzelheiten, macht sie nicht nur zu Urhebern von einigen wenigen Lügen, sondern verfälscht sie in allen Einzelheiten. Jede ihrer Wahrheiten ist nicht ganz wahr. Ihre Zwei ist nicht die wahre Zwei, ihre Vier nicht die wahre Vier, so daß jedes ihrer Worte uns ärgert und wir nicht wissen, wo wir anfangen sollen, sie zurechtzurücken“ (Emerson 2001, 152).

Vereinzelung, eine solipsistische Sicht des Ichs auf sich selbst und die Welt.<sup>522</sup> Diese „[a]wareness of our self“ erzeugte für Emerson eine „distance from other selves and things“ (Zakaras 2009, 50). Dass der Mensch Selbstbewusstsein erlangt hat, ist für Emerson daher mehr als nur eine historische Tatsache. Bei ihm kommt das Selbstreflexivwerden dem Sündenfall der Menschheit gleich, weil sich der seiner Selbst bewusste Mensch aus dem ursprünglichen Zusammenhang mit seinen Mitmenschen und mit den ihn umgebenden Dingen herausgelöst hat.<sup>523</sup> „It is very unhappy, but too late to be helped, the discovery we have made that we exist. That discovery is called the Fall of Man“ (Experience, ECW III, 76-77). Das Heraustreten des Einzelnen aus dem Gesamtzusammenhang zeigt sich unter anderem darin, dass sich die Idee, das Universum bestehe aus zwei grundsätzlich verschiedenen Substanzen, Natur und Seele bzw. Materie und Geist, in der Philosophie durchsetzen konnte.<sup>524</sup> Wie Rousseau und die Romantiker baut Emerson seine Entfremungskritik auf der Annahme auf, dass der Mensch ursprünglich in einem unhinterfragten natürlichen Gesamtzusammenhang existierte, bevor er aus diesem Zusammenhang heraustrat. Anders als Rousseau sieht er den Gesamtzusammenhang als eine Einheit von Gott, Mensch und Welt an.<sup>525</sup>

Der Verlust der natürlichen Unmittelbarkeit führte dann nach Emerson zur Entstehung der materialistischen Lebensweise, die nicht nur die Befriedigung individueller, körperlicher Bedürfnisse, sondern auch die reduzierte Naturwahrnehmung und Naturnutzung in den Vordergrund treten ließ. Die Kritik an der falschen Lebensweise, führt bei Emersons nicht wie bei der Position der demokratischen Aufklärung zu einer Kritik an ungerechten Herrschafts- und Besitzverhältnissen und zu einer Bejahung technisch-rationaler Naturbeherrschung. Vielmehr konstatiert Emerson gegen die liberale Position und gegen die Position der

---

<sup>522</sup> Vgl. Krusche 1987, 186.

<sup>523</sup> S. auch Krusche 1987, 154 und 168 und Packer 1982, 148 ff..

<sup>524</sup> Dass erstmals mit Descartes' Metaphysik die Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit in das denkende Subjekt hineinverlegt und dass damit gleichzeitig die Trennung von Subjekt und Objekt, Geist und ausgedehnter Materie eingeführt wurde, wurde in Kapitel 5.1 dargestellt.

<sup>525</sup> S. u.a. Nature I, ECW I, The Over-Soul, ECW II und Self-Reliance, ECW II. In der Auffassung, dass Emersons Werk durchgehend religiös motiviert ist, folge ich Mott 1989, Van Anglen 1998, Buell 2003 und Stievermann 2007. Von diesen Autoren wird Emersons Verhaftung in der christlichen Tradition aufgezeigt. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass in der derzeitigen Emerson-Rezeption auch gegenteilige Ansichten vertreten werden. Interpreten wie Whicher 1953, Poirier 1992, Lopez 1999 und Friedl 2004 wollen bei Emerson hauptsächlich eine Entwicklung hin zu einem mehr oder weniger säkularen Denken sehen. Dies dient u. a. dazu, Emerson als Vorreiter des Pragmatismus einzuordnen. In diese Richtung geht auch Cavells 1989 Interpretation, doch vollzieht sich nach diesem Autor mit den nach 1840 verfassten Texten Emersons keine Wende hin zum pragmatistischen Denken. Vielmehr zeichnet sich ein „linguistic turn“ ab, mit dem sich Emerson von der Annahme metaphysischer Letztbegründungen distanziert und mit dem er die apriorischen Bedingungen des Denkens und Seins in die Sprache zu verlegen versucht. S. Stievermann 2007, 32 f.. Dass Emersons Denken Elemente enthält, die später vom Pragmatismus aufgenommen wurden oder die unter den Voraussetzungen einer linguistischen Wende Verwendung finden konnten, soll hier nicht bestritten werden. Ob und inwiefern in Emersons Werk trotz des Festhaltens an einer Letztbegründung durch Gott eine Säkularisierung erkennbar ist, kann im Folgenden nur andeutungsweise behandelt werden.



demokratischen Aufklärung, dass der Mensch nach dem „Sündenfall“ hinter seinen eigentlichen Möglichkeiten und hinter den Möglichkeiten der Naturbeherrschung zurückbleibt. In seinem ersten Essay „Nature“ von 1836<sup>526</sup> schreibt er:

„At present, man applies to nature but half his force. He works on the world with his understanding alone. He lives in it and masters it by a penny-wisdom; and he that works most in it is but a half-man, and whilst his arms are strong and his digestion good, his mind is imbruted, and he is a selfish savage. His relation to nature, his power over it, is through the understanding, as by manure; the economic use of fire, wind, water, and the mariner's needle; steam, coal, chemical agriculture; the repairs of the human body by the dentist and the surgeon. This is such a resumption of power as if a banished king should buy his territories inch by inch, instead of vaulting at once into his throne“ (Nature I, ECW I, 75-76).<sup>527</sup>

Die reduzierte Lebensweise wirkt sich nach Emerson auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens aus und prägt nicht zuletzt auch das politische Geschehen in der jungen amerikanischen Demokratie.<sup>528</sup> Prädestinierter Ort des entfremdeten Daseins ist die Stadt.<sup>529</sup> Anders als noch die überwiegende Mehrheit der Intellektuellen der Ostküstenelite verbindet Emerson das städtische Leben nicht mehr mit der Vorstellung von Hochkultur, sondern mit der Vorstellung gesellschaftlicher Degeneration. Mit seiner Gesellschaftskritik distanziert er sich deshalb vom Liberalismus und ebenso von der alteingesessenen, reichen und städtisch geprägten Ostküstenelite, deren Mitglieder sich als Bewahrer der (englisch

---

<sup>526</sup> Ein zweiter Essay mit demselben Titel erschien in dem Band „Essays. Second Series“ von 1844. Er ist im Band III der ECW abgedruckt. Ich zitiere: Nature II, ECW III, S..

<sup>527</sup> „Gegenwärtig widmet sich der Mensch der Natur nur mit halber Kraft. Nur mit seinem Verstand wirkt er in die Welt hinein. Er lebt in ihr und meistert sie mit Pfennig-Weisheiten; und gerade derjenige, der am meisten in ihr wirkt, ist nur ein halber Mensch, denn während seine Arme stark sind und seine Verdauung gut ist, verwildert sein Geist, und er wird zum selbstsüchtigen Primitiven. Seine Beziehung zur Natur, seine Macht über sie, ist vermittelt durch den Verstand, so wie man ein Düngemittel einsetzt; sie beschränkt sich auf den ökonomischen Gebrauch des Feuers, des Windes, des Wassers und der Kompassnadel des Seemanns; auf Dampf, Kohle, chemische Ackerwirtschaft und Heilverfahren für menschliche Körper durch Zahnarzt und Chirurg. Dies ist eine Art der Wiederinbesitznahme der Macht, als ob ein verbrannter König seine Territorien Zoll um Zoll zurückkaufen würde, anstatt sich direkt auf seinen Thron zu schwingen“ (Emerson 2001, 138-139). Auch wenn sich Emerson hier kritisch gegenüber Wissenschaft und Technik äußert, wäre es falsch, ihn als wissenschafts- oder technikfeindlich zu bezeichnen. Vielmehr begrüßt er Wissenschaft und Technik, wenn sie richtig eingesetzt werden. S. „Young American“ ECW I, Marx 1964, 236 und Krusche 1987, 176. Wissenschaft und technischer Fortschritt werden bei Emerson nicht zwangsläufig mit städtischer Zivilisation als verbunden gedacht. Emerson nahm eher an, dass sie zur „Verwirklichung eines rural-pastoralen Ideals“ (Krusche 1987, 176) beitragen könnten. „Like Thomas Jefferson, Emerson is confident that under native conditions science and technology can be made to serve a rural ideal“ (Marx 1964, 236). Wie Emerson den Einsatz von Wissenschaft und Technik mit Idealvorstellungen einer ländlichen Gesellschaft verbindet, wird unten kurz erläutert.

<sup>528</sup> S. Zitat oben.

<sup>529</sup> S. Nature I, ECW I, 22; White und White 1977 S. 25.

geprägten) Hochkultur und ihrer Werte ansahen.<sup>530</sup> Für Emerson tritt die städtische Elite nicht für wahre Werte ein, sondern setzt wie auch die Vertreter aufklärerischer Positionen nur die Fehler der überkommenen europäischen Kultur fort. Auch wenn Emerson eine Erneuerung der Gesellschaft nachdrücklich fordert und das Entstehen einer neuen, genuin amerikanischen Kultur herbeisehnt<sup>531</sup>, ist nicht zu übersehen, dass seine Gesellschaftskritik Übereinstimmungen mit der Kulturkritik aufweist, die in Europa mit der romantischen Strömung nach 1800 aufkam und die sich nach 1830 zur konservativen Kulturkritik verdichtete.<sup>532</sup> Denn anders als bei den frühen Romantikern, die ihren Ausgang auch in der Reflexion des Verlusts der Einbindung in eine höhere Ordnung nehmen, zeichnet sich die konservative Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen so wie Emersons Kritik dadurch aus, dass es ihr bei der Rückgewinnung der Einbindung in das übergeordnete Ganze im Kern nicht um die Verschmelzung mit dem ewigen Schöpfungsprozess, sondern in einem normativen Sinne um die richtige Lebensweise und die richtige Form der Naturbeherrschung geht.

In der als prekär erachteten gesellschaftlichen Situation sucht Emerson nach der Möglichkeit eines Neubeginns, mit dem die allgemeine Fehlentwicklung korrigiert und die mit ihr einhergehende Selbstentfremdung des einzelnen Menschen aufgehoben werden könnte. Dieser Neubeginn soll nicht durch eine Rückbesinnung auf die herkömmliche christliche Religion erfolgen, denn diese hat für ihn ihre sinnstiftende Kraft verloren. Anders als die Vertreter der aufklärerischen Positionen und ähnlich wie die Vertreter der Romantik sieht Emerson allerdings einen Ausweg in der Begründung einer neuen religiösen Kultur:

„Our age is retrospective. It builds the sepulchres of the fathers. It writes biographies, histories and criticism. The foregoing generations beheld God and nature face to face: we through their eyes. Why should not we also enjoy an original relation to the universe? Why should not we have a poetry and philosophy of insight and not of tradition, and a religion by revelation to us, and not the history of theirs?“ (Nature I, ECW I, 9)<sup>533</sup>

---

<sup>530</sup> Emersons Ablehnung dieser Elite kommt unter anderem in seiner Kritik an der Partei der Whigs, die die Interessen der Ostküstenelite vertraten, zum Ausdruck. Siehe das Zitat oben. Folgt man Orth und Ferguson, dann sah Emerson die Whigs als konservative, solide, gesetzestreue aber auch ängstliche Besitzstandswahrer an. S. Orth und Ferguson 1971, XIV.

<sup>531</sup> S. auch Nature I, ECW I, Young American, ECW I.

<sup>532</sup> Zur Entstehung der Strömung der konservativen Kulturkritik insbesondere in Deutschland s. u. a. Schnädelbach 1991. Einen wesentlichen Impuls für die Entstehung der konservativen Kulturkritik stellte die von Herder entwickelte, auf den Kosmologien von Shaftesbury und Leibniz aufbauende, aufklärungskritische Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie dar. Zu Herders Denken s. Gadamer 1942; Eisel 1980 S. 277-288, 1997; Heinz 1997; Kirchhoff 2005, 2007 S. 489-495.

<sup>533</sup> „Unser Zeitalter ist retrospektiv. Es baut die Grabdenkmäler seiner Väter. Es schreibt Biographien, Geschichtsbücher und Kritiken. Frühere Generationen schauten Gott und Natur von Angesicht zu Angesicht; wir jedoch sehen nur mit ihren Augen. Warum sollten nicht auch wir uns einer ursprünglichen Beziehung zum Universum erfreuen? Warum sollten wir nicht eine Dichtung und Philosophie der Einsicht statt der bloßen Tradition haben und eine Religion zu uns selbst sprechender Offenbarungen anstelle einer Geschichte der Religion unserer Vorfäter?“ (Emerson 2001, 85).

Mit dieser Kultur, soll das Handeln der Menschen aus den Zwängen des Egoismus befreit und erneut in den Kontext einer höheren Wahrheit bzw. des ewigen göttlichen Gesetzes eingebunden werden.<sup>534</sup> Indem Emerson den Anspruch erhebt, gesellschaftliche Probleme durch religiöse Erneuerung lösen zu können, stellt er sich direkt gegen das aufklärerische Denken. Denn es ist die liberale, dem empiristisch-kontingenztheoretischen Weltbild verpflichtete Aufklärung, die basierend auf dem Nominalismus davon ausgeht, dass der Mensch nur seinen individuellen Zielen folgen, nicht aber höhere Allgemeinheiten erkennen und höhere Ziele verwirklichen kann.<sup>535</sup> Geist und Körper gelten hier, weil der Selbsterhaltungstrieb sich natürlicherweise über die Vermittlung des Verstandes entfaltet, als natürliche Einheit. Diese auf die Befriedigung individueller, körperlicher Bedürfnisse bezogene und verstandesgeleitete Nutzenorientierung erscheint aber aus Emersons Perspektive als materialistisch, egoistisch und primitiv. Sie birgt für ihn die Gefahr einer seelischen Degeneration, weil sie dazu führt, dass sich der Mensch seiner Verantwortung für die Verwirklichung einer überindividuellen Wahrheit und Notwendigkeit entzieht. Die höhere Wahrheit bzw. die gute Ordnung tritt aber, und das ist kennzeichnend für die ablehnende Haltung Emersons gegenüber der Position der demokratischen Aufklärung, nicht durch die Konstitution eines Allgemeinwillens im Sinne des *volonté générale*<sup>536</sup> zu Tage. Vielmehr versteht Emerson unter der überindividuellen höheren Wahrheit und Notwendigkeit, das allem Sein zugrunde liegende unhintergehbare, göttliche Gesetz, welches über der weltlichen Gesetzgebung steht und eigenverantwortlich durch den Einzelnen erkannt und individuell verwirklicht werden muss. Wird der Mensch diesem Gesetz in sich erneut gewahr, kann er seine Entfremdung überwinden und die Einbindung in das transzendente göttliche Ganze im Hier und Jetzt erfahren<sup>537</sup> und so zur Verwirklichung einer höheren Wahrheit und der absoluten Ordnung beitragen<sup>538</sup>. An dieser Stelle kann man daher festhalten, dass es Emerson nicht nur, wie es Wagner<sup>539</sup> darlegt, darum geht, Möglichkeiten der Aufhebung der Entfremdungserfahrung zu finden. Es zeichnet sich vielmehr ab, dass Emerson im

---

Emersons kritische Haltung gegenüber der herkömmlichen Religion ist höchstwahrscheinlich aus seiner Auseinandersetzung mit dem Unitarismus hervorgegangen. Wie sich Emerson allmählich von dieser christlichen Lehre entfernt, zeigt Stievermann (2007) anhand der Predigten Emersons zur Nachfolge Christi.

<sup>534</sup> S. die Essays *Nature* I, ECW I und *Self-Reliance*, ECW II. Dass Emerson den Einzelnen in der Verpflichtung gegenüber einem höheren Allgemeinen sieht, bemerken auch Zakaras, 2009; Stievermann 2007; Krusche 1987 und Boas, 1961. An dieser Stelle wird aber auch deutlich, warum Emerson als eine Übergangsfigur zu einer säkularen Weltsicht gedeutet wird. Denn aus dem Zitat oben geht hervor, dass Religion den Menschen nicht mehr vollends betrifft, sondern – und dieses zeigte sich bereits bei den Cambridger Platonisten – im Bereich des individuell Sittlichen angesiedelt ist. Der Einzelne gehört nicht einer Religion an, sondern er will nur der für ihn passenden bzw. einer zeitgemäßen Religion folgen.

<sup>535</sup> S. ausführlich Kapitel 3.1.

<sup>536</sup> Zur Position der demokratischen Aufklärung s. Kapitel 5.

<sup>537</sup> S. beispielsweise „*Self-Reliance*“ (ECW III).

<sup>538</sup> S. beispielsweise „*Natur I*“, „*The Method of Nature*“ und „*The Young American*“ in ECW I.

<sup>539</sup> S. Wagner 1999.

Gegensatz zur frühen Romantik mit seiner Aufforderung zur religiösen Erneuerung nicht nur eine ästhetische, sondern auch eine gesellschaftlich und politisch relevante Utopie verfolgt. Dass diese Utopie nicht mit denen der aufklärerischen Positionen übereinstimmt, zeigt sich zum einen daran, dass Emerson die Möglichkeit, zu einer menschenwürdigen Gesellschaft zu gelangen, daran knüpft, dass es dem Einzelnen gelingt, für das Wirken einer transzendenten, göttlichen Macht durchlässig zu werden, die er auch als allgemeines Prinzip der Natur bezeichnet.<sup>540</sup> Zum anderen kommt seine Ablehnung der aufklärerischen Positionen in seinem zwiespältigen Verhältnis zur der sich in Amerika etablierenden Demokratie zum Ausdruck.<sup>541</sup> Die genannten Aspekte des Emerson'schen Denkens sind, legt man Greiffenhagens und Lenks Untersuchungen zugrunde<sup>542</sup>, charakteristisch für konservative Positionen.

Dass Emerson im Rahmen der Entwicklung seiner Ontologie zum einen auf die rationalistischen Kosmologien von Shaftesbury und von Leibniz zurückgreift und damit die Idee des Lebens als Existenzweise von Mensch und Natur in den amerikanischen Kontext einführt und dass er zum anderen aufgrund der getroffenen Festlegungen auf der ontologischen Ebene nur ein konservative Position begründen kann, wird im Folgenden detailliert gezeigt.

#### **8.4.2 Die Natur repräsentiert in allen ihren Einzelercheinungen das Allgemeine Gesetz**

In dem Essay Nature I werden in erster Linie die Möglichkeiten, ein nicht entfremdetes Leben in Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz führen zu können, untersucht.<sup>543</sup> Wie Shaftesbury stellt Emerson zunächst die Natur in den Mittelpunkt seiner Ausführungen und unternimmt den Versuch, ihre herausragende Stellung philosophisch zu begründen. Ziel seiner Begründung ist es zum einen, die mit Descartes eingetretene Trennung von Geist und Materie zu überwinden, ohne die Eigenständigkeit von Erkenntnisobjekt und Erkenntnisobjekt aufgeben zu müssen. Zum anderen soll der Nachweis erbracht werden, dass Erkenntnisse über die Natur Erkenntnis höherer, objektiver Wahrheit und Offenbarung des göttlichen Willens sein kann. Den Ausgangspunkt der Formulierung der Naturphilosophie bildet die von sinnlichen Eindrücken begleitete Erfahrung erhabener Natur. Sie wird von

---

<sup>540</sup> S. beispielsweise Nature I (ECW I), Method of Nature (ECW I), Nature II (ECW III) und Self-Reliance (ECW II).

<sup>541</sup> S. Zitat FN 44. Emersons ambivalentes Verhältnis zur Demokratie thematisieren Anderson 1971 und Pütz 1983.

<sup>542</sup> Bei der Benennung wesentlicher Merkmale konservativen Denkens stütze ich mich auf Greiffenhagen 1986 und Lenk 1989. Beide Autoren haben die Grundstrukturen konservativen Denkens herausgearbeitet. Dies geschah vornehmlich anhand von Materialien aus dem deutschsprachigen Kontext und ist maßgeblich durch die politische Auseinandersetzungen in Deutschland motiviert. Die Auswahl dieser Arbeiten erscheint mir dennoch als gerechtfertigt, denn zum einen zeigen die Autoren, dass sich Strukturen dieses Denkens unabhängig von den jeweiligen historischen Kontexten durchhalten. Zum anderen wurde dem Phänomen des Konservatismus nach Smith 2010 in den USA bisher wenig theoretische Aufmerksamkeit gewidmet.

<sup>543</sup> Später folgen mit Method of Natur und Natur II zwei weitere Essays zu dieser Thematik.

Emerson als ein vom Gefühl des Selbstverlusts begleitetes Aufgehen im göttlichen Ganzen beschrieben. Angesichts der Natur strömt das höhere Sein in den Menschen ein und bezeugt so, dass der Einzelne ein Teil Gottes ist:

„Standing on the bare ground, – my head bathed by the blithe air, and uplifted into the infinite space, – all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or parcel of God“ (Nature I, ECW I, 15-16).<sup>544</sup>

Ähnlich wie es am Beispiel Schleiermachers für die frühe romantische Religion ausgeführt wurde, wird bei Emerson die Erfahrung der Einheit mit dem Göttlichen als ein nahezu passives Empfangen beschrieben, das mit einer Selbstauflösung im Ewigen, das ist Gott, verbunden ist.<sup>545</sup> Anders als bei Descartes, nimmt der Einzelnen also nicht als cogito am allgemeinen geistigen Sein der res cogitans, Teil, sondern vermittelt durch die ästhetische Erfahrung erhabener Natur wird er des allumfassenden, göttlichen Prinzips als eines Gefühls im Inneren gewahr. Diese Naturerfahrung wird bei Emerson wie zuvor bei Shaftesbury als Offenbarungsgeschehen angesehen, bei dem der Mensch den göttlichen Grund in sich spürt und sich so als mit Gott vereint empfindet.<sup>546</sup> Aus dieser Erfahrung folgt für Emerson, dass die Natur objektiv wie subjektiv als Quelle der Religion fungieren kann. Sie hat den

---

<sup>544</sup> „Ich stehe auf der nackten Erde, mein Haupt umweht von linden Lüften und erhoben in die Unendlichkeit des Raumes, und alle niedere Selbstsucht fällt von mir ab. Ich werde ganz zum durchscheinenden Auge; ich selbst bin nichts und sehe doch alles; Ströme des allumfassenden Seins durchfluten mich; ich bin Teil oder Bestandteil Gottes“ (Emerson 2001, 89).

<sup>545</sup> Weil sich Emerson in seinen Essays mehrfach auf die Momente erhabener Erfahrung beruft, und weil diese Momente in der Emerson Rezeption häufig als Momente des „privilegierten Schauens“ oder als Momente des „Aufgehens im Göttlichen“ verstanden werden, wird sein Denken als durch den Platonismus bzw. Neoplatonismus und als durch östlichen Philosophien als beeinflusst angesehen. Dem ist zu entgegnen, dass sich Emerson zwar wie viele Intellektuelle seiner Zeit mit den antiken und östlichen Philosophien beschäftigte, selbst aber zugestand, sich diese Philosophien aus der abendländischen, christlichen Tradition heraus anzueignen (vgl. Krusche 1987, 185). Dass und inwiefern Aspekte antiker und östlicher Philosophien in Emersons Philosophie integriert werden, wird an gegebener Stelle thematisiert.

<sup>546</sup> Die Möglichkeit von der ästhetischen Naturerfahrung zur Erfahrung der Einbindung in das göttliche Ganze zu gelangen war, wie in Kapitel 6 ausgeführt wurde, bei den Cambridger Platonisten angelegt worden. Zum einen erwies sich bei ihnen bereits die sinnliche Erfahrung als notwendig, um das transzendente Ideelle zu erschließen. Zum anderen hatten die Platonisten verschiedene göttliche Eigenschaften, wie beispielsweise die Unendlichkeit, dem umgebenen Raum zugeschrieben. Wie sich zeigte, machte bereits Shaftesbury im Anschluss an die Platonisten die ästhetische Naturerfahrung zum Ausgangspunkt der Begründung seiner rationalistischen Kosmologie. Dass Emersons Transzendentalismus dieser Tradition nahesteht und nicht der namengebenden transzendentalphilosophischen, wird deutlicher, wenn man berücksichtigt, dass bei Kant die ästhetische Erfahrung erhabener Natur kein Offenbarungsgeschehen ist. Denn bei Kant ist nicht die Natur erhaben. Vielmehr ist der Mensch zum Gefühl des Erhabenen fähig. Kant schreibt: „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption ... beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht“ (Kant 1974 Kritik der Urteilskraft, B 97). Erhaben ist also das Subjekt, insofern es sich angesichts von Naturphänomenen seiner Vernunft und seiner sittlichen Überlegenheit als Vernunftwesen über alles Sinnliche bewusst wird. S. Kant 1990, Kritik der Urteilskraft § 28.

objektiven (wie auch subjektiven) „Nutzen“ oder „Endzweck“<sup>547</sup>, den Menschen zu Gott und zu sich selbst zurückzuführen.<sup>548</sup> Diesen Nutzen verwirklicht die Natur immer, nur ist der Menschen nicht durchgehend in der Lage, ihn zu realisieren. Der Nutzen der Natur erschließt sich ihm nur dann, wenn er die in der Neuzeit entstandene egoistische, am individuellen Nutzen orientierte Erkenntniseinstellung, unter deren Perspektive die Natur als Mittel der individuellen Bedürfnisbefriedigung erscheint<sup>549</sup>, aufgibt und eine im weitesten Sinne ästhetische Einstellung gegenüber der Natur<sup>550</sup> einnimmt:

„When we speak of nature in this manner, we have a distinct but most poetical sense in the mind. We mean the integrity of impression made by manifold natural objects. It is this which distinguishes the stick of timber of the wood-cutter, from the tree of the poet. The charming landscape which I saw this morning is indubitably made up of some twenty or thirty farms. Miller owns this field, Locke that, and Manning the woodland beyond. But none of them owns the landscape. There is a property in the horizon which no man has but he whose eye can integrate all the parts, that is, the poet. This is the best part of these men's farms, yet to this their warranty-deeds give no title.“ (Nature I, ECW I, 14).<sup>551</sup>

Wer die Natur unabhängig von subjektiven Nutzenerwägungen betrachtet, dem erscheint sie als ästhetische Ganzheit, „landscape“ und als „wilderness“ (ebd., 16) zugleich.<sup>552</sup> Wie bei Shaftesbury wird alle Natur objektiv als schön und erhaben angesehen.<sup>553</sup>

Eine von egoistischen Interessen befreite Haltung gegenüber der Natur einzunehmen, gelingt nicht automatisch jedem, sondern nur demjenigen, dessen „inward and outward senses are still truly adjusted to each other; who has retained the spirit of infancy even into the era of manhood“ (ebd., 14-15). Kann ein Mensch die richtige Einstellung annehmen,

---

<sup>547</sup> Emerson gebraucht die Begriffe „use of nature“ oder „end of nature“. S. Nature I, ECW I.

<sup>548</sup> S. auch Krusche 1987, 171.

<sup>549</sup> Diese Erkenntniseinstellung bezeichnet Emerson als „understanding“.

<sup>550</sup> Diese Erkenntniseinstellung bezeichnet Emerson als „reason“. Auf die beiden Erkenntniseinstellungen gehe ich unten genauer ein.

<sup>551</sup> „Wenn wir so von der Natur reden, tun wir es in einem klar definierten, doch höchst poetischen Sinn. Wir meinen die Geschlossenheit des Eindrucks, den vielerlei Gegenstände der Natur hinterlassen. Es ist dies, was das Stück Holz des Holzfällers vom Baum des Dichters unterscheidet. Die reizvolle Landschaft, die ich heute Morgen sah, setzt sich zweifellos aus einigen zwanzig oder dreißig Farmen zusammen. Miller gehört dieses Feld, Locke jenes und Manning der Wald da drüben. Aber keinem von ihnen gehört die Landschaft. Der Horizont umfasst ein Eigentum, das keiner besitzen kann außer dem, dessen Auge alle Einzelheiten zu vereinen vermag, mit anderen Worten dem Dichter. Dies ist der beste Teil von den Farmen jener Männer, aber gerade darauf gibt ihnen ihr Besitzbrief kein Anrecht“ (Emerson 2001, 88).

<sup>552</sup> Die Gleichsetzung von Landschaft und Wildnis schließt sich, wie Kirchhoff und Trepl 2009, 16 ff. herausgearbeitet haben, im Rahmen der der Aufklärung verpflichteten Transzendentalphilosophie Kants an. Die Autoren zeigen, dass nach Kant Wildnis und Landschaft kategorial unterschiedliche Gegenstände sind. Folgt man ihnen, wird Natur als Landschaft ausgehend von einem ästhetischen Urteil als schön bezeichnet. Bezeichnet man Natur dagegen als Wildnis, beruht dies auf einem moralischen Urteil. Landschaft ist daher im Sinne Kants ein ästhetischer, Wildnis ein moralischer Gegenstand.

<sup>553</sup> S. Kapitel 6.3.

kann er die höhere Wahrheit in einer Art ästhetischer Intuition, die Emerson mit dem Begriff „reason“ bezeichnet, erschließen.<sup>554</sup> Weil Emerson vom Vorherrschen des Zustands der Entfremdung in der Gesellschaft ausgeht, muss er neben der richtigen Erkenntniseinstellung auch eine reduzierte bzw. falsche Art der Erkenntniseinstellung einführen. Dem Modus reason stellt er daher den Modus „understanding“ gegenüber. Basiert die Erkenntnis auf understanding, erscheint die Natur dem Subjekt als bloßes Mittel der Befriedigung subjektiver Bedürfnisse. Understanding, oder auch „intellect“, entspricht bei Emerson der rationalen, reduzierten Erkenntnis. Diesem Modus ordnet er den Verstand als Erkenntnisvermögen zu. Erkenntnis, die sich mit dem Gebrauch des Verstandes einstellt, beruht auf sinnlicher Erfahrung und der vermeintlichen Getrenntheit von Subjekt und Objekt. Ruft man sich die Charakteristika der liberalen Weltanschauung ins Gedächtnis, kann man sagen, dass Emerson mit dem Begriff understanding Erkenntnis im Sinne der empiristischen Erkenntnistheorie umreißt. Gegenüber dem reduzierten Modus understanding erklärt er

„reason (oft leichtfertig mit *intuition*, *insight*, *imagination*, aber auch einfach mit *mind*, *soul*, *spirit* gleichgesetzt) zu demjenigen Erkenntnisvermögen ..., das alle Grenzen der Erfahrung zu übersteigen und im direkten Zugriff intuitiv die spirituellen Wahrheiten von Gott, Mensch und Welt zu enthüllen“ (Pütz, 2001, 38)

vermag.<sup>555</sup> Reason erschließt die Einheit von Natur, Mensch und Welt. Auch wenn die Zweiteilung der Erkenntnisvermögen bei den Transzendentalisten im Allgemeinen und Emerson im Besonderen durch die Beschäftigung mit Kants Transzendentalphilosophie angeregt worden sein soll<sup>556</sup>, ist ein Unterschied zwischen dem Transzendentalismus und der Transzendentalphilosophie leicht erkennbar. Denn Kant unterscheidet nicht zwei, sondern mit der Urteilskraft, dem Verstand und der Vernunft drei Urteilsvermögen und ordnet ihnen jeweils eine bestimmte Art des Urteils zu. Er nennt ästhetische, moralische und theoretische Urteile. Dabei ist „das ästhetische Urteil der Einbildungskraft, der Kunst, dem Schönen zuzuordnen, das moralische der Vernunft und das theoretische dem Verstand, der

---

<sup>554</sup> Demgegenüber fungiert bei Descartes und Leibniz die theoretisch-mathematische Intuition als Medium der Erkenntnis höherer Wahrheit.

<sup>555</sup> Reason gleicht damit der „reasonable extasy“, die Shaftesbury zum Ausgangspunkt der Erkenntnis machte. S. Kapitel 6.3. Die Unterscheidung zwischen understanding und reason entspricht bei Emerson gleichzeitig einer Unterscheidung zwischen niederem und höherem Erkenntnisvermögen. Sie taucht bei Emerson nach dem Essay Nature (1836) in verschiedenen Essays wie „Self-Reliance“ und „Compensations“, die in „Essays: First Series“ (ECW II) abgedruckt wurden, wieder auf. Dort erscheint sie auch als Gegenüberstellung von „common sense“ und „vision“, „tution“ und „intuition“ oder „understanding“ und „soul“ (vgl. Krusche 1987, 182). Darüber hinaus kann man sie in Emersons „Journals“ (The Journals and Miscellaneous Notebooks) bis 1843 auffinden. 1839 gibt es in den Journals darüber hinaus einen Eintrag, bei dem understanding und reason der Unterscheidung zwischen „Stadt und Land“ zugeordnet wird (vgl. Krusche 1987, 182). Die Journals, die mit JMN abgekürzt werden, zitiere ich nach der zwischen 1960 und 1982 erschienen und von William H. Gilman et al. herausgegebenen Ausgabe.

<sup>556</sup> S. Pütz 2001, 36 ff..

Wissenschaft, dem Wahren“ (Kirchhoff; Trepl 2009, 18). Darüber hinaus unterscheidet Kant nicht in höhere und niedere Vermögen. Anders als Kant ordnet Emerson dem Urteilsvermögen *reason* moralische, ästhetische und theoretische Urteile zu, so dass man sagen kann, dass sich die von ihm eingeführten Begriffe *understanding* und *reason* grundlegend von den kantischen Begriffen „Verstand“ und „Vernunft“ unterscheiden.<sup>557</sup> *Reason* unterscheidet sich darüber hinaus auch von der Vernunftidee Rousseaus, die als beispielhaft für die Position der demokratischen Aufklärung dargestellt wurde<sup>558</sup>. Denn bei dieser Position ist die Vernunft zwar auch eine intuitive Kraft und bezieht sich auch auf eine überindividuelle Allgemeinheit. Diese Allgemeinheit beinhaltet aber höhere, natürliche und allgemeine Prinzipien wie die Prinzipien der Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichberechtigung, die von der allgemeinen menschlichen Vernunft, also durch jeden Menschen gleichermaßen, intuitiv erfasst und bei der Konstitution des Allgemeinwillens realisiert werden können.<sup>559</sup> Übereinstimmungen zwischen Emersons Vernunftbegriff *reason* zeigen sich dagegen mit dem von Shaftesburys eingeführten Begriff des *moral sense*. Denn die vernünftelnde Empfindung, die diesem Vermögen zu eigen war, erlaubte es anders als die Tätigkeit des Verstandes, die kosmische Ordnung und damit das Gute, Wahre und Schöne zu erkennen.<sup>560</sup>

Um verständlich machen zu können, worin genau das Wesen der Natur bei Emerson besteht, wird im Folgenden die in *Nature I* niedergelegte „Nutzenphilosophie“ der Natur nachvollzogen. Die detaillierte Darstellung dient zum einen als Grundlage dafür, die von Emerson entwickelte Freiheitsidee der „*self-reliance*“ angemessen darstellen zu können. Zum andern ist sie nötig, um erkennbar zu machen, dass und inwiefern die Idee der Natur bei Emerson eine Bedeutungserweiterung gegenüber aufklärerischen Theorien erfuhr, auf die der Ökologe Clements und die Soziologen der Chicagoer Schule zurückgreifen konnten.

### *Natur als absoluter Nutzen*

Wenn der Erkenntnismodus *reason* zur Geltung kommt, dann wird dem Menschen der höhere Nutzen der Natur in sehr differenzierter Weise zuteil. Dies ist möglich weil die Natur –

---

<sup>557</sup> Folgt man Pütz (2001, 38) dann haben die Transzendentalisten in aller Regel isolierte Aussagen und bruchstückhafte Thesen des Kantischen Systems adaptiert, wodurch die kantischen Begriffe entscheidend verändert wurden. Man kann deshalb, ohne weitere Unterschiede zwischen Kants und Emersons Philosophie benennen zu müssen, davon ausgehen, dass Emersons Philosophie keine Transzendentalphilosophie ist, auch wenn die Bezeichnung Transzendentalismus die Vermutung nahe legt. Der Frage in welchem Verhältnis Kants Transzendentalphilosophie und Emersons Transzendentalismus zueinander stehen, kann in dieser Arbeit nicht systematisch nachgegangen werden. An gegebener Stelle werde ich aber weitere Differenzen zwischen beiden Philosophien ansprechen. Einen Versuch der Positionierung der Philosophie von Emerson im Verhältnis zu Kants Transzendentalphilosophie unternimmt Pütz 1987.

<sup>558</sup> S. Kapitel 5.

<sup>559</sup> Dass und inwiefern auch die Kantische Transzendentalphilosophie trotz erheblicher Unterschiede zu Rousseaus Denken der Position der demokratischen Aufklärung zuzuordnen ist, wurde u.a. von Kirchhoff 2005 und Trepl 2012 dargelegt.

<sup>560</sup> S. Kapitel 6.3



das ist die äußere physische Natur, die Kunst, alle anderen Menschen und der eigene Körper<sup>561</sup> – „eine von Gott zum Nutzen und zur ‚Erziehung‘ der Menschheit intendierte Schöpfung“ (Krusche 1987, 167) ist, die der Bildung der Menschheit im Allgemeinen und der Bildung des einzelnen Menschen im Besonderen dienen soll.<sup>562</sup> Den Zweck der Natur, den Menschen zu bilden, unterteilt Emerson in vier Klassen, deren Spezifika er zu benennen versucht. Den ersten, niedersten Nutzen bezeichnet er als „Commodity“. In aufsteigender Reihenfolge schließen sich „Beauty“, „Language“ und „Discipline“ an.<sup>563</sup> Bezüglich des Nutzens Commodity führt Emerson aus, dass Gott die Natur eingerichtet hat, damit sie der Ernährung des Menschen diene.<sup>564</sup> Anders als es im liberalen Weltbild vorausgesetzt wurde, schafft der Mensch nicht erst durch sein tätiges Eingreifen in die Natur Mittel zur Selbsterhaltung.<sup>565</sup> Für Emerson ist die Natur dieses Mittel aufgrund der göttlichen Absichten vor und unabhängig vom menschlichen Dazutun. Commodity wird als der niederste Nutzen eingestuft, weil er nur der Erhaltung des vergänglichen, menschlichen Körpers dient und keinen absoluten Gewinn für die Seele darstellt.

Die Schönheit der Natur, der sich Emerson in dem Abschnitt Beauty widmet, erfüllt dann einen Nutzen, der nicht mehr dem Körper, sondern schon der Seele dient. Der Nutzen Beauty wird in verschiedene Nutzen unterteilt. Der erste dieser Nutzen ist das Vergnügen, „delight“, das die Betrachtung der Formen der Natur hervorruft. Vergnügen ist fast noch ein dem Körperlichen dienender Nutzen, weil es nicht nur die seelischen, sondern auch die körperlichen Verkrampfungen löst, die der Arbeitsalltag und das Leben vornehmlich im städtischen Umfeld mit sich bringen.<sup>566</sup> Der zweite Nutzen der Klasse Beauty entfaltet sich, sobald ein rein geistiges Element zur Natur hinzutritt. Dies geschieht, wenn ein Mensch

---

<sup>561</sup> S. Emerson, Nature I, ECW I. Auch wenn Emerson das Herausfallen des Menschen aus der Einheit mit der Natur bedauert, kann er die sich nach Descartes in der Philosophie vertiefende Trennung von Körper/Materie und Geist nicht übergehen. In dem Essay Nature I benutzt er für den Begriff „Natur“ eingangs den Begriff „NOT-ME“, womit er auf Fichtes Begriff des „Nicht-Ich“ anspielt. Fichtes Philosophie war ihm nach Pütz durch Arbeiten von Carlyle bekannt. S. Pütz 2001, 302 FN 3. Da Emerson Fichtes Begriffe „Ich“ und „Nicht-Ich“ nicht systematisch einsetzt und da er an entscheidenden Stellen die Begriffe „Seele“ bzw. „Geist“ und „Natur“ gebraucht, werde ich bei der Rekonstruktion seiner Position auch diese Begriffe verwenden.

<sup>562</sup> Bereits Shaftesbury ging davon aus, dass die Natur zur Schulung des menschlichen Urteilsvermögens dienen könnte. S. dazu Kapitel 6.3.

<sup>563</sup> S. Nature I, ECW I, 18.

<sup>564</sup> „Beasts, fire, water, stones, and corn serve him [man]. The field is at once his floor, his work-yard, his play-ground, his garden, and his bed. ... Nature in its ministry to man, is not only the material, but is also the process and the result. All parts incessantly work into each other's hands for the profit of man. The wind sows the seed; the sun evaporates the sea; the wind blows the vapor to the field;.... and thus the endless circulations of the devine charity nourish man“ (Nature I, ECW I, 18-19). „Tiere, Feuer, Wasser, Steine, Getreide, sie alle dienen dem Menschen. Das Feld ist ihm zugleich Grund und Boden, Arbeitsstädte, Spielplatz, Garten und Bett. ... Die Natur steht dem Menschen nicht nur als Stoff zu Diensten, sondern sie ist auch Prozeß und Ergebnis. Alle Teile wirken unablässig ineinander zum Nutzen des Menschen“ (Emerson 2001, 91).

<sup>565</sup> Zur zentrale Rolle der Arbeit als Mittel der Selbsterhaltung innerhalb des liberalen Weltbildes s. Kapitel 4.4.

<sup>566</sup> S. Nature I, ECW I, 22.

tugendhaft handelt bzw. eine heroische Tat vollbringt.<sup>567</sup> Der Nutzen der Natur besteht dann darin, dass sie mit ihrer Anwesenheit einen würdigen Rahmen für das tugendhafte Handeln aufbaut.

„Nature stretches out her arms to embrace man, only let his thoughts be of equal greatness. Willingly does she follow his steps with the rose and the violet, and bend her lines of grandeur and grace to the decoration of her darling child. Only let his thoughts be of equal scope, and the frame will suit the picture. A virtuous man is in unison with her works, and makes the central figure of the visible shpere“ (Nature I, ECW I, 27).<sup>568</sup>

Heroischen Taten, in denen das Schöne in Verbindung mit dem Guten zutage tritt, lehren den Menschen, „that the universe is the property of every individual in it. Every rational creature has all nature for his dowry and estate. It is his, if he will“ (Nature I, ECW I, 25).<sup>569</sup>

Der dritte Nutzen der Klasse Beauty besteht darin, dass Naturschönheit „[t]he presence of a higher, namely, of the spiritual element“ (ebd., 25) offenbart. Schönheit ist sichtbares Zeugnis der ewigen, inneren, spirituellen Schönheit Gottes. Für Emerson „haben [d]ie Dinge außer ihrer Beziehung zur Tugend noch eine Beziehung zum Denken“ (Emerson 2001, 98, Umstellung). Die Schönheit leitet das Denken dazu an, die absolute Ordnung der Dinge, „sowie sie sich im Geiste Gottes darstellt, frei von Beimischungen des Gefühls“ (ebd., 98) zu erfassen.<sup>570</sup> Natur wird somit als in Erscheinung tretende Einheit des Schönen, Guten und Wahren konzipiert. In ihr drückt sich die Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung aus.<sup>571</sup> Dass und wie Natur zur Bewusstseins- bzw. Begriffs- und Moralbildung beiträgt, legt Emerson in dem anschließenden Abschnitt dar, der die Überschrift „Language“ trägt. Sein Grundgedanke ist, dass die Natur die in ihr wirkenden geistigen Zusammenhänge des Kosmos verkörpert, so dass diese Zusammenhänge die menschliche Sprache formen.<sup>572</sup> Die erscheinende Natur drückt moralische und geistige Phänomene nonverbal aus und das

---

<sup>567</sup> S. Emerson 2001 96 ff..

<sup>568</sup> „Die Natur breitet ihre Arme aus, um den Menschen zu umarmen, wenn nur sein Denken sich ihrer Größe als würdig erweist. Bereitwillig folgt sie seinen Schritten mit Rosen und Veilchen und zeichnet die Linien ihrer Größe und Würde zum Schmuck um ihr Lieblingskind. Laßt nur sein Denken von gleicher Größe sein, und der Rahmen wird sich dem Bild schon angleichen. Ein tugendhafter Mensch steht im Einklang mit ihren Werken und bildet den Mittelpunkt der sichtbaren Welt“ (Emerson 2001, 98).

<sup>569</sup> ... „daß das Universum jedem darin befindlichem Individuum gehört. Jedes Vernunftwesen hat die ganze Natur als Erbe und Besitz. Sie ist sein, wenn es nur will“ (Emerson 2001, 96).

<sup>570</sup> Die hier beschriebene Erkenntnis findet sich im teleologischen Urteil bei Kant wieder. Kant argumentiert aber auch an dieser Stelle gegen die objektive Zweckmäßigkeit, insofern er zeigt, dass es beim Subjekt der regulativen Idee Gottes als eines Konstrukteurs bedarf, um die Natur als an sich zweckmäßig geordnet vorzustellen. S. Kant 1990, Kritik der Urteilskraft Teil II, Kritik der teleologischen Urteilskraft § 75.

<sup>571</sup> Demgegenüber sagt das Urteil „schön“ bei Kant (1990, Kritik der Urteilskraft, Einleitung VII) gerade nichts über die Qualität des betrachteten Gegenstandes aus, sondern über die Art des Zusammenspiels der Erkenntnisvermögen im urteilenden Subjekt.

<sup>572</sup> Vgl. Krusche 1987, 153.

Bewusstsein erkennt, ähnlich wie es bei der Erkenntnistheorie der Cambridger Platonisten angenommen wurde, diesen Phänomenen Begriffe bzw. Ideen zu: „*Right means straight; wrong means twisted. Spirit primarily means wind ...*“ (ebd., 31). Jede Naturerscheinung entspricht einem bestimmten Bewusstseinsinhalt. Und umgekehrt kann dieser Inhalt „allein durch sie [die Naturerscheinung] als ein ‚objective correlative‘ ausgedrückt werden“ (Krusche 1987, 153, Umstellung im Zit.): „Every appearance in nature corresponds to some state of the mind, and that state of mind can only be described by presenting that natural appearance as its picture. An enraged man is a lion, a cunning man is a fox ....“ (Nature I, ECW I, 32). Für Emerson steht dabei fest, dass „[t]his relation between the mind and the matter is not fancied by some poets, but stands in the will of God, and so is free to be known by all men“ (ebd., 39). Nach Emerson werden den Naturerscheinungen also nicht willkürliche Zeichen durch den Menschen zugeordnet, wie es nominalistische Positionen behaupten<sup>573</sup>, sondern Naturerscheinungen sind als „die veräußerlichten unbewussten Gedanken des Absoluten“ (Krusche 1987, 167) von sich aus bedeutsam. Das allgemeine, moralische Gesetz Gottes wohnt den Naturdingen inne. „The visible world and the relation of its parts, is the dial plate of the invisible‘.<sup>574</sup> The axioms of physics translate the laws of ethics“ (Nature I, ECW I, 38). Weil sich die geistigen Zusammenhänge des Kosmos durch die Natur ausdrücken, hat die Natur für den Menschen den Nutzen, die in der Seele vor aller Erfahrung enthaltenen (Vernunft)Begriffe ins menschliche Bewusstsein zu heben.<sup>575</sup> Wie Commodity und Beauty erschließt sich der Nutzen Language nur durch die Erkenntniseinstellung reason. „A life in harmony with Nature, the love of truth and of virtue, will purge the eyes to understand her text“ (ebd., 40). Wählt man diese Einstellung, werden in der Welt unzählige Vernunftbegriffe erkennbar, insofern die Naturdinge ihre Endzwecke offenbaren, indem der Mensch sie als in seinem Bewusstsein angelegte Ideen entdeckt. Die ist Welt „an open book, and every form [is] significant of its hidden life and final cause“ (ebd., 40).<sup>576</sup> Im Abschnitt „Discipline“ wird der höchste Nutzen der Natur entfaltet. Er besteht in der alle anderen Nutzen zusammenführenden „ethischen Erziehung des Menschengeschlechts“ (Krusche 1987, 209). Das meint, dass die Natur den Menschen dazu anleitet, sein eigenes Wesen und damit den für ihn in der Schöpfung vorgesehenen Zweck zu entfalten. Die „Naturerziehung“ zur individuellen Vollkommenheit beinhaltet zum einen die Schärfung des Verstandes.<sup>577</sup> Raum und Zeit, die als reales Sein angesehen werden, „lehren den

<sup>573</sup> S. Kapitel 3.2 und 4.2.

<sup>574</sup> Nach Pütz geht dieses Zitat auf Swedenborg zurück. S. Pütz 2001, 305, FN 26.

<sup>575</sup> Vgl. Krusche 1987, 167.

<sup>576</sup> Um die Zirkularität seiner Argumentation, die man heute als hermeneutischen Zirkel bezeichnen würde, weiß Emerson insofern, als dass er, Georg Fox zitierend schreibt: „Every scripture is to be interpreted by the same spirit which gave it forth,‘ – it’s the fundamental law of criticism“ (ECW I, 40). S. Pütz 2001. 306. FN 32. Im Modus reason wird quasi ein Vorverständnis von der Zweckmäßigkeit jedes Wesens eingebracht, auf dessen Basis die Begriffsbildung stattfinden kann.

<sup>577</sup> S. Nature ECW I, 42 ff.

Menschen das Unterschiedensein des Seienden“ (ebd., 157). Sie lehren, dass jedes existierende Naturding einen bestimmten Zweck hat, der nur von ihm und nicht von anderen Naturdingen erfüllt wird. „Therefore is space, and therefore time, that man may know that things are not huddled and lumped, but sundered and individual. A bell and a plough have each their use, and neither can do the office of the other“ (Nature I, ECW I, 44).<sup>578</sup> Beim Erlernen der Unterschiede stellt die Natur für den Menschen ein eindeutiges Maß dar: „In like manner, what good heed Nature forms in us! She pardons no mistakes. Her yea is yea, and her nay, nay“ (ebd., 44). Abschließend führt Emerson aus, dass die Natur den Menschen zu Moralität und Religiosität anleitet, indem sie ihm das in ihm angelegte Wissen vom absoluten Guten und von den ewigen Wahrheiten zu Bewusstsein bringt.<sup>579</sup> Diesen Zweck kann sie erfüllen, weil jegliche ihrer Begebenheiten „shall hint or thunder to man the laws of right and wrong, and echo the Ten Commandments“ (ebd., 46) Das beständige moralische Wirken der Natur prägt sich dem menschlichen Bewusstsein ein.<sup>580</sup>

„The moral influence of nature upon every individual is that amount of truth which it illustrated to him. Who can estimate this? Who can guess how much firmness the sea-beaten rock has taught the fisherman? How much tranquillity has been reflected to man from the azure sky ...?“ (Nature I, ECW I, 48).<sup>581</sup>

Zusammenfassend kann man festhalten, dass der absolute Nutzen der Natur aus der immateriellen Wesenheit der Natur, einen spezifischen Zweck innerhalb einer vollkommenen Ordnung zu erfüllen und zu verkörpern, hervorgeht.

### *Ideen begründen das Sein*

Wenn die Naturdinge einerseits je einzigartige Zwecke erfüllen und jeweils spezifische ideelle Inhalte verkörpern, wie können sie dann ein universelles Moralgesetz zum Ausdruck

---

<sup>578</sup> Weil alles Existierende einzigartig ist, gilt für Emerson deshalb als weise, wer die Unterschiede zwischen den Dingen erkennt und würdigt. Als dumm bezeichnet er hingegen diejenigen, die von der prinzipiellen Gleichartigkeit der Dinge ausgehen: „The wise man shows his wisdom in seperation, in gradation, and his scale of creatures and of merits is as wide as nature. The foolish have no range in their scale, but suppose every man is as every other man“ (Nature, ECW I, 44). Emerson polemisiert hier gegen die aufklärerischen Positionen. Diese gingen, wie in Kapitel 4 und 5 dargestellt wurde, ebenfalls davon aus, dass jedes Existierende einzigartig ist. Sie bauten aber in ihren Argumentationen darauf auf, dass der Verstand und die Vernunft jedes Einzelnen prinzipiell gleichartig funktionieren.

<sup>579</sup> S. Krusche 1987, 159.

<sup>580</sup> S. Krusche 1987, 158.

<sup>581</sup> „Der moralische Einfluss der Natur auf jeden Einzelnen ist jenes Quantum an Wahrheit, das sie ihm anschaulich macht. Wer kann dies abschätzen? Wer kann sagen, wie viel Festigkeit der meerumbrandete Felsen den Fischer gelehrt hat? Wie viel Ruh und Gelassenheit der azurblaue Himmel ... auf den Menschen übertragen hat?“ (Emerson 2001, 114-115).

bringen? Folgt man Emerson dann zeigt sich in der Mannigfaltigkeit der Natur paradoxerweise der Hinweise auf ihre Einheit<sup>582</sup>:

„All the endless variety of things make an identical impression. ... A leaf, a drop, a crystal, a moment of time, is related to the whole, and partakes of the perfection of the whole. Each particle is a microcosm, and faithfully renders the likeness of the world“ (Nature I, ECW I, 48).<sup>583</sup>

Auch wenn sich also augenfällige Ähnlichkeiten zwischen den Geschöpfen der Natur benennen lassen, erscheint jedes Geschöpf „als Abwandlung jedes anderen in der Verwirklichung des allen gemeinsamen Ordnungsprinzips“ (Krusche 1987, 158, Umstellung).<sup>584</sup> Jedes einzelne Naturding wird demnach als ein einzigartiges Ganzes und als Teil einer alles übergreifenden ganzheitlichen Ordnung gedacht. Dass Gott innerhalb dieser Ordnung Unregelmäßigkeiten zulassen könnte, schließt Emerson grundsätzlich aus:

„God never jests with us, and will not compromise the end of nature by permitting any inconsequence in its procession. Any distrust of the permanence of laws would paralyze the faculties of man. ... We are not built like a ship to be tossed, but like a house to stand“ (Nature I, ECW I, 53).<sup>585</sup>

Wie bei Shaftesbury existiert bei Emerson jedes einzelne Naturding ebenso wie die Ordnung als Ganze unabhängig und unbeeinflussbar vom Betrachter, weil Gott alles Sein als Schöpfer begründet hat. Gleichzeitig stellt Emerson mit dem Zitat heraus, dass Gott als allmächtiger und gnädiger Gott, um das Wohlergehen des Menschen besorgt ist. Denn anders als bei Descartes hat Gott die Welt bzw. die Natur so eingerichtet, dass sie den menschlichen Bedürfnissen auch nach Sicherheit und Verlässlichkeit gerecht wird. Im Abschnitt „Idealism“ unternimmt Emerson dann den Versuch, eine den erörterten Nutzen adäquate Substanzlehre zu formulieren. Dabei erscheint es zunächst so, als ob er seine bisherigen Ausführungen zum Nutzen der Natur in Frage stellt. Anders als man aus seiner Naturphilosophie schließen könnte, wird der Mensch den ewigen Ideen nicht sukzessive durch ästhetischen Erfahrung gewahr, sondern sie liegen, wie es kennzeichnend für

---

<sup>582</sup> Vgl. Krusche 1987, 158.

<sup>583</sup> „Die ganze endlose Vielfältigkeit der Dinge macht auf uns ein und denselben Eindruck. ... Ein Blatt, ein Tropfen, ein Kristall, ein Augenblick der Zeit, alles ist mit dem Ganzen verbunden und hat teil an der Vollendung des Ganzen. Jedes Teilchen ist ein Microcosmos und erweist sich als ein getreues Abbild der Welt“ (Emerson 2001, 115).

<sup>584</sup> S. Nature, ECW I, 49.

<sup>585</sup> „Gott hält uns nie zum besten und wird den Zweck der Natur nicht gefährden, indem er irgendwelche Inkonsequenzen in ihrem Gang erlaubt. Jegliches Mißtrauen bezüglich der Beständigkeit von Gesetzen würde die geistigen Fähigkeiten des Menschen lähmen. ... Wir sind nicht gebaut wie ein Schiff, auf daß wir umhergeworfen werden, sondern um fest zu stehen wie ein Haus“ (Emerson 2001, 120).

realistische Positionen ist, im Bewusstsein des Menschen vor jeder Erfahrung vor. Sie werden nur, wie es bei den Vertretern des platonisch geprägten Rationalismus der Fall war, durch die sinnliche Erfahrungen aktualisiert. Das bedeutet, die alles Sein begründenden Ideen – und damit argumentiert Emerson wieder gegen den Empirismus<sup>586</sup> – werden nicht ausgehend von sinnlichen Erfahrungen spontan im Verstand gebildet, sondern sie existieren in einem platonischen Sinne vor der Erfahrung in der Seele. Weil der Transzendentalismus allgemein von der erfahrungsunabhängigen Existenz ideeller Wesenheiten ausgeht<sup>587</sup>, bezeichnet Emerson ihn als einen Idealismus<sup>588</sup>.

Wie verbindet Emerson nun seine Aussagen über den Endzweck der Natur mit der Annahme, dass die Ideen bzw. immaterielle Substanzen bereits vor der Erfahrung in der Seele existieren? Um eine Verbindung zwischen der ästhetisch erfahrbaren Verkörperung universeller Prinzipien durch die Natur und den vor der Erfahrung in der Seele existierenden Ideen herstellen zu können, versucht er zu belegen, dass auch im Menschen wie in der Natur etwas Ewiges und Erfahrungsunabhängiges existiert. Er stützt seine Argumentation dabei wie Shaftesbury in einem quasi empiristischen Sinne auf die Naturerfahrung bzw. auf die Erfahrung erhabener Natur:

„In these cases, by mechanical means, is suggested the difference between the observer and the spectacle, – between man and nature. Hence arises a pleasure mixed with awe; I may say a low degree of sublime is felt, from the fact, probably, that man is hereby apprized that whilst the world is a spectacle, something in himself is stable“ (Nature I, ECW I, 56).<sup>589</sup>

Mit Kant kann man an dieser Stelle präzisierend sagen, dass Emerson die Begründung der Relevanz des erfahrungsunabhängigen geistigen Seins im Menschen ausgehend von der Naturerfahrung des mathematisch Erhabenen formuliert. Denn diese Naturerfahrung ebenso wie die Naturerfahrung des dynamisch Erhabenen ist, folgt man Kant, mit einer „negative Lust“ (Kant 1974, Kritik der Urteilskraft, A 75) – wofür im englischen der Begriff „sublime“

---

<sup>586</sup> S. auch Krusche 1987, 159.

<sup>587</sup> S. Emerson, Nature ECW I, 60 ff.; The Transzendentalist, ECW I.

<sup>588</sup> In dem Essay „The Transcendentalist“ (ECW I) von 1842 unterscheidet Emerson die existierenden philosophischen Systeme in die zwei Grundrichtungen des Materialismus und des Idealismus. Dem Materialismus rechnet er die Positionen zu, bei denen, wie im Empirismus, davon ausgegangen wird, dass die sinnliche Erfahrung den Ausgangspunkt der Bildung von Allgemeinheiten darstellt. Idealistisch sollen diejenigen Systeme heißen, die auf der Annahme der Existenz erfahrungsunabhängiger Bewusstseinsinhalte basieren. „As thinkers, mankind have ever divided into two sects, Materialists and Idealists: the first class founding on experience, the second on consciousness“ (The Transcendentalist ECW I, 311).

<sup>589</sup> „In solchen Fällen wird durch mechanische Mittel auf den Unterschied zwischen Beobachter und beobachtetem Schauspiel – zwischen Mensch und Natur – aufmerksam gemacht. Daraus entsteht ein Vergnügen, das mit Ehrfurcht gemischt ist. Ich möchte sagen, ein erster Anschein des Erhabenen stellt sich ein, und zwar wahrscheinlich durch die Tatsache, daß der Mensch etwas Unverrückbares in sich erfährt, während ihm die Welt zum Schauspiel wird“ (Emerson 2001, 122).

steht – verbunden. Sie stellt sich nach Kant immer dann ein, wenn die Begrenztheit als Sinneswesen das Gefühl „eines übersinnlichen Vermögens in uns“ (ebd., A 85) erweckt.<sup>590</sup> Dieses Vermögen ist die Vernunft. Bei Kant führt deshalb die Erhabenheitserfahrung die Achtung vor sich selbst als Vernunftwesen mit sich.<sup>591</sup> Demgegenüber deutet Emerson die sich einstellende Erfahrung, im Besitz des übersinnlichen Vermögens der Vernunft zu sein, als Offenbarung eines übernatürlichen, göttlichen Grundes. „We distinguish the announcements of the soul, its manifestation of its own nature, by the term *Revelation*. These are always attended by the emotion of the sublime“ (The Over-Soul, ECW II, 263)<sup>592</sup> Anders als Kant interpretiert Emerson das Gefühl der Achtung vor sich selbst deshalb als ein Eingehen des Selbst im allumfassenden Göttlichen, das er mit dem Verlust des Selbstbewusstseins verbindet.<sup>593</sup> Die Erhabenheitserfahrung mit der Erfahrung des übersinnlichen Göttlichen gleichsetzend schließt er dann, dass in der menschlichen Seele beständiges, substanzielles Sein, existiert. Dass die Seele substanzielles geistiges Sein ist, belegen für Emerson die Werke von Poeten, Philosophen und auch Wissenschaftlern. Denn mit ihren Werken überwinden sie das den Sinnen gegebene Chaos der Dinge auf ein Geistiges hin und geben ihm eine Ordnung durch ihr Schaffen.<sup>594</sup> Ebenso verhält es sich mit der Ethik und der Religion, denn auch dort wird die Natur dem Geist subordiniert, insofern das Sichtbare als das Vergängliche und das Unsichtbare als das Ewige angesehen wird.<sup>595</sup> Die genannten Beispiele belegen für Emerson, dass „metaphysical inquiries“ (Nature I, ECW I, 60) in Kunst, Wissenschaft und Religion, zu wahren Erkenntnissen führen, denn *metaphysical inquiries* „fastens the attention upon immortal necessary uncreated natures, that is, upon Ideas“ (Nature I, ECW I, 60). Das substanzielle Sein der Seele ist für ihn demnach ideelles Sein. Dieses Sein wird wie bei den Rationalisten mit den Gedanken Gottes identifiziert:

„We ascend into their region [the region of ideas A.H.], and know that these are the thoughts of the Supreme Being. These are they who were set up from everlasting, from the

<sup>590</sup> S. auch Haß et. al. 2012, 112.

<sup>591</sup> Kant 1990, Kritik der Urteilskraft, § 27.

<sup>592</sup> „Wir bezeichnen die Verkündigungen der Seele, ihre Manifestationen ihrer eigenen Natur mit dem Begriff *Offenbarung*. Diese sind immer begleitet von der Empfindung des Erhabenen“ (Emerson 2001, 191).

<sup>593</sup> Bei Emerson „tritt [i]m Moment des Schauens die Ichheit als abgetrennte zurück, hinter dem fundamentalen Einssein“ (Krusche 1987, 185) S. Zitat S. 23-24.

<sup>594</sup> Der Poet macht sich bei Emerson die Erfahrung des Übernatürlichen zunutze, indem er das sinnlich Wahrgenommene „seiner inneren Gefühlslage“ (Krusche 1987, 160) unterwirft. Wie kein anderer ist er in der Lage, „Natur seinen Ausdrucksabsichten und damit geistigen Gehalten unterzuordnen“ (Krusche 1987, 160-162). Hierin zeigt sich eine wesentliche Differenz zu den frühen Romantikern: Diesen ging es nicht darum, die Natur den eigenen Ausdrucksabsichten unterzuordnen, sondern darum sich beim Kunstschaffen dem unbegrenzten schöpferischen Prozess, der in der Natur aufgefunden wurde, zu überlassen. Kunst sollte aus dem Aufgehen im ursprünglichen produktiven Chaos hervorgehen und das Einswerden mit dem schöpferischen Prinzip zum Ausdruck bringen.

<sup>595</sup> S. Nature I, ECW I, 56ff; Krusche 1987, 161.

beginning, or ever the earth was. When he prepared the heavens, they were there; when he established the clouds above, when he strengthened the fountains of the deep. Then they were by him, as one brought up with him. Of them took he counsel<sup>596</sup> “ (Nature ECW I, 60-61).

Den Vorrang der Ideen vor den Dingen bestärkt Emerson durch die Annahme, dass die göttliche Schöpfungsordnung quasi als transzendenter Plan in den Gedanken Gottes bestand, bevor sie dann zur gegenständlichen Natur wurde:

„In the devine order, intellect is primary; nature, secondary; it is the memory of the mind. That which once existed in intellect as pure law, has now taken body as Nature. It existed already in the mind in solution; now, it has been precipitated, and the bright sediment is the world“ (The Method of Nature, ECW I, 188).<sup>597</sup>

Weil die Ideen Gedanken Gottes sind, haftet ihnen nichts Subjektives an.<sup>598</sup> Sie sind als aller Wirklichkeit zugrunde liegende Ursachen objektiv gegeben. Man kann also sagen, dass die Ideen bei Emerson insgesamt eine der Welt im platonischen Sinne vorgängige, höhere Ordnung<sup>599</sup> bilden, die Gott willentlich zur Welt werden ließ.<sup>600</sup> Für die menschliche Seele

---

<sup>596</sup> „Wir steigen auf in die Regionen der Ideen und wissen, daß diese die Gedanken des höchsten Wesens sind. Diese sind es, die von Ewigkeit her waren, von Anbeginn an oder noch ehe die Erde war. Als er die Himmel schuf, waren sie da; und ebenso, als er die Wolken über uns auftürmte und den Quellen der Tiefe ihre Kraft gab. Da waren sie mit ihm, wie das eine entstanden mit dem anderen. Sie waren es, die seinen Rat bildeten“ Emerson 2001, 126).

<sup>597</sup> „In der göttlichen Ordnung ist das Geistige zuerst; Natur zweites; Sie ist die Erinnerung des Geistes. Was einst im Geist als reines Gesetz existierte, hat nun als Natur Gestalt angenommen. Es existierte schon als Lösung im Geist; nun hat es sich niedergeschlagen und das strahlende Sediment ist die Welt“ (Übersetzung Anne Haß).

<sup>598</sup> Dem gegenüber nehmen die Empiristen der nominalistischen Tradition folgend an, dass Ideen ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung durch die spontane, abstrahierende Tätigkeit des menschlichen Verstandes gebildet werden. Da Ideen bzw. Allgemeinbegriffen im menschlichen Verstand gebildet werden und je individuelle Nutzenerwägungen in ihre Bildung einfließen, haben sie bei den Empiristen weder den Status substanziellen Seins, noch sind sie göttlicher Herkunft. S. ausführlich Kapitel 3.1.

<sup>599</sup> Emerson bezeichnet die göttliche, höhere Ordnung als „moral oder“ und auch als „moral law“. Wie bei Shaftesbury dienen damit die Überlegungen zum Wesen der Natur als Hinführung zu einer Moralphilosophie

<sup>600</sup> Anders als beim Neoplatonismus, bei dem die Natur auch als beseelt gilt, wird Gott bei Emerson somit gemäß der christlichen Tradition als willentlich und planvoll handelnder Gott und nicht als Naturprinzip gedacht. Stievermann weist in diesem Sinne darauf hin, dass Emersons Verständnis des (Neo)platonismus ebenso wie das des hinduistischen Theismus von einer romantisierenden, die Natur als beseelt imaginierenden Weltsicht gefärbt ist. S. Stievermann 2007, 336 f.. Folgt man diesem Autor, dann ist Emersons Auslegung antiker und hinduistischer Schriften durch Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ geprägt. (S. Stievermann 2007, 302). Krusche räumt ein, dass sich Emerson selbst eingestand, die asiatischen Philosophien aus der Perspektive abendländischen Denkens zu lesen. (S. Krusche 1987, 184) Es ist daher irreführend und unpräzise, wenn Krusche schreibt, dass Natur bei Emerson „Emanation des Geistes“ (Krusche 1987, 204) sei, denn dieses impliziert im Horizont des Neoplatonismus ein willenloses Hervorquellen allen Seins aus dem Einen, wohingegen der christliche Gott bei Emersons die Welt willentlich und in planvoller Ordnung erschafft.



folgt daraus zwingend, dass sie, anders als das Bewusstsein im nominalistischen Empirismus, vor jeder Erfahrung substanzielles Sein in Form von Ideen beinhaltet:

„The Transcendentalist adopts the whole connection of spiritual doctrine. ... He wishes that the spiritual principle should be suffered to demonstrate itself to the end, in all possible applications to the state of man, without the admission of anything unspiritual; that is anything positive, dogmatic, personal“ (The Transcendentalist, ECW I, 317).<sup>601</sup>

### *Emersons Versuch der Überwindung des platonischen Idealismus*

Auch wenn Emerson den Transzendentalismus in die Traditionslinie des platonischen Idealismus stellt, indem er Ideen den Status von Substanzen verleiht, will er diese Tradition nicht einfach fortführen, sondern sie zeitgemäß verändern.<sup>602</sup> Dass es der Veränderung bedarf, geht für ihn aus der problematischen Selbst- und Naturwahrnehmung des Menschen im Rahmen des Platonismus hervor<sup>603</sup>. Die Problematik der platonisierenden Erkenntnistheorie ist für Emerson in der „Spannung zwischen den miteinander konfligierenden Ontologien von Einheit und Vielheit als die existenzielle Zumutung des Zusammendenkens von autonomer Existenz des Ich mit dem Innewerden der Alleinheit“ (Krusche 1987, 185) eingelagert. Obwohl der (Neo)platonismus einen Versuch der Vermittlung zwischen den Polen von Einheit und Vielheit darstellt, kann er weder die Existenz der Natur außerhalb des Denkens noch den Anspruch, mit dem individuellen Denken die höhere göttliche Wahrheit zu erkennen, begründen.<sup>604</sup> Um diesem Problem zu begegnen und um zu einem zeitgemäßen Idealismus zu gelangen, erklärt er, dass sowohl der idealistische Zweifel an der Existenz der Welt als auch die Annahme, die Natur sei nur ein Abbild wahren Seins, dem der Makel der Scheinhaftigkeit anhaftet, unberechtigt sein. Denn zum einen widerspricht der Zweifel an der Existenz der Naturdinge dem existenziellen Gefühl des Menschen, als ein Wesen mit einem Körper zu existieren. Zum anderen kann ausgehend von der Vorstellung der Mangelhaftigkeit der Natur dem für Emerson essentiellen

---

<sup>601</sup> „Der Transzendentalist stimmt dem Gesamtgefüge einer Doktrin des Geistigen zu. ... Er möchte, daß das geistige Prinzip sich in all seinen möglichen Beziehungen zum Menschen bis ins letzte zeige, ohne Zugeständnisses an irgend etwas Ungeistiges, d.h. irgend etwas Empirisches, Dogmatisches, Privates“ (Emerson 2001, 211-212).

<sup>602</sup> „What is popularly called Transcendentalism among us, is Idealism; Idealism as it appears in 1842“ (Emerson, The Transcendentalist ECW I, 311).

<sup>603</sup> „By religion, he [man] tends to unity; by intellect, or by senses, to many“ (Emerson, Plato: or the Philosopher ECW IV, 52-53).

<sup>604</sup> „Idealism saith: matter is a phenomenon, not a substance. Idealism acquaints us with the total disparity between the evidence of our own being and the evidence of the world's being. The one is perfect; the other, incapable of any assurance; the mind is a part of the nature of things; the world is a divine dream, from which we may presently awake to the glories and certainties of day. ... It [idealism] leaves God out of me. It leaves me in the splendid labyrinth of my perceptions, to wander without end“ (Nature ECW I, 66-67). Zu Emersons Interpretation des Idealismus siehe auch den Plato- Essay in ECW IV „Representative Men“. Zu Emersons Verhältnis zum (Neo)Platonismus siehe auch Krusche 1987, 184 ff..

Gefühl des Menschen, in der Natur Gleichartigem zu begegnen, nicht Rechnung getragen werden.<sup>605</sup> Dass sich in der Natur fortwährend etwas dem geistigen Wesen des Menschen Vertrautes entäußert, setzt Emerson, wie sich ja schon bei der Erörterung der Naturnutzen gezeigt hat, voraus. „It [nature] always speaks of Spirit. It suggests the absolute. It is perpetual effect. It is a great shadow pointing allways to the sun behind us“ (Nature I, ECW I, 65).<sup>606</sup> Für ihn ist die Natur „so pervaded with human life that there is something of humanity in all and in every particular“ (Nature I, ECW I, 67).<sup>607</sup> Es gilt deshalb: „We can never be quite strangers or inferiors in nature. It is flesh of our flesh, and bone of our bone“ (The Method of Nature, ECW I, 188). Dass das Gefühl, die Natur sei von seelischem Sein durchdrungen, nicht nur in der menschlichen Seele gründet, sondern eine vom Menschen unabhängige Ursache hat, begründet er wie folgt:

„We learn that the highest is present to the soul of man, that the dread universal essence, which is not wisdom, or love, or beauty, or power, but all in one, and each entirely, is that for which all things exist, and that by which they are“ (Nature I, ECW I, 67).<sup>608</sup>

Da Gott bzw. das allgemeine substanzielle Sein in den je einzelnen Naturdingen und Seelen als gegenwärtig erachtet wird – „God is Unity, but allways works in variety“ (Emerson „Journals and Miscellaneous Notebooks“ Bd. V, 177, 24. März 1836 in Krusche 1987, 185)<sup>609</sup> – kann man sagen, dass Gott die Schöpfungsordnung durch den einzelnen Menschen und das einzelne Naturding gleichermaßen verwirklicht. Da alles einzelne, ideelle Sein aus der Einheit hervorgeht und Teil der Einheit ist, bildet es zusammen „eine Ganzheit aus unendlicher Einzelheit“ (Krusche 1987, 204). Die Ganzheit wird bei Emerson daher als eine Einheit von Vielheit gedacht. Wie die Nominalisten nimmt Emerson also an, dass dem einzelnen Wesen wahre Existenz zukommt. Doch anders als diese teilt er das enthusiastische Ganzheitsdenken, das sich bereits in der englischen Traditionslinie des

---

<sup>605</sup> Dass der Mensch in der Natur Gleichartigem begegnet, schließt aus, dass Emerson der von Descartes begründeten rationalistischen Tradition folgt, denn in dieser wird davon ausgegangen, dass zwei unterschiedliche Substanzen, Geist und Materie existieren. Zu Descartes' Substanzkonzeption s. Kapitel 5.1.

<sup>606</sup> „Sie [die Natur A.H.] legt immer Zeugnis ab vom Geist. Sie läßt das Absolute ahnen. Sie ist unablässige Wirkung. Sie ist ein großer Schatten, der stets auf die Sonne hinter uns verweist“ (Emerson 2001, 130).

<sup>607</sup> Dass Emerson Fichtes Argumentation folgt, der gemäß das „Nicht-Ich“ im „Ich“ konstituiert wird, so dass „der Satz von der Identität zwischen moralischen Gesetz im Menschen und dem der Natur kein – philosophisches – Problem darstellt“ kann ausgeschlossen werden. Denn bei Fichtes „subjektiven Idealismus“ wird „die Eigengesetzlichkeit des Nicht-Ich tendenziell negiert“ (Krusche 1987, 175).

<sup>608</sup> „Wir lernen, daß das Höchste in der Seele des Menschen gegenwärtig ist; daß die erhabene universale Wesenheit, die nicht Weisheit oder Liebe oder Schönheit oder Macht ist, sondern alles zugleich und jedes ganz, dasjenige ist, um dessentwillen und durch welches alles existiert“ (Emerson 2001, 132).

<sup>609</sup> Emersons Denken zeigt an dieser Stelle einen kategorialen Unterschied zu den christlichen Lehren des Puritanismus und Unitarismus, deren Einfluss in den Neuengland Staaten und insbesondere in Massachusetts noch bis in die 1830 Jahre hinein spürbar war. Denn beide Lehren schließen im Gegensatz zu Emerson die Teilhabe des Menschen am Göttlichen aus.

Rationalismus zeigte und dass die Annahme beinhaltet, alles Einzelne sei Teil einer harmonischen, göttlichen Ordnung.<sup>610</sup> Mit Leibniz und den englischen Rationalisten und gegen Descartes weist er das Allgemeine als ein individuelles Prinzip aus. Anders als bei Leibniz und wie beim englischen Rationalismus fällt bei Emerson aber das metaphysische Prinzip der Individualität mit der in Erscheinung tretenden Welt in eins, was im Folgenden gezeigt wird.

Um die Differenz zwischen Seele und Natur zu begründen, macht Emerson, ähnlich wie die Vertreter des organischen Rationalismus, einen graduellen Unterschied zwischen Seele und Natur geltend.<sup>611</sup> Seele und Natur sind gleichermaßen Inkarnation bzw. Projektion Gottes. Die Natur ist aber anders als die Seele keine Projektion Gottes in das bewusste, sondern eine Projektion in das niedere bzw. unbewusste Sein: „The world proceeds from the same spirit as the body of man. It is a remoter and inferior incarnation of God, a projection of God in the unconscious“ (Nature ECW I, 68.).<sup>612</sup> Als niedere Inkarnationen besitzen die Naturdinge kein Bewusstsein und damit auch keinen Willen. Anders als der Mensch können sie deshalb nicht willentlich oder egoistisch handeln. Daraus folgt für die Naturdinge, dass jedes einzelne von ihnen seinen Zweck als einzelner Teil in der göttlichen Ordnung ohne jegliche Abweichung verwirklicht.<sup>613</sup>

„The simultaneous life throughout the whole body, the equal serving of innumerable ends without the least emphasis or preference to any, but the steady degradation of each to the success of all, allows the understanding no place to work. Nature can only be conceived as existing to a universal and not a particular end; to a universe of ends, and not to one, ... . There is no revolt in all the kingdoms from the commonweal: no detachment of an individual. Hence the catholic character which makes every leaf an exponent of the world“ (Method of Nature, ECW I, 192).<sup>614</sup>

Mann kann daher sagen, dass Emerson bei der Bestimmung des Wesens der Natur dem platonischen Denken folgt, insofern er davon ausgeht, dass alles substantielle Sein der

---

<sup>610</sup> S. Kapitel 6.3.

<sup>611</sup> Zu den graduellen Unterschieden zwischen der Seele und der Natur beim organischen Rationalismus s. Kapitel 6 und 7.

<sup>612</sup> Krusche bezeichnet die Natur im Sinne Emersons als das ins „Vegetative projizierte Geistige“ (Krusche 1987, 167) und als „Emanation des Geistes“ (ebd., 204). Zur Hierarchie der Wesen bei Leibniz s. Kapitel 7.

<sup>613</sup> S. auch Krusche 1987, 230 und McWilliams 2011, 45 ff..

<sup>614</sup> „Das gleichzeitige Leben im ganzen Körper, das gleichrangige Dienen unzähliger Zwecke, ohne die geringste Betonung oder Bevorzugung eines einzelnen, aber auch die ständige Abwertung von jedem einzelnen zu Gunsten des Ganzen, läßt keinen Platz für rationale Erwägungen. Von der Natur kann nur angenommen werden, dass sie existiert, um einen universellen und keinen bestimmten Zweck zu erfüllen. ... Es gibt keine Revolte gegen das Gemeinwohl im Reich der Natur: keine Ablösung eines Individuums. Daher rührt der katholische Charakter [der Natur], der jedes Blatt zu einem Vertreter der Welt macht“ (Übersetzung Anne Haß).

Naturdinge, ideell ist und ein seiner Gesamtheit eine transzendente Ordnung bilde. Er überschreitet die platonische Tradition jedoch, indem er zudem annimmt, dass jedes Naturding ausgehend von einem willenslosen Antrieb die ihm zugrunde liegende Idee und damit gleichzeitig die göttliche Ordnung kontinuierlich verwirklicht.<sup>615</sup> Wie bei den Platonisten und bei Leibniz wird demnach auch hier für die Bestimmung des substanziellen Seins der Natur das platonische Denken erweitert. Dem ideellen Sein wird wie bei den Platonisten und Leibniz eine innere Kraft zugesprochen.<sup>616</sup> Indem Emerson jedes Naturding als eine einzigartige sich unbewusst im Rahmen einer ganzheitlichen Ordnung kontinuierlich entäußernde Substanz ansieht, überwindet er die platonische Problematik der Scheinhaftigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Natur, insofern das erscheinende Naturding und der Wandel, dem dieses Ding unterworfen ist, nun nicht auf sein Nichtsein verweisen, das der Körperlichkeit geschuldet ist, wie es die Cambridger Platoniker annahmen. Vielmehr liegt beides im Wesen des Naturdings begründet, da er es als direkte Projektion Gottes in die unbewusste Substanz ansieht. Als diese Projektion entfaltet sich das Naturding zu jeder Zeit entsprechend seines Zwecks innerhalb der Schöpfungsordnung, denn auch wenn die Naturdinge je einzelne Dinge sind, „kennt [d]ie Natur keine Individualisierung von Lebewesen, sondern nur das überpersönliche Werden“ (Krusche 1987, 2005, Umstellung im Zit.). Anders als es für die aufklärerischen Positionen gezeigt wurde, besteht damit bei Emerson, wie bei Leibniz ein Repräsentationsverhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Anders als Leibniz teilt Emerson aber die objektivistische Einstellung Shaftesburys, indem er annimmt, dass die sinnlich wahrnehmbaren Naturdinge sind, die das Allgemeine im Prozess ihrer Entfaltung repräsentieren.<sup>617</sup> Die lebende Natur ist die sich

---

<sup>615</sup> Der Aspekt der kontinuierlichen Verwirklichung des Allgemeinen durch die einzelnen Naturerscheinungen tritt noch stärker in der Rede *The Method of Nature* und dem Essay *Nature II* in den Vordergrund.

<sup>616</sup> Krusche spricht daher bei Emersons Naturidee von einem „Lebensprinzip in der Natur“ (Krusche 1987, 214). Die Natur ist bei Emerson „von pulsierendem Leben erfüllt“ (Krusche 1987, 205). Die Auffassung, dass die Natur durchgehend von einer göttlichen Kraft durchzogen ist, macht den pantheistischen Zug innerhalb Emersons Denken aus. S. Krusche 1987 und Stievermann 2007.

<sup>617</sup> Friedels Ansicht, dass es bei Emerson zur Aufhebung der Metaphysik und zur Einführung einer Prozessontologie kommt, muss vor der hier vorgenommenen ideengeschichtlichen Rekonstruktion der Emersonschen Position präzisiert werden. Denn Friedel berücksichtigt nur den Aspekt des sich Entfaltens der Naturdinge. Unberücksichtigt lässt er aber, dass Emerson den stetigen Wandel in der Natur als Prozess der Entfaltung je einzigartiger Wesenheiten in einer übergeordneten Einheit, nämlich der göttlichen transzendenten Schöpfungsordnung bestimmt. Sein ist nicht einfach Prozess, sondern Entfaltung von Vielfalt innerhalb einer transzendenten Einheit und Verwirklichung von Einheit durch die Entfaltung von Vielfalt. An dieser Stelle sei dann auch angemerkt, dass sich Emersons Position von lebensphilosophischen Positionen wie der Nietzsches unterscheidet, auch wenn er von einem transzendenten Prinzip des Lebendigen (in der Natur) spricht. Denn das Prinzip des Lebens gründet bei Emerson, anders als es bei der Lebensphilosophie der Fall ist, in Gott als dem vollkommenen Schöpfer allen Seins. Man kann sagen, dass bei Emerson die Welt in allen ihren Einzelercheinungen eine vollkommene, göttliche Ordnung bleibt, auch wenn wie im Essay *Nature II* göttliche Fähigkeiten wie das Erschaffen bewusster Wesen von Gott auf die Natur übertragen werden. Gleichzeitig kann diese Übertragung als ein Schritt zum säkularen Denken, wie es in der Lebensphilosophie oder in Theorien vom Leben entfaltet wird, angesehen werden. Vor dem wissenschaftstheoretischen Hintergrund der vorliegenden Arbeit muss allerdings davon ausgegangen

entfaltende göttliche Ordnung. Nur weil die selbstlosen Naturdinge immer das allgemeine Gesetz verwirklichen, kann die erscheinende Natur zum objektiven Maßstab für das bewusste Handeln des Menschen werden: „Its [natures] serene order is inviolable by us. It [nature] is, therefore, to us, the present expositor of the divine mind. It is a fixed point whereby we may measure our departure“ (Emerson, Nature I, ECW I, 68).<sup>618</sup>

Wenn die Welt eine einheitliche Ordnung sein soll, dann muss der mit Bewusstsein ausgestattete Mensch zumindest über die Möglichkeit verfügen, die „Anweisungen“ der Natur zu erkennen und zu befolgen. Dies und die bisherigen Aussagen zur Beschaffenheit des substantziellen Seins laufen darauf hinaus, dass Emerson zum einen eine mit der Substanzkonzeption der Naturdinge kompatible Substanzkonzeption der Seele unterstellen muss. Zum anderen beinhalten sie, dass er auf eine von den aufklärerischen Positionen abweichende Idee des Menschen, der Vernunft und der Freiheit abzielt. Dass Emerson die Seele in struktureller Übereinstimmung mit dem monadischen Prinzip konzipiert und dass und welche Folgen dies hinsichtlich seiner Idee des Menschen, der Vernunft und der Freiheit hat, wird im Folgenden dargelegt.

#### **8.4.3 Vom gefallenem Menschen zum Schöpfer im Endlichen oder Emersons konservative Subjektphilosophie christlicher Eigenart**

##### *Die Seele ist bei Emerson nach dem monadischen Prinzip konzipiert*

Aus dem bisher Dargestellten geht hervor, dass Gott nicht nur als allmächtiger und guter Schöpfer allen Seins, sondern auch als gnädiger Gott bestimmt ist, da sich seine Schöpfungsabsicht in der Natur zeigt. Um die Annahme, Gott sei sowohl allmächtig als auch gnädig, mit der Einschätzung, die Menschen seien degeneriert und würden überwiegend das Falsche tun, in Einklang bringen zu können, greift Emerson auf eine Ursprungsmythologie zurück. In dieser Mythologie, die analog zur christlichen Lehre des Sündenfalls aufgebaut ist<sup>619</sup>, tritt die Kindheit an die Stelle des Lebens im Paradies. Wie der Mensch im Paradies so befindet sich das Kind im Zustand des vollkommenen Einklangs mit Gott und deshalb auch im Einklang mit der Natur. Das Kind lebt ohne zu reflektieren in Gott, worin es

---

werden, dass auch säkulare, beispielsweise lebensphilosophische Ansätze nicht ohne metaphysische Grundannahmen auskommen.

<sup>618</sup> „Ihre klare Ordnung ist für uns unantastbar. Sie ist deshalb für uns der stets gegenwärtige Kommentar des göttlichen Geistes. Sie ist ein Fixpunkt, an dem wir unsere Abweichung messen können“ (Emerson 2001, 133).

„As we degenerate, the contrast between us and our house is more evident. We are as much strangers in nature as we are aliens from God“ (Emerson, Nature, ECW I, 68-69). „Je mehr wir entarten, desto auffälliger wird der Kontrast zwischen uns und unserer Wohnstädte. Wir sind im gleichen Maße Fremde in der Natur, wie wir von Gott entfremdet sind“ (Emerson 2001, 133).

<sup>619</sup> Zu der Parallele zwischen dem christlichen Sündenfall und Emersons Ursprungsmythologie siehe auch Packer 1982, X; Krusche 1987, 168; Stievermann 2007.

dem Tier gleicht.<sup>620</sup> Wie die Naturdinge verwirklicht es die göttliche Ordnung ohne Abweichung. Weil es aber seiner selbst nicht bewusst ist, ist es nicht frei. Emerson geht nun davon aus, dass sich der Mensch mit zunehmendem Alter seiner isolierten, vergänglichen Existenz bewusst wird und sich in Folge dessen aus der ursprünglichen Einheit mit der Natur herauslöst. Indem der Mensch „self-consciousness“ ausbildet, fällt er von Gott ab. Die Entfremdung von Gott setzt ein, wenn der Einzelne beginnt, egoistischen oder falschen, durch die Gesellschaft vorgegebenen Zielen zu folgen.<sup>621</sup> Indem sich der Mensch von Gott entfremdet, tritt zum einen eine Veränderung der Erkenntniseinstellung ein. Im Zustand der Entfremdung sieht der Mensch die Welt nur noch aus einer egoistischen Perspektive. Er begegnet ihr im Erkenntnismodus *understanding*. Dies hat zur Folge, dass die Naturdinge für ihn undurchsichtig werden „sie sperren sich der Durchlässigkeit auf das in ihnen liegende Gesetz“ (Krusche 1987, 169). Zum anderen verliert der Mensch, wenn er zunehmend auf seinen Verstand (*intellect*) vertraut und damit dessen Leistungsfähigkeit überbewertet, seine ursprüngliche Kraft bzw. seine ursprüngliche Willensstärke. „And the blindness of the intellect begins when it would be something of itself. The weakness of the will begins when the individual would be something of himself“ (The Over-Soul, ECW II, 255).<sup>622</sup> Der Verlust der Willensstärke zeigt sich beim Einzelnen, wenn er etwas zu sein vorgibt, was er nicht ist oder auch darin, dass er Angst davor hat, zu dem zu stehen, was er ist<sup>623</sup>.

„Man is timid and apologetic; he is no longer upright; he dares not say ‚I think,‘ ‚I am,‘ but quotes some saint or sage. He is ashamed before the blade of grass or the blowing rose. These roses under my window make no reference to former roses or to better ones; they are for what they are; they exist with God to-day“ (Self-Reliance, ECW II, 67).<sup>624</sup>

Die Willensstärke nimmt ab, weil die innere Kraft zur Selbstverwirklichung durch die falsche Orientierung des Menschen behindert wird.

In der Phase der Entfremdung wird die Natur zum Maßstab für die menschliche Verfehlung. Denn aus der Perspektive des entfremdeten Menschen fehlt ihr die Einheit. Da diese in der

---

<sup>620</sup> S. Self-Reliance, ECW II, 49.

<sup>621</sup> Als ein von der Gesellschaft vorgegebenes und falsches Ziel sieht Emerson beispielsweise das unitarische Gebot der Selbstverähnlichung mit Christi an. Für ihn beinhaltet es den falschen Zwang zur Nachahmung, denn es verlangt gegen Gottes Absicht, das eigene Verhalten dem Verhalten eines anderen, und sei es auch Jesus, ähnlich zu machen. Siehe ausführlich dazu Stievermann 2007. Ein weiterer Grund der Entfremdung liegt bei Emerson, folgt man Zakaras in der Macht der Geschichte, insofern diese der Selbstverwirklichung Schranken setzt. S. Zakaras 2009, 43 ff..

<sup>622</sup> S. auch The Method of Nature, ECW I, 188.

<sup>623</sup> Packer spricht von „self-distrust“ oder „the self-ignorance or denial of its own divinity“ (Packer 1982, X) als Gründen der Entfremdung.

<sup>624</sup> „Der Mensch ist furchtsam und voller Entschuldigungen; er ist nicht länger aufrecht; er wagt nicht zu sagen ‚Ich denke‘, ‚Ich bin‘, sondern zitiert irgendeinen Heiligen oder Weisen. Er wird vom Grashalm oder der blühenden Rose beschämt. Jene Rosen unter meinem Fenster verweisen nicht auf frühere oder bessere Rosen; was sie sind, sind sie um ihrer selbst willen: sie existieren mit Gott im Heute“ (Emerson 2001, 161). S. auch Emerson, Self-Reliance, ECW II 48-49, 51, 76 ff..

Natur per Definition immer besteht, kann die Verfehlung nur beim Menschen liegen. „The reason why the world lacks unity, and lies broken and in heaps, is because man is disunited with himself“ (Nature I, ECW I, 77). Bietet die Natur (im weitesten Sinn) den Interessen des Menschen Widerstand, liegt es demnach nicht an den Eigenschaften der Natur, sondern daran, dass der Mensch Interessen verfolgt, die nicht im Einklang mit dem stehen, was er seinem Ursprung nach sein soll. Für die Erkenntnis des höheren moralischen Gesetzes in sich selbst wird der Mensch erst dann wieder empfänglich, wenn es ihm vermittelt über die Natur gelingt, vom Erkenntnismodus understanding in den Modus reason überzugehen. In diesem Modus wird es ihm möglich, das göttliche Gesetz in der Natur intuitiv zu schauen und sich dem erziehenden Einfluss der Natur zu öffnen. Aufgrund des Einflusses der Natur kann er seiner selbst und damit seines Zwecks im Ganzen bzw. der Idee, die er ist, gewahr werden. Indem der Mensch das Geschehen in der Natur als Verwirklichung der der Natur zugrunde liegenden moralischen Ordnung im Erkenntnismodus reason erfährt, wird seine Seele von dem verunreinigenden Einfluss des Egoismus und der Gesellschaft gereinigt. Er kann zu seinem eigenen Grund vordringen<sup>625</sup>, wodurch seine Entfremdung aufgehoben wird:

„That essence [God] refuses to be recorded in propositions, but when man has worshipped him intellectually, the noblest ministry of nature is to stand as the apparition of God. It is the organ through which the universal spirit speaks to the individual, and strives to lead back the individual to it“ (Nature, ECW, I, 66).<sup>626</sup>

Reason bzw. die intuitive Erkenntnis gilt Emerson deshalb noch vor der versprochenen Erkenntnis als höchste Quelle der Wahrheit.

„The inquiry leads us to that source, at once the essence of genius, of virtue, and of life, which we call Spontaneity or Instinct. We denote this primary wisdom as Intuition, whilst all later teachings are tuition. In that deep force, the last fact behind which analysis cannot go, all things find their common origin“ (Self-Reliance ECW II, 64).<sup>627</sup>

---

<sup>625</sup> S. auch Krusche 1987, 168.

<sup>626</sup> „Jenes Wesen [Gott] lässt sich nicht in Lehrsätzen fassen, aber wenn der Mensch es im Geiste verehrt hat, dann ist es die edelste Aufgabe der Natur, zur Erscheinung Gottes zu werden. Sie ist das Organ, durch welches der universale Geist zum einzelnen spricht und ihn zu sich zurückzuführen trachtet“ (Emerson 2001, 130).

<sup>627</sup> „Diese Frage führt uns zu jenem Quell, der zugleich das Wesen des Genius, der Tugend und des Lebens ist, und den wir Spontanität oder Instinkt nennen. Wir nennen diese ursprüngliche Weisheit Intuition, während alle anderen Unterweisungen Belehrungen sind. In dieser tief liegenden Kraft, der letzten Tatsache, hinter die die Analyse nicht vordringen kann, finden alle Dinge ihren gemeinsamen Ursprung“ (Emerson 2001, 159).

Im Modus reason erkennt der Mensch nicht nur sich selbst, er öffnet sich gleichzeitig für das göttliche Wirken, das Emerson auch als Kraft beschreibt.<sup>628</sup> Ist der Mensch mit sich selbst vereint, wirkt die göttliche Kraft wie in Kindertagen durch ihn und er wird zum Schöpfer im Endlichen: „Once inhale the upper air, being admitted to behold the absolute nature of justice and truth, and we learn that man has access to the entire mind of the Creator, is himself the creator in the finite“ (Nature, ECW I, 68).<sup>629</sup> Wird der Mensch zum Schöpfer im Endlichen, dann wird seine Selbstentfremdung aufgehoben und er agiert im Rahmen der Schöpfungsordnung. Dass der Mensch selbst Schöpfer ist, gilt Emerson als höchste Wahrheit, die über ihn ausgesagt werden kann. Da er um das schöpferische Potential des Menschen und um die Maßstabstreue der Natur weiß, sieht er es als geboten an, dass die Seele via Natur vom Egoismus und von gesellschaftlichen Einflüssen zu reinigen sei, damit die je eigene Welt geschaffen und die göttliche Ordnung im Hier und Jetzt wirklich werden kann.

„This view, which admonishes me where the sources of wisdom and power lie, and points to the virtue as to  
,The golden key  
Which opens the palace of eternity<sup>630</sup>  
carries upon its face the highest certificate of truth, because it animates me to create my own world through the purification of my soul“ (Emerson, Nature, ECW I, 68).<sup>631</sup>

Als Schöpfer folgt der Mensch nicht mehr der Natur, er passt sich ihr auch nicht an, sondern das Verhältnis zwischen Mensch und Natur kehrt sich um: Weil der Mensch im Modus reason für das Wirken Gottes durchlässig wird, kann er das in ihm Angelegte

---

<sup>628</sup> Dieses Wirken Gottes durch den Menschen bezeichnet Emerson auch als Kraft. „In as much as the soul is present there will be power not confident but agent“ (Self-Reliance, ECW II 69).

<sup>629</sup> „Atme einmal die Luft des Überirdischen, nach dem es dir vergönnt wurde, die absolute Natur der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu schauen, und du wirst mit uns erfahren, daß der Mensch Zugang zum gesamten Geist seines Schöpfers hat, ja daß er selbst Schöpfer im Endlichen ist“ (Emerson 2001, 132). Für Krusche weist Emersons Idee der Produktion der Welt aus dem Ich Parallelen zu Fichtes „Theorem vom allumfassenden Ich – und der Entstehung der Welt im Bewusstsein durch die unbewusste Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft“ (Krusche 1987, 173) auf. Fichtes Einsicht, dass die Welt nur aus dem unbewussten, produktiven Schaffen des Ichs hervorgeht, teilt Emerson aber nicht. Denn wie sich oben zeigte, erhält auch das Nicht-Ich (Not-Me) anders als bei Fichte – in dessen „Konzeption die Eigengesetzlichkeit des Nicht-Ich tendenziell negiert“ (ebd., 174-175) wird – den Status substanziellen Seins. Es ist Projektion des göttlichen Geistes in das Unbewusste. Mit dieser Aufwertung der Natur erreicht Emerson, dass Natur eine Eigengesetzlichkeit bekommt. Auf diese Weise kann sie, wie intendiert, zum Maß und Mittel menschlichen Handelns werden.

<sup>630</sup> Nach Pütz zitiert Emerson hier Milton. S Pütz 2001, 309 FN 67.

<sup>631</sup> Diese Sichtweise, die mir in Erinnerung ruft, wo die Quellen der Weisheit und der Kraft liegen, und die auf die Tugend als  
Den goldenen Schlüssel,  
Der den Palast der Ewigkeit öffnet  
verweist, trägt das Zeugnis höchster Wahrheit auf ihren Zügen, denn sie regt mich an, meine eigene Welt durch die Läuterung meiner Seele zu erschaffen“ (Emerson 2001, 132).



uneingeschränkt aus voller Kraft entfalten. Schöpferisch ist er, weil er der Natur als der unbewussten Inkarnation Gottes gemäß der eigenen Bestimmung Bedeutung verleiht und sie auf diese Weise in den Prozess seiner Selbstverwirklichung bzw. Weltbildung einbezieht. Den Vorgang des Wechsels von der Orientierung an der Natur zu ihrer Auslegung beschreibt Krusche unter der Verwendung von Begriffen, die Cusanus prägte, wie folgt: „Die dem menschlichen Geist innewohnende *complicatio* entfaltet sich unter der Anleitung durch ihr Gegenstück in der *explicatio* der Natur“ (Krusche 1987, 168). Oder anders gesagt: Angesichts der Natur entfaltet sich das substanzielle Sein, das die einzelne Seele ist, indem es sich unter Bezug auf die äußeren Natur selbst aussagt. Schöpferisch tätig zu sein beinhaltet daher nicht nur wie in der frühen Romantik die Verschmelzung mit dem schöpferischen Prinzip des Unendlichen, sondern mehr noch die kontinuierliche und umweltbezogene Entäußerung eines bestimmten Selbst. Als schöpferischer Akt wird dabei nicht nur die künstlerische Tätigkeit angesehen, sondern jede Tätigkeit, sofern sie Selbstverwirklichung ist.

„All that Adam had, all that Cæsar could, you have and can do. Adam called his house, heaven and earth; Cæsar called his house, Rome; you perhaps call yours, a cobber’s trade; a hundred acres of ploughed land, or a sholar’s garret. ... Built therefore your own world. As fast as you conform your life to the pure idea in your mind, that will unfold its great propotions“ (Nature I, ECW I, 79).<sup>632</sup>

Handelt der Mensch im Einklang mit seinem Wesen und somit schöpferisch und tugendhaft zugleich, dann wird auch die Trennung des Menschen von anderen Menschen und von der Natur aufgehoben. Das bedeutet bei Emerson, dass sich die Natur ebenso wie andere Menschen von den wahrhaftigen Taten (willens)starker Persönlichkeiten mitreißen lassen und sich freiwillig in den Dienst dieser Persönlichkeiten stellen:

„In private places, among sordid objects, an act of thruth or heroism seems at once to draw to itself the sky as its temple, the sun as its cradle. Nature stretches out her arms to embrace man, only let his thoughts be of equal greatness. Willingly does she follow his steps with the rose and the violet, and bend her lines of grandeur and grace to the decoration of her darling

---

<sup>632</sup> „Alles, was Adam hatte und was Caesar vermochte, hast und vermagst auch du. Adam nannte sein Haus Himmel und Erde; Caesar nannte sein Haus: Rom; vielleicht nennst du das deine: Schusterhandwerk, hundert Morgen gepflügtes Land oder die Gelehrtenstube. Doch Zug um Zug und Punkt für Punkt ist dein Reich so groß wie das ihre, wenn auch ohne stolze Namen. Baue deshalb deine eigene Welt. So schnell, wie du dein Leben mit der reinen Idee in deinem Geist in Einklang bringst, wird diese ihre großartigen Proportionen entfalten“ (Emerson 2001, 141-142). S. auch den Essay „Power“ (ECW, VI) Befindet sich der Mensch (und im weiteren Sinne die Menschheit) im Erkenntnis Modus reason, dann weicht das Böse aus der Natur. Alles wird damit wie bei Shaftesbury im enthusiastischen Zustand als gut, wahr und schön erkannt.

child. ... And in common life whosoever has seen a person of powerful character and happy genius, will have remarked how easily he took all things along with him, – the persons, the opinions, and the day, and nature become ancillary to a man“ (Nature I, ECW I, 27).<sup>633</sup>

Die dritte Entwicklungsphase des Menschen besteht demnach in der Läuterung der Seele und der anschließenden kompromisslosen Selbstverwirklichung, die als gestaltendes Handeln die ungehemmte Entfaltung der göttlichen Ordnung durch den Einzelnen im Hier und Jetzt mit sich bringt.<sup>634</sup>

Man kann an dieser Stelle zum einen festhalten, dass es bei Emerson wie zuvor bei den englischen Rationalisten der Anregung durch die Naturerfahrung bzw. der Anleitung durch die Natur bedarf, um wieder zur Selbsterkenntnis und zur Selbstverwirklichung zu gelangen.<sup>635</sup> Zum anderen hat sich gezeigt, dass sich die Seele als transzendente Wesenheit in kontinuierlicher Relation zu ihrer gesamten Umwelt entäußert. Sie ist wie das unbewusste Sein durchgehend immateriell bestimmt und besteht aus einer Idee und der immanenten (Willens)Kraft zur umweltbezogenen Selbstentfaltung.

Weil Emerson annimmt, dass jedes bewusste wie jedes unbewusste Sein einzigartig ist, bringt jede auf reason basierende Entäußerung eines Menschen dessen Wesen zum Ausdruck.<sup>636</sup>

„Thus inevitably does the universe wear our color, and every object fall successively into the subject itself. The subject exists, the subject enlarges; all things sooner or later fall into

---

<sup>633</sup> „Selbst an gewöhnlichen Orten, inmitten der üblichen Niedrigkeiten, scheint sich ein Akt der Wahrheit oder des Heroismus sofort den Himmel zum Tempel und die Sonne zur Wiege zu machen. Die Natur breitet ihre Arme aus, um den Menschen zu umarmen, wenn nur sein Denken sich ihrer Größe als würdig erweist. Bereitwillig folgt sie seinen Schritten mit Rosen und Veilchen und zeichnet die Linie ihrer Größe und Würde zum Schmuck um ihr Lieblingskind. ... Und wer immer im gewöhnlichen Leben einem Menschen von kraftvollem Charakter und glücklicher Anlage begegnet ist, wird bemerkt haben, wie einfach dieser alle mit sich riß – die Personen und Meinungen, der Tag und die ganze Nacht wurden zum Diener eines einzelnen Menschen“ (Emerson 2001, 97-98).

<sup>634</sup> Wenn Emerson den Einzelnen in dem Essay *The Method of Nature* (ECW I) dazu auffordert, sich an der Natur zu orientieren, dann bedeutete dieses, dass sich der Einzelne möglichst wie die Natur in jedem Moment Selbst verwirklichen bzw. dem allgemeinen Gesetz folgen soll, weil nur so auch die göttliche Ordnung in der geschichtlichen Welt vollkommen verwirklicht werden kann.

<sup>635</sup> Demgegenüber erschloss sich das Allgemeine bei Descartes allein im Denken und bei Leibniz wählte der Mensch zwischen in Gedanken möglichen alternativen Welten. Bezüglich des Emersonschen Transzendentalismus kann man deshalb wie bei den englischen Rationalisten und anders als bei Descartes und Leibniz von einem empiristischen Rationalismus sprechen.

<sup>636</sup> Auf die nach außen abgeschlossene Einzigartigkeit des seelischen substanziellen Seins weist auch Zakaras hin. S. Zakaras 2009, 57ff.. Der Autor bezeichnet sie als „individual partiality“ oder „individual bias“ (ebd., 59). Emersons paraphrasierend schreibt er: „Perhaps the very limits of our understanding are at once the sources of our creativity, perhaps it makes no sense to speak of objects independent of our senses of them“ (Zakaras 2009, 58). Mit Leibniz würde man an dieser Stelle sagen, dass die einzelne Seele in ihren Apperzeptionen das Universum auf ihre spezifische Weise spiegelt.

place. As I am, so I see; use what language we will, we can never say anything but what we are“ (Experience, ECW III, 80).<sup>637</sup>

An einer anderen Stelle schreibt Emerson: „A man is a method, a progressive arrangement, a selecting principle, gathering his like to him wherever he goes. He takes only his own out of the multiplicity that sweeps and circles round him“ (Spiritual Laws, ECW II, 137).<sup>638</sup>

Anders als beim Empirismus, bei dem der nutzenorientierte Außenbezug subjektive Interessen mitführt, haftet der im Modus reason hervorgebrachten schöpferischen Selbstentäußerung nichts Subjektives an, vielmehr kommt in ihr, objektive, höhere Wahrheit zum Ausdruck, weil der Mensch die Idee verwirklicht, die er als lebendiger Teil der göttlichen Schöpfung ist.

„[O]ne and not compound it [the Supreme Being] does not act upon us from without, that is, in space and time, but spiritually, or through ourselves: therefore, that spirit, that is the Supreme Being, does not built up nature around us but puts it forth through us, as the life of the tree puts forth new branches and leaves through the pores of the old. As a plant upon the earth, so a man rests upon the bosom of God; he is nourished by unfailing fountains, and draws at his need inexhaustible power“ (*ibd.*, 67-68).<sup>639</sup>

Da sich das Allgemeine wie in der Natur auch beim Menschen nur in Form der Ausgestaltung durch das je Einzelne verwirklicht, kann man festhalten, dass Emerson das Verhältnis der einzelnen Seele zum Allgemeinen als Repräsentationsverhältnis bestimmt.<sup>640</sup> Damit grenzt er seine Position von den aufklärerischen Positionen grundsätzlich ab, denn diese bestimmen das Verhältnis vom Einzelnen zum Allgemeinen als Subsumtionsverhältnis; der einzelne Mensch wurde als ein unspezifischer Fall eines allgemeinen Gesetzes bzw.

---

<sup>637</sup> „So trägt das Universum unausweichlich unsere Farbe und jedes Objekt wird nach und nach dem Subjekt angeglichen. Das Subjekt existiert, das Subjekt weitet sich aus. Alle Dinge unterwerfen sich ihm früher oder später. Wie ich bin, so sehe ich. Egal welche Sprache wir sprechen werden, wir werden nichts anderes sagen können, als das, was wir sind“ (Übersetzung Anne Haß).

<sup>638</sup> „Ein Mensch ist eine Methode, eine fortschreitende Anordnung; ein Auswahlprinzip, in dem er, mag er gehen, wohin er will, das ihm Gleiche sich zueignet. Er nimmt nur das Seine aus der Vielheit, die ihn umfegt und umkreist“ (Emerson 1983, 114).

<sup>639</sup> „[W]ir lernen also, daß der Geist, d.h. das höchste Wesen, die Natur nicht um uns herum aufbaut, sondern daß er sie durch uns hindurch entstehen läßt, so wie das Leben des Baumes neue Zweige und Blätter durch die Poren der alten treibt. Wie eine Pflanze in der Erde, so ruht der Mensch an Gottes Brust; er wird aus unversiegbaren Quellen genährt und schöpft nach Maßgabe seiner Bedürfnisse unerschöpfliche Kräfte“ (Emerson 2001, 132).

Zur Einheit der göttlichen Ursache und ihrer Wirkung im Menschen s. auch Emerson, The Over-Soul, ECW II, 255.

<sup>640</sup> Davon, dass Emerson das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen als ein Repräsentationsverhältnis bestimmt, geht auch Stievermann aus, wenn er schreibt, dass bei Emersons Pantheismus „alles Sein von Gott her und zugleich das eine göttliche Sein nur in und durch die Mannigfaltigkeit des Seienden geschichtliche Gestalt gewinnt“ (Stievermann 2007, 297).

eines allgemeinen Prinzips verstanden.<sup>641</sup> Folgt man Eisel (1997, 2005) und Kirchhoff (2005, 2007), dann basiert allein das konservative Weltbild auf der ontologischen Ebene darauf, dass das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen als Repräsentationsverhältnis bestimmt ist.<sup>642</sup>

Trotz allem kann an dieser Stelle die Frage aufkommen, wie der einzelne Mensch, der das Maß seines Handelns in sich findet, sicher sein kann, dass er die Welt nicht aus seinem subjektiven Interesse heraus deutet? Diese Frage stellt sich umso dringlicher, da Emerson seinen Zeitgenossen allgemein unterstellt, dass sie sich von sich, der Natur und von Gott entfremdet haben. Wie kann man unterscheiden ob reason oder understanding im Handeln zur Geltung kommt. Als einen empirischen Beleg dafür, dass die Selbstentäußerung anders als das egoistische Streben in Übereinstimmung mit der göttlichen Ordnung steht, sieht Emerson den Wandel der Befindlichkeit des Handelnden an. Ist reason als treibende Kraft im Spiel, dann tritt eine spürbare Zunahme der (Willens)Kräfte und der Zuversicht ein.<sup>643</sup> Dass der Einzelne in diesem Zustand individueller Erhebung nicht nur individuellen Interessen nachgeht, sondern das Allgemeine realisiert, begründet Emerson letztendlich metaphysisch, indem zum einen auf die von Leibniz eingeführte Idee der prästabilierten Harmonie zurückgreift<sup>644</sup> und dieser Idee anders als Leibniz eine objektivistische Wendung gibt. Er postuliert zum einen, dass die sinnlichen und subjektiven Eindrücke, die der Einzelne erfährt, nicht beliebig sind, sondern mit Notwendigkeit eintreten:

„Not for nothing one face, one character, one fact, makes much impression on him [one man A.H.], and another none. This sculpture in the memory is not without preestablished harmony. The eye was placed where one ray should fall, that it might testify of that particular ray“ (ECW II, Self-Reliance, 48).<sup>645</sup>

---

<sup>641</sup> S. dazu Kapitel 4 und 5.

<sup>642</sup> Als exemplarische konservative Position wird von diesen Autoren Herders ebenfalls durch Leibniz beeinflusste Philosophie genannt. Auf die Nähe zwischen Herders und Emersons Denkens weist Stievermann (2007, 297) hin. Nach Stievermann rekurriert Emerson in seinem Bemühen, das Verhältnis des Göttlichen bzw. des Allgemeinen zum Einzelnen zu bestimmen, auf eine theologische Denkfigur, die auch bei Herder nachweisbar ist. Auf Übereinstimmungen und Differenzen zwischen Herders und Emersons Philosophie kann in der vorliegenden Arbeit nicht systematisch eingegangen werden.

<sup>643</sup> S. Nature, ECW I; Self-Reliance ECW II.

<sup>644</sup> Nach Wellek hatte Emerson 1823 Leibniz' Theodizee von bei der Harvard Library ausgeborgt. S. Wellek 1965, 191.

<sup>645</sup> „Nicht von ungefähr macht ein Gesicht, ein Charakter, eine Tatsache großen Eindruck auf ihn [eine einzelnen Menschen A.H.], und auf andere überhaupt keinen. Jene Skulptur, an die man sich erinnert, ist nicht ohne prästabilisierte Harmonie“ (Emerson 2001, 146). Um sicherzustellen, dass der Einzelne sein Aufmerksamkeit überhaupt auf das Richtige und Notwendige lenkt und es erkennt, hatte Shaftesbury an dieser Stelle einfach postuliert, dass der Einzelne, weil der Welt eine harmonische Ordnung zugrunde liegt, auch nur das bemerkt, was ihn im Rahmen dieser Ordnung betrifft. Bei Leibniz führte die Annahme, dass Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen hatte, auf der metaphysischen Ebene zur Annahme der universellen Harmonie und auf der Ebene der individuellen Substanzen zur Idee der prästabilierten Harmonie. S. ausführlich Kapitel 7.

Zum anderen legitimiert er die Selbstverwirklichung als die einzig richtige Form des Handelns mit dem Verweis auf die göttliche Vorsehung:

„Trust thyself; every heart vibrates to the iron string. Accept the place the divine providence has found for you, the society of your contemporaries, the connection of events. Great men have always done so, and confided themselves childlike to the genius of their age, betraying their perception that the absolutely trustworthy was seated at their heart, working through their hands, predominating in all their being. And we are now men, and must accept in the highest mind the same transcendent destiny“ (Self-Reliance, ECW II, 49).<sup>646</sup>

Es bestätigt sich somit, dass Emerson die Seele in struktureller Übereinstimmung mit dem monadischen Prinzip konzipiert. Denn die von der Intuition ausgehende schrittweise erfolgende Selbstverwirklichung der einzelnen Seele bringt unter dem Einfluss wechselnder Umstände zwar Unterschiedliches hervor, doch gilt jede Entäußerung im Rahmen der fortschreitenden Selbstverwirklichung als in der Seele und als in der Schöpfung vorab angelegt.

An die Stelle des kontinuierlichen Strebens nach Mitteln zur angenehmen Selbsterhaltung im Liberalismus und des kontinuierlichen Strebens nach Befreiung von natürlichen Bindungen in der demokratischen Aufklärung tritt bei Emerson die kontinuierliche Selbstvervollkommnung, die eine Entfaltung des in der Seele enthaltenen Wesens und die gleichzeitige Anpassung an die transzendente Ordnung darstellt.

Weil der Einzelne nur richtig handeln kann, wenn er seine Bestimmung verwirklicht und weil diese Bestimmung nur intuitiv erkannt werden kann, fordert er in dem Essay „Self-Reliance“ (1841) jeden dazu auf, den jeweiligen, eigenen Gedanken, Urteilen und Eingebungen zu vertrauen und ihnen entsprechend zu handeln:

„To believe your own thought, to believe that what is true for you in your private heart is true for all men, – that is genius. ... Familiar as the voice of the mind is to each, the highest merit we ascribe to Moses, Plato and Milton is that they set at naught books and traditions, and

---

<sup>646</sup> „Vertraue auf dich selbst: jedes Herz antwortet dieser ehernen Saite. Akzeptiere den Ort, den die göttliche Vorsehung für dich gefunden hat, die Gemeinschaft mit deinen Zeitgenossen, den Zusammenhang der Ereignisse. Große Menschen haben immer so gehandelt; sie haben sich wie Kinder dem Geist ihres Zeitalters anvertraut und so ihre Einsicht enthüllt, daß das absolute Vertrauen in ihrem Herzen ruht, daß es ihre Hände lenkt und ihr ganzes Sein beherrscht. Und nun sind wir Menschen und müssen hochgemut das gleiche transzendente Geschick akzeptieren“ (Emerson 2001, 146). Emerson räumt ein, dass der Mensch immer wieder von Gott abfallen kann. Er geht aber davon aus, dass falsch zu handeln Teil des Wesens des Einzelnen ist: „I suppose no man can violate his nature. All the sallies of his will are rounded in by the law of his being as the inequalities of Andes and Himmaleh are insignificant in the curve of the sphere“ (Self-Reliance, ECW II, 59). Was wiederum den Gedanken der Prästabilerheit unterstützt.

spoke not what men, but what *they* thought. A man should learn to detect and watch that gleam of light which flashes across his mind from within, more than the lustre of the firmament of bards and sages“ (Self-Reliance ECW II, 47).<sup>647</sup>

Seine Ermutigung zu „self-reliance“ beinhaltet nicht nur die Aufforderung zur Überwindung kleinlicher und egoistischer Triebe, sondern auch dazu mit Traditionen oder Konventionen zu brechen, wenn diese die Verwirklichung des in der Seele Angelegten behindern. Weil das Allgemeine prinzipiell durch das je Einzelne repräsentiert wird, leben gerade diejenigen, die die herrschenden Konventionen und Traditionen hinterfragen oder sogar mit ihnen brechen, richtig:

„Whoso would be a man, must be a nonconformist. He who would gather immortal palms must not be hindered by the name of goodness, but must explore if it be goodness. Nothing is at least scared but the integrity of your own mind“ (ebd., 51-52).<sup>648</sup>

#### **8.4.4 Freiheit ist eigenverantwortliche Selbstverwirklichung innerhalb einer transzendenten Ordnung**

Angesichtes Emersons Aufforderung zur self-reliance ergibt sich bezüglich der von Emersons vertretenen Idee der Freiheit – und darin besteht eine Übereinstimmung mit Herders Denken und den Positionen des organischen Rationalismus –, dass sie nur in der Verbindung mit eine vorgängigen, höheren Ordnung und deren Erkennbarkeit durch den Menschen gedacht werden kann. Frei ist der Mensch hier, weil er als selbstbewusstes Sein anders als die Natur selbstverantwortlich zwischen dem richtigen und dem falschen Weg wählen kann. In diesem

---

<sup>647</sup> „Seinen eigenen Gedanken zu vertrauen, daran zu glauben, daß das, was für sein innerstes Herz wahr ist, für alle Menschen wahr ist, das macht das Genie aus. ... So vertraut auch die Stimme des Geistes jedem ist, die höchste Anerkennung, die wir Moses, Plato und Milton zukommen lassen, besteht darin, daß sie Bücher und Traditionen für wertlos hielten und nicht die Gedanken anderer, sondern *ihre eigenen* verkündeten. Der Mensch sollte lernen, jenen Lichtstrahl, der von innen her seinen Geist erhellt, zu entdecken und mehr auf ihn zu achten als auf das Glitzern eines Sternenhimmels von Barden und Weisen“ (Emerson 2001, 145). S. auch Emerson Self-Reliance ECW II, 48 und 58.

<sup>648</sup> „Wer ein Mensch sein möchte, muß Nonkonformist sein. Wer unsterblichen Lorbeer erringen möchte, darf sich nicht im Namen des Guten aufhalten lassen, sondern muß herausfinden, ob es tatsächlich das Gute ist. Es ist letztlich nichts heilig außer der Integrität deines eigenen Geistes“ (Emerson 2001, 148). S. auch Emerson, Self-Reliance ECW II, 57. Weitere Belege für Emersons „aversion to conformity“ (Zakaras, 2009, 43) finden sich in dem Essay „The American Scholar“ (ECW I). Es wird darüber hinaus auch deutlich, dass Emerson, der vom Gebot der Verwirklichung der einzigartigen Existenz ausgeht, die unitarische Doktrin der Selbstverähnlichung mit Christi nur ablehnen kann. Der Versuch, sich dem Wesen Christi im eigenen Denken und Handeln anzugleichen, entspricht dem Fehlverhalten, das man im Sinne Emersons mit Stievermann als „Sündenfall der Nachahmung“ (2007) bezeichnen könnte. Gleichzeitig erhält die Selbstverwirklichung gegenüber dem weltlichen Gesetzen eine höhere Legitimation, was im Rahmen der aufklärerischen Weltbilder nicht vorgesehen ist. Ein Verstoß gegen das weltliche Gesetz ist nicht per Definition falsch, sondern kann Teil der Verwirklichung des einzigartigen Wesens eines Menschen sein.

Sinne ist Freiheit eine allgemeine Seinsweise des Menschen, etwas Banales und nichts, was der Mensch erringen muss. Nicht banal, sondern von äußerster Evidenz ist es hingegen, den richtigen Gebrauch von der Freiheit zu machen. Der Einzelne soll seinen Platz in der göttlichen Ordnung ausfüllen, indem er das in ihm (und nur in ihm) Angelegte angesichts äußerer Umstände verwirklicht. Freiheit ist Selbstverwirklichung innerhalb einer gegebenen göttlichen Ordnung.<sup>649</sup> Sie entspricht dem christlichen Prinzip der Nachfolge, auch wenn die Natur an die Stelle der Institution der Kirche als Vermittler zwischen Gott und Mensch getreten ist und der göttliche Willen als Intuition oder innere Kraft und nicht mehr als äußere Offenbarung erfahren wird. Anders als die aufklärerischen Ideen der Freiheit kann Freiheit als Selbstverwirklichung nicht mit der Annahme der prinzipiellen Gleichheit der Menschen beispielsweise vor dem weltlichen Gesetz oder mit dem Anspruch auf Chancengleichheit widerspruchsfrei verbunden werden. Denn die im Rahmen einer höheren Ordnung erfolgende Selbstverwirklichung eines bewussten Wesens zielt auf die aktive Verwirklichung einer einzigartigen Persönlichkeit ab. Emersons Ideal ist ein Mensch, der es zu etwas Unverwechselbarem, nämlich zu sich selbst bringt und diesem Selbst angesichts des korrumpierenden und gleichmacherischen Einflusses der Gesellschaft und des Einflusses innerer egoistischer Triebe verpflichtet bleibt. Eine solche Person bezeichnet Emerson als „character“. Sie ist nicht frei, weil sie ungehindert egoistischen Antrieben folgen oder weil sie sich freiwillig dem aus der allgemeinen menschlichen Vernunft hervorgehenden Gesetz unterwerfen kann. Vielmehr ist sie frei, weil sie sich von ihren egoistischen Antrieben und Ängsten ebenso wie von den gesellschaftlichen Zwängen lossagen und ihre höhere, einzigartige Bestimmung verwirklichen kann. Für Emerson ist der richtige Gebrauch der Freiheit „Praxis als Leben des Absoluten und Handeln in Einhelligkeit mit dem Ganzen“ (Krusche 1987, 175).

Was Emersons als character beschreibt entspricht bei Eisel (1991, 1993, 1997, 2005) der Subjektidee, der Persönlichkeit oder der respektablen Person. Denn eine Persönlichkeit ist nach Eisel „ein Subjekt, das es zu etwas gebracht hat: zu sich selbst als etwas Unverwechselbarem angesichts allgemein geltender Maßstäbe“ (Eisel 2005, 46). Eine solche Person besitzt Individualität, wobei

„Individualität zu haben bedeutet, mit Charakter ausgestattet zu sein, so dass Singularität mehr und etwas anderes ist, als nur ein Rädchen im Getriebe zu sein, ein verschwindender Punkt in der Masse. Individualität drückt das Ausmaß von innerer Eigenständigkeit innerhalb eines absoluten Wertekanons sowie Maßstabstreue gegenüber dem Wildwuchs innerer Antriebe aus“ (ebd., 46). Andernfalls entstünde und darin stimmt Emerson Kritik an der

---

<sup>649</sup> Dass sich Emerson, wie Zakaras konstatiert, der Idee der Freiheit mittels Begriffen wie „power“, „character“ und „self-reliance“ annähert, weist demnach darauf hin, dass er eine den aufklärerischen Positionen widersprechende Idee des Menschen und der Freiheit etablieren will. S. Zakaras 2009, 52.

Gesellschaft nahezu wörtlich überein „ethische und ästhetische Gestaltlosigkeit: subalterne Nachahmer, Kopien, Hülsen auf der einen Seite und hohler Originalitätswahn und krasser Egoismus“ (ebd., 46) Als unverwechselbare Person besitzt ein solcher Mensch „Eigenart“ (ebd., 46). Diese mit der singulären Vervollkommnung verbundene Idee der Individualität entspricht, folgt man Eisel weiter, der Subjektidee des konservativen Weltbilds.<sup>650</sup> Verbunden ist diese Idee mit der Idee der Freiheit als Nachfolge. Freiheit beinhaltet nach Eisel im konservativen Weltbild die freiwillige und eigenverantwortliche Verwirklichung der höheren inneren Anlagen bzw. der eigenen Bestimmung.<sup>651</sup> Dementsprechend wird die Vernunft in diesem Weltbild – und hier zeigt sich eine weitere Übereinstimmung mit Emersons Position – nicht als allgemeines Nutzenkalkül oder allgemeine menschliche Vernunft bestimmt, sondern sie wird als intuitives, den Verstand übersteigendes moralisches Vermögen der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis der zu verwirklichenden Aufgaben innerhalb einer transzendenten absolut guten Ordnung verstanden. Wer in diesem Sinne frei ist, ist eine Persönlichkeit, die Autorität genießt.

#### *Autorität begründet die gesellschaftliche Ordnung*

Gegen die Einordnung der Position Emersons als konservativ könnte an dieser Stelle vorgebracht werden, dass für ihn anders als für andere Vertreter des Konservativismus die einzelne Person eine Autorität darstellt, die über der Tradition oder über Institutionen wie der Kirche steht, denn Emersons Persönlichkeit kann mit Traditionen brechen und sie stellt sich gegen überkommene Institutionen, wenn sie der Selbstverwirklichung im Weg stehen.<sup>652</sup> Um zu zeigen, dass die Überordnung der Selbstverwirklichung über der Tradition nicht der Einordnung der Position Emersons als konservativ widerspricht, gehe ich nun auf Emersons Konzeption des „great man“<sup>653</sup> ein. Denn in dieser Konzeption tritt neben der übernatürlichen Urheberchaft von Autorität ein weiteres wesentliches Merkmal konservativer Positionen auf. Es besteht in der wechselseitigen Anerkennung einer Hierarchie, die jedem seinen vorgehenden Platz zuweist. Die great men nehmen bei Emerson, obwohl alle Menschen gleichermaßen Teil der göttlichen Ordnung sind, eine besondere Stellung in der Welt ein. Zu

---

<sup>650</sup> S. auch Greiffenhagen 1986, 131 ff..

<sup>651</sup> Entsprechend dem monadischen Prinzip ist der Einzelne im Konservativismus nicht einfach nur durch die höhere Ordnung determiniert, sondern die Ordnung ist umgekehrt auch seinem Wesen gemäß.

<sup>652</sup> An dieser Stelle sei angemerkt, dass bei anderen konservativen Positionen, der Tradition eine handlungsnormierende Rolle zugesprochen wird. Bei diesen Positionen beruht die Autorität der Tradition „nicht in ihrem Alter, sondern in einem ihr eigenen Grunde: der göttlichen Stiftung. Das Traditum der Tradition erhält seine Autorität nicht durch menschliche Überlieferung, sondern allein durch übermenschliche göttliche Gründung: Autorität bedeutet ursprüngliche Stiftung. Weil die Ahnen dem Ursprung der Tradition näher sind als die Lebenden, verdienen sie die Autorität der Früheren, dem Ursprung näheren. Sie sind Vorbilder und Beispiele für die Gegenwart“ (Greiffenhagen 1986, 172-173).

<sup>653</sup> Great men bezeichnet Emerson auch als „representative men“. S. Representative Men, ECW IV.



den great men gehören Heroen<sup>654</sup> und Genies<sup>655</sup>. Als Heroen bezeichnet Emerson Menschen, dessen Selbstvertrauen durch keinerlei äußere Umstände erschütterbar ist. Sie zeigen unter den widrigsten Umständen self-reliance:

„Towards all external evil the man within the breast assumes a warlike attitude, and affirms his ability to cope single-handed with the infinite army of enemies. To this military attitude of the soul we give the name of Heroism. Its rudest form is the contempt for safety and ease, which makes the attractiveness of war. It is a self-trust which slights the restraints of prudence, in the plenitude of its energy and power to repair the harms it may suffer. The hero is a mind of such balance that no disturbances can shake his will, but pleasantly and as it were merrily he advances to his own music, alike in frightful alarms and in the tipsy mirth of universal dissoluteness“ (Heroism, ECW. II, 235-236).<sup>656</sup>

Es ist dabei möglich, dass die heroische Tat „in contradiction to the voice of mankind and in contradiction, for a time, to the voice of the great and good“ (ebd., 236-237) steht.

Nichtsdestotrotz hat der Held die innere Gewissheit, dass seine Tat richtig ist.

„It is the avowal of the unschooled man that he finds a quality in him that is negligent of expense, of health, of life, of danger, of hatred, of reproach, and knows that his will is higher and more excellent than all actual and all possible antagonists“ (ebd., 236).<sup>657</sup>

Der Grund des Abweichens von gesellschaftlichen Normen, liegt darin, dass der Held, wie jeder andere auch, einen privilegierten Zugang zu sich selbst hat und damit immer früher als alle Anderen das für ihn zur Verwirklichung Anstehende intuitiv erkennt: „Heroism is an obedience to a secret impulse of an individual's character. Now to no other man can its wisdom appear as it does to him, for every man must be supposed to see a little farther on his own proper path than any one else“ (ebd., 237).<sup>658</sup> Die heroische Tat ist also immer

---

<sup>654</sup> S. Emerson, Heroism, ECW II.

<sup>655</sup> S. Intellect, ECW II, 312. Zu den representative oder great men gehören beispielsweise Platon, Swedenborg, Shakespeare und Napoleon. S. Emerson, Representative Men, ECW IV.

<sup>656</sup> „Gegenüber all diesem äußeren Übel nimmt der Mensch in seiner Brust eine kriegerische Haltung ein und behauptet seine Fähigkeit, eigenhändig den Kampf mit einer unendlichen Anzahl von Feinden aufzunehmen. Dieser kriegerischen Seelenhaltung geben wir den Namen Heroismus. Seine oberste Verachtung ist die Verachtung von Sicherheit und Bequemlichkeit, welche die Anziehungskraft des Krieges ausmacht. Er hat ein Selbstbewusstsein, dass die Hemmungen der Klugheit geringschätzt, im Erfülltsein seiner Energie und Kraft, die Schäden, die er erleiden mag, wieder auszubessern. Der Held ist ein Geist von solchem Gleichgewicht, daß keine Störung seinen Willen erschüttern kann, sondern daß er munter ja fröhlich voranschreitet nach seiner eigenen Musik, sei es in Furcht erregendem Aufruhr oder in der trunkenen Lust allgemeiner Zügellosigkeit“ (Emerson 1983, 195).

<sup>657</sup> „Dies ist das Eingeständnis des ungelehrten Menschen, daß er in sich die Qualität findet, die unbekümmert ist um Ausgaben, Gesundheit, Leben, Gefahr, Haß, Vorwürfe, und weiß, daß sein Wille höher und ausgezeichnet ist als alle möglichen Gegner“ (Emerson 1983, 196).

<sup>658</sup> Der Heroismus ist Gehorsam gegenüber einem geheimen Impuls des individuellen Charakters. Nun kann seine Weisheit keinem Menschen so erscheinen, wie sie ihm erscheint, denn von jedem

richtig, weil der Held allen bewussten Abwägungen zum Trotz allein seiner Intuition, die als zur Wirkung kommen des göttlichen Willens bestimmt ist, folgt. „Heroism feels and never reasons, and therefore is always right“ (ebd., 236).

Die zweite Gruppe von Menschen, die Emerson hervorhebt, ist die der Genies.<sup>659</sup> Anders als der gewöhnliche Mensch, der die Intuitionen nur begrenzt erfährt, ist der Genius in der Lage, „thoughts, sentences, poems, plans, designs, systems“ (Intellect, ECW II, 312) hervorzubringen. Dies ist möglich weil er über zwei Gaben verfügt: Er kann sich zum einen für die höhere Einsicht öffnen und dieser zum andern bewusst Ausdruck verleihen. „To genius must always go two gifts, the thought and the publication“ (ebd., 312).<sup>660</sup> Die erste Fähigkeit sieht Emerson als natürlich an und der bewusste Ausdruck gilt ihm als Können, Mittel oder Kunst, die Offenbarung verfügbar zu machen. Anders als der Held vergegenständlicht der Genius die höhere Wahrheit in Gedanken, Kunstwerken und Plänen. Für die Menschheit ist er von hervorgehobener Bedeutung, weil er anders als andere Menschen dazu in der Lage ist, den ins bewusste Sein hineinwirkenden Geist Gottes durch seine Werke für andere erfahrbar zu machen.

„To be communicable it [the revelation A.H.] must become picture or sensible object. We must learn the language of facts. The most wonderful inspirations die with their subject if he [man A.H.] has no hand to paint them to the senses. The ray of light passes invisible through space and only when it falls on an object is it seen“ (Intellect, ECW II, 312).<sup>661</sup>

Weil durch die Taten und Werke der great men die fortschreitende Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes zum Ausdruck gebracht wird, repräsentieren sie in ihrer Singularität den allgemeinen und höheren Zeitgeist und damit den Zustand, der im Schöpfungsplan zu dem jeweiligen Zeitpunkt vorgesehen ist. Man kann mit Emerson sagen, dass die great men die Menschheitsgeschichte schreiben und dabei gleichzeitig Gottes Schöpfungsplan verwirklichen. Da die great men wesentlich zur Verwirklichung des Schöpfungsplans beitragen, nehmen sie vor allen anderen Menschen ihrer Zeit die ihrem Wesen gemäße Führungs- bzw. Vorreiterrolle ein. Diese Rolle wird von den übrigen Menschen akzeptiert,

---

Menschen muss vorausgesetzt werden, auf dem ihm eigenen Pfad ein wenig weiter zu sehen, als irgendjemand sonst es könnte“ (Emerson 1983, 196).

<sup>659</sup> Das Genie bezeichnet Emerson auch als „Genius“, als „konstruktiven Intellekt“ oder als „Charakter“.

<sup>660</sup> Andere Menschen können, wenn sie unverbildet sind, die Intuition eher ausagieren.

<sup>661</sup> „Um sie [die Offenbarung A.H.] aber verfügbar zu machen, bedarf sie eines Mittels oder einer Kunst, durch die sie dem Menschen übermittelt wird. Um mitgeteilt werden zu können, muss sie ein Bild oder ein sinnlich wahrnehmbares Objekt werden. Die wunderbarsten Inspirationen ersterben mit ihrem Subjekt, wenn man es nicht für die Sinne aufzuzeichnen vermag. Der Lichtstrahl durchheilt unsichtbar den Raum, und nur, wenn er auf ein Objekt trifft, wird er sichtbar“ (Emerson 1983, 258-259). Den Nutzen von Genies und Helden für die Mitmenschen bzw. die Menschheit behandelt Emerson ausführlich in „Use of Great Men“, ECW IV, Kapitel I.

weil – und darin besteht die Übereinstimmung mit den traditionsverbundenen konservativen Positionen – die höhere Ordnung, die Befehlendem und Gehorchendem den jeweiligen vorherbestimmten Platz vorgibt, von beiden Seiten als legitim und nicht als aufgezwungen angesehen wird.<sup>662</sup>

„To talk of reliance is a poor external way of speaking. Speak rather of that which relies because it works and is. Who has more obedience than I masters me, though he should not raise his finger. Round him I must revolve by the gravitation of spirits. We fancy it rhetoric when we speak of eminent virtue. We do not yet see that virtue is Height, and that a man or a company of men, plastic and permeable to principles, by the law of nature must overpower and ride all cities, nations, kings, rich men, poets, who are not“ (Self-Reliance, ECW II, 69-70).<sup>663</sup>

Die Annahme, dass die Herrschaft des Menschen über Menschen durch eine höhere Macht legitimiert ist, zeigt hier noch mal deutlich, dass sich Emerson gegen die aufklärerischen Positionen positioniert. Denn aus deren Perspektive konnte nur eine durch die Menschen hergestellte Ordnung legitim sein.

An dieser Stelle kann man dann noch einräumen, dass Emerson die amerikanische Demokratie als die Staatsform ansieht, die in der größtmöglichen Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis der amerikanischen citizens – den selbstverantwortlichen Bürgern – steht, und dass er sie deshalb anderen Herrschaftsformen vorzieht.<sup>664</sup> Dagegen muss aber festgehalten werden, dass die Demokratie für Emerson keinen Wert an sich darstellt. Ein höherer Wert offenbart sich allein durch den einzelnen Bürger. Als Medium des göttlichen

---

<sup>662</sup> Vgl. Greiffenhagen 1986, 174. Man kann mit Greiffenhagen Emersons Abkehr vom Primat der Autorität der Tradition zum einen als eine Reflexion der in den USA fortschreitenden Demokratisierung ansehen. Zum anderen trägt Emersons Primat der „natürlichen“ Autorität der Person dem Umstand Rechnung, dass die gesellschaftliche Vormachtstellung der Ostküstenelite, die ihren Führungsanspruch aus der Nähe zur ursprünglichen englischen Tradition ableitete, bereits gebrochen war. Weil man in den USA mehrheitlich nach einer amerikanischen Identität suchte, konnte der Rückgriff auf die englische Tradition nicht mehr legitimierend wirken. Emersons Begründung einer konservativen Position ist somit zum einen dem Umstand geschuldet, dass sich aufklärerische Positionen bereits durchgesetzt hatten und dass man nicht länger auf die europäische Herkunft als Legitimationsgrundlage bauen konnte. Ganz allgemein kann man mit Greiffenhagen sagen, dass sich der Konservatismus angesichts des gesellschaftlichen Fortschritts fortwährend mit der Frage nach sich selbst und seinen Inhalten beschäftigen muss. S. Greiffenhagen 1986, 165.

<sup>663</sup> „Von Vertrauen zu sprechen, ist eine arme und äußerliche Redeweise. Sprich lieber von dem, was vertraut, denn das wirkt und ist. Wer mehr Gehorsam hat als ich, beherrscht mich, auch wenn er keinen Finger krümmt. Ich muss um ihn kreisen nach dem Schwerkraftgesetz der Geister. Wir halten es für Rhetorik, wenn wir von erhabener Tugend sprechen. Wir erkennen noch nicht, daß Tugend Höhe bedeutet und daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen, die formbar und Prinzipien aufgeschlossen sind, nach dem Gesetz der Natur alle Städte, Nationen, Könige, Reiche und Poeten, die dies nicht sind, überwältigen und beherrschen müssen“ (Emerson 1983, 163). S. auch Nature, ECW I, Prospect; Self-Reliance, ECW II, 76 ff.. Es muss angemerkt werden, dass Emerson sowohl von vergangener Höherwertigkeit, gegenwärtiger und zukünftige Höherwertigkeit redet. Ich werde auf diese Unterscheidungen im Zusammenhang mit seiner Idee der Geschichte zurückkommen.

<sup>664</sup> S. Shklar, 2011 und Kateb 2011.

moralischen Gesetzes steht dieser an erster Stelle. Die Aufgabe des Staates (bzw. der Regierung) besteht daher in erster Linie darin, den sich durch den Bürger artikulierenden höheren Willen Geltung zu verschaffen. Tut er dieses nicht, soll er verändert werden können. „That is the story of the American State, that it exists to execute the will of the citizen, is always responsible to them, and is always to be changed when it does not“ (Emerson Journals and Miscellaneous Notebooks 11, 258 in Kateb 2011, 83). Anders als es im Liberalismus und bei der Position der demokratischen Aufklärung der Fall war, zielen Reformen aber nicht prinzipiell darauf, die freie ökonomischen Entfaltung des Einzelnen zu ermöglichen oder die Chancengleichheit zwischen den Bürgern herstellen, sondern sie sollen im weitesten Sinne bewirken, das Hindernisse aus dem Weg geräumt werden, die die Verwirklichung der einzigartigen Bestimmung des Einzelnen und damit die Entfaltung der höheren, weil göttlichen Ordnung behindern: „All reform aims in some one particular to let the soul have its way through us; in other words, to engage us to obey“ (The Over-Soul, ECW II, 255). Diese mit den Prinzipien demokratischer Herrschaftsformen nicht korrespondierende konservative Grundhaltung bringt McWilliams auf die Formel: „He [Emerson] hoped to make, each man a state, not all men equal citizens of a democratic polity“ (McWilliams, 2011, 49).

<sup>665</sup>

Im Folgenden Abschnitt werde ich darauf eingehen, dass und wie Emerson seine Idee des Menschen, also die Idee der auf die Außenwelt bezogenen kontinuierlichen Selbstverwirklichung im Rahmen einer ganzheitlichen transzendenten Ordnung, auf die Geschichte der Menschheit überträgt und so zu einer konservativen Geschichtsphilosophie gelangt, die dann als Paradigma für die später erscheinenden ökologischen Theorien fungieren konnte.

#### **8.4.5 Emersons idiographische Geschichtsphilosophie oder warum die amerikanische Nation prädestiniert ist, das Entwicklungsziel der Menschheit zu verwirklichen**

Wie bereits ausgeführt artikuliert sich der göttliche Wille nicht nur durch das unbewusste Sein, also durch die Natur, sondern auch durch das bewusste Sein, die Seele, hindurch. Wie durch den einzelnen Menschen, so wirkt der göttliche Wille auch durch die Menschheit insgesamt, weshalb die Geschichte für Emerson in der Abfolge ihrer historischen Ereignisse das kontinuierliche Wirken des göttlichen Geistes dokumentiert. „Of the works of this mind [the universal mind] history is the record“ (History, ECW II, 9). Die Werke der Menschen, ihre kulturellen Leistungen, entfalten Gottes Genie, insofern sein Geist die gesamte Menschheitsgeschichte umfasst; sie ist in Gottes Geist als eine Art „unendliche[s] Eingefaltetsein (complicatio)“ (Stievermann 2007, 319) enthalten. Da der Geist Gottes durch

---

<sup>665</sup> S. auch Anderson 1971, 20 ff..

den Menschen wirkt, ist er „das dem individuellen Subjekt nicht entgegensezbare ‚Nicht-Andere‘, das die unendliche Mannigfaltigkeit alles geschichtlichen Seins gleichsam zusammenhält“ (ebd., 319). So wie die Idee, die ein Wesen ist, bereits im göttlichen Geist existiert, so existiert auch der gesamte Verlauf der Menschheitsgeschichte dort, noch ehe er sich ereignet. „But the thought is always prior to the fact; all the facts of history preëxist in the mind as laws“ (History, ECW II, 9).<sup>666</sup> Die reale Geschichte stellt somit ein Kontinuum dar, bei dem weder Offenbarung noch Erfüllung des Absoluten einen Bruch markieren.<sup>667</sup> Als bewusstes Sein „[m]an is explicable by nothing less than all his history“ (ebd., 9). Wie für die Entfaltung der Fassetten des einzelnen Wesens wird für die Entfaltung der Geschichte der Menschheit geltend gemacht, dass sie nicht beliebig erfolgt, sondern dass sie sukzessive fortschreitet: „Each law in turn is made by circumstances predominant, and the limits of nature give power to but one at a time“ (ebd., 9 -10). Die Geschichte verwirklicht sich im Detail in Form der Abfolge einzelner historischer Ereignisse.

Den Verlauf der Geschichte unterteilt Emerson in eine Abfolge von Epochen, die sich jeweils aus einer Vielzahl historischer Ereignisse zusammensetzen. Emersons Idee ist es, dass sich die Geschichte der Menschheit wie das Leben des einzelnen Menschen vom Kindheitsstadium hin zur Reife entwickelt.<sup>668</sup> Es bildete beispielsweise die Epoche der Antike das Kindheitsstadium der Menschheit. Sie gilt wie die Phase der individuellen Kindheit als diejenige Phase, in der der göttliche Geist unbehindert durch die Menschheit wirken konnte.<sup>669</sup> Als darauf folgende Stadien werden die Jugend und die Reife erwähnt.<sup>670</sup> Der für Emerson entscheidende Umbruch in der Entwicklung der Menschheit wird, wie oben bereits ausgeführt, in der Neuzeit mit der Entdeckung der Subjektivität vollzogen. Mit Beginn der Neuzeit tritt die Menschheit in eine Phase der Entfremdung von Gott ein. Es rücken allgemein egoistische Antriebe in den Vordergrund und prägen die Entwicklung der europäischen Nationen und der später entstehenden amerikanischen Nation. Sichtbar wird der Zustand der anhaltenden Entfremdung der Menschheit von Gott in der Differenz

---

<sup>666</sup> S. auch Stievermann 2007, 320.

<sup>667</sup> S. Stievermann 2007, 305.

<sup>668</sup> Emerson nimmt somit eine Engführung von Ontogenese und Phylogenese vor. Eine solche Engführung findet sich bereits bei Herder. Auf diese Parallelen zwischen Herder und Emerson weist Stievermann hin. S. Stievermann 2007, 319 f.. Der Autor sieht das Vorkommen dieser Engführung als einen Beleg dafür an, dass Emerson eine idealistische Geschichtsphilosophie vorlegt und deshalb weder als ein „anti-historical“ (Nicoloff 1961, 45) noch als „postmoderner Denker“ (Poirier 1992, Wagner 1999, Friedl 2004) eingeordnet werden kann. Dass und warum es am präzisesten ist bei Emerson von einer idiographischen Geschichtsphilosophie zu reden, wird im Folgenden ausgeführt.

<sup>669</sup> S. History, ECW II, 28ff; American Scholar, ECW I. Die Vorstellung, dass die Antike den guten Ursprung der Menschheit darstellt, findet sich auch bei verschiedenen Romantikern. Zur Entdeckung vergangener Epochen der Menschheitsgeschichte und ihrer Deutung als gute und ursprüngliche in der Romantik s. u. a. Safranski 2009.

<sup>670</sup> Die Epocheneinteilung ist bei Emerson nicht präzise ausgearbeitet. Man kann aber sagen, dass er sich jede Epoche als von einer bestimmten Idee beherrscht vorstellt: „Historically, there is thought to be a difference in the idea which predominate over successive epochs, and there are data for marking the genius of the Classic, of the Romantic, and now of the Reflective or Philosophical age“ (The American Scholar, ECW I, 108-109).

zwischen dem vollkommenen Wirken des göttlichen Geistes und der zu Tage tretenden Qualität kultureller Leistungen. Mit Beginn der Neuzeit fehlt es den kulturellen Leistungen durchgehend an Größe und Wahrhaftigkeit.<sup>671</sup> Wie für den einzelnen Menschen sieht Emerson für die Menschheit insgesamt jedoch die Möglichkeit, diese Phase der Entfremdung zu überwinden und in die Epoche der Reife der Menschheitsgeschichte, einzutreten. Die Epoche der Reife stellt für ihn analog der Reife des individuellen Menschen die Epoche der bewussten Wiedergewinnung der Einbindung in das Ganze dar. In dieser Reifephase soll „eine Wieder(ein)holung des Zustands der präreflexiven oder ‚naiven‘ Harmonie von Mensch und Natur bzw. der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott auf einer höheren, weil willentlich gewählten Ebene“ (Stievermann 2007, 320) erreicht werden. Emerson stellt sie als eine Phase der „bewussten Re-Harmonisierung von ‚ME‘ und ‚NOT ME‘“ (Stievermann 2007, 321) bzw. von Seele und Natur vor. Diese Phase kann wie jede vorherige nur dann in der Menschheitsgeschichte wirklich werden, wenn die einzelnen Individuen die entsprechenden kulturellen Leistungen vollbringen. Jeder lebende Mensch ebenso wie jede existierende Nation kann und soll sich daher durch kulturelle Leistungen zum Werkzeug der Verwirklichung des Reifestadiums machen, indem er seine Idee bzw. sie ihre Idee willentlich selbst verwirklicht.<sup>672</sup> Man kann daher bezüglich der Menschheit (und ihrer Geschichte) sagen, dass sie wie die Idee eines jeden einzelnen Wesens im Geist Gottes als präexistente Idee enthalten ist. Sie existiert als immaterielle Substanz, die sich in der Zeit als geordnete Abfolge historischer Ereignisse bzw. menschlicher Taten zielgerichtet verwirklicht, so dass der göttliche Geist sukzessive real wird. Alle historischen Ereignisse in der Welt stehen in dieser Geschichtsauffassung somit in einem funktional geordneten Zusammenhang und verweisen jeweils aufeinander, weil sie als Teilereignisse der sich in der Welt realisierenden harmonischen Schöpfungsordnung gelten. Der Verlauf der Geschichte ist insgesamt als zielgerichteter, teleologischer, Prozess konzipiert; er kulminiert in der willentlichen Re-Harmonisierung der Menschheit mit dem göttlichen Gesetz, demnach alles bewusste Sein seinen character bzw. seine Eigenart uneingeschränkt entfaltet. Die Entwicklung der Menschheit folgt damit auf der allgemeinsten Ebene wie die Entwicklung des einzelnen Menschen dem Prinzip der Nachfolge, insofern sie die Emanzipation aus der Natur und von den egoistischen Strebungen und gleichzeitig die Anpassung an das transzendente, göttliche Ziel der universellen Verwirklichung von Eigenart beinhaltet. Man kann daher sagen, dass bei Emerson das monadische Prinzip nicht nur konstitutiv für die Idee des Individuums ist. Vielmehr deuten Emersons Aussagen darauf hin, dass er dieses Strukturprinzip des Seins auf die Menschheit insgesamt überträgt. Denn die Entwicklung der Menschheit erscheint nun

---

<sup>671</sup> Dass Emerson eine Mangelhaftigkeit der kulturellen Leistungen seiner Zeitgenossen beklagt, belegen die Zitate oben.

<sup>672</sup> S. Krusche 1987, 207.

als ein zielgerichteter Prozess der Entfaltung der Idee der Menschheit.<sup>673</sup> Wenn die Entwicklung der Menschheit auf ein universelles Reifestadium zulaufen soll, wie kann dann behauptet werden, dass Emerson die Menschheitsgeschichte als eine Geschichte der Entfaltung von Eigenart konzipiert? Nach Emerson existieren in den verschiedenen Entwicklungsphasen der Menschheit verschiedene Völker bzw. Nationen als überindividuelle Wesenheiten nebeneinander.<sup>674</sup> Das zwischen den einzelnen Menschen eines Volkes Einheit stiftende Prinzip ist der „genius“ bzw. der „national mind“ (History, ECW II, 21).<sup>675</sup> Analog den einzelnen Menschen, die sich aufgrund ihrer in der Seele verankerten Eigenart voneinander unterscheiden, unterscheiden sich auch die verschiedenen Völker durch ihren ursprünglichen und unverwechselbaren national mind voneinander. So wie sich die in der Seele angelegte Eigenart eines Menschen in allen seinen einzelnen Handlungen zum Ausdruck kommt, drückt sich dieser Nationalgeist in allen einzelnen kulturellen Leistungen, die die Menschen einer Nation oder eines Volkes hervorbringen, aus.<sup>676</sup> Das bedeutet, dass alle einzelnen Leistungen der Menschen eines Volkes oder einer Nation durch den Geist der Nation geprägt sind; was der Einzelne leistet repräsentiert nicht nur seine einzigartige Persönlichkeit, sondern auch die Einzigartigkeit der Nation, der er angehört. Damit wird der Nationalcharakter zu dem Prinzip, dass wie die Seele bei Individuum die Einheit zwischen den Leistungen der einzelnen Menschen einer Nation stiftet. Man kann daher sagen, dass Emerson die Idee des Individuums auf die Nation bzw. das Volk überträgt, wobei er die Einheit der einzelnen kulturellen Leistungen der einzelnen Menschen in der Existenz eines überindividuellen, transzendenten und immateriellen National- oder Volkscharakters gründet. Dieser Charakter offenbart sich, wie am Beispiel des griechischen Genius erläutert wird, beispielsweise in der Geschichtsschreibung, der Literatur, der Architektur und der Bildhauerei. Als Werk eines Griechen repräsentiert der griechische Tempel den griechischen Volkscharakter. Das bedeutet, und dies ist in Hinblick auf die Theorie der Chicagoer hier festzuhalten, dass bei Emerson der immaterielle Charakter eines Volkes durch die einzelnen ihm angehörenden Menschen und ihre Handlungen und infolge dessen ebenso durch alle Bau- und Kunstwerke, die Literatur, das politische Handeln usw. repräsentiert wird. Auch wenn Emerson vom Genius einer Nation oder eines Volkes spricht, ist an dieser Stelle nicht zu übersehen, dass die Übertragung der Subjektphilosophie der Eigenart auf die Geschichte der Menschheit das für konservative Positionen charakteristische völkische Denken nach

---

<sup>673</sup> Dass Emerson die Menschheit nach dem monadischen Prinzip konstituiert stellt eine Übereinstimmung mit Herders Geschichtsphilosophie dar, bei der die Entwicklung der Menschheit ebenfalls nach dem monadischen Prinzips konstruiert ist. S. Kirchhoff 2005, 2007 und Eisel 1997.

<sup>674</sup> Emerson geht damit über Leibniz hinaus, insofern er davon ausgeht, dass überindividuelle Einheiten wie Völker oder Nationen existieren. Die Begriffe Volk und Nation differenziert Emerson nicht.

<sup>675</sup> In der deutschen Übersetzung von Emersons Essay History (Emerson 1983, 19) wird genius mit Genius, Nationalgeist und Wesensart übersetzt. Die inhaltliche Bestimmung von Emersons Idee des national minds erlaubt aber auch die Verwendung des Begriffs Volkscharakter.

<sup>676</sup> S. History, ECW II, 19 f..

sich zieht. Denn wie bei diesem Denken existiert bei Emerson eine Individuen übergreifende Eigenart, die aus der Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer Nation bzw. zu einem Volk resultiert und die der Einzelne mit seinen Taten unweigerlich repräsentiert. Die Selbstverwirklichung des einzelnen Menschen durch Taten, Werke usw. ist immer Verwirklichung des überindividuellen Charakters einer Nation bzw. eines Volkes und zugleich Verwirklichung des transzendenten Schöpfungsplans.

Unter den Völkern und Nationen, so nimmt Emerson weiterhin an, gibt es solche, deren Wesensart mit einem der Entwicklungsstadien der Menschheit vollends übereinstimmt. Beispielsweise sieht Emerson die Antike als Kindheitsstadium der Menschheit an und ordnet dem Volk der Griechen Kindlichkeit bzw. unverstellte Natürlichkeit als Wesensart bzw. Charakter zu.

„The costly charm of the ancient tragedy, and indeed of all the old literature, is that the persons speak simply, – speak as persons who have great good sense without knowing it, before yet the reflective habit has become the predominant habit of the mind. Our admiration of the antique is not admiration of the old, but of the natural.<sup>677</sup> The Greeks are not reflective, but perfect in their senses and in their health, with the finest physical organization in the world. Adults act with the simplicity and grace of children“ (History, ECW II, 29).<sup>678</sup>

Weil das unverwechselbare Wesen der Griechen in einer natürlichen Unverstelltheit besteht und weil die Epoche der Antike das Stadium des unverstellten Wirkens des göttlichen Prinzips ist, ergibt sich für Emerson, dass die Griechen das Kindheitsstadium der Menschheitsgeschichte anders als anderen, parallel existierende Völker in beispielhafter

---

<sup>677</sup> Das Zitat zeigt, dass das Vergangene nicht aufgrund des Alters, sondern aufgrund der Nähe zum Ursprung von Emerson als wertvoll erachtet wird. Die Bewertung des Alten gegenüber dem Aktuellen als ursprüngliche Repräsentation ewiger Prinzipien ist nach Greiffenhagen ein weiteres wesentliches Merkmal konservativer Positionen. S. Greiffenhagen 1986, 145 f..

<sup>678</sup> „Der köstliche Zauber der antiken Tragödie und auch der gesamten alten Literatur liegt darin, daß die Personen einfach sprechen, daß sie als Menschen sprechen, die einen trefflich guten Sinn haben ohne dies zu wissen, und ehe noch die reflektive Art zu einem vorherrschenden Zug ihres Geistes geworden ist. Unsere Bewunderung für das Antike gilt nicht dem Alten, sondern dem Natürlichen. Die Griechen sind nicht reflektiv, aber vollkommen in ihrer Sinnesorganisation und in ihrer Gesundheit, ausgestattet mit der vortrefflichen physischen Organisation in der Welt“ (Emerson 1983, 27). Umgekehrt ist es so, dass jeder Mensch, auch wenn er viel später geboren wurde, in einer substantiellen Verbindung zum Griechentum steht, weil er mit der Kindheit eine „griechische Periode“ durchlebt. Für Emerson „every man passes personally through a Grecian period“ (ECW II, History, 28). Aus der Engführung von der individuellen Entwicklung und der Entwicklung der Menschheit folgert Emerson weiter, dass die gesamte Menschheitsgeschichte im ersten Menschen schon angelegt ist: „The creation of thousand forests is in one acorn, and Egypt, Greece, Rome, Gaul, Britain, America, lie folded already in the first man. Epoch after epoch, camp, kingdom, empire, republic, democracy, are merely the application of his manifold spirit to the manifold world“ (History, ECW II, 10). „Die Schöpfung von tausend Wäldern ist in einer einzelnen Eichel beschlossen, und Ägypten, Griechenland, Rom, Gallien, Britannien, Amerika liegen schon umschlossen im ersten Menschen. Epoche auf, das einfache Lager, Königreich, Kaisertum, Republik, Demokratie, sind nur die Anwendung eines mannigfaltigen Geistes auf die mannigfaltige Welt“ (Emerson 1983, 11).



Weise repräsentierten. Das macht sie, analog den Helden und Genies innerhalb eines Volkes, zu der führenden Nation des Zeitalters der Antike. Für Emerson ist die Antike das Kindheitsstadium der Menschheit, und dieses Stadium ist griechisch.<sup>679</sup>

Folgt man Emerson weiter, dann könnte nach dem Zeitalter der Degeneration das Zeitalter der Reife anbrechen, wenn die Menschheit zur Besinnung kommt. In dieser Epoche der Rückkehr zu Gott, könnte die amerikanische Nation, diejenige sein, die die Menschheit, wie ehemals die Griechen, anführt. Zu dieser Schlussfolgerung gelangt er, weil er verschiedene Annahmen trifft. Zunächst geht er, wie die Zitate oben zeigten, davon aus, dass der Ursprung der Fehlentwicklung Menschheit in der alten Welt, also in Europa, liegt. Dann konstatiert er für die kulturellen Leistungen der Gegenwart, dass sie allerorten einen Zustand der Leb- und Kraftlosigkeit zum Ausdruck bringen. Selbst die englische Nation, die in der jüngeren Vergangenheit Großes hervorgebracht hat<sup>680</sup>, ist von diesem Phänomen betroffen. Sie hat, wie andere Nationen vor ihr, ihren Entwicklungshöhepunkt bereits überschritten.<sup>681</sup> Dieses Phänomen der Leb- und Kraftlosigkeit zeigt sich auch in Amerika, nicht zuletzt weil die amerikanische Nation noch durch ihre europäische Vergangenheit belastet ist. Anders als für die europäischen Nationen deutet Emerson das kulturelle Phänomen der Kraft- und Leblosigkeit in Bezug auf Amerika aber nicht als Alterszustand, sondern als eine Art jugendlichen Erwartungszustand: Weil die amerikanische Nation gerade erst entstanden ist, harrt sie der Entfaltung ihrer immanenten Kräfte:

„Yet if Americans still produced little of moral and spiritual virtue, this could only imply ... that americans were not living up to their promise. The bright side was that America obviously had not yet reached its peak, and thus did not have to face its decline in the near future“ (Voelz, 2010, 217).

Es ist aber nicht nur der Umstand, dass Amerika noch am Beginn seiner Entwicklung steht, der auf eine große Zukunft schließen lässt, sondern auch die spezifische Natursituation, die sich der Nation auf dem amerikanischen Kontinent darbietet.

„[A]nd it now appears that we must estimate the native value of this broad region to redress the balance of our own judgements, and appreciate the advantages opened to the human race in this country which is our fortunate home. The land is the appointed remedy for whatever is false and fantastic in our culture. The continent we inhabit is to be physical and

---

<sup>679</sup> S. History (ECW II) S. 28 ff..

<sup>680</sup> „In the 1835 lectures on English literature, Emerson described the English nation and its literature for the most part in an overwhelmingly celebratory tone“ (Voelz, 2010, 216). Der Lage der englischen Nation widmet sich Emerson ausführlich in dem Band „English Traits“ (ECW V).

<sup>681</sup> S. Emersons Lecture „The Genius and National Character of the Anglo Saxon Race“ (1843); Voelz, 2010, 216.

food for our mind, as well as our body. The land, with its tranquilizing, sanative influences, is to repair the errors of a scholastic and traditional education, and bring us into just relation with men and things“ (The Young American, ECW I, 345-346).<sup>682</sup>

Die amerikanische Natur<sup>683</sup> – und darin unterscheidet sie sich von der Europas– „provides access to first principles. It seems to be a channel of Reason, the higher mode of perception which lends form, value, and meaning to the raw data supplied by Understanding, the lower mode“ (Marx 1964, 233).

Weil das kontinentale Amerika noch nicht vollends von Amerikanern erschlossen ist, hegt Emerson die Hoffnung, dass mit der fortschreitenden Besiedelung des Westens der reinigende Einfluss der Natur einen amerikanischen Genius zu Tage fördern könnte.

„We in the Atlantic states, by position, have been commercial, and have, as I said, imbibed easily an European culture. Luckily for us, now that steam has narrowed the Atlantic to a strait, the nervous, rocky West is intruding a new and continental element into the national mind, and we shall yet have an American genius“ (The Young American, ECW I, 349).<sup>684</sup>

Weiter unten heißt es dann: „I Think we must regard the *land* as a commanding and increasing power on the citizen, the sanative and Americanizing influence, which promises to disclose new virtues for ages to come“ (ebd., 349-350).<sup>685</sup> Anders als die europäischen Nationen könnte die amerikanische, die erst am Beginn ihrer Existenz steht und über ursprüngliche Natur verfügt, von Gott prädestiniert sein, die Wende in der

---

<sup>682</sup> „Und es scheint nun, dass wir den natürlichen Wert dieser großen Region schätzen müssen, um die Ausgeglichenheit unserer Urteile wieder herzustellen und die Vorteile zu würdigen, die sich der menschlichen Rasse in diesem Land eröffnen, welches unsere glückliche Heimat ist. Das Land ist das zuteilte Heilmittel, gegen alles, was auch immer falsch und fanatisch in unserer Kultur ist. Der Kontinent, den wir bewohnen, wird ebenso wie unser Körper Materie und Nahrung für unseren Geist sein. Das Land mit seinem beruhigenden und heilenden Einflüssen wird die Irrtümer scholastischer und traditioneller Erziehung ausräumen und uns in eine direkte Beziehung zu den Menschen und den Dingen bringen“ (Übersetzung Anne Haß).

<sup>683</sup> An Stellen, an denen es um die heilsame Wirkung der Natur geht, spricht Emerson von der Natur wieder als „landscape“ oder als „wilderness“. S. ECW I, Nature.

<sup>684</sup> Wir in den atlantischen Staaten wurden aufgrund unserer Lage zu Geschäftsleuten und haben, wie ich meine, die europäische Kultur leicht aufgenommen. Zum Glück für uns, dass nachdem die Dampfschiffahrt den Atlantik zu einer Meerenge hat werden lassen, der aufregende, felsige Westen ein neues kontinentales Element in den nationalen Geist einführt, und wir schon bald einen amerikanischen Geist haben werden“ (Übersetzung Anne Haß).

<sup>685</sup> Die Besiedelung des Westens wird demnach nicht befürwortet, weil durch sie neue Ressourcen erschlossen werden, die man zur Befriedigung materieller Bedürfnisse nutzen kann, wie man aus dem liberalen Denken heraus argumentieren würde. Vielmehr wird sie angestrebt, weil man an sie die Hoffnung knüpft, dass durch sie ein Amerikanischer Charakter zum Vorschein kommt. Der amerikanische Historiker Frederick Jackson Turner wird nach 1890 die Ansicht vertreten, dass die Amerikaner erst durch die Unterwerfung und Besiedelung der Wildnis im Westen zu Amerikanern wurden. S. Nash 1983; Kathe 2010; Zur Idee der „wilderness“ s. Haß 2010; Zur Bedeutung der Idee der Wildnis innerhalb verschiedener Weltanschauungen s. Vicenzotti 2011; Haß et. al. 2012; Trepl 2012.

Menschheitsentwicklung einzuleiten, und sie könnte dazu bestimmt sein, die anderen Nationen in eine neue Epoche zu führen.<sup>686</sup> Wie der Einzelne steht somit die amerikanische Nation und auch jeder einzelne Amerikaner vor der Entscheidung, die kulturelle Fehlentwicklung fortzuführen oder sie angeleitet durch die Natur zu überwinden, um so zur Verwirklichung nicht nur der eigenen höheren Bestimmung, sondern vielmehr zur Verwirklichung der Bestimmung der Menschheitsgeschichte beizutragen. Das Verhältnis zwischen der amerikanischen Nation und der Natur wird dabei von Emerson wie das Verhältnis des Einzelnen zur Natur nicht als ein Anpassungsverhältnis gedacht. Vielmehr kann man auch hier davon ausgehen, dass die Natur die junge amerikanischen Nation dazu anleitet, die bereits im Schöpfungsplan angelegte Idee der Reife der Menschheit und damit den eigenen nationalen Charakter zu erkennen.<sup>687</sup> Wie der Einzelne soll sich die amerikanische Nation nicht an die Natur anpassen, sondern sich willentlich selbst verwirklichen, um die im Schöpfungsplan vorgesehene Idee der Reife der Menschheit zu repräsentieren: Man kann also sagen, dass Emerson das Prinzip der Nachfolge und damit die Idee der Entwicklung von Eigenart auf die gesamte Nation überträgt. Für die amerikanische Nation bedeutet dies, dass sie unter Anleitung der äußeren Natur ihrer Idee gewahr werden und eine Kultur der Selbstverwirklichung bzw. Selbstvervollkommnung begründen soll, um das göttliche Gesetz zu verwirklichen bzw. um die Menschheit in die im Schöpfungsplan vorgesehene Epoche der Reife zu führen. Sollte ihr dies gelingen, dann würde sie in der neuen Epoche eine Führungsposition unter den Nationen einnehmen und einen prägenden Einfluss auf die anderen Nationen ausüben können. Denn – folgt man der Begründung der Durchsetzungsfähigkeit der great men – wenn ihr Nationalcharakter mit dem Ziel des Schöpfungsplans übereinstimmte, würde die amerikanische Nation ein Maximum an Durchsetzungskraft besitzen, was die anderen Nationen dazu brächte, sich ihrer Führung freiwillig unterzuordnen. Anders als bei den aufklärerischen Geschichtsphilosophien würde damit nicht eine Kultur allgemeiner Rationalität universell werden, sondern eine als amerikanisch angesehene Kultur der Individualität bzw. der individuellen Selbstvervollkommnung.<sup>688</sup> Es würde eine Kultur amerikanischer Eigenart universell werden. Diese Kultur wäre eine Kultur, die sich an exemplarischen Taten und Werken von

---

<sup>686</sup> Thoreau wird wenig später die Ansicht vertreten, dass die Entwicklung der Menschheitsgeschichte immer schon an bestimmte Naturräume gebunden war. Für ihn schreitet die Menschheitsgeschichte von Asien im Osten nach Amerika im Westen als Abfolge des Entstehens konkreter Kontinent- und Menschheitsentwicklungseinheiten fort. Gemäß seiner Vorstellung bildet die Amerikanische Nation auch hier den Endpunkt der Entwicklung, sofern sie am weitesten westlich vom Ausgangspunkt bzw. Beginn der Menschheitsgeschichte liegt. S. Thoreau 2004, 30

<sup>687</sup> S. Marx 1964, 232-233. An dieser Stelle sei angemerkt, dass sich die nach Emerson zu verwirklichende neue amerikanische Kultur nicht gegen den technischen Fortschritt stellen muss. Denn solange der Fortschritt der Selbstverwirklichung dieser besonderen Kultur dient, dient er auch dem Ganzen, das ist der Verwirklichung der göttlichen Ordnung auf Erden.

<sup>688</sup> Voelz bezeichnet Emerson Universalismus als einen „cosmopolitanism located on the site of reason“ (Voelz 2010, 222). Der Autor nimmt aber nach meinem Wissen keine politische Verortung eines solchen Universalismus vor.

Führungspersönlichkeiten orientierte, was nicht ausschließen würde, dass aus ihr besondere technische Leistungen hervorgehen könnten.

Aus dem bisher Dargestellten kann zum einen geschlossen werden, dass Emersons auf der Grundlage seiner konservativen Position eine Geschichtsphilosophie formuliert, die die Expansion der Amerikanischen Nation durch die Besiedlung des Kontinents legitimiert und damit der Vertreibung und Ausrottung indigenen Völker Vorschub leistet. Denn beides kann gemäß der transzendentalistischen Geschichtsphilosophie als höhere Vorsehung bzw. als Erfüllung des Schöpfungsplans durch die amerikanische Nation deklariert werden. Zum anderen bildet seine Philosophie eine Alternative zu den aufklärerischen Konzeptionen, insofern sie die Selbstvervollkommnung bzw. die Selbstverwirklichung als ein höheres Gesetz über weltliche Gesetze stellt und eine durch wenige durchsetzungsstarke Führungspersönlichkeiten geprägte, hierarchische Gesellschaftsordnung als von Gott gewollt legitimiert.<sup>689</sup> Nicht zuletzt befreit sie den amerikanischen Konservatismus von der Festlegung auf die Fortführung der europäischen Tradition und auf allgemein verbindliche Wertvorstellungen. Auch wenn Emersons Philosophie dem absoluten Guten bzw. dem christlichen Gott verpflichtet bleibt, kann nicht übersehen werden, dass sie in erster Linie denen nutzt, die bereits über finanzielle Mittel und gesellschaftlichen Einfluss verfügen, denn letztendlich legitimiert sie die rücksichtslose Selbstverwirklichung als höhere Vorsehung. Mit seiner transzendentalistischen Philosophie formuliert Emerson also eine antitraditionalistische aber dennoch konservative Position, die sich zum Zeitpunkt ihres Entstehens gegen die in den USA bis dahin existierenden politischen Gruppierungen stellt und nach Außen auch die Expansion der USA legitimiert.

### **8.5 Zusammenfassende Darstellung der Charakteristika der transzendentalistisch geprägten konservativen Weltanschauung**

Abschließend möchte ich die konservative Weltanschauung zusammenfassend charakterisieren. Anders als bei den Vertretern der aufklärerischen Weltanschauungen geht es Emerson, dessen Philosophie hier stellvertretend für das konservative Denken angeführt wird, darum, einen umfassenden gesellschaftlichen Neuanfang zu begründen und so eine kulturelle Erneuerung in den USA herbeizuführen. Anders als im Rahmen aufklärerischen Denkens soll diese Erneuerung auch eine religiöse Erneuerung sein. Ihr Ziel ist es, die

---

<sup>689</sup> Die traditionskritische Haltung und die explizite Bevorzugung eines Volkes bzw. einer Nation unterscheidet Emersons von Herders Philosophie. Bei Herder bildet die Ausbildung und Fortführung von Tradition einen wesentlichen Aspekt des Vervollkommnungsprozesses, den Kulturen innerhalb ihres Lebensraums durchlaufen. Auf dem Weg zur Vervollkommnung sind für Herder die europäischen Völker alle verschieden, aber im Vergleich mit allen außereuropäischen Völkern gleich weit fortgeschritten.

eingetretene Entfremdung des Menschen von Gott und von sich selbst zu überwinden und eine ursprüngliche Ordnung, die im Einklang mit den Schöpfungsabsichten steht, einzurichten. Weil sich in Amerika eine der Aufklärung verpflichtete Gesellschaft etabliert hatte und weil Emerson wie die Aufklärer gegen die Unterordnung des Einzelnen unter Traditionen und unter die Institution der Kirche opponiert, muss er in seiner Philosophie der Autonomie des Menschen Rechnung tragen, ohne dabei wie die Vertreter der aufklärerischen Positionen die Bindung des Einzelnen an eine höhere Ordnung aufzugeben. Für seine alternative Begründung der Autonomie des Menschen greift er im Rahmen seiner philosophischen Arbeiten auf die realistischen Positionen des organischen Rationalismus zurück, denn anders als bei den nominalistischen Positionen und dem mechanischen Rationalismus ist bei diesen Positionen die Teilhabe und die Einsicht in das von Gott Gewollte konzeptionell verankert. Er geht, wie es kennzeichnend für konservatives Denken ist, davon aus, dass der Wirklichkeit eine transzendente bzw. ursprüngliche vollkommene Ordnung zugrunde liegt, die von einem Schöpfergott erdacht und anschließend ins Werk gesetzt wurde. Der englischen Traditionslinie des Rationalismus folgend versteht er diesen Gott nicht in erster Linie als einen Mathematiker, sondern identifiziert ihn mit dem absoluten Guten, womit er das moralische Wesen Gottes und der Schöpfung hervorhebt. Den Objektivismus Shaftesburys teilend erklärt er die sinnlich erfahrbare Natur ebenso wie die Seele des einzelnen Menschen zu wahren Sein. Um den Gedanken der Eigenständigkeit mit der Annahme einer ursprünglichen Ordnung verbinden zu können, bestimmt er das wahre Sein nicht nur als Idee, sondern ergänzt die Idee um den Aspekt der Entelechie. Er bestimmt das substantielle Sein damit wie Leibniz als monadisch. Auf der ontologischen Ebene folgt aus der Verbindung platonischer und aristotelischer Elemente im monadischen Prinzip, dass das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen ein Repräsentationsverhältnis ist. Das Allgemeine existiert nur im Einzelnen und durch das Einzelne und das Einzelne ist nur durch das Allgemeine real. Da bei einem Repräsentationsverhältnis eine wechselseitige Bedingtheit von Einzelem und Allgemeinem vorliegt, ist die Eigenständigkeit des einzelnen Wesens innerhalb der Gesamtordnung gewährleistet und damit die ontologische Basis für eine konservative Idee der Autonomie formuliert. Gemäß dieser Ontologie und der objektivistischen Einstellung trägt jeder einzelne Mensch und jedes Naturding, indem es seine Idee in Relation zur Umgebung durch einen inneren Antrieb entfaltet, zur Verwirklichung der göttlichen Schöpfung in der geschichtlichen Welt bei. Um diese Metaphysik des Konkreten für die Handlungsorientierung fruchtbar machen zu können, entwickelt Emerson eine Subjektphilosophie, in deren Rahmen zentrale Begriffe der aufklärerischen Positionen aufgegriffen und umdefiniert werden. Nach Emerson ist jeder Mensch wie auch jedes Naturding einmalig. Anders als bei den aufklärerischen Weltanschauungen, die ja auch auf der Annahme gründen, dass es nur einzelne Individuen

wirklich gibt, wird im konservativen Denken die Einmaligkeit des Individuums betont und nicht das Verallgemeinerungsfähige an ihm. Die Möglichkeit der Erkenntnis basiert hier nicht darauf, dass Menschen allgemein über Vernunft verfügen, sondern darauf, dass Vernunft, reason, in jedem einzelnen Menschen exemplarisch vorliegt. Vernunft wird im Rahmen des konservativen Denkens daher anders als bei den aufklärerischen Positionen nicht als ein allgemeines rationales Kalkül oder als eine allgemein menschliche, intuitive Kraft Grundprinzipien zu erfassen angesehen, sondern als eine singuläre, intuitive Kraft, angesichts der umgebenden Welt die eigene Stellung im Ganzen zu erkennen und zu verwirklichen. Infolge der getroffenen Festlegungen auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene bezieht sich die Idee der Freiheit bei Emerson auf die Verwirklichung einer einzigartigen Existenz im Rahmen einer transzendenten, absoluten Ordnung. Freiheit ist damit wie bei den aufklärerischen Positionen gebundene Freiheit. Sie entspricht aber strukturell der christlichen Idee der Nachfolge, weil sie als uneingeschränkte Selbstverwirklichung bzw. Selbstvervollkommnung auch immer die Überwindung innerer schlechter Triebe und äußerer Umstände und die Anpassung an eine höhere vollkommene Ordnung enthält. Im Rahmen der konservativen Position kann Freiheit deshalb nicht als ungehindertes, legales Streben nach Selbsterhaltung verstanden werden. Sie kann auch nicht, wie bei der Position der demokratischen Aufklärung an die Unterwerfung unter allgemeine, für alle gleichermaßen gültige und durch den Willen der Einzelnen konstituierte Gesetze gebunden werden. Vielmehr wird sie im Rahmen der konservativen Position als Möglichkeit angesehen, die eigene höhere Bestimmung im Zweifelsfall auch entgegen äußerer Hindernisse und innerer Schwächen zu verwirklichen. Dadurch ergibt sich hinsichtlich der Idee der Emanzipation im Kontext konservativen Denkens eine Paradoxie. Emanzipation beinhaltet anders als bei den aufklärerischen Positionen die Herauslösung des Einzelnen aus den Bindungen an die Gesellschaft, die Natur und an eigene niedere, egoistische Triebe bei gleichzeitiger Anpassung an die eigene höhere Bestimmung bzw. die Vorgaben einer höheren Allgemeinheit. Der ideale Mensch der konservativen Weltanschauung ist die Persönlichkeit. Sie lässt sich weder durch Egoismus noch durch Ängste und Zweifel leiten, noch handelt sie nach Prinzipien, sondern sie handelt angesichts allgemein geltender Maßstäbe wie Gesetze, Konventionen und Prinzipien entsprechend ihres eigenen, inneren Maßstabs. Die Persönlichkeit besitzt und realisiert Eigenart. Die mit den aufklärerischen Positionen verbundenen Ideale des legalen Strebens nach angenehmer Selbsterhaltung bzw. des Strebens nach Chancengleichheit und der Gleichheit vor dem Gesetz sind aus dieser Perspektive falsch, da sie der Verwirklichung von Eigenart entgegenstehen.

Eine besondere Ausformung erhält Emersons konservative Position durch den Umstand, dass seine gesellschaftliche und religiöse Erneuerung mit der Begründung einer neuen,

amerikanischen Kultur zusammenfallen soll. Ein Rückgriff auf die Geschichte oder auf die Tradition als Rahmen für eine Handlungsorientierung ist unter diesen Bedingungen nicht möglich. Aus diesem Grund konzentriert sich Emerson auf einzelne historische Personen und stilisiert sie zu Helden und Genies. Diesen Personen wird dann eine Führungsrolle unter den Menschen zugesprochen, da sie auf eine ganz umfängliche und ursprüngliche Weise über reason/Vernunft verfügen und ihre gottgewollte Einzigartigkeit deshalb mit außergewöhnlicher Durchsetzungskraft allen Hindernissen zum Trotz in Werk und Tat verwirklichen und so epochale Umbrüche in der Menschheitsgeschichte bewirken. Ihre Taten bzw. ihre Werke repräsentieren die absolute Wahrheit bzw. die Gegenwart des Göttlichen im Menschen in exemplarischer Weise. Ihre sichtbare Nähe zum Ursprünglichen und Absoluten legitimiert sie dazu, eine Führungsrolle unter den Menschen einzunehmen. Indem Emersons einzelnen Persönlichkeiten aufgrund ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem Allgemeinen bzw. mit Gott eine Führungsrolle zuspricht, formuliert er eine apolitische konservative Position, die in einem strukturellen Widerspruch zur Herrschaftsform der Demokratie steht. Denn diese Herrschaftsform basiert wesentlich auf dem Ausschluss religiöser Letztbegründungen zugunsten einer vernünftigen bzw. rationalen Legitimation von Herrschaft. Sie schließt, weil sie von der Gleichberechtigung der Menschen gründet, aus, dass einzelnen Personen aufgrund eines exklusiven Zugangs zu absoluten Prinzipien eine Führungsrolle zuerkannt wird.

Emerson überträgt seine Philosophie der Eigenart auf die Menschheitsgeschichte und gelangt so zu einer mit seiner konservativen Subjektphilosophie korrespondierenden idiographischen Geschichtsphilosophie. In dieser Geschichtsphilosophie wird die Menschheit analog dem Einzelnen als eine von Gott gewollte Ganzheit, die sich aus differenten Völkern bzw. Nationen zusammensetzt, gedacht. Ihre Entwicklung findet wie die des Menschen in Form einer Abfolge von Entwicklungsschritten statt, die Emerson als historische Epochen ansieht. Innerhalb jeder dieser Epochen existieren verschiedene Völker bzw. Nationen nebeneinander, die ihrerseits als überindividuelle, organische Entwicklungseinheiten gedacht werden. Diese Völker unterscheiden sich analog den einzelnen Menschen aufgrund ihres spezifischen Volks- bzw. Nationalcharakters voneinander. Dieser Charakter drückt sich wie die Eigenart eines Individuums in allen Werken und Taten aus, die die Menschen eines Volks oder einer Nation vollbringen. Da die Völker wie die Menschen einem Lebenszyklus von der Geburt über die Reife zum Tod unterworfen sind, stellen sie endliche überindividuelle ganzheitliche Wesenheiten dar. Diese Wesenheiten sind, insofern jeder Einzelne als Teil eines Volkes und als Träger des Volkscharakters angesehen wird, dem Einzelnen übergeordnet. Der Einzelne repräsentiert aus dieser Perspektive das höhere Allgemeine als einzelner Vertreter seines Volkes. Es folgt aus der Übertragung der

konservativen Subjektphilosophie auf die Geschichte das für konservative Positionen charakteristische völkische Denken.

Das Führerprinzip auf die Menschheitsgeschichte übertragend, spricht Emerson innerhalb einer Epoche einem Volk unter den parallel existierenden Völkern eine Führungsrolle zu. Das führende Volk übt wie die Persönlichkeit auf die Mitmenschen prägenden Einfluss auf die anderen Völker aus. Die Führungsrolle fällt dabei dem Volk zu, dessen Charakter mit der im Schöpfungsplan vorgesehenen Idee einer Epoche übereinstimmt, denn dieses Volk kann das im Schöpfungsplan Vorgesehene, also den Zeitgeist, anders als alle anderen Völker in exemplarischer Weise verwirklichen. Da nach Emerson das Ziel der Geschichte darin liegt, die andauernde Epoche der Entfremdung von Gott in die Epoche der Reharmonisierung des Menschen mit Gott zu überführen, kann aufgrund der Annahmen bezüglich des Verlaufs der Menschheitsgeschichte, in Aussicht gestellt werden, dass sich ein Volk herauskristallisiert, dessen Charakter mit der Idee des Reifestadiums der Menschheit korrespondiert. Dieses Volk wäre prädestiniert in naher Zukunft und dauerhaft die wegweisende Führungsrolle unter allen anderen Nationen zu spielen. Es würde die Menschheit insgesamt zu einer Kultur der Verwirklichung von Eigenart bzw. zu ihrem dauerhaften Reifestadium führen. Der Charakter dieses Volkes würde prägend auf andere Völker bzw. Nationen wirken. Wie bei den aufklärerischen Positionen wird auf der geschichtsphilosophischen Ebene damit geltend gemacht, dass die Menschheitsentwicklung auf die universelle Verbreitung einer Kultur zuläuft. Diese Kultur besteht aber nicht wie bei den aufklärerischen Positionen in einer Kultur allgemeiner Rationalität, sondern in einer Kultur der individuellen Selbstvervollkommnung und Selbstverwirklichung, weil nur durch diese Kultur das Allgemeine uneingeschränkt Verwirklichung finden kann. Um begründen zu können, dass das Erreichen des Reifestadiums der Menschheit mit dem Auftreten eines amerikanischen Geistes einhergehen könnte, verweist Emerson auf die äußere Natur bzw. auf die Natur des amerikanischen Kontinents. Wie beim einzelnen Menschen kann die noch ursprüngliche, nicht durch menschliche Eingriffe verfälschte Natur dieses Kontinents die Verfehlungen der Menschheit aufheben und heilen und so die amerikanische Nation dazu anleiten zu einer Kultur der Selbstvervollkommnung und Selbstverwirklichung zu gelangen. Die Entstehung dieser Kultur würde bestätigen, dass der Charakter der amerikanischen Nation der Idee der Reife der Menschheit entspricht. Fände die amerikanische Nation zu sich, könnte sie folglich nicht nur jeden Amerikaner zur willentlichen Einheit mit Gott zurückführen, sondern sie würde auch die Führungsrolle unter den Nationen beanspruchen können. Man kann damit abschließend feststellen, dass Emersons Geschichtsphilosophie so wie seine Subjektphilosophie die für das konservative Denken charakteristische paradoxe Entwicklungsidee der Herauslösung aus der Natur bei gleichzeitiger, willentlicher Anpassung an ein transzendentes Entwicklungsziel beinhaltet, denn auch wenn eine Orientierung an der Natur stattfinden soll,



beinhaltet diese nicht die Anpassung an die Natur, sondern dient dem Zu-sich-kommen der amerikanischen Nation und damit der Erfüllung des transzendenten Schöpfungsplans. Wie das einzelne Individuum – und dies gehört zu den Charakteristika der Konservativen Weltanschauung – wird damit die überindividuelle Einheit der Nation nach dem monadischen Prinzip konzipiert. Durch die Annahme, dass sich eine Nation aufgrund ihrer Nähe zum Ursprünglichen zur Führungsnation entfaltet, wird schließlich ein imperialistischer Impetus innerhalb dieser konservativen Position verankert.

## **9. Die Monoklimaxtheorie als Reflexion der transzendentalistischen Philosophie Ralph Waldo Emersons in der Synökologie**

### **9.1 Einleitung**

Im ersten Teil der Arbeit wurden die liberale Weltanschauung, die Weltanschauung der demokratischen Aufklärung und die konservative Weltanschauung idealtypisch rekonstruiert. Es wurde dabei für jede der drei Weltanschauungen gezeigt, auf welcher spezifischen Bestimmung des Einzelnen und des Allgemeinen und des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen sie jeweils basieren. Danach wurde herausgearbeitet, dass und wie sich die Festlegung der jeweiligen Position auf der ontologischen Ebene auf die Definition der Vernunft auswirkt. Im zweiten Teil der Arbeit soll nun zuerst für die vegetationsökologische Monoklimaxtheorie gezeigt werden, dass sie die für die konservative Weltanschauung wesentlichen Bestimmungen auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene aufweist und spezifische Aspekte des Transzendentalismus von Emerson assimiliert. Es wäre damit belegt, dass die hier rekonstruierte transzendentalistische Variante des konservativen Weltbildes als das kulturelle Deutungsmuster fungierte, vor dessen Hintergrund die Gegenstände der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie empirisch real werden konnten. Da die vegetationsökologischen Theorien und der humanökologische Ansatz vor dem Hintergrund der nach dem Bürgerkrieg entstandenen gesellschaftlichen Situation entwickelt wurden, gehe ich einleitend auf die nach dem Bürgerkrieg einsetzenden Veränderungen innerhalb der amerikanischen Gesellschaft im Allgemeinen und innerhalb des intellektuellen Milieus im Besonderen ein. Danach greife ich die in Kapitel 2.3 ausgeführte Argumentation zur paradigmatischen Bestimmtheit wissenschaftlicher Gegenständen auf und werde in den aktuellen Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion zur kulturellen Bedingtheit ökologischer Gegenstände einführen. Danach konzentriere ich mich auf die Monoklimaxtheorie, wobei die detaillierte Darstellung den Zweck verfolgt, das kulturelle Deutungsmuster herauszuarbeiten, vor dessen Hintergrund diese Theorie formuliert werden konnte.

## 9.2 Zur gesellschaftlichen und politischen Situation in den USA zwischen 1865 und 1935

Nach dem Bürgerkrieg setzten in den USA verstärkt Prozesse der Industrialisierung und der Verstädterung ein.<sup>690</sup> Gleichzeitig nahm der Zustrom von Einwanderern, meist europäischer Herkunft, zu<sup>691</sup> und die Erschließung des Westens wurde vorangetrieben. In dieser Zeit vollzog sich überwiegend an der Ostküste der Umbruch von einer agrarisch und frühkapitalistisch geprägten Gesellschaft zu einer kapitalistischen Industriegesellschaft. In Folge dessen „trat [a]n die Stelle der sozialstrukturellen und kulturellen Homogenität kleinräumlicher Gemeinden die Stadt als neue Lebensform“ (Vorländer 1997, 173, Umstellung im Zit.). Diese Entwicklung führte schon vor 1900 zu sozialen Spannungen. So bildete sich zum Beispiel in den 1880er Jahren die Protestbewegung der Populisten heraus, die „die Wiederherstellung der agrarischen und frühindustriellen Gesellschaft zum Leitbild hatte“ (Vorländer 1997, 150).<sup>692</sup> Solche Bewegungen bewirkten aber anders als in Europa, wo sich die Arbeiterbewegung in dieser Zeit zu einer politisch einflussreichen Kraft formierte, keine tiefgreifenden gesellschaftspolitischen Veränderungen. Denn zum einen ging man zu dieser Zeit noch allgemein davon aus, dass dem, der sich nur ausreichend bemühte, der soziale Aufstieg möglich sei.<sup>693</sup> Und zum anderen wirkte die bis 1890 andauernde Gebietserweiterung nach Westen wie ein „Reservoir von Zukunftschancen und Ventil für soziale Konflikte, die das rasche industrielle Wachstum mit sich gebracht hatte“ (Mikl-Horke 2011, 180). Nach der Schließung der Frontier 1890 kam es zwischen 1893-1897 zu einer wirtschaftlichen Rezession. In ihrer Folge brachen erstmals Klassenkonflikte aus, doch hielt die optimistische Grundstimmung in Amerika weitestgehend an. Auch wenn nach 1900 immer deutlicher hervortrat, dass sich in Amerika eine moderne städtisch-industriell geprägte Massengesellschaft etabliert hatte, hielt man auf der politischen Ebene an Idealen wie der agrarisch-mittelständischen Gesellschaft, dem liberalen Prinzip des Laissez-faire und der Förderung des unabhängigen Unternehmertums zur Erreichung des allgemeinen Wohlstands fest.<sup>694</sup> Von dieser Politik profitierten nicht Kleinunternehmer und Landwirte, sondern in erster Linie die industriellen Großunternehmen und die Banken, da ihre

---

<sup>690</sup> „Between 1860 and 1900 the urban population quadrupled while the rural population only doubled“ (White 1977, 54). Das enorme Wachstum der Städte an der Ostküste resultierte aus der in den Neuengland-Staaten einsetzenden Landflucht, der Zuwanderung schwarzer Amerikaner aus dem Süden und der kontinuierlichen Einwanderung von Menschen aus Europa.

<sup>691</sup> Die Migration erreichte zwischen 1880 und dem Ersten Weltkrieg einen Höhepunkt. In dieser Zeit wanderten etwa 35 bis 40 Millionen Europäer in die USA ein. S. Hensel 2009, 102.

<sup>692</sup> Eine weitere „kritische Strömung wurde im wesentlichen von akademischen Soziologen und Ökonomen sowie von einer sozial engagierten protestantischen Bewegung gebildet“ (Vorländer 1997, 150). Auf kritische Ansätze, die sich im soziologischen Umfeld herausbildeten, gehe ich in Kap. 9.1 ein.

<sup>693</sup> S. Jonas 1981, 255; Vorländer 1997, 143.

<sup>694</sup> Vgl. Mikl-Horke 2011, 199.

Aktivitäten kaum eingeschränkt wurden und sie keiner Kontrolle unterlagen. Aufgrund der unkontrollierten Entwicklung der Geldwirtschaft und der industriellen Produktion

„entstanden nicht nur große Unterschiede des Einkommens, der Macht, des Ansehens und damit große soziale Ungerechtigkeit, sondern auch eine Erosion der moralischen Standards in der Wirtschaft; Korruption, Bestechung, gewaltsame Unterdrückung der Arbeiterbewegung und der Schwarzen waren durchaus keine Seltenheit“ (Mikl-Horke 2011, 199).

Die 1929 einsetzende Weltwirtschaftskrise beendete die Fortschrittseuphorie: Das einstige Ideal einer fortschrittlichen, allgemeinen Wohlstand hervorbringenden Gesellschaft wurde nun eher als eine unrealistische Utopie angesehen und es verbreitete sich erstmals eine pessimistische Grundstimmung in der amerikanischen Gesellschaft. In dieser gesamtgesellschaftlichen Krisensituation sollte mit den „New Deal“<sup>695</sup> ein neues Gesellschaftskonzept etabliert werden.

„Nicht die Mittelstandsgesellschaft war Ideal und Ziel, sondern die städtisch-industrielle Massengesellschaft. Nicht allein die Unternehmer galten ihr als Stütze, sondern ein System von ‚countervailing powers‘ mit labilem Gleichgewicht, das zwischen den großen Gruppen der Gesellschaft, den industriellen Unternehmern, den Farmern und der Arbeiterschaft herrschte“ (ebd., 200).

Auch wenn sich die amerikanische Wirtschaft nach 1935 wieder erholte, konnten verschiedene Probleme durch die Maßnahmen des *New Deal* nicht gelöst werden: Die Arbeitslosigkeit ging zwar zurück, blieb aber bis zum Zweiten Weltkrieg auf einem relativ hohen Niveau bestehen.

„Dazu kamen weitere ‚social problems‘, die durch die Verstädterung und Masseneinwanderung, die unterschiedliche Behandlung von WASP’s (white anglo-saxon protestants) und Schwarzen oder Einwanderern aus Südeuropa und Lateinamerika entstanden“ (ebd., 200).

Der Übergang vom Frühkapitalismus zum Industriekapitalismus wurde von weitreichenden Veränderungen im intellektuellen Milieu begleitet. Viele junge Intellektuelle wandten sich von der theologisch-religiösen Tradition ab. In Fortführung der Tradition des Liberalismus und der demokratischen Aufklärung knüpfte man im Denken an Herbert Spencer (1820-1903) und an

---

<sup>695</sup> Der *New Deal* beinhaltet eine Reihe von Wirtschafts- und Sozialreformen, die unter Franklin D. Roosevelt Mitte der 1930er Jahre einsetzten. S. Mikl-Horke 2011, 200.

August Comte (1798-1857) an.<sup>696</sup> Aus der Auseinandersetzung mit Spencers Philosophie und angeregt von der Evolutionstheorie Darwins bildete sich die in den USA sehr einflussreiche sozialphilosophische Strömung des Sozialdarwinismus heraus.<sup>697</sup> Auch wenn nicht von „dem Sozialdarwinismus“ gesprochen werden kann<sup>698</sup>, ist zu bemerken, dass seine Vertreter<sup>699</sup> nicht wie die Intellektuellen vor ihnen die Einzelpersonlichkeit und die Vertragsgesellschaft ins Zentrum der intellektuellen Auseinandersetzung stellten. Vielmehr konzentrierte man sich, nachdem der Glaube an einen von Gott wohlgeordneten Weltenlauf seine bindende Kraft auch bei vielen amerikanischen Intellektuellen eingebüßt hatte und die bürgerliche Gesellschaft in eine Krise geraten war, auf die gesellschaftliche Ordnung. Man strebte verstärkt danach, die allgemeinen Prinzipien zu erkennen, nach denen sich gesellschaftliche Ordnungen entwickelten.<sup>700</sup> Insbesondere bei den Sozialdarwinisten galten der Existenzkampf und der Wettbewerb um Daseinschancen als unhintergehbare, natürliche Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens.

Mit dem Pragmatismus bildete sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine weitere sehr einflussreiche (sozial)philosophische Strömung in den USA heraus. Insbesondere in den Personen von William James (1842-1910) und John Dewey (1859-1952) gewann diese Philosophie eine stark moralische Tönung.<sup>701</sup> Gegen das sozialdarwinistische Denken, wollten sie „die Verantwortlichkeit des Menschen als eines moralisch handelnden Wesens wieder herstellen“ (Jonas 1981, 274). Mit dem Sozialdarwinismus und dem Pragmatismus standen sich um die Wende zum 20. Jahrhundert vereinfacht gesagt zwei Sichtweisen auf die Gesellschaft gegenüber. Sozialdarwinisten sahen die Entwicklung der Gesellschaft als Ergebnis von Naturgesetzen der Anpassung, der Auslese und der unbewussten Weitergabe der Anpassungsleistungen an.<sup>702</sup> Kulturelle Leistungen waren unter diesen Vorgaben nicht

---

<sup>696</sup> S. Jonas 1981, 256.

<sup>697</sup> Zur Überführung der liberalen Position in den Sozialdarwinismus s. Vorländer 1997, 141 f..

<sup>698</sup> Da in dieser Arbeit nicht explizit auf den Sozialdarwinismus eingegangen wird, möchte ich auf die Dissertation von Margrit Bensch 2009 verweisen. Die Autorin zeigt auf, dass es nicht „den Sozialdarwinismus“, sondern verschiedene sozialdarwinistische Positionen gibt. Die Autorin weist dann nach, dass und warum manche sozialdarwinistische Positionen nicht mit der darwinschen Evolutionstheorie und der liberalen Weltanschauung, sondern mit der Entwicklungstheorie Lamarcks und der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung korrespondieren.

<sup>699</sup> Bekannte und auch für die später entstehende Soziologie bedeutsame Vertreter des amerikanischen Sozialdarwinismus sind William Graham Sumner (1840-1910) und Lester Frank Ward (1847-1913).

<sup>700</sup> Den Individualismus insbesondere in der Form, in der er von Emerson geprägt worden war, sahen Denker wie William James zwar als einen wichtigen Bestandteil möglicher Sozialphilosophie an. S. Russett 1981, 333 ff.. Sie wollten ihn aber ausgehend von einer Konzeption gesellschaftlicher Ordnung verankern. Der Mensch und seine Umwelt bzw. die Gesellschaft, sollten als eine Einheit gedacht werden und die Determiniertheit des Individuums bzw. dessen Formbarkeit durch die Gesellschaft sollte bei den Betrachtungen in den Vordergrund rücken. S. Russett 1981, 346.

<sup>701</sup> William James und John Dewey unterscheiden sich darin vom Begründer des Pragmatismus Charles Sander Peirce, der sich vornehmlich mit der Begründung wissenschaftlicher Wahrheit beschäftigte. S. Jonas 1981, 274-275. Auf den amerikanischen Sozialdarwinismus und den Pragmatismus gehe ich im Zusammenhang mit der Entstehung der Chicagoer Schule nochmal ein.

<sup>702</sup> Vgl. Jonas 1981, 257.

durch zielgerichtetes Handeln, sondern in einem langwierigen Verfahren von Versuch und Irrtum entstanden. Das soziale Problem wurde deshalb als „ein Problem der Auslese des Tüchtigsten, der Anpassung an die gegebenen Lebensbedingungen und der Weitergabe von gemachten Erfahrungen“ (ebd., 257) angesehen. Ein lenkendes Eingreifen in den Prozess erschien aus dieser Perspektive weder notwendig noch erfolgversprechend zu sein. Pragmatisten wie James und Dewey vertraten dagegen die Ansicht, dass die Umstände den Menschen erst prägten. Diese Annahme führte sie zu der Forderung, dass man die Umstände zum Nutzen der Bevölkerung verändern müsse. Ihre Aufgabe sahen sie darin, insbesondere Wissenschaftler moralisch zu unterweisen. Diese Unterweisungen sollten die Grundlage eines moralisch erweiterten Wissens bilden und dazu dienen die gesellschaftliche Entwicklung durch gezielte Maßnahmen in die richtigen Bahnen zu lenken.<sup>703</sup>

Die Verschiebung des intellektuellen Interesses von der Einzelpersönlichkeit und den Modi der Vertragsgesellschaft hin zu den Entstehungsbedingungen und Funktionsweisen gesellschaftlicher Ordnung, die sich nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa vollzog, spiegelt sich innerhalb der Geschichte der Biologie wieder. Denn zum Ende des 19. Jahrhunderts entstand mit der Ökologie eine neue Disziplin, bei der nicht das einzelne Lebewesen und dessen Beziehung zur Umwelt im Vordergrund der Untersuchung standen, sondern die Gemeinschaften von Lebewesen und deren Beziehungen zur Umwelt erforscht werden sollten. Um die paradigmatische Funktion externer Einflüsse auf die Entwicklung insbesondere der Ökologie wissenschaftstheoretisch zu untermauern, führe ich im Folgenden die Argumentation des Kapitels 2.3 fort, indem ich die Geschichte der Ökologie in einen Zusammenhang mit der Präsenz der modernen Weltanschauungen stelle. Auf diese Weise wird die wissenschaftstheoretische Diskussion innerhalb der Ökologie nachvollzogen, die den Hintergrund für die in Kapitel 9.4 erfolgende politische Klassifikation der Monoklimaxtheorie bildet.

### **9.3 Zur Assimilation kultureller Inhalte in der Biologie und Ökologie**

Im Kapitel 2.3 wurde in Anlehnung an die kantische Transzendentalphilosophie dargelegt, dass die Geltungsbedingungen anerkannter wissenschaftlicher Aussagen auch als Konstitutionsbedingungen wissenschaftlicher Gegenstände angesehen werden müssen. Daraus folgte, dass die objektive, von einer Wissenschaft untersuchte Realität nicht aus Dingen an sich besteht, sondern aus Erscheinungen und damit aus empirischen, durch die Verstandesleistungen präformierten Gegenständen. Die Verstandesleistungen wurden daher

---

<sup>703</sup> S. Jonas 1981, 275.

als notwendige Bedingungen der Möglichkeit empirischer Gegenstände bezeichnet, weil sie wissenschaftliche Gegenstände überhaupt erst möglich machen. Es wurde dann ausgeführt, dass zu den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit empirischer Gegenstände konzeptionelle bzw. fakultative Bedingungen hinzutreten können, über die unterschiedliche kulturelle Inhalte von den Wissenschaften und ihren Disziplinen assimiliert werden, so dass auch innerhalb einer wissenschaftlichen Disziplin unterschiedliche Gegenstände konstituiert werden können. Es wurde dann herausgearbeitet, dass bei der Konstitution der empirischen Gegenstände der Biologie bzw. der Ökologie nicht nur die notwendigen Verstandesleistungen, sondern auch fakultative Aspekte der Konstitution einfließen. Zu den notwendigen Bedingungen der Konstitution treten in der Biologie bzw. in der Ökologie weitere mentale Strukturen hinzu, die empirische Gegenstände als Organismen erscheinen lassen. Das bedeutet, dass es Organismen als Gegenstände der Biologie und Ökologie nicht einfach gibt, sondern dass es mentale Strukturen gibt, die Organismen für Biologen und Ökologen empirisch real werden lassen. Um welche Strukturen handelt es sich dabei und warum können sie als fakultative Konstitutionsbedingungen gelten?

Folgt man der wissenschaftstheoretischen Diskussion, dann werden die mentalen Strukturen, die Organismen empirisch real werden lassen, durch Kant anhand des teleologischen Urteils analysiert. Als fakultative Konstitutionsbedingungen können die analysierten Strukturen gelten, weil das teleologische Urteil anders als das theoretische Urteil nach Kant kein objektives Urteil ist. Es ist vielmehr eine „subjektiv begründet[e], aber dennoch suggestiv evident in scheinbar objektiv begründeten empirischen Anschauungen von statten gehende ‚Reflexion‘“ (Eisel 2002, 132-133). Das bedeutet, dass die Gegenstände, obwohl sie nur subjektiv begründet sind, im Rahmen des teleologischen Urteils als objektiv gegeben erscheinen. Die Ursache dafür, dass die nur subjektiv gegebenen Gegenstände als objektiv gegeben erscheinen, liegt in der nicht begründbaren, die Reflexion begleitenden Annahme „eine[r] ursprüngliche[n] Organisation“ (Kant 1990, Kritik der Urteilskraft (KrU), § 80, B 367). Es stimmt die teleologische Naturvorstellung mit der „Begrifflichkeit“ von der Natur als einer Erfahrung derselben als ein System empirischer Gesetze überein.<sup>704</sup> Diese Idee einer nach Endzwecken organisierten Natur wird von Kant auch als ein „regulatives Prinzip“ bezeichnet.<sup>705</sup> Denn es

„stellt eine unbeweisbare, aber doch unvermeidbare Regulation der intellektuellen Aktivitäten gegenüber dem Objekt dar, wenn diese Aktivitäten weder durch Verstandesbegriffe bestimmt, noch durch praktische Ideen begründet werden, aber auch nicht durch sinnliche Reflexion subjektives Wohlgefallen hervorrufen“ (Eisel 2002, 133).

---

<sup>704</sup> Kant 1990, KrU §77, §78, Eisel 2002, 133.

<sup>705</sup> Kant 1990, KrU § 79.

Wie Kant herausarbeitet, ist die Annahme einer solchen Zweckmäßigkeit der Natur unverzichtbar an die Vorstellung der Existenz Gottes als des Schöpfers der Natur gebunden.<sup>706</sup> Es stellt somit das teleologische Denken, das mit der Vorstellung der Existenz Gottes als Schöpfer der Natur verbunden ist, das gedankliche Konstrukt dar, das Organismen oder auch Leben in der Natur auffindbar macht. Es ist paradigmatisch für die Biologie und die Ökologie.

Die Ansicht, dass die mentalen Strukturen, die Organismen bzw. Leben in der Natur empirisch real werden lassen, ein kulturelles Deutungsmuster darstellen, wird von verschiedenen Autoren vertreten.<sup>707</sup> Die Arbeiten dieser Autoren zeigen, dass der Kern der Konstitutionsidee des Organismus mit dem von Leibniz formulierten monadischen Prinzip übereinstimmt. Bezüglich dieses Prinzips wurde herausgearbeitet, dass es eine Variante der Bestimmung des Substanzbegriffs unter verschiedenen anderen Varianten, die aus der Fortführung der nominalistischen Position und der realistischen Position in der Neuzeit hervorgingen, darstellt. Ruft man sich ins Gedächtnis, dass Leibniz das monadische Prinzip als logische Konsequenz aus seiner die nominalistische und die realistische Position versöhnenden Theologie formuliert hatte<sup>708</sup> und berücksichtigt man Kants Analyse des teleologischen Urteils, nach der die Möglichkeit, dass Organismen in der Natur empirisch real werden, an die regulative Idee eines Schöpfergottes gebunden ist, kann man davon ausgehen, dass die Idee des Organismus auf der Assimilation kultureller Inhalte basiert. Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive gesehen sind diese Inhalte einerseits konzeptionelle Bedingungen der Konstitution wissenschaftlicher Gegenstände und andererseits sind sie paradigmatisch für die Biologie und die Ökologie.

Die Idee vom Organismus bzw. die Idee vom Leben kristallisierte sich in der Biologie erstmals um das Jahr 1800 heraus. Sie wurde von dem Zoologen Frédéric Cuvier formuliert.<sup>709</sup> Für die Argumentation, die hinsichtlich der politischen Verortung der Monoklimaxtheorie aufgebaut wird, ist entscheidend, dass Cuviers Idee vom Organismus sich nicht allein auf das einzelne Wesen bezog, sondern auch die Vorstellung von einer wechselseitigen Beziehung zwischen dem Lebewesen und seiner Umwelt umfasste. Mit Cuviers Idee des Lebens entstand sowohl die Idee des Lebewesens als auch die des Milieus als eines Komplexes von Umweltfaktoren, der das Lebewesen beeinflusst.<sup>710</sup> Damit brach Cuviers Idee des Lebens mit der für die Naturgeschichte charakteristischen Bestimmung von

---

<sup>706</sup> Kant 1990 Kritik der Urteilskraft, § 79; Eisel 2002, 133.

<sup>707</sup> S. Cassirer 1902, 401- 422; Eisel 1991; Kirchhoff 2002 und 2007.

<sup>708</sup> Wie die theologischen Annahmen die Formulierung des monadischen Prinzips nach sich ziehen, wird in Kapitel 7 ausführlich dargestellt.

<sup>709</sup> S. Trepl 1987, Cheung 2000 und 2001. Wie Cheung herausarbeitet, griff Cuvier bei der Formulierung seiner neuen Auffassung von den Naturdingen auf die von Leibniz entwickelte Individualitätskonzeption zurück.

<sup>710</sup> S. dazu Trepl 1987, 89ff..



Wesen. Denn im Rahmen der Naturgeschichte war man bis dahin davon ausgegangen, dass „die geschaffenen Wesen – d.h. die als ‚Strukturen‘ aufgefassten ‚Wesen‘ – zugleich zu bestimmten Zwecken geschaffen wurden, ihnen also eingeschrieben wurde, wo im Räderwerk des Naturhaushaltes sie einzugreifen hatten...“ (Trepl 1987, 95). Weil das Lebewesen von Cuviers als ein der Umwelt gegenüberstehendes Naturding angesehen wurde, kann man grundsätzlich sagen, dass seine neue Idee des Lebens den kulturellen Umbruch reflektierte, der sich zu Beginn der Neuzeit ereignet hatte und der mit der Herauslösung des Subjekts aus dem Schöpfungszusammenhang einhergegangen war. Denn erst nachdem der Mensch sich als eine geschichtliche Existenz begriff, konnte er sich fragen, ob und inwiefern die Umwelt einen Einfluss auf seine Existenz ausgeübt hatte. Erst nachdem der Mensch sich als ein durch die Geschichte gewordenes und die Geschichte erzeugendes Wesen verstand, konnte er auf die Idee kommen, dass die Gründe für das „Sosein“ eines Naturgegenstandes in Systemeigenschaften liegen und nicht, wie zuvor angenommen wurde, in den Wesen, das heißt: im Schöpfer. Die Veränderung in der Selbstwahrnehmung des Menschen machte es also möglich, dass der gesamte Weltenlauf bis hin zum Werden und Vergehen des einzelnen Wesens nicht mehr als die ständig sich wiederholende Erfüllung der von Anbeginn bestehenden göttlichen Pläne angesehen werden musste. Vielmehr ermöglichte sie die Annahme vom Naturhaushalt als Ort der Schöpfung: „Im Inneren des ökologischen Raumes ereignet sich das Produzieren der Lebewesen selbst“ (ebd., 95). Es ist diese Idee der wechselseitigen Beeinflussung von Lebewesen und Milieu, die den Horizont bildete, der es ermöglichte, im heute üblichen Sinne von Ökologie zu reden, denn erst mit ihr wurde es denkbar, dass „die ökologische Kontinuität, die der Wechselwirkungen im Raum, ins Innere der Lebewesen greift“ (ebd., 96, Umstellung im Zitat). Theorien wie die Lamarcks und Darwins wurden denkmöglich<sup>711</sup>, während sie vorher nicht denkbar waren, weil die an den Wesen wahrnehmbaren Veränderungen als ein durch die Umwelt angeregtes Erscheinen von vorherbestimmten Möglichkeiten angesehen worden waren.

Sowohl Lamarck als auch Darwin nehmen an, dass sich durch den Einfluss der Umwelt die Eigenschaften einzelner Lebewesen bzw. einzelner Arten verändern. War die Entwicklung der Welt zuvor die „prästabilierte Harmonie aller individuellen Vervollkommnungsprozesse“ (Kirchhoff 2005, 475), so wird sie in Folge der Theorien Lamarcks und Darwins zu einem Prozess, „der den Charakter eines prinzipiell unendlichen und unbestimmten Fortschritts von den jeweils rezenten Organisationsformen hat“ (ebd., 475). Beide Theorien beinhalten mit anderen Worten die Vorstellung, dass die Entwicklung der Lebewesen auf der Ebene einzelner Individuen bzw. einzelner Arten durch kontinuierliche Anpassung an das

---

<sup>711</sup> Lamarck war nach Trepl der erste, „der die Organismen als sich ständig auch in ihrer Organisation verändernde auffasste und diese Veränderungen in den Umweltbedingungen begründet sah“ (Trepl 1987, 95-96).

umgebende Milieu hervorgebracht wird.<sup>712</sup> Lamarck geht in diesem Zusammenhang davon aus, dass sich ein einzelnes Individuum in seinem Wesen zielgerichtet verändern kann, wenn sich seine Umwelt ändert. Die aus Anpassungsprozessen resultierenden Veränderungen manifestieren sich nach Lamarck bereits zu Lebzeiten des Individuums in dessen Erbgut und werden durch biologische Mechanismen der Vererbung auch an die Nachfahren weitergegeben. Das bedeutet, dass ein Individuum seine Eigenschaften zu Lebzeiten an eine sich verändernde Umwelt anpassen und die neu entstandenen Eigenschaften an die nächste Generation weitergeben kann. Bei Lamarck „lernt“ das einzelne Wesen innerhalb seines Lebens hinzu und kann seinen „Lernerfolg“ an die nächste Generation weitergeben. Darwin vertritt hingegen die Ansicht, dass Veränderungen innerhalb einer Art im Rahmen des Generationswechsels stattfinden. Sie werden durch Mutation hervorgerufen. Anders als Lamarck geht er davon aus, dass die durch Mutation eintretende Veränderung des Erbgutes nicht zielgerichtet erfolgt. Nach Darwin können mit dem Generationswechsel zufällig neue Varianten einer Art oder sogar neue Arten entstehen, von denen sich erst im Nachhinein zeigt, ob sie unter den gegebenen Umweltbedingungen lebensfähig sind und sich fortpflanzen können. Dass Darwins Theorie Aspekte der liberalen Weltanschauung assimiliert, wurde schon an verschiedenen Stellen dargelegt.<sup>713</sup> Verschiedene Autorinnen haben darüber hinaus aufgezeigt, dass Lamarcks Entwicklungstheorie Parallelen zur Weltanschauung der demokratischen Aufklärung aufweist.<sup>714</sup> Hinsichtlich der Formulierung der uns in der vorliegenden Arbeit interessierenden ökologischen Klimaxtheorien ist es von Bedeutung, dass Forscher nicht nur wie Lamarck und Darwin an einzelnen Lebewesen bzw. an einzelnen Arten ansetzten, sondern dass sich auch eine Traditionslinie herausbildete, die ihren Fokus auf das Phänomen der Vergesellschaftung von Lebewesen bzw. von Arten richtete.<sup>715</sup> Innerhalb dieser Traditionslinie kristallisierte sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Vorstellung heraus, dass es Pflanzengesellschaften – Einheiten mit einer konstanten Zusammensetzung von verschiedenen Arten – gäbe, die wie einzelne Individuen in einer Wechselbeziehung zum Milieu existierten. Man kann auch sagen, dass sich eine Traditionslinie bildete, die die Idee des Lebewesens nicht nur auf das einzelne Wesen, sondern auch auf Gruppen verschiedenartiger Wesen anwendete.<sup>716</sup> In der Forschung geht man derzeit davon aus, dass die Anregung zur Verschiebung der Perspektive vom Einzelorganismus auf Gruppen von Organismen von Alexander von

---

<sup>712</sup> Dazu, wie der Begriff der „Anpassung“ in Lamarcks und Darwins Theorie jeweils definiert ist, siehe Bensch 2009.

<sup>713</sup> S. Kapitel 2.1.

<sup>714</sup> Darauf dass Lamarcks Theorie mit der Position der demokratischen Aufklärung korreliert, haben Haß 2000, Voigt 2007 und Bensch 2009 hingewiesen. Die liberale Weltanschauung und die Weltanschauung der demokratischen Aufklärung wurden in Kapitel vier und fünf dargestellt.

<sup>715</sup> Zur Entstehung dieser Traditionslinie s. Trepl 1987.

<sup>716</sup> Vgl. Kirchhoff 2007, 487-488.

Humboldts „Physiognomie der Pflanzen“<sup>717</sup> und Herders Geschichtsphilosophie<sup>718</sup> ausging. Das heißt, die Entstehung synökologischer Theorien wurde möglich, weil die Assimilation weiterer kultureller Gehalte wie die von Herder formulierte Idee einer organischen Gesellschaft stattfand. Als eine eigenständige Disziplin etablierte sich die Ökologie Ende des 19. Jahrhunderts.<sup>719</sup> Sie verstand sich als eine „science of communities“ (Worster, 1985, 204).<sup>720</sup> Ausschlaggebend für die erfolgreiche Begründung der neuen Disziplin war, dass man zum einen am Begriff der Pflanzengesellschaft festhielt, der sich zuvor etabliert hatte und sich zum anderen auf den Wandel der Vegetationszusammensetzung, die sogenannte Sukzession, konzentrierte.<sup>721</sup> Man kann sagen, dass die Ökologie entstand, als zum Begriff der Pflanzengesellschaft der Begriff der „Sukzession“ hinzutrat.<sup>722</sup> Denn mit der Idee der Sukzession bildete sich eine veränderte Auffassung dessen, was die Pflanzengesellschaft ist, heraus.

“Die ‚Wesen‘ der Synökologie [die Pflanzengesellschaften] sind nun nicht mehr definiert durch Identitäten und Unterschiede ihrer (vor allem floristischen) ‚Struktur‘, sondern sie werden prinzipiell nach dem gleichen Muster aufgefasst wie die Organismen: ‚als ‚Wesen‘, die in Auseinandersetzung mit ihrer Umgebung existieren und dabei sich und ihre Umgebung verändern“ (Trepl 1987, 144).<sup>723</sup>

---

<sup>717</sup> Dass und wie Alexander von Humboldt durch die Verbindung der geographischen Perspektive mit der organisch-funktionalen, biologischen Perspektive auf der Basis einer monadischen Ontologie die Betrachtungsweise der Synökologie begünstigte, beschreibt Eisel (1997). Folgt man Kirchhoff (2007, 487-488), dann hatte bereits Cuvier eine Übertragung der Idee der Monade auf das Verhältnis verschiedener Organismen untereinander vorgenommen, doch stand bei ihm der Einzelorganismus im Zentrum der Aufmerksamkeit.

<sup>718</sup> Dass und wie das Herders Geschichtsphilosophie die Entstehung der Ökologie beförderte beschreiben Trepl 1987 und 1997, Eisel 1997 und Kirchhoff 2007. Zu Herders Einfluss auf die Entstehung der Geographie s. Eisel 1980, 1991 und 1997.

<sup>719</sup> Bevor die Ökologie entstand gab es bereits Versuche das „Wesen“ von Pflanzengesellschaften zu bestimmen. Man ging im Sinne der alten Naturgeschichte klassifizierend vor, indem man die „Wesen“ (also die Pflanzengemeinschaften) aufgrund ihrer äußeren Merkmale voneinander zu unterscheiden versuchte. Gleichzeitig unternahm man im Rahmen dieses „floristisch-soziologischen Ansatzes“ den Versuch, die „durch ihre Artenzusammensetzung definierten Gesellschaften aus den Standortverhältnissen herzuleiten“ (Trepl 1987, 127). Dieser Versuch erwies sich nur bedingt als erfolgreich. S. Trepl 1987, 127.

<sup>720</sup> Wissenschaftler dieser als „Synökologie“ bezeichneten Disziplin nahmen zunächst ähnlich wie Darwin an, dass das Milieu die Pflanzengesellschaft determiniert. Die Bezeichnung „Synökologie“ wurde um 1900 von dem Ökologen Schröter eingeführt. Die Ökologie der Einzelorganismen wird als „Autökologie“ bezeichnet. S. Trepl 1987, 122.

<sup>721</sup> Spätestens mit Warmings Ausführungen von 1896 wurde die Idee eines allgemeinen, durch die Pflanzengesellschaft selbst erzeugten Vegetationswandels formuliert. S. Braun-Blanquet 1964, 608  
<sup>722</sup> Vgl. Trepl 1987, 143.

<sup>723</sup> Darauf, dass bei den synökologischen Theorien nun anders als noch bei Darwin und Lamarck der Aspekt der Veränderung des Milieus durch das Wesen mitgedacht wurde, kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden. Dass und wie der Entwicklungsprozess der Pflanzengesellschaften gerade in den synökologischen Klimaxtheorien trotzdem als Anpassungsvorgang bestimmt ist, wird unten ausgeführt.

Diese neue Auffassung vom Wesen der Pflanzengesellschaft machte es möglich, die Frage, welche Pflanzen einer Pflanzengesellschaft angehörten, neu zu beantworten. „Zu *einer* Gesellschaft (einer konkreten wie auch einem Typ) gehört nun nicht, was einander hinreichend *ähneln*, sondern was *aufeinander* folgt“ (Trepl 1987, 144). Das heißt, man sah nun nicht mehr in strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Pflanzenbeständen einen Hinweis auf deren „Verwandtschaft“, sondern als verwandt sollten die Pflanzenbestände gelten, die in einer dynamisch-genetischen Weise miteinander verbunden sind.<sup>724</sup> Verbände sind nun nicht länger miteinander verwandt, weil sie sich in ihrer äußeren Struktur ähneln, sondern weil sie innerhalb einer Entwicklungsreihe vorkommen.<sup>725</sup> Anders als bei Lamarck und Darwin bezieht sich demnach die Idee der Veränderung bei der dynamisch-genetischen Sichtweise der Ökologie nicht auf das einzelne Individuum bzw. die einzelne Art, sondern auf die Pflanzengesellschaft als ganze. Sie wird als eine sich in Abfolge von unterschiedlichen Pflanzenbeständen wandelnde Einheit gedacht.<sup>726</sup> Infolge dieser veränderten Sichtweise begann man, verschiedene Entwicklungstheorien der Pflanzengesellschaft zu formulieren. In einigen dieser Theorien wurde der Artenzusammensetzung, mit der die Sukzessionsreihe endet, besondere Bedeutung zugeschrieben. Sie wurde als Klimaxstadium der Entwicklung aufgefasst. Mit dieser Hervorhebung eines Entwicklungsstadiums entstanden die synökologischen Klimaxtheorien. Sie wurden von Ökologen wie Cajander, Moss, Cowles, Clements, Philips und Thienemann vertreten.<sup>727</sup> Eine extreme Variante innerhalb der Klimaxtheorien bildete der Ansatz von Clements, denn dieser sah anders als die anderen vor, dass es nicht mehrere Klimaxgesellschaften, sondern nur eine Klimaxgesellschaft innerhalb einer regionalen Großklimazone geben könnte.<sup>728</sup> Jenseits dieses Unterschieds, verband die genannten Forscher die Auffassung, dass es sich bei der Pflanzengesellschaft um eine Art höheren Organismus, einen die einzelnen Individuen übergreifenden „Superorganismus“ handelt.<sup>729</sup> Nicht zuletzt aus diesem Grund wurden die Klimaxtheorien von den Vertretern des wenig später entstehenden „individualistischen Ansatzes“ in kritischer Absicht als „organizistisch“ oder auch als „holistisch“ bezeichnet.<sup>730</sup> Anders als die Vertreter der synökologischen Klimaxtheorien lehnte diese Gruppe von Ökologen die Annahme ab, es

---

<sup>724</sup> Vgl. Trepl 1987, 144.

<sup>725</sup> „Z.B. ist der Buchenwald, der im Zuge der Sukzession aus einer Tollkirschen-Schlagflur hervorgeht, mit dieser näher ‚verwandt‘ als mit einem Eichenwald, dem er in Hinblick auf die Artenzusammensetzung und erst recht die Physiognomie viel ähnlicher ist, wenn die Sukzession, die zu diesem Eichenwald führt, mit einem Sandtrockenrasen begann“ (Trepl 1987, 144).

<sup>726</sup> Darwins und Lamarcks Frage danach, ob und wie sich Individuen oder Arten in Abhängigkeit von der Umwelt verändern ist im Rahmen dieser synökologischen Forschungsrichtung nicht von Belang. Man kann aber sagen, dass die Konstanz der Eigenschaften von Individuen und Arten bei den synökologischen Ansätzen mitgedacht wurde.

<sup>727</sup> S. Trepl 1987, 144 und Kirchoff 2007, 210.

<sup>728</sup> Clements' extreme Position teilte zunächst nur der englische Ökologe Philips.

<sup>729</sup> S. Voigt 2007, 170.

<sup>730</sup> Wie oben bereits angemerkt, wird die Auseinandersetzung, die zwischen Vertretern synökologischer Klimaxtheorien und denen des individualistischen Ansatzes geführt wurde, oft als „Holismus-Reduktionismus-Kontroverse“ bezeichnet.

gäbe die Pflanzengesellschaften als eine dem individuellen Lebewesen übergeordnete, organische Ganzheit. Der einzelne Organismus stand hier zwar in funktionalen Beziehungen zu anderen Organismen, nicht aber zu einem übergeordneten Ganzen, als das die Pflanzengesellschaft in den synökologischen Klimaxtheorien angesehen wurde. Arbeiten, die sich im Rahmen der Geschichte der Ökologie mit der Kontroverse zwischen den Anhängern des individualistischen Ansatzes und des holistischen Ansatzes beschäftigen, kommen, wie es einleitend schon ausgeführt wurde, zu dem Schluss, dass es keine ausreichende Begründung dafür gibt, einen der beiden Ansätze dem anderen vorzuziehen. Beide Ansätze sind gleichermaßen valide und fruchtbar. Man kann also mit Lakatosch davon ausgehen, dass zwischen 1920 und 1930 bereits zwei verschiedene Paradigmen innerhalb der Synökologie parallel existierten. In der jüngeren Vergangenheit wurde paradigmatische Differenzen, wie sie zwischen der Theorie von Clements und der Theorie von Gleason auftreten, von Voigt (2007) und Kirchhoff (2007) besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Denn die heute verbreitete, Differenzen zwischen den ökologischen Theorien vernachlässigende Sichtweise hat zu theoretischen und empirischen Problemen in der Ökologie und zu praktischen Problemen im Naturschutz geführt.<sup>731</sup> Um den aus mangelnder Präzision in der Argumentation erwachsenen Problemen zu begegnen, haben beide Autoren Vorschläge zu einer Typisierung biologischer bzw. ökologischer Theorien gemacht. Kirchhoff hat eine Typisierung ausgearbeitet, bei der die Typen ausgehend von unterschiedlichen System- und Individualitätsauffassungen gebildet werden. Die Typenbildung basiert wie in der vorliegenden Arbeit auf unterschiedlichen Auffassungen vom Wesen der Dinge der Welt, deren ideengeschichtlicher Ursprung bis zur Kontroverse zwischen Nominalisten und Realisten zurückverfolgt werden kann. Kirchhoff bezeichnet die ideengeschichtlich fundierten Typen deshalb als kulturelle Deutungsmuster. Er zeigt dann, dass diese Muster die Vor-Urteilsstrukturen bilden, die in den Theorien lebender Gegenstände eingelagert sind. Er liefert so Belege dafür, dass naturwissenschaftliche Gegenstände und Theorien kulturell bedingt sind und dass aufgrund dieser Bedingtheit unterschiedliche Gegenstände innerhalb einer Wissenschaft empirisch real werden können. Voigt, deren Fokus auf der Unterscheidung synökologischer Theorien und systemtheoretischer Ansätze liegt, hat zeitgleich auf der Basis politischer Philosophien verschiedene Typen von Gesellschaft konstruiert, die sie als Denkfiguren bezeichnet. Sie unterscheidet die Typen „organismische Gemeinschaft“, „maschinenhafte Gemeinschaft“ und „Gesellschaft unabhängiger Einzelner“. Bezogen auf die Kontroverse zwischen Clements und Gleason kommt diese Autorin zu dem Schluss, dass Gleasons individualistischer Ansatz als eine Theorie charakterisiert werden kann, die der Denkfigur der „Gesellschaft unabhängiger Einzelner“ folgt. Bei dieser Denkfigur stehen die Wesensbestimmung des

---

<sup>731</sup> S. Voigt 2007, 3.

Individuums und die Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft weitgehend in Übereinstimmung mit der liberalen Philosophie. Dagegen zeigen die Wesensbestimmung des Individuums und die Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft bei der Monoklimaxtheorie Übereinstimmungen mit der Denkfigur der „organismischen Gemeinschaft“, die Voigt aus der konservativen Gesellschaftsphilosophie ableitet. Die Autorin räumt aber ein, dass die Monoklimaxtheorie Aspekte, wie die Konkurrenz beinhaltet, die bei dem Typ der organismischen Gemeinschaft nicht vorkommen.<sup>732</sup> Zu einem ähnlichen Schluss bezüglich der Monoklimaxtheorie gelangt auch Kirchhoff (2007). Dazu weist er zunächst nach, dass die Individualitäts- und Systemauffassung der synökologischen Klimaxtheorie Thienemanns weitestgehend strukturelle Übereinstimmungen mit der konservativen Geschichtsphilosophie und Kulturtheorie Herders zeigt<sup>733</sup> und stellt darüber hinaus die Verbindung von Herders Philosophie zur Metaphysik von Leibniz her. Aufgrund dieser Übereinstimmungen stellt Thienemanns Theorie für Kirchhoff ein Musterbeispiel für eine organismische bzw. organistische synökologische Theorie dar. Gleiches gilt aber nicht uneingeschränkt für die Monoklimaxtheorie. Wie Voigt begründet Kirchhoff dies zum einen mit der zentralen Rolle, die die Konkurrenz in dieser synökologischen Theorie spielt. Zum anderen stellt er fest, dass die Pflanzengesellschaft bei Clements nicht durchgängig als funktionale Ganzheit bestimmt ist, weil anders als bei den Entwicklungsstadien von einem Organismus keine wechselseitige Abhängigkeit zwischen den einzelnen Entwicklungsstadien der Pflanzengesellschaft besteht.<sup>734</sup> Für ihn ist die Monoklimaxtheorie deshalb dem Typ „einseitiges Ermöglichungssystem in der deterministischen und (Klimaregionen) individualisierenden Variante“ (Kirchhoff 2007, 185) zuzuordnen. Die Frage, ob und wenn ja welches andere kulturelle Deutungsmuster oder welche andere politische Position der Monoklimaxtheorie als Vor-Urteilsstruktur unterliegen könnte, wird von diesen Autoren nicht behandelt. Hinweise dazu finden sich bei Eisel (1993, 2009). Der Autor argumentiert anders als Voigt und Kirchhoff dafür, dass die Idee der Pflanzengesellschaft in dieser Theorie doch in struktureller Übereinstimmung mit der Idee des Individuums der konservativen Weltanschauung formuliert wurde. Da ich die Ansicht Eisels teile, werde ich seine Argumentation im folgenden Kapitel aufgreifen und begründen, dass man entgegen Kirchhoff und Voigt davon ausgehen muss, dass das von Leibniz entwickelte monadische Prinzip und damit eine konservative Idee des Subjekts, die ontologische Basis der von Clements konzipierten Pflanzengesellschaft bildet. Um die Differenz zwischen den Klimaxtheorien und der Monoklimaxtheorie kulturell zu begründen und um die politische Position zu identifizieren, auf

---

<sup>732</sup> Wie Kapitel 4. zeigte, taucht die Idee der Konkurrenz ursprünglich im nominalistischen Liberalismus bei Hobbes auf.

<sup>733</sup> Zur Übereinstimmung zwischen der konservativen Position und synökologischen Theorien s. auch Trepl 1987, 1989, 1997; Eisel 1991, 1993, 1997, 2005; Haß 2006; Trepl und Voigt 2007.

<sup>734</sup> Auf Kirchhoffs und Voigts Argumentation gehe ich unten näher ein.

die die Monoklimaxtheorie zielt, soll dann gezeigt werden, dass anders als bei Thienemanns Klimaxtheorie nicht Herders, sondern Emersons Transzendentalismus die konservative Position bildete vor deren Hintergrund die Monoklimaxtheorie denkmöglich wurde. Im Hinblick auf die Bedeutung der Monoklimaxtheorie für den humanökologischen Ansatz erörtere ich gleichzeitig, dass und inwiefern mit der Monoklimaxtheorie die spezifische, noch im christlichen Denken verankerte konservative Position Emersons naturalisiert wird.

#### **9.4 Wie die transzendentalistische Philosophie Emersons als kulturelles Deutungsmuster die Pflanzengesellschaft der Monoklimaxtheorie empirisch real werden lässt**

##### **9.4.1 Pflanzengesellschaften sind Organismen und existieren unabhängig vom Beobachter: der Systemrealismus bei Clements**

Die von Clements formulierte Monoklimaxtheorie stellt den Versuch dar, die beobachtbaren Veränderungen in der Artenzusammensetzung der Vegetation zu erklären. Dass seine Erklärung auf einer Reihe von Grundannahmen basiert und welche Grundannahmen er trifft, soll im Folgenden herausgearbeitet werden. Zunächst geht Clements davon aus, dass sich die Pflanzendecke nicht einfach aus einem beliebigen Nebeneinander von Lebewesen zusammensetzt, sondern dass sie „das Muster einer komplexen Gemeinschaft“ (Weil & Trepl 2001, 21) formt.<sup>735</sup> Pflanzen und Pflanzenarten existieren nicht einfach nur für sich allein und in Abhängigkeit von der sie umgebenden Umwelt, sondern fast immer auch im Zustand der Vergesellschaftung.<sup>736</sup> Sie bilden eine Gemeinschaft und diese wird als ein Organismus eigener Art angesehen.<sup>737</sup>

„Every such community is essentially an organism, of a higher order than an individual geranium, robin or chimpanzee, but possessing structure and development and a coordination of functions and parts similar in many respects. Like them it is a unified mechanism in which the whole is greater than the sum of its parts and hence it constitutes a new kind of organic being with novel properties“ (Clements 1949a, 1).

---

<sup>735</sup> Clements beschränkte seine Aussagen zunächst auf Pflanzengesellschaften. In der Veröffentlichung von Clements et al. von 1929 werden dann Pflanzen-Tier-Formationen eingeführt, „wobei aber die Vegetation weiterhin als grundlegend für die Struktur und Sukzession ökologischer Gesellschaften angesehen wird“ (Kirchhoff 2007, 169).

<sup>736</sup> Unter welchen Umständen Pflanzen und Pflanzenarten bei Clements nicht im Zustand der Vergesellschaftung existieren, erläutere ich unten.

<sup>737</sup> S. u.a. Clements 1928, 3. An anderer Stelle bezeichnen Clements und Shelford die Pflanzengesellschaft als einen „complex organism“, „superorganism“ und „social organism“ (Clements & Shelford 1939, 20).

Folgt man dem Zitat, dann gibt es für Clements die Pflanzengesellschaft<sup>738</sup> so, wie es einzelnen Pflanzen und Tiere gibt. Sie ist für ihn eine real existierende Entität.<sup>739</sup> Wie ein einzelner Organismus steht sie in einer Wechselbeziehung zur Umwelt. Erkennbar ist eine Pflanzengesellschaft anhand ihres äußeren Erscheinungsbildes, das vom Auftreten und der speziellen Verteilung bestimmter dominanter Pflanzenarten geprägt ist.<sup>740</sup> Dass die Pflanzengesellschaft nicht nur eine bestimmte Gestalt besitzt, sondern auch eine für Organismen typische innere Organisation, zeigt sich in ihrer Entwicklung. Wie ein Organismus durchläuft sie eine Entwicklung von der Geburt bis zur Reife, dem „climax“<sup>741</sup>. Diese Entwicklung erfolgt in einer festgelegten Abfolge verschiedener, in sich abgeschlossener Stadien. Sie beginnt mit dem „initial stage“. Diesem ersten Stadium folgen verschiedene „medial stages“, bis die Entwicklung im *climax* kulminiert. Jedes der Stadien unterscheidet sich sichtbar von den anderen Stadien, denn es zeichnet sich durch eine besondere Artenzusammensetzung und die Dominanz bestimmter, das Erscheinungsbild der Pflanzengesellschaft prägender Pflanzenarten aus.<sup>742</sup> Innerhalb der Gesamtentwicklung nimmt das Reifestadium eine besondere Stellung ein. Es besitzt nicht nur ein spezifisches Erscheinungsbild, sondern es existiert als einziges Stadium dauerhaft, weil sich die Pflanzengesellschaft im Reifezustand kontinuierlich reproduziert. Der gesamte Entwicklungsvorgang ebenso wie der Vorgang der Stabilisation bzw. der Reproduktion der *climax formation* wird als „succession“ bezeichnet.<sup>743</sup> „Succession is the process of the reproduction of a formation, and this reproductive process can no more fail to terminate in the adult form in vegetation than it can in the case of the individual plant“ (Clements 1916, 125). Zu einer Pflanzengesellschaft gehören demnach Pflanzenbestände, die aufeinander folgen und sich in ihrer Artenzusammensetzung und aufgrund des Dominierens

---

<sup>738</sup> Clements bezeichnet die Pflanzengesellschaft auch als „*formation*“, „*community*“ oder „*biom*“, S. Voigt 2007, 160.

<sup>739</sup> Der ontische Charakter der Pflanzengesellschaft findet sich auch in Clements 1916, 1928; Weaver & Clements 1938 und Clements & Shelford 1939. Kirchhoff (2007, 182) weist aber darauf hin, dass Clements die Pflanzengesellschaft nicht durchgehend mit einem Organismus gleichsetzte. „Im Text von 1916 geht ihr [der Charakterisierung der Pflanzengesellschaft als Organismus A.H.] (mit Verweis auf Clements 1905, 199) der Hinweis voraus, es sei eine *notwendige methodische Annahme* in der Untersuchung der Entwicklung von Klimaxformationen, dass sie organische Einheiten sind“ (Kirchhoff 2007, 182). Dieser Hinweis taucht Kirchhoff zu Folge in späteren Veröffentlichungen nicht mehr auf.

<sup>740</sup> S. Bensch 2009, 176.

<sup>741</sup> Die Begriffe *formation* und *climax* gebraucht Clements synonym. „The formation and the climax are identical, and, hence, the same great community may be termed a formation, a climax or, for sake of emphasis, a climax formation“ (Weaver & Clements 1938, 478).

<sup>742</sup> S. Clements 1916, 100; Kirchhoff 2007, 172.

<sup>743</sup> An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Clements zwischen primärer und sekundärer Sukzession unterscheidet. S. Kirchhoff 2007, 169. Unter primärer Sukzession versteht er „[s]uccession arising on newly formed soils or upon surfaces exposed for the first time, which have in consequence never before borne vegetation“ (Clements 1949, 286). Als sekundäre Sukzession bezeichnet er dagegen „Succession on soils denuded of the existing vegetation through the agency of man, such as lumbering, fire etc“ (ebd., 287). In der Darstellung beziehe ich mich auf Clements' Theorie der primären Sukzession.



unterschiedlicher Arten in ihrem Aussehen deutlich sichtbar voneinander unterscheiden.<sup>744</sup>

Welche Artenkombination im Klimaxstadium vorkommt, wird durch das Großklima bestimmt:

„A formation, in short, is the final stage of vegetational development in a climatic unit. It is the climax community of a succession that terminates in the highest life-form possible in the climate concerned“ (Clements 1949b, 130 seine Arbeit von 1916 zitierend).<sup>745</sup>

Weil die Pflanzengesellschaft die verschiedenen, charakteristischen Pflanzenbestände der Sukzessionsstadien als Ganzheit übergreift, kann man sagen, dass Clements der Pflanzengesellschaft eigene Eigenschaften zuspricht, die die sie konstituierenden Organismen selbst nicht besitzen.<sup>746</sup> Die Pflanzengesellschaft wird somit als ein „unified mechanism in which the whole is greater than the sum of its parts ...“ gedacht (Clements 1949a, 1). Sie ist „a new kind of organic being with novel properties“ (ebd., 1). Die Eigenschaften<sup>747</sup> der Pflanzengesellschaft lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

„The unit of the vegetation, the climax formation, is an organic entity. As an organism, the formation arises, grows, matures and dies. Its response to the habitat is shown in processes or functions and in structures that are the record as well as the result of these functions. Furthermore, each climax formation is able to reproduce itself, repeating with essential fidelity the stages of its development. The life-history of a formation is a complex but definite process, comparable in its chief features with the life-history of an individual plant. The climax formation is the adult organism, of which all initial and medial stages are but stages of development“ (Clements 1949b, 130).<sup>748</sup>

Man kann daher sagen, dass Clements einen funktionalen Zusammenhang der Einzelstadien und somit auch der einzelnen Individuen annimmt, auch wenn sie nicht gemeinsam auftreten oder direkt aufeinander folgen: Wie der Einzelorganismus zeigt die Pflanzengesellschaft als Ganzheit „eine Entwicklung und weist eine Koordination von Funktionen und zwischen Teilen auf“ (Weil & Trepl 2001, 21).<sup>749</sup>

---

<sup>744</sup> S. Trepl 1987, 144.

<sup>745</sup> Darauf, dass die climax formation vom jeweils herrschenden Klima abhängt, weist Clements immer wieder hin. S. beispielsweise Clements 1949a, 5; 1949/1933, 36; Weaver & Clements 1938, 80 u. 478.

<sup>746</sup> S. Weil & Trepl 2001, 21; Voigt 2007, 161. Weil die Pflanzengesellschaft gegenüber der einzelnen Pflanze bzw. der einzelnen Pflanzenart einen Organismus höherer Stufe bildet, wurde die Theorie von Clements auch als „Superorganismus-Theorie“ bezeichnet. S. Trepl 1987, 146.

<sup>747</sup> Die Pflanzengesellschaft bezeichnet Clements auch als „formation“.

<sup>748</sup> Clements zitiert hier weitestgehend aus Clements 1916, 3. Eine mit Clements 1916, 3 nahezu gleiche Textpassage findet sich auch in Clements 1928, 3.

<sup>749</sup> S. auch Worster 1985, 211 und Bensch 2009, 176.

„The motive force in succession, i.e., in the development of the formation as an organism, is to be found in the responses or functions of the group of individuals, just as the power of growth in the individual lies in the responses or functions of various organs“ (Clements 1916, 7).

Es erfüllen im Rahmen der Entwicklung der Formation demnach „Gruppen von Organismen Funktionen wie Organe im Organismus“ (Voigt 2007, 163).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Clements annimmt, dass es die Pflanzengesellschaft in einem ontologischen Sinne gibt. Sie ist eine in der Natur real existierende Entität, deren Gestalt und Ausdehnung direkt von dem vorherrschenden Großklima abhängig ist. Sie kann in der Natur vorgefunden, nicht aber abhängig von einer bestimmten Fragestellung konstruiert werden. Als räumlich begrenztes Naturphänomen stellt sie eine „äußerlich unverwechselbare Verbindung von aufeinander funktional abgestimmten artverschiedenen Organismen“ (Bensch 2009, 177) dar. Weil sie eine bestimmte Gestalt aufweist und sich über einen definierten Ausschnitt der Erdoberfläche erstreckt, kann sie als ein „Ort“ bezeichnet werden. Als Ort entspricht sie dem Individuum einer Art, insofern sie „eine gelungene Entwicklungseinheit von Leben, die als organische Ganzheit auftritt“ (Eisel 1993, 31),<sup>750</sup> ist.

Wie kann nun darauf geschlossen werden, dass die Pflanzengesellschaft, wenn sie als ein Organismus gedacht wird, in struktureller Übereinstimmung zur christlichen Idee des Individuums bei Emerson konzipiert ist? Ein wesentliches Merkmal des Individuums bestand

---

<sup>750</sup> Kirchhoff (2007, 184), dem es im Zusammenhang mit der Geschichtsschreibung der Ökologie um die Differenzierung biologischer bzw. ökologischer Theorien geht, bemerkt dagegen, dass Clements in seiner Konzeption der Entwicklung der Pflanzengesellschaft die verschiedenen Stadien der Ontogenese eines Organismus nicht so als aufeinander bezogen denkt, wie es gewöhnlich üblich ist. Denn betrachtet man den einzelnen Organismus wird die Ontogenese im Allgemeinen in einen Zusammenhang mit der Reproduktion der Art, die Generationen übergreift, gestellt. Dies führt dazu, dass [d]as Durchlaufen nachfolgender Stadien als Existenzbedingung der vorhergehenden gilt“ (ebd. 184). Frühe Stadien eines Organismus können nur durchlaufen werden, wenn artgleiche Organismen vorher nachfolgende Stadien durchlaufen haben. Legt man diese auf die Arterhaltung bezogene zyklische Entwicklungsidee der Definition eines Organismus zugrunde, dann trifft zu, dass Clements die Pflanzengesellschaft nicht strikt nach der Idee des Organismus konzipiert, weil er keinen Entwicklungszyklus vorsieht. Die Entwicklung der Pflanzengesellschaft endet bei ihm quasi mit dem Reifestadium und führt nicht wieder zu den Anfangsstadien zurück. Aus diesem Grund ist für Kirchhoff Clements' Sukzessionstheorie weniger idealtypisch für eine Theorie organischer Systeme als andere ökologische Theorien, die wie Thienemanns einen Entwicklungszyklus vorsehen. Die Monoklimaxtheorie ist Kirchhoff zu Folge aber idealtypisch für „deterministische und individualisierenden Varianten einseitiger Ermöglichungssysteme“ (ebd. 184). Diese Differenzierung erlaubt es Kirchhoff, die Monoklimaxtheorie innerhalb der Geschichte der Ökologie als eine Theorie einzuordnen, die zwischen den frühen rein physiognomischen, ästhetische Aspekte beinhaltenden Ansätzen und späteren Ansätzen organisierter Systeme steht. Da es in der vorliegenden Arbeit darum geht, zu zeigen dass die Pflanzengesellschaft in der Monoklimaxtheorie vor den Hintergrund der transzendentalistischen Idee des Individuums und damit vor dem Hintergrund einer bestimmten Idee des Leben entstand, kann Kirchhoffs Argument vernachlässigt werden.

bei Emerson darin, dass das Individuum die komplexe Idee, die es ist, schrittweise und aus einem eigenen, inneren Antrieb heraus entfaltet. Das Individuum war nicht nur als Einheit differenter innerer Zustände bestimmt, sondern es brachte die in ihr enthaltenen Zustände selbsttätig und mit Bezug auf die es umgebende Umwelt in Form einer vorherbestimmten Abfolge von Entäußerungen (Taten, Reden usw.) aus sich hervor. Dass man auch von der Pflanzengesellschaft als ganzer sagen kann, dass sie sich wie das Individuum bei Emersons aus eigenem Antrieb und mit Bezug auf die Umwelt in einer Abfolge vorherbestimmter Zustände hervorbringt und dabei wie das Individuum gleichzeitig auch Zielvorgaben erfüllt, soll im Folgenden anhand der Darstellung der sukzessiven Entwicklung der Pflanzengesellschaft gezeigt werden.

#### **9.4.2 „Succession“ oder das allgemeine Naturgesetz der Ausbildung von Eigenart**

*Wie Konkurrenz und reactions die Entwicklung der Pflanzengesellschaft vorantreiben*

Grundsätzlich geht Clements davon aus, dass die Sukzession das allgemeine Entwicklungsgesetz von Pflanzengesellschaften darstellt. „Succession is the universal process of formation development“ (Clements 1916, 3). Jede Pflanzengesellschaft durchläuft demnach einen Lebensprozess von der Entstehung über das Wachstum zur Reife und bis zum Tod. Dem eigentlichen Lebensprozess der Pflanzengesellschaft geht die Besiedlung einer zuvor unbesiedelten Fläche (bare area) voraus. Auf dieser leeren Fläche treffen erste Pflanzen, die den sogenannten Pionierarten angehören, ein und siedeln sich an.<sup>751</sup> Haben sich die Pionierarten erfolgreich angesiedelt, dann vermehren sie sich. Die Dichte der Pflanzendecke nimmt zu; es kommt zur „aggrigation“.<sup>752</sup> Nudation und aggrigation gehören zum Initialstadium<sup>753</sup> der Pflanzengesellschaft. In diesem Stadium ist die Zusammensetzung der Pflanzenarten in erster Linie von den physischen und lokalklimatischen Gegebenheiten, die das Habitat bietet, und von der Pflanzenzusammensetzung nahegelegener Pflanzenbestände abhängig. Es siedeln sich nur Pflanzen und Pflanzenarten an, die an die (meist) extremen Umweltbedingungen angepasst sind und in der Umgebung der unbesiedelten Fläche vorkommen. Das Initialstadium spiegelt daher die herrschenden abiotischen Bedingungen – die Wirkung des Großklimas im bestimmten Sinne ausgenommen – wider.<sup>754</sup>

In Folge der Vermehrung der Pionierpflanzen tritt Konkurrenz auf. „Aggregation sooner or later results in competition“ (Weaver & Clements 1938, 4).<sup>755</sup> Die Konkurrenz beginnt „when the plants are aggregated so that the demand for energy or materials is greater, than the

---

<sup>751</sup> Diesen Vorgang bezeichnet Clements als „nudation“ (Clements 1916, 166).

<sup>752</sup> S. Clements 1916, 33-62 und 63-64; Weil & Trepl 2001, 23.

<sup>753</sup> Clements bezeichnet dieses Stadium als „initial stage“.

<sup>754</sup> S. Clements 1949a, 4.

<sup>755</sup> S. auch Clements 1928, 72.

supply ... There is not enough for all; the stronger suppress the weaker; the latter are dwarfed or die as the result“ (ebd., 4). Am größten ist die Konkurrenz „between individuals or species which make similar or identical demands upon the same supply at the same time ... (Clements 1928, 72). Indem die Pflanzen miteinander konkurrieren, interagieren sie erstmalig.<sup>756</sup> Im eigentlichen Sinne entsteht die Pflanzengesellschaft bei Clements deshalb erst mit der einsetzenden Konkurrenz.

Die Konkurrenz zwischen den Pflanzen und Pflanzenarten wirkt sich in zweierlei Hinsicht auf die Entwicklung der Pflanzengesellschaft aus: Zum einen erzeugt sie Dominanz. Sie bewirkt, dass sich eine konkurrenzstärkere Pflanzenart oder eine Gruppe von Pflanzenarten gegen weniger starke Arten durchsetzt. Infolge dessen entsteht eine Dominanzhierarchie, bei der die konkurrenzstarken bzw. dominanten Arten die Existenzbedingungen für die andern Arten vorgeben. Die unterlegenen Arten passen sich an die durch die Dominanten erzeugten Lebensbedingungen an und spielen innerhalb der Hierarchie eine untergeordnete Rolle.

„Out of this competition some species emerge as dominants, reacting upon the habitat in a controlling way and determining the conditions for all other species in the community. Others represent an adaptation to conditions caused by the dominance and play always a subordinated part“ (Clements 1916, 71)<sup>757</sup>.

Hat sich das Dominanzgefüge ausgebildet, dann nimmt die Konkurrenz zunächst ab. Zum anderen erfolgen einhergehend mit der Konkurrenz so genannte „reactions“. Reactions werden durch die Lebensprozesse der Lebewesen hervorgerufen und verändern die Eigenschaften des Habitats.<sup>758</sup> „When plants grow together and compete for the necessary factors, they profoundly affect or react upon the place in which they grow. Competition results in *reactions*“ (Weaver & Clements 1938, 4). Indem die reactions eine Veränderung der extremen Umweltbedingungen des Habitats<sup>759</sup> hervorrufen, wird die Entwicklung der Pflanzengesellschaft ermöglicht.<sup>760</sup> „Consequently, there is a shifting in the plant population as the developing vegetation modifies the environment“ (Weaver & Clements 1938, 5). Weil nach Clements die reactions der Pflanzen des Pionierstadiums die extremen

---

<sup>756</sup> Die Interaktionen zwischen Organismen bezeichnet Clements als „coactions“ (Clements 1949, 281). Zu den coactions gehören Konkurrenz, Symbiose, Parasitismus und Konsumtion. „Coactions may be mutually helpfull, as in pollination or in the carriage of flesh fruits, or they may be antagonistic or injurious to one of the organisms, as exemplified by grazing animals, parasitic insects, or bacteria“ (Weaver & Clements 1938, 255).

<sup>757</sup> S. auch Clements 1928, 72; Weaver & Clements 1938 149; Clements & Shelford 1939, 103.

<sup>758</sup> „Reaction – The effect that a plant or community exerts on its habitat“ (Clements 1949, 287). Eine *reaction* kann beispielsweise in der Bildung von Humus bestehen oder darin, dass durch den Aufwuchs schattenspendender Pflanzen das lokale Klima beeinflusst wird.

<sup>759</sup> Unter Standortbedingungen werden hier, abgesehen vom Großklima, die abiotischen Eigenschaften eines Siedlungsgebiets verstanden.

<sup>760</sup> S. Clements 1905: 87; 1916, 58.

Lebensbedingungen des Habitats abmildern, können sich andere, im Allgemeinen anspruchsvollere Arten<sup>761</sup> der regionalen Flora ansiedeln.<sup>762</sup> „While early invaders may be unable to survive because of changed conditions and keen competition, others, which at first grew poorly or could not grow, now find the habitat favorable“ (ebd., 5). Siedeln sich vermehrt anspruchsvollere Arten an, setzt die Verdrängung der Pionierpflanzen ein.

„Es kommt zur Sukzession, weil die bisher etablierten Arten – durch ihre eigenen reactions – entweder, für sich selbst betrachtet, keine geeigneten Standortbedingungen mehr vorfinden oder infolge biotischer Interaktionen (coactions) von konkurrenzstärkeren Arten verdrängt werden“ (Kirchhoff 2007, 171).<sup>763</sup>

Mit der Verdrängung des Pionierstadiums etabliert sich ein neuer Vegetationsbestand. Die nun dominanten Arten verleihen dem Entwicklungsstadium eine andere charakteristische Gestalt.<sup>764</sup> Die Pflanzenarten, die sich im Konkurrenzkampf mit den Pionierpflanzen durchsetzen konnten, verändern nun ihrerseits durch ihre reactions die Eigenschaften des Habitats. Wie die Pionierpflanzen vor ihnen schaffen sie so die Bedingungen für die weitere Entwicklung der Pflanzengesellschaft. Denn das veränderte Habitat bietet jetzt optimale Umweltbedingungen für noch anspruchsvollere Pflanzenarten. Wandern diese Pflanzen ein und etablieren sie sich, entsteht erneut eine innergesellschaftliche Konkurrenzsituation. In dieser Situation erweisen sich die Invasoren als die konkurrenzstärkeren Arten, weil sie an die durch die Vorgänger geschaffenen Umweltbedingungen besser angepasst sind als jene. Die einsetzende Konkurrenz führt dann zur Verdrängung der bis dahin dominierenden Arten durch die invadierenden Arten und mündet in der Ausbildung einer neuen Dominanzhierarchie. Hat sich das neue Sukzessionsstadium etabliert, nimmt die Konkurrenz, wie oben beschrieben, wieder ab. Im Verlauf der gesamten Sukzession

---

<sup>761</sup> Die dominanten Pflanzen und Pflanzenarten, die andere Dominante im Verlauf der Sukzession ablösen, gelten allgemein als anspruchsvoller, weil sie nur dann siedeln können, wenn die Vorgänger das Habitat durch ihre reactions entsprechend vorbereitet haben. So ist beispielsweise die Sukzession vom Pionierstadium zum ersten Sukzessionsstadium auf einer bare area nur dann möglich, wenn die extreme Belichtung des Areals durch den Aufwuchs schattenspendender Pionierpflanzen abgemildert wurde S. Clements 1916 104 f..

<sup>762</sup> Der Vorgang der Ansiedlung einer Pflanze wird als „ecesis“ bezeichnet. Ecesis umfasst „[t]he germination and establishment of invaders; the phenomenon exhibited by an invading disseminule from the time it enters a new community until it becomes established“ (Clements 1949, 282).

<sup>763</sup> Wenig anspruchsvolle Pflanzenarten können zwar auch noch in höheren Entwicklungsstadien auftreten. In diesen Stadien können sie aber nicht dominieren, denn das durch reactions veränderte Habitat bietet für sie nur noch suboptimale Bedingungen.

<sup>764</sup> Die aufeinander folgenden Hauptentwicklungsstufen entsprechen nach Clements (1916, 100) aufeinander folgenden Lebensformen, deren Unterscheidbarkeit darauf beruht, dass in ihnen jeweils andere "typische Wuchsformen oder Gestalten von Lebewesen, etwa Gehölze statt Gräser" (Kirchhoff, 2007: 172), vorherrschen. S. Weaver & Clements 1938, 77f.. Gerade in der Differenzierung der Stadien über typische Wuchsformen, statt beispielsweise anhand von quantitativ erfassbaren Kriterien wie der Anzahl der Lebewesen einer Art, belegt, dass Clements' Ansatz aus der physiognomischen Traditionslinie der Biologie hervorgeht.

wiederholt sich die Ablösung eines Stadiums durch ein Folgestadium mehrmals in der gleichen Weise. "The general procedure is essentially the same for each successive stage" (Clements 1916, 80). Das bedeutet, die Sukzession beginnt generell mit der „invasion“<sup>765</sup> jeweils anspruchsvollerer Arten bzw. durch die Invasion von Arten eines höheren Entwicklungslevels. Eine Invasion von Pflanzen, die dem Level des bestehenden Stadiums entsprechen, hat dagegen keinen Effekt.

„In all invasions after the first or pioneer stage the relative level of occupants and invaders is critical. A community may be invaded at its level, i. e., by species of the same general height as those in occupation or below or above this level. When invasion is at the same height the level has no effect and the sequence is determined by other features. If it is above the level of the occupants, the newcomers become dominant as they stretch above their neighbors and soon give character to a new stage“ (Clements 1916, 76).

Hat sich eine höhere Dominanzhierarchie etabliert, dann folgt immer eine Phase, in der die Reaktionen der etablierten Pflanzen das Habitat verändern und so die Invasion von Arten des nächst höheren Sukzessionsstadiums vorbereiten. Der Vorgang der Sukzession – und damit die Entwicklung der Pflanzengesellschaft – wird somit allein durch innergesellschaftliche Vorgänge hervorgerufen, und er findet unter Berücksichtigung der sich verändernden Umweltbedingungen statt. Die Sukzession ist zum einen möglich, weil die siedelnden Pflanzen einer Entwicklungsphase die Umweltbedingungen durch ihre Reaktionen soweit verändern, dass sie den Pflanzen höherer Entwicklungsstadien das Siedeln ermöglichen. Zum anderen ereignet sie sich aufgrund der innergesellschaftlichen Konkurrenz, denn diese führt dazu, dass die Arten einer niederen Entwicklungsphase durch die konkurrenzstärkeren Arten der folgenden Entwicklungsphase verdrängt werden. Während des immer gleichen Vorgangs der Sukzession findet ein deutlich sichtbarer Wandel im Erscheinungsbild der Pflanzengesellschaft statt. Die allgemein aufeinander folgenden Entwicklungslevels sind Einjährige (annuals), Mehrjährige (perennials), Sträucher (shrubs) und Bäume (trees).<sup>766</sup>

Clements' Annahmen über die sukzessive Entwicklung des Gesellschaftsorganismus berechtigen insgesamt zu der Aussage, dass seine Idee der Pflanzengesellschaft in struktureller Übereinstimmung mit der Idee des Individuum bei Emerson und der Idee der Monade<sup>767</sup> bei Leibniz formuliert wurde, denn wie die Seele bzw. die Monade bringt sich die Pflanzengesellschaft aus sich selbst heraus und in Abhängigkeit von der umgebenden

---

<sup>765</sup> Die Invasion unterteilt sich dabei immer in die Abschnitte „migration“, „ecesis“ und „competition“. S. Clements 1916, 75 und 1949, 284.

<sup>766</sup> Vgl. Clements 1916, 99.

<sup>767</sup> S. Kap. 7 und 8.

Umwelt hervor. Der Wille bzw. die immanente Kraft, die die Entäußerung des Individuums bzw. die Entfaltung der Monade bewirkte, erscheint bei Clements als ein durch Konkurrenz und reaction-Mechanismus erzeugtes Streben.

Warum kann der Entwicklungsprozess der Pflanzengesellschaft als organisch bezeichnet werden, obwohl mit der Konkurrenz ein mechanisches Prinzip wirkt und die Einwanderung von Arten notwendig ist? Weil jedes auf das Pionierstadium folgende Stadium eine bestimmte Dominanzhierarchie darstellt, gilt für die Sukzession, dass sie nicht als ein kontinuierlicher Veränderungsprozess erfolgt, sondern als eine Abfolge in sich abgeschlossener Stadien. Die aufeinander folgenden Hauptentwicklungsstufen entsprechen aufeinander folgenden Lebensformen, so dass die Unterscheidbarkeit der Stufen darauf beruht, dass in ihnen jeweils andere typische Wuchsformen oder Gestalten von Lebewesen vorherrschen. Wesentlich für die Sukzession ist, dass die Entwicklungsstadien der Pflanzengesellschaft nicht beliebig aufeinander folgen, sondern dass die Reihenfolge, in der die Stadien auftreten, streng determiniert ist. Für die Höherentwicklung kommt es nicht in erster Linie darauf an, dass Pflanzen durch Migration eintreffen; das kann jederzeit passieren. Entscheidend ist zum einen, dass sich bestimmte Vegetationsbestände durch Konkurrenz einstellen. Zum anderen müssen dann bestimmte reactions erfolgen, so dass die anspruchsvolleren Pflanzen des jeweils folgenden Stadiums überhaupt siedeln können. „Biotic reactions ... induce and control the successive waves of invasion which mark the various stages“ (Clements 1916, 58). „Reaction is thus the keynote to all succession, for it furnishes the explanation of the orderly progression by stages“ (ebd., 80).<sup>768</sup> Weil die Veränderung der Standortbedingungen nicht beliebig durch die Pflanzen erzeugt werden kann, „ist das Durchlaufen bestimmter Sukzessionsstadien erforderlich, in denen weniger anspruchsvolle Arten dominant waren; denn anspruchsvollere Pflanzenarten können eben erst nach ihnen auftreten“ (Kirchhoff 2007, 173). Anspruchsvollere Pflanzenarten siedeln erst dann, wenn die extremen abiotischen Faktoren des Gebiets hinreichend durch die reactions der weniger anspruchsvollen Pflanzen hinreichend abgemildert worden sind. Jedes Sukzessionsstadium hat deshalb nicht nur einen faktischen, sondern einen obligatorischen Vorläufer.<sup>769</sup> Weil Clements den Fortgang der Entwicklung vom jeweils durch reactions erreichten Zustands des Habitats abhängig macht, kann er die Migration als eine äußere Ursache der Entwicklung ausschließen. Sie ist zwar unerlässlich für die Entwicklung der Pflanzengesellschaft, weil es für die Entwicklung erforderlich ist, dass sich unter den zuwandernden Lebewesen solche befinden, die den Standort verändern, und das heißt in seiner Theorie „voranbringen“. Welche der einwandernden Pflanzenarten sich aber wann ansiedeln und vermehren können und damit die Sukzession einleiten, hängt davon ab, wie weit der Umbau des Habitats durch die siedelnden Organismen fortgeschritten ist. Die

---

<sup>768</sup> Vgl. auch Clements 1928, 105 f..

<sup>769</sup> Vgl. Clements 1916, 103.

Sukzession setzt die internen Mechanismen, reactions und coactions, voraus.<sup>770</sup> Sind diese nicht erfolgt, verhindert der chemische und physikalische Zustand des Habitats die Invasion. In diesem Fall fungiert das vorhandene Entwicklungsstadium der Pflanzengesellschaft als eine komplette oder relative "biological barrier" (Weaver & Clements 1938, 77).<sup>771</sup> Da die Invasion einer neuen Pflanzenart nur dann gelingt, wenn durch sie der vorbereitete Entwicklungsschritt vollzogen werden kann, erfüllt eine einwandernde Pflanzenart nur das, was bereits in der Pflanzengesellschaft angelegt ist. Sie bewirkt weder eine Veränderung hinsichtlich der Abfolge der Entwicklung noch hinsichtlich des zu erreichenden Entwicklungsziels. Im Sinne von Clements kann primäre Sukzession daher als "ein durch innere Ursachen bewirkter, determinierter Prozess einer Entwicklungseinheit („sere“ Clements 1916, 4)<sup>772</sup>, in dem eine bestimmte Abfolge diskreter Vegetationsstadien (seral units) durchlaufen wird" (Kirchhoff 2007, 173-174), angesehen werden. Wie beim Individuum (bzw. bei der Monade) beinhalten die Zustandsveränderungen daher nicht eine Veränderung des Wesens an sich, sondern es treten die vorhergesehenen Entwicklungsschritte einer mit sich jeder Zeit identischen Pflanzengesellschaft in Erscheinung. Aufgrund der Annahme, dass sich die Pflanzengesellschaft in einer notwendig einzuhaltenden Abfolge bestimmter Vegetationsbestände auf einen bestimmten Endzustand hin entwickelt, bezieht sich jede auch nur zeitweise vorkommende Art auf alle anderen Arten der Pflanzengesellschaft, die vor ihr siedelten oder noch nach ihr siedeln werden. Diese Art der Bezogenheit auch von Arten und Artbeständen, die nicht gleichzeitig vorkommen, macht es möglich, die als Abfolge diskreter Stadien gedachte Entwicklung als organische Entwicklung eines Wesens anzusehen. Dabei unterstützt die Funktion, die der reaction-Mechanismus bei der Sukzession erfüllt, die Auffassung, dass einzelne Organismen oder Gruppen von Organismen in der Pflanzengesellschaft als zweckmäßige Teile des Ganzen, also quasi als Organe fungieren. Denn die reactions, die die einzelnen Arten verursachen, müssen die Umweltbedingungen erzeugen, die das Eintreten der nächsten Entwicklungsphase ermöglichen.<sup>773</sup> Bezogen auf die Pflanzengesellschaft kann man demnach zum einen sagen, dass der gesamte Verlauf ihrer Entwicklung, wie bei der Monade bzw. bei Emersons Individuums, vorherbestimmt bzw. schon im Keim angelegt ist.<sup>774</sup> "[T]he climatic climax ... determines the population from beginning to end, the direction of the development, the

---

<sup>770</sup> Die sekundäre Sukzession, bei der sich nicht Dominanzhierarchien, sondern Konkurrenzhierarchien bilden ist bei Clements auch von der Migration abhängig. S. Clements 1916, 76, 100, 103 und Kirchhoff 2007, 173.

<sup>771</sup> "A forest formation, on account of its diffused light is a barrier to poophytes, while a swamp, because of the amount and kind of water-content, sets a limit to the species of both woodland and grassland" (Weaver & Clements 1938, 77).

<sup>772</sup> Von einer sere oder sere unit spricht Clements, wenn er nicht den allgemeinen Prozess der Sukzession, sondern die Entwicklung einer konkreten Pflanzengesellschaft meint. S. Clements 1916, 100 und 1949, 287.

<sup>773</sup> Vgl. Weil & Trepl 2001, 26.

<sup>774</sup> Vgl. Trepl 1987, 146.



number of stage, the reactions of the successive stages, etc.” (Clements 1916, 5). Anders als bei einem mechanischen Vorgang kann man für die Sukzession der Pflanzengesellschaft daher sagen, dass sich in ihrem Verlauf immanenten ‚Anlagen‘ entfalten.<sup>775</sup>

Ein weiterer wesentlicher Aspekt, der dagegen spricht, dass die Pflanzengesellschaft vor den Hintergrund einer organisch ganzheitlichen Wesensbestimmung konzipiert wurde, besteht darin, dass die Konkurrenz wesentlich zur Bildung und Entwicklung der Pflanzengesellschaft beiträgt. Denn für gewöhnlich – und dies wird durch Emersons Ausführungen zur Akzeptanz von Führungspersönlichkeiten bestätigt – wird der Zusammenhang zwischen den Teilen einer organischen Ganzheit nicht als Konkurrenz-, sondern als Kooperationsbeziehung gedacht. Nach Bensch ist der Konkurrenzgedanke bei Clements aber mit der Idee einer organischen Entwicklung kompatibel, weil das ‚Individuum‘, das die Definition eines selbsttätigen Wesens erfüllt, die Pflanzengesellschaft als ganze ist.<sup>776</sup> Dass Konkurrenz zwischen den einzelnen Lebewesen herrscht, ändert nichts an ihrer teleologischen Entwicklung, denn für Clements sind es “the species which are competitive or complementary, and not the community” (Clements 1916, 73). Wird die Pflanzengesellschaft, wie es bei Clements der Fall ist, insgesamt als ein Organismus gedacht, dann erfüllt die Konkurrenz wie andere coactions eine Funktion für das Ganze. “Alle Interaktionsbeziehungen, die im Superorganismus mittels Sukzession dem Telos zuträglich sind, einschließlich der Konkurrenz, bewahren dessen natürliche Anlagen zur Höherentwicklung” (Bensch 2009, 188). Weil es Konkurrenzbeziehungen bei Clements als seine Art der coaction gibt, kann sich das Beziehungsgefüge der Pflanzengesellschaft so weit entwickeln, dass die Gesellschaft insgesamt ihr Entwicklungsziel erreicht.<sup>777</sup> Auch wenn also die einzelnen Lebewesen bei Clements miteinander konkurrieren, sind sie als Teile eines sich entwickelnden, übergeordneten Ganzen, nämlich der Pflanzengesellschaft, gedacht, die ihre inneren Anlagen selbsttätig entfaltet. Es erweist sich demnach als begründet, die Monoklimaxtheorie trotz des Auftretens der Idee der Konkurrenz als eine organische Entwicklungstheorie zu bezeichnen. Auch wenn die organische Entwicklung der Pflanzengesellschaft wie die Entfaltung der Monade als ein bewusstloser teleologischer Prozess gedacht wird, zeichnet sich damit eine Übereinstimmung zwischen der Entwicklungsidee von Clements und der allein der konservativen Weltanschauung zuzuordnenden Idee der willentlichen Selbstvervollkommnung bzw. Selbstverwirklichung des Individuums ab.

---

<sup>775</sup> S. a. Bensch 2009, 187.

<sup>776</sup> Vgl. Bensch 2009, 188.

<sup>777</sup> Benschs Argumentation macht deutlich, dass Clements das mechanisch beschreibbare Konkurrenzgeschehen dem Entwicklungstelos der Pflanzengesellschaft unterordnet. Diese Unterordnung mechanischer Vorgänge zeigt sich, wie in Kapitel 7.3 erläutert wurde, bereits bei Leibniz, der sich gezwungen sah, die mechanischen Bewegungsgesetze der Physik mit der Idee einer vollkommenen Schöpfung in Einklang zu bringen.

### *Das Gesetz der Sukzession reflektiert das Prinzip der Nachfolge*

In den Kapiteln sieben und acht wurde gezeigt, dass die konservative Weltanschauung eine spezifische Idee der Freiheit beinhaltet. Um die Übereinstimmung zwischen der Monoklimaxtheorie und der konservativen Idee der Freiheit herauszuarbeiten, soll im Folgenden gezeigt werden, dass und inwiefern die Idee der Sukzession auf der Assimilation der Idee der Nachfolge basiert. Nach Clements schreitet die Sukzession an jedem Standort solange fort, bis sich mit der *climax formation* ein stabiles Endstadium einstellt. Mit diesem Endstadium ist die höchste Lebensform der Gesellschaft erreicht. Dieses Stadium „will persist such as long as the climate remains unchanged“ (Clements 1949, 288). Die innergesellschaftliche Ursache für den Abschluss der Entwicklung liegt darin, dass die reactions der Klimaxformation anders als die der Sukzessionsstadien zu einer Stabilisierung der Umweltbedingungen führen, denn die Arten des letzten Stadiums verändern die Umweltbedingungen nicht mehr so, dass sie für sie selbst ungünstig und für andere günstig werden. Sie verändern sie vielmehr so, dass sie *für sie selbst* optimal sind. Eine weitere Stimulation der Sukzession durch Migration ist in diesem Stadium nicht möglich, denn die „reactions are more favorable to occupants than to invaders“ (Clements 116, 80).<sup>778</sup> Anders als die anderen Stadien kann sich die Klimaxformation darum erhalten und reproduzieren. In der Phase ihrer Reife wirken die Mechanismen, die zuvor die Entwicklung der Pflanzengesellschaft hervorbrachten, stabilisierend.<sup>779</sup> Da in diesem Stadium keine neuen Arten hinzukommen, die konkurrenzstärker sind als die vorhandenen dominanten Arten, nimmt die Konkurrenz in diesem Stadium weitgehend ab. Es stellt sich eine Dominanzhierarchie ein, bei der die dominanten Arten der sich im Klimax einstellenden Lebensform die Existenzbedingungen für alle anderen der formation angehörenden Arten vorgeben.<sup>780</sup> „Dominance is then the ability of the characteristic life-form to produce a

---

<sup>778</sup> Da angenommen wird, dass das Klima vorgibt, dass eine bestimmte Artenkombination optimal angepasst ist, ist es folgerichtig davon auszugehen, dass auch neue oder veränderte Arten die Pflanzengesellschaft nicht mehr weiterbringen können. Es zeigt sich darin eine wesentliche Differenz zu den Theorien von Lamarck und Darwin, denn die von ihnen gestellte Frage nach der Möglichkeit der Entstehung neuer Arten ist für Clements irrelevant. Neue Arten können, argumentiert man im Sinne der Monoklimaxtheorie, zwar entstehen, aber so wie die zufällig einwandernden Arten können sie, weil die Pflanzengesellschaft den klimabedingten Entwicklungshöhepunkt erreicht hat, keine Sukzession mehr stimulieren. Wenn Clements den Ursachen der Veränderung der Vegetation nachgeht, dann nicht um zu zeigen, dass und wie immer neue Vegetationszusammensetzungen entstehen können, sondern um zu zeigen, dass und warum bestimmte Vegetationsbestände auf Dauer unverändert existieren. Auch wenn Clements die Frage nach der Veränderung der Arten gar nicht stellt, wird an dieser Stelle deutlich, dass im Rahmen seiner Theorie anders als bei Darwin und Lamarck die Konstanz der Arten denkbare ist.

<sup>779</sup> Stabilisation und Sukzession sind für Clements nahezu gleichartige Vorgänge. „So universal and characteristic is stabilization that it might well be regarded as a synonym of succession. It is the advantage of suggesting the final adult stage of the development, while succession emphasizes the more striking movement of the stages themselves“ (1928, 98).

<sup>780</sup> „In more open forests such as ponderosa pine or bur oak, enough light penetrates through the dominant trees to permit a growth of shrubs and below these, in turn, grasses and herbs, while shade-enduring mosses and lichens occur on the forest floor. In fact, the presence and development of these

reaction sufficient to control the community for a period“ (Clements 1916, 98).<sup>781</sup> Die Arten, die weder zu den dominanten noch zu den subdominanten Arten der Klimaxformation gehören, ordnen sich unter bzw. passen sich an oder sterben aus.<sup>782</sup> Ist die Klimaxformation innerhalb einer Klimazone erreicht, ist dies nicht nur mit dem dauerhaften Vorkommen einer bestimmten Artenkombination verbunden, sondern es hat auch eine Vereinheitlichung der Standortbedingungen innerhalb einer Klimazone stattgefunden. Die anfangs heterogenen Ausgangsbedingungen innerhalb eines Habitats, sind durch die *reactions* soweit angeglichen worden, dass überall nur noch eine climax formation auftreten kann. Man kann daher sagen, dass sich die Pflanzengesellschaft als Ganze durch ihre biologischen Eigenschaften im Verlauf der Sukzession ein einheitliches für sich optimales Habitat schafft. Sie überwindet damit durch die von ihr erzeugten reactions die Bindung an das Habitat, denn mit dem Erreichen der Klimaxformation sind die anfänglich ungleichen, die Vegetationszusammensetzung determinierenden Ausgangsbedingungen allerorts ausgeschaltet bzw. gemäß den Bedürfnissen der Klimaxformation umgebaut.

“Demnach kommen in einer Lebensgemeinschaft nicht einfach Umweltbedingungen zum *Ausdruck*, sondern sie *schafft* sich diese. Auch ihre Entwicklung ist nicht einfach Ergebnis äußerer mehr oder weniger zufälliger Einflüsse, wenn man einmal von den übergreifenden klimatischen absieht. Vielmehr steuert sie infolge von Zwängen, die im Mit- und Gegeneinander der Organismen und in den Wirkungen begründet sind, die die Gesellschaft gleichsam als Gesamtheit dieses Mit- und Gegeneinanders nach außen ausübt, mit *Notwendigkeit* auf einen im voraus feststehenden Zustand zu, mögen die Ausgangsbedingungen auch noch so heterogen und zufällig sein“ (Trepl, 1987, 145-46).

Weil die Pflanzengesellschaft die Eigenschaften ihres Habitats so gemäß ihren Ansprüchen umbaut und vereinheitlicht, dass sie ihr Entwicklungsziel erreichen kann, kann man sagen,

---

species are controlled largely by the environmental conditions determined by the dominant trees“ (Weaver & Clements 1938, 7). S. a. Clements 1916, 72-75.

<sup>781</sup> Clements unterscheidet zwischen „Dominant“ und „Subdominant“. Eine dominante Pflanze ist „an organism so well adjusted to a given set of conditions that it becomes controlling wherever these conditions occur; the chief constituent of a plant community“ (Clements 1949, 281). Subdominante Arten sind hingegen „Arten (meist niederer Lebensformen), die sich in ihrer Schicht in der Konkurrenz durchgesetzt haben. Sie können zwar [wie beispielsweise Frühjahrsblüher A.H.] in bestimmten Jahreszeiten auffälliger und reichhaltiger vorhanden sein als die (Haupt-)Dominanten, aber sie unterliegen in einem hohen Maße der Kontrolle durch diese“ (Voigt 2007, 162). „[A] secondary effect of competition and dominance is seen in the seasonal aspects typical of the undergrowth. The appearance of the species of each layer is controlled by competition and dominance in such fashion that the layers below the dominant one develop in order of position, the lowermost first, before the shrubs have developed their foliage. This effect is of cause seen most clearly in the aspects of deciduous forests, in which the lowest layer consists chiefly or wholly of pervernal and vernal species“ (Clements 1928, 74-75). S. a. Clements 1949, 288.

<sup>782</sup> Vgl. Clements 1916, 74.

dass sie sich von den anfänglich determinierend wirkenden Vorgaben des Habitats löst bzw. „emanzipiert“.

Clements nimmt nun weiterhin an, dass sich jede Pflanzengesellschaft entweder in der Entwicklung zum Klimaxstadium befindet oder in diesem Stadium verharrt.<sup>783</sup> Anders als die anderen Stadien zeichnet sich das Klimaxstadium durch größtmögliche Stabilität aus. Die Pflanzengesellschaft hat mit ihm ihre höchstmögliche Entwicklungsstufe erreicht.<sup>784</sup> Welche Pflanzenarten in diesem Stadium dauerhaft auftreten und wie weit sich die Formation auf der Erdoberfläche erstreckt, hängt aber nicht allein von den biologischen Eigenschaften der Pflanzengesellschaft, sondern letztendlich von der Art und der Ausdehnung der regionalen Klimazone, dem Großklima, ab.<sup>785</sup> Denn nach Clements gibt es innerhalb einer Großklimazone nur eine climax formation, den „climatic climax“ (Clements 1916, 5).

„A formation, in short, is the final stage of vegetational development in a climatic unit. It is the climax community of a succession that terminates in the highest life-form possible in the climate concerned“ (Clements 1949b, 130 seine Arbeit von 1916 zitierend).

„Each formation is the highest typ of vegetation possible under its particular climate, and this relation makes the term *climax* especially significant, as it is derived from the same root as *climate*“ (Weaver & Clements 1938, 478).<sup>786</sup>

---

<sup>783</sup> Clements (1928, 182) benennt für Nordamerika drei Klimax Gruppen: Grassland Climaxes, Shrub Climaxes und Forest Climaxes. Jeder der Gruppen sind zwei oder mehrere formations zugeordnet. Zur Gruppe der Grasland Climaxes gehören die „Stipa-Bouteloua Formation“ (Prärie) und die „Carex-Poa Formation“ (Tundra). Pflanzenbestände, die aufgrund des Einflusses durch den Menschen oder durch domestizierte Tiere eine andere Artenzusammensetzung als der Klimax aufweisen, bezeichnet Clements als „Disclimax“ (Clements 1949, 281).

<sup>784</sup> Die Dauer des Verharrens der Pflanzengesellschaft im Stadium der Reife ist, sieht man vom Einfluss des Menschen ab, direkt von der Stabilität des Klimas abhängig. Klimaxstadien können verschwinden, oder es können Pflanzengesellschaften sterben, wenn sich das Großklima verändert. „No student of past vegetation entertains a doubt that climaxes have evolved, migrated and disappeared under the compulsion of great climatic changes from the Paleozoic onward, but he is also insistent that they persist through millions of years in the absence of such changes and of destructive disturbances by man“ (Clements 1949b, 122). Clements betont aber nicht nur die Langlebigkeit der Klimaxstadien, er weist zugleich darauf hin, dass eine ebenso dauerhafte Konstanz der dominanten Arten zu beobachten ist. „There is good and even conclusive evidence within the limitations of fossil materials that the prairie climax has been in existence for several millions of years at least and with most of the dominant species of today“ (ebd., 122). Die Annahme, dass das Klimaxstadium einen höchstmöglichen Grad der Stabilität aufweist teilen auch andere Ökologen wie beispielsweise Thienemann.

<sup>785</sup> Bei der Klimaxtheorie Thienemanns hängt dagegen die Artenzusammensetzung des Klimaxstadiums nicht allein vom Klima ab. Neben dem Klima üben hier auch andere abiotische Faktoren und das zufällige Eintreffen von Arten bei der Erstbesiedlung Einfluss auf die Vegetationszusammensetzung des Klimaxstadiums aus. S. Thienemann 1956 und Kirchoff 2007, 209.

<sup>786</sup> Bei Thienemanns Klimaxtheorie ist hingegen nicht vorab festgelegt, an welcher Stelle welches Biosystem – das ist die Einheit von abiotischem Habitat und Pflanzengesellschaft – entsteht. Sogar in identischen Lebensräumen können sich unterschiedliche Biosysteme bilden, weil durch die

Das Großklima determiniert also zum einen durch seine Reichweite die geographische Ausdehnung der Pflanzengesellschaft. Zum anderen bestimmt es die Gestalt und Artzusammensetzung des Klimaxstadiums, die sich aus der dem Großklima entsprechenden Lebensform<sup>787</sup> ergibt:

„Each climax owes its characteristic appearance to the species or dominants that control it. These dominants exhibit the same vegetation or life form – tree, shrub, or grass, as the case may be – and thus serves to give to the climax the imprint of its climate“ (Weaver & Clements 1938, 478).

Dass sich eine bestimmte Lebensform mit den ihr zugehörigen dominanten Arten und eine Balance zwischen der Pflanzengesellschaft und dem Habitat<sup>788</sup> einstellt, hat demnach mit dem Großklima nicht nur eine innere, sondern auch eine äußere Ursache:

„After many generations of plants have grown on an area and it has been occupied successively by the various stages of a sere, there finally appears a community of plants which is in dynamic adjustment with the habitat thus modified under the control of the particular climate, i.e., essential stabilization is attained“ (ebd., 234)<sup>789</sup>

Und weiter unten heißt es: „Each climax is the direct expression of its climate; the climate is the cause, the climax the effect, which, in its turn, reacts upon the climate“ (ebd., 479).<sup>790</sup>

Das bedeutet, dass sich die Pflanzengesellschaft, indem sie sich dem in ihr angelegten Ziel annähert, eine durch die Maßgaben des Großklimas bestimmte, zielgerichtete Entwicklung durchläuft. Diese endet in der einzigen die Klimavorgaben optimal erfüllenden

---

Besiedlung durch unterschiedliche Arten von Lebewesen auch unterschiedliche Ausgangsbedingungen für die weitere Entwicklung geschaffen werden. Für das Vorkommen eines Biosystems an einem bestimmten Ort muss daher auch der Zufall als ein ökologischer Faktor angesehen werden. Denn es hängt vom Zufall ab, „welche der verschiedenen ökologisch gleich eingestellten Organismen zuerst dorthin gelangen und den Raum so besetzen, dass später ankommende andere Formen keine Lebensmöglichkeit mehr finden“ (Thienemann 1939, 207 in Kirchhoff 2007, 211).

<sup>787</sup> Den Begriff der Lebensform führte Raunkiaer 1934 ein. S. Trepl 1987, 112 FN41. Raunkiaer entwickelte Drudes Auffassung weiter, dass zu einer Gruppe gehört, was „eine große Menge von *Lebensäußerungen gleichsinnig verrichtet*“ (Drude 1890, 219 in Trepl 1987, 112, Hervorhebung im Original).

<sup>788</sup> Ursprünglich bedeutete der Begriff „Habitat“ so viel wie „Wohnung“ oder „Wohnort“. S. Trepl 1987, 124. Die Bedeutung der Begriffe Habitat und Standort verschob sich nach 1800 dann zu „Gesamtheit der Außenfaktoren“ (Braun-Blanquet 1964, 18 in Trepl 1987, 125). Charakteristisch für Clements' Begriff des Habitats ist, dass ihm Aspekte des Klimas nur auf einer lokalen Ebene zurechnet werden. Das Großklima ist in diesen Begriff des Habitats der Pflanzengesellschaft nicht inbegriffen. Es wird von Clements, wie weiter unten noch auszuführen ist, als ein Umweltfaktor anderer Art angesehen.

<sup>789</sup> S. auch Clements 1916, 5f.; 1949c, 36; 1949a, 4.

<sup>790</sup> Die Beziehung zwischen dem Klima und dem Klimax ist so eng, „that the climax must be regarded as a final test of a climate rather than human responses or physical measurement“ (Weaver & Clements 1938, 479).

Vegetationszusammensetzung.<sup>791</sup> Denn es „besitzt [d]er Begriff *Klimax*, der sich für die Schlussvereine durchgesetzt hat, neben der Konnotation ‚Höhepunkt‘ auch die: ‚dem Klima entsprechend“ (Trepl 1987, 144, Umstellung). Weil die Klimaxformation ihre Angepasstheit an das Klima zum Ausdruck bringt, unterscheiden sich die den verschiedenen Großklimazonen jeweils angehörenden Klimaxformationen sowohl in ihrer Gestalt und Ausdehnung als auch in ihrer Artenzusammensetzung voneinander.<sup>792</sup> Trifft man innerhalb einer Großklimazone Lebensformen an, die nicht der Klimaxformation entsprechen, dann stellen diese Entwicklungsstadien dar, die die Pflanzengesellschaft auf ihrem Weg zum Klimax durchläuft. Sie sind Vorstadien – wie beispielsweise die Kaulquappe ein Vorstadium des Froschs ist –, die (noch) nicht in vollem Umfang den Maßgaben durch das Klima entsprechen.<sup>793</sup> Für Clements bildet die Pflanzengesellschaft damit einen in Raum und Zeit existierenden Gegenstand auf der Erdoberfläche, der im Verlauf seiner Entwicklung eine durch die zielsetzende Instanz des Klimas vorherbestimmte Artenzusammensetzung, Gestalt und Ausdehnung annimmt.<sup>794</sup> Es hat die Entwicklung der Pflanzengesellschaft damit nicht

---

<sup>791</sup> Um regionale Unterschiede in der Artenzusammensetzung der Vegetationsdecke innerhalb einer Klimaxformation berücksichtigen zu können, führte Clements Untereinheiten, „associations“, ein. Als associations sieht er solche Vegetationsbestände an, die die selbe dominante Lebensform, Physiognomie und eine grundsätzlich ähnliche Entwicklung aufweisen sowie mindestens eine dominante Art gemeinsam haben, sich aber in gewissem Grade auch in ihrem Habitat unterscheiden“ (Kirchhoff 2007: 176). „The number of associations in a particular formation is naturally determined by the number of subclimates within the general climate of the formation“ (Weaver & Clements 1938, 93). „The number of associations in a particular formation is naturally determined by the number of primary differences and these in turn depend upon the presence of eudominants“ (Clements 1949b, 146). Als Untereinheiten der Formation verhalten sich die associations gegenüber der Formation wie Teile zum Ganzen. Die association unterteilen sich wiederum in „faciations“ und „lociations“. Jede faciation einer association „corresponds to a particular regional climate of real but smaller differences in rainfall /evaporation and temperature“ (Clements 1949d, 238). Lociations sind lokale Varianten einer association. Sie variieren „in composition of the important subdominant and influents, as distinguished from faciations, the local variant based on the presence of the dominants“ (Clements 1949, 284).

<sup>792</sup> Oberhalb der Ebene der Klimaxformation einer Großklimazone ist der Panklimax angesiedelt. Alle Klimaxgemeinschaften der gleichen kontinentalen Klimazonen werden unter einem Panklimax versammelt. Beispielsweise gehören die nordamerikanischen und die eurasischen borealen Nadelwälder einem Panklimax an. Mit dem Eoklimax führt Clements zusätzlich eine Erweiterung seines Modells auf der zeitlichen Ebene ein. Der Eoklimax „bezeichnet eine historische Gemeinschaft, von der bestimmte gegenwärtige Gemeinschaften abstammen“ (Weil & Trepl 2001: 24, Umstellung).

<sup>793</sup> Diese Stadien werden, wenn sie länger existieren auch als „proclimax“ bezeichnet. „As a general term, proclimax includes all communities that stimulate the climax to some extent in terms of stability or permanence but lack the proper sanction of the existing climate“ (Clements 1949b, 130).

<sup>794</sup> Das Verbreitungsgebiet der Klimaxformation bezeichnet Clements auch als „definite area“ (1916, 127). „Die *definite area* entspricht damit einem konkreten Ausschnitt von Natur, der in der Zusammenschau einzelner abiotischer und biotischer Naturdinge zu einem Ganzen besteht. Dass die Formation ausgehend von der ästhetischen Naturerfahrung gebildet wird, legt das folgende Zitat nahe, denn es zeigt, dass die Klimaxformation entdeckt wird, indem der Ökologe einheitliche Gestalten von Vegetation, das sind Landschaften, gegeneinander abgrenzt: „Climates are to be recognized and delimited by means of their climaxes and not the reverse, not merely on account of the cause and effect relation but also by virtue of the fact that the effect is much more visible and less variable than the causes. No matter how complete his equipment of meteorological instruments, the ecologist must subordinate such measures of climate to the judgement of the plant community, if his results are to be both accurate and usable“ (Weaver & Clements 1938, 479). Darauf, dass Clements' Vorgehen bei der Abgrenzung der Pflanzengesellschaft eine physiognomische Aspekte eine Rolle spielen, haben Kirchhoff und Voigt hingewiesen. Folgt man Trepl 1987 und Eisel 1997 dann wird der landschaftliche

nur eine innere, sondern auch eine die ganze Zeit über wirkende, gleichbleibende, durch die Aktivität der Vegetation nicht beeinflussbare äußere Ursache. Diese besteht im Großklima (dem Klima des gesamten Gebiets, in dem eine Klimaxformation zur Herrschaft kommt).<sup>795</sup> Das Klima bestimmt die höchstmögliche Lebensform (z. B. Gräser oder Bäume) und es gibt vor, welche Arten dieser Lebensform die konkurrenzstärksten und damit auf Dauer die dominanten sind.<sup>796</sup> Weil das Klimaxstadium dann erreicht ist, wenn sich innerhalb einer Großklimazone die vom Großklima vorgegebene climax formation eingestellt hat, kann man sagen, dass im gleichen Maß wie die Ablösung der Pflanzengesellschaft von den Vorgaben des Habitats durch dessen Umbau voranschreitet, die Anpassung der Pflanzengesellschaft an das Großklima erfolgt.

Mit dem Erreichen der Klimaxformation bewährt sich die Pflanzengesellschaft daher nicht nur hinsichtlich des in ihr Angelegten, sondern auch hinsichtlich der äußeren Großklimavorgaben.

Wenn Clements davon ausgeht, dass sich egal unter welchen Ausgangsbedingungen immer wieder die gleiche Artenzusammensetzung am Ende der Entwicklung einstellt und erhält, dann kann er diese Entwicklung nicht einfach als einen kausal-mechanischen Verlauf denken. Vielmehr ist die Klimaxformation ein Zustand, der sich von den anderen Entwicklungsphasen in einem normativen Sinne unterscheidet, denn diesen Zustand gilt es für die Gesellschaft zu erreichen.<sup>797</sup> Die Pflanzengesellschaft durchläuft demnach normalerweise eine bestimmte Entwicklung von ersten Sukzessions- bis zum Klimaxstadium, und "normalerweise" hat nicht die Bedeutung des Durchschnittlichen oder besonders Häufigen, sondern eine normative und teleologische. Die Entwicklung der Pflanzengesellschaft muss deshalb als ein zielgerichteter Prozess angesehen werden, denn sonst könnte sie nicht immer darin gipfeln, dass sich eine bestimmte Konstellation von Arten einstellt und dauerhaft erhält.<sup>798</sup> Die im Reifezustand verharrende Pflanzengesellschaft ist damit „nicht einfach ein Faktum (zum Beispiel etwas, was sich von Endzuständen anderer Art oder Prozessen ohne Endzustand durch seine Häufigkeit unterscheidet), sondern ein Zustand der angestrebt werden soll, so dass man von einem ‚Fehler‘ sprechen kann, wenn

---

Blick und damit die physiognomische Methode durch Humboldt in die Biologie hineingetragen. Das vorhergehende Kapitel hat darüber hinaus gezeigt, dass er insbesondere durch Emersons Philosophie in den amerikanischen Kontext hineingetragen wurde.

<sup>795</sup>Weil mit dem Klima eine zielsetzende Instanz außerhalb der Pflanzengesellschaft angenommen wird, ist ausgeschlossen, dass Clements die Pflanzengesellschaft als eine Entelechie im aristotelischen Sinne konzipiert.

<sup>796</sup> Vgl. Kirchoff 2007, 174.

<sup>797</sup> Vgl. Weil & Trepl 2001, 25.

<sup>798</sup> Dass sich immer eine bestimmte Konstellation von Arten einstellt und dauerhaft erhält schließt den Gedanken ein, dass sich Pflanzenarten über lange Zeiträume in ihren Eigenschaften nicht wesentlich verändern. Der „Lernvorgang“ bzw. die Anpassung an die Umwelt kann deshalb nicht wie bei Lamarck und Darwin, deren Theorien als Projektionen des Weltbildes der demokratischen Aufklärung (s. Haß 2000) bzw. des liberalen Weltbildes angesehen werden, durch die Veränderung der Arten erfolgen, sondern nur durch das Eintreffen anspruchsvollerer Arten und das Ausscheiden oder Marginalisieren der als wenig anspruchsvoll erachteten Arten realisiert werden.

er nicht erreicht wird“ (Weil & Trepl 2001, 27-28).<sup>799</sup> Dass es sich beim Klimaxstadium damit nicht allein um einen Ist-Zustand, sondern um einen Soll-Zustand der Entwicklung handelt, kommt bei Clements auch darin zum Ausdruck, dass er Vegetationsbestände, die nicht der Klimaxformation entsprechen, in Hinblick auf den Sollwert des Klimax bewertet. Er bezeichnet Vegetationsbestände, die lange Zeit erhalten bleiben, ohne dass sie in die Klimaxformation übergehen, als Subklimax und Bestände, die aufgrund menschlichen Eingreifens vom Klimaxstadium abweichen, als Disklimax („disturbance climax“<sup>800</sup>). Beide Arten von Beständen gelten „als noch nicht weit genug entwickelte Sonderfälle bzw. als der natürlichen Entwicklung entgegenlaufende, durch menschliche Einflüsse bewirkte Abweichungen“ (Weil & Trepl 2001, 28).<sup>801</sup>

Folgt man Weil und Trepl (2001) dann zeigt sich, dass die zielsetzenden Eigenschaften des Klimas mittels naturwissenschaftlichen, kausalen Denkens nicht begründet werden können: Im Rahmen der Monoklimaxtheorie „muss es [das Großklima A.H.] übernatürliche Eigenschaften haben (auch wenn Clements das nicht zugeben würde), da ein Sollen, das das Klima ja der Gemeinschaft vorgibt, naturwissenschaftlich nicht formulierbar ist“ (Weil & Trepl 2001, 29). Weil dem Klima von Clements aber übernatürliche Eigenschaften zugeschrieben werden, kann man an dieser Stelle sagen, dass es in der Monoklimaxtheorie die Stellung einnimmt, die in älteren gegenaufklärerischen Philosophien und Theorien, wie beispielsweise der Emersons, Gott innehatte.<sup>802</sup> Das Klima ist bei Clements eine „sinnstiftende“ Instanz. Als diese Instanz bestimmt es von vornherein, welche Vegetationszusammensetzung als Entwicklungshöhepunkt bei der Pflanzengesellschaft auftreten soll. Betrachtet man unter diesen Voraussetzungen das Verhältnis zwischen dem Habitat und der Pflanzengesellschaft, dann stellt die Sukzession einen Prozess der Emanzipation bzw. der Loslösung dar. Denn obwohl auf Grund von Boden, Mikroklima usw. zunächst nur anspruchlose Pioniergehölze gedeihen können, wird es zum einen einhergehend mit der Ausbildung immer komplexerer innergesellschaftlicher Beziehungsgefüge möglich, das Habitat so zu verändern, dass sich anspruchsvollere Pflanzen durchsetzen.<sup>803</sup> Zum anderen ist am Ende der Entwicklung der Einfluss äußerer, sehr heterogener Umweltbedingungen soweit eingeschränkt, dass sich allein die von anspruchsvollen Arten geprägte Klimaxformation innerhalb einer Klimazone stabilisiert. Nur

---

<sup>799</sup> Die beschriebene teleologische Entwicklung der Pflanzengesellschaft lässt sich aber nicht naturwissenschaftlich, sondern nur ausgehend von metaphysischen Annahmen begründen. Denn um eine zielgerichtete Entwicklung der Pflanzengesellschaft begründen zu können, muss eine das Ziel vorgebende, und damit den Maßstab für die Reife bestimmende Instanz eingeführt werden. Diese Instanz ist bei Clements, wie oben bereits dargestellt, das Großklima.

<sup>800</sup> S. Weaver & Clements 1938, 86 f..

<sup>801</sup> Von außen gesehen könnte man daher sagen, dass die Anwesenheit jeder Dominanzhierarchie, die nicht der des Klimaxstadiums entspricht, „signalisiert“, dass eine Höherentwicklung noch erfolgen muss.

<sup>802</sup> Vgl. Weil & Trepl 2001, 29.

<sup>803</sup> Vgl. Eisel 1993, 30 f..



die anspruchsvollen Pflanzen dieser Entwicklungsstufe können dauerhaft existieren und dominieren. Da die Entwicklung von der Pflanzengesellschaft selbst herbeigeführt wird, ergibt sich, nimmt man die Innenperspektive des Superorganismus ein, eine „Handlungsoption“, so dass der Vorgang der Sukzession wesentliche Übereinstimmungen mit der Idee der Nachfolge und mit der von Emerson entwickelten Idee der Selbstverwirklichung aufweist<sup>804</sup>. „Die Lebensgemeinschaft assimiliert die Besonderheiten des Standortes, indem sie sie quasi als Aufforderung für die eigene Entwicklung annimmt“ (Bensch 2009, 189). Die Umwelt fungiert dann als Mittel für den Superorganismus, „seine eigenen Potentiale an ihr zu bewähren, d.h. zu entdecken zu entwickeln und zu bestätigen.“ (ebd., 189). Die Höherentwicklung wird möglich, weil die Pflanzengesellschaft „die jeweils externen Umweltfaktoren einbezieht und sie selbständig verarbeitet. Realisiert wird dieser Aufforderungscharakter indem einzelne Lebewesen und Arten von Lebewesen nach und nach komplexere Beziehungsgefüge ausbilden. Dabei bestätigt insbesondere die Fähigkeit der Selbsterhaltung im Klimax, dass das gesamte Entwicklungspotential ausgeschöpft ist. Auf der Seite der Pflanzengesellschaft sind in diesem Entwicklungsstadium die abiotischen Umweltbedingungen vollständig in Interaktionsbeziehungen überführt.<sup>805</sup> Mit der optimalen Anpassung der Pflanzengesellschaft an das Klima ist eine Loslösung derselben vom Habitat erreicht, denn dieses ist nun überall soweit umgebaut, dass es allein für die Klimaxformation optimale Existenzbedingungen aufweist. Die Pflanzengesellschaft hat die anfangs heterogenen Eigenschaften des Habitats durch ihre reactions vereinheitlicht. „Er [der Superorganismus] differenziert die internen Interaktionsbeziehungen aus und überwindet damit die abiotischen Standortfaktoren“ (ebd., 189). Eine Weiterentwicklung durch einwandernde Pflanzen- und Pflanzenarten ist nicht mehr möglich, selbst wenn diese unter den gegebenen abiotischen Bedingungen lebensfähig wären, denn es sind nun nicht mehr die Eigenschaften der äußeren Umwelt, die determinierend für die Lebewesen sind, sondern es ist in erster Linie das vom Klima vorgegebenen Beziehungsgefüge der Pflanzen.<sup>806</sup> Man kann sagen, dass die Pflanzengesellschaft, indem sie mit der Klimaxgesellschaft die eigenen Entwicklungsmöglichkeiten ausgehend vom Aufforderungscharakter der Umwelt ausschöpft, selbst zu einer Art „Standort“ ihrer Lebewesen wird. Der Standort ist in diesem Fall

---

<sup>804</sup> Selbstverwirklichung beinhaltet bei Emerson, dass der Einzelne die externen Einflüsse quasi als immanente Möglichkeiten zur Selbstentfaltung bzw. Verwirklichung des in ihm Angelegten nutzte. S. ausführlich Kapitel 8.

<sup>805</sup> Im Gegensatz dazu vertritt Thienemann die Ansicht, dass die Lebewesen und der geographische Raum sich im Klimaxstadium nicht mehr gegenüberstehen, sondern in einer höheren Einheit, dem Biosystem, integriert sind. Nicht nur der Umstand, dass die Erstbesiedlung vom zufälligen Eintreffen der Arten erfolgt, sondern auch die unterschiedlichen geographischen Gegebenheiten bedingen, dass sich individuelle Biosysteme entwickeln. S. Thienemann 1956, 125 f.; Kirchhoff 2007, 209. Die Biosysteme zusammengenommen bilden dann „in ihrer Gesamtheit und Verknüpfung den ganzen irdischen Lebensraum“ (Thienemann 1956, 126), deren größte ökologische Einheit die Erde darstellt.

<sup>806</sup> S. Eisel 1993, 30 f.

„eine Interaktionsbeziehung, gewissermaßen eine innergesellschaftliche Verarbeitungsform der sog. äußeren Standortfaktoren. Diese ‚wirken‘ zwar, aber die biologischen Gesellschaften organisieren sich als Standorte, d.h. als Standorte ihrer selbst im Sinne interner Kombinationseigenschaften, gerade in der Weise, dass sie sich im Hinblick auf die Einzelanpassungen tendenziell *unabhängig* von ihrem Lebensraum machen und sozusagen [sic!: zu] eigener Blüte, d.h. einem bei diesem Lebensraum bestmöglichen *internen* Arrangement von Lebenszusammenhängen [...], kommen“ (Eisel 1993, 30).<sup>807</sup>

Als immaterielles Beziehungsgefüge bzw. als Standort verwirklicht das Klimaxstadium der Pflanzengesellschaft aber die Anforderungen, die das herrschende Großklima stellt. Die Sukzession ist bei Clements daher sowohl als ein Vorgang der „Emanzipation“ der Pflanzengesellschaft von der äußeren Umwelt, dem Habitat, als auch als ein Vorgang der Anpassung, nämlich an das übernatürlich wirkende Klima, bestimmt. Zwischen der Sukzession, die Eisel als Vorgang der „Anpassung durch Loslösung“ (ebd., 31)<sup>808</sup> bezeichnete, und der Idee der Nachfolge, die kennzeichnend für die realistischen, christlichen Positionen und die konservative Position Emersons war, kann daher eine weitere Übereinstimmung festgestellt werden: Weil sich die Pflanzengesellschaft bei der Entfaltung des in ihr angelegten Entwicklungsziels aus inneren Aktivitäten heraus aus den Bindungen an die Umwelt befreit und dabei gleichzeitig den durch das Klima bestimmten Entwicklungshöhepunkt verwirklicht, kann man sagen, dass ihre Entwicklung gemäß dem Prinzip der Nachfolge konzipiert ist. Die Pflanzengesellschaft muss wie das Individuum die inneren Anlagen aus einem inneren Antrieb heraus und unter Berücksichtigung der Umwelt hinsichtlich eines von außen wirkenden Entwicklungsziels bewähren. Vor dem Hintergrund, dass sich die Pflanzengesellschaft wie das Individuum durch innere Aktivitäten von der Umwelt emanzipiert und sich dabei gleichzeitig aktiv an das von außen vorgegebene Ziel anpasst, kann man davon reden, dass die Pflanzengesellschaft als ganze als eine Art „Natursubjekt“ auftritt. Wesentlich für dieses Natursubjekt im Unterschied zum Individuum im christlichen Sinne bzw. zum sich selbstverwirklichenden Individuum Emersons ist, dass es weder als Ganzes noch in seinen Teilen willentlich handelt, weil die Lebewesen, die das Ganze bilden ohne Bewusstsein sind. Die Entwicklung, die maßgeblich durch die Konkurrenz zwischen den einzelnen Lebewesen und den reaction-Mechanismus hervorgerufen wird,

---

<sup>807</sup> Thienemann geht dagegen davon aus, dass die Abhängigkeit der Beschaffenheit der Biozönose von den Eigenschaften des Biotops auch im Klimax bestehen bleibt. Diese Abhängigkeit ist aber nicht als Determination der Biozönose durch die Umwelt gedacht, sondern als Verhältnis der wechselseitigen Beeinflussung. Er spricht deshalb von einem organischen Verhältnis zwischen der Biozönose und ihrer Umwelt. Bei Thienemann verbinden sich Biozönose und Biotop zu einem Wesen höherer und geschlossener Art, dem Biosystem. S. Kirchoff 2007, 210; Thienemann 1956, 11, 108 f., 142.

<sup>808</sup> Ausführlich zur Theorie der Loslösung durch Anpassung s. Eisel 1992, 117 f.; 1997, 127; 2002 und 2005, 53.

erscheint so als ein notwendiges, natürliches und zielgerichtetes Streben, das in der Artenkombination der Lebensform bzw. in dem Beziehungsgefüge endet, die das Großklima vorgibt. Gegenüber der Idee der Nachfolge tritt damit eine Naturalisierung ein, denn diese Idee war ursprünglich an vernünftiges, willentliches Handeln und an die Existenz eines absolut guten Gottes gebunden. Gleichzeitig wird, und dies ist auch im Hinblick auf den Ansatz der Chicagoer Schule abschließend festzuhalten, mittels der zielsetzenden Funktion des Klimas eine bestimmte Artenzusammensetzung bzw. eine bestimmte Dominanzhierarchie vor allen anderen der Vorzug gegeben, so dass die Bevorzugung dieser Artenzusammensetzung nicht als willkürlich, sondern als natürlich gegeben erscheint.

### **9.4.3 Die Monoklimaxtheorie als Übertragung der Geschichtsphilosophie Emersons in die Natur**

Bisher wurde herausgearbeitet, dass die konservative Idee des sich vervollkommnenden Individuums die Vor-Urteilsstruktur bildet, vor deren Hintergrund die Pflanzengesellschaft als ein überindividuelles Wesen für Clements empirisch real werden konnte. Inwiefern diese Vor-Urteilsstruktur durch Aspekte der Geschichtsphilosophie Emerson angereichert ist, so dass man sagen kann, dass eben diese Geschichtsphilosophie das kulturelle Deutungsmuster bildete, das die Monoklimaxtheorie denkmöglich machte, soll abschließend gezeigt werden.<sup>809</sup>

Wie ich in Kapitel acht ausgeführt habe, entstand Emersons Geschichtsphilosophie in der Zeit, in der in den USA die Frage nach der nationalen Identität und damit auch die Frage nach Möglichkeiten der Abgrenzung von den europäischen Nationen verstärkt diskutiert wurde. Wie im Kapitel acht ausgeführt wurde, argumentierte Emerson in diesem Zusammenhang gegen eine Kultur universeller Rationalität, die sich nicht nur in den europäischen Staaten, sondern auch in den USA durchzusetzen begann. Emerson plädierte dagegen für eine Kultur der individuellen Eigenart, in der die Selbstvervollkommnung als Dienst an der göttlichen Schöpfung im Zentrum stehen sollte. Könnte diese Kultur etabliert werden, träte die Menschheit in ein Stadium der Reife bzw. der willentlichen Einheit mit Gott ein. Diese Vorstellung von einem guten Ende der Geschichte war bei Emerson in eine umfassendere Idee der Geschichte der Menschheit eingebettet. Gemäß dieser seiner Idee der Geschichte hatte die Menschheit während der Antike ihre Kindheitsphase durchlaufen, in der sie in vollständiger Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz befand. Mit der Entdeckung der Subjektivität endete diese Phase. Die Menschheit – und damit waren die europäischen Völker gemeint – trat in eine Phase der Entfremdung von Gott ein. Um das gute Ende der Geschichte zu erreichen und zu einer Versöhnung mit Gott zu gelangen, galt

---

<sup>809</sup> Zur Geschichtsphilosophie Emersons s. Kap. 8.4.5.

es in der unmittelbaren Zukunft eine neue Kultur der Selbstvervollkommnung zu erschaffen. Dieses an die christliche Theologie angelehnte Modell wurde von Emerson mit der Vorstellung verbunden, dass die Geschichte der Menschheit einer Entwicklung von der Geburt bzw. der Kindheit zur Reife gleicht und dass sich diese Entwicklung in einer Abfolge einzelner historischer, die verschiedenen Völker gleichermaßen tangierender Epochen ereignet hatte. Die Antike galt ihm beispielsweise als Kindheitsstadium der Menschheit und zugleich als Phase der unmittelbaren Einheit der Menschheit mit Gott. Für die hier verfolgte Argumentation ist dabei von Bedeutung, dass Emerson davon ausging, dass innerhalb einer Epoche verschiedene Völker parallel existieren, aber nur eines der Völker die im Schöpfungsplan jeweils vorgesehene Epochenidee in idealer Weise repräsentierte. Diesem Volk oblag es für die Dauer seiner Epoche die anderen Völker anzuführen bzw. kulturprägend auf die anderen Völker zu wirken. Diese Dominanz endete, wenn die Verwirklichung des Schöpfungsplans in eine neue Phase bzw. Epoche eintrat. Dass ein Epochenbruch erfolgte, war daran zu erkennen, dass herausragende Persönlichkeiten eines anderen Volkes mit ihren Werken und Taten der Idee einer neuen anbrechenden Epoche bzw. dem Charakter des eigenen Volkes Ausdruck verliehen. Dies führte dann dazu, dass ein anderes Volk die Führung übernahm. Stellt man Emersons Geschichtsidee Clements' Sukzessionsgedanken gegenüber, können folgende Parallelen festgestellt werden: In Übereinstimmung mit der als Abfolge von Epochen gedachten Entwicklung der Menschheit bei Emerson entwickelt sich die Pflanzengesellschaft bei Clements in einer Abfolge von in sich abgeschlossenen Stadien. Bei Emerson konnten die aufeinander folgenden Epochen von einander unterschieden werden, weil jede Epoche in den Werken und Taten eines der parallel existierenden Völker zum Ausdruck kam. Das innerhalb einer Epoche prädestinierte Volk realisierte aber nicht allein die Idee der Epoche in exemplarischer Weise, es nahm mit seinen Werken und Taten auch Einfluss auf die Kultur der parallel existierenden Völker. Sein Einfluss reichte über seine eigenen Grenzen hinaus. Für die Differenzierung von distinkten Entwicklungsstadien geht Clements seinerseits von der Existenz von Lebensformgruppen aus. Diese gewinnt er aufgrund gestalthaft-ästhetischer Kriterien des Aussehens. Eine Abgrenzung der Pflanzengesellschaften untereinander erfolgt, indem Clements „vom Gesamteindruck der Vegetation ausgeht und nicht von der zahlenmäßigen Überlegenheit bestimmter Arten innerhalb einer Formation“ (Bensch 2009, 193, Umstellung). So prägen Bäume die Gestalt der Lebensform „Wald“, obwohl innerhalb dieser Lebensform mehr einzelne Kräuter als Bäume existieren. „It is an axiom that the life-form of the dominant trees stamps its character upon the forest and woodland, that of the shrub upon the chaparral or desert, and the grass form on prairie, steppe and tundra“ (Clements 1949b, 144). Die prägende Wirkung der dominanten Arten bezieht sich aber nicht nur auf die Gestalt der Formation, sondern auch

auf die Beziehungsgefüge, die sich sukzessive einstellen. Wie das prädestinierten great men eines Volk bei Emerson prägten hier die dominanten Arten der Lebensform die Lebensbedingungen der anderen. „However faint their limits, real stages do exist as a consequence of the fact that each dominant or group of dominants holds its place and gives character to the habitat and community, until effectively replaced by the next dominant“ (Clements 1916, 100).

Die Assimilation der teleologischen Geschichtsidee ermöglichte es Clements anhand des Auftretens bestimmter dominanter Arten, den Stand der innergesellschaftlichen Entwicklung der Pflanzengesellschaft zu erkennen. „There are seral dominants as well as climax ones, and these give the respective impress to the stages of prisere and subsere“ (Clements 1949b, 144). Dabei kommt den Lebensformen, ähnlich wie den sich nach dem Schöpfungsplan entfaltenden Epochen bei Emerson, eine besondere Bedeutung bei der Systematisierung der Pflanzengesellschaft zu, weil sie einen je bestimmten Grad der Entwicklung der Pflanzengesellschaft anzeigen bzw. ihn repräsentieren. „Since dominance and reaction are consequences of the life-forms, it follows that the main stages of development are marked by different life-forms“ (Clements 1916, 101).<sup>810</sup>

Nach Emerson kulminiert die Menschheitsgeschichte in einem Stadium bzw. in einer Epoche der Reife und erreicht damit einen Zustand der Übereinstimmung mit dem von Gott gewollten Entwicklungsziel. Diese Epoche wird wie die anderen Epochen auch von einem Volk angeführt werden. Da das Reifestadium das Endstadium darstellte folgte daraus, dass ein Volk prädestiniert ist, dauerhaft einen prägenden Einfluss auf die anderen Völker auszuüben und damit dauerhaft die kulturelle Ausrichtung der Menschheit zu bestimmen. Mit dem Erreichen des Klimaxstadiums innerhalb einer Großklimazone stellt sich demgemäß bei Clements eine einheitliche, nur einer Lebensform zugehörige Kombination von Pflanzenarten ein. Anders als die Kombinationen von Pflanzenarten, die sich in den Vorgängerstadien eingestellt haben, repräsentiert die Klimaxformation nicht nur einen Entwicklungsstand der Pflanzengesellschaft, sondern sie bringt gleichzeitig die Übereinstimmung der Pflanzengesellschaft mit dem durch das Klima gesetzten Sollzustand zum Ausdruck: „The visible unity of the climax is due primarily to the life-form of the dominants, which is the concrete expression of the climate“ (Clements 1949/1936, 121). Diese Übereinstimmung garantiert die dauerhafte Existenz der Klimaxformation und damit die dauerhafte Existenz einer spezifischen Dominanzhierarchie.

Innerhalb der Geschichtsphilosophie Emersons kam den great men eine besondere Bedeutung zu. Sie repräsentierten den Charakter ihres Volkes und den jeweiligen Stand des Schöpfungsplans durch ihre Werke und Taten in exemplarischer Weise. Gleichzeitig waren sie diejenigen, durch die die Geschichte vorangetrieben wurde.

---

<sup>810</sup> Bei Emerson repräsentierte das Griechentum das Kindheits- bzw. Jugendstadium der Menschheit.

Denn bei Emerson wurde der Epochenbruch durch das Auftreten herausragender Persönlichkeiten eingeleitet. Dementsprechend repräsentieren die Dominanten in der Monoklimaxtheorie eine Lebensform. Gleichzeitig kündigt das Siedeln der Dominanten einer höheren Lebensform die Weiterentwicklung der Pflanzengesellschaft an. Im Rahmen der Monoklimaxtheorie sind die dominanten Arten „zugleich Resultat und treibende Kraft, sie sind Ausdruck, Gradmesser und Motor des Entwicklungsprozesses des Gesamtorganismus. Sie dokumentieren auf gestalthafter und funktionaler Ebene dessen Existenz“ (Bensch 2009, 195). Bei Clements ist dominant, „was den erfolgreichen Anpassungsprozess sichtbar macht, und erfolgreiche Anpassung erzeugt die Dominanz bestimmter Arten“ (Bensch 2009, 195).<sup>811</sup> Bei Emerson dominiert wer sich durchsetzt und wer sich durchsetzt, befindet sich in willentlicher und völliger Übereinstimmung mit der göttlichen Vorsehung. Der Epochenbruch wurde von Emerson letztendlich als Folge der Entfaltung des Schöpfungsplans angesehen und stellte sich durch die willentliche Zustimmung zum übernatürlichen Wirken des Göttlichen ein. Ähnlich wie es auf der zwischenmenschlichen Ebene nachgewiesen wurde, kann man davon ausgehen, dass die Vormachtstellung eines durchsetzungsstarken Volkes von den anderen anerkannt wurde. Emersons Idee der „freiwilligen“ Unterordnung findet sich bei Clements nicht. Vielmehr überführt er diese Idee, angeregt durch den Sozialdarwinismus, in den Gedanken, dass Arten miteinander konkurrieren und dass sich die konkurrenzstärkeren Arten durchsetzen. Wie im vorhergehenden Kapitel<sup>812</sup> dargelegt wurde, stellte Emerson für die amerikanische Nation in Aussicht, dass sie mittels einer mit der Achtsamkeit gegenüber der Natur verbundenen Besiedlung des Kontinents das in ihr Angelegte entfalten und dadurch das vom Schöpfungsplan vorgegebene Ziel der Menschheitsgeschichte erreichen könnte. Er stellte damit eine Verbindung zwischen der Idee der Höherentwicklung der Menschheit und der sich abzeichnenden Besiedlung des amerikanischen Kontinents her. Diesen Zusammenhang von zielgerichteter Höherentwicklung und Siedlungstätigkeit wurde Emerson zwar hergestellt nicht aber systematisch ausgearbeitet. Clements, der sich explizit mit der Verteilung der Vegetation auf der Erdoberfläche beschäftigt, greift ihn auf und formuliert mit der Sukzessionstheorie eine Theorie der räumlichen Expansion durch „Verwurzelung“ aus.

#### **9.4.4 Sukzession und territoriale Expansion: zwei Seiten einer Medaille**

Clements, dem es um die Entwicklung eines Naturgegenstandes geht, muss anders als Emerson den Aspekt des bewussten Handelns nicht berücksichtigen. Er kann deshalb die Veränderung der Artenzusammensetzung und der abiotischen Faktoren des Habitats als

---

<sup>811</sup> Bensch weist darauf hin, dass es im Rahmen der Evolutionstheorien von Lamarck und Darwin kein funktionales Äquivalent zu den dominanten Arten gibt. S. Bensch 2009, 195 f..

<sup>812</sup> S. Kapitel 8.4.5.

Indizien eines bewusstlosen Prozess der schrittweisen Höherentwicklung ansehen, der ohne willentliche Anstrengung von Seiten der Individuen auf die Anpassung an das Großklima zusteuert und dabei die hinderlichen abiotischen Umweltbedingungen überwindet.<sup>813</sup>

Welchen Stand die Entwicklung erreicht hat, kann anhand der auftretenden Artenzusammensetzung der Vegetation festgestellt werden. Darüber hinaus gibt die Artenzusammensetzung Auskunft darüber, ob sich die Pflanzengesellschaft schon im Übergang von einer Entwicklungsstufe zur nächsten befindet. Denn das Auftreten neuer und anspruchsvollerer dominanter Arten innerhalb eines Habitats markiert den Übergang von einer zur nächsten Entwicklungsstufe. Wenn sich bereits anspruchsvollere, dominante Arten angesiedelt haben, dann hat eine Invasion und damit der Anstoß zur Höherentwicklung stattgefunden. In Folge der Invasion wird das Beziehungsgefüge, das bis dahin die besondere, konkrete Lösung für das Überleben der Pflanzengesellschaft im räumlichen Kontinuum darstellte, durch ein anderes Beziehungsgefüge abgelöst. Folgt man Bensch so geben Clements' Äußerungen Anlass dazu, die Entwicklung der Pflanzengesellschaft modellhaft „als Ausdehnung des Organismus von einem Zentrum, einem ‚inneren Kern‘ ausgehend vorzustellen“ (Bensch 2009, 199). Denn zum einen geht Clements davon aus, dass der Vorgang der Sukzession mit der Ausbildung einer Zonierung der Vegetation einher geht. „The nature of succession as a sequence of communities from extrem to medium conditions determines that its major and universal expression in structure will be zonation“ (Clements 1916, 111). Zum anderen beschreibt Clements die Sukzession als einen langsamen Wandel „of a bare area from one deficiency, e.g., rock, or one of excess, water, to more or less medium conditions“ (ebd., 111). Geht man modellhaft von einer aus dem Kern hervorgehenden Entwicklung aus, dann stellt sich das Reifen der Gesamtgesellschaft im Rahmen der Monoklimaxtheorie wie folgt dar: Hat sich ein Kern herausgebildet, dann ist zunächst auf einer begrenzten Fläche der maximale Entwicklungsstand der Gesellschaft erreicht. Es hat sich dort das Beziehungsgefüge, das für die ganze Klimazone als optimal angepasst gilt, eingestellt. Wo der Kern entsteht, hängt davon ab, wo die günstigsten abiotischen Verhältnisse vorherrschen. Das ist dort, wo der Umbau des Habitats am schnellsten voranschreiten konnte. Von diesem Zentrum aus „entstehen hierarchisch gegliederte Zonen mit abnehmendem Vergesellschaftungsgrad“ (Bensch 2009, 199). Das Wachstum des Superorganismus kann man dann so beschreiben, dass die Kerngesellschaft in die sie umlagernden, weniger entwickelten Gesellschaften vordringt.

„Statt vom Reifen des Gesamtorganismus zu sprechen, ein Prozess, der in den verschiedenen Zonen eben nur unterschiedlich weit gediehen ist, könnte man darum auch

---

<sup>813</sup> Der normative Aspekt ist bei Clements nicht auf der Ebene der Einzelwesen, sondern wie oben bereits erläutert, auf der Ebene der Pflanzengesellschaft als ganzer angesiedelt. Sie soll den Reifezustand erreichen.

sagen: Die Kerngesellschaften okkupieren die ‚Jugendstadien‘ des Gesamtorganismus, bis in allen Zonen maximale Funktionsdifferenzierung und damit Stabilität erreicht ist“ (ebd., 199-200).

Dafür, dass die Sukzession als Vorgang der Invasion der adulten Kerngesellschaft in die umgebenden Jugendstadien gesehen wird – was der Ausreifung der Klimaxgesellschaft als räumlicher Expansion gleich kommt –, spricht Clements Unterscheidung zwischen der Invasion in eine unbesiedeltes und der in ein besiedeltes Areal: „For our purpose it is necessary to distinguish between invasion into bare area and into an existing plant community. The former initiates succession, the later continues the sere by producing successive stages until the climax is reached“ (Clements 1916, 75). Die Entwicklung und damit auch die Expansion der Klimaxgesellschaft in Vegetationszusammenhänge, die als Vorstadien gelten, endet zu dem Zeitpunkt, an dem die Klimaxgesellschaft das gesamte Gebiet innerhalb einer Klimazone eingenommen hat. Insgesamt gesehen kann man davon ausgehen, dass die Sukzession an Stellen mit günstigen Umweltbedingungen schneller voranschreitet als an Stellen mit ungünstigen Umweltbedingungen. Die Sukzession schreitet daher nicht überall innerhalb der Großklimazone gleichschnell voran. Sie entwickelt sich an den Stellen mit günstigsten Bedingungen immer schneller als an denen mit ungünstigen Bedingungen. Die Reifung der Pflanzengesellschaft ist bei Clements daher als einen Expansionsvorgang anzusehen, denn die Pflanzenarten der höher entwickelten Stadien müssen immer in Vegetationsbestände der niederen Stadien invadieren.<sup>814</sup> Dabei wird die Expansion des je höher entwickelten Stadiums möglich, weil es das niedrigere Stadium „kolonisiert“ (Bensch 2009, 200). Das Klimaxstadium kann nicht mehr kolonisiert werden, weil vorausgesetzt wird, dass es der Entwicklungshöhepunkt ist: „As a rule, however, invasion into a climax community is either ineffective or it results merely in the adoption of the invader into the dominant population“ (Clements 1916, 75). Invasionen in die Klimaxgesellschaft sind entweder fruchtlos oder die einwandernden Pflanzen ordnen sich in das bestehende Beziehungsgefüge ein, was nichts anderes bedeutet, als dass sie sich den Existenzbedingungen, die durch die dominanten Arten der Klimaxgesellschaft definiert werden, unterordnen.

Die Invasion<sup>815</sup> einer Pflanzengesellschaft in eine bestehende andere verläuft in Phasen. Sie beginnt mit der Einwanderung, „migration“. Es folgt dann eine Phase, in der sich die Invasoren etablieren. Diese Phase, in der sich die einwandernde Art innerhalb eines

---

<sup>814</sup> S. auch Bensch 2009, 200. Clements schreibt: „The basic and universal progression from bare areas to climax is a complex correlated development of habitat, community, and reaction. The general relation of these is indicated by the gradual colonization of a bare area, and the progression of associates until the climax is reached. Beneath this, as motive forces, lie invasion and reaction“ (1916, 146).

<sup>815</sup> Invasion definiert Clements als „movement of plants from one area to another, and their colonization in the latter“ (Clements 1949, 284).



Gebietes unter Konkurrenzbedingungen ansiedeln, bezeichnet Clemens als „ecesis“.<sup>816</sup> Dass sich die einwandernden Pflanzen ansiedeln, stellt für Clements das wesentliche Geschehen hinsichtlich der Weiterentwicklung der Pflanzengesellschaft da. „Ecesis is the decisive factor in invasion. Migration is wholly ineffective without it, and a present indeed, is usually measured by it“ (Clements 1916, 68). Siedeln sich die Invasoren an, dann treten sie in Konkurrenz zu den Pflanzenarten, die vor den einwandernden Arten in dem Gebiet ansässig und dominant waren. Die Konkurrenz endet mit der Durchsetzung der Invasoren und mit der Verdrängung bzw. der Marginalisierung der Dominanten des Vorgängerstadiums. Die Höherentwicklung der Pflanzengesellschaft ist somit bei Clements sowohl als raumgreifender Prozess und als auch als Prozess der „Verwurzelung“ (Bensch 2009, 201) konzipiert. Denn die Möglichkeit, dass sich eine neue Gruppe von Arten etabliert, basiert in Clements Theorie darauf, „dass sich die Siedler auf die Besonderheiten des Standortes einstellen, die Potentiale des Standortes produktiv machen“ (ebd., 201).<sup>817</sup> Die weitere Entwicklung der Pflanzengesellschaft bis zum Klimax wird dann wiederum „von sukzessive ablaufenden Phasen der Invasion getragen, die denen der Verwurzelung folgen“ (ebd., 201). Mit jeder auf die Invasion folgenden Phase der ecesis wird wiederum die Weiterentwicklung der Pflanzengesellschaft als ganzer eingeleitet.

„Ecesis causes are those which produce the essential character of vegetational development, namely, the successive waves of invasion leading to the final climax. They have to do with the interaction of population and habitat, and are directive in the highest degree. The primary processes involved are invasion and reaction. The former includes three closely related processes, migration competition and ecesis. The last is final and critical, however, and hence is used to designate the causes which continue the development“ (Clements 1916, 5).

Dass einwandernde Arten siedeln, ist dabei wesentlich für die Höherentwicklung der Pflanzengesellschaft, denn nur wenn sie sich dauerhaft ansiedeln, also über mehrere Generationen im Habitat ansässig sind, können die *reactions* erfolgen, die das Habitat für die erfolgreiche Invasion und Ansiedlung der nächst anspruchsvolleren Gruppe von Pflanzenarten bzw. die nachfolgende Dominanzhierarchie schaffen.

---

<sup>816</sup> „Ecesis – The germination and establishment of invaders; the phenomenon exhibited by an invading disseminule from the time it enters a new community until it becomes thoroughly established“ (Clements 1949, 282).

<sup>817</sup> Bei Clements ist Höherentwicklung „also ein raumgreifender Prozess, der notwendig mit ‚Verwurzelung‘ einhergeht“ (Bensch 2009, 201), insofern als dass die invadierenden Arten sich auf das Habitat einstellen müssen, um dort existieren zu können.

„With respect to the plant life, the progressive movement is from lower to higher phytards, from algae, lichens, or mosses, to grasses and woody plants. The interaction of habitat and community results in a progressive increase of dominance and reaction, both in the most intimate correlation (ebd., 146).

Man kann daher sagen, dass Sukzession, solange die Klimaxgesellschaft nicht das gesamte durch das Großklima beeinflusste Gebiet bedeckt, mit dem Prozess der räumlichen Expansion durch Invasion verbunden ist.

Abschließend möchte ich in Hinblick auf die im Kapitel neun folgende Untersuchung des humanökologischen Ansatzes herausarbeiten, welche unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmungen die Idee des Bewährens innerhalb der Monoklimaxtheorie annimmt. Wie oben bereits erwähnt, können Sukzessionsstufen durch die darauf folgende Stufen abgelöst werden, weil die unterlegenen Gesellschaften durch den Ausbau ihrer internen Funktionsbeziehungen die Eigenschaften des Habitats soweit verändert haben, dass diese nicht mehr als Grundlagen für ihre eigene Weiterentwicklung, aber für die Ansiedlung der Invasoren dienen können.<sup>818</sup> Bezogen auf die Gesamtentwicklung der Pflanzengesellschaft kann man die Sukzession angesichts des beschriebenen Mechanismus der Ablösung von Sukzessionsstadien insgesamt als einen Prozess der Bewährung bezeichnen: Die überlegenen Formationen bewähren sich in zweierlei Hinsicht durch Dominanz. Sie machen sich die Leistungen der Vorgänger dienstbar und sie bringen die Pflanzengesellschaft als ganze voran, insofern sie diese durch die Auflösung bzw. Verdrängung unterlegener Stadien dem Ziel der Reife näher bringen. Die unterlegenen Formationen bewähren sich hingegen, weil sie die Voraussetzungen für die Höherentwicklung der Pflanzengesellschaft und damit die Vereinheitlichung des Habitats und die Anpassung an das Klima schaffen haben. Erst wenn das Klimaxstadium erreicht ist, hat sich die Pflanzengesellschaft als ganze hinsichtlich ihres klimabedingten Entwicklungsziels bewährt. Sie befindet sich in perfekter Harmonie mit dem Klima

„In short, a climax vegetation is completely dominant, its reactions being such to exclude all other species. In one sense, succession is only a series of progressive reactions by which communities are selected out in such a way that only that one survives which is in entire harmony with the climate“ (ebd., 80).

Nur das Klimaxstadium bewährt sich allein dadurch, dass es sich die Leistungen der Vorgänger dienstbar macht, die Pflanzengesellschaft voranbringt und sie auf dem höchsten Entwicklungsniveau stabilisiert.

---

<sup>818</sup> Vgl. Clements 1916, 80.

Für eine einzelne Art bedeutet deshalb, sich zu bewähren, eine vorgesehene Position innerhalb der Abfolge von Dominanzhierarchien auszufüllen. Denkbar wäre, dass sie in einer oder in verschiedenen Hierarchien eine Position inne hat. Liegt ihre Position innerhalb der Sukzessionsstadien, dann bewährt sich diese Art so wie die Stadien dadurch, dass sie die Entwicklung der Pflanzengesellschaft voranbringt, auch wenn sie selbst später nicht mehr vorkommt. Ist sie Teil der Klimaxformation, dann bewährt sie sich, indem sie zur optimalen Anpassung der Klimaxformation an das Klima beiträgt, was bedeutet, dass sie dauerhaft die Position ausfüllt, die ihr innerhalb der Dominanzhierarchie zukommt.

## **9.5 Zusammenfassung**

Mit der Entstehung der Ökologie ging der Fokus der Betrachtung, ähnlich wie es für die amerikanische Sozialphilosophie festgestellt werden konnte, von Einzelwesen und dessen Bezug zur Umwelt auf Pflanzengesellschaften und deren Bezug zur Umwelt über. Innerhalb der Ökologie entstanden mit den Klimaxtheorien und dem individualistischen Konzept zwei konkurrierende Ansätze, die von unterschiedlichen Wesensbestimmungen ihres Gegenstandes, der Pflanzengesellschaft, ausgingen. Innerhalb der holistischen Synökologie fand eine Differenzierung statt, in deren Rahmen unter anderem die Monoklimaxtheorie entstand. Man kann deshalb davon ausgehen, dass am Anfang des 20. Jahrhunderts innerhalb der Ökologie konkurrierende Ansätze verfolgt wurden, die vor dem Hintergrund verschiedener kultureller Deutungsmuster konstituiert worden waren. Für die Monoklimaxtheorie konnte festgestellt werden, dass sie auf einem Systemrealismus basiert. Die Pflanzengesellschaft wird als ein real existierender Naturgegenstand angesehen, weshalb man sie in der Natur auffinden, nicht aber ausgehend von beliebigen Interessen konstruieren kann. Nach Clements ist die Pflanzengesellschaft ein überindividueller Organismus eigener Art, der die in seinem Keim angelegten Eigenschaften im Verlauf seiner Entwicklung zur Reife entfaltet. Weil die sichtbare Erscheinung von diesem Gesellschaftsorganismus Ausdruck der im Kern angelegten Eigenschaften ist, kann man sagen, dass die Pflanzengesellschaft als Ort in Übereinstimmung mit der konservativen Subjektidee formuliert wurde. Weitere Übereinstimmungen mit dieser Idee ergaben sich bei der Analyse des Sukzessionsgesetzes, das Clements als das allgemeine Entwicklungsgesetz von Pflanzengesellschaften ansah. Folgt man dem Sukzessionsgesetz, dann bildet sich die Pflanzengesellschaft wie das Individuum in der Auseinandersetzung mit dem Habitat aus. Das Ziel der Entwicklung war dabei nicht nur in der Pflanzengesellschaft selbst angelegt, sondern wurde zudem durch das Großklima bestimmt. Weil dem Großklima die Funktion einer zielsetzenden Instanz zugesprochen wurde, stimmt die in der

Monoklimaxtheorie enthaltene Idee der Entwicklung mit dem christlichen Prinzip der Nachfolge bzw. der Idee der vernünftigen Selbstverwirklichung überein. Wie das Individuum innerhalb der konservativen Weltanschauung entfaltet die Pflanzengesellschaft das in ihr Angelegte, indem sie sich von den Vorgaben der äußeren Natur befreit und sich gleichzeitig an die Vorgaben des als zielsetzender Instanz fungierenden Großklimas anpasst. Im Klimaxstadium erreicht die Pflanzengesellschaft einen Status, der dem der Persönlichkeit in der konservativen Weltanschauung gleicht. Für die Pflanzengesellschaft, die als eine überindividuelle Einheit ein besonderes Beziehungsgefüge ist, bedeutet dies, dass sie sich als auf Dauer gleichbleibende Dominanzhierarchie erhält. Weil die Pflanzengesellschaft im Klimax zum Standort ihrer selbst wird, können nur die Pflanzenarten, die dem Beziehungsgefüge bzw. der Dominanzhierarchie des Klimax angehören, dauerhaft auftreten und diese Arten müssen dauerhaft die gleiche Stellung innerhalb des Beziehungsgefüges einnehmen.

Dass sich in der Monoklimaxtheorie insbesondere die transzendentalistische Variante konservativer Philosophien spiegelt, zeigte sich dann darin, dass Clements, dem Beispiel der Emerson'schen Geschichtsphilosophie folgend, die Entwicklung der Pflanzengesellschaft als eine geregelte Abfolge von Dominanzhierarchien ansah. Die Völker, die parallel existierten, wurden in jeder der aufeinanderfolgenden Epochen von einem Volk angeführt. Wie bei Emerson kulminiert die Entwicklung bei Clements darin, dass sich die dem transzendenten Entwicklungsziel entsprechende Dominanzhierarchie etabliert und dauerhaft erhält. In Analogie zu Emersons Geschichtsphilosophie, bei der das Auftreten der representativ men das Fortschreiten der Geschichte initiiert und ihren Stand anzeigte, fungierten die Dominanten innerhalb der Monoklimaxtheorie als Motor und Gradmesser der Entwicklung. Ihr Auftreten signalisierte das Fortschreiten der Entwicklung ebenso wie den von der Pflanzengesellschaft erreichten Entwicklungsstand. Ordneten sich die weniger durchsetzungsstarken Menschen bei Emerson den representativ men unter, gelten die dominanten Pflanzenarten eines Entwicklungsstadiums als diejenigen, die die Lebensbedingungen aller anderen Arten bestimmten. Die These, dass der Monoklimaxtheorie die politische konservative transzendentalistische Philosophie Emersons als Vor-Urteilsstruktur zugrunde liegt, kann damit insgesamt als ausreichend belegt angesehen werden.

In Hinblick auf die These, dass die Monoklimaxtheorie ihrerseits paradigmatische Funktion für den humanökologischen Ansatz haben soll, kann zum einen festgestellt werden, dass Clements die Idee der Nachfolge, die den Aspekt des willentlichen, bewussten Handelns beinhaltet, in eine Idee der bewussten organischen Höherentwicklung überführt. Das Paradoxon der Anpassung durch Loslösung wird dabei im Rahmen der Monoklimaxtheorie fortgeführt, denn die Pflanzengesellschaft löst sich im Verlauf der Entwicklung von der

äußeren Umwelt und passt sich gleichzeitig den Vorgaben des Großklimas an. Durch diese Naturalisierung der Idee der Nachfolge entsteht der Anschein, dass aufgrund natürlicher Ursachen eine bestimmte Vegetationszusammensetzung auftaucht und sich dauerhaft erhält. Weil Clements mit dem Großklima unter der Hand eine übernatürliche Ursache einführt, ist es ihm erstens möglich, die Pflanzengesellschaft als Standort bzw. als einen Interaktionszusammenhang zu definieren, in dem nicht die Eigenschaften des Habitats, sondern die Ausprägung des immateriellen Beziehungsgefüges bestimmen, welche Pflanzenarten dauerhaft vorkommen und welchen Status sie innerhalb der Gesellschaft einnehmen können. Zweitens gelingt es ihm, die Idee der Konkurrenz in das ganzheitliche, organische Denken widerspruchlos zu integrieren, indem er ihr eine Funktion als Mittel der Höherentwicklung zuschreibt. Drittens arbeitete Clements die im Transzendentalismus angelegte Idee, die amerikanische Nation könnte das in ihr Angelegte durch die Besiedlung des Kontinents zur Entfaltung bringen, so dass sie das in der Schöpfung vorgesehene Entwicklungsziel der Menschheit erreichen und die Führungsrolle unter den Nationen einnehmen könnte, zu einem Naturgesetz der Höherentwicklung durch räumlicher Expansion aus. Denn im Rahmen des Sukzessionsgesetzes wird die Höherentwicklung der Pflanzengesellschaft nur durch die Invasion und das Siedeln von Arten höherer Entwicklungsstadien in niedere Entwicklungsstadien und damit immer durch die Verdrängung der niedrigeren Stadien möglich.

Da die Sukzession der Pflanzengesellschaft ein Prozess der Bewährung hinsichtlich der Klimavorgaben ist, bedeutet sich zu bewähren für die einzelnen Sukzessionsstadien unterschiedliches: Alle Stadien vor dem Klimax bewähren sich, indem sie das Habitat für ihre Nachfolger so umbauen, dass sie selbst nicht mehr dort existieren können, aber die Voraussetzungen für die Existenz des nachfolgenden Stadiums herstellen. Das Klimaxstadium bewährt sich dagegen dadurch, dass es die von den Vorgängern geschaffenen Ausgangsbedingungen für sich so nutzbar macht, dass es dauerhaft existieren kann. Es gilt im Rahmen des ökologischen Ansatzes von Clements als natürlich und damit objektiv gegeben, dass viele Pflanzenarten an einem Ort nicht vorkommen, obwohl sie dort aufgrund der Umweltbedingungen existieren könnten, weil sie nicht dem Beziehungsgefüge des Klimaxstadiums angehören. Und es liegt ebenso in der Natur der Pflanzengesellschaft, dass jede Pflanzenart des Klimaxstadiums dauerhaft existiert und dabei immer die gleiche dominante oder subdominante Position innerhalb der Dominanzhierarchie einnimmt.

## 10. Die Monoklimaxtheorie als Paradigma in der Soziologie oder zur politischen Klassifikation des humanökologischen Ansatzes der Chicagoer Schule

### 10.1 Einleitung

Die Soziologen der Chicagoer Schule haben eine Vielzahl soziologischer Theorien und sozialphilosophischer Ansätze als relevant für die eigene Arbeit erachtet und für den humanökologischen Ansatz fruchtbar gemacht. Zu den für Park als bedeutsam erscheinenden Ansätzen zählen nach Lindner die Arbeiten von Comte, Spencer, Durkheim, Ross, Thomas, Sumner, Dewey und Simmel.<sup>819</sup> Diese Zusammenstellung von Autoren sieht Lindner als „ein exzellentes Beispiel für Parks Eklektizismus, aber auch, positiv formuliert, für den Werkzeugcharakter..., den Konzepte für ihn [Park A.H.] haben“ (Lindner 2007, 86). Im Folgenden soll nicht versucht werden, diese Einflüsse im Einzelnen nachzuweisen, denn der bloße Nachweis über den Einfluss eines anderen Autoren, gibt keine Auskunft darüber, wie die Chicagoer Soziologen fremde Ideen für sich nutzbar machten. Es soll vielmehr die These belegt werden, dass die Monoklimaxtheorie, die ja selbst aus der Reflexion der politischen Philosophie Emersons in der Naturwissenschaft hervorgegangen war, die Vor-Urteilsstruktur bildet, vor deren Hintergrund der humanökologische Ansatz denkmöglich wurde.<sup>820</sup> Geht man so vor, dann kann gezeigt werden, dass die Soziologen fremde Ideen aufgegriffen, sie aber in ihrer Bedeutung veränderten. Für die Beweisführung gehe ich in der gleichen Reihenfolge wie in Kapitel acht vor. Bevor ich mich dem Ansatz der Chicagoer Schule zuwende, werde ich nochmals auf die gesellschaftliche und politische Situation in den USA eingehen. Ich schließe dabei an das Kapitel 9.2 an und konzentriere mich nun zum einen auf die sowohl in der Öffentlichkeit als auch in verschiedenen Wissenschaften als krisenhaft empfundene Entwicklung in den Großstädten und zum anderen führe ich in die sich in den USA um die Jahrhundertwende zuspitzenden Auseinandersetzungen über die Rassenfrage ein. In Kapitel 10.3 wird zunächst nachgewiesen, dass die Chicagoer Soziologen bei der Bestimmung ihres Gegenstandes eine systemrealistische Position einnehmen. Es wird dann gezeigt, dass der Forschungsgegenstand der Humanökologen, die community, wie die Pflanzengesellschaft ein Ort ist und dass sie als Ort nach der Idee des Individuums im Sinne der konservativen Weltanschauung konstituiert wird. Danach zeige ich, wie das Sukzessionsgesetz, das aus der Assimilation des Prinzips der Nachfolge in der

---

<sup>819</sup> S. Lindner 2007, 86. Die Zusammenstellung der Autoren findet sich nach Lindner in Parks Notizbuch von 1929/1930.

<sup>820</sup> Der Frage, ob und welchen der genannten soziologischen Ansätze die Soziologen der Chicagoer überhaupt gerecht geworden sind, kann in dieser Arbeit nicht systematisch nachgegangen werden.

naturwissenschaftlichen Ökologie hervorging, von den Chicagoer Soziologen auf die Geschichte der Menschheit rückübertragen wird. Anhand der Aussagen zum Wachstum der Großstadt soll belegt werden, dass die Reflexion der Monoklimaxtheorie in der Soziologie zur Formulierung einer Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung führt. Abschließend soll dann der Nachweis erbracht werden, dass die humanökologische Stadtentwicklungstheorie der Chicagoer Schule, weil sie eine Monoklimaxtheorie ist, auf eine in der konservativen Weltanschauung verankerten und um rassistisches Denken erweiterten Position zielt.

## **10.2. Zum Einfluss rassistischen und großstadtkritischen Denkens auf die Entwicklung der amerikanischen Stadtsoziologie**

Dass das sozialdarwinistische Denken am Ende des 19. Jahrhunderts in den USA viele Anhänger gefunden hatte, wurde im vorhergehenden Kapitel bereits ausgeführt. Einen weiteren wesentlichen Einfluss auf die öffentliche Meinung übten zu dieser Zeit in den USA imperialistisches Machtdenken und rassistisches Denken aus. Auch wenn nicht selten Elemente der Evolutionstheorie Darwins im Zusammenhang mit der Herausbildung von Rassentheorien und der Rechtfertigung imperialistischer Politik auftauchten, gehen Russett und Hofstadter davon aus, dass das Entstehen diese Gedankenguts nicht an das Aufkommen der sozialdarwinistischen Strömung gebunden war, sondern dass es sich unabhängig von dieser Strömung herausgebildet hat. Denn zum einen wurde imperialistische Machtpolitik auch ohne Bezug auf Darwin erfolgreich gerechtfertigt. Zum anderen existierte rassistisches Denken in Amerika lange vor der Veröffentlichung der Evolutionstheorie. „Neither the philosophy of force nor doctrines of *Machtpolitik* had to wait upon Darwin to make their appearance. Nor was racism strictly a post-Darwinian phenomenon“ (Hofstadter 1965, 171).<sup>821</sup> Beispielsweise veröffentlichte Alfred Thayer Mahan 1890 sein in den USA sehr einflussreiches Werk „Influence of Sea Power Upon History“, in dem er sich „zur Vorherrschaft der Gewalt in internationalen Angelegenheiten“ (Russett 1981, 338) bekannte, ohne auf Darwin Bezug zu nehmen.<sup>822</sup> Und bezüglich des Rassismus und des sich zur Jahrhundertwende entfaltenden Kults des Angelsächsischen konstatiert Russett, dass man „Begriffe Darwins vor sich her trug, um Ideen zu bekräftigen, die schon lange vor 1859 die Runde gemacht hatten“ (ebd., 338). Wie Gossett<sup>823</sup> belegt, lässt sich der populäre Rassismus bis zu den Jahren der Gründung der Kolonien und dem Beginn der Einfuhr

---

<sup>821</sup> S. auch Russett 1981, 336 ff. Dass bereits Emersons philosophisches Werk die Idee enthielt, die Amerikanische Nation könne eine Führungsrolle unter den Nationen spielen, zeigte das Kapitel 8.

<sup>822</sup> Sein Buch fand unter anderem bei Theodor Roosevelt große Anerkennung.

<sup>823</sup> S. Gossett 1997. Zur Erfindung der überlegenen weißen Rasse s. Allen 1997.

schwarzer Sklaven zurückverfolgen (ebd., 338).<sup>824</sup> Allerdings veränderte sich das rassistische Denken nach dem Bürgerkrieg – also etwa zeitgleich mit der Entstehung der sozialdarwinistischen Strömung – infolge der zunehmenden Einwanderung insbesondere von Iren, Süd- und Osteuropäern sowie von Asiaten. Unterschied man anfangs nur zwischen weißer und schwarzer Rasse, ging man zu dieser Zeit dazu über, die Europäer auf der Grundlage von Rassenkriterien zu unterscheiden.

“Afroamerikaner blieben zwar einer ‚Rasse‘ zugeordnet, deren Fähigkeiten und Potentiale als geringer galten als die der ‚weißen Rasse‘. Die Einheit der Weißen oder europäisch stämmigen Bevölkerung hatte aber mit der massiven Einwanderung von Iren bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts einen ersten Riss bekommen, der sich zum Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge der steigenden Immigration von Süd- und Osteuropäern vertiefen sollte. Ins öffentliche Interesse rückte die Aufteilung der Europäer in verschiedene ‚Rassen‘. Ebenso wie den irischen Einwanderern der Status als ‚Weiße‘ aberkannt worden war, geschah dies jetzt bei Einwanderern aus Süd- und Osteuropa“ (Hensel 2009, 103-104).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts differenzierte man die Menschheit deshalb nicht mehr länger in vier bis fünf Rassen, sondern sie wurde nun nahezu „in so viele ‚Rassen‘ unterteilt, wie es Nationen und Sprachgruppen gab“ (ebd., 103). Im Zuge dieser Differenzierung kam es „zu einer Verengung des ‚Weiß-Sein‘ auf die angelsächsische Abstammung. *American* und *Anglo-American* wurden zu Synonymen“ (ebd., 104).<sup>825</sup> Ungeachtet der Tatsache, dass seit der Gründung der Kolonien Menschen aus ganz Europa nach Amerika eingewandert waren, wurde der Anglo-Saxon zum Amerikaner schlechthin erklärt. Mit dieser Verengung ging vielfach die Vorstellung einher, die „angelsächsische Rasse“ sei allen anderen mehr oder weniger minderwertigen europäischen, asiatischen und afrikanischen Rassen, überlegen.<sup>826</sup> Die Anhänger dieses rassistischen Denkens versuchten Theorien des rassistischen Determinismus und der weißen Überlegenheit eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, indem man sich auf „physiologische Untersuchungen, die die menschliche Spezies anhand von Hautfarbe, Physis und Schädelform in unterschiedliche Klassen einteilte“ (Russett 1981, 339) berief.<sup>827</sup> Studien dieser Art zeigten ihre Wirkung auch in der

---

<sup>824</sup> S. auch Russett 1981; Smith 2010.

<sup>825</sup> S. auch Persons 1987, 3.

<sup>826</sup> Vgl. Hensel 2009, 107. S. auch Gossett 1997. Eine besondere Wertschätzung insbesondere der englischstämmigen Europäer fand sich schon bei Emerson. S. Kapitel 8.

<sup>827</sup> Eine dieser wissenschaftlich angelegten Untersuchungen stellt der Bericht der „Dillingham Commission on Immigration“ dar, der dem Kongress 1911 vorgelegt wurde. „In Band neun mit dem Titel ‚Dictionary of Races or Peoples‘ wurde die europäische Bevölkerung mehr oder weniger nach Sprachgruppen in ‚Rassen‘ unterteilt, die sich angeblich in ihren moralischen und intellektuellen Qualität unterschieden und deshalb in eine hierarchische Ordnung gebracht wurden. Anhand der behaupteten Charakteristika jeder Gruppe traf die Kommission dann Aussagen über die Erwünschtheit ihrer Einwanderung“ (Hensel 2009, 107).



Soziologie. Dort beschäftigte man sich im Zusammenhang mit der Ausarbeitung sozialdarwinistischer Theorien zum einen verstärkt mit Fragen nach den Ursprüngen und der Entwicklung des menschlichen Verhaltens und zum anderen mit der Entstehung und Entwicklung gesellschaftlicher Zusammenhänge. Die Diskussion kreiste dabei um die Frage, ob das individuelle Verhalten und die Ausbildung gesellschaftlicher Zusammenhänge stärker durch die menschliche Natur<sup>828</sup> oder die Kultur gesteuert werde. Bedeutende amerikanische Soziologen vertraten in diesem Zusammenhang die Ansicht, dass sowohl das menschliche Verhalten als auch die gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht auf kulturelle, sondern wesentlich auf natürliche, nicht zuletzt rassenbedingte Ursachen zurückzuführen sei.<sup>829</sup> Beispielsweise vertrat William McDougall (1871-1936), ein einflussreicher Vertreter der reduktionistischen, sozialpsychologisch ausgerichteten amerikanischen Soziologie, die Ansicht, dass die Instinkte als die wesentlichen Antriebe aller menschlichen Aktivitäten angesehen werden müssen. In seinem Werk „An Introduction to Social Psychology“ von 1908 behauptet er,

„that the spring of all complex activities that make up the life of societies must be sought in the instincts and in the other primary tendencies (i.e. imitation, play, habit F.J.) that are common to all men and are deeply rooted in the remote ancestry of the race“ (McDougall 1967, 302 in Jonas 1981, 263).<sup>830</sup>

Gegen diese Auffassung argumentiert Edward A. Ross (1866-1951) in seinem Buch „Social Psychology“ (1908). Er hebt hervor, dass die natürlichen Antriebe kulturell überformt würden und dass es Antriebe gäbe, die gänzlich kulturellen Ursprungs seien. In der kulturellen Überformung sah er eine Veredelung der Instinkte. An Sumner und Ward anknüpfend zog er den Schluss, dass die Aufgabe der Soziologie darin bestehen müsse, diesen Veredelungsprozess zum Wohle des Einzelnen und der Gesellschaft aktiv voranzubringen. Den konkreten Anlass für Diskussionen dieser Art lieferten nicht zuletzt die massiven Probleme, die in den Großstädte auftraten. Anders als in den ländlichen Regionen traten die sozialen Missstände, die aus der ungebremsten Industrialisierung, der Laissez-Faire Politik und der massenhaften Einwanderung<sup>831</sup> resultierten, in Städten wie Chicago und New York geballt in Erscheinung. Anders als auf dem Land konnten diese Missstände, weil ihre Häufung die öffentliche Ordnung massiv störte, nicht übersehen werden. In unmittelbarer Nähe von Industriegebieten, Geschäfts-, Vergnügungsvierteln und luxuriösen Wohngebieten

---

<sup>828</sup> Der Natur des Menschen wurden unter anderem die Instinkte und Rassenmerkmale zugerechnet.

<sup>829</sup> S. Jonas 1981, 263.

<sup>830</sup> Jonas zitiert aus der letzten Neuauflage von *An Introduction to Social Psychology*.

<sup>831</sup> Zum Ausmaß der Zuwanderung in die amerikanischen Städte siehe Avery & Steinfisch (1992).

entstanden Elendsquartiere, in denen die Bewohner ihr Leben oftmals unter menschenunwürdigen Bedingungen fristeten. Armut, Arbeitslosigkeit und Diskriminierung waren allgegenwärtig. Diese Lebensumstände beförderten nicht zuletzt das Anwachsen von Kriminalität und Gewalttätigkeit in den Großstädten.<sup>832</sup> Intellektuelle aus dem sozialphilosophischen und soziologischen Umfeld versuchten, diese Krise nicht nur theoretisch zu erfassen und zu durchdringen, sondern auch praktisch zu bewältigen. Wie in der Soziologie allgemein zeichneten sich in der soziologischen Stadtforschung zwei Tendenzen ab. Ausgehend von dem Anspruch, dass der gesellschaftliche Fortschritt jedem zu gute kommen sollte, sah ein Teil der Soziologen die Aufgabe der Soziologie darin, die Lebensbedingungen gerade der unterprivilegierten Bevölkerungsschichten zu erforschen und durch aktives Eingreifen zu verbessern. Als ein Beispiel sei hier Jane Addams (1860-1935) genannt. Addams, die als eine der ersten amerikanischen Sozialarbeiterinnen gilt, stand in engem Kontakt zu John Dewey, Georg Herbert Mead (1863-1931) und William I. Thomas (1863-1947), die der Universität von Chicago verbunden waren.<sup>833</sup> Sie sah eine wesentliche Ursache der gesellschaftlichen Krise darin begründet, dass in Metropolen wie Chicago oder New York gemeinschaftliche Zusammenhänge verlorengegangen waren. Mit der Gründung der Institution „Hull House“<sup>834</sup> sollte ein Gegenpol zu dieser Entwicklung geschaffen werden.<sup>835</sup> Es sollten gemeinschaftliche Zusammenhänge im städtischen Kontext insbesondere für diejenigen etabliert werden, die, aus welchen Gründen auch immer, am Rande der Gesellschaft standen. „Instead of participating in the building of a community from scratch, she felt that she was trying to re-built a community, to re-unify the scattered, chaotic thing that city life had become by the eighteen-eighties“ (White & White 1977, 150). Mit der Arbeit in Hull House zielten Addams und ihre Partnerin Ellen Hunter unter anderem darauf ab, Einwanderern bei der Integration in die amerikanische Gesellschaft zu helfen und jugendlichen Arbeitern eine Lebensperspektive zu bieten, die sie vor einem Abfallen in die Kriminalität oder Lasterhaftigkeit bewahrte.<sup>836</sup> Ihr persönliches Engagement wurde insgesamt von der Idee getragen, dass das gesamte soziale Leben der Stadt als ein organischer

---

<sup>832</sup> S. u.a. Philpott 1978

<sup>833</sup> Nach Deegan 2002 pflegte Addams keinen intellektuellen Austausch mit Park, Burgess und deren Schülern, die ebenfalls an der Universität von Chicago beschäftigt waren. An dieser Stelle sei nochmals darauf hingewiesen, dass sich die vorliegende Arbeit nur mit dem humanökologischen Zweig der sozialpsychologischen und soziologischen Departments der Universität von Chicagoer Schule beschäftigt und diesen Zweig als Chicagoer Schule bezeichnet. Auf die Differenzen zwischen dem humanökologischen Ansatz und den darüber hinaus an der Universität von Chicago vertretenen Ansätze kann im Rahmen der Arbeit nicht explizit eingegangen werden.

<sup>834</sup> S. White & White 1977; Jane Addams gründete 1889 gemeinsam mit Ellen Gates Starr Hull House in einem Chicagoer Elendsviertel. Hull House war eine Institution, die verschiedene soziale Einrichtungen wie eine Abendschule für Erwachsene, einen Kindergarten und eine öffentliche Küche beherbergte.

<sup>835</sup> „Hull House was designed to be an antidote against social ignorance, inaction, and apathy, an experiment to aid in the solution of the social and industrial problems produced by modern conditions of live in a great city“ (White & White 1977, 150).

<sup>836</sup> Wie Addams und Gates Arbeit in Hull House arbeiteten beschreibt Deegan 2002.

Zusammenhang anzusehen sei. In diesem Zusammenhang sollte sich der Einzelne – wenn nötig auch unter Anleitung – als ganzheitliche Persönlichkeit entfalten können.<sup>837</sup> Addams Arbeit war in dem Sinne richtungsweisend, als dass sie darauf hinwirkte, die soziologische Forschung in den USA um die Jahrhundertwende zunehmend praktisch zu orientieren. Etwas überspitzt bemerkt Linder daher zum Stand der amerikanischen Soziologie vor dem 1. Weltkrieg:

„Eine Durchsicht der Vorkriegsjahrgänge des *American Journals of Sociology* vermittelt uns, sehen wir einmal von den Beiträgen zur allgemeinen Soziologie ab, über weite Strecken das Bild einer Soziologie, die sich als Hilfswissenschaft karitativer Bestrebungen versteht“ (Lindner 2007, 266).

Nur wenige Soziologen, die sich mit den gesellschaftlichen Krisenerscheinungen in den Großstädten beschäftigten, verfolgten demnach überwiegend wissenschaftliche Absichten. Zu diesen Forschern zählte insbesondere Park. Denn seine Studien zeichnen sich nach Lindner durch das Bemühen aus,

„soziale Welten und soziales Handeln unvoreingenommen zu erforschen, um auf diese Weise zu einem Fundus an soziologischem Wissen zu gelangen, das ein aus praktischen Zielsetzungen gewonnenes Wissen ersetzt“ (ebd., 265-266, Umstellung im Zit.).

Diese Einschätzung Lindners deckt sich mit der Zielsetzung, die Park und Burgess in der Introduction formulieren.<sup>838</sup> Denn in dem ersten Kapitel dieses Bands, der als Lehrbuch der Soziologie angelegt ist, fordern sie, dass sich die Soziologie, auch wenn sie gesellschaftliche Phänomene erforscht, zu einer empirischen Wissenschaft entwickeln soll. Wie in den Naturwissenschaften soll auch in dieser Wissenschaft von der Erfahrung ausgegangen werden. Soziologische Theorien müssten auf Beobachtungsdaten basieren und dürften nicht ausgehend von philosophischen Spekulationen gewonnen werden.<sup>839</sup> Die Soziologie soll mit anderen Worten zu einer „empirischen Naturwissenschaft der Gesellschaft“ werden, die die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Vergesellschaftung anhand der Beobachtung

---

<sup>837</sup> S. White & White 1977.

<sup>838</sup> Folgt man Lindner (2007, 265 f.) dann stellte Burgess seine Forschung noch eher in den Dienst der praktischen Sozialarbeit als Park. Die Unterschiedlichkeit der Forschungsschwerpunkte von Park und Burgess soll in dieser Arbeit keine Beachtung finden, da es das Ziel ist, das von Park und Burgess geteilte und den gemeinsamen Forschungsgegenstand „Stadt“ konstituierende ökologische Paradigma zu rekonstruieren, um das geteilte politische Interesse aufzudecken.

<sup>839</sup> S. auch Jonas 1981, 276 ff.. Erste Ansätze einer empirischen Sozialforschung lieferten die „social surveys“ (statistische Umfragen), mit denen Daten zur Lebenssituation zumeist der unterprivilegierten Bevölkerungsschichten erhoben worden waren. Eine der ersten bedeutenden Umfragen war die „Pittsburgh-Survey“, die zwischen 1907 und 1908 durchgeführt wurde. Ihr folgten nach Jonas bis 1928 weitere 2775 Umfragen.

gesellschaftlicher Phänomene aufdeckt.<sup>840</sup> Für die Forscher bedeutet dies, dass sie beständig Erfahrungen im sozialen Feld sammeln und sich anders als die Forscher der Geschichtswissenschaften auf das Typische bzw. auf sich immer wiederholende Phänomene konzentrieren sollten.<sup>841</sup> Die angestrebte Verwissenschaftlichung sollte sicherstellen, dass man die gesellschaftlichen Zusammenhänge unabhängig von dem, was man für politisch erstrebenswert hielt, erforschte. Dass die Soziologen ihren humanökologischen Ansatz nicht allein aus der Erfahrung gewonnen haben können, macht die in Kapitel 2 und 9 zusammengefasste wissenschaftstheoretischen Diskussion zur paradigmatischen Bedingtheit wissenschaftlicher Gegenstände im Allgemeinen und ökologischer Gegenstände im Besonderen bereits deutlich. Es ist also davon auszugehen, dass, auch wenn die Soziologen der Chicagoer Schule politische Ziele nicht explizit benennen, solche Ziele implizit im humanökologischen Ansatz enthalten sind. Welche politische Position diesem Ansatz immanent ist und welcher Position er damit eine wissenschaftliche Legitimationsgrundlage verschafft, soll nun herausgearbeitet werden.<sup>842</sup>

### **10.3 Wie die Monoklimaxtheorie als Musterbeispiel einer Theorie die lebendige Metropole empirisch real werden lässt**

#### **10.3.1 Die lokale Gemeinschaft ist ein lebender Organismus: der Systemrealismus des Chicagoer Ansatzes**

##### *Die lokale Gemeinschaft ist ein Ort*

Bei der Rekonstruktion des humanökologischen Ansatzes der Chicagoer Schule werde ich mich nicht nur auf den Sammelband „The City“ von 1925, sondern auch auf das erste Hauptwerk von Park und Burgess, die 1921 erschienene „Introduction to the Science of Sociology“ und auf verschiedene Texte Parks<sup>843</sup> stützen.

Im dritten Kapitel der Introduction wird der Versuch unternommen, das Wesen der Gesellschaft und das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft zu definieren.<sup>844</sup> Dabei wird zuerst ausgeschlossen, dass es sich bei der Gesellschaft um eine von Wissenschaftlern konstruierte Einheit oder um eine verbindungslose Aggregation von Menschen handelt.

---

<sup>840</sup> S. Introduction 1969, Kapitel 1.

<sup>841</sup> Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Natur- und Geschichtswissenschaften beziehen sich Park und Burgess auf Windelband (1894). Als weitere Referenzen geben sie Rickert (1902/1899) und Simmel (1907) an. S. Introduction to the Science of Sociology 1969, Kapitel 1.

<sup>842</sup> Man kann davon ausgehen, dass die Chicagoer Soziologen um Park und Burgess verschiedene Ziele verfolgten. Die Orientierung an den Naturwissenschaften und insbesondere an der Ökologie könnte unter anderem auch dazu gedient haben, die Stellung der Soziologie innerhalb der Hierarchie der Wissenschaften zu verbessern.

<sup>843</sup> Diese Texte entstammen zum größten Teil dem Band „On Social Control and Collective Behavior“ von 1967.

<sup>844</sup> Darauf, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, gehe ich unten ein.

„Society is not a collection of persons in the sense that a brickpile is a collection of bricks. However we may conceive the relation of the parts of society to the whole, society is not a mere physical aggregation and not a mere mathematical or statistical unit“ (Introduction 1969, 161).

Dann macht man geltend, dass es nicht allein die Menschen sind, die die Gesellschaft bilden, sondern dass die Gesamtheit aller technischen Mittel und kommunikativ vermittelten Praktiken, die Menschen anwenden, in die Betrachtung einbezogen werden müssen. Die Totalität der kommunikativ vermittelten Praktiken zusammengekommen mit den technischen Praktiken wird als soziales Erbe, „social heritage“<sup>845</sup>, bezeichnet. Dieses Erbe hat sich in dem geschichtlichen Prozess des Zusammenlebens der Menschen und im Prozess der Auseinandersetzung der Menschen mit der natürlichen Umwelt herausgebildet und ermöglicht kollektives Handeln.

„Society now may be defined as the social heritage of *habit and sentiment, folkways and mores, technique and culture*, all of which are incident or necessary to collective human behavior“ (ebd., 163).

Gesellschaft ist demnach eine aus Menschen und einem in der Geschichte entstandenen sozialen Erbe bestehende Einheit, wobei das geteilte soziale Erbe das koordinierte, kollektive Handeln ermöglicht.

Wie im Kapitel eins bereits erwähnt, unterscheiden die Chicagoer Soziologen zwei unterschiedliche Forschungsansätze innerhalb der Soziologie: Entweder wird die Gesellschaft als eine aus verschiedenen sozialen Gruppen, „smaller societies“<sup>846</sup> zusammengesetztes Ganzes betrachtet, oder sie wird als eine aus verschiedenen lokalen Gemeinschaften, „communities“, bestehende Einheit angesehen.<sup>847</sup> Sieht man sie als einen aus verschiedenen, mehr oder weniger stark institutionalisierten „smaller societies“ zusammengesetzten Konstellation an, spricht man von der „society“ bzw. „Great Society“.

---

<sup>845</sup> Ich übersetze social heritage mit „soziales Erbe“ und werde im Folgenden beide Begriffe verwenden.

<sup>846</sup> Ich übersetze den Begriff smaller societies mit „soziale Gruppe“ und werde im Folgenden beide Begriffe verwenden.

<sup>847</sup> Während seines Aufenthaltes in Europa zwischen 1899-1903 hatte Park Arbeiten von Ferdinand Tönnies kennengelernt. Der Frage, ob und wenn ja welche Übereinstimmungen zwischen den von Park und Burgess benutzten Begriffen von „society“ und „community“ und den von Tönnies gebildeten Begriffen von „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ bestehen, soll im Folgenden nicht nachgegangen werden. Herausgearbeitet wird hier allein die Bestimmung, die die Chicagoer Soziologen diesen Begriffen gegeben haben. Für eine solche Vorgehensweise spricht, dass, wie König feststellte, Begriffe wie der der community in der englisch sprachigen Soziologie nicht eindeutig definiert waren. S. König 1958, 21.

„Society in the most inclusive sense of that term, the Great Society, as Graham Wallas<sup>848</sup> described it, turns out upon analysis to be a constellation of other smaler societies, that is to say races, peoples, parties, fractions, cliques, clubs, etc.“ (ebd., 1969, 164).

Jede smaler society besitzt „its own specific type of organization“ (ebd., 163)<sup>849</sup>. Sie ist durch das von den Mitgliedern geteilte, spezifische „social heritage“ (ebd., 163) bestimmt. Insofern dieses Erbe aus besonderen, kommunikativen Praktiken besteht, kann die dauerhafte Existenz einer smaler society nicht allein durch die Anwesenheit von Menschen gesichert werden, sondern es bedarf der Anwendung eben dieser Praktiken. „Society exists, in short, not merely where there are people but where there is communication“ (ebd., 164). Das bedeutet, eine soziale Gruppe besteht dann, wenn Menschen einvernehmlich auf der Basis eines gemeinsamen sozialen Erbes (social heritage) kommunizieren<sup>850</sup> bzw. wenn sie die für die Gruppe spezifischen kommunikativen Praktiken ausüben. Weil die Einheit der sozialen Gruppe über die Teilhabe der Einzelnen am gemeinsamen sozialen Erbe hergestellt wird, gehören nur diejenigen einer sozialen Gruppe an, die sich die kommunikativen Praktiken der Gruppe angeeignet haben und sie auch anwenden können.<sup>851</sup>

Unter der zweiten soziologischen Perspektive, die die der Humanökologie und der Humangeographie ist, erscheint Gesellschaft als Weltbevölkerung. Diese ökologische Perspektive erzeugt verglichen mit der ersten „a different series of social groupings“ (ebd., 164).<sup>852</sup> Denn für sie ist es wesentlich, dass Gesellschaft als Gesamtheit der auf der Erde verteilten Menschen betrachtet wird. Sie bezieht also anders als die andere soziologische Perspektive die geographische Lage eines gesellschaftlichen Zusammenhangs ein. Die oberste Einheit bildet deshalb die world-community. Wie die *Great Society* setzt sich die world-community aus einer Vielzahl von Einheiten, den communities<sup>853</sup>, zusammen. Diese Untereinheiten sind in kleinere Untereinheiten untergliedert, die sich ihrerseits aus noch kleineren Untereinheiten zusammensetzen. Nimmt man die Stadt als Beispiel einer community an, dann ist sie Teil einer umfassenderen community, der Nation, und setzt sich

---

<sup>848</sup> Graham Wallas (1858 –1932) war ein englischer Sozial-Psychologe.

<sup>849</sup> „Society viewed abstractly is an organization of individuals; considered concretely it is a complex of organized habits, sentiments and social attitudes ...“ (Introduction 1969, 163). Die Begriffe „society“ und „smaler society“ werde ich mit „Gesellschaft“ und „soziale Gruppe“ übersetzen.

<sup>850</sup> „From the standpoint of collective behavior these cultural traits may all be reduced to the one term ‚consensus‘“ (ebd., 163).

<sup>851</sup> Bemerkenswert ist, dass eine Rasse wie beispielsweise eine Partei oder eine Clique als eine soziale Gruppe angesehen wird. Wie diese Einteilung begründet wird und wie die *Great Society* hierarchisch gliedert ist, wird unten erläutert.

<sup>852</sup> Für die Humanökologen schließen sich die beiden Perspektiven nicht gegenseitig aus. Vielmehr zielen sie, wie sich zeigen wird, auf verschiedene Ebenen des gleichen gesellschaftlichen Zusammenhangs.

<sup>853</sup> Ich übersetze community mit dem Begriff „lokale Gemeinschaft“ und verwende im Folgenden beide Begriffe.

ihrerseits aus verschiedenen kleineren communities, den „districts“ oder „zones“, zusammen. Die districts oder zones bestehen ihrerseits aus noch kleineren Einheiten wie den „neighbourhoods“, die ihrerseits verschiedene „families“<sup>854</sup> beherbergen.

Da es sich bei den communities um Einheiten auf der Erdoberfläche verteilter Menschen handelt, nimmt jede community einen geographisch definierten Ausschnitt der Erdoberfläche ein. Bei der world-community und allen ihren Untereinheiten handelt es sich um territoriale Einheiten. „From the point of view of the territorial distribution of the individuals that constitute it, the world-community is composed of nations, colonies, spheres of influence, cities, towns, local communities, neighborhoods and families“ (ebd., 164). Anders als soziale Gruppen treten communities immer innerhalb des von den Einwohnern beanspruchten Ausschnitts der Erdoberfläche, dem „habitat“ oder „territory“<sup>855</sup>, in Erscheinung.<sup>856</sup>

Als eine auf ein Territorium bezogene soziale Einheit besitzt eine *community* wie die Pflanzengesellschaft bei Clements eine bestimmte, sichtbare Gestalt. Diese resultiert aus der Anzahl, Art und Verteilung ihrer Untereinheiten und damit aus der spezifischen Verteilung von Gebäuden und Infrastruktureinrichtungen usw. und der Verteilung der Bevölkerung.

„Within the limits of every natural area<sup>857</sup> the distribution of population tends to assume definite and typical patterns. Every local group exhibits a more or less definite constellation of the individual units that compose it. The form which this constellation takes, the position, in other words, of every individual in the community with reference to each other, so far as it can be described in general terms, constitutes what Durkheim and his school call the morphological aspect of society“ (Park 1967a, 55-54).

Wie die Pflanzengesellschaft ist die lokale Gemeinschaft ein Ort und wie erstere ist sie empirisch real. Man kann über sie sagen: „Hier ist die lokale Gemeinschaft XY“. Sie

---

<sup>854</sup> Die Familie wird als kleinste ökologische Einheit genannt. Diese Zuordnung ist problematisch, denn die Mitglieder einer Familie können verschiedene Städte oder auch Ländern oder Kontinenten leben. Man kann aber annehmen, dass die Chicagoer Soziologen zu einer Familie alle die Familienmitglieder zählen, die einem Haushalt angehören.

<sup>855</sup> Der Begriff *habitat* taucht beispielsweise in Park 1967d auf. Um den territorialen Aspekt der world-community-Perspektive angemessen zum Ausdruck bringen zu können, übersetze ich den Begriff *community*, wird er im Zusammenhang mit menschlichen communities gebraucht, mit dem Begriff der „lokalen“ oder „örtliche Gemeinschaft“. An dieser Stelle sei angemerkt, dass eine Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft in der deutschen Soziologie von Tönnies bereits 1887 eingeführt wurde. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich gesagt, dass die Begriffe lokale oder örtliche Gemeinschaft ebenso wie den Begriff im Sinne der Definition der Chicagoer Schule verwende. Ob die Begriffe der Chicagoer Soziologen mit denen von Tönnies deckungsgleich sind oder nicht, kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht untersucht werden.

<sup>856</sup> Im weitest gehenden Gebrauch bezieht der Begriff *community* bei den Chicagoer Soziologen die Pflanzen- und Tiergesellschaften mit ein. Geht es ihnen darum, Unterschiede zu Pflanzen- und Tiergesellschaften zu benennen, sprechen sie von „human communities“.

<sup>857</sup> Zur Definition des Begriffs „natural area“ s. u..

erstreckt sich auf dieser bestimmten Fläche und hat diese bestimmte Gestalt.<sup>858</sup> Wie die Pflanzengesellschaft gibt es die überindividuelle Einheit der lokalen Gemeinschaft im Rahmen der humanökologischen Perspektive in einem ontologischen Sinne; sie kann wie die Pflanzengesellschaft vom Forscher in der Realität aufgefunden werden.

### *Orte sind überindividuelle lebende Einheiten*

Fragt man danach, wie lokale Gemeinschaften entstehen, präzisiert sich, worin das Wesen eines Orts besteht. Für die Soziologen setzt sich die human community nicht einfach aus einer spezifischen Anordnung von Menschen, Gebäuden, Straßen usw. zusammen. Sie ist nicht einfach ein ausgedehnter materieller Gegenstand, sondern in ihrer Gestalt kommen die Interaktionsbeziehungen zwischen den der community angehörenden Menschen zum Ausdruck. Die elementare Interaktionsbeziehung ist wie bei der Monoklimaxtheorie die Konkurrenz. Sie gilt als das allgemeine Lebensprinzip aller Arten von Lebewesen.

„Competition is universal in the world of living things“ (Introduction 1969, 509). Zwischen den Menschen einer community ist die Konkurrenz demnach allgegenwärtig. Durch die innergesellschaftliche Verarbeitung der Konkurrenz bilden sich vier verschiedene Ebenen der Regulierung dieses Naturprinzips der Vergesellschaftung aus. Die erste und ursprünglichste Ebene ist die ökologische Ebene. Ihr folgen die ökonomische, die politische und die moralische Ebene.<sup>859</sup> Bezüglich der ökonomischen Ebene schreiben die Soziologen beispielsweise: „The division of labor and all the vast organized economic interdependence of individuals and groups of individuals characteristic of modern life are a product of competition“ (Introduction 1969, 508). Auf der ökologischen Organisationsebene wirkt Konkurrenz wie bei Pflanzen- und Tiergesellschaften auf natürliche, unregelte Weise. Das bedeutet, dass konkurrenzbedingte Interaktionen stattfinden, ohne dass sie als bewusste Handlungen vom Menschen wahrgenommen werden.<sup>860</sup> Die darauffolgenden Ebenen bilden sich dagegen erst aus, nachdem man sich der Konkurrenz bewusst geworden ist und man sie bewusst zu regulieren versucht. Auf der ökologischen Ebene bewirkt Konkurrenz zwischen den Menschen, die einer community angehören, dass sie sich auf natürliche bzw. unbewusste Weise so verteilen, dass die Konkurrenz minimiert wird. Auf der zweiten und dritten Ebene wird die Konkurrenz mit ökonomischen bzw. politischen Mitteln (also bewusst durch Kommunikation) reguliert. Schreitet die innergesellschaftliche Verarbeitung der

---

<sup>858</sup> Vereinfacht lässt sich die Bestimmung der community wie folgt beispielhaft auf den Punkt bringen: Die community Weningerode liegt in Deutschland im Harz und sieht anders aus als Braunlage oder New York.

<sup>859</sup> S. Lindner 2007, 78. Teherani-Krönner bezeichnet dieses Gesellschaftsmodell als „humanökologischen Pyramide“ (Teherani-Krönner, 1992, 131).

<sup>860</sup> Unbewusstes Handeln im Sinne der Chicagoer Soziologen bezeichnet Lindner als „Interstimulation im Unterschied zu Interaktion“ (Lindner 2007, 78).



Konkurrenz noch weiter fort, dann bildet sich die vierte Ebene, die „moral order“ aus.<sup>861</sup> Verkehren Menschen auf dieser Ebene miteinander, sind sie quasi Mitglieder einer social group, denn sie handeln nun nicht mehr auf der Basis zwischenmenschlicher Konkurrenz, sondern auf der Basis eines Konsenses.<sup>862</sup> Die Regulierung der Konkurrenz durch den Aufbau eines Interaktionszusammenhangs führt wie bei der Monoklimaxtheorie zur Abnahme der Konkurrenz und zur Dominanz.<sup>863</sup>

Als Beweis dafür, dass die Konkurrenz um Ressourcen der natürliche und ursächliche Antrieb ist, durch den sich lokale Gemeinschaften konstituieren und entwickeln, zieht man das Beispiel der Pflanzengesellschaft heran. Denn an der Pflanzengesellschaft kann man beobachten, dass und wie die Konkurrenz auf natürliche Weise wirkt, weil sie dort ohne bewusste Überformung oder Regulation stattfindet. „It is only in the plant community that we can observe the process of competition<sup>864</sup> in isolation, uncomplicated with other social processes“ (ebd., 506).<sup>865</sup> Dass die Konkurrenz der Vergesellschaftung überhaupt zur Kenntnis genommen und problematisiert werden kann, stellt dabei nicht in Frage, dass es sich bei der Konkurrenz um ein Naturprinzip handelt, sondern zeugt nur davon, dass sich der Mensch aufgrund seiner mentalen Ausstattung anders als andere Lebewesen der Konkurrenzsituation bewusst werden kann. Deshalb führt das Naturprinzip der Konkurrenz auch nur dort zu offenen Konflikten, wo es ins Bewusstsein treten kann.

„The members of a plant community adapt themselves to one another as all living things adapt themselves to their environment, but there is no conflict between them because they are not conscious. Competition takes the form of conflict or rivalry only when it becomes conscious, when competitors identify one another as rivals or as enemies“ (ebd., 506).<sup>866</sup>

---

<sup>861</sup> Die Gesamtheit der durch Kommunikation auf den Ebenen zwei bis vier entstandenen Ordnungsstrukturen wird bei dieser Perspektive auch als social heritage bezeichnet.

<sup>862</sup> Geht man von dieser Annahme aus, dann würden sich Forscher, die die Great Society Perspektive einnehmen, aus Sicht der Humanökologen nur mit den Ordnungsstrukturen der moral order befassen. Dass die soziologische Perspektive der great society und die der world community miteinander kompatible Perspektiven sind, würde sich aus Sicht der Humanökologen dadurch erklären, dass sich die social groups auf der Grundlage einer sich naturwüchsig bildenden ecological order bilden und dieser verbunden bleiben. Eine soziale Gruppe wäre demnach eine Ordnungsstruktur der Ebene der moral order, auf der Konkurrenz in Konsens überführt wurde.

<sup>863</sup> S. Park, 1967d, 76; 1952b: 1952a.

<sup>864</sup> Dass der Konkurrenz innerhalb der soziologischen Theorie eine wesentliche Rolle bei der Entstehung sozialer Gemeinschaften zugesprochen werden kann, obwohl sie unbewusst wirkt, wird damit begründet, dass Darwin mit seiner Evolutionstheorie die Relevanz der soziologischen Idee der Konkurrenz in der Natur nachgewiesen hat (vgl. Park 1967d, 70).

<sup>865</sup> „The plant community is the best illustration of the type of social organization that is created by competitive co-operation because in the plant community competition is unrestricted“ (Introduction 1969, 507).

<sup>866</sup> Neben dem Begriff competition verwenden die Soziologen auch den Begriff „competitive co-operation“. Davon, dass die Begriffe competition und competitive co-operation nahezu synonym verwendet werden, zeugt das Kapitel 8 der Introduction. Der Begriff competition wird vorwiegend verwendet, wenn man von der Beziehungsdynamik zwischen lokalen Gemeinschaften oder zwischen

Mit dem Verweis auf die Pflanzengesellschaft wird Konkurrenz – obwohl ihr Wirken nur im Konfliktfall beobachtbar ist<sup>867</sup> – zum natürlichen und ursprünglichen Bildungsprinzip der community erhoben. Man beruft sich also auf den in der vegetationsökologischen Theorie von Clements beschriebenen und maßgeblich durch Konkurrenz angetriebenen Anpassungsprozess der Pflanzen und Pflanzenarten aneinander und an ihr Habitat, um zu belegen, dass sich die Ordnungsstrukturen lokaler Gemeinschaften aus einem natürlichen immanenten Antrieb heraus und auf der ökologischen Ebene auch unabhängig vom bewussten Handeln durch Konkurrenz bilden und aufrechterhalten. Es bildet somit „die Ökologie bei den Chicagoer Soziologen [...] sowohl in empirischer wie in theoretischer Hinsicht einen Unterbau der soziologischen Analyse im eigentlichen Sinne“ (Lindner 2007, 78).

Zu dem durch die Konkurrenz angetriebenen Bildungsprozess gehört auf der ökologischen Ebene, dass sich alle sinnlich wahrnehmbaren Bestandteile einer lokalen Gemeinschaft innerhalb des Habitats nach einem bestimmten Muster verteilen: Konkurrenz bewirkt „segregation“, also die spezifische räumliche Verteilung von Menschen, Gewerken und Infrastruktureinrichtungen usw. innerhalb eines Territoriums.<sup>868</sup> „Competition is the process through which the distributive and ecological organization of society is created. Competition determines the distribution of population territorially ...“ (Introduction 1969, 508). In Folge der Segregation entstehen voneinander abgrenzbare Untereinheiten, die auch als „natural areas“<sup>869</sup> bezeichnet werden. Weil Konkurrenz wie bei Clements Dominanz erzeugt, stellt die human community wie die Pflanzengesellschaft eine Dominanzhierarchie dar.<sup>870</sup> Waren es bei der Pflanzengesellschaft bestimmte Arten oder Artenkombinationen, die dominierten und dadurch die Gestalt der Pflanzengesellschaft prägten, so sind es beim humanökologischen Ansatz bestimmte segregated areas, die als dominant angesehen werden. In den city communities ist es beispielsweise der „loop“<sup>871</sup>, der dominiert. Die aus der Konkurrenz und dem Mechanismus der Segregation hervorgegangene Ordnungsstruktur der ökologischen Ebene und die auf den anderen Ebenen entstandenen Strukturen dienen der community zusammen als Mittel der Regulierung und Bewältigung innergemeinschaftlicher Konkurrenz

---

Mitgliedern einer lokalen Gemeinschaft und Invasoren spricht. Der Begriff competitive co-operation wird überwiegend für die Beziehungsdynamik innerhalb einer lokalen Gemeinschaft gebraucht.

<sup>867</sup> „Under ordinary circumstances it [competition A.H.] goes on unobserved even by the individuals who are most concerned“ (Introduction 1969, 509). Konkurrenz herrscht bereits „only when minds meet, only when the meaning that is in one mind is communicated to another mind so that these minds mutually influence one another, that social contact, properly speaking, may be said to exist“ (ebd., 506). Erst mit dem Ausbrechen eines Konflikts, tritt die Konkurrenzsituation ins Bewusstsein der Individuen und wird für den Beobachter sichtbar.

<sup>868</sup> Die Segregation ist demnach nicht nur eine Folge von Interaktion und damit bewussten Handelns, sondern kann auch aus der Interstimulation hervorgehen.

<sup>869</sup> S. u. a. The City 1968; Park 1952c, d.

<sup>870</sup> S. Park 1967d, 76. Auch auf den anderen Ebenen der social order tritt das Phänomen der Dominanz oder Superordination auf. S. dazu Introduction 1969.

<sup>871</sup> Der loop ist das Geschäfts- und Bankenviertel einer Metropole. Zur Gestalt der Metropole s. u.

sowie der Anpassung an die Lebensbedingungen, die die naturräumlichen Gegebenheiten bieten.<sup>872</sup> Sie sind Mittel der Selbsterhaltung der community.

Auch wenn die lokale Gemeinschaft aus den konkurrenzbedingten Interstimulationen und Interaktionen der einzelnen Menschen und aus der Anpassung an die äußere Umwelt hervorgeht, ist sie nach dem Verständnis der Chicagoer Soziologen mehr als nur eine nach den Bedürfnissen der Menschen von Menschen hergestellte Einheit im Sinne einer Maschine. Denn nach einer Phase der Entwicklung wird sie zu einem den einzelnen Einwohnern übergeordneten System mit eigenen, von den Interessen ihrer Bewohner unabhängigen „Interessen“:

„On the other hand, this vast organization which has arisen in response to the needs of its inhabitants, once formed, imposes itself upon them as a crude external fact, and forms them, in turn, in accordance with the design and interests which it incorporates“ (The City 1968, 4).

Am Ende einer Phase der Entwicklung der community manifestiert sich demnach eine überpersönliche social order<sup>873</sup>. Hat sich diese Ordnung auf den vier Ordnungsebenen manifestiert, dann bildet sie den Rahmen, in dessen Grenzen der Einzelne seine Interessen verfolgen kann.

„[W]ithin the limits which the cultural process creates, and customs, law, and tradition impose, competition invariably tends to create an impersonal social order in which each individual, being free to pursue his own profit, and, in a sense, compelled to do so, makes every other individual a means to that end“ (Introduction 1969, 507).<sup>874</sup>

Hat sich die community gefestigt, wird sie mit anderen Worten zum Standort ihrer Bewohner. Die Freiheit des Einzelnen ist nunmehr nur in der Bindung an die Ordnung, die die lokale Gemeinschaft ist, gegeben<sup>875</sup>.

Weil man die Entwicklung der Gesellschaften aller Lebewesen als gleichartig erachtet, geht man dann davon aus, dass sich wie bei Pflanzen- und Tiergesellschaften die Beziehungen zwischen den Individuen mit der Zeit ausdifferenzieren und eine Umgestaltung der Umwelt

---

<sup>872</sup> Den Aspekt der Anpassung an die äußere Umwelt führe ich im Zusammenhang mit der Entwicklung der Metropole weiter unten aus.

<sup>873</sup> Legt man den Fokus auf die Stadt, könnte man sagen, es bildet sich eine städtische Ordnung aus. Diese wird von Lindner als „Stadtkultur“ bezeichnet.

<sup>874</sup> S. auch Park 1967a, 58 f.. An anderer Stelle wird die social order der community auch als „environment“ des einzelnen Bewohners bezeichnet. S. Introduction 1969, 166; The City 1925, 99-112. In The City wird explizit in „social environment“ und „natural environment“ unterschieden, was im Fall der Großstadt der Unterscheidung von social order und territory entspricht.

<sup>875</sup> Auf die Idee des Menschen gehe ich unten ein.

erfolgt.<sup>876</sup> Es findet eine „mutual adaptation“ (Park 1967d, 72) statt, in deren Folge „the habitat and the habitants have tended to assume the character of a more or less completely closed system“ (ebd., 72). Man kann daher sagen, dass die community angetrieben durch die Konkurrenz auf eine sich im Gleichgewicht mit der äußeren Natur befindende sozioterritoriale Ordnung bzw. Dominanzhierarchie zusteuert. Sie reproduziert sich in diesem Zustand über Generationen von Bewohnern. Die Entwicklung einer community entspricht damit einem teleologischen Prozess. Weil die Entwicklung ebenso wie die dauerhafte Stabilisierung der community durch die innergesellschaftliche Konkurrenz, die den Soziologen als vitales Lebensprinzip gilt, angetrieben wird, ist die community nichts Artifizielles; sie ist keine Maschine, die für bestimmte Zwecke von Menschen hergestellt wird. Eine community wie beispielsweise die Stadt „is not, in other words, merely a physical mechanism and an artificial construction. It is involved in the vital processes of the people who compose it; it is a product of nature, and particularly of human nature<sup>877</sup>“ (The City 1968, 1).<sup>878</sup> Sie ist wie ein Organismus aus inneren, natürlichen Kräften entstanden: „There are forces at work within the limits of the urban community – within the limits of any natural area of human habitation, in fact – which tend to bring about an orderly and typical grouping of its population and institutions“ (ebd., 1).<sup>879</sup> Und sie hat wie ein Organismus eine Gestalt, die sie durch Segregation unabhängig vom menschlichen Willen ausbildet: „In this way the city acquires an organization and distribution of population which is neither designed nor controlled“ (ebd., 5).<sup>880</sup> Ihre Entwicklung gleicht der des Organismus, denn sie durchläuft einen Lebenszyklus von der Geburt über die Reife bis zum Niedergang<sup>881</sup>. Und wie ein Organismus verfügt sie über innere Mechanismen, die die Selbstaugestaltung und Selbsterhaltung ermöglichen.<sup>882</sup>

---

<sup>876</sup> Vgl. Park 1967d, 72. Zum Entwicklungsprozess der Pflanzengesellschaft siehe Kapitel 8.

<sup>877</sup> Auf den Begriff der „human nature“ gehe ich unten ein.

<sup>878</sup> S. auch Park 1967c, 9. Zu der Idee der Maschine als einem in der Stadtforschung verwendeten Organisationsmuster siehe u.a. Langer 1984.

<sup>879</sup> Diese Kräfte können, folgt man den Ausführungen in der Introduction, mit dem Konkurrenzkampf um knappe Ressourcen gleichgesetzt werden. Burgess bezeichnet diese Kräfte auch als „profound and ‚subversive‘ forces“ (The City 1968, 47).

<sup>880</sup> Selbst wenn man zugesteht, dass Menschen planvoll handeln, schließen die Chicagoer Soziologen aus, dass die Stadt in ihrer Gesamtheit hergestellt werden könnte, weil die Effekte einzelner Handlungen nicht insgesamt überschaut werden können. „Although the actions of individuals may be designed and controlled, the total effect of individual action is neither designed nor anticipated“ (The City 1968, 65, FN 1).

<sup>881</sup> Der Lebenszyklus der community verläuft unabhängig von dem einzelner Individuen. Das Eintreten und Ausscheiden von Individuen wird als Stoffwechselform interpretiert. „The community, as distinguished from the individuals who compose it, has an indefinite life-span. We know that communities come into existence, expand and flourish for a time, and then decline. This is as true of human societies as it is of plant communities. ... The life of the community therefore involves a kind of metabolism. It is constantly assimilating new individuals, and just as steadily, by death or otherwise, eliminating older ones“ (Park 1967a, 58-59). S. auch The City 1968, 53.

<sup>882</sup> Vgl. Park 1967d, 75.

„Every community has something of the character of an organic unit. It has a more or less definite structure and it has a life history in which juvenile, adulte and senile phases can be observed<sup>883</sup>. ... What more than anything else gives the symbiotic community the character of an organism is the fact that it possesses a mechanism (competition) for (1) regulating the numbers, and (2) preserving the balance between the competing species of which it is composed. It is by maintaining this biotic balance that the community preserves its identity and integrity as an individual unit through the changes and the vicissitudes to which it is subject in the course of its progress from the earlier to the later phases of its existence“ (Park 1967d, 72).

Wie bei einem Organismus sind alle Bestandteile der community funktional aufeinander und auf das übergeordnete Ganze der community bezogen, wie das folgende Zitat beispielhaft für die city community deutlich macht:

„[W]e may ... think of the city, that is to say, the place and the people, with all the machinery and administrative devices that go with them, as organically related; a kind of psychophysical mechanism in and through which private and political interests find not merely a collective but a corporate expression“ (The City 1968, 2).

Die Chicagoer Soziologen bezeichnen die human community daher als eine „living entity“ (ebd., 4).<sup>884</sup> Wie andere lebendige Einheiten setzt sie sich aus Organen zusammen, die ihrerseits überindividuelle Einheiten sind. Es gilt für sie „If it [the community] is an organism, it is one of the organs which are other organisms. It is to use Spencer’s phrase, a superorganism“ (Park 1967d, 72).

Es kann an dieser Stelle zum einen festgehalten werden, dass es die community nach Auffassung der Chicagoer Soziologen als eine überindividuelle organische Einheit nicht nur in einem übertragenen, sondern in einem ontologischen Sinne gibt.<sup>885</sup> Es ergeben sich somit folgende Übereinstimmungen mit dem in der Monoklimaxtheorie zugrunde gelegten

---

<sup>883</sup> Park zitiert aus: Salisbury, „Plants“, Encyclopaedia Britannica.

<sup>884</sup> Bereits 1918 spricht Park von der *human community* als einem „social organism“ (Park 1918 in Introduction 1969, 202).

<sup>885</sup> Lindner spricht bei der Chicagoer Schule lediglich von einer Konzeption der Großstadt „nicht nur als ein geographisches Phänomen, sondern als eine Art sozialer Organismus“ (Lindner 2007, 76). Diese Formulierung berücksichtigt aber nicht, dass die Soziologen behaupteten, dass sie anders als viele andere Wissenschaftler Gesellschaft nicht durch Ideologien gefiltert beschreiben, sondern so wie sie wirklich ist. Diesem Widerspruch entzieht sich Lindner, indem er die Entstehung der „objektiven“ humanökologischen Perspektive aus der Praxis der „unvoreingenommenen“ journalistischen Arbeit abzuleiten versucht. Der wissenschaftstheoretischen Diskussion, zur paradigmatischen Bedingtheit wissenschaftlicher Gegenstände schenkt der Autor keine Beachtung.

Konstrukt der Pflanzengesellschaft: Wie die Pflanzengesellschaft ist die human community als ein real existierender überindividueller Organismus bestimmt, der sich aus einem Keim heraus durch innere Antriebe entwickelt und selbst erhält. Dieser Organismus besteht im Wesentlichen aus einer immateriellen social order, die durch die für sie spezifische Verteilung ihrer Bewohner und ihrer physischen Bestandteile verkörpert wird. Als ein Organismus hat die community wie die Pflanzengesellschaft bei Clements deshalb eine spezifische Gestalt. Bezüglich der politischen Klassifikation des humanökologischen Ansatzes kann daraus Folgendes abgeleitet werden: Insofern der einzelne Bewohner nur im Rahmen der social order seine eigenen Ziele verfolgen muss und damit gleichzeitig der Erhaltung der Ordnung dient, kann man sagen, dass das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen beim humanökologischen Ansatz als ein Repräsentationsverhältnis bestimmt ist. Diese Variante der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen bildet die ontologische Basis allein der konservativen Weltanschauung. An diese Variante der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen ist die Idee eines organischen gesellschaftlichen Zusammenhangs gebunden, die nicht mit den aufklärerischen Konzeptionen des gesellschaftlichen Zusammenhangs vereinbar ist. Denn wesentlich für die aufklärerischen Weltanschauungen war die Annahme, dass der gesellschaftliche Zusammenhang durch die Menschen konstruiert wird und kontinuierlich veränderbar ist. Der gesellschaftliche Zusammenhang ist immer ein hergestellter und kann, weil es höhere Allgemeinheiten aufgrund der Verhaftung dieser Weltanschauungen im Nominalismus nicht gibt, kein Eigenleben führen, das das Handeln der Menschen unabhängig von ihrem Willen determiniert.<sup>886</sup> Die Idee der Naturwüchsigkeit ganzheitlicher gesellschaftlicher Zusammenhänge ist, wie die Ausführungen zu Emersons transzendentalistischer Philosophie beispielhaft zeigten<sup>887</sup>, nur Bestandteil der gegenaufklärerischen, konservativen Weltanschauung.

Dieser Klassifizierung des humanökologischen Ansatzes kann man, wie es im vorhergehenden Kapitel im Rahmen der Rekonstruktion der Monoklimaxtheorie **bereits** erfolgte, zum einen entgegensetzen, dass die Idee der Konkurrenz erstmalig im Rahmen liberalen Philosophie von Hobbes eingeführt wurde. Zum anderen muss erwähnt werden, dass sich die Soziologen nicht nur auf die Theorie von Clements beziehen, sondern betonen, dass sich im Rahmen der Darwin'schen Evolutionstheorie zeigte, dass die Konkurrenz, das allgemeine Lebensprinzip sei. Dagegen kann an dieser Stelle bereits eingeräumt werden, dass die Konkurrenz wie in der Monoklimaxtheorie und anders als in der Evolutionstheorie eine Funktion für das Ganze der lokalen Gemeinschaft übernimmt. Denn zum einen bewirkt sie, dass die community wächst, zum anderen dient sie wie die innergesellschaftlichen

---

<sup>886</sup> S. ausführlich Kapitel 4 und 5.

<sup>887</sup> S. ausführlich Kapitel 8.

Formen ihrer Verarbeitung dazu, das stabile Reifestadium der community zu erreichen und zu erhalten.

### **10.3.2 „Succession“ oder das allgemeine Naturgesetz der Entwicklung lokaler Gemeinschaften**

*Zum Einfluss der äußeren Natur auf den Einzelnen und auf die community*

In den Kapiteln sieben und acht wurde gezeigt, dass die konservative Weltanschauung eine spezifische Idee der Freiheit beinhaltet. Freiheit entsprach anders als bei den anderen Weltanschauungen dem Prinzip der Nachfolge. Im Kapitel neun wurde dann nachgewiesen, dass das Sukzessionsgesetz, das Clements im Rahmen der Monoklimaxtheorie entwickelt hat, in struktureller Übereinstimmung mit dem Prinzip der Nachfolge formuliert wurde. Es gilt nun herauszuarbeiten, dass das Sukzessionsgesetz der lokalen Gemeinschaft weitestgehend mit dem Sukzessionsgesetz der Pflanzengesellschaft übereinstimmt. Denn dieser Nachweis würde zum einen zu dem Schluss berechtigen, dass das Entwicklungsgesetz lokaler Gemeinschaften aus der Projektion des Sukzessionsgesetzes von Clements in die Gesellschaft resultierte. Zum anderen könnte ein weiterer Beleg dafür erbracht werden, dass man mit der Orientierung an der vegetationsökologischen Theorie nur auf eine bestimmte Weltanschauung zielen kann.

Die Chicagoer Soziologen gehen davon aus, dass sich die Menschheit im Verlauf ihrer Geschichte auf verschiedene Art und Weise an die äußere Natur angepasst hat. Dabei ist entscheidend, dass sich die Erde als „Wohnort“ der Menschheit in separate Kontinente aufteilt. Die einzelnen Kontinente bilden die größten Habitate. Diese Habitate wurden ursprünglich von Menschen einer Rasse bewohnt, wobei sich die verschiedenen Rassen im Kontakt mit der äußeren Natur herausbildeten. Es konnten verschiedene Rassen entstehen, weil die Menschen aufgrund der geographischen Lage der Kontinente lange Zeit isoliert voneinander lebten.<sup>888</sup> Während der langanhaltenden Isolation passten sich die Bewohner der verschiedenen Kontinente an die Umweltbedingungen ihres Kontinents an. Ihre Anpassungsleistungen, „adaptation“, veränderten ihre „biological nature“<sup>889</sup>, so dass sich auf jedem Kontinent eine Rasse bildete, die sich durch ihre physischen Eigenschaften und ihr

---

<sup>888</sup> S. Introduction 1969, Kapitel IV.

<sup>889</sup> Die Chicagoer Soziologen unterscheiden zwei Arten der Anpassung, die biologische und die soziale. Anpassungsleistungen wie die Rassenmerkmale und das Rassentemperament werden durch geschlechtliche Fortpflanzung weitergegeben. Diese Anpassungsleistungen sind in der biological nature des Menschen enthalten und bilden das „biological heritage“. Sie werden als „adaptation“ bezeichnet. Adaptation „is applied to organic modifications which are transmitted biologically“ (Introduction 1969, 663). Von „amalgamation“ spricht man in dem speziellen Fall, in dem „fusion of races by interbreeding and intermarriage“ (ebd., 737) stattfindet. Zur den sozialen Anpassungsleistungen zählen die „accommodation“ und die „assimilation“. Auf diese Begriffe ich u. genauer ein.

„racial temperament“ von den Rassen der anderen Kontinente unterscheidet.<sup>890</sup> Man geht nun zum einen davon aus, dass die in der biological nature fixierten Rassenmerkmale, nachdem sie ausgebildet worden sind, dauerhaft erhalten bleiben. Sie verändern sich auch dann nicht, wenn Menschen einer Rasse ihren Herkunftskontinent verlassen und dauerhaft auf einem anderen Kontinent siedeln.<sup>891</sup>

„After a race has been formed and bred to certain qualities within a limited field, after it has come to possess a certain body of characteristics which gives it its particular stamp, the importance of the original cradle passes away. There is something very curious in the permanence of race conditions after they have been fixed for a thousand years or so in a people. When the assemblage of physical and mental motives are combined in a body of country folk, they may endure under circumstances in which they could not have originated“ (Shaler 1900 in Introduction 1969, 259).<sup>892</sup>

Die durch Anpassung an die äußere Natur entstandenen Eigenschaften einer Rasse wirkten sich bei der Ausbildung des sozialen Erbes von communities aus<sup>893</sup>, so dass man sagen kann, dass auf einem Kontinent rassenspezifische communities entstanden. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen lokalen Gemeinschaften, die sich auf einem Kontinent entwickelten – also beispielsweise die Unterschiede zwischen der französischen und der deutschen Nation –, basieren dagegen nicht darauf, dass unterschiedliche adaptations erfolgten. Vielmehr sind die Unterschiede zwischen den Nationen, die einem Kontinent bevölkern, entstanden, weil die einzelnen Nationen im Verlauf der Geschichte nicht zuletzt angeregt durch unterschiedliche Umwelteinflüsse, die auf einem Kontinent herrschen, zu unterschiedlichen social heritages gefunden haben.<sup>894</sup> Mit anderen Worten: Auf der Ebene unterhalb des Kontinents führte der Anpassungsprozesses der Menschen an die äußere Natur und die Regulierung der innergesellschaftlichen Konkurrenz dazu, dass sich die verschiedenen Nationen bildeten, indem sie spezifische Techniken und ökonomische, politische und moralische Strukturen hervorbrachten und dauerhaft reproduzierten. Alle im Verlauf der Geschichte entstandenen Anpassungsleistungen einer

---

<sup>890</sup> Auf den Begriff racial temperament gehe ich unten ein.

<sup>891</sup> An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass eine solche Fixierung von Eigenschaften sowohl Darwins Evolutionsgedanken als auch der Entwicklungsidee von Lamarck widerspricht. Denn in beiden Fällen wird die Anpassung an die Umwelt als ein offener Prozess gedacht. Veränderte Umweltbedingungen führen in diesen Theorien zu neuen Anpassungsleistungen. Diese können bei Darwin und Lamarck zu einer Veränderung der Eigenschaften von Arten oder auch zu der Entstehung neuer Arten führen.

<sup>892</sup> Ein Ausschnitt des Textes „Nature and Man in America“ (1900) von Shaler ist der Introduction als Material unter der Überschrift: „Historical Races as Products of Isolation“ abgedruckt. In diesem Ausschnitt werden die Begriffe race und country folk vom Autor offensichtlich equivalent verwendet. S. Shaler 1900 in Introduction 1969, 257-259.

<sup>893</sup> S. Park 1918 in Introduction 1969, 138-142.

<sup>894</sup> Vgl. Shaler 1900 in Introduction 1969, 257-259.



Nation ergeben zusammengenommen das nationale soziale Erbe, das in einer spezifischen sozioterritorialen Ordnung zum Ausdruck kommt. Ist diese Ordnung einmal ausgereift, stellt sie als Ganzheit wie der einzelne Organismus eine gelungene Form von Leben dar. Als environment steht sie dem einzelnen Bewohner gegenüber. „A village, town, city or nation may be studied from the standpoint of adaptation, struggle for existence, and survival of its individual members in the environment *created* by the community as a whole“ (Introduction 1969, 166 Hervorhebung A.H.).<sup>895</sup> Umgekehrt wird Ordnung, die eine immaterielle, innergesellschaftliche Verarbeitungsform der Einflüsse der äußeren Natur und der inneren Natur des Menschen ist, durch die Position, die jede ihrer Untereinheiten innerhalb des Territoriums einnimmt, realisiert.

### *Lokale Gemeinschaften entwickelt sich sukzessive durch Invasion*

Wie die Entwicklung einer community wird auch die Entwicklung der world community durch das allgemeine Lebensprinzip der Konkurrenz angetrieben. Bezogen auf die world community konkurrieren deshalb nicht nur die Individuen einer community miteinander, sondern auf den verschiedenen Ebene auch die communities. Die Konkurrenz führt zum Fortschritt. Fortschritt äußert sich zunächst darin, dass Veränderungen innerhalb der sozialen Organisation lokaler Gemeinschaften auftreten und dass technische Innovationen hervorgebracht werden. Diese Veränderungen verbessern die Möglichkeiten der Beherrschung der inneren und der äußeren Natur. Fortschritt manifestiert sich sowohl in der Erfindung des Alphabets, des Buchdrucks, der absolutistischen Herrschaftsform, der Einführung der Demokratie, der Gründung von Clubs, Vereinen, Gewerkschaften und politischen Parteien usw. als auch in der Erfindung der Eisenbahn, der Autobahn, von Waffensystemen usw..<sup>896</sup> Die Idee des Fortschritts beinhaltet hier also ähnlich wie bei den aufklärerischen Weltanschauungen die Annahme, dass die kulturellen Leistungen im Verlauf der Entwicklung der Menschheit zunehmen, so dass allgemein eine Emanzipation von der äußeren Natur und der inneren Natur des Menschen stattfindet. Die Chicagoer Soziologen erklären aber dann anders als es bei den aufklärerischen Positionen der Fall ist, dass der Fortschritt nicht allen lokalen Gemeinschaften gleichermaßen zugute kommt. Denn technische und zivilisatorische Veränderungen können bei einer community die Störung ihres Gleichgewichts- bzw. des Reifezustandes verursachen.<sup>897</sup> Im schlimmsten Fall löst der Fortschritt Mechanismen innerhalb der community aus, die zu ihrem Untergang führen.

---

<sup>895</sup> Die kleinsten lokalen Gemeinschaften, die Familien, unterscheiden sich voneinander aufgrund der Ausprägung individuell-psychischer Besonderheiten. S. Introduction 1969, 226 ff..

<sup>896</sup> S. Park 1967e, 86.

<sup>897</sup> S. Park 1967e, 89 ff..

„Just as the human body generates the poisons that eventually destroy it, so the communal life, in the very process of growth and as the result of its efforts to meet the chances that its growth involves, creates diseases and vices which tend to destroy the community“ (ebd., 956-957).

Wie die Sukzessionsstadien der Pflanzengesellschaft schaffen communities aufgrund innergesellschaftlicher Prozesse damit selbst die Bedingungen, die zu ihrem Untergang führen. Anders als im Rahmen der aufklärerischen Ansätze und wie bei der Monoklimaxtheorie gilt, dass

„progress at retail does not insure progress at wholesale. The progress of the community as individuals or in specific directions may, for example, bring about conditions which mean the eventual destruction of the community as a whole“ (ebd., 956).

Bezogen auf die *world community* waren und sind es die communities der „primitiv races“, die die Errungenschaften des Fortschritts nicht für die Selbsterhaltung nutzen konnten bzw. können und deshalb bereits ausgestorben oder im Verschwinden begriffen sind.

Communities dieser Rassen sterben aus, weil sie die technischen und zivilisatorischen Errungenschaften aus immanenten Gründen nicht für sich nutzen können:

„Every new mechanical device, every advance in business organization or in science, which makes the world more tolerable for most of us, makes it impossible for others. Not all the world is able to keep pace with the general progress of the world. Most of the primitiv races have been exterminated by the advance of civilization, and it is still uncertain where, and upon what terms, the civilized man will let the remnant of the primitive peoples live“ (ebd., 954).

Die Annahme, dass die Zerstörung einer lokalen Gemeinschaft keine äußeren Ursachen, sondern nur innere hat, untermauert man, indem man auf die Idee der Entwicklung der Pflanzengesellschaft von Clements verweist. Denn dort zeigt sich, dass innergesellschaftliche Mechanismen und nicht die Invasionen neuer Pflanzenarten den Untergang eines Sukzessionsstadiums auslösen.<sup>898</sup> Wie den Sukzessionsstadien in der Monoklimaxtheorie spricht man dann den untergehenden communities die Funktion zu, als Nährboden der nachfolgenden community zu dienen. Aufgrund dieser Übereinstimmungen

---

<sup>898</sup> S. Park 1967e, 89. In dem Aufsatz „Succession an Ecological Concept“ (Park 1967e) bringt Park zum Ausdruck, dass er succession als das zentrale Entwicklungskonzept der Pflanzen-, Tier- und Humanökologie gleichermaßen ansieht. Dass Clements davon ausging, dass Sukzessionsstadien selbst ihren Untergang herbeiführen, ist in Kapitel 9.4.2 ausführlich dargestellt.

mit der Entwicklung der Pflanzengesellschaft konstatiert man, dass die Entwicklung lokaler Gemeinschaften dem von Clements entdeckten Gesetz der Sukzession folgt:

„We may see the phenomenon in its simplest form in the plant community, where the very growth of the community creates a soil in which the community is no longer able to exist. But the decay and the death of one community creates a soil in which an other community will live and grow. This gives us the interesting phenomenon of what the ecologists call ‚succession“ (ebd., 956).

Dass sich eine neue community auf dem Territorium einer Vorgängerin etabliert, stellt sich unter den ausgeführten Bedingungen wie in der Monoklimaxtheorie als Höherentwicklung dar, weil angenommen wird, dass die invadierende community nur dann im Konkurrenzkampf mit der ansässigen community erfolgreich ist, wenn sie aus den Fehlern ihrer Vorgängerin lernen konnte. Wie Clements unterstellen die Soziologen damit, dass sich komplexere Entwicklungsstufen dann einstellen können, wenn zuvor weniger komplexe Stufen existierten und durch ihre Existenz ein Milieu geschaffen haben, das das Siedeln der Nachfolger erlaubt.

„Structural growth of community takes place in successional sequence not unlike the successional stages in the development of the plant formation. Certain specialised forms of utilities and uses do not appear in the human community until a certain stage of development has been attained, just as the beech or pine forest is preceded by successional dominance of other plant species“ (The City 1968, 74).

Die Soziologen beschreiben succession demnach als einen gerichteten Prozess, der wie die Entwicklung der Pflanzengesellschaft eine geregelte und nicht umkehrbare Abfolge von wenig entwickelten zu immer höher entwickelten communities darstellt. Diese Höherentwicklung ist mit einem Lernprozess verbunden, der die zunehmende Beherrschung der äußeren Natur und der inneren Natur des Menschen beinhaltet:

„Communities may and do grow old and die, but new communities profiting by the experience of their predecessors are enabled to create social organizations, more adequate and better able to resist social diseases and corrupting vices. But in order to do this, succeeding communities have had to accumulate more experience, exercise more forethought, employ more special knowledge and a greater division of labor. In the meantime, life is becoming constantly more complex. In place of the simple spontaneous modes of behavior which enable the lower animals to live without education and without

anxiety, men are compelled to supplement original nature with special training and with more and more elaborate machinery, until life, losing its spontaneity, seems in danger of losing all its joy“ (Introduction 1969, 957).

Die Höherentwicklung einer community erfolgt wie die Höherentwicklung der Pflanzengesellschaft in der Monoklimaxtheorie durch Invasion. Menschen einer höherentwickelten community invadieren in das Territorium einer weniger entwickelten community. Es kommt unweigerlich zur Konkurrenz zwischen den Menschen der beiden communities. Dabei können Konflikte ausbrechen, wenn die Konkurrenzsituation, ins Bewusstsein der Menschen dringt:

„New societies are formed by conquest and by imposition of one people upon another. In such cases there arises a conflict of cultures, and as a result the process of fusion takes place slowly and is frequently not complete. New societies are frequently formed by colonization, in which case new cultures are grafted on the older once“ (Park 1918 in Introduction 1969, 202).<sup>899</sup>

Auch wenn es sich bei Menschen im Gegensatz zu Pflanzen und Tieren um Wesen mit Bewusstsein handelt, kommen die Soziologen zu dem Schluss, dass sich die Höherentwicklung lokaler Gemeinschaften wie die Entwicklung der Pflanzengesellschaft prinzipiell als eine Serie von Invasionen vollzieht:

„And just as in plant communities successions are the products of invasion, so also in the human community the formations, segregations, and associations that appear constitute the outcome of a series of invasions“ (The City 1968, 74).

Fortschritt bzw. Höherentwicklung von communities ist daher anders als bei den aufklärerischen Positionen ein sozioterritoriales Phänomen und wird in Übereinstimmung mit der Entwicklung der Pflanzengesellschaft als serielle Abfolge von lokalen Gemeinschaften angesehen.<sup>900</sup> Man kann an dieser Stelle festhalten, dass das Entwicklungsgesetz der lokalen Gemeinschaft mit dem Entwicklungsgesetz der Pflanzengesellschaft übereinstimmt, obwohl betont wird, dass Menschen im Gegensatz zu Pflanzen und Tieren Lebewesen mit Bewusstsein sind und daher willentlich handeln können.

---

<sup>899</sup> S. auch Park 1967e, 88.

<sup>900</sup> Succesion und „progress“ werden daher synonym verwendet.

In der Introduction wird der Begriff progress und in späteren Veröffentlichungen der Begriff succession häufiger verwendet. Der Begriff growth, der synonym mit succession und progress verwendet wird, taucht bezogen auf die Stadt erstmalig in Parks Artikel von 1915, 578 auf und wird dann auch in späteren Veröffentlichungen gebraucht.

Geht man näher auf den Prozess der Sukzession ein, zeigen sich weitere Übereinstimmungen mit dem Entwicklungsgesetz der Pflanzengesellschaft. Wie bei der Monoklimaxtheorie unterteilt man den Vorgang der Invasion in drei Phasen. „Invasion may be classified according to stages of development into (a) initial stage, (b) secondary or development stage, (c) climax“ (The City 1968, 75). Die erste Phase umfasst das Eintreffen der Invasoren in der zu kolonisierenden lokalen Gemeinschaft. In der zweiten Phase setzt der Konkurrenzkampf ein. Gleichzeitig beginnt die Besiedlung des Territoriums durch die Invasoren und damit die Verdrängung der Vorgänger. Der climax ist erreicht, wenn die Invasoren die vorhergehende lokale Gemeinschaft verdrängt und sich innerhalb des neuen Territoriums etabliert haben. Weil sich im Zuge der Sukzession eine neue soziale Ordnung und damit eine neue Dominanzhierarchie etabliert, ist die Höherentwicklung einer lokalen Gemeinschaft wie die Höherentwicklung der Pflanzengesellschaft mit einem sichtbaren Gestaltwandel verbunden. Dieser äußert sich, wie dem folgenden Zitat zu entnehmen sein wird, unter anderem darin, dass die Einwohner der höherentwickelten community in das Territorium der weniger entwickelten community eindringen, sich dort ansiedeln und die Vorgänger verdrängen. Der climax ist erreicht, wenn sich die für die invadierende community typische Bevölkerungszusammensetzung in dem Territorium der untergegangenen community eingestellt hat. Als beispielhaft für den Vorgang der succession zitiert man die von Wilson beobachtete Entwicklung in der Umgebung von New York:

„Thus the Harlem Railroad transformed Quaker Hill from a community of diversified farming, producing, manufacturing, selling, consuming, sufficient unto itself, into a locality of specialized farming. Its market had been Poughkeepsie, twenty-eight miles away, over high hills and indifferent roads. Its metropolis became New York, sixty-two miles away by rail and four to eight miles by wagon-road. With the railroads coming, the isolated homogeneous community scattered. The sons of the Quaker emigrated. Laborers from Ireland and other European lands, even negroes from Virginia, took their places. New Yorkers became residents of the Hill, which became the farthest terminus of suburban travel“ (Warren H. Wilson 1907 in Newell L. Sims 1920, 214. in The City 1968, 72).<sup>901</sup>

#### *Accommodation und Assimilation als Formen der sozialen Anpassung an eine höherentwickelte community*

Bei der Entwicklung der Pflanzengesellschaft führt die Sukzession zur Ablösung der Dominanzhierarchie des niederen Sukzessionsstadiums durch die Dominanzhierarchie des Folgestadiums. Dies hat zur Folge, dass die dominanten Arten der unterliegenden

---

<sup>901</sup> Auf den Gestaltwandel der community gehe ich im Zusammenhang mit der Entwicklung der industrial city genauer ein.

Entwicklungsstufe entweder aussterben oder unter den Bedingungen, die nun von den neuen Dominanten vorgegeben werden, leben müssen. Existieren die ehemals dominanten Arten weiter, dann spielen sie nur noch eine untergeordnete bzw. marginale Rolle, weil neue dominante Arten ihren Platz einnehmen. Die Idee, dass Wesen der Vorgängerstadien in den folgenden Stadien noch auftreten, aber sich an die neue Dominanzhierarchie anpassen müssen, wird von den Soziologen ebenfalls aufgegriffen und zu einer Idee der schrittweisen Anpassung an die social order der Invasoren ausformuliert. Diese Idee wird im Folgenden vorgestellt. Die Höherentwicklung einer community beginnt mit der Invasion einer anderen, höherentwickelten community. Siedeln sich die Invasoren an, entsteht eine Konkurrenzsituation. Wandern die Bewohner der okkupierten lokalen Gemeinschaft nicht einfach ab, kann die Konkurrenzsituation ins Bewusstsein der Menschen treten und Konflikte zwischen den Einwohnern der okkupierten community und den Invasoren auslösen. Die Bearbeitung der Konflikte führt zu Arrangements auf den verschiedenen Ebenen der sozialen Ordnung, die dazu dienen die antagonistischen Kräfte ausbalancieren. Die den Konflikt entschärfenden Arrangements werden als „accommodations“ bezeichnet.<sup>902</sup> Accommodations bringen zumeist keine dauerhaften Konfliktlösungen hervor, weil sie die Konkurrenz zwischen den Protagonisten nur regulieren aber nicht auflösen.

„Accommodation is the natural issue of conflicts. In an accommodation the antagonism of the hostile elements is, for the time being, regulated, and conflict disappears as overt action, although it remains latent as a potential force“ (Introduction 1969, 507).

Wurde die Konkurrenz zwischen den Konfliktparteien nur durch accommodations entschärft, kann der Konflikt erneut aufbrechen, wenn sich die Situation ändert.

„With a change in the situation, the adjustment that has hitherto successfully held in control the antagonistic forces fails. There is confusion and unrest which may issue in open conflict. Conflict, whether a war or a strike or a mere exchange of polite innuendoes, invariably issues in a new accommodation or social order, which in general involves a changed status in the relations among the participants“ (Introduction 1969, 507).

Wiederholt sich der Vorgang der accommodation mehrfach, kann die Konkurrenz zunehmend entschärft werden und gegebenenfalls völlig verschwinden, so dass es zur „assimilation“<sup>903</sup> kommt.

---

<sup>902</sup> Vorgänge der accommodation finden auch bei der Anpassung von Einwanderern an das environment der Wahlheimat oder bei der Erziehung einer neuen Generation von Bewohnern einer lokalen Gemeinschaft statt. Auf Prozesse der accommodation gehe ich unten nochmals ein.

<sup>903</sup> Auf die Idee der Assimilation gehe ich unten nochmals ein.

„It is only with assimilation that the antagonism, latent in the organization of individuals or groups, is likely to be wholly dissolved“ (Introduction 1969, 665). Accommodation und assimilation führen unvermeidlich zu „sympathies, prejudices, personal and moral relations which modify, complicate, and control competition“ (ebd., 507).

Akkommodation und Assimilation umfassen alle unbewussten und bewussten Formen der Anpassung und finden auf der ökologischen, ökonomischen, politischen und moralischen Ebene gleichermaßen statt. Als Anpassungsleistungen sind sie nicht im biological heritage, sondern im social heritage verankert und werden durch Kommunikation von einer Generation an die nächste weitergegeben. Auf der ökologischen Ebene kann sich durch Akkommodation beispielsweise eine Variation in der Bevölkerungsverteilung der höher entwickelten community einstellen.<sup>904</sup>

Auch wenn die Konkurrenz zwischen den Mitgliedern der alten community und den Invasoren ins Bewusstsein der Menschen treten kann und accommodations zumeist durch bewusstes Handeln zustande kommen, wird der Prozess der Akkommodation als ein Aspekt der Sukzession angesehen und die Entwicklung von communities mit dem Prozess der Sukzession der Pflanzengesellschaft gleichgesetzt.

„The processes of competition, segregation, and accommodation brought out in the description of the plant community are quiet comparable with the same processes in animal and human communities. A village, town, city, or nation may be studied from the standpoint of the adaptation, struggle for existence, and survival of its individual members in the environment created by the community as a whole“ (Introduction 1969, 166).

Dass Akkommodation, auch wenn sie zur Assimilation führt und zumeist bewusst betrieben wird, nur die Anpassung an die höherentwickelte community beinhalten kann, ergibt sich wie das Zitat belegt, weil der Einzelne dem environment, das die community als ganze kreiert, als einer äußeren Tatsache gegenübersteht.

Es kann bis hier hin Folgendes festgehalten werden: Die Idee des Fortschritts bzw. der Sukzession gründet bei den Chicagoer Soziologen in den Annahmen, dass der Konkurrenzkampf als natürliches Lebensprinzip allerorts gegenwärtig ist. Der Konkurrenzkampf herrscht zwischen einzelnen Menschen ebenso wie zwischen communities. Als eine vitale Kraft führt die Konkurrenz sowohl zur Bildung und zur Entwicklung von communities. Gleichzeitig setzt man voraus, dass technischer und zivilisatorischer Fortschritt allgemein stattfinden. Auch wenn der technische und zivilisatorische Fortschritt allgegenwärtig ist, können nicht alle communities an seinen

---

<sup>904</sup> Auf dieses Beispiel gehe ich im Zusammenhang mit der Entwicklung der industriell geprägten Großstadt näher ein.

Errungenschaften teilhaben. Dieser Umstand bewirkt, dass die Entwicklung der world-community als ganzer und auch die Entwicklung ihrer jeweiligen Untereinheiten gemäß dem natürlichen, an der Pflanzengesellschaft beobachtbaren Prozess der Sukzession stattfindet. Die Sukzession von communities wird von den Soziologen als eine Abfolge distinkter Stadien bzw. communities gedacht, und entspricht wie bei Clements einem gerichteten Prozess der Höherentwicklung.

### **10.3.3 Die industrial city community als climax**

#### *Zur einseitigen Bevorzugung der city community*

Für die Monoklimaxtheorie ist es kennzeichnend, dass die Pflanzengesellschaft im Verlauf ihrer Entwicklung verschiedene Sukzessionsstadien durchläuft und in einem Klimaxstadium kulminiert. Das Klimaxstadium zeichnet sich dadurch aus, dass es sich anders als die Vorgängerstadien mittels der Ausbildung eines innergesellschaftlichen Beziehungszusammenhangs einerseits von den Vorgaben der äußeren Natur befreit und sich andererseits den Anforderungen, die das Großklima an die Vegetationszusammensetzung stellt, optimal anpasst. Weil nur eine bestimmte Klimaxformation das mögliche Endstadium der Entwicklungsreihe der Pflanzengesellschaft bildet, ist diese Formation per Definition das einzige Stadium, das sich dauerhaft erhält. Es ist vor allen anderen Stadien als potentieller Sukzessionserfolg definiert. Da alle Sukzessionsstadien der Pflanzengesellschaft in einer festgelegten Reihenfolge durchlaufen werden müssen, um das Klimaxstadium zu erreichen, stellt das vegetationsökologische Sukzessionsgesetz ein teleologisches Entwicklungsgesetz dar, bei dem die einzelnen Stadien als Organe einer alle Sukzessionsstadien übergreifenden Pflanzengesellschaft fungieren. Die Sukzession ist damit allgemein als eine teleologische und organische Entwicklung definiert. Dass das Sukzessionsgesetz, das die Chicagoer Soziologen formulierten, ebenfalls eine teleologische und organische Entwicklung beschreibt, soll nun anhand der in dem Band *The City*<sup>905</sup> getroffenen Aussagen zur Entwicklung der industrial city nachwiesen werden.

---

<sup>905</sup> Auch wenn die einzelnen Kapitel dieses Bandes namentlich gekennzeichnet sind, er als ein Gesamtwerk aufgefasst. Die Autoren der jeweiligen Kapitel werden daher nicht namentlich genannt. Diese Vorgehensweise ist gerechtfertigt, da die Soziologen mit dem Band gemeinsam das Ziel verfolgten, eine Stadtentwicklungstheorie zu publizieren. Wenn einzelne Kapitel vor ihrer Veröffentlichung in „*The City*“ bereits veröffentlicht worden waren, wird dieses angemerkt. Das erste Kapitel des Bandes wurde von Park verfasst. Seine Grundlage bildet Parks Aufsatz „*The City: Suggestion for the Investigation of Human Behavior in the City Environment*“ von 1915. Dieser Aufsatz wurde für den Abdruck in *The City* leicht abgewandelt. Beispielsweise lautet der Titel nun: „*The City: Suggestion for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*“. Zu anderen Veränderungen s. Lindner 2007. Darauf, dass der Aufsatz von 1915 bereits programmatische Züge des später formulierten humanökologischen Ansatz enthält, weisen Shils 1948 und Lindner 2007 hin. Dass Park nach Lindner bereits humanökologisch dachte, bevor Clements' Theorie 1916 veröffentlicht wurde, spricht dabei nicht gegen die These, dass die



In *The City* wird zum einen der Versuch unternommen, wesentliche Eigenschaften der lokalen Gemeinschaft der Stadt zu beschreiben, zum anderen bemüht man sich darum, das allgemeine Entwicklungsgesetz lokaler Gemeinschaften anhand der Entwicklung der *city community* zu präzisieren.<sup>906</sup> Mit Verweis auf Oswald Spengler erklären die Soziologen, dass die für die Menschheitsgeschichte, die „world-history“ (*The City* 1968, 2), relevanten Entwicklungen generell von städtischen und nicht von ländlichen lokalen Gemeinschaften ausgegangen sind.

„It is a quiet certain, but never fully recognized, fact that all great cultures are city-born. The outstanding man of the second generation is a city-building animal. This is the actual criterion of the world-history, as distinguished from the history of mankind: world-history is the history of city men. Nations, governments, politics, and religions – all rest on the basic phenomenon of human existence, the city“ (Spengler, *Untergang des Abendlandes in The City*, 2-3).<sup>907</sup>

Die städtische *community* ist nicht nur den ländlichen communities überlegen, sie ist auch der natürliche Lebensraum des überlegenen, zivilisierten Menschen. „The city is, finally, the natural habitat of the civilized man. It is for that reason a cultural area characterized by its own peculiar cultural type“ (*The City*, 1968, 2).<sup>908</sup> An der Überlegenheit der städtischen community besteht kein Zweifel, denn sowohl in Europa als auch in den Vereinigten Staaten hat der Umbruch von der ländlichen zur städtischen Zivilisation bereits stattgefunden. „In the United States the transition from a rural to an urban civilization, though beginning later than in Europe, has taken place, if not more rapidly and completely, at any rate more logically in its most characteristic forms“ (ebd., 47). Alle für die moderne Zivilisation typischen Neuerungen zeigen sich in konsequentester Form in den amerikanischen Städten und

---

vegetationsökologische Theorie eine paradigmatische Rolle der für den humanökologischen spielte. Es deutet vielmehr darauf hin, dass die Theorie von Clements, indem sie erklärte warum sich eine Pflanzengesellschaft dauerhaft erhält, eine beispielhafte Lösung für Fragen anbot, die sich innerhalb der Soziologie aufgetan hatten.

<sup>906</sup> Den bevorzugten Untersuchungsgegenstand bildet die community Chicago. Es wurden aber auch Studien über andere lokale Gemeinschaften verfasst.

<sup>907</sup> „Es ist eine ganz entscheidende und in ihrer vollen Bedeutung nie gewürdigte Tatsache, daß alle großen Kulturen Stadtkulturen sind. Der höhere Mensch des zweiten Zeitalters ist ein *städtebauendes Tier*. Dies ist das eigentliche Kriterium der „Weltgeschichte“, das sie von der Menschheitsgeschichte überhaupt aufs schärfste abhebt – *Weltgeschichte ist Geschichte des Stadtmenschen*. Völker, Staaten, Politik und Religion, alle Künste, alle Wissenschaften beruhen auf *einem* Urphänomen des menschlichen Daseins: der Stadt“ (Spengler 1986, 661).

<sup>908</sup> Die generelle Abgrenzung der städtischen Gemeinschaften von den ländlichen kann nach Lindner (2007, 94) als ein Versucht gelesen werden, die Soziologie von der Anthropologie abzugrenzen, indem man ein genuines Forschungsfeld für die Soziologie ausweist. Die Differenz zu den Gegenständen der Anthropologen besteht dann nur darin, dass man einen anderen Typen von community beobachtet. Städtische lokale Gemeinschaften und die lokalen Gemeinschaften der primitive peoples sind, wie sich zeigte, zwar gleichartige Gegenstände, insofern sie *communities* sind, städtische Gemeinschaften besitzen aber im Unterschied zu ländlichen eine andere, komplexere social order. Mit dem humanökologischen Ansatz wollte man so gesehen eine Wissenschaft der modernen, zivilisierten und Stadt bildenden Kulturen begründen.

werden darüber hinaus von den Soziologen als typisch amerikanisch angesehen: „All manifestations of modern life which are peculiarly urban – the skyscraper, the subway, the department store, the daily newspaper, and social work – are characteristically American“ (ebd., 47). Die amerikanische city wird somit als die lokale Gemeinschaft angesehen, die den zivilisatorischen Fortschritt anders als die rural community optimal zu realisieren in der Lage ist. Sie repräsentiert den technischen und zivilisatorischen Fortschritt.

### *Die Entwicklung der industrial city ist ein teleologischer Prozess*

Wie alle anderen lokalen Gemeinschaften ist die amerikanische Stadt auch eine sich über einen bestimmten Bereich der Erdoberfläche erstreckende, territoriale Einheit, die nicht nur aus dem Für- und Gegeneinander der Einwohner hervorgeht, sondern auch, quasi wie eine Pflanze oder eine Pflanzengesellschaft, der äußeren Umwelt verbunden ist. „The City also, like the peasants hut, has its roots in the soil“ (Spengler, Untergang des Abendlandes in The City, 1968, 1).<sup>909</sup> Dass sich die Eigenschaften des Habitats auf die Entwicklung der städtischen lokalen Gemeinschaft wie auf einen Organismus auswirken, so dass man sagen kann, dass die Entwicklung dieser community unter Berücksichtigung der äußeren Natur stattfindet, zeigt sich in den Ausführungen zur Entwicklung der vier Stadttypen, die die Chicagoer Soziologen unterscheiden: Es gibt die „primary service community“<sup>910</sup>, die „commercial community“, die „industrial town“ und Städte ohne spezifische ökonomische Basis.<sup>911</sup> Die Entwicklung läuft bei allen Typen nach den folgenden allgemeinen Gesetzmäßigkeiten ab<sup>912</sup>: Am Anfang entsteht eine kleine, lokale Gemeinschaft. Aufgrund der geringen Bevölkerungszahl besitzt sie nur wenige Läden und öffentliche Einrichtungen, mit denen die „primary universal needs“ (The City 1968, 73) der Einwohner abgedeckt werden können. Nimmt die Bevölkerung der lokalen Gemeinschaft zu<sup>913</sup>, tritt eine

---

<sup>909</sup> Im Original heißt es an dieser Stelle: „Auch die Stadt ist ein pflanzenhaftes Wesen“ (Spengler 1986, 660).

<sup>910</sup> Zu diesem Typ gehören „the agricultural town, the fishing, mining or lumbering community“ (The City 1968, 66).

<sup>911</sup> S. The City 1968, 66 f..

<sup>912</sup> An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Chicagoer Soziologen die historische Entwicklung der einzelnen communities absichtlich ausblenden. Fragen nach der spezifischen Entstehungsgeschichte einer bestimmten community erklärt man zum Forschungsinteresse der Geographie. Dies dient dazu, sich von der Geographie und damit gleichzeitig von den idiographischen Geschichtswissenschaften, zu denen sie die Geographie zählen, zu distanzieren. S. Introduction 1969 Kapitel I. Entsprechend dieser Einteilung würde der Geograph erforschen, wie sich eine einzelne industrial city, wie beispielsweise New York, von allen anderen Städten unterscheidet und wie sie zu der einzigartigen lokalen Gemeinschaft geworden ist, die der Geograph vorfindet. Im Gegensatz dazu konzentrieren sich die Humanökologen auf die Gemeinsamkeiten von industrial cities. Sie wollen quasi wie in einer (nomothetischen) Naturwissenschaft allgemeine Gesetze der Entwicklung von communities entdeckt und beschrieben. Man kann diese Vorgehensweise kritisieren, wie einleitend erwähnt wurde, verpasst dann aber, wie sich zeigen wird, die Möglichkeit, die politische Stoßrichtung dieses Ansatzes zu benennen. Dass insbesondere im Rahmen der Theorie von Clements, anders als behauptet kein nomothetisches, kausalmechanisches Gesetz im Sinne nomothetischer Naturwissenschaft formuliert wurde, konnte im vorhergehenden Kapitel bereits nachgewiesen werden.

<sup>913</sup> Auf die Ursachen des Wachstums gehe ich weiter u. ein.

Differenzierung „in the type of service provided and in the location of the place of service“ (ebd., 73) ein. Dieser Prozess wird von einer Zunahme und Differenzierung der Infrastruktureinrichtungen begleitet. Zu Beginn der Entwicklung hängt die geographische Ausdehnung einer community sowohl von den der lokalen Gemeinschaft zur Verfügung stehenden technischen Mitteln als auch von den naturräumlichen Gegebenheiten ab. „Physical geography, natural advantages and disadvantages including means of transportation, determine in advance the general outlines of the urban plan“ (ebd., 5). Nimmt die Einwohnerzahl der lokalen Gemeinschaft weiter zu, setzen innerhalb der community competition, competitive co-operation und gegebenenfalls auch conflict, accommodation und assimilation ein. Ist die Verteilung der Bevölkerung ebenso wie die der Institutionen, Produktionsstädten usw. anfangs mehr oder weniger zufällig entstanden, wird sie infolge von Konkurrenz und auftretenden Konflikten zunehmend durch die zum Zweck der Regulierung und Selbsterhaltung ausgebildeten Strukturen der ökologischen, ökonomischen, politischen und moralischen Ebenen determiniert. „As the city increases in population, the subtler influences of sympathy, rivalry, and economic necessity tend to control the distribution of population“ (ebd., 5-6). Es bildet sich unter Berücksichtigung der naturräumlichen Gegebenheiten eine social order aus. Sie weist auf der ökologischen Ebene eine durch den Vorgang der „segregation“ entstandene Struktur des Nebeneinanders von untergeordneten Gebieten mit je einheitlicher Bevölkerung bzw. einheitlicher Funktion auf<sup>914</sup>. Weil die Chicagoer Soziologen Clements folgend geltend machen, dass Konkurrenz Dominanz erzeugt, kann man sagen, dass die durch Segregation entstehende Struktur, die die lokale Gemeinschaft ausbildet, die Gestalt einer Dominanzhierarchie darstellt.

„But the principal of dominance operates in the human as well as in the plant and animal communities. The so-called natural or functional areas of the metropolitan community – for example, the slum, the rooming-house area, the central shopping section and the banking center – each and all owe their existence directly to the factor of dominance, and indirectly to competition“ (Park 1967d, 76).

Und weiter unten heißt es:

„The area of dominance in any community is usually the area of highest land values. Ordinarily there are in every large city two such positions of highest land value – one in the central shopping district, the other in the central banking area“ (ebd., 76).

---

<sup>914</sup> Die durch *segregation* entstandenen Gebiete werden allgemein als „segregated areas“ (The City 1968, 56) bezeichnet. Handelt es sich um Gebiete, die über eine mehr oder weniger homogene Bevölkerung verfügen, werden sie auch „natural areas“ genannt. Gebiete wie beispielsweise das Industriegebiet oder der Bankendistrikt heißen auch „functional areas“.

Nachdem sich die Dominanzhierarchie der city community ausgebildet hat, nimmt die Konkurrenz innerhalb der community ab und der Kampf ums Überleben geht in einen Zustand der Dominanz und Subordination über. Der climax der community ist erreicht. Das sich einstellende Gleichgewicht ermöglicht zum einen das Bestehen der community. Zum anderen sichert es die Existenz der Bewohner der verschiedenen segregated areas, „[f]or segregation offers the group, and thereby the individuals who compose the group, a place and a rôle in the total organization in the city life“ (The City, 56). Bleibt die Stadt über längere Zeiträume bestehen und wächst sie aufgrund der Zunahme der Bevölkerung an, dann bleiben auch die zur ihrer Dominanzhierarchie gehörenden segregated areas bestehen und verstärken ihren jeweiligen Charakter. „Segregation limits development in certain directions, but releases it in others. These [segregated] areas tend to accentuate certain traits, to attract and develop their kind of individuals, and so to become further differentiated“ (ebd., 56).<sup>915</sup> Jede der oben genannten city communities nimmt, weil sie sich aus spezifischen territorialen Untereinheiten<sup>916</sup> zusammensetzt, eine für sie typische Gestalt an. Diese Gestalt bleibt erhalten, auch wenn die Stadt in Folge der Bevölkerungszunahme über ihre einstigen geographischen Grenzen hinauswächst, denn die territorialen Untereinheiten verfestigen ihren Charakter im Laufe der Zeit und führen dann quasi ein Eigenleben innerhalb der Gesamtordnung:

„Within this neighborhood the continuity of the historical processes is some how maintained. The past imposes itself upon the present, and the life of every locality moves on with a certain momentum of its own, more or less independent of the larger circle of life and interests about it“ (ebd., 6).

Wesentlich für den Ansatz der Chicagoer Schule ist es nun, dass man den verschiedenen Typen von city communities unterschiedliches Wachstumspotential zuspricht. Für die ersten beiden Typen von city communities wird angenommen, dass ihre maximale Einwohnerzahl letztendlich von den Gegebenheiten der äußeren Umwelt begrenzt wird. Für agricultural towns gilt, dass ihre Größe

„depends entirely upon the nature and form of utilization of the extractive industry concerned, together with the extent of the surrounding trade area. The community responds in size to any element that affects the productivity of the economic base or the extend of the area from which it draws its sustenance“ (ebd., 66).

---

<sup>915</sup> S. The City 1968, 74.

<sup>916</sup> Jede Untereinheit besitzt „sentiments, traditions, and a history of its own“ (The City 1968, 6).

Eine city diesen Typs hat ihren Entwicklungshöhepunkt bei einer Einwohnerzahl von 5000 Einwohnern erreicht. „In an agricultural community, under present conditions of production and transportation, the point of maximum population seldom exceeds 5000“ (ebd., 68). Das Wachstum einer Handelsstadt hängt dagegen letztendlich von den „comparative advantages of the site location“ (ebd., 67) ab.<sup>917</sup> Ist die höchstmögliche Einwohnerzahl erreicht, dann endet unter konstanten Bedingungen bei beiden Stadttypen das Bevölkerungswachstum. Dem entsprechend bleibt die geographische Ausdehnung ebenso wie die Ausdifferenzierung der lokalen Gemeinschaft in *segregated areas* fortan gleich. „Under a given state of natural resources and in a given condition of arts the community tends to increase in size and structure until it reaches the point of population adjustment to the economic base“ (ebd., 68). Ein Ansteigen der Einwohnerzahl oder eine Veränderung in ihrer sozioterritorialen Struktur kann im climax nicht mehr erfolgen, denn die immanenten Entwicklungsmöglichkeiten der community sind ausgeschöpft. „The point of maximum development may be termed the point of culmination or climax, to use the term of the plant ecologist“ (ebd., 68). Eine city community entsteht und reift somit zu der ihrem Stadttypen entsprechenden Gestalt und zu einer durch die Vorgaben der äußeren Natur determinierten Größe bzw. Einwohnerzahl heran. Im climax hat sie wie das Individuum einer Art bzw. wie ein adulter Organismus die in ihr angelegten Eigenschaften aus sich heraus vollends entfaltet. Die einzige Ausnahme von diesem Entwicklungsgesetz macht die industrial city. Denn anders als allen anderen city communities gelingt es diesem Typ, die Abhängigkeit der Einwohnerzahl von den Vorgaben durch die äußere Umwelt zu überwinden. Nur bei ihr hängen das Bevölkerungswachstum und die territoriale Ausdehnung allein von innergesellschaftlichen Faktoren ab:

„There is practically no limit to the size to which an industrial community may develop. Growth is dependent upon the scope and market organization of the particular industries which happen to be located within its boundaries“ (ebd., 67).<sup>918</sup>

Bezüglich der Industriestadt heißt es deshalb bei Park: „As the whole the city is a growth“ (Park 1915, 578). Wie für das Klimaxstadium der Pflanzengesellschaft nimmt man also für die industrial city community an, dass sie sich als ganze von den limitierenden Vorgaben der äußeren Natur befreit, denn ihr Bevölkerungswachstum wird nicht mehr wie das der anderen lokalen Gemeinschaften durch äußere naturräumliche Gegebenheiten mitbestimmt.<sup>919</sup> Wie

---

<sup>917</sup> Die höchstmögliche Größe dieses Stadttyps variiert stark. Sie reicht „from a small wholesale town in the center of an agricultural plain to that of a great port city whose hinterland extends half way across the continent“ (The City, 1968, 67).

<sup>918</sup> S. auch Park 1915, 578.

<sup>919</sup> In dem Artikel „Human Ecology“ (1967d, 81) weist Park darauf hin, dass sich die menschlichen Gemeinschaften von den Gemeinschaften der Pflanzen und Tiere dadurch unterscheidet, dass erstere

die climax formation der Pflanzengesellschaft bildet die industrial city deshalb die höchstmögliche Entwicklungsstufe überhaupt, weil sie sich anders als alle anderen Typen lokaler Gemeinschaften von den Maßgaben der äußeren Natur befreit hat. Weil die Möglichkeit der Teilhabe am technischen und zivilisatorischen Fortschritt für die Konkurrenzfähigkeit einer community entscheidend ist und weil angenommen wird, dass die industrial city auf Grund ihrer Fähigkeit zur Teilhabe am Fortschritt als einzige community ungehindert von den äußeren naturräumlichen Gegebenheiten wachsen kann, kann man sagen, dass sie wie das Klimaxstadium in der Monoklimaxtheorie als potentieller Sukzessionserfolg gegenüber allen anderen communities bestimmt ist.<sup>920</sup> Indem man der industrial city die Fähigkeit zuspricht, allein in Abhängigkeit von der Entwicklung ihres innergesellschaftlichen Beziehungszusammenhangs wachsen zu können, wird sie zu der einzigen community erhoben, die prinzipiell – also nicht nur in der beobachtbaren Gegenwart, sondern auch in der Zukunft – in alle anderen communities erfolgreich invadieren kann.<sup>921</sup> Bezogen auf ihre Fähigkeit zu wachsen besitzt sie damit die gleichen Eigenschaften wie die climax formation in der Monoklimaxtheorie. Communities wie New York und Chicago sind damit als absoluter Klimax gesetzt, und diese Setzung schließt die prinzipielle Fähigkeit, zu Wachsen und in jede andere community invadieren zu können, ein. Unter diesen Umständen muss eine community zu einer industrial city werden, um in der Zukunft dauerhaft existieren zu können. Denn endet ihr Wachstum, weil sie an die Vorgaben der äußeren Natur gebunden bleibt, erweist sie sich wie beispielsweise die community der Quäker nur als ein Durchgangsstadium, das mit der Expansion einer industrial city verdrängt wird. New York wird es dagegen immer geben, weil diese city community im Verlauf ihrer Entwicklung den Sprung zu einer industrial city community geschafft hat.<sup>922</sup> Wie die climax formation in der Monoklimaxtheorie besitzt die industrial community damit nicht die Bedeutung des Durchschnittlichen oder des besonders Häufigen, sondern eine teleologische. Sie stellt den Sollwert der Entwicklung von communities dar. Ihr gegenüber sind alle anderen Typen von rural und city communities quasi Entwicklungsstadien. Wie in der Monoklimaxtheorie beschreibt Sukzession deshalb nicht einfach einen offenen Prozess der Entwicklung, sondern einen teleologischen: Die Sukzession soll in der Entstehung einer

---

sich von der physischen Umwelt emanzipiert. Im Gegenzug dazu wurde im vorhergehenden Kapitel gezeigt, dass Clements von zwei Kategorien äußerer Natur ausgeht. Die Soziologen vernachlässigen, dass er grundsätzlich zwischen den naturräumlichen Gegebenheiten des Habitats und dem Großklima unterscheidet. Von ersterem emanzipiert sich die Pflanzengesellschaft im Klimax vollständig und an das Großklima passt sie sich vollständig an. S. genauer dazu Kap. 8.4.2.

<sup>920</sup> Für den vierten Stadttypen nehmen die Soziologen an, dass er nach anderen Gesetzmäßigkeiten als die anderen Stadttypen entsteht und wächst. S. The City 1968, 67.

<sup>921</sup> Dass sich die industrial city mit jedem Wachstumsschub hinsichtlich ihrer Rolle als Klimaxstadium bewähren muss, wird unten ausgeführt.

<sup>922</sup> Welche Stadien eine industrial city wie beispielsweise New York im Verlauf ihrer Entwicklung durchlaufen hat, wird von den Chicagoer Soziologen nicht explizit thematisiert. Das rührt daher, dass der Fokus der Stadtforschung nicht in der Ergreifung der Entwicklungsgeschichte liegt, sondern in der Erforschung der Wachstumsprozesse des absoluten Klimaxstadiums.

industrial city community kulminieren. Wie die Sukzession in der Monoklimaxtheorie entspricht die Sukzession auch hier einer organischen Entwicklung, weil eine lokale Gemeinschaft wie die Pflanzengesellschaft bestimmte Entwicklungsstadien durchlaufen muss, damit sie ihr Endstadium erreichen kann. Man kann daher über die verschiedenen Typen von communities, die durchlaufen werden müssen, damit eine industrial city community entsteht, wie über die Sukzessionsstadien der Pflanzengesellschaft sagen, dass sie als Organe eines übergeordneten Organismus fungieren.

*Die industrial city bewährt sich als absoluter Entwicklungshöhepunkt oder Sukzession als Wachstum*

Bisher wurde succession als Vorgang der Invasion einer höherentwickelten community in eine weniger entwickelte community thematisiert. Es wurde dargelegt, dass die industrial city aus Sicht der Chicagoer Soziologen die einzige mit den Anforderungen des Fortschritts übereinstimmende Entwicklungsstufe lokaler Gemeinschaften darstellt. Indem sie sich die Errungenschaften des technischen und zivilisatorischen Fortschritts zu Nutze machen kann, ist sie wie die Klimaxformation der Pflanzengesellschaft in der Lage, die äußeren wachstumsbeschränkenden Gegebenheiten ihres Habitats zu überwinden. Soll sich bestätigen, dass es sich beim Ansatz der Chicagoer Schule um eine Monoklimaxtheorie handelt, dann müsste sich die industrial city zum einen wie das Klimaxstadium in der Monoklimaxtheorie sukzessive ausbreiten, zum anderen dürfte die Einwanderung vom Menschen anderer communities nicht dazu führen, dass sich eine neue Dominanzhierarchie etabliert. Um zu belegen, dass succession bei der amerikanischen industrial city wie bei der climax formation Wachstum und nicht Höherentwicklung beinhaltet, werde ich nun genauer auf die Eigenschaften der industrial city eingehen und dann erläutern wie sich die Bevölkerungszunahme durch Geburtenüberschuss und durch Einwanderung auf diese community auswirken.

Wie für alle anderen Typen lokaler Gemeinschaften wird auch für die industrial city angenommen, dass sie kein Artefakt ist. Sie ist nicht, wie beispielsweise eine Maschine, bewusst von einem Konstrukteur bzw. von der Bevölkerung hergestellt, sondern sie geht aus vitalen, natürlichen und ihr immanenten Prozessen hervor und wird durch solche auch erhalten. Sie ist wie alle anderen Arten von communities ein Organismus, der sich aus anderen Organismen zusammensetzt; sie ist ein Superorganismus.<sup>923</sup> Um zu untermauern, dass die industrial city ein Art eigenständiger Organismus und nicht ein durch bewusste politische Prozesse geschaffener Artefakt ist, wird betont, dass sie ihre Grenzen unabhängig von den politischen Willensbildungsprozessen setzt und dass sie die ihr zugehörige social

---

<sup>923</sup> S. The City 1968, 4; Park 1967d, 72.

order auch entgegen dem Willen der Bevölkerung ausbildet.<sup>924</sup> Wie sieht die sozioterritoriale Ordnung der industrial city prinzipiell aus? Ist eine Industriestadt entstanden und hat sie eine Größe von ungefähr 12000 Einwohnern erreicht, dann hat sie, wie andere Städte auch, ihre „well-differentiated structure“ (The City 1968, 73) entwickelt:

„The central part is a clearly defined business area with the bank, the drugstore, the department store, and the hotel holding the sites of the highest land value. Industries and factories usually comprise independent formations within the city, grouping around railroad tracks and routes of water traffic. Residence sections become established, segregated into two or more types, depending upon the economic and racial composition of the population“ (ebd., 74).<sup>925</sup>

Konzentriert man sich auf die Anpassungsleistungen, die diese community auf der ökologischen Ebene hervorgebracht hat, dann betrachtet man die spezifische, durch Konkurrenz und anschließende Prozesse der Akkomodation und Assimilation entstandene Struktur bzw. Gestalt der Industriestadt. Bezüglich dieser Gestalt nimmt man zunächst an, dass sie bei allen Industriestädten, egal ob sie in Europa oder in Amerika liegen, prinzipiell gleich ist. Dann macht man aber geltend, dass es eine Variante dieser Struktur gibt. Sie entsteht, wenn die industrial city nicht in erster Linie durch Geburtenüberschuss, sondern durch Zuwanderung wächst. Der Grundtyp, der durch Geburtenüberschuss gewachsenen industrial city, kommt vornehmlich in Europa vor. Als exemplarisch gilt hier die schwedische Industriestadt.<sup>926</sup> Amerikanische Industriestädte stellen dagegen zumeist eine Variante dieses Grundtyps dar, da sie stärker durch Zuwanderung als durch Geburtenüberschuss wachsen.<sup>927</sup> Als modellhaft und gestaltprägend für die schwedische Industriestadt gilt die folgende (An)Ordnung der zur community gehörenden Quartiere: Der „loop“ bildet den Mittelpunkt der Stadt und ist das Viertel der Geschäftsleute. Er ist von der „area in transition“ (ebd., 50) umgeben. In diesem Gebiet liegen unter anderem das Industriegebiet und die Elendsquartiere, die zusammen genommen auch als „area of deterioration“ (ebd., 50) bezeichnet werden. Die zweite Zone wird von einer dritten Zone, der „zone of workingmen’s homes“ umringt. Diese dritte Zone „is inhabited by the workers in industry who have escaped from the area of deterioration“ (ebd., 50). Sie wird ihrerseits von der „residential zone“ umschlossen, in der „high-class apartment buildings“, „exclusive ‚restricted‘ districts und

---

<sup>924</sup> S. Park 1967c, 9. Dass diese community ein Eigenleben führt, erkennt man daran, dass sich in ihrem Inneren Gebiete wie die Slums bilden und erhalten, auch wenn diese Gebiete von der Mehrheit der Bewohner nicht erwünscht sind.

<sup>925</sup> Auf die Entwicklungsgeschichte der industrial city von der Geburt bis zur Reife wird nicht explizit eingegangen. Mit der detaillierten Beschreibung setzt man im Reifezustand an.

<sup>926</sup> Eine modellhafte Darstellung dieses Typs zeigt die Abbildung 1 in The City 1968, 51.

<sup>927</sup> Das Wachstum durch Geburtenüberschuss wird als gesundes Wachstum angesehen. Das Wachstum durch Zuwanderung gilt, wie unten noch zu erläutern ist, generell als problematisch.



„single family dwellings“ liegen.<sup>928</sup> Den Abschluss bildet die „commuters zone“. Ihr gehören suburbane Gebiete und Satelitenstädte an. Jenseits der Stadtgrenze liegen ländliche Gemeinden und andere city communities. Bei der amerikanischen Industriestadt tritt diese Ordnung in einer modifizierten Fassung auf. Weil die community überwiegend durch Zuwanderung wächst, ist ihre Gestalt stärker differenziert.<sup>929</sup> Sie besitzt nicht nur die für die europäische Industriestadt kennzeichnende Zonierung, sondern darüber hinaus spezifische segregated areas bzw. „natural areas“<sup>930</sup>. Die charakteristische Struktur dieser lokalen Gemeinschaft sieht wie folgt aus: Auch hier liegt die dominierende Geschäftszone im Zentrum. In dieser Zone oder in den direkt angrenzenden Straßen befindet sich abweichend vom ersten Modell „the ‚main stem‘ of ‚hobohemia‘, the teeming Rialto of the homeless migratory man of the Middle West“ (ebd., 54). Es folgt wie oben die zone of deterioration, die im ersten Modell auch als zone in transition bezeichnet wurde. Diese Zone beinhaltet anders als im ersten Modell verschiedene von einander abgegrenzte Untereinheiten, die segregated areas oder auch natural areas:

„In the zone of deterioration encircling the central business section are always to be found the so-called ‚slums‘ and ‚bad lands,‘ with there submerged regions of poverty, degradation, and disease, and their underworlds of crime and vice. Within the deteriorating area are rooming-house districts, the purgatory of ‚lost ‚souls‘. Near by is the Latin Quater, where ceative and rebellious spirits resort. The slums are also crowded to overflowing with immigrant colonies – the Getto, Little Siciliy, Greektown, Chinatown – fascinatingly combining old world heritges and American adaptations. Wedging out from here is the Black Belt<sup>931</sup>, with its free and disorderly life“ (ebd., 54-56).

Die sich an die zone of deterioration anschließende zone of workingmens homes ist wie im ersten Model „inhabited predominatingly by factory and shop workers, but skilled and thrifty“ (ebd., 56). Sie umfasst zusätzlich „an area of second immigrant settlement, generally of the second generation“ (ebd., 56). In dieser Zone sind darüber hinaus auch Teile des Black Belts verortet. Die dritte Zone, die der residential zone im ersten Modell entspricht, setzt sich aus Bereichen von single family dwellings, residential hotels, apartment houses, der bright light area, einem sehr kleinen Bereich des black belts und dem restricted residential district

---

<sup>928</sup> S. The City 1968, 50 Chart I.

<sup>929</sup> S. The City 1968, 55, Chart II.

<sup>930</sup> „A region is called ‚a natural area‘ because it comes into existence without design, and performs a function, though the funktion, as in the case of the slum, may be contrary to anybody’s desire. It is a natural area because it has a natural history“ (Park 1929/1967, 9). Gebiete dieser Art wurden vor 1925 als „segregated areas“ bezeichnet. Danach wurde dieser Begriff durch den der „natural areas“ abgelöst. S. Lindner 2007, 77 und 93

<sup>931</sup> Der Begriff „Black Belt“ bezeichnet das Stadtgebiet, dass überwiegend von schwarzen Amerikanern bewohnt wird.

zusammen.<sup>932</sup> Als vierte Zone schließt sich die bungalow section an. Sie entspricht der commuters zone im ersten Modell.<sup>933</sup> Jede dieser Zonen und auch jedes einzelne Viertel einer Zone besitzt, wie oben bereits beschrieben, einen eigenen durch die jeweiligen Bewohner geprägten Charakter. „Each separate part of the city is inevitably stained with the peculiar sentiments of its population“ (ebd., 6). Beispielsweise bewertet man die zone of deterioration als ein Gebiet kultureller Minderwertigkeit oder unfertiger Entwicklung. Dieses Gebiet erhält einen solchen Charakter, weil dort Menschen leben, die sich im Stadium der Akkommodation bzw. der unvollständigen Assimilation an die social order befinden und von denen man annimmt, dass sie gar nicht oder nur unvollständig assimilieren können.<sup>934</sup> Die Slums – ein Teilgebiet der zone of deterioration – sind beispielsweise von Menschen geprägt, „who are unable to defend themselves from association with the derelict and vicious“ (ebd., 6). In den Gebieten der Einwanderer, wie beispielsweise little Italy, leben Menschen, die weder die Kultur ihres Herkunftslandes ganz abgelegt, noch die amerikanische Kultur ganz angenommen haben. Der Black Belt, dessen größter Teil an die zone of deterioration liegt, ist von schwarzen Amerikanern bevölkert. Er ist durch ihre Lebensweise geprägt, die als frei, aufrührerisch und im weitesten Sinne als unordentlich beschrieben wird.<sup>935</sup> Die area of second immigrant settlement, die in der zone of workingmen's homes liegt, gilt dann als „region of escape from the slum, the Deutschland of the aspiring Ghetto family“ (ebd., 56). Ihre Bewohner imitieren aus der Perspektive der Ghettobewohner „German Jewish standards of living“ (ebd., 56), orientieren sich aber eigentlich an der Lebensweise gehobener amerikanischer Schichten. „But the inhabitant of this area [*Deutschland* A.H.] in turn looks to the ‚Promised Land‘ beyond, to the residential hotels, its apartment-house region, its ‚satelite loops‘, and its ‚bright light areas“ (ebd., 56).<sup>936</sup>

Folgt man den Chicagoer Soziologen, dann unterscheiden sich die einzelnen amerikanischen Industriestädte zwar in Details voneinander.<sup>937</sup> Im Hinblick auf alle anderen communities bilden sie aber alle die beschriebene Zonierung einer durch Einwanderung wachsenden industrial city community aus: „The resulting differentiation of the cosmopolitan

---

<sup>932</sup> S. *The City* 1968, S. 55, Chart II

<sup>933</sup> S. *The City* 1968, S. 55, Chart II

<sup>934</sup> „It has been estimated that, in the complicated life of modern cities, at least one-tenth of the population is not competent to maintain an independent, economic existence, but requires an increasing amount of care and assistance from the other nine-tenth. To the inferior, incompetent, and unfortunated, unable to keep pace with progress, the more rapide advance of the world means disease, dispair and death“ (Introduction 1969, 954-955).

<sup>935</sup> S. *The City* 1968, 56.

<sup>936</sup> Weil die einzelnen Zonen der community nicht wie die Lebensbereiche von Pflanzenarten einer Formation übereinander liegen, sondern nebeneinander, kann man festhalten, dass die industrial city nicht als vertikal, sondern eher als horizontal strukturiert gedacht wird.

<sup>937</sup> Unterschiede entstehen beispielsweise dann, wenn sich verschiedene Industriezweige ansiedeln.

American city into areas is typical all from one pattern, with only interesting minor modifications“ (The City, 1968, 54). Industrial city communities nehmen demnach, egal wo und unter welchen Umständen sie entstanden sind, die gleiche Gestalt an.<sup>938</sup>

Was geschieht nun, wenn die Einwohnerzahl dieser community anwächst? Wächst die community, expandiert zunächst der loop in die zone in transition. Es werden dabei Gebiete der zone in transition zum loop transformiert. Die zone in transition expandiert dann ihrerseits über ihre einstige Grenze hinaus in die angrenzende zone of workingmen's homes. Gebiete dieser Zone werden zur zone in transition transformiert. Der Wachstums- bzw.

Transformationsprozess endet mit der Umwandlung umliegender lokaler Gemeinschaften zur commuters zone.<sup>939</sup> Mit jedem weiteren vom loop ausgehenden Wachstumsschub findet dieser Verdrängungsprozess innerhalb der community und an ihren Grenzen zu den anliegenden lokalen Gemeinschaften erneut statt. Wachstum erfolgt demnach zum einen wie beim Klimaxstadium der Pflanzengesellschaft in der Monoklimaxtheorie als eine von einem Zentrum ausgehende territoriale Ausbreitung und ist mit einer Expansion in angrenzende communities verbunden. Zum anderen zieht es eine Umverteilung der Bevölkerung innerhalb des besetzten Territoriums nach sich. Bei dieser Umverteilung entstehen weder neue segregated areas noch wird die relative Lage der spezifischen Untereinheiten der community zueinander verändert. Man kann daher sagen, dass sich die community wie die climax formation auf einen größeren Ausschnitt der Erdoberfläche reproduziert. Dass die beschriebene Dominanzhierarchie den ultimativen Entwicklungshöhepunkt darstellt, wird dabei zum einen durch die Expansion belegt. Zum andern lässt die Annahme, dass die community nach jedem Wachstumsschub immer wieder die gleiche social order und damit auch die gleiche typische Zonierung bzw. Gestalt annimmt und auch annehmen wird, keinen anderen Schluss zu. Hat also eine industrial city das Reifestadium erreicht, schlägt succession wie nach dem punktuellen Erreichen der climax formation bei Clements von einem Vorgang der Höherentwicklung in einen Vorgang des Wachstums (growth) um. Wie einleitend dargestellt wurde, schätzten amerikanische Intellektuelle die Situation in den Metropolen, schon bevor die Theorie der Chicagoer Schule veröffentlicht wurde, als prekär ein. Angesichts der desolaten Zustände, in denen die Menschen lebten, glaubte man, dass der Zusammenbruch der sozialen Ordnung bevorstehen würde. Es stellt sich daher die Frage, wie die Chicagoer Soziologen diese Niedergangsproblematik im Rahmen ihres Ansatzes so einbeziehen, dass sich die industrial city allen Schwierigkeiten zum Trotz als Entwicklungshöhepunkt erweist. Die Chicagoer Soziologen deuten die wahrnehmbaren Erschütterungen der sozialen Ordnung als wachstumsbedingte Störungen. Um diese

---

<sup>938</sup> Analog dazu gehörte bei Clements einer Großklimazone eine Lebensform wie beispielsweise Steppe oder Wald an, in der eine bestimmte Pflanzenart oder eine bestimmte Gruppe von Pflanzenarten dominieren.

<sup>939</sup> Vgl. The City 1968, 50ff..

Deutung zu stützen, führen sie die Unterscheidung zwischen einem Wachstum durch Geburtenüberschuss und einem Wachstum durch Einwanderung ein. Wachsende city communities vorwiegend durch Geburtenüberschuss, dann treten bei der Eingliederung der Neulinge kaum innergesellschaftliche Konflikte auf. Denn zum einen werden die biological adaptations diskret durch Mechanismen der Vererbung von einer zur nächsten Generation weitergegeben. Zum anderen kann sich die community problemlos reproduzieren, weil das social heritage und damit die Anpassungsleistungen, die keine biological adaptations darstellen, durch Kommunikation von einer Generation auf die nächste übertragen werden.<sup>940</sup> Das Neugeborene wird über seine primären Kontakte zu Familienmitgliedern und Mitgliedern der näheren Umgebung an das environment, das die community für ihn ist, angepasst. Da die Anpassung des Neugeborenen durch Sozialisation nach Ansicht der Soziologen in der Regel konfliktfrei verläuft, finden die Neulinge problemlos ihren Platz in der community.<sup>941</sup> Resultiert das Wachstum hingegen aus Zuwanderung, dann kann es bei der Eingliederung der Zuwanderer zur Erschütterung der social order der community kommen. Denn Wachstum durch Zuwanderung setzt einen Prozess in Gang, „which sifts and sorts and relocates individuals and groups by residence and occupation“ (ebd., 54). Es führt dazu, dass die social order zeitweise als gefährdet erscheint. Solche Zustände der Desorganisation gelten aber bei amerikanischen industrial cities als normal, sofern sich deren social order nach einer Erschütterung wieder einstellt: „So far as disorganization points to reorganization and makes for more efficient adjustment, disorganization must be conceived not as pathological, but as normal“ (ebd., 54). Auch wenn es bedingt durch Zuwanderung immer wieder zu Konkurrenz und zum Ausbruch von Konflikten zwischen Anwohnern und Zuwanderern kommt, wird dies nicht als Anzeichen des Niedergangs bewertet, sondern quasi als wachstumsbedingte Störung.<sup>942</sup> Sie kommt zustande, weil Einwanderer, die Mitglieder einer anderen community waren, innerhalb der Dominanzhierarchie der sie aufnehmenden community verortet werden müssen. Wachstum, egal ob es durch Geburtenüberschuss oder Zuwanderung hervorgerufen wird, beinhaltet

---

<sup>940</sup> „In case of human societies we discover not merely organically inherited adaptation, which characterize animal societies, but, in addition, a great body of habits and accommodations which are transmitted in the form of social inheritance“ (Park 1918 in Introduction 1969, 201).

<sup>941</sup> „Children are born into the society and take over its customs, habits, and standards of life, simply, naturally, and without conflict“ (Introduction 1969, 202). „The natural process of acquiring culture is by birth. A person is born into a family already adjusted to a social environment – in this case the modern city“ (The City 1968, 53).

<sup>942</sup> Die massive Zuwanderungen werden auch als „abnormalities in social metabolism“ (The City 1968, 54) bezeichnet. Dagegen gilt das Wachstum durch Geburtenüberschuss als gesund, weil die neuen Bewohner von Geburt an an ihren Platz in der Ordnung angepasst werden. Das Ausmaß der Störung der sozialen Ordnung durch Zuwanderung bestimmt man daran, wie weit das Bevölkerungswachstum durch Zuwanderung das Bevölkerungswachstum durch Geburtenüberschuss überschreitet. „How ever the natural rate of growth may be used to measure the disturbance of metabolism caused by any excessive increase, as those which followed the great influx of southern Negroes into the northern cities since the war“ (The City 1968, 54).

damit wie die Invasion eine Bevölkerungszunahme. Anders als bei einer Invasion können die hinzukommenden Personen keine Höherentwicklung verursachen und müssen sich an die Lebensbedingungen, die die community ihnen bietet, anpassen. Wie bei der Monoklimaxtheorie, bei der es denkbar ist, dass Pflanzen und Pflanzenarten niedriger Sukzessionsstadien in höheren Stadien bzw. im Klimaxstadium einwandern und vorkommen, ist es demnach auch für die Soziologen denkbar, dass Mitglieder aus weniger entwickelten communities in die industrial city einwandern. Für sie gilt aber, wie für die Pflanzen und Pflanzenarten niedriger Stadien, die in höheren Stadien siedeln, dass sie sich an die Existenzbedingungen, die die community vorgibt, anpassen müssen. Einwanderer müssen akkommodieren und können eventuell assimilieren.

„Finally we have societies growing up, as in the United States, by immigration. These immigrants coming as they do from all parts of the world, bring with them fragments of divergent cultures. Here again the process of assimilation is slow, often painful, not always complete“ (Introduction 1969, 202).

Dass alle Zuwanderer eine untergeordnete Rolle innerhalb der community spielen, zeigt sich daran, dass sie ihren Platz in der zone of deterioration finden. Also in der Zone, die als Gebiet kultureller Minderwertigkeit oder unvollständiger Entwicklung angesehen wird. Man kann deshalb sagen, dass sich die industrial city wie die Klimaxformation in der Monoklimaxtheorie als Entwicklungshöhepunkt bewährt, indem sie kontinuierlich über ihre geographischen Grenzen hinaus wächst, ohne sich dabei als Standort ihrer Bewohner bzw. als Dominanzhierarchie zu verändern. Sich als Entwicklungshöhepunkt zu bewähren, erzwingt damit von Seiten der einwandernden Personen und ihrer Nachkommen die Anpassung an die Lebensbedingungen, die die community für sie bereithält. Aufgrund der bisher dargelegten Argumentation zur Entwicklung von communities im Allgemeinen und der industrial city im Besonderen kann an dieser Stelle bereits festgehalten werden, dass der humanökologische Ansatz auf der ontologischen Ebene signifikante inhaltliche und strukturelle Übereinstimmungen mit der Monoklimaxtheorie aufweist. Ob diese Übereinstimmungen auch auf der epistemologischen Ebene existieren, so dass man den humanökologischen Ansatz als eine Monoklimaxtheorie der menschlichen Gesellschaft bezeichnen kann, soll im Folgenden geprüft werden.

*Reflektiert das Gesetz der Sukzession auch im humanökologischen Ansatz das Prinzip der Nachfolge?*

Bei der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie zeigte sich, dass Clements die normativen Vorgaben für die Entwicklung der Pflanzengesellschaft in eine äußere Ursache,

nämlich in das regionale Großklima, hineinverlegte. Dem Großklima kam eine zielsetzende Funktion zu, denn es gab vor, welche Artenzusammensetzung am Ende der Entwicklung der Pflanzengesellschaft erreicht werden sollte. Für zielsetzende Funktionen des Klimas lässt sich aber mit naturwissenschaftlichen Mitteln kein Nachweis erbringen. Denn mit diesen Mitteln ist nur nachweisbar, dass und wie sich das Klima auf die Vegetationszusammensetzung auswirkt. Dass diese Auswirkungen eintreten sollen und dass man von einem Fehler sprechen kann, wenn sie nicht eintreten, ist nicht beweisbar. Mit dem Großklima wurde damit eine übernatürliche, nur metaphysisch begründbare Ursache als Letztbegründung eingeführt. Vor dem Hintergrund der in Kapitel acht rekonstruierten konservativen Weltanschauung ließ sich damit begründen, dass das Großklima im Rahmen der Monoklimaxtheorie die Stelle innerhalb der Gesamtkonstruktion besetzte, die Gott im Rahmen der konservativer Philosophie innehatte. Indem das Großklima die zielsetzende Funktion Gottes übernahm, verwirklichte die Pflanzengesellschaft mit ihrer Entwicklung deshalb nicht nur das in ihrem Kern angelegte, sondern auch wie das Individuum bzw. dessen überindividuelles Äquivalent die Nation einen transzendenten Plan. Die Pflanzengesellschaft war damit wie das Individuum in der konservativen Subjektphilosophie (oder die Nation in der konservativen Geschichtsphilosophie) zwischen Natur und transzendenten Zielvorgaben angesiedelt. Wie das Individuum musste sich die Pflanzengesellschaft aus eigenem Antrieb von den sie beschränkenden Einflüssen der äußeren Natur emanzipieren, um die Vorgaben des Großklimas zu erfüllen und um die richtige und vollständige Entwicklung zu durchlaufen. Diese Idee der Entwicklung stimmte mit der konservativen Idee der Freiheit, also mit der Idee der Nachfolge überein. Denn das Individuum galt im Rahmen der konservativen Weltanschauung als frei und lebte richtig, wenn es ungeachtet äußerer Umstände und innerer niederer Triebe sein Wesen und damit seine Stellung, im transzendenten göttlichen Gesamtplan verwirklichte.<sup>943</sup> Freiheit war an die paradoxe Idee der Anpassung an die transzendenten Vorgaben durch Ablösung von den Einflüssen der äußeren Umwelt und der eigenen inneren Triebe gebunden. Aufgrund der aufgezeigten Übereinstimmungen zwischen der Monoklimaxtheorie und der konservativen Weltanschauung konnte nachgewiesen werden, dass der Monoklimaxtheorie eine konservative politische Philosophie als kulturelles Deutungsmuster zugrunde liegt und diese Theorie deshalb nur auf eine konservative Position zielen kann. Wenn die Theorie der Chicagoer Schule eine Monoklimaxtheorie der Gesellschaft sein soll, dann darf die community nicht einfach nur als eine Entelechie im aristotelischen Sinne konzipiert sein, sondern sie muss wie die Pflanzengesellschaft zwischen Natur und Transzendenz verortet

---

<sup>943</sup> Dass diese Idee des Individuums und der individuellen Freiheit bzw. die Idee der Entwicklung der Nation wiederum auf einer Übertragung der Leibnizschen Monadenlehre in die Sphäre der geschichtlichen Welt resultierte, wurde in Kapitel acht ausführlich dargestellt. Zur besseren Lesbarkeit der Arbeit werde ich den Bezug zwischen der konservativen Position und der Monadenlehre im Folgenden nicht mehr systematisch entfalten, sondern nur punktuell herstellen.

sein. Das bedeutet, sie kann nicht ein Wesen sein, das sich einfach nur aus sich heraus entfaltet, sondern sie muss ein Wesen sein, dessen Selbstentfaltung in der Bindung an die äußere Natur und an transzendente Vorgaben erfolgt. Ein Indiz dafür, dass Sukzession auch im Rahmen des humanökologischen Ansatzes als paradoxer Prozess der Anpassung durch Loslösung konzipiert ist, besteht darin, dass Kriterien, für einen bestimmten Sollzustand der Entwicklung der industrial city benannt werden. Solche Kriterien lassen sich aber nicht aus der Beobachtung gewinnen. Denn wie sich im Zusammenhang mit der Diskussion um das Induktionsproblem zeigte, kann aus der Beobachtung bestimmter Zustände, weder mit Notwendigkeit auf zukünftige Zustände geschlossen noch kann ein Zustand mit Notwendigkeit als Höhepunkt einer Entwicklung ausgezeichnet werden.<sup>944</sup> Es stellt sich daher die Frage, ob sich ähnlich wie bei Clements eine zielsetzende Instanz im humanökologischen Ansatz identifizieren lässt. Folgt man der bisherigen Darstellung, dann rechtfertigen die Soziologen zentrale Annahmen zum einen dadurch, dass sie auf die synökologische Monoklimaxtheorie verweisen und so normative Setzungen durch naturalistische Begründungen ersetzen. Die Begründung für ihre Annahmen besteht dann darin zu behaupten, dass man in der Natur beobachten könne, wie sich Gemeinschaften natürlicherweise also ohne Beimischung von beispielsweise politischen Zielsetzungen entwickelten. Sie konstatieren um noch ein mal ein Beispiel zu nennen Folgendes: „This aspect of expansion may be called *succession*, a process which has been studied in detail in plant ecology“ (The City 1968, 50). Zum anderen werden verschiedene Annahmen zum Wesen und Verlauf der Geschichte getroffen.<sup>945</sup> Diese Annahme möchte ich im Folgenden zusammenführen.

Wie den Ausführungen oben zu entnehmen ist, wird unterstellt dass die Menschheitsgeschichte eine Entwicklungsgeschichte lokaler Gemeinschaften ist. Dann legt man fest, dass im Unterschied zur Menschheitsgeschichte die world-history die Geschichte der Städter ist. Denn anders als die ländlichen haben die städtischen lokalen Gemeinschaften immer schon technischen und zivilisatorischen Fortschritt hervorgebracht. Anschließend wird konstatiert, dass der zivilisatorische und technische Fortschritt die vollständige Überwindung der Naturdetermination erlaubt und dass die (american) industrial city die einzige lokale Gemeinschaft ist, die den Fortschritt im vollen Umfang für sich nutzbar machen kann. Führt man diese Annahmen zusammen, dann ergibt sich, dass die world-history als Geschichte des technischen und zivilisatorischen Fortschritts den Sollzustand der Entwicklung von communities als äußere Ursache vorgibt. Dem entsprechend bewährt sich eine city community – so wie sich die Pflanzengesellschaft hinsichtlich der Vorgaben des

---

<sup>944</sup> In Kapitel zwei wurde bereits ausgeführt, dass Naturgesetze mit der Methode der Induktion nicht begründet werden können.

<sup>945</sup> Eine weitere Strategie von der ideologischen Verhaftung des humanökologischen Ansatzes abzulenken, besteht darin, selbst Ideologievorwürfe zu erheben. S. Introduction 1996, 959

Großklimas bewährt – hinsichtlich der Anforderungen, die die world-history an den Klimax lokaler Gemeinschaften stellt, in dem sie sich zur industrial city entwickelt und sich in diesem Zustand dauerhaft reproduziert. Auch wenn die Soziologen dies nicht ausdrücklich so formuliert haben, ergibt sich, rekonstruiert man den humanökologischen Ansatz in seiner immanenten Logik, dass die world-history wie das Großklima bei Clements eine zielsetzende Funktion erhält. Da eine solche Funktion der Geschichte nur metaphysisch begründbar ist, weil ein Sollen der Geschichte zwar angenommen nicht aber begründetermaßen aus historischen Tatsachen abgeleitet werden kann, kann man sagen, dass die world-history die Stelle innerhalb des humanökologischen Ansatzes einnimmt, die Gott innerhalb konservativer Philosophien einnahm. Im Hinblick auf die Idee der Sukzession ergibt sich dadurch folgende Konstruktion: Eine city community wie beispielsweise Chicago wird von den Soziologen als ein Organismus konzipiert, der sich aus eigenen inneren Kräften entwickelt. Im Verlauf der Entwicklung löst sich die community von den Vorgaben der äußeren Natur und von der inneren natürlichen Konkurrenz ab und passt sich durch den Ausbau einer bestimmten social order an die Vorgaben der world-history an. Indem die community zur industrial city wird, erreicht sie nicht nur ihren absoluten Entwicklungshöhepunkt. In diesem Stadium hat sie sich auch vollends von den wachstumsbeschränkenden Einflüssen der äußeren Natur und zerstörerischen inneren Tendenzen befreit und verwirklicht gleichzeitig das von der world-history für city communities vorgegebene Entwicklungsziel. Die Idee des progress oder der succession, die die Soziologen formulieren, ist somit wie die Idee der Sukzession in Clements' Theorie in struktureller Übereinstimmung mit der Idee der Nachfolge formuliert. Aufgrund der Übereinstimmungen, die zwischen dem humanökologischen Ansatz der Chicagoer Schule und Clements' vegetationsökologischer Theorie auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene nachgewiesen wurden, kann es damit zum einen als bewiesen gelten, dass der humanökologische Ansatz zur Entwicklung der Stadt eine Monoklimaxtheorie der gesellschaftlichen Entwicklung darstellt. Zum andern folgt daraus, dass auch die Monoklimaxtheorie der gesellschaftlichen Entwicklung nur auf eine in der konservativen Weltanschauung verankerte politische Position zielen kann.

#### **10.3.4 Zur Verbindung von Höherentwicklung und territorialer Expansion**

Emersons Transzendentalismus fand in Clements' Theorie zum einen seinen Niederschlag darin, dass die Entwicklung einer Pflanzengesellschaft als eine Abfolge diskreter Stadien angesehen wurde. Zum anderen übernahm Clements das Motiv der einseitigen Bevorzugung, das schon eine wesentliche Rolle innerhalb Emersons Philosophie spielte, indem er annahm, dass nur eine bestimmte Artenzusammensetzung bzw. eine bestimmte



Dominanzhierarchie als Klimaxstadium einer Großklimazone fungieren sollte. Anders als Emerson – und darin liegt der eigentliche Trick, der im Rahmen der Monoklimaxtheorie entwickelt wurde – gelingt es Clements den imperialistischen Gedanken, eine Nation könnte eine Führungsrolle übernehmen, in eine Theorie der räumlichen Expansion auszuarbeiten. Weil das Großklima nur eine Kombination von Arten als Klimax im gesamten Wirkungsbereich dauerhaft vorsieht, muss sich die climax formation nicht nur punktuell einstellen, sondern sie muss sich auch innerhalb der gesamten Großklimazone verbreiten. Höherentwicklung ist deshalb bis zu dem Zeitpunkt, an dem sich die climax formation ganz innerhalb des Gebietes der Klimazone verbreitet hat, immer mit einer von einem Entwicklungszentrum ausgehenden Expansion der Klimaxgesellschaft durch Invasion in niedere Stadien der Entwicklung verbunden. Jede Invasion endet mit der Besiedlung des Territoriums des kolonisierten Stadiums, also mit Expansion. Dieser systematische Zusammenhang zwischen Höherentwicklung und Expansion durch Invasion wird in den humanökologischen Ansatz übernommen. In dieser Monoklimaxtheorie stellt die industrial city auf der Ebene der Nation den einzigen absoluten Entwicklungshöhepunkt dar. Sie entsteht wie das Klimaxstadium bei Clements punktuell. Die Höherentwicklung geht dann von dieser community in wellenförmigen Bewegungen aus. Mit jedem Wachstumsschub entwickeln sich die an die industrial city grenzenden communities dadurch höher, dass Individuen der industrial city invadieren und sich ansiedeln. Dies führt dann zur Auflösung der weniger entwickelten community. Eine Umkehrung der Richtung der Invasion – also die Invasion von Individuen einer weniger entwickelten community in die industrial city – ist wie bei der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie ausgeschlossen, weil vorab festgesetzt ist, welche Art der community den Entwicklungshöhepunkt bildet. Invasionen in die absolute Klimaxgesellschaft sind auch hier nicht möglich, denn Einwanderung kann per Definition nicht zur Höherentwicklung führen, sondern nur zu Wachstum, das letztendlich die Reproduktion der absoluten Klimaxgesellschaft auf einem größeren Ausschnitt der Erdoberfläche zur Folge hat.

Die Invasion einer community in eine andere erfolgt wie bei der Invasion einer Pflanzengesellschaft in eine andere in drei Phasen. Sie beginnt mit dem Eintreffen der Invasoren. Es folgt die Phase der Ansiedlung der Invasoren, in der es zu Konkurrenz kommt, und endet mit der Auflösung der kolonisierten community und der Etablierung der Invasoren. Wie bei Clements spielt das Siedeln von Invasoren bei der Höherentwicklung der community eine wesentliche Rolle, denn wenn die Invasoren nicht siedeln, bringen sie den Standort nicht voran und schaffen nicht die notwendigen Voraussetzungen für eine weitere Höherentwicklung (bzw. für weiteres Wachstum). Denn eine weitere Höherentwicklung erfolgt nur dort, wo notwendige Vorgängerstadien den Boden für nachfolgende Stadien vorbereitet haben. Wie für die vegetationsökologische Monoklimaxtheorie kann man für den

humanökologischen Ansatz festhalten, dass die Sukzession insgesamt ein Bewährungsgeschehen darstellt. Wie bei der Theorie von Clements beinhaltet dieses Bewährungsgeschehen auch beim humanökologischen Ansatz für die kolonisierte und die invadierende community nicht das Gleiche: Die überlegene community bewährt sich durch Dominanz. Sie nutzt die Leistungen der Vorgänger für sich aus und bringt Höherentwicklung hervor, indem sie die unterlegene community auflöst bzw. verdrängt. Die unterlegene community bewährt sich dagegen dadurch, dass sie die Voraussetzungen für die Höherentwicklung durch eine andere community schafft. Sukzession ist damit wie bei der Monoklimaxtheorie auch beim humanökologischen Ansatz ein Prozess der Bewährung. Er ereignet sich als räumliche Expansion durch Invasion. Da Clements mit dem Sukzessionsgesetz den Gedanken der Höherentwicklung durch Invasion und Besiedlung als erster systematisch ausformuliert hat, kann man sagen, dass die Monoklimaxtheorie für die Humanökologen als Musterbeispiel einer örtlichen Theorie der Vergesellschaftung fungierte und somit für sie eine paradigmatische Funktion hatte.

#### **10.3.5 Assimilation ist Anpassung an eine höherentwickelte community**

Verursacht durch verschiedene Einwanderungswellen hatten sich zum Zeitpunkt der Entstehung des humanökologischen Ansatzes bereits Menschen aus ganz Europa, aus Asien und Amerikaner aus ländlich geprägten Gegenden der USA in den Städten angesiedelt. Weil die industrial city den absoluten Klimax lokaler Gemeinschaften darstellen soll, dürfen die Einwanderer keine Invasoren sein. Sie dürfen keine Höherentwicklung einleiten. Schaut man auf die vegetationsökologische Monoklimaxtheorie dann bietet diese bereits eine Lösung dafür an, dass innerhalb des climax formation auch Pflanzenarten vorkommen oder sich ansiedeln können, die eigentlich zu vorhergehenden Entwicklungsstadien gehören. Nach Clements können diese Arten zwar siedeln, sie nehmen aber nur eine untergeordnete Stellung in der Dominanzhierarchie ein. Dieser Gedanke findet innerhalb des humanökologischen Ansatzes seine Entsprechung und schlägt sich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, in den Ideen der Akkommodation und der Assimilation nieder. Wie oben ausgeführt, wird davon ausgegangen, dass es Menschen gibt, die, obwohl sie Bewohner der industrial city sind, nicht im vollen Umfang als Teil der community angesehen werden können. Denn selbst wenn sie wollten, können sie nicht assimilieren, weil es ihnen – ähnlich wie den native peoples – an den erforderlichen Fähigkeiten zur Anpassung an den Entwicklungsstand der industrial city mangelt. Um nachvollziehen zu können, warum von Teilen der Einwohner angenommen wird, dass sie unfähig sind, sich anzupassen, muss man zunächst wissen, wie die Anpassung an die social order einer community erfolgt. Die Anpassung an die community verläuft bei Menschen, die in die community hineingeboren werden, anders als bei Einwanderern. Ich beginne mit der

Anpassung Ersterer. Für Menschen, die in die community hineingeboren werden, werden die zur Assimilation erforderlichen Fähigkeiten im Kontakt mit den Familienmitgliedern und den Personen des näheren Umfelds (neighbourhood) schrittweise und zumeist problemlos erworben. Bereits mit der Geburt erhalten diese Kinder einen Wohnort (place) innerhalb eines der zur Dominanzhierarchie gehörenden Gebiete. Dort erlernen sie im Kontakt mit den Mitmenschen die sozialen Kompetenzen, die sie als Bewohner ihrer segregated area für ein Leben in der community benötigen. Diese Kompetenzen manifestieren sich bereits im Kindesalter in der „human nature“ als individuelle, unveränderbare Persönlichkeitsmerkmale.<sup>946</sup> Indem das Kind erzogen wird, nimmt es also einen bestimmten Platz innerhalb der Ordnung an. Es assimiliert und reproduziert als Einwohner einer bestimmten segregated area die social order der community in der nächsten Generation.

„With the renewal of physical existence goes, in the case of human beings, the re-creation of beliefs, ideals, hopes, happiness, misery and practices. The continuity of experience, through renewal of the social group, is a literal fact. Education, in its broadest sense, is the means of this social continuity of life“ (Dewey in Park 1918 in Introduction 1969, 202).<sup>947</sup>

Im Allgemeinen wird der in die community hineingeborene Mensch zum vollwertigen Teil der community und repräsentiert diese auf der ökologischen Ebene über seine Verortung im Gesamtorganismus. Seine Freiheit besteht darin, den durch Erziehung erworbenen Platz in der Ordnung einzunehmen und auszufüllen. Seine Wahlfreiheit wird dabei durch seine human nature in unhintergebar Weise eingeschränkt<sup>948</sup>, weil er sich von ihr nicht distanzieren kann. Nur individuelle Unfähigkeit führt dazu, dass Einzelne aus der social order herausfallen. Diese Menschen sammeln sich in der zone of deterioration.

Der erwachsene Einwanderer wird bei seinem Eintreffen hingegen fast ausnahmslos von den neuen Ansprüchen der sozialen Ordnung der industrial city überfordert. Die industrial community „tends inevitably to confuse and to demoralize the person. For an essential element in the mores and in personal morality is consistency, consistency of the type that is natural in the social control of the primary group“ (The City 1968, 59). Der Einwanderer ist desorientiert, weil er den durch Geburt und Erziehung erworbenen Platz innerhalb seiner lokalen Herkunftsgemeinschaft und auch das seiner human nature entsprechende soziale Umfeld verlassen hat.

---

<sup>946</sup> Man bezieht sich in diesem Zusammenhang u. a. auf John Dewey „Human Nature and Conduct“ 1922.

<sup>947</sup> S. Introduction 1969, S. 75-79. Auf die Idee der human nature gehe ich unten genauer ein.

<sup>948</sup> Welche Arbeit von Dewey an dieser Stelle zitiert wird, ist in der Introduction nicht angegeben.

<sup>948</sup> Dabei ist er nicht zwangsläufig an seinen Geburtsort gebunden, weil mit der Idee der mobility der Gedanke eingeführt wird, dass aufgrund individueller Eigenschaften das Aufsteigen und Absteigen innerhalb einer Dominanzhierarchie möglich ist. Auf die Idee der Mobility gehe ich im Zusammenhang mit der Anpassung von Einwanderern ein.

„Disorganization as preliminary to reorganization of attitudes and conduct is almost invariably the lot of the newcomer to the city, and the discarding of the habitual, and often to what has been to him the moral, is not infrequently accompanied by sharp mental conflict and sense of personal loss. Oftener, perhaps, the change gives sooner or later a feeling of emancipation and an urge toward new goals“ (ebd., 54).

Persönliche Desorganisation geht in Organisation über, wenn der Einwanderer sein kulturelles Erbe schrittweise ablegt und dementsprechend Aspekte der neuen sozialen Ordnung annimmt. Das bedeutet, dass er den Platz, der ihm innerhalb der neuen Dominanzhierarchie zukommt, annehmen muss. Und dieser Platz kann nur dort sein, wo Menschen leben, die nicht oder (noch nicht) das social heritage der community erworben haben. Die natural areas der verschiedenen Gruppen von Einwanderern liegen deshalb in der zone of transition bzw. in der zone of deterioration. Die nach der Einwanderung erfolgende schrittweise Akkommodation an die neue social order kann im optimalen Fall in der Assimilation – das ist die uneingeschränkte Akzeptanz/Annahme des neuen Platzes – enden, muss es aber nicht. „Secondary contacts facilitate accommodation, but do not generally promote assimilation“ (Introduction 1969, 736-737).<sup>949</sup> Weil die Einwanderung in eine höherentwickelte community erfolgt, zieht sie die Notwendigkeit eines persönlichen „Wachstums“ nach sich.<sup>950</sup> Wie für die Gemeinschaft, für die zwischen gesundem und ungesundem Wachstum unterschieden wird, wird deshalb auch für die einzelne Person zwischen wachstumsförderlicher und wachstumsschädlicher mobility unterschieden. Die erforderliche mobility ist so lange als förderlich anzusehen, wie die Resonanz auf die von der neuen Ordnung ausgehenden Stimuli mit den persönlichen Fähigkeiten korreliert.<sup>951</sup> Zerstörerisch wird mobility,

„[w]hen the reaction is segmental, that is detached from, and uncontrolled by, the organization of personality, it tends to become disorganizing or pathological. That is why

---

<sup>949</sup> S. auch Zitat oben.

<sup>950</sup> Ortsveränderungen, die mit der Notwendigkeit eines persönlichen Wachstums verbunden sind, werden als „mobility“ (The City 1968, 58) bezeichnet. „Movement that is significant for growth implies a change of movement in response to new stimulus or situation. Change of movement of this type is called mobility, ... Mobility, it is evident, involves change, new experience, stimulation. ... For the person, as for the physical organism, stimulation is essential to growth“ (ebd., 58-59). Der mobility stehen Wanderbewegungen gegenüber, bei denen die Stellung der Personen oder Personengruppen innerhalb der Dominanzhierarchie nicht berührt wird. Diese Wanderbewegungen werden als „movement“ (The City 1968, 58) bezeichnet. „Movement, per se, is not an evidence of change or of growth. In fact, movement may be a fixed and unchanging order of motion, designed to control a constant situation, as in routine movement“ (The City, 1968, 58). Zieht beispielsweise ein Landarbeiter in die city, dann spricht man von mobility. Sieht hingegen ein Industriearbeiter von Chicago nach New York und arbeitet dort wieder als Industriearbeiter reden die Soziologen von movement.

<sup>951</sup> S. The City 1968, 59.

stimulation for the sake of stimulation, as in the restless pursuit of pleasure, partakes of the nature of vice“ (ebd., 59).<sup>952</sup>

Die Assimilation kann daher nur dann erfolgen, wenn der Einwanderer seinen Fähigkeiten gemäß dort verortet wird, wo diejenigen leben, die von der vollständigen Integration in die social oder zeitweise oder prinzipiell ausgeschlossen sind. Die Inklusion bzw. die Verortung von Einwanderern in der zone of deterioration beinhaltet somit paradoxer Weise ihren Ausschluss aus der community.

### **10.3.6 Warum eine Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung sowohl völkisches als auch rassistisches Denken impliziert**

Im Rahmen des humanökologischen Ansatzes bildet die industrial city gegenüber den rural communities und allen anderen city communities den Entwicklungshöhepunkt. Sie ist die einzige in einer aufeinander folgenden Entwicklungsreihe von communities, die unabhängig von den Vorgaben der naturräumlichen Gegebenheiten wachsen kann. Die amerikanische industrial city wächst auf zweierlei Weise. Zum einen durch Geburtenüberschuss und zum anderen durch Einwanderung, wobei das Wachstum durch Einwanderung überwiegt. Wächst diese community, dann expandiert sie und reproduziert die durch Segregation entstandene sozio-territoriale Ordnung auf einem größeren Ausschnitt der Erdoberfläche. Dabei wachsen auch die durch Segregation der Bevölkerung entstandenen segregated areas oder natural areas, die innerhalb des Gesamtorganismus als Mittel der Regulierung der Konkurrenz fungieren und so die Aufgabe von Organen im Organismus erfüllen. Auch wenn eingeräumt wird, dass es bedingt durch die Einwanderung bzw. durch unnatürlich hohe Wachstumsraten zeitweise zur Störung der social order kommen kann, soll sich in allen communities dieses Typs nach jeder wachstumsbedingten Phase der Desorganisation die oben beschriebene Dominanzhierarchie bzw. die spezifische Zonierung der community auf einem erweiterten Territorium wieder einstellen. Desorganisation soll wieder in Organisation übergehen. Das bedeutet, dass alle Teilgebiete erhalten bleiben, ihre spezifische Ausprägung und ihre relative Lage zueinander beibehalten und ihren Charakter verfestigen sollen. Die Einwanderung von Migranten aus allen Teilen der Welt und von Amerikanern aus anderen communities darf also nicht zur Auflösung oder Umgruppierung von Teilgebieten führen, weil dadurch die social order der American industrial city nachhaltig gestört oder sogar zerstört werden würde. Würden Einwanderer andere Positionen innerhalb der Ordnung einnehmen, könnten sie mit anderen Worten nur Invasoren sein, die die Höherentwicklung der

---

<sup>952</sup> Der Grad der mobility einer Person bemisst sich an der möglichen Veränderbarkeit einer Person und an der Menge und Art der Kontakte sowie der Stimuli, die das Umfeld bietet. Als Ort der größten Mobilität wird die zone of deterioration der Großstädte genannt. S. The City 1968, 59.

community einleiten. Unter diesen Umständen würde sich – womit auch der humanökologische Ansatz in wesentlichen Punkten wiederlegt wäre – die american industrial city nicht als Klimax der Gesamtentwicklung von communities bewähren. Es stellt sich daher die Frage, wie begründet werden kann, dass die Einwanderung von Menschen aus verschiedenen Teilen der Welt und aus anderen amerikanischen communities in die american industrial city keine Invasion ist. Oder: Warum sollten Einwanderer, obwohl sie als einzelne Personen kommen, einheitliche Gebiete mit je eigenem Charakter bilden. Und warum sollte diese Gebiete überwiegend in der zone of deterioration bzw. in den slums liegen und innerhalb der Dominanzhierarchie nie eine andere Position einnehmen?<sup>953</sup> Dass die Einwanderer keine Invasoren sind, kann im Rahmen der Monoklimaxtheorie nur damit begründet werden, dass die verschiedenen Einwanderer communities entstammen, die im Vergleich zur amerikanischen industrial cities weniger konkurrenzfähig sind. Sie können nur communities entstammen, die das Entwicklungsziel der world-history bisher nicht erreicht haben und es auch nicht erreichen werden. Sie gehören mit anderen Worten alle communities an, die im Vergleich mit der american industrial city niedere Sukzessionsstadien darstellen, und siedeln deshalb in der zone of deterioration bzw. in den slums. Unbegründet bleibt bis hier hin aber die Annahme, dass sich die slums aller industrial cities aktuell und auch in Zukunft in die gleichen Teilgebiete, natural areas, untergliedern sollen, obwohl man davon ausgeht, dass beim einzelnen Einwanderer Prozesse der Akkommodation einsetzen und die Assimilation eintreten könnte. Dies lässt sich im Rahmen des humanökologischen Dominanzmodells nur damit erklären, dass Italiener, Chinesen, Amerikaner mit schwarzer Hautfarbe, Juden usw. unabhängig von den Fähigkeiten, Neigungen und Wünschen einzelner Menschen in Hinblick auf ihre Konkurrenz- und Anpassungsfähigkeit überindividuelle und in der Zeit konstante Merkmale besitzen, die sie auch im Falle einer gelungenen Assimilation beibehalten und immer an die nächste Generation weitergeben. Weil im Rahmen der von den Chicagoer Soziologen formulierten Monoklimaxtheorie die dauerhaft existierenden natural areas durch die Zugehörigkeit der Einwohner zu einer Rasse und durch die nationale Herkunft charakterisiert werden, können diese überindividuellen Merkmale, die bestimmen, wo alle einzelnen Menschen einer Gruppe innerhalb der Dominanzhierarchie ihren Platz haben, nur auf der Ebene der Rassenzugehörigkeit und der nationalen Herkunft liegen. Das bedeutet, dass der humanökologische Ansatz, weil er eine

---

<sup>953</sup> Die Parallele zur Monoklimaxtheorie sei an dieser Stelle nochmals erwähnt. Auch bei der Pflanzengesellschaft können Pflanzen und Pflanzenarten niederer Entwicklungsstadien innerhalb der Klimaxformation einwandern bzw. auftreten, sie müssen sich aber den von den Dominanten bestimmten Lebensbedingungen anpassen bzw. Teil des Interaktionszusammenhangs des Klimaxstadiums sein. Sind sie dies nicht, dann können sie nicht siedeln oder sterben aus, auch wenn sie unter den gegebenen naturräumlichen Bedingungen eigentlich lebensfähig wären. Für Clements warf das Aussterben oder die Tatsache, dass eine Pflanzenart nicht überall vorkommt, wo es die naturräumlichen Bedingungen zulassen würden, keine kritischen Fragen auf. Dementsprechend wirft das Aussterben der native people, wie dem Zitat von S. 356 zu entnehmen ist, für die Chicagoer Soziologen auch keine kritischen Fragen auf.

Monoklimaxtheorie ist, nur auf eine rassistisch und eine völkische Position zielen kann. Zieht man in Betracht, dass die Chicagoer Soziologen die Differenzen zwischen den Nationen eines Kontinents zunächst nicht wie die Differenzen zwischen den Rassen als Differenzen der biological nature ansahen, sondern als Differenzen des social heritages, dann tritt mit ihrer Formulierung einer Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung eine Verschiebung ein. Denn wenn Menschen einer Rasse gleichartige social heritages ausbilden, gibt es keine Gründe für die dauerhafte Differenzierung von italienischen, griechischen, deutschen und jüdischen Gebieten innerhalb einer amerikanischen community, da sowohl die Einwanderer als auch die Einheimischen letztendlich aus Europa stammen. Eine dauerhafte Differenzierung von natural areas europäischer Einwanderer innerhalb der amerikanischen community, ließe sich nur dadurch rechtfertigen, dass Merkmale der nationalen Herkunft (und der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft) in der human nature ähnlich wie das race temperament im biological heritage einer Rasse verankert sind. Die mit dem social heritage des Herkunftslandes oder die über die Zugehörigkeit zur jüdischen Religionsgemeinschaft auf kommunikativem Weg erworbenen Eigenschaften erhalten im Zuge der Monoklimaxtheorie der Gesellschaft quasi den gleichen Status wie das race temperament, da sie, wenn sie einmal fixiert worden sind, einer Veränderung durch kommunikative Prozesse widerstehen. Aus den logischen Zwängen, die die Monoklimaxtheorie der Gesellschaft mit sich bringt resultieren damit sowohl rassistisches als auch völkisches Denken.<sup>954</sup>

Mit der bisherigen Argumentation habe ich die paradigmatische Funktion der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie für den humanökologischen Ansatz herausgearbeitet und dargelegt, dass die humanökologische Monoklimaxtheorie aufgrund theorieimmanenter Zwänge auf einen in der konservativen Weltanschauung verhafteten Rassismus und auf völkisches Denken zielt. Der humanökologische Ansatz bestätigt damit das am Anfang des 20. Jahrhunderts aufkeimende politische Interesse, unüberwindbare Schranken sowohl zwischen den Rassen als auch zwischen den Europäern unterschiedlicher nationaler Herkunft auszuweisen. Abschließend werde ich der Frage nachgehen, ob man in den Arbeiten der Chicagoer Soziologen ein entsprechendes Interesse auffinden kann, so dass ersichtlich wird, dass der Rückgriff auf die vegetationsökologische Monoklimaxtheorie in der Absicht erfolgte, einer völkischen bzw. rassistischen Position eine höhere Legitimation zu verschaffen.

---

<sup>954</sup> S. auch Eisel 2009a. Dagegen waren individuenübergreifende Eigenschaften bei Emerson rein geistig als character oder mind bestimmt. Weil es Emerson um die Verwirklichung einer höheren Ordnung in der nahen Zukunft ging, fungierte das unbewusste Sein – die Natur inclusive des menschlichen Körpers – nicht als determinierende Instanz. Vielmehr sollte sie den Einzelnen ebenso wie die ganze Nation zur Verwirklichung des ideellen Gehalts des Schöpfungsplans durch Selbstverwirklichung anregen.

## 10.4 In der „human nature“ des Einzelnen bilden Natur und Gesellschaft eine unaufhebbare Einheit

### 10.4.1 Eigenart als körperlich-materielles Phänomen

Im folgenden Kapitel möchte ich genauer auf die Idee des Menschen eingehen, die die Soziologen der Chicagoer Schule formulierten. Eine Analyse dieser Idee wird zeigen, dass sie im Kern eine rassistische Idee des Menschen vertraten. Bei der Wesensbestimmung des Menschen wollen die Soziologen berücksichtigen, dass der Mensch sowohl durch seine angeborene Natur als auch durch die Gesellschaft determiniert wird. Es sollen Natur und Gesellschaft im Menschen als eine Einheit gedacht werden. Um die zweifache Determination des Einzelnen zum Ausdruck zu bringen, wird die Idee der „human nature“ eingeführt. In der human nature gehen die natürliche Ausstattung eines Individuums<sup>955</sup> und die prägenden Einflüsse primärer, sozialer Kontakte<sup>956</sup> eine unauflösbare Verbindung ein. Die human nature ist – man nennt hier Edward Lee Thorndike (1874-1949) und Charles Horton Cooley (1864-1929) als Referenzen – „a product of two factors, (a) tendencies to response rooted in the original nature and (b) the accumulated effects of the stimuli of the external and social environment“ (Introduction 1969, 68). Die human nature formt sich in der frühesten Jugend eines jeden Menschen:

“It [the human nature] is something more, on the one hand, than the mere instinct that is born in us – though that enters into it – and something less, on the other, than the more elaborate development of ideas and sentiments that makes up institutions. It is the nature which is developed and expressed in those simple, face to face groups that are somewhat alike in all societies; groups of the family, the playground, and the neighborhood“ (Cooley, Social Organization o. J., 28-30 in Introduction 1969, 67).<sup>957</sup>

---

<sup>955</sup> Die natürliche Ausstattung des Menschen wird als „original nature“ bezeichnet. Sie umfasst die Eigenschaften eines Menschen, die bei der geschlechtlichen Fortpflanzung neu entstehen und die Eigenschaften, die von der Elterngeneration auf dem Wege der biologischen Vererbung an ihn weitergegeben werden. Die Soziologen benutzen darüber hinaus auch die Begriffe innate structure oder biological nature.

<sup>956</sup> Es wird generell zwischen „primary contact“ und „secondary contacts“ (Introduction 1969, 284) unterschieden. Primary contacts wirken prägend auf die human nature. Secondary contacts spielen bei der Bildung der human nature keine Rolle.

<sup>957</sup> Primary contacts zeichnen sich zum einen durch ein hohes Maß an Intimität aus und sind zum anderen mit dem Anspruch, eine Antwort zu erhalten, verbunden. „Primary contacts of the greatest intimacy are those represented by affections that ordinarily spring up within the family, particularly between parents and children, husband and wife; and those of fellowship and affection outside the family as between lovers, bosom friends, and boom companions. These relations are all manifestations of a craving for response“ (ebd., 284-285).



Im Prozess der Bildung der human nature wird das instinktive in der original nature angelegte Verhalten durch „habit, precedent, personal taboo, and good form“ (Introduction 1969, 69) ersetzt. Auch wenn mit der Ausbildung der human nature eine Überformung der original nature einhergeht, steht die zweite soziale Natur des Menschen, als die man die human nature auch bezeichnet, weder der biologischen Natur als etwas anderes gegenüber noch ist sie so etwas wie eine Rolle, die man spielen oder nicht spielen kann. Sie ist nicht „something existing separately in the individual“, sondern sie ist „a group nature or primary phase of society, a relatively simple and general condition of the social mind“ (Cooley, Social Organization o. J., in Introduction 1969, 67). Als unumgehbare soziale Prägung durch früheste Kontakte manifestiert sich die human nature im Charakter eines Menschen. Sie macht den Menschen zum einen zu der Persönlichkeit, die er ist<sup>958</sup>, zum anderen wird der Mensch durch die Konditionierung seiner human nature, zu einem sozialen Wesen. „Man is not born human. It is only slowly and laboriously, in fruitful contact, co-operation, and conflict with his fellows, that he attains the distinctive qualities of human nature“ (Park 1915a in Introduction 1969, 79). Im Verlauf der sozialen Konditionierung entsteht die human nature quasi als eine untrennbare Körper-Geist-Einheit aus der inneren original nature und der inkorporierten äußeren und sozialen Umwelt. Ist die human nature einmal ausgebildet, bestimmt sie das beobachtbare Verhalten eines Menschen dauerhaft.<sup>959</sup> Hat der einzelne Mensch seine human nature ausgebildet, steht er der sozialen Umwelt nicht als etwas Differentes gegenüber, sondern er ist als Träger des social heritages und Teil der social order seiner community geworden. Er ist assimiliert. Man könnte nun annehmen, dass die original nature, weil sie nicht beobachtbar ist, keine wesentliche Rolle bei der Ausbildung der human nature spielt. Dem ist aber nicht so. Ganz im Gegenteil gilt die original nature als „Ort“, an dem eine Reihe von Eigenschaften verankert sind, die nicht sozial überformt werden können. Welche Eigenschaften sind das und wie genau wirken sie mit dem Einfluss der äußeren und der sozialen Umwelt bei der Bildung der human nature zusammen? Zunächst gehen die Soziologen davon aus, dass die original nature eines jeden Menschen einmalig ist. Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen sind vor jedem Einfluss durch das soziale Umfeld vorhanden und äußern sich in den Aktionen und Reaktionen des Einzelnen auf die Stimuli seiner Umwelt. „Original nature is represented in human responses in so far as they are determined by the innate structure of the individual organism“ (Introduction 1969, 69). In

---

<sup>958</sup> Primary contacts, die auch als persönliche Beziehungen bezeichnet werden, gelten als „nursery for the development of human nature and personality“ (ebd., 285). *Secondary contacts* „are those of externality and greater distance“ (ebd., 284). In diesen Kontakten werden nur Ausschnitte der Persönlichkeit offenbart. Den *primary contacts* wird als „natural area“ die Nachbarschaft und das Dorf zugeordnet und für die *secondary contacts* ist „the city the social environment“ (ebd., 285). In Anlehnung an Simmel (s. ebd., 286) macht man geltend, dass der Grad der Integration von Personen und auch von Familien und die soziale Kontrolle in der Nachbarschaft und im Dorf umfassend ist, in der städtischen Umgebung aber gegen null tendiert (s. ebd., 286).

<sup>959</sup> Die *original nature* ist dagegen ein nicht beobachtbares Abstraktum. Denn der Mensch wird von Beginn seines Lebens an sozial konditioniert.

der innate structure sind sowohl physische als auch mentale Merkmale fixiert. Belegt wird diese Annahme unter anderem mit einem Zitat aus dem Text „The Diseases of Personality“: „The organism and the brain, as its highest representation, constitute the real personality, containing in itself all that we have been, and the possibilities of all that we shall be. The complete individual character is inscribed there with all its active and passive aptitudes, sympathies, and antipathies; its genius, talents, or stupidity; its virtues, vices, tropor, or activity“ (Ribot 1891 in Introduction 1969, 111).<sup>960</sup>

Nach der Geburt wird die original nature durch die Auseinandersetzung mit Menschen, die bereits eine human nature besitzen und damit Träger des „social heritages“ einer Gemeinschaft sind, geformt. Jeder besitzt dann eine eigene, einzigartige human nature, denn das social heritages der Herkunftsgemeinschaft wird auf die spezifische Weise, die der Mensch mit seiner einmaligen original nature mitbringt, reproduziert. Auch wenn die primären Kontakte spontan sind, haftet der ausgebildeten human nature aber nichts Subjektives oder Zufälliges an. Denn insofern die Reorganisation der original nature nach den Vorgaben des social heritages erfolgt, hat sie einen „objektiven“ oder „allgemeinen“ Charakter.

„The actual reorganization of human nature take place in response to the folkways and mores, the traditions and conventions, of the group.<sup>961</sup> ... This remade structure of human nature, this objektive mind, as Hegel call it, is fixed and transmitted in the folkways and mores, social rituals, i.e., *Sittlichkeit*, to use the German word, and conventions“ (Introduction 1969, 69).

Man kann daher auch sagen, dass die human nature eines einzelnen Menschen das Allgemeine – das social heritage – auf die einzigartige Weise aufnimmt und reproduziert, die durch die innate structure vorherbestimmt ist. Die human nature repäsentiert das social heritage einer Gemeinschaft damit auf die einzigartige Weise, die der einzelne Mensch mit seiner biologischen Ausstattung mitbringt. Sie entspricht mit dieser Stellung zwischen original nature und social heritage der Seele oder auch dem self, die im christlich geprägten konservativen Denken eine Zwischenstellung zwischen dem Leib und der göttlichen Ordnung einnahmen. Weil das Allgemeine (social heritages) nur durch das Einzelne (der innate structure) verwirklicht werden kann, kann man über die human nature wie über die Seele

---

<sup>960</sup> Ein Teil des genannten Textes von Ribot ist in der Introduction unter der Überschrift „The Organism as Personality“ auf den Seiten 111-113 der Introduction abgedruckt. Ein weiterer Autor, der herangezogen wird, um zu bestätigen, dass physische und mentale Eigenschaften angeboren sind und dass jeder Einzelne einzigartig ist, ist Thorndike. Teile aus der von diesem Autor 1911 veröffentlichten Arbeit „Individuality“ sind als Material in der Introduction auf den Seiten 95-97 abgedruckt.

<sup>961</sup> S. dazu auch Parks Ausführungen in „Education in Its Relation to the Conflict of Fusion of Cultures“ von 1918 in der Introduction S. 138-142.

oder das self sagen, dass sie das Allgemeine in einzigartiger Weise repräsentieren. Anders als zuvor, und dies evoziert den Biologismusvorwurf gegen die Chicagoer Soziologen, ist die Einzigartigkeit des Individuums mit der innate structure gegeben und damit auf der Ebene des Körpers bzw. der Natur also auf der materiellen Seite verortet. Dies ist innerhalb der Konstruktion der Idee des Menschen möglich, weil das Allgemeine nicht mehr ein in der Zukunft durch den freien Willen zu verwirklichender Plan und eine einzigartige zu verwirklichende Idee ist, sondern aus einem konkreten sozialen Erbe besteht, das es sich anzueignen und zu reproduzieren gilt. Unter diesen Umständen muss jeder den Platz einnehmen, der ihm aufgrund seiner biologischen Ausstattung zukommt, egal ob er das will oder nicht. Weil das willentliche Handeln den körperlichen Merkmalen untergeordnet ist, wird der Mensch wesentlich als perzipierende und nicht als apperzipierende Monade und damit als Naturding, definiert.<sup>962</sup> Über die human nature repräsentiert er dann das social heritage seiner Herkunftsgemeinschaft und seine Stellung innerhalb dieser Gemeinschaft, die er aufgrund seiner körperlichen Ausstattung annehmen muss. Als „bearer of a double inheritance“ (Park 1918 in Introduction 1969, 140) ist der Mensch in biologischer und sozialer Hinsicht, also zweifach, determiniert.<sup>963</sup>

#### **10.4.2 Das „race temperament“ als kollektive Eigenart**

Auch wenn die Chicagoer Soziologen davon ausgehen, dass jeder Mensch einzigartig ist, nehmen sie zugleich an, dass die innate structure auch individuenübergreifende Eigenschaften beinhaltet. Diese individuenübergreifenden Eigenschaften sind Geschlechts- und Rassenmerkmale. Als Eigenschaften der innate structure gehören sie der original nature des Menschen an und werden anders als das social heritage nicht durch Kommunikation eingepägt, sondern im Rahmen der geschlechtlichen Fortpflanzung durch Vererbung weitergegeben: “As a member of a race, he [man A.H.] transmits by interbreeding a biological inheritance. As a member of society or a social group, on the other hand, he transmits by communication a social inheritance” (Park 1918 in Introduction 1969, 140).<sup>964</sup> Die Unterschiede zwischen den Rassen und den Geschlechtern, die im biological heritage enthalten sind, sind sowohl physischer als auch mentaler Art. Rassen unterscheiden sich

---

<sup>962</sup> Mit Spengler hatten die Soziologen den Menschen auch als „city building animal“ (s. Zitat oben) bezeichnet.

<sup>963</sup> Freiheit im Sinne der Möglichkeit, sich von der eigenen human nature und damit von dem social heritage der Herkunftsgemeinschaft zu distanzieren, ist damit normalerweise nicht vorgesehen. Wie das Zitat oben schon zeigt, wurde abweichendes Verhalten als individuelle Unfähigkeit den Anforderungen, die aus dem social heritage einer community erwachsen, gerecht zu werden, interpretiert. Diese Unfähigkeit hat ihre Ursache in der innate structure. Jegliche Versuche, Menschen darin zu unterstützen, kulturelle Standards zu erlernen, die sie durch das soziale Umfeld in der Kindheit nicht mitbekommen haben, erscheinen vor diesem Hintergrund als sinnlos.

<sup>964</sup> Dazu, dass die Rassenzugehörigkeit ein individuenübergreifendes Merkmal ist, das der biologischen Natur zugerechnet werden muss, siehe Park (1918 in Introduction 1969, 138-142).

nicht nur durch äußerliche Merkmale wie beispielsweise die Hautfarbe voneinander, sondern auch aufgrund des „racial temperaments“ und aufgrund der unterschiedlichen Richtungen ihres Strebens. Dieses Streben wird als „racial wish“<sup>965</sup> (ebd. in Introduction 1969, 139) bezeichnet.<sup>966</sup> Dass Rassen mit unterschiedlichen physischen und mentalen Eigenschaften überhaupt existieren und wie sie entstanden sind, wird im Kapitel vier der Introduction, das die Überschrift „Isolation“ trägt, begründet. Wie oben bereits angesprochen, besteht die wesentliche Voraussetzung für die Entstehung verschiedener Rassen in einer lange anhaltenden, räumlichen Isolation einzelner Gruppen von Menschen. Indem sich die einzelnen Gruppen an die physische Umwelt ihres Kontinents anpassten, entstanden verschiedene Rassen. Diese Rassen besitzen in Folge der Anpassung an die äußere Natur unterschiedliche racial temperaments:

“The changes which have taken place in the manifestations of this temperament have been actuated by an inherent and natural impuls, characteristic of all human beings, to persist and maintain itself in a changed environment. Such changes have occurred as are likely to take place in any organism, in its struggle to live and to use its environment to further and complete its own existence” (ebd. in Introduction 1969, 139).<sup>967</sup>

Auch wenn man davon ausgeht, dass Rassen mit einem je spezifischen racial temperament abhängig von Ort und Zeit entstanden sind, schließt man, wie oben bereits ausgeführt wurde, aus, dass sich die innate structure einer Rasse unter neuen Umweltbedingungen verändert. Amerikaner, deren Vorfahren vor Generationen aus Afrika eingeschleppt wurden, haben deshalb immer ein „African temperament“ und dies wird sich auch in der Zukunft nicht ändern. Ihr racial temperament wird in Abgrenzung zu anderen racial temperaments wie folgt beschrieben:

“The temperament of the Negro, as I conceive it, consists in a few elementary but distinctive characteristics, determined by physical organization and transmitted biologically. These characteristics manifest themselves in a genial, sunny, and social disposition, in an interest and attachment to external, physical things rather than to subjective states and objects of introspection, in a disposition for expression rather than enterprise and action. ... The Negro

---

<sup>965</sup> Den Begriff *racial wish* bildete Park durch freie Übertragung der Terminologie Freuds. S. Park 1918 in Introduction 1969, 139

<sup>966</sup> Bezüglich der Annahme, es gäbe nicht nur physische sondern auch mentale angeborene Unterschiede zwischen den Geschlechtern, beruft man sich auf Albert Molls Text „Sexual Life of the Child“ von 1902. Teile dieses Textes sind in der Introduction (1969 S. 88- 92) in englischer Übersetzung abgedruckt. Dass die Idee des Menschen, die von den Chicagoer Soziologen vertreten wird, auch sexistisch ist, legt noch ein weiteres Zitat unten nahe.

<sup>967</sup> Diese historisch, genetische Erklärung der Entstehung der verschiedenen Rassen wird mit Shaler (Shaler 1900 in Introduction 1969, 257-259) untermauert.

is by natural disposition, neither an intellectual nor an idealist, like the Jew; nor a brooding introspective, like the East Indian; nor a pioneer and frontiersman, like the Anglo-Saxon. He is primarily an artist, loving life for its own sake. His *metier* is expression rather than action. He is, so to speak, the lady among the races” (ebd. in Introduction 1969 138-139).<sup>968</sup>

Dass eine Rasse mit dem Wechsel des Wohnorts ein neues social heritage annimmt, nicht aber ihr race temperament verändern kann, behauptet Park in den USA beobachten zu können:

„The inner meaning, the sentiment, the emphasis, the emotional color, which these [cultural, American] forms assumed as the result of their transference from the white man to the Negro, these have been the Negro’s own. They have represented his temperament – his temperament modified, however, by his experience and the tradition which he has accumulated in this country. The temperament is African, but the tradition is American“ (Park 1918 in Introduction 1969, 139-140).

Das racial temperament ist somit als eine überindividuelle Eigenschaft in der original nature des Einzelnen verankert und wird daher bei der Fortpflanzung unweigerlich weitergegeben. Es bildet zusammen mit anderen physischen Merkmalen die natürliche Einheit aller Menschen einer Rasse und damit auch die einheitliche Basis der verschiedenen Nationen, die sich auf einem Kontinent gebildet haben:

„It will be evident at once that where individuals of the same race and hence the same temperament are associated, the temperamental interests will tend to reinforce one another, and the attention of members of the group will be more completely focused upon the specific objects and values that correspond to the racial temperament. In this way racial qualities become the basis for nationalities, a nationalistic group being merely a cultural and, eventually, a political society founded on the basis of racial inheritances“ (ebd. in Introduction 1969, 141).<sup>969</sup>

---

<sup>968</sup> Das Zitat zeigt darüber hinaus, welche Rassenstereotypen anderen Menschen zugeschrieben werden. Zudem kann an dieser Stelle auch darauf geschlossen werden, dass und welches „sexual temperament“ nach Ansicht der Chicagoer Soziologen Frauen zukommt. Die Frage ob und inwiefern in die Arbeiten der Chicagoer Soziologen sexistisches Gedankengut einfluss, soll an dieser Stelle nicht systematisch erörtert werden. S. dazu Deegan (2002).

<sup>969</sup> Die „national identity“ basiert also zunächst auf einem durch Isolation entstandenen *racial temperament*. Sie ist darüber hinaus aber zusätzlich durch eine isolierte kulturelle Entwicklung einzelner Gruppen entstanden. Die *national identity* „has been in large degree the result of acultural process based upon isolation“ (Introduction 1969, 233). Zu der Thematik der Ausbildung nationaler Individualität ist als Material ein Teil des Textes „The Races of Europe“ (1899) von William Z. Ripley in der Introduction (1969, 264-268) unter der Überschrift „Isolation as an Explanation of National Differences“ abgedruckt.

Daraus folgt zum einen, dass alle lokalen Gemeinschaften unterhalb der Nation ursprünglich reinrassig sind. Und zum anderen wird deutlich, dass auch die social order einer lokalen Gemeinschaft auf allen vier Ebenen auf der Grundlage des racial temperaments basiert.<sup>970</sup>

Man kann daher sagen, dass die Rasse die einheitliche biologische Grundlage differenter Nationen (eines Kontinents) ist.

Ausgehend von der Annahme, dass das social heritage auf der Grundlage eines Rassencharakters ausgebildet wird, werfen die Soziologen dann die Frage auf, ob und inwiefern die original nature und damit eben auch die Rassenzugehörigkeit die Möglichkeit des Einzelnen, sich ein social heritage anzueignen, beeinträchtigt:

„The problem, as far as science is concerned, is to discover what limitations original nature places upon response to social copies, and the ways in which the inborn potentialities find expression or repression in differing types of social environment“ (Introduction 1969, 69).

Man fragt, um es mit anderen Worten zu sagen, ob und in welchem Umfang sich Asiaten, Afrikaner aber auch Europäer wie beispielsweise die Anglo-Saxons aufgrund ihres racial temperaments das social heritage der amerikanischen Nation aneignen und repräsentieren können. Die Antwort auf diese Frage lautet folgendermaßen:

„The thesis of this paper ... is: that fundamental temperamental qualities, which are the basis of interest and attention, act as selective agencies and as such determine what elements in the culturale environment each race will select; in what region it will seek and find its vocation in the lager sozial organization“ (Park 1918 in Introduction 1969, 140)

Weiter unten heißt es:

„My assumption is that temperament is the basis of the interests; that as such it determines in the long run the general run of attention, and this, eventually, determines the selection in the case of an individual of his vocation, in the case of the racial group of its culture. That is to say, temperament determines what things the individual and the group will be interested

---

<sup>970</sup> Weil die social groups innerhalb der humanökologischen Pyramide als soziale Phänomene der vierten Ebene angesehen werden und nach dem Konsensprinzip funktionieren, kann die größte social group, wie oben dokumentiert, folglich nur die Rasse sein. Social groups unterhalb der Rasse haben dann konsequenterweise immer nur Mitglieder, die einer Rasse angehören. Als Konsequenz aus diesen Überlegungen erwog Park, die Arbeits- und Geschäftswelt in den USA „bi-racial“ zu organisieren. S. Park 1967b, 184.

in, what elements of the general culture, to which they have access, they will assimilate; what, to state it pedagogically, they will learn“ (ebd., 141).<sup>971</sup>

Was den einzelnen Menschen aber auch Gruppen von Menschen an der amerikanischen Kultur interessiert und was sich der Einzelne oder die Gruppe von dieser Kultur aneignen kann, hängt dem Zitat zu Folge maßgeblich vom racial temperament der Rasse, der der Einzelne bzw. die Gruppe angehört, ab. Für Park sieht diese These in der Berufswahl von Einwanderern mit verschiedener Herkunft bestätigt:

„The immigrant from rural communities in Europe and America seldom brings with him economic skill of any great value in our industrial, commercial, or professional life. Yet interesting occupational selection has taken place by nationality, explainable more by racial temperament or circumstances than by old-world economic background, as Irish policemen, Greek ice-cream parlors, Chinese laundries, Negro porters, Belgian janitors, etc.“ (The City 1968, 56-57).<sup>972</sup>

Indem man bestimmte racial temperaments annimmt, wird damit zum einen festgelegt, dass die Fähigkeiten des Individuums, ein social heritage annehmen zu können, nicht nur durch individuelle, sondern auch durch überindividuelle der Rassenzugehörigkeit geschuldete Merkmale begrenzt sind. Es determiniert die Rassenzugehörigkeit hier gegen den Willen des Einzelnen und auch gegen politische Zielsetzungen, welche Stellung (place) ein Mensch innerhalb der community überhaupt erreichen kann. Zum andern folgt daraus auch, welches Verhalten der Einzelne zeigen soll bzw. welches Verhalten für ihn als „normal“ gilt. Normal verhalten sich diejenigen Individuen, die die ihrer Rasse zugeschriebenen Verhaltensweisen und Interessen zeigen. Daraus folgt, dass die Möglichkeiten des Einzelnen, sich Bildung oder ganz allgemein ein social heritage anzueignen, durch das angeborene race temperament immer schon als determiniert gelten. Von den Erwartungen abweichendes Verhalten kann dann als anormales Verhalten oder als mangelnde Fähigkeit zur

---

<sup>971</sup> Park verfasste dem Text „Education in Its Relation to the Conflict and Fusion of Cultures“ vor dem Hintergrund der in der Öffentlichkeit und in den Sozialwissenschaften intensiv geführten Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der „americanization“ von Einwanderern und schwarzen Amerikanern.

<sup>972</sup> Dass es Rasseneigenschaften sind, die die Lernfähigkeit einschränken bzw. die Berufswahl vorgeben, kann an dieser Stelle fragwürdig erscheinen, denn Iren, Griechen und Belgier gehören nach heutigem Verständnis nicht verschiedenen Rassen an. Ebenso wenig spricht man heute von den Anglo-Saxon oder von den Juden als einer Rasse. Stellt man aber in Rechnung, dass es in den USA bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts Bestrebungen gab, die Europäer nicht mehr nur einer Rasse zuzuordnen, sondern fast so viele Rassen zu unterscheiden wie es Nationen gab, ist es erklärlich, dass die Individuen übergreifenden Gemeinsamkeiten, die kulturell bedingt sind, hier als Unterschiede des racial temperaments bezeichnet werden. Was also zuvor bei Emerson der mind oder character einer Nation oder eines Volkes war, erscheint damit nun als „körperliches Phänomen“, bzw. als race temperament. Dass die Chicagoer Soziologen Europäer zu verschiedenen Rassen zählen, führen sie nicht explizit aus. Es zeigt sich aber darin, dass man dem Anglo-Saxon wie dem Negro oder dem East Indian ein eigenes race temperament zuspricht.

vollständigen Assimilation ausgelegt werden. Da das race temperament in der innate structure verankert ist und deshalb die angenommene, rassenbedingte Lernfähigkeit zwangsweise von Generation zu Generation weitergegeben wird, kann man abschließend feststellen, dass die Chicagoer Soziologen in Übereinstimmung mit den logischen Implikationen ihres humanökologischen Ansatzes nicht eine biologistische Idee des Menschen vertreten, sondern genauer gesagt eine rassistische.<sup>973</sup> Legt man diese Idee des Menschen zugrunde, dann gibt es natural bzw. segregated areas notwendigerweise und gegen jeden Willen, weil die Ursache ihrer Existenz und ihres dauerhaften Fortbestandes in der innate structure jedes einzelnen Menschen verankert ist und durch Vererbung von einer Generation an die nächste unweigerlich weitergegeben wird.

Hatte sich zuerst gezeigt, dass die Formulierung einer Monoklimaxtheorie in der Soziologie aufgrund der immanenten Logik dieser Theorie in eine rassistische Entwicklungstheorie mündet, wird an dieser Stelle sichtbar, dass auch die Wesensbestimmung des Menschen als rassistisch bezeichnet werden muss. Es kann damit als gesichert angesehen werden, dass die Chicagoer Soziologen die Strategie der Ökologisierung nicht nur wählten, weil sie auf eine Verwissenschaftlichung und Aufwertung der Soziologie abzielten, sondern weil sie mit dem Menschenbild, das sie vertraten, kompatibel war. Es kann daraus geschlossen werden, dass man die vegetationsökologische Monoklimaxtheorie assimilierte, um eine rassistische Position als „natürlich“ zu legitimieren und dieser Position zu höheren Weihen zu verhelfen.

## **10.5 Zusammenfassung**

Vor dem Hintergrund des massiven Anstiegs der Bevölkerung in den amerikanischen Städten wollten die Chicagoer Soziologen einen Forschungsansatz in die Soziologie einbringen, der gesellschaftliche Prozesse nicht nur als Prozesse der Gruppenbildung thematisierte, sondern auch den Wandel in der Verteilung sozialer Gruppen auf der Erde oder auf Ausschnitten der Erde berücksichtigte.

Es sollte eine Gesellschaftstheorie entstehen, die territoriale Aspekte der Vergesellschaftung berücksichtigte und die insbesondere Erkenntnisse über die Entwicklung von Städten lieferte. Anknüpfungspunkte für die Formulierung ihres Ansatzes fanden die Soziologen in der Biologie und in der Ökologie, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts als Disziplin innerhalb der Biologie zu etablieren begonnen hatte. Das Interesse der Soziologen galt den synökologischen Theorien, insbesondere der Monoklimaxtheorie des amerikanischen Ökologen Clements. Das Kapitel 10 zeigte, dass diese vegetationsökologische

---

<sup>973</sup> Dass sozialdarwinistische Theorien, die mit dem liberalen Weltbild und dem Weltbild der demokratischen Aufklärung vereinbar sind, auch als biologistisch aber nicht als rassistisch bezeichnet werden können, zeigt Bensch 2009.



Monoklimaxtheorie für die Soziologen als Paradigma fungierte. Sie wurde als Musterbeispiel für die Ausarbeitung des humanökologischen Ansatzes herangezogen.

Es wurde anschließend nachgewiesen, dass die Soziologen nicht nur beliebige Aspekte der Monoklimaxtheorie aufgriffen, sondern dass sie mit ihrem humanökologischen Ansatz eine Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung verfassten. Dies zeigte sich darin, dass die human community in Übereinstimmung mit der Pflanzengesellschaft als ein im ontologischen Sinne real existierender Organismus gedacht wurde. Wie die Pflanzengesellschaft in der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie erstreckte sich die community über einen geographisch definierbaren Ausschnitt der Erdoberfläche, besaß eine bestimmte Gestalt und wies eine innere Organisation auf. Eine community war damit mehr als nur die Summe der Einwohner; sie war als ein Organismus eigener Art definiert und bildete einen Individuen übergreifenden Superorganismus. Wie die Pflanzengesellschaft durchlief die community einen Lebenszyklus von der Geburt bis zum Tod. Diese Entwicklung wurde in erster Linie durch die Konkurrenz, die zwischen den Individuen des Superorganismus herrschte vorangetrieben.

Diese Idee der community verbanden die Soziologen mit der für die Ökologie zentralen Idee der Sukzession. Die Entwicklung der community stellte sich in Folge dessen als Abfolge differenter Typen von city communities dar, die in einem Klimaxstadium gesellschaftlicher Entwicklung mündete, wenn eine industrial city entstanden war. Wie die climax formation in der vegetationsökologischen Theorie bildete diese community den absoluten Entwicklungshöhepunkt. Denn nur von dieser Art community wurde angenommen, dass sie wie das Klimaxstadium in der Monoklimaxtheorie die wachstumsbegrenzenden Einflüsse der natürlichen Umwelt überwinden, sukzessive über ihre Grenzen hinauswachsen und angrenzende communities verdrängen konnte. Wie es für die Pflanzengesellschaft in Kapitel neun gezeigt werden konnte, erfolgte die sukzessive Entwicklung der community nicht nur als eine Entfaltung des im Kern Angelegten, sondern es wurde mit der world-history auch eine äußere Ursache angenommen. Wie die Pflanzengesellschaft wurde die community damit konzeptionell zwischen Natur und Transzendenz bzw. Geschichte verortet. Die durch innere Antriebe hervorgebrachte Höherentwicklung folgt daher wie die Idee der Höherentwicklung der Pflanzengesellschaft der für konservative Subjektphilosophien charakteristischen Idee der Anpassung an transzendente Vorgaben mittels Loslösung von den äußeren Umständen und inneren widrigen Trieben. Die herausgearbeiteten Parallelen zwischen der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie und der Theorie der Chicagoer Schule belegten, dass es sich beim humanökologischen Ansatz um eine Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung handelt. Ausgehend von diesem Nachweis konnte dann gezeigt werden, dass aufgrund der immanenten Zwänge einer Monoklimaxtheorie

gesellschaftlicher Entwicklung rassistisches Denken und völkisches Denken unvermeidbar sind.

Abschließend konnte nachgewiesen werden, dass die von den Soziologen zugrunde gelegte Idee des Menschen Züge rassistischen Denkens und Züge völkischen Denkens enthielt.

In Hinblick auf die Auswirkungen der Rückübertragung der naturwissenschaftlichen Monoklimaxtheorie in die Gesellschaft zeigte sich damit Folgendes: Die transzendentalistische Philosophie Emersons bildete das kulturelle Deutungsmuster, das die Pflanzengesellschaft im Sinne der Monoklimaxtheorie empirisch real werden ließ. Die politische Ausrichtung der transzendentalistischen Philosophie blieb in der Monoklimaxtheorie erhalten, da ihre wesentlichen ontologischen und epistemologischen Setzungen bei der Übertragung auf den Naturgegenstand übernommen wurden. Mit der Rückübertragung werden diese Festsetzungen dann wieder in die gesellschaftswissenschaftliche Theorie eingeführt. Die aus der Rückübertragung hervorgehende Theorie kann daher nur auf im Kern konservative Positionen zielen, auch wenn die politischen Interessen durch den Umweg über die naturwissenschaftliche Theorie als natürliche Eigenschaften des Gesellschaftsorganismus und seiner Entwicklung auftreten.

Darüber hinaus hat sich gezeigt, dass aus kulturellen Deutungsmustern hervorgehende, naturwissenschaftliche Theorien weitere kulturelle Ideen assimilieren können und dass diese Ideen auch bei der Rückübertragung in die Gesellschaft mittransportiert werden.

# 11. Zusammenfassung und Ausblick

## 11.1 Zusammenfassung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit bestand darin, zu belegen, dass die Soziologen der Chicagoer Schule mit ihrem humanökologischen Ansatz eine dem Musterbeispiel der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie folgende Monoklimaxtheorie der Gesellschaft verfassten. Entgegen den Behauptungen der Chicagoer Soziologen, dass Gesellschaft mit dem humanökologischen Ansatz objektiv betrachtet und die Wirklichkeit frei von subjektiven und ideologische Verzerrungen abgebildet werden würde, sollte belegt werden, dass ihre humanökologische Theorie der Gesellschaft, weil sie eine Monoklimaxtheorie ist, nur auf eine in der konservativen Weltanschauung verhaftete rassistische und völkische Positionen zielen kann. Die Gründe für die besagte politische Implikation des Ansatzes sollten in erster Linie in der Struktur der Monoklimaxtheorie aufgesucht werden. Diese Vorgehensweise sollte zum einen erklären, wie politische Implikationen in Theorien über die Natur hineingelangen und dann von der Natur- in die Gesellschaftstheorie rückübertragen werden. Zum andern sollte, weil der humanökologische Ansatz heute von verschiedenen Disziplinen als Basistheorie angesehen wird, gezeigt werden, dass dieser Ansatz aufgrund seiner immanenten Logik und damit auch unabhängig von der politischen Intention, die ein Forscher verfolgt, auf völkische und rassistische Positionen zielt.

Den Ausgangspunkt dieser These bildeten Arbeiten, die sich in den Jahren nach 1960 kritisch mit der Theoriebildung der Sozialwissenschaften auseinandersetzten. Das Kapitel zwei führte aus, dass in diesem Kontext darauf aufmerksam gemacht worden war, dass man politische Philosophien innerhalb der Naturwissenschaften als heuristische Mittel einsetzte. Die Philosophien dienten aber nicht nur der Theorienbildung in den Naturwissenschaften. Vielmehr konnte beobachtet werden, dass naturwissenschaftliche Theorien, die aus der Übertragung politischer Philosophien in die Natur hervorgegangen waren, anschließend wieder auf die Gesellschaft rückübertragen worden waren. Der Effekt der Rückübertragung bestand in einer Neutralisierung des politischen Interesses, denn nach der Rückübertragung erschien dieses Interesse als ein in der Natur des Gegenstandes liegender Fakt. Die Frage, wie naturwissenschaftliche Theorien politische Interessen transportieren, blieb dabei offen. Hinweise für die Beantwortung dieser Frage lieferten Kuhns Ausführungen zur Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die sich an Kuhns Überlegungen anschließende wissenschaftstheoretische Debatte. Im Rahmen seiner Arbeiten wies Kuhn nach, dass naturwissenschaftliche Forschung immer auf einem die Auffassung der Forscher für einen gewissen Zeitraum prägenden, Regeln wie metaphysische Elemente wie erfolgreiche

Beispiele umfassenden disziplinären Grundmuster bzw. Paradigma beruht. Die Diskussion nach Kuhn erbrachte dann zum einen die Erkenntnis, dass innerhalb einer Wissenschaft bzw. innerhalb einer wissenschaftlichen Disziplin verschiedene konkurrierende Paradigmen parallel existieren können. Zum anderen gilt es heute als erwiesen, dass Gegenstände und Theorien aller Wissenschaften nicht objektiv gegeben sind, sondern vor dem Hintergrund einer mit wissenschaftlichen Mitteln nicht begründbaren werthaltigen Vor-Urteilsstruktur konstituiert werden.

Für die auf wissenschaftlichen Erkenntnissen aufbauende Planung bedeutet dies, dass die Erkenntnisse die aus den Natur- und Gesellschaftswissenschaften in die Planung einfließen, keine objektiven Erkenntnisse über Natur, Gesellschaft und Mensch sind, weil alle wissenschaftlichen Gegenstände nur vor dem Hintergrund werthaltiger Vor-Urteilsstrukturen empirisch real werden können.

Hinweise dazu, dass politische Philosophien innerhalb der Biowissenschaften und insbesondere innerhalb der Ökologie paradigmatische Funktionen übernehmen, fanden sich in der wissenschaftstheoretischen Diskussion, die in den vergangenen Jahren zur Bedingtheit der Gegenstände dieser Wissenschaften geführt wurde. In dieser Diskussion wurde unter anderem herausgearbeitet, dass die Individualitäts- und Systemauffassungen, die ökologischen Theorien als Vor-Urteilsstrukturen auf der ontologischen Ebene zugrunde liegen, im Kontext des christlich abendländischen Denkens entstanden sind, weshalb sie auch als kulturelle Deutungsmuster bezeichnet werden können. Die Diskussion ergab darüber hinaus, dass diese Vor-Urteilsstrukturen durch Festsetzungen auf der epistemologischen Ebene ergänzt wurden. Dies ermöglichte in der Moderne die Ausdifferenzierung aufklärerischer und gegenaufklärerischer Philosophien, die dann als werthaltige Modelle in die Natur projiziert wurden und zur Ausbildung verschiedener Naturwissenschaften beitrugen.

Um die kulturelle Verankerung der wissenschaftlichen Gegenständen zugrunde liegenden Vor-Urteilsstrukturen im christlich-abendländischen Denken aufzuzeigen, setzte das Kapitel drei da an, wo diese Konstitutionsideen entstanden sind. Es rekapitulierte den spätmittelalterlichen Universalienstreit, in dessen Folge sich das christliche Denken in die sich ausschließende Positionen des Universalienrealismus und des Nominalismus entzweite. Es wurde erläutert, dass der Universalienrealismus auf der Annahme basiert, dass die Universalien (der Allgemeinbegriff) durch die Gottheit erwirktes Sein sind. Ihnen kommt daher wahres Sein zu. Sie existieren unabhängig von den Einzeldingen. Als Allgemeinbegriffe sind sie wesenhafter und ursprünglicher als das Besondere. Sie sind bei dieser Position gegenüber den körperlichen Einzeldingen die ursprünglicheren, die erzeugenden und bestimmenden realen Substanzen. Die logische Unterordnung der Begriffe

schließt dabei das Erzeugt- und Beschlossensein des einzelnen körperlichen Dings durch das Allgemeine ein. Da Allgemeinerkenntnis dem Erkennen der Gedanken Gottes gleichgesetzt ist, ermöglicht sie wahres Wissen über die Gestaltung der Welt.

Allgemeinerkenntnis ist möglich, weil die göttlichen Gedanken dem Menschen bei dieser Position als eingeboren gelten und mit der natürlichen Vernunft intuitiv erkennbar sind. Im Rahmen der nominalistischen Position existiert nur die Einzelercheinung wirklich. Die Universalien sind folglich kein durch Gott erwirktes Sein. Sie sind nur Worte. Als solche sind sie weder wahre Abbilder der Wirklichkeit noch besitzen sie eine eigenständige Realität vor jeder Wirklichkeit. Sie sind lediglich Zeichen für die Wirklichkeit und deshalb von der Wirklichkeit streng zu trennen. Daraus folgt, dass wahre Erkenntnis nicht mehr unmittelbar mit Seiendem zu tun hat, sondern mit den Begriffen, die für das Seiende stehen. Erkenntnis wird zur menschenmöglichen Erkenntnis bzw. zu Erkenntnis einer durch den Menschen hervorgebrachten Wahrheit. Unter diesen Bedingungen entspricht die Vernunfttätigkeit einer kognitiven Bewältigung der Mannigfaltigkeit von sinnlichen Eindrücken. Es ist hier die Denktätigkeit des Menschen, die zur Bildung von Allgemeinbegriffen führt.

Auf der Basis der die ontologischen und epistemologischen Ebene berücksichtigenden Unterscheidung zwischen nominalistischer und universalienrealistischer Grundeinstellung erfolgte in den Kapiteln vier bis acht der Aufbau eines Systems zur politischen Klassifikation von Theorien der Vergesellschaftung von Individuen. In diesem System wurden auf der Basis der nominalistischen Grundeinstellung und auf der Basis der universalienrealistischen Grundeinstellung drei differente Weltanschauungen rekonstruiert.

Das Kapitel vier widmete sich der Rekonstruktion der liberalen Weltanschauung.

Unter der Berücksichtigung der empiristischen Erkenntnistheorie und der liberalen Philosophie von Hobbes und Locke zeigte sich, dass diese Weltanschauung der nominalistischen Position verhaftet ist. Denn dieser Position folgend wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass es keine eingeborenen Ideen bzw. höhere Allgemeinheiten gibt. Allgemeinbegriffe und auch allgemeine Gesetze werden ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen und mittels dessen natürlicher Vernunft gebildet. Die Vernunft wird als ein natürliches an den Körper bzw. an die Bedürfnisse des Menschen gebundenes Vermögen angesehen, das sich am Interesse der (angenehmen) Selbsterhaltung orientiert. Weil höhere vom einzelnen Menschen unabhängige Allgemeinheiten nicht erkennbar sind, kann angenommen werden, dass die natürliche Vernunft nur auf die Erhaltung der individuellen Existenz zielt und bei jedem Einzelnen gleichermaßen als rational kalkulierendes Vermögen fungiert. Die Selbsterhaltung, die prinzipiell über die rationale, kalkulierende Vernunft vermittelt ist, bildet das universelle, vernünftige Gesetz, nach dem das Dasein aller Menschen prinzipiell organisiert ist. Das Gewicht bei der

Wesensbestimmung des Menschen liegt im liberalen Denken daher nicht auf der Besonderheit jedes Einzelnen, sondern auf der für alle Menschen prinzipiell gleichen Form, die Selbsterhaltung mittels kalkulierender Vernunft zu betreiben. Die liberale Weltanschauung beinhaltet daher eine nomothetische Individualitäts- und Systemauffassung, bei der das einzelne, als beliebiger Fall angesehene Ereignis unter ein allgemeines (universelles und vernünftiges) Gesetz bzw. rationales Prinzip subsumiert ist. Da höhere Ziele im Rahmen dieser Weltanschauung nicht erkannt werden können, ist Freiheit nur an rechtmäßiges Handeln gebunden. Freiheit besteht darin, die Beschränkungen, die dem Einzelnen beispielsweise durch seine Herkunft oder durch absolute Maßstäbe auferlegt werden, zu beseitigen und alle legalen Möglichkeiten zur Selbsterhaltung auszuschöpfen. Fortschritt ist daher gleichbedeutend mit dem Abbau natürlich und metaphysisch bedingter Abhängigkeiten und ihrem Ersatz durch sachliche Konstruktionen. Weil es im Rahmen der liberalen Weltanschauung die Erkennbarkeit einer höheren oder vorgängigen Ordnung ausgeschlossen ist, kann der gesellschaftliche Zusammenhang wie die Formulierung von Allgemeinheiten nur durch den Menschen mittels Vernunft und aufgrund der Nutzenerwägungen der Einzelnen hergestellt und verändert werden. Da der Einzelne in seinem Streben nach Selbsterhaltung weder durch immanente noch durch äußere Vorgaben festgelegt ist, kann vorab weder festgelegt werden, was eine Verbesserung darstellt, noch wohin die Veränderung des gesellschaftlichen Zusammenhangs konkret führen soll. Die Geschichte der Menschheit stellt sich unter diesen Voraussetzungen als ein durch den Menschen und sein natürliches Streben nach Selbsterhaltung initiiertes Prozess dar und lässt sich als kontinuierliche Verbesserung der Möglichkeiten, individuelle Bedürfnisse durch Abbau von Privilegien und Zunahme technischer Mittel zu befriedigen, beschreiben. Wie das individuelle Dasein strebt sie keinem absoluten, transzendenten Ziel entgegen. Kultur ist im Rahmen des liberalen Weltbildes universell; sie entspricht der technischen Zivilisation.

Mit der Herrschaftsform der Demokratie ist das liberale Weltbild, sieht man von seiner frühen Ausformung des Liberalismus bei Hobbes ab, kompatibel. Denn man geht davon aus, dass gesellschaftliche Zusammenhänge durch den Menschen hergestellt und kontinuierlich verändert werden müssen und können. Die Mitwirkung der Einzelnen an der Herstellung und Verbesserung gesellschaftlicher Zusammenhänge sowie die Gleichberechtigung aller sind prinzipiell gegeben. Die liberale Position schließt damit die Errichtung einer offenen, fortschrittsbejahenden Gesellschaft und eines antagonistischen Interessen regulierendes Staatswesen ein.

Das Kapitel fünf wurde der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung gewidmet. Es zeigt am Beispiel Descartes, wie unter Berücksichtigung von Aspekten der nominalistischen

Position eine neue universalienrealistische Position entsteht, bei der der Mensch wie im Empirismus zum Autor der Erkenntnis wird und damit diejenige Individualitäts- und Systemauffassung formuliert, die später die ontologische und epistemologische Basis der aufklärerisch demokratischen Philosophie Rousseaus und der Weltanschauung der demokratischen Aufklärung bildet. Den universalienrealistischen Ausgangspunkt dieser Position bildet die Annahme, dass eine höhere nach mathematischen Gesetzen eingerichtete Ordnung existiert. Sie unterliegt den sinnlich wahrnehmbaren Phänomenen. Erkenntnis über die Natur beginnt hier nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung, sondern mit Vernunfteseinsichten. Diese Einsichten sind bezogen auf die Natur in der Sprache der Mathematik formulierte Sätze. Verstand und Vernunft entdecken die Gesetze, nach denen die höhere Ordnung der Natur eingerichtet ist. Bezogen auf ein solches Gesetz ist das einzelne Ereignis wie alle anderen einzelnen Ereignisse ein unspezifischer Fall eines allgemeinen Gesetzes. Wie beim Empirismus wird das Einzelne daher als unter dem allgemeinen Gesetz subsummiert gedacht. Die Position der demokratischen Aufklärung basiert auf der ontologischen Ebene auf einer nomothetischen Individualitäts- und Systemauffassung. Die politische Philosophie Rousseaus greift Descartes Rationalismus auf, indem unterstellt wird, dass auch der sozialen Wirklichkeit eine gute Ordnung unterliegt, die sein soll. In dieser Ordnung sind die Prinzipien der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit verwirklicht. Diese Prinzipien werden wie die Gesetze, nach denen die Natur eingerichtet ist, intuitiv durch die Vernunft erkannt. Die Vernunft wird bei dieser Position als eine intuitive apriorische Kraft verstanden. Sie erfasst im Zusammenspiel mit dem Verstand die Prinzipien einer im normativen Sinne guten Natur- bzw. Gesellschaftsordnung. Weil von der Existenz einer vernünftigen Ordnung ausgegangen wird, ist der konstruktivistische Aspekt bei dieser Position mit Vorstellungen von der Herstellbarkeit einer allen Menschen Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit garantierenden Gesellschaft in der Zukunft verbunden. Den Ausgangspunkt für die Schaffung einer solchen Gesellschaft bildet der Gesellschaftsvertrag. In ihn muss der Wille jedes Einzelnen gleichermaßen eingehen. Es soll damit gewährleistet werden, dass nicht partikulare Interessen und Bedürfnisse zum Zuge kommen, sondern eine auf dem vernünftigen Allgemeinwillen basierende Ordnung entsteht. Weil man an die Möglichkeit der Verwirklichung einer guten Ordnung durch den Menschen glaubt, glaubt man, dass im Verlauf der Geschichte die allgemeine menschliche Vernunft zu Tage treten wird, indem die Prinzipien der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit universelle Geltung erlangen sollen. Die Idee der Geschichte enthält bei dieser Position, anders als die liberale daher eine teleologische Ausrichtung. Wie beim Liberalismus ist auch hier die Kultur eine Kultur universeller Rationalität. Sie ist aber anders als im Liberalismus moralisch gut, weil die Vernunft, die die Verwirklichung der Ordnung ermöglicht, an die Werte der Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit gebunden ist.

Die Position der demokratischen Aufklärung ist mit der Herrschaftsform der Demokratie vereinbar, weil die natürliche auf den Prinzipien von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit fußende gesellschaftliche Ordnung durch alle gleichermaßen hergestellt und fortgeführt werden muss. Sie schließt so die Errichtung einer offenen, fortschrittsbejahenden Gesellschaft und eines entsprechenden Staatswesens ein, bei dem die kontinuierliche Mitwirkung aller einzelnen zum Besten aller konzeptionell verankert ist.

Der Rekonstruktion der konservativen Weltanschauung sind die Kapitel sechs bis acht gewidmet. Kapitel sechs und sieben stellen mit der platonischen Traditionslinie des englischen Rationalismus und mit dem Rationalismus von Leibniz zwei weiteren Varianten der Fortführung der universalienrealistischen Position vor. Diese Positionen sind anders als die Position von Descartes dem organischen Rationalismus zuzuordnen. Wesentlich für sie im Gegensatz zum mechanischen Rationalismus von Descartes ist, dass beide Richtungen an der Möglichkeit der Erkennbarkeit des göttlichen Willens durch den Menschen festhalten. Die Schöpfung kann deshalb nicht wie bei Descartes eine beliebige Ordnung sein. Um die Beliebigkeit der Wahl einer Ordnung auszuschließen, identifizieren die Cambridger Platonisten Gott im platonischen Sinne mit dem Urprinzip des Sittlichen, dem absolut Guten. Gleichzeitig wurde die Möglichkeit des sittlichen Handelns in den Menschen selbst hineinverlegt. Die Erkenntnis des Guten erfolgt durch die willentliche Zustimmung der individuellen Seele zum Guten. Sittliches Handeln ist möglich, wenn sich die Seele aktiv von ihren innerlichen, natürlich-körperlichen Sinneswahrnehmungen ab- und dem übernatürlichen Prinzip des Guten zuwendet. Indem sie den ihr innewohnenden übernatürlichen, geistigen Anteil entdeckt, kann sie die höhere Wahrheit erkennen. Wahr ist nur, was die willentlich durch die in Liebe an Gott bzw. das Gute gebundene Vernunft erkennt. Glauben wird so an die Gründe, die der einzelne in sich auffindet, gebunden. Für die Vertreter des platonisch geprägten Rationalismus ist die Natur wie der Mensch als ein aktives Wesen bestimmt. In jedem Naturding wirkt die Form, wie zuvor die Universalie oder der Begriff, als Ursache der Materie. Die individuelle Form ist durch die oberste Form, die harmonische Schöpfung, bedingt. Die menschliche Seele ebenso wie die Form wird durch die in der Schöpfung wirkende Weltseele hervorgebracht. Als Wirkprinzip ist die Weltseele damit sowohl das Prinzip des Selbstbewusstseins als auch das unbewusste Prinzip des Lebens und der lebendigen Gestaltung der Naturdinge. Die übernatürliche Bedingtheit der Naturdinge zeigt sich darin, dass in der Natur alles vom Zweck her bestimmt und geordnet ist. Diese Zweckhaftigkeit des Seins zeigt sich beim einzelnen Naturwesen in der lebendigen Ausgestaltung der Materie zu einem die Teile integrierenden Ganzen. Bezüglich des Verhältnisses vom Einzelnen zum Allgemeinen gilt innerhalb dieser Traditionslinie, dass es als ein Verhältnis von Teil und Ganzem konzipiert



ist. Dabei ist das Teil von dem ihm übergeordneten Ganzen her bestimmt und erwirkt und nicht als eigenständiges Sein begründet. Die vereinzelt Materie bzw. das Körperliche und die körperlichen Triebe werden als Nicht-Sein angesehen.

Um die Möglichkeit objektiver Naturerkenntnis zu begründen, nimmt man die Existenz eingeborener Ideen an. Naturerkenntnis wird dann dadurch erlangt, dass die vernünftige Seele, das Self, die durch die Außenwelt verursachten sinnlich-körperlichen Eindrücke mit den in ihm angelegten ewigen Ideen vermittelt. Anders als bei Descartes geht Erkenntnis daher nicht aus einer mathematischen Intuition des Verstandes hervor. Sie stellt sich vielmehr angeregt durch äußere Reize, deren sinnliche Eindrücke die Vernunft eingeborenen ewigen Ideen zuordnet, ein. Die Objektivität der Erkenntnis wird nicht durch Experimente erwiesen, sondern vorausgesetzt, da man annimmt, dass Gott vermittelt über den alles umgebenden Raum gleichermaßen auf die Natur und den Menschen einwirkt, so dass eine Parallelität von Natur und Mensch gewährleistet ist.

Für Shaftesbury geht der gesamten Wirklichkeit eine zweckmäßige, harmonische Ordnung im platonischen Sinne voraus. Das einende Prinzip, das dafür sorgt, dass jedes Ding an seinem Platz und in Verbindung mit allen anderen Dingen seine Aufgabe erfüllt, identifizierte er mit Gott. Von der aus unendlich vielen Einzelheiten bestehenden Welt kann er so sagen, dass sie eine von Gott geschaffene organische Ganzheit ist. Im Menschen ist das einende göttliche Prinzip in dessen Instinkten gegenwärtig. Indem er das göttliche Prinzip zur Ursache allen Seins machte, hob er die von Descartes eingeführte strikte Trennung von Körper und Geist auf, so dass die körperlichen Phänomene nicht mehr als Nichtsein ausgeklammert werden mussten. Der Mensch ist für ihn Teil der Schöpfungsordnung und mit ihr zu einem harmonischen Ganzen vereint. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Einzelfem und Allgemeinem folgt daraus, dass das Einzelne als zweckmäßiger Teil des Allgemeinen, der harmonischen Ordnung bestimmt ist. Der Mensch besitzt allgemein ein naturhaftes Wissen um die göttlichen Prinzipien. Dieses Wissen manifestiert sich in den Instinkten. Sie begründen das substanzielle Sein im Menschen, das Self. Gleichzeitig wirkt die formende Kraft Gottes als das allgemeine, Einheit stiftende Prinzip durch das Self.

Das naturhafte Gewahren der höheren Prinzipien tritt bei jedem vermittelt über den moral sense ein. Die Fähigkeit, richtig zu urteilen, ist aber nur den Wenigen möglich, die neben dem moral sense zusätzlich über moral taste verfügen und dieses Urteilsvermögen ausreichend an der Natur schulen. Vernunft im Sinne eines Vermögens bewusst richtig zu urteilen, ist kein universelles Prinzip. Sie ist das Vermögen nur weniger privilegierter Menschen. Freiheit als Möglichkeit der bewussten Verwirklichung der Schöpfungsordnung soll daher nur Privilegierten vergönnt sein.

Das Kapitel sieben zeigt, dass die theologische Argumentation von Leibniz zu der Annahme führte, dass Gott nur die beste aller möglichen Welten hatte schaffen können. Bei ihrer Erschaffung wählte er unter allen möglichen errechenbaren Welten diejenige aus, die ein Maximum verschiedener, funktional aufeinander abgestimmter Wesen und eine vollkommene Geschehensfolge enthielt. Dies versetzte den gesamten Kosmos in einen Zustand universeller, prästablierter Harmonie. Es ging damit die Welt aus einem vollkommenen, transzendenten Möglichkeitsplan hervor. Aus den Festlegungen, die der Möglichkeitsplan notwendigerweise enthielt, folgte zum einen, dass jedes geschaffene Wesen in allen seinen wechselnden Zuständen zu jeder Zeit nicht nur sich, sondern auch den optimierten Zusammenhang aller Wesen mit allen anderen bzw. das Allgemeine, den Schöpfungsplan, realisierte. Zum anderen mussten alle Ereignisse Schritte dieses sich in zeitlicher Hinsicht verwirklichenden Schöpfungsplans sein. Damit das einzelne Wesen als ein eigenständiges begründet werden konnte und gleichzeitig gesichert war, dass es jederzeit den Schöpfungsplan realisierte, ging Leibniz bei der Bestimmung der Substanz über die Trennung von Geist und Körper/Materie hinaus, indem er die prästabilisierte Harmonie in die Substanzen selbst hineinverlegte. Es entstand die monadische Substanzkonzeption. Bei dieser Konzeption ist die Substanz, die Monade, als rein geistiges Sein bestimmt. Sie ist zum einen im platonischen Sinne vollkommener Begriff. Zum anderen lässt Leibniz das Einheit stiftende Prinzip der Selbsttätigkeit im Schöpfungsakt als eine innere Kraft zu dem Begriff hinzutreten. Die einfache Substanz wurde infolge dessen als ein sich aus einem inneren Antrieb heraus entfaltender vollständiger Begriff gedacht. Die Monaden waren somit als strukturgleiche Bestandteile des übergeordneten Ganzen nicht nur durch die Schöpfungsordnung determiniert, sondern als sich entfaltender Begriff in ihrer Einzigartigkeit und Wandelbarkeit auch eigenständig begründet. Sie repräsentierten in allen wechselnden Zuständen ihrer selbst das Ganze. Da die Monade als vollständiger Begriff bestimmt war, konnten die Veränderungen, die bei ihr eintraten, nicht von außen in sie hineingetragen werden, sondern nur aus ihr selbst hervorgehen. Veränderungen der Monade mussten als innengesteuerte Veränderung aufgefasst werden, durch die sich die im Begriff des Wesens enthaltenen Qualitäten entfalteten. Diese Veränderungen mussten, weil sie ein endliches Wesen betrafen, als eine zielgerichtete bzw. teleologische Abfolge innerer Zustände, Perzeptionen, erscheinen. Da die beste aller möglichen Welten als eine sich in der Zeit entfaltende Totalität eines Maximums kompossibler, eigenständiger Wesen gedacht werden musste, ergab sich hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmung der Perzeption einer Monade, dass in ihr auch der Bezug auf die Zustände aller anderen Monaden inbegriffen sein musste. Auf der inhaltlichen Ebene bedeutete Perzeption deshalb, dass eine Monade die anderen Monaden und ihre Veränderungen innerlich wahrnahm und durch das Fortschreiten ihrer eigenen Zustände kontinuierlich zur Darstellung brachte. Weil jedes Wesen eigenständig

definiert war, konnte seine kontinuierliche Selbstverwirklichung nur unter Ausschluss all dessen, was das Wesen nicht ist, fortschreiten. Die positive Identität eines Wesens bestand deshalb nicht einfach darin einen Zweck zu erfüllen, sondern sie ergab sich durch die Negation einer unendlichen Vielheit von anderen Wesen.

Weil die Vereinzelung der Monade nur aus der Negation aller anderen Mannigfaltigkeit resultieren konnte, antizipierte und repräsentierte die einzelnen Monade alle anderen Monaden als eine einzigartige Einheit mittels ihrer Perzeptionen. Das Fortschreiten von einer Perzeption zur nächsten bezieht daher die Zustände aller anderen Monaden jeder Zeit mit ein, ohne dass das äußere Geschehen die Veränderung der Monade bewirkt.

Das monadische Strukturprinzip legt die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen als Repräsentationsverhältnis fest. Für diese Verhältnis gilt, dass das Einzelne auf die Objektivität des Ganzen angewiesen ist, denn ohne das Ganze kann es seine Einzigartigkeit nicht ausformulieren, und umgekehrt bedarf das Ganze der selbständigen Ausgestaltung seiner einzelnen Teile, denn ohne sie kann es nicht real werden. Das Einzelne wird so nicht als ein allein vom Ganzen her Bewirktes und damit dem Ganzen subordiniertes Sein gedacht, sondern das Ganze bedarf ebenso des selbsttätigen einzelnen Seins, um sich zu verwirklichen.

Da alles Sein ideell bestimmt sein sollte, was eine Zweisubstanzen-Lösung ausschloss, leitete Leibniz die Existenz sinnlich wahrnehmbarer Körper aus der Beschaffenheit der geistigen Substanz ab. Er deutete die Körper als Resultat der Verworrenheit der Erkenntnis im Inneren der Substanz. Die körperhafte Erscheinung der Außenwelt, resultierte aus der spezifischen inneren Beschaffenheit der immateriellen Substanz. Um der Gefahr einer subjektivistischen Deutung der Einheit empirischer Gegenstände zu entgehen, erkannte Leibniz den Lebewesen Substantialität zu. Dies führte dazu, dass einzelne Menschen, Tiere und Pflanzen als objektive funktionale Einheiten einer Vielzahl von Monaden innerhalb des Gesamtzusammenhangs aller Monaden angesehen werden konnten. Das zwischen verschiedenen Monaden einheitsstiftende Prinzip einer funktionalen Einheit bildete die Zentralmonade. Dieser Zentralmonade diente dann ein bestimmter Körper als Organ der Perzeption bzw. als Organ der einmaligen Repräsentation des Universums. Die Deutung der Lebewesen als funktionale Einheiten garantierte dabei zum einen, dass die Eigenkörper als aus Monaden zusammengesetzt gedacht werden konnten und das Einheit stiftende Prinzip unverortbar und immateriell blieb. Zum andern machte es das Modell der funktionalen Einheit von Substanzen möglich, das Lebewesen als eine aus unendlich vielen ineinander geschachtelten Subeinheiten bestehende Einheit vorzustellen.

Das Kapitel acht zeigt dann auf, dass wesentliche Ideen des organischen Rationalismus in den Arbeiten des amerikanischen Denkers Ralph Waldo Emerson zusammengeführt und zu

einer konservativen Position ausarbeitet werden. Bei der Begründung seiner religiösen Position geht Emerson mit dem organischen Rationalismus und gegen Descartes und gegen alle in der Traditionslinie des Nominalismus stehenden Positionen davon aus, dass der sich verändernden Wirklichkeit eine transzendente bzw. ursprüngliche vollkommene Ordnung zugrunde liegt, die zuvor von einem Schöpfergott erdacht und dann ins Werk gesetzt wurde. In dieser Ordnung herrscht eine prästabilisierte Harmonie, denn es sind alle einzelnen Ereignisse vorhergesehen und auf einander abgestimmt. Der englischen Traditionslinie folgend setzt er Gott nicht wie Leibniz einem Mathematiker gleich, sondern identifiziert Gott in erster Linie mit dem absoluten Guten, so dass das moralische Wesen Gottes und seiner Schöpfung hervorgehoben wird. Gott hat bei Emerson nicht nur eine vollkommene Ordnung erdacht und erschaffen, sondern wirkt als Kraft (power) durch die Naturdinge ebenso wie durch die menschlichen Seelen in die Wirklichkeit. Es wird bei Emerson die göttliche Ordnung wirklich, indem jedes Wesen die Idee, die es als Wesen der Schöpfungsordnung ist, zur Entfaltung bringt. Auf der ontologischen Ebene ist das Sein damit wie bei Leibniz als Verbindung platonischer und aristotelischer Elemente und somit gemäß dem monadischen Prinzip konzipiert. Weil das Einzelne ohne das Allgemeine nicht existiert und das Allgemeine nur durch das Einzelne wirklich werden kann, folgt hier für das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, dass es wie bei Leibniz ein Repräsentationsverhältnis ist. Aufgrund der Bestimmungen auf der ontologischen Ebene konnte die Vernunft im Rahmen der Subjektphilosophie nur auf die Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung zielen. Vernunft wurde daher als intuitive Kraft, die eigene höhere Bestimmung auch entgegen äußerer und innerer Widerstände zu erkennen und zu verwirklichen, angesehen. Der Bezug zu den Naturdingen ebenso wie zu den andern Menschen, der über ihre sinnliche Wahrnehmung hergestellt wird, dient dabei als Mittel, dem Vorgang der Selbstreflexion und den anschließenden Vorgang der Selbstverwirklichung voranzutreiben. Da es sich bei den Naturdingen und den Menschen um endliche ideelle Wesen handelt, stellt die Selbstverwirklichung eine teleologische Entwicklung dar. Am Beispiel Emersons zeigt sich, dass Vernunft im Rahmen des konservativen Denkens anders als bei den aufklärerischen Positionen nicht als ein allgemeines rationales Kalkül oder als eine allgemein menschliche intuitive Kraft Grundprinzipien zu erfassen angesehen werden kann, sondern dass sie als eine singuläre, intuitive Kraft oder Fähigkeit angesehen werden muss, angesichts der umgebenden Welt und auch entgegen innerer, niederer Triebe die eigene Stellung im Ganzen zu erkennen und zu verwirklichen. Freiheit wird deshalb im Rahmen dieser Position mit der Verwirklichung einer einzigartigen Existenz im Rahmen einer transzendenten und absoluten Ordnung gleichgesetzt. Diese Idee der Freiheit entspricht strukturell der christlichen Idee der Nachfolge, weil Selbstverwirklichung bzw. Selbstvervollkommnung sowohl den Aspekt der Loslösung von der Natur und von falschen inneren Trieben als auch

die Anpassung an eine höhere vollkommene Ordnung beinhaltet. Die Idee der Emanzipation ist in der konservativen Weltanschauung mit der Paradoxie, der Loslösung von der Natur durch Anpassung an eine transzendente Ordnung oder einen transzendenten Plan verbunden.

Weil Emerson eine neue amerikanische Kultur begründen wollte, muss er anders als andere Vertreter der konservativen Position wie beispielsweise Herder auf die Tradition als Orientierungsrahmen für richtiges Handeln verzichten. Er konzentriert sich deshalb auf einzelne historische Personen. Diesen Personen schreibt er, weil sie für ihn die Fähigkeit hatten, die absolute Wahrheit bzw. die Schöpfungsordnung in exemplarischer Weise zu repräsentieren, eine Führungsrolle zu. Ihre Werke und Taten markierten nicht nur die epochalen Umbrüche einer sich in der Zeit schrittweise verwirklichenden Schöpfungsordnung, sondern prägten aufgrund ihrer Durchsetzungskraft die durch sie zu Tage tretenden Epochen der Menschheitsgeschichte über nationale Grenzen hinaus. Diese Idee des Verlaufs der Menschheitsgeschichte erweiterte Emerson zu einer idiographischen Geschichtsphilosophie. Im Rahmen dieser Philosophie wurde die Menschheit analog dem Einzelnen als eine von Gott gewollte Ganzheit gesehen. Sie setzte sich zu jeder Zeit aus differenten Völkern bzw. Nationen zusammen. Den Verlauf der Menschheitsgeschichte deutete er analog der Entwicklung eines einzelnen Menschen als eine in verschiedene Phasen eingeteilte Entwicklung von der Geburt zur Reife. Für jeder Entwicklungsphase bzw. jede Epoche nahm er an, dass in ihrer Zeitspanne verschiedene Völker bzw. Nationen mit einem eigenständigen, Individuen übergreifenden Charakter (mind) nebeneinander existierten. Die verschiedenen Völker durchliefen für sich jeweils einen eigenen Lebenszyklus von der Geburt über die Reife zum Tod und stellten damit endliche überindividuelle ganzheitliche Wesenheiten dar. Alle einzelnen Menschen repräsentierten aus dieser Perspektive das höhere Allgemeine immer als einzelne Vertreter des speziellen Volkes, dem sie angehörten. Ihr individuelles Wesen war durch den Charakter des Volkes geprägt. Dieses völkische Denken bekam bei Emerson eine spezifische Ausprägung, indem er in Übereinstimmung mit seiner Subjektphilosophie annahm, dass unter den parallel existierenden Völkern immer eines – nämlich das, aus dem die für die Dauer der Epoche prägenden Persönlichkeiten hervorgingen – , eine im Schöpfungsplan vorgesehene Führungsrolle einnehmen würde. Da die Menschheitsgeschichte der Epoche der Reife und damit einem Zustand dauerhafter Reharmonisierung des Menschen mit Gott entgegengehen sollte, konnte sich am guten Ende der Menschheitsgeschichte nur ein Volk herauskristallisieren, das das Reifestadium der Menschheit repräsentieren und die anderen Völker anführen würde. Dass die amerikanische Nation prädestiniert sein könnte, die Idee der Reife durch die Verwirklichung einer neuen Kultur der Selbstverwirklichung zu repräsentieren und damit eine Führungsrolle einzunehmen, stellt Emerson in Aussicht. Denn

anders als die europäischen Nationen stand die amerikanische Nation erst am Anfang ihrer Geschichte und sie verfügte über unverbrauchte, auf den Menschen heilsam wirkende Natur. Indem Emerson das Erreichen des transzendenten Entwicklungsziels der Menschheit an die Besiedlung des amerikanischen Kontinents und der damit einhergehenden Überwindung kultureller Verfehlungen band, übertrug er die für konservative Positionen charakteristische Paradoxie der Anpassung durch Loslösung auf die Menschheitsgeschichte, denn die Anpassung an das Entwicklungsziel der Schöpfung konnte nur durch die Loslösung von der falschen materialistischen auf den individuellen Nutzen fokussierten Kultur und unter Berücksichtigung der äußeren Natur erreicht werden. Das gute Ende der Entwicklung der Menschheit fiel hier einerseits mit der Verwirklichung des Ziels der Schöpfung und andererseits mit der Durchsetzung einer dem Geist/Charakter der amerikanischen Nation entsprechenden Kultur individueller Selbstverwirklichung zusammen. Anders als beim Liberalismus und bei der demokratischen Aufklärung ist die Kultur hier deshalb keine Kultur universeller Rationalität, sondern eine Kultur (amerikanischer) Eigenart. Und wie bei der demokratischen Aufklärung und anders als beim Liberalismus ist diese Kultur moralisch gut, weil sie das allgemeine und göttliche Prinzip der Eigenart repräsentiert.

Anhand der idealtypisch rekonstruierten Weltanschauungen erfolgte in Kapitel neun zunächst die Klassifikation der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie. Dazu wurde zuerst herausgearbeitet, wie das Wesen der Pflanzengesellschaft im Rahmen dieser Theorie bestimmt wurde. Es ergab sich, dass die Pflanzengesellschaft als ein real existierender, in der Natur auffindbarer Naturgegenstand angesehen wurde. Sie erwies sich als ein überindividueller Organismus eigener Art, bei dem eine Vielzahl verschiedener auf der Erdoberfläche verteilter Pflanzen und Pflanzenarten einen gestalthaften Zusammenhang, einen Ort, bildeten. Im Verlauf der Entwicklung der Pflanzengesellschaft wurden wie beim nach dem monadischen Prinzip gedachten Individuum die im Keim angelegten Eigenschaften entfaltet. Die sichtbare, sich verändernde Gestalt brachte dabei den Entwicklungsstand der Pflanzengesellschaft zum Ausdruck. Weitere Übereinstimmungen mit der konservativen Position ergaben sich bei der Analyse des Sukzessionsgesetzes. Nach Clements bildete sich die Pflanzengesellschaft nämlich wie das Individuum in der konservativen Weltanschauung in der Auseinandersetzung mit dem Habitat bzw. der äußeren Umwelt aus. Das Ziel der Entwicklung war dabei nicht nur in der Pflanzengesellschaft selbst angelegt, sondern wurde von außen durch das als zielsetzende Instanz eingeführte Großklima vorherbestimmt. Stellte sich das Klimaxstadium ein, dann hatte die Pflanzengesellschaft die Vorgaben des Großklimas erreicht. Indem dem Großklima die Funktion einer zielsetzenden Instanz zugesprochen wurde, platzierte Clements die Pflanzengesellschaft zwischen Natur (Habitat) und Transzendenz (Großklima). Wie das

Individuum innerhalb der konservativen Weltanschauung entfaltetete sich die Pflanzengesellschaft als Ganze im Verlauf ihrer Entwicklung zu einem Wesen mit Eigenart, indem sie das in ihr Angelegte und vom Großklima Vorgesehene gegen die determinierenden Einflüsse der Natur verwirklichte. Die Entwicklung der Pflanzengesellschaft enthielt somit die für die konservative Weltanschauung charakteristische, paradoxe Entwicklungsidee der Anpassung an transzendente Vorgaben durch Loslösung von den determinierenden Einflüssen der umgebenden Natur. Im Klimaxstadium der Entwicklung erreichte die Pflanzengesellschaft den Status, der dem der Persönlichkeit in der konservativen Weltanschauung glich, insofern sie in diesem Stadium die determinierenden Einflüsse Natur überwunden und die transzendenten Vorgaben erreicht hatte. Als ein Wesen mit Eigenart repräsentierte sie im Klimaxstadium das Großklima. Wie in der konservativen Weltanschauung war auch bei der Monoklimaxtheorie das Verhältnis zwischen Einzelnem (Pflanzengesellschaft) und Allgemeinem (Großklima) als Repräsentationsverhältnis konzipiert. Die Wesensbestimmung der Pflanzengesellschaft und die Bestimmung ihrer Entwicklungsidee beinhalteten damit die für die konservative Weltanschauung charakteristischen Bestimmungen auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene. Spezifische Aspekte des Emerson'schen Geschichtsphilosophie assimilierte Clements, indem er erstens die Entwicklung der Pflanzengesellschaft als eine Abfolge von distinkten Stadien ansah, die wie die einzelnen Epochen bei Emerson durch je spezifische Dominanten sichtbar geprägt wurden. Zweitens sollte die Entwicklung der Pflanzengesellschaft in nur einem Klimaxstadium pro Großklimazone kulminieren, so dass innerhalb einer Großklimazone nur eine bestimmte Artenkombination mit bestimmten dominanten Arten dauerhaft existierte. Insgesamt ergab sich somit, dass Emersons transzendentalistische Variante der konservativen Weltanschauung das kulturelle Deutungsmuster bildete, vor dessen Hintergrund die Pflanzengesellschaft der Monoklimaxtheorie empirisch real werden konnte.

Seine zeitgemäße Ausprägung erhielt dieses kulturelle Deutungsmuster dann zum einen dadurch, dass Clements die Idee der Konkurrenz aufgriff und in die konservative Position widerspruchsfrei integrierte. Zum andern reflektierte er das imperialistische Denken seiner Zeit und arbeitete es mit der Formulierung des Sukzessionsgesetzes zu einem „Naturgesetz“ der Höherentwicklung durch räumliche Expansion aus.

Nach der Klassifizierung der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie wendete sich das Kapitel zehn dem humanökologischen Ansatz der Chicagoer Schule zu. Die Rekonstruktion dieses Ansatzes ergab, dass die Soziologen nicht nur Begriffe aus der vegetationsökologischen Theorie in ihren Ansatz aufnahmen, sondern die gesamte Theoriestruktur und damit auch die zentralen Definitionen auf der ontologischen und der

epistemologischen Ebene. Es konnte nachgewiesen werden, dass die human community in Übereinstimmung mit der Pflanzengesellschaft als ein im ontologischen Sinne real existierender, auf der Erde auffindbarer Organismus angesehen wurde. Wie die Pflanzengesellschaft erstreckte sie sich über einen geographisch definierbaren Ausschnitt der Erdoberfläche, nahm eine bestimmte Gestalt an, verfügte über eine innere Organisation und wies eine Entwicklung von der Geburt über die Reife bis zum Tod auf. Sie war nicht einfach als Summe ihrer Einwohner, Häuser, Infrastruktureinrichtungen usw. definiert, sondern als eine Ganzheit bzw. ein Organismus eigener Art, der die Individuen und alle physischen Bestandteile als ein Superorganismus übergriff. Wie die Pflanzengesellschaft entwickelte sich die community durch das Wirken innerer Kräfte. Ihre Entwicklung wurde durch die innergemeinschaftliche Konkurrenz angetrieben. Hatte eine community die ihr zugehörige social order ausgebildet, hatte sie das Reifestadium erreicht. Sie reproduzierte von da ab ihre social order und stabilisierte ihre Einwohnerzahl auf gleichbleibendem Niveau. Diese organizistische Idee der community verbanden die Soziologen bei der Ausarbeitung ihrer Stadtentwicklungstheorie mit der in der Ökologie zentralen Idee der Sukzession. Die Entwicklung der lokalen Gemeinschaft der Stadt stellt sich in Folge dessen als eine Abfolge differenter Typen von city communities dar, die wie die Entwicklung der Pflanzengesellschaft in einem Klimaxstadium mündet. Dieses Klimaxstadium war erreicht, wenn sich eine city community zu einer industrial city entwickelt hatte. Wie die climax formation in der vegetationsökologischen Theorie bildete die industrial city den absoluten Entwicklungshöhepunkt, denn nur für diesen Stadttypen wurde geltend gemacht, dass er in seinem Wachstum nicht mehr durch Einflüsse der natürlichen Umwelt begrenzt sei. Anders als alle anderen Stadttypen konnte die industrial city deshalb in ihrem Wachstum nicht mehr durch die Umwelt eingeschränkt werden und deshalb wie die climax formation im Zustand der Reife kontinuierlich sukzessive über ihre Grenzen hinauswachsen und angrenzende communities verdrängen.

Wie sich dann zeigte, verlief die sukzessive Entwicklung der community nicht nur in Abhängigkeit zu äußerer Umwelt, sondern auch in Abhängigkeit von der world-history, die als Geschichte der Emanzipation der communities von der Determination durch die äußere Natur mittels technischen und zivilisatorischen Fortschritts bestimmt war. Wie die Pflanzengesellschaft war die community damit zwischen Natur und Transzendenz bzw. transzendtem Plan der Geschichte verortet. Die durch innere Antriebe hervorbrachte Höherentwicklung der community folgte daher wie die Höherentwicklung der Pflanzengesellschaft der für konservative Subjektphilosophien charakteristischen Idee der Vervollkommnung. Sie enthielt die paradoxe Idee der Anpassung an transzendente Vorgaben mittels Loslösung von den äußeren Einflüssen und inneren widrigen Trieben. Hatte eine community sich zur industrial city entwickelt, dann repräsentierte sie das



Allgemeine bzw. den Sollzustand der geschichtlichen Entwicklung. Das Verhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem war daher, wie es für konservative Positionen charakteristisch ist, als Repräsentationsverhältnis bestimmt. Die herausgearbeiteten Parallelen belegten die These, dass es sich beim humanökologischen Ansatz um eine Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung handelt. Die vegetationsökologische Theorie fungierte für die Soziologen der Chicagoer Schule damit als gegenstandskonstituierende Vor-Urteilsstruktur und auch als Paradigma im Sinne eines Musterbeispiels einer Problemlösung. Aufgrund der Übernahme der Bestimmungen auf der ontologischen und der epistemologischen Ebene konnte die gesellschaftswissenschaftliche Theorie wie ihr naturwissenschaftliches Vorbild grundsätzlich nur auf eine konservative Position zielen. Es wurde anschließend dargelegt, dass die immanenten Zwänge einer Monoklimaxtheorie gesellschaftlicher Entwicklung darüber hinaus rassistisches und völkische Denken unvermeidbar machten. Mit der Rückübertragung der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie in die Gesellschaft blieb demnach die Verankerung der Monoklimaxtheorie in der konservativen Weltanschauung erhalten. Anders als bei der konservativen Position Emersons wurde die Individuen übergreifende Eigenart aber nicht länger als mind oder character einer Nation aufgefasst und damit als geistiges Sein begriffen. Vielmehr erzwang die Struktur der Monoklimaxtheorie als Theorie gesellschaftlicher Entwicklung, dass die die Individuen übergreifende Eigenart im Bereich des unbewussten Seins verankert werden musste. Denn nur so war sicherzustellen, dass sich die industrial city mit der für sie typischen Dominanzhierarchie überall und immer wieder einstellen und sich so auch in der Zukunft als absoluter Entwicklungshöhepunkt bewähren würde. Abschließend wurde nachgewiesen, dass das sich aus den logischen Zwängen der Monoklimaxtheorie ergebene rassistische und völkische Denken, in der von den Chicagoer Soziologen verfassten Definition des Wesens des Menschen seine Entsprechung fand. Denn die Soziologen banden nicht nur die physischen Merkmale, sondern auch die Lernfähigkeit eines einzelnen Menschen an seine Zugehörigkeit zu einer Rasse bzw. an seine nationale Herkunft. In der human nature manifestierte sich die doppelte Determiniertheit des Menschen im biological und im social heritage. Es konnte daher als gesichert angesehen werden, dass die Rückübertragung der vegetationsökologischen Monoklimaxtheorie in die Gesellschaft vorgenommen wurde, weil sie mit der von den Soziologen präferierten Idee des Menschen korrespondierte und damit anders als andere Theorien gesellschaftlicher Entwicklung geeignet war, völkischem und rassistischem Denken eine höhere Legitimation zu verschaffen.

## 11.2 Ausblick

Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass es möglich ist, die implizite politische Ausrichtung einer vegetationsökologischen und einer humanökologischen Theorie explizit zu benennen. Sie bietet aber darüberhinaus grundsätzlich auch die Möglichkeit andere Ansätze, die sich der Erforschung von Vergesellschaftungsprozessen widmeten und widmen, zu klassifizieren. Gewährleistet wird dies durch die Art und Weise des Aufbaues des Klassifikationssystems. Denn es stellt zum einen verschiedene im Rahmen wissenschaftlichen Denkens mögliche Varianten der für Theorien von Vergesellschaftung unumgänglichen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einzelem und Allgemeinem nebeneinander. Und zum anderen wurden unter Einbezug der zu einer Variante jeweils passenden Idee der Vernunft mögliche politische Positionen in idealtypischer Weise rekonstruiert. Auch wenn das erstellte „Klassifikationssystem“ nicht alle möglichen Differenzierungen innerhalb der idealtypisch konstruierten politischen Positionen enthält, ist es doch nicht nur auf Theorien anwendbar, die der konservativen Weltanschauung zuzuordnen sind bzw. die auf konservative Positionen zielen, sondern auch auf solche, die implizit auf eine liberale oder demokratisch-aufklärerische Position ausgerichtet sind. Es wäre deshalb denkmöglich, das am Beispiel vegetations- und humanökologischer Theorien demonstrierte Vorgehen der politischen Klassifikation auch auf andere Ansätze oder Forschungsprogramme anzuwenden, die Individuen übergreifende Einheiten ebenso wie deren Entwicklungsprozesse mit und ohne Bezug auf die äußere Natur erforschen. Der Gewinn, der aus der Anwendung des erarbeiteten Klassifikationssystems erwachsen kann, würde darin bestehen, die implizite politische Ausrichtung von Forschungsansätzen, die für die planenden Disziplinen relevant sind, aufzudecken. Das hier vorgestellte und angewendete Verfahren bietet aufgrund der Rekonstruktion politischer Positionen eine Orientierungshilfe für Stadt-, Freiraum- und Regionalplaner, weil es die Möglichkeit bietet, sehr differente gesellschaftswissenschaftliche Forschungsprogramme und Theorien zueinander in Beziehung zu setzen. Und es unterstützt, weil es als Mittel zur Aufdeckung impliziter politischer Zielrichtungen eingesetzt werden kann, den bewussten Umgang mit Forschungsansätzen verschiedener Wissenschaften, die in die Planung heute eingebracht werden.

Einzelne mögliche Anwendungsfelder, die auch im planerischen Kontext von Interesse sind, möchte ich im Folgenden kurz umreißen. Diese Anwendungsfelder ergeben sich zum einen dadurch, dass sich die vorliegende Arbeit auf nur zwei ökologische Ansätze, die nahezu im selben Zeitraum großen Einfluss im amerikanischen Kontext hatten, konzentrierte. Andere zeitgleich oder auch später entstandene und auch aktuelle Ansätze, die im planerischen Kontext von Bedeutung sind, konnten nicht berücksichtigt werden. So wurde im Kapitel zehn

angesprochen, dass sich in den USA ausgehend von der pragmatistischen sozialphilosophischen Strömung und mit der Gründung von Hull House ein Ansatz „praktischer sozialer Arbeit“ herausgebildet hatte und dass in Deutschland Simmel den Versuch unternommen hatte, das städtische Leben in seiner Besonderheit zu beschreiben. Diese Ansätze konnten weder dargestellt, noch auf ihre implizite politische Ausrichtung hin untersucht werden. Es entsteht so leicht der Eindruck einer Alternativlosigkeit, die die Aussage, dass die Chicagoer Soziologen bewusst auf die Monoklimaxtheorie zurückgriffen, tendenziell entkräftet. Dass sich die ersten amerikanischen Ansätze der Stadtforschung nicht zuletzt auch in ihrer impliziten politischen Ausrichtung unterschieden, deutete sich zwar dadurch an, dass die Chicagoer Soziologen Sozialphilosophien, die Fortschritt als Verbesserung der Lebensbedingungen für alle definierten, als verklärt und ideologisch verengt abgewertet hatten. Doch spricht andererseits der Umstand, dass die Humanökologen meinten Simmels Ansatz integrieren zu können, dagegen, dass eine Auswahl zwischen alternativen Ansätzen möglich war. Eine politische Klassifizierung der in den Staaten vertretenen Sozialphilosophien und der ersten Ansätze zur Stadtforschung und zur Verbesserung der Lebensumstände der Städter könnte Aufschluss darüber geben, dass und welche politischen Positionen bereits zu Beginn der Stadtforschung in die Konstitution des gesellschaftswissenschaftlichen Forschungsgegenstandes als Vor-Urteilsstrukturen einfließen und welche Alternativen damit zur Auswahl standen. Diese Fragestellung zu verfolgen wäre nicht nur von historischem Interesse, denn die aktuelle Stadtforschung beruft sich bis heute unter anderem auf Simmels Arbeiten.<sup>974</sup>

Im Kapitel eins wurde einleitend darauf aufmerksam gemacht, dass der humanökologische Ansatz bereits Ende der 1930er Jahre stark kritisiert wurde und nach 1945 innerhalb der amerikanischen Soziologie an Einfluss verlor. Trotz dieser Entwicklung fand er Eingang in die deutsche Stadtforschung und hat diese stark beeinflusst. Zu erforschen wäre in diesem Zusammenhang, inwiefern die amerikanische Theorie auf die deutsche Stadtforschung ausstrahlte. Zu fragen wäre insbesondere, ob sich in der Auseinandersetzung mit dem humanökologischen Ansatz in der deutschen Soziologie, also beispielweises in der sogenannten Gemeindeforschung, Ansätze herausbildeten, die auf der gleichen Individualitäts- und Systemauffassung basierten wie die Theorie der Chicagoer Schule, oder ob Forschungsansätze entstanden, denen andere Individualitäts- und Systemauffassungen zugrunde liegen und die in Folge dessen auch auf andere politische Positionen zielen. Die gleiche Frage könnte aber auch an die neueren innerhalb der Stadt- und Regionalsoziologie entstandenen Ansätze herangetragen werden, die seit den späten 1990er Jahren aus der Motivation heraus, die allein sinnorientierte Soziologie durch eine

---

<sup>974</sup> S. u.a. Mieg, Sundsboe und Bieniok 2011; Siebel, Walter 2015

Sachorientierung aufzuladen, formuliert worden sind.<sup>975</sup> Einen der arriviertesten und im heutigen Kontext von Planung präsentesten Ansatz dieser Richtung stellt die Raumsoziologie dar, die sich nicht als eine räumlich bezogene Varianten von Soziologie versteht, sondern ähnlich wie die Soziologen der Chicagoer Schule eine vom Raum her bestimmte Soziologie zu betreiben versucht.<sup>976</sup>

Die mit der vorliegenden Arbeit entwickelte Strategie der politischen Klassifikation lässt sich aber auch an Wissenschaften bzw. Disziplinen herangetragen, die in der jüngeren Vergangenheit nicht zuletzt ausgelöst durch die Umweltkrise entstanden sind und sich zum Teil auch in der Auseinandersetzung mit dem humanökologischen Ansatz neu zu definieren versuchten. Als Beispiele seien hier die in den USA zwischen 1960 und 1970 entstandene new urban sociology, die new human ecology und die später aus der neuen Humanökologie erwachsende environmental sociology genannt. Für den deutschsprachigen Raum können an dieser Stelle beispielhaft die Kulturökologie und Umweltsoziologie angeführt werden. Beide Richtungen sehen ihre Arbeiten als Beitrag zur Erforschung und nachhaltigen Bewältigung der durch gesellschaftliche Fehlentwicklung hervorgerufenen globalen Umweltkrise an. Sie konzentrieren ihre Forschungen deshalb nicht auf einen bestimmten Gegenstand, wie beispielsweise die Stadt, das Dorf oder die soziale Gruppe, sondern richten ihr Augenmerk ganz allgemein auf „dynamische Beziehungsmuster zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur“ (Becker u.a. 2011, 77). Anders als beim humanökologischen Ansatz betonen sie – angesichts der seit Anfang der 70er Jahre ins öffentliche Bewusstsein drängenden Umweltprobleme – die Abhängigkeit menschlichen Daseins und gesellschaftlicher Entwicklung von der äußeren Natur.

---

<sup>975</sup> Zur Problematik dieses u. a. von Läßle (1992) geforderten „spatial turns“ innerhalb der deutschsprachigen Stadt- und Regionalsoziologie s. Eisel 2009

<sup>976</sup> S. u.a. Löw 2001

## Literatur:

Abercrombie, Nicholas; Hill, Stephen; Turner, Bryan S. 1984: Dictionary of Sociology. Penguin Books, London. 496 S.

Adam, Armin 1999: Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. Reihe Praktische Philosophie, 65. Verlag Karl Alber, Freiburg, München. 301 S.

Adorno, Theodor W.; Dahrendorf, Ralf; Pilot, Harald; Albert, Hans; Habermas, Jürgen; Popper, Karl R. 1969: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Luchterhand, Neuwied, Berlin. 348 S.

Alihan, Milla A. 1938: Social Ecology: A critical Analysis. Columbia University Press, New York. 267 S.

Allen, Theodore W. 1997: The Invention of the White Race (Vol 2). Verso, London u.a.. 372 S.

Anderson, Quentin 1971: „The Imperial Self. An Essay in American Literature and Cultural History“. Knopf, New York. 274 S.

Anker, Peder 2001: Imperial Ecology. Environmental Oder in the British Empire, 1895-1945. Harvard University Press, Cambridge, London. 343 S.

Apel, Karl Otto 1955: Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte. Archiv für Begriffsgeschichte I, Bouvier & Co, Bonn. S. 142-199

Ders. 1971: Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht. In: Apel, Karl Otto, u.a. (Hg.) 1971: Hermeneutik und Ideologiekritik. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 7-44

Atteslander, Peter/Hamm, Bernd (Hg.) 1974: Materialien zur Siedlungssoziologie. Kiepenheuer & Witsch, Köln. 400 S.

Avery, Donald H./ Steinfisch, Irmgard 1992: Industrialisierung, Urbanisierung und politischer Wandel der Gesellschaft 1877-1914. In: Adams, Willi P. (et all): Länderbericht USA, Band 1-

2 Geographie, Geschichte, politische Kultur, politisches System, Wirtschaft. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn. S.119-145

Bannach, Klaus 1975: Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichte, Voraussetzungen und Bedeutungen. F. Steiner Verlag, Wiesbaden. 424 S.

Barbour, Michael G. 1996: Ecological Fragmentation in the Fifties. In: Cronon, William (Hg.): „Uncommon Ground“. Rethinking the Human Place in Nature. W.W. Norton & Co., New York, London. S. 233-255.

Becker, Egon/Hummel, Diana/Jahn, Thomas 2011: Gesellschaftliche Naturverhältnisse als Rahmenkonzept. In: Groß, Matthias 2011 (Hg.): Handbuch Umweltsoziologie. VS Verlag, Wiesbaden. S. 74-96

Begemann, Christian 1987: Furcht und Angst im Prozess der Aufklärung. Zur Literatur und Bewusstseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts. Atheneum Verlag, Frankfurt a. M.

Behler, Ernst 1966: Friedrich Schlegel. Rowohlt, Reinbeck. 184 S.

Behler, Ernst 1992: Frühromantik. Walter de Gruyter, Berlin, New York. 311 S.

Bensch, Margrit 2009: Rassismus als kulturelle Entwicklungstheorie: Formen biologischen Denkens im Sozialdarwinismus. Dissertation an der Technischen Universität Berlin 2008. 228 S.

Bercovitch, Sacvan 1975: The Puritan Origins of the American Self. Yale University Press, New Haven, London. 250 S.

Bergthaller, Hannes 2004: Ökologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Untersuchungen zur Literatur der modernen amerikanischen Umweltbewegung: Aldo Leopold, Rachel Carson, Gary Snyder und Edward Abbey. Dissertation an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität, Bonn. 348 S.

Berking, Helmut 2002: Global Village oder urbane Globalität? In: Berking, Helmut/ Faber, Richard 2002 (Hg.): Städte im Globalisierungsdiskurs. Königshausen & Neumann, Würzburg. S. 11-25

Berking, Helmut/Faber, Richard 2002 (Hg.): Städte im Globalisierungsdiskurs. Königshausen & Neumann, Würzburg. 310 S.

Berking Helmut/Löw, Martina (Hg.) 2005: Die Wirklichkeit der Städte. Soziale Welt Sonderband 16. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden Baden. 416 S.

Bernhard, Daniela/Kötzle, Markus 1991: Interne und externe Faktoren der Entwicklung interdisziplinärer Wissenschaftsbereiche – Mit einer Einführung in die allgemeine Wissenschaftstheorie und einer Darstellung des Fallbeispiels Fachbereich 14. In: Eisel Ulrich/Schultz Stefanie (Hg.) 1991: Geschichte und Struktur der Landschaftsplanung. Schriftenreihe des Fachbereichs Landschaftsentwicklung der TU Berlin, Nr. 83, Berlin. S. 280-359

Blumenberg, Hans 1965: Die Kopernikanische Wende. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 177 S.

Blumenberg, Hans 1974: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 293 S.

Blumenberg, Hans 1988: Die Legitimität der Neuzeit (Erstveröffentlichung 1968). Suhrkamp, Frankfurt am Main. 707 S.

Blumenberg, Hans 1996: Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität. In: Ebeling, Hans: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 144-207

Blumer, Martin 1984: The Chicago School of Sociology. The University of Chicago Press, Chicago, London. 306 S.

Boas, Georg 1961: Romanticism in America. Russle & Russle, New York. 202 S.

Böhle, Rüdiger 1978: Der Begriff des Individuums bei Leibniz. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan. S. 263

Böhme, Gernot/van den Daele, Wolfgang/Hohlfeld, Rainer/Krohn, Wolfgang/Schäfer, Wolf/Spengler, Tilman (Hg.) 1978: Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 415. S

Braun-Blanquet, Josia 1964: Pflanzensoziologie. Grundzüge der Vegetationskunde (3. Auflage). Springer, Wien u.a.. 865 S.

Breger, Herbert 1989: Maschine und Seele als Paradigmen der Naturphilosophie bei Leibniz. In: Weizsäcker v., Carl Friedrich/Rudolph, Enno (Hg.): Zeit und Logik bei Leibniz. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart. S. 77-100

Brocker, Manfred 1992: Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 622. S.

Buck, Günther 1976: Selbsterhaltung und Historizität. In: Ebeling, Hans (Hg): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 208-302

Buell, Lawrence 2003: Emerson. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts). 397 S.

Buttle, F. H. 1987: New Directions in Environmental Sociology. In: Annual Review of Sociology, 13. S. 465-488

Callicott, J. Bird/Nelson, Michael P. (Hg.) 1998: The Great New Wilderness Debate. University of Georgia Press, Athens, Georgia. 697 S.

Cassirer, Ernst 1902: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. N.G. Elwert, Marburg. 548 S.

Ders. 1921: Kants Leben und Lehre. (Immanuel Kants Werke 11, Ergänzungsband). B. Cassirer, Berlin. 448 S.

Ders. 2002: Gesammelte Werke, Bd. 14, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Felix Meiner, Darmstadt. 414 S.



Cavell, Stanley 1989: This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein. University of Chicago Press, Chicago. 108 S.

Chai, Leon 1987: The Romantic Foundation of the American Renaissance. Cornell University Press, Ithaca u.a.. 438 S.

Cheung, Tobias: 2000: Die Organisation des Lebendigen. Die Entstehung des biologischen Entwicklungsbegriffs bei Cuvier, Leibniz und Kant. Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York. 110 S.

Ders. 2001: Zur Rolle organischer Körper in Leibniz' monadologischem System. In: Poser (Hg.): Nihil Sine Ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von Leibniz. Bd. I, VII internationaler Leibnizkongress, Berlin 2001. Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Hannover. S. 216-224

Clements, Frederic E. 1904: The Development and Structure of Vegetation. Botanical Survey of Nebraska: Studies in the Vegetation of the State. The Botanical Seminar, Lincoln (Nebraska). 175 S.

Ders. 1916: Plant Succession: an Analyse of the Development of Vegetation. Carnegie Institution of Washington, Washington. 512 S.

Ders. 1928: Plant Succession and Indicators, Carnegie Institution of Washington. Hafner Press, New York und Collier Macmillan Publisher, London. 453 S.

Ders. 1949: Dynamics of Vegetation. Selctions from the Writings of Frederic E. Clements. Herausgegeben von Allred, B.W. und Clements, Edith. H. W.. Wilson Company, New York. 296 S.

Ders. 1949a: Plant Succession an Human Problems (Erstveröffentlichung 1935 in News Service Bulletin, Carnegie Institution of Washington). In Ders: Dynamics of Vegetation. Selctions from the Writings of Frederic E. Clements. Herausgegeben von Allred, B.W. und Clements, Edith. H. W.. Wilson Company, New York. S.1-21

Ders. 1949b: Nature and Structure of the Climax (Erstveröffentlichung 1936 in The Journal of Ecology, Vol XXIV, No. 1.). In Ders: Dynamics of Vegetation. Selctions from the Writings of

Frederic E. Clements. Herausgegeben von Allred, B.W. und Clements, Edith. H. W.. Wilson Company, New York. S. 119-160

Ders. 1949c: Competition in Plant Societies (Erstveröffentlichung 1933 in News Service Bulletin, Carnegie Institution of Washington). In Ders: Dynamics of Vegetation. Selections from the Writings of Frederic E. Clements. Herausgegeben von Allred, B.W. und Clements, Edith. H. W.. Wilson Company, New York. S. 22-37

Ders. 1949d: Climatic Cycles and Human Population in the Great Plains (Erstveröffentlichung 1938 in Scientific Monthly, Vol. XLVII; No. 3). In Ders: Dynamics of Vegetation. Selections from the Writings of Frederic E. Clements. Herausgegeben von Allred, B.W. und Clements, Edith. H. W.. Wilson Company, New York. S. 222-245

Clements, Frederick E./Shelford, Victor E. 1939: Bio-ecology. J. Wiley & Sons, New York. 425 S.

Cotton William R. Jr./Dunlap, Riley 1980: A New Ecological Paradigm for Post Exuberant Sociology. In: American Behavioral Scientist 24. S. 15-47

Dahms, Hans-Joachim 1994: Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 446 S.

Deegan, Mary Jo 2002: Race, Hull-House, and the University of Chicago: A New Conscience Against Ancient Evils. Praeger, Westport (Conn.) u.a.. 216 S.

Deleuze, Gilles 2000: Die Falte. Leibniz und der Barock. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 234 S.

Descartes, René 1963: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung. Discours de la méthode. Übersetzt von Kuno Fischer. Philipp Reclam, Hamburg. 72 S.

Ders. 1965: Die Prinzipien der Philosophie. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau. Felix Meiner, Hamburg. 310 S.

Ders. 1965a: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. *Meditationes de prima philosophia*. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau. Felix Meiner, Hamburg. 493 S.

Ders. 1984: Die Leidenschaften der Seele. *Les passions de l'âme*. Übersetzt und herausgegeben von Klaus Hammacher. Felix Meiner, Hamburg. 369 S.

Dewey, John 1922: *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. Henry Holt and Company, New York. 336 S

Dickens, Peter 1990: *Urban Sociology. Society, Locality and Human Nature*. Harvester Wheatsheaf, New York, London Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore. 192 S.

Ders., 1996: *Reconstructing Nature : Alienation, Emancipation and the Division of Labour*. Routledge, London. 224 S.

Dinnebier, Antonia 1996: *Die Innenwelt der Außenwelt. Die schöne „Landschaft“ als gesellschaftliches Problem. Landschaftsentwicklung und Umweltforschung. Schriftenreihe im Fachbereich Umwelt und Gesellschaft der TU Berlin, Bd. 100, Berlin. 320 S.*

Dippel, Horst 1985: *Die amerikanische Revolution 1763-1787*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 132 S.

Drude Oskar 1890: *Handbuch der Pflanzengeographie*. Engelhorn, Stuttgart. 582 S.

Dunlap, Riley E. 2011: Aktuelle Entwicklung der nordamerikanischen Umweltsoziologie. In: Groß, Matthias (Hg.): *Handbuch Umweltsoziologie*. VS Verlag, Wiesbaden. S. 54-72

Eberle, Matthias 1980: *Individuum und Landschaft : zur Entstehung und Entwicklung der Landschaftsmalerei*. Anabas-Verlag, Gießen. 293 S.

Eisel, Ulrich 1980: *Die Entwicklung der Anthropogeographie von einer „Raumwissenschaft“ zur Gesellschaftswissenschaft*. *Urbs et Regio*, Kassler Schriften zur Geographie und Planung, Bd. 17, Kassel. 683 S.

Ders. 1982: die schöne Landschaft als kritische Utopie oder als konservatives Relikt. Über die Kristallisation gegnerischer politischer Philosophien im Symbol „Landschaft“. In: Soziale Welt, Jg. 33, Heft 2. S. 157-168

Ders. 1989: Gesellschaftswissenschaftliche Grundlagen der Landschaftsplanung. Vorlesungsskript, TU Berlin FB 14. 428 S.

Ders. 1991: Warnung vor dem Leben. Gesellschaftstheorie als „Kritik der politischen Biologie“. In: Hassenpflug, D. (Hg.) 1991: Industrialismus und Ökoromantik. Geschichte und Perspektiven der Ökologisierung. Deutscher Universitäts Verlag, Wiesbaden. S. 159-192.

Ders. 1993: Das Raumparadigma in den Umweltwissenschaften. In: Nachrichtenblatt zur Stadt- und Regionalsoziologie 1993, August, 8. Jg., Heft 1. S. 27-39.

Ders. 1997: Triumph des Lebens. Der Sieg christlicher Wissenschaft über den Tod in Arkadien. In: Eisel, U./Schultz, H.-D. (Hg.) 1997: Geographisches Denken. Urbs et Regio, Kassler Schriften zur Geographie und Planung, Bd. 65. Kassel. S. 39-160

Ders. 1999: Die Architektonik der Moderne. Einige theoretische und definitorische Vorklärungen für die Dekonstruktion des Diskurses der Baumeister. In: „Modern, Postmodern, Antimodern“ Projekt am FB 8 Landschaftsarchitektur der TU Berlin. 1999, Berlin. S. 28-49

Ders. 2001: Angst vor der Landschaft. Ein wissenschaftlicher Essay. In: Erdkunde, Bd. 55, 2001. S. 159-171.

Ders. 2002: Leben ist nicht einfach wegzudenken. In: Lotz, Achim/Gnädinger Johannes (Hg.) 2002: Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen? Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften: Beiträge zur Jahrestagung des Arbeitskreises Theorie in der Ökologie in der Gesellschaft für Ökologie. Von 21.-23. Februar 2001 im Kardinal-Döpfner-Haus Freising (Bayern). Breckling, Broder: Theorie in der Ökologie, Bd. 7. Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien. S. 129-151

Ders. 2003: Tabu Leitkultur. In: Natur und Landschaft, Jg. 78, H. 9/10 (Themenheft „Heimat – ein Tabu im Naturschutz). S. 409-417

Ders. 2004: Politische Schubladen als theoretische Heuristik. Methodische Aspekte politischer Bedeutungsverschiebungen. In: Fischer, Ludwig (Hg.): Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen. Hamburg University Press, Hamburg. S. 29-43

Ders. 2005: Das Leben im Raum und das politische Leben von Theorien der Ökologie. In: Weingarten, Michael (Hg.): Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in der Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Westfälisches Dampfboot, Münster. S. 42-61

Ders. 2007: Vielfalt im Naturschutz – Ideengeschichtliche Wurzeln eines Begriffs. In: Potthast, Thomas (Hg.): Biodiversität – Schlüsselbegriff des Naturschutzes im 21. Jahrhundert? Erweiterte Ergebnisdokumentation einer Vilmer Sommerakademie. Naturschutz und biologische Vielfalt 48. Veröffentlichung des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn, Bad Godesberg. S. 25-40

Ders. 2009: Landschaft und Gesellschaft. Räumliches Denken im Visier. Westfälisches Dampfboot, Münster. 308 S.

Ders. 2009a: Orte als Individuen. Zur Rekonstruktion eines *spatial turn* in der Soziologie. In: Landschaft und Gesellschaft. Räumliches Denken im Visier. Westfälisches Dampfboot, Münster. S. 226-279

Ders. 2009b: Konkreter Mensch im konkreten Raum. Individuelle Eigenart als Prinzip objektiver Geltung. In: Landschaft und Gesellschaft. Räumliches Denken im Visier. Westfälisches Dampfboot, Münster. S. 280-308

Ellis, Joseph 1979: After the Revolution: Profiles of Early American Culture. New York: Norton. 256 S.

Emerson, Ralph Waldo 1893-1894: Emersons Complete Works. Vol.1-12. The Riverside Edition. The Waverley Book Company, Limited, London.

Emerson Ralph Waldo 1971-1983: The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, edd. Alfred R. Ferguson et al.,3. Vol., Cambridge, Mass.

Emerson 1960-1982: Journals and Miscellaneous Notebooks 16 Vol.. Herausgegeben von William H. Gilman et al.. The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, Massachusetts.

Emerson, Ralph Waldo 1983: Essays. Erste Reihe. Herausgegeben und übersetzt von Harald Kiczka. Diogenes, Zürich. 340 S.

Emerson, Ralph Waldo 2001: Die Natur. Ausgewählte Essays. Herausgegeben und übersetzt von Manfred, Pütz. Philipp Reclam, Stuttgart. 349 S.

Emerson, Ralph Waldo 1983: Essays and Lectures. Herausgegeben von Joel Porte. Library of America, New York. 1321 S.

Engbers, Jan 2001: Der "Moral-Sense" bei Gellert, Lessing und Wieland: zur Rezeption von Shaftesbury und Hutcheson in Deutschland. Winter, Heidelberg. 161. S.

Enzyklika Veritas splendor von Papst Johannes Paul II an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der menschlichen Morallehre. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111. 6. August 1993.

Fetscher, Iring 1968: Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Luchterhand, Neuwied, Berlin. 382 S.

Firey, Walter 1968: Land Use in Central Boston (Erstveröffentlichung 1947). Greenwood Press, New York. 367 S.

Flanagan, William G. 1990: Urban Sociology. Images and Structure. Allyn and Bacon, Boston, London, Sydney, Toronto. 390 S.

Flasch, Kurt 1986: Das philosophische Denken im Mittelalter. Philipp Reclam, Stuttgart. 720 S.

Förster, Winfried 1969: Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen und Grundfragen seiner Staatslehre. Duncker & Humblot, Berlin. 243 S.

Foucault, Michel 1974: Die Ordnung des Diskurses. Hanser, München. 54 S.

Foucault, Michel 1993: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 12. Aufl. (franz. Erstveröffentlichung: „Les mots et les choses, 1966). Suhrkamp, Frankfurt am Main. 470 S.

Freudenthal, Gideon 1982: Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Subjektphilosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 331 S.

Friedl, Herwig 2004: Ralph Waldo Emerson und die Erosion der Metaphysik. In: Kapp, Volker u.a. (Hg): Subversive Romantik. Schriften zur Literaturwissenschaft, Bd. 24. Duncker & Humblot, Berlin. S. 53-78

Friedrichs, Jürgen 1995: Stadtsoziologie. Leske + Budrich, Opladen. 182 S.

Ders. 1999: Stadtökologische Forschung: Theorien und Anwendungen. Analytica, Berlin. 501 S.

Ders. (Hg.) 1988: Soziologische Stadtforschung. Westdeutscher Verlag, Opladen. 440 S.

Friedrichs, Jürgen/Blasius, Jörg 2000: Leben in benachteiligten Wohngebieten. Leske + Budrich, Opladen.

Friedrichs Jürgen/Blasius Jörg 2001: Sozialräumliche Integration von Türken in zwei Kölner Wohngebieten. In: Deutsche Zeitschrift für Kommunalwissenschaften 40. Jg. 2001/I. S. 68-79.

Gadamer, Hans-Georg 1942: Volk und Geschichte im Denken Herders. Klostermann, Frankfurt am Main. 24 S.

Gadamer, Hans-Georg 1965: Wahrheit und Methode (Erstveröffentlichung 1960). Mohr, Tübingen. 524 S.

Ders. 1971: Replik. In: Apel, Karl Otto, u.a. (Hg.) 1971: Hermeneutik und Ideologiekritik. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 283-317

Gadamer, Hans-Georg/Böhm, G. 1976: Seminar: Philosophische Hermeneutik. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 338 S.

Gadamer, Hans-Georg/Böhm, G. 1978: Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 487 S.

Gerke, Helmut 1981: Theologie im Gesamttraum des Wirklichen. Zur Systematik Erich Heintels, Wien, München, Oldenburg. 344 S.

Gethmann-Siefert, Annemarie 1996: „Weltanschauung“. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.) 1996: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 4. Bibliographisches Institut, Mannheim u.a.. S. 652-653

Getty, Warner E. 1940: Human Ecology and Social Theory. In: Social Forces. Vol 18, No 4. S. 469-476

Gilmore, Michael T. 1985: American Romanticism and the Marketplace, The University of Chicago Press, Chicago, London. 177 S.

Glaeser, Bernd 1989: Entwurf einer Humanökologie. In: Glaeser, Bernd (Hg.) 1989: Humanökologie. Grundlagen präventiver Umweltpolitik. Westdeutscher Verlag, Opladen. S. 27-45

Glaeser, Bernd/Teherani-Krönner, Parto (Hg.) 1992: Humanökologie und Kulturökologie: Grundlagen, Ansätze Praxis. Opladen. 436 S.

Gnädinger 2002: Organismenzentrierte Rekonstruktion funktionaler Grenzen von synökologischen Einheiten. In: Lotz, Achim/Gnädinger Johannes (Hg.) 2002: Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen? Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften: Beiträge zur Jahrestagung des Arbeitskreises Theorie in der Ökologie in der Gesellschaft für Ökologie. Von 21.-23. Februar 2001 im Kardinal-Döpfner-Haus Freising (Bayern). Breckling, Broder: Theorie in der Ökologie, Bd. 7. Peter Lang, Frankfurt a. M. Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien. S. 195-209

Goldstein, Jürgen 1998: Nominalismus und Moderne: Zur Konstruktion neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham. Alber, Freiburg, München. 328 S.

Goodman, Paul 1966: „Ethics and Enterprise: The Values of Boston Elite, 1800-1860“. In: American Quaterly 18. S. 437-451



Gossett, Thomas F. 1997: Race: the History of an Idea in America (Erstveröffentlichung 1963). Oxford University Press, Oxford, u.a.. 520 S.

Gottdiener, Mark 1994: The New Urban Sociology. McGraw-Hill, Inc. New York, u.a.. 368 S.

Greiffenhagen, Martin 1986: Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. (Mit einem Text: ‚Post-histor?‘. Bemerkung zur Situation des ‚Neokonservatismus‘ aus Anlass der Taschenbuchausgabe 1986) (Erstveröffentlichung 1971). Suhrkamp, Frankfurt am Main. 436 S.

Groh, Ruth/Groh, Martin 1991: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 176 S.

Groh, Ruth/Groh, Martin 1996: Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 150 S.

Groß, Matthias 2001: Die Natur der Gesellschaft. Eine Geschichte der Umweltsoziologie. Juventa Verlag, Weinheim, München. 269 S.

Groß, Matthias 2011 (Hg.): Handbuch Umweltsoziologie. VS Verlag, Wiesbaden. 732 S.

Habermas, Jürgen 1991: Erkenntnis und Interesse (Erstveröffentlichung 1968). Suhrkamp, Frankfurt am Main. 420 S.

Ders. 1969: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Luchterhand, Neuwied, Berlin. 310 S.

Ders. 1971a: Zu Gadammers „Wahrheit und Methode“. In: Apel, Karl Otto, u.a. (Hg.) 1971: Hermeneutik und Ideologiekritik. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 45-56

Ders. 1971b: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Apel, Karl Otto, u.a. (Hg.) 1971: Hermeneutik und Ideologiekritik. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 120-159

Ders. 1995a: Theorie des Kommunikativen Handelns (Erstveröffentlichung 1981), Bd. 1 und 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Ders. 1995b: Der Philosophische Diskurs der Moderne (Erstveröffentlichung 1985). Suhrkamp, Frankfurt am Main. 450 S.
- Hagen, Joel B. 1992: An Entangled Bank: The Origin of the Ecosystem Ecology. Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey). 245 S.
- Hamm, Bernd 1977: Die Organisation der städtischen Umwelt. Frauenfeld, Stuttgart. 287 S.
- Hamm, Bernd/Atteslander, Peter (Hg.) 1974: Materialien zur Siedlungssoziologie. Kiepenheuer&Witsch, Köln. 400 S.
- Hamm, Bernd/Neuman, Ingo (Hg.) 1996: Siedlungs- Umwelt- und Planungssoziologie. Ökologische Soziologie Bd. 2. Leske + Budrich, Opladen. 432 S.
- Hard, Gerhard 1970: Der „Totalcharakter der Landschaft“. Kosmologische und landschaftsphysiognomische bei Alexander von Humboldt und in der geographischen Humboldt-Auslegung des 20. Jahrhunderts. In: Pfeiffer, H. (Hg.) 1970: Alexander von Humboldt. Werk und Weltgeltung. München. S. 133-177.
- Ders. 1995: Ästhetische Dimension in der wissenschaftlichen Erfahrung. In: Jüngst, P. und Meder, O. (Hg.) 1995: Aggressivität und Verführung, Monumentalität und Territorium. Zähmung des Unbewussten durch planerisches Handeln und ästhetische Formen? Urbs et Regio 62, Kassler Schriften zur Geographie und Planung, Kassel. S. 323-372.
- Harth, Annette/Scheller, Gitta (Hg.) 2010: Soziologie in der Stadt und Freiraumplanung. Analysen, Bedeutung und Perspektiven. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. 391 S.
- Harth, Annette/Scheller, Gitta 2010a: Stadtsoziologie und Planungsbezogene Soziologie: Entwicklungen und Perspektiven. In: Harth, Annette/Scheller, Gitta (Hg.) 2010: Soziologie in der Stadt und Freiraumplanung. Analysen, Bedeutung und Perspektiven. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden. S. 25-50
- Hauck, Gerhard 2006: Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs. Münster. 226 S.

Haß, Anne 2000: Humanökologie. Gesellschaft als konkreter Ort. Diplomarbeit am FB Umwelt und Gesellschaft der TU Berlin. 125 S.

Dies. 2006: Die Monoklimaxtheorie als Spiegel konservativer Subjektphilosophie. In: Gröning, Gert und Wolschke-Buhlman, Joachim (Hg.) 2006: Naturschutz und Demokratie?. Martin Meidenbaer Verlagsbuchhandlung, München. S. 169-174.

Dies. 2010: Wilderness – zur philosophischen Basis einer ästhetischen Naturidee. In: Wildnis zwischen Natur und Kultur: Perspektiven und Handlungsfelder für den Naturschutz. Laufener Spezialbeiträge 2010. Bayrische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (ANL). S. 92-98

Haß, Anne/Hoheisel, Deborah/Kangler, Gisela/Kirchhoff, Thomas/Putzhammer, Simon/Schwarzer, Markus/ Vicenzotti, Vera/Voigt, Annette 2012: Sehnsucht nach Wildnis. Aktuelle Bedeutung der Wildnistypen Berg, Dschungel, Wildfluss und Stadtbrache vor dem Hintergrund einer Ideengeschichte von Wildnis. In: Kirchhoff, Thomas/Vicenzotti, Vera/Voigt, Annette (Hg.): Sehnsucht nach Natur. Über den Drang nach draußen in der heutigen Freizeitkultur. Transcript Verlag, Bielefeld. S. 107-141

Häußermann, Hartmut/Kemper, Jan 2005: Die soziologische Theoretisierung der Stadt und die „New Urban Sociology“. In: Berking Helmut/Löw, Martina (Hg.) 2005: Die Wirklichkeit der Städte. Soziale Welt Sonderband 16. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden Baden. S. 25-53

Häußermann, Hartmut/Siebel, Walter 1987: Neue Urbanität. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 264 S.

Häußermann, Hartmut/Siebel, Walter 2001: Integration und Segregation – Überlegungen zu einer alten Debatte. In: Deutsche Zeitschrift für Kommunalwissenschaften, 40.Jg. 2001/I. S.68-79.

Häußermann, Hartmut/Siebel, Walter 2004: Stadtsoziologie. Eine Einführung. Frankfurt, New York. 264 S.

Heinz, Marion 1997: Herders Metakritik. In: Heinz, Marion (Hg): Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus. Rodopi, Amsterdam. S. 89-106

Hengartner, Thomas 1999: Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensräume. Dietrich Reimer Verlag, Berlin, Hamburg. 373 S.

Hensel, Silke 2009: Immigration und Rassendiskurs in den USA. Der Beitrag Franz Boas' zum Niedergang rassistischer Wissenschaft und Politik. In: Schmuhl Hans-Walter (Hg.): Kulturrelativismus und Antirassismus. Der Anthropologe Franz Boas (1858-1942). transcript, Bielefeld. S. 101-120

Hesse 2002: Zur Konstitution naturwissenschaftlicher Gegenstände – insbesondere in der Biologie. In: Lotz, Achim/Gnädinger, Johannes (Hg.) Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen? Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften: Beiträge zur Jahrestagung des Arbeitskreises Theorie in der Ökologie in der Gesellschaft für Ökologie. Von 21.-23. Februar 2001 im Kardinal-Döpfner-Haus Freising (Bayern). Breckling, Broder: Theorie in der Ökologie, Bd. 7. Peter Lang, Frankfurt a. M. Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien. S. 117-127

Hirschberger, Johannes 1981: Geschichte der Philosophie. Bd. I: Altertum und Mittelalter und Bd. II: Neuzeit und Gegenwart. Herder, Freiburg, Basel, Wien.

Hobbes, Thomas 1959: Vom Menschen. Vom Bürger. Herausgegeben von Günter Gawlick. Felix Meiner. Hamburg. 338 S.

Ders. 1994a: De Corpore. In: Ders.: Elements of Law. Herausgegeben von J.C.A. Gaskin. Oxford University Press, Oxford, New York. S. 183–228

Ders. 1994b: Elements of Law. In: Ders.: Elements of Law. Herausgegeben von J.C.A. Gaskin. Oxford University Press, Oxford, New York. S. 1-182

Ders. 1996 : Leviathan. Herausgegeben von Hermann Klenner. Felix Meiner, Hamburg. 673 S.

Hofstadter, Richard 1965: Social Darwinism in American Thought. Braziller, New York. 248 S.

Holz, Hans Heinz 1992: Gottfried Wilhelm Leibniz. Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York. 165 S.

Inge, William, Ralph 1920: The Idea of Progress. The Roman Lecture, Clarendon Press, Oxford. 34 S.

Jargowsky, Paul A. 2004: Die metropolitanen Gebiete der USA: Strukturwandel und Stadtpolitik. In: Häußermann Hartmut/Kronauer Martin/Siebel Walter (Hg.) 2004: An den Rändern der Städte. Armut und Ausgrenzung. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 122-147

Joas, Hans 1989: Praktische Intersubjektivität. Eine Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 267 S.

Joas, Hans 1999: Pragmatismus and Gesellschaftstheorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main. 323 S.

Jonas, Friederich 1981: Geschichte der Soziologie Bd.1. Aufklärung. Liberalismus, Idealismus, Sozialismus, Übergang zur industriellen Gesellschaft (mit Quellentexten). Westdeutscher Verlag, Opladen. 490 S.

Jonas, Friedrich 1981b: Geschichte der Soziologie Bd.2. Von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart (mit Quellentexten). Westdeutscher Verlag, Opladen. 521 S.

Kaehler, Klaus Erich 1979: Der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz. Felix Meiner, Hamburg. 151 S.

Kant, Immanuel 1990: Kritik der Urteilskraft, Bd. X. Werkausgabe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 461 S.

Ders. 1990a: Kritik der reinen Vernunft (KrV) I, II. Werkausgabe in zwölf Bänden (Bd. III und IV). Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 712 S.

Kateb, Georg 2011: Self-Reliance, Politics and Society. In: Levine, Alan M./ Malachuk, Daniel S. (Hg.) 2011: A Political Companion to Ralph Waldo Emerson. University Press of Kentucky. S. 69-90

Kathe, Torsten 2010: Die Idee der *wilderness* in den USA. In: Laufener Spezialbeiträge 2010. Wildnis zwischen Natur und Kultur: Perspektiven und Handlungsfelder für den Naturschutz. Bayerische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (ANL). S. 85-91

Kaulbach, Friedrich 1972: Einführung in die Metaphysik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 244 S.

Keane, Patrick J. 2005: Emerson, Romanticism, and Intuitive Reason: The Transatlantic ‚Light Of All Our Day‘. University of Missouri Press, Columbia u.a.. 555 S.

Kelleter, Frank 2002: Amerikanische Aufklärung: Sprachen der Rationalität im Zeitalter der Revolution. Schöningh, Paderborn u.a.. 852 S.

Kirchhoff, Thomas 1995: Die Einmaligkeit und Vielfalt der Welt: Individualität als Geschichtsprinzip. Versuch einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion der Entstehung des monadischen Paradigmas in der Leibnizschen rationalistischen Metaphysik und seiner Transformation in die konservative idiographische Geschichtsphilosophie Herders. In: Funktionalismus – Die Reduktion von Widersprüchen in der Moderne. Projektbericht der TU Berlin, FB 7. S. 147-274

Ders. 2002: Der Organismus – zur ‚metaphysischen Konstitution‘ eines empirischen Gegenstandes. In: Lotz, Achim/Gnädinger, Johannes (Hg.) Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen? Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften: Beiträge zur Jahrestagung des Arbeitskreises Theorie in der Ökologie in der Gesellschaft für Ökologie. Von 21.-23. Februar 2001 im Kardinal-Döpfner-Haus Freising (Bayern). Breckling, Broder: Theorie in der Ökologie, Bd. 7. Peter Lang, Frankfurt a. M. Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien. S. 153-179

Ders. 2005: Kultur als individuelles Mensch-Natur-Verhältnis. Herders Theorie kultureller Eigenart und Vielfalt. In: Weingarten, Michael (Hg.): Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in der Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Westfälisches Dampfboot, Münster. S. 63-106

Ders. 2007: Systemauffassungen und biologische Theorien: Zur Herkunft von Individualitätskonzeptionen und ihrer Bedeutung für die Theorie ökologischer Einheiten. Eisel, Ulrich/Trepl, Ludwig: Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Bd. 16, Lehrstuhl für Landschaftsökologie, TU München, Freising. 596 S.

Kirchhoff, Thomas/Haider, Sylvia 2009: Globale Vielzahl oder lokale Vielfalt: zur kulturellen Ambivalenz von „Biodiversität“. In: Kirchhoff, Thomas/Trepl, Ludwig (Hg.): Vieldeutige Natur.

Landschaft, Wildnis, Ökosystem als kulturgeschichtliche Phänomene. transcript Verlag, Bielefeld. S. 315-330

Kirchhoff, Thomas/Trepl, Ludwig 2009: Landschaft, Wildnis, Ökosystem: zur kulturell bedingten Vieldeutigkeit ästhetischer, moralischer und theoretischer Naturauffassungen. Einleitender Überblick. In Dies. (Hg.): Vieldeutige Natur. Landschaft, Wildnis, Ökosystem als kulturgeschichtliche Phänomene. transcript Verlag, Bielefeld. S. 13-66

König, René 1958: Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde. Rowohlt, Hamburg. 200 S.

Ders. 1984: Soziologie und Ethnologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26: Ethnologie als Sozialwissenschaft. S. 56-68

Ders. 1984b: Einführung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26: Ethnologie als Sozialwissenschaft.

Körner, Stefan 2004: Das Heimische und das Fremde. Zur kulturellen Interpretation eines ökologischen Problems in der sich verändernden Landschaft. In: Denkanstöße, 1 (2004). S. 30-43

Koschorke, Albrecht 1990: Die Geschichte des Horizonts: Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 438 S.

Reinhart Koselleck, Werner Conze, Otto Brunner (Hg.) 1975: Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 2. E – G. Klett-Cotta, Stuttgart.

Kötzle, Markus 1999: Eigenart und Eigentum. Zur Genese und Struktur konservativer und liberaler Weltbilder. In: Stefan Körner/Tina Heger/Annemarie Nagel/Ulrich Eisel (Hg.) 1999: Naturbilder in Umweltschutz und Ökologie. Landschaftsentwicklung und Umweltforschung, Schriftenreihe am FB Umwelt und Gesellschaft TU Berlin, Bd. 111. S. 19-35

Ders. 2002: Eigenart durch Eigentum. Die Transformation des christlichen Ideals der Individualität in die liberalistische Idee von Eigentum. Trepl, Ludwig/Eisel, Ulrich: Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Bd. 10. Berlin. 204 S.

Krieger, Gerhard 1986: Libertas opositiones – libertas finalis ordinationis. Budrians Bestimmung menschlicher Freiheit als Beitrag zur Entwicklung des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses. In: Kluxen, Wolfgang (Hg.): Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 24.-29. September 1984. Felix Meiner, Hamburg. S. 268-280

Krings, Hermann 1980: Reale Freiheit, Praktische Freiheit, Transzendente Freiheit. In: Ders. System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. Alber, München. S. 40-68.

Krusche, Thomas 1987: R. W. Emersons Naturauffassung und ihre Philosophischen Ursprünge. Gunter Narr Verlag, Tübingen. 380 S.

Kuhn, Thomas S. 1976: Die Struktur wissenschaftlicher Revolution. 2. Aufl. (Erstveröffentlichung: „The Structure of Scientific Revolution“, 1962). Suhrkamp, Frankfurt am Main. 239 S.

Ders. 1978: Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 472 S.

Kurtz, Lester R. 1984: Evaluating Chicago Sociology. A Guide to the Literature, with an Annotated Bibliography. The University Press Chicago, Chicago, London. 303 S.

Läpple, D. 1992: Thesen zu einem Konzept gesellschaftlicher Räume. In: Niethammer L. (Hg.): Jahresbericht 1992 des Kulturwissenschaftlichen Instituts im Wissenschaftszentrum NRW Essen. S. 1-16.

Lakatos, Imre 1974: Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. In: Imre Lakatos/Alan Musgrave (Hg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt (Erstveröffentlichung 1970). Vieweg, Braunschweig. S. 89-189

Langer, Peter 1984: Sociology – Four Images of Organized Diversity. Bazar, Jungle, Organism, and Machine. In: Lloyd Rodwin/Robert M. Hollister (Hg.): Cities of the Mind. Images and Themes of the City in the Social Science. Plenum Press, New York, London. S. 97-117

Leer, David van 1986 : Emersons's Epistemology. The Argument of the Essays. Cambridge University Press, Cambridge. 300 S.



Leibniz Gottfried Wilhelm 1923: Philosophischer Briefwechsel II Bd. Akademie Ausgabe, Berlin

Ders. 1923: Philosophische Schriften VI Bd. Akademie Ausgabe, Berlin

Ders. 1966a: Hauptschriften Bd. II, Philosophische Werke in vier Bd. (Übersetzt von Artur Bachenau). Felix Meiner, Hamburg. 584

Ders. 1966b: Hauptschriften Bd. I, Philosophische Werke in vier Bd. (Übersetzt von Artur Bachenau). Felix Meiner, Hamburg. 374 S.

Ders. 1985: Metaphysische Abhandlung, Übersetzt und herausgegeben von Herbert Herring. Zweiter Auflage. Felix Meiner, Hamburg. 109 S.

Ders. 1996: Die Theodicée, Bd. IV, Philosophische Werke in vier Bänden, Übersetzung von Artur Bachenau. Felix Meiner, Hamburg. 462 S.

Ders. 1998: Monadologie, Übersetzt und herausgegeben von Hartmut Hecht. Philipp Reclam, Stuttgart. 121 S.

Lenk, Kurt 1989: Deutscher Konservatismus. Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York. 330 S.

Lindner, Rolf 2007: Die Entdeckung der Stadtkultur (Erstveröffentlichung 1990). Campus Verlag, Frankfurt am Main. 337 S.

Ders. 2005: Urban Anthropology. In: Helmut Berking/Martina Löw (Hg.) 2005: Die Wirklichkeit der Städte. Soziale Welt Sonderband 16. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden Baden. S. 55-66

Locke, John 1967: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Herausgegebenen von Walter Euchner. Europäische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main. 371 S.

Ders. 1981: Versuch über den menschlichen Verstand. Buch I. und II. Felix Meiner, Hamburg. 507 S.

Löw, Martina 2001: Raumsoziologie. Suhrkamp Frankfurt am Main. 307 S.

Lopez, Michael 1999: ‚The Conduct of Live: Emersons Anatomy of Power‘. In: Joel Porte/Saundra Morris (Hg.): The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson. Cambridge University Press, Cambridge (Mass.). S. 243-276.

Lorenz, Kuno 1989: Leibnizens Monadenlehre. Versuch einer logischen Rekonstruktion metaphysischer Konstruktionen. In: Carl Friedrich von Weizsäcker (Hg.) 1989: Zeit und Logik bei Leibniz. Klett-Cotta, Stuttgart. S. 11-31

Lorenz, Stefan 1997: De mundo optimo: Studien zu Leibniz' Theodicée und zu ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791). Steiner, Stuttgart. 260 S.

Lysaker, John 2008: Emerson and Self-Culture. Indiana University Press. S. 248

McDougall, William 1908: An Introduction to Social Psychology. Methuen &Co, London. 355 S.

MacIntosh, R.P. 1980: The backround and Some Current Problems of Theoretical Ecology. In: Synthese 1980, 43. S. 195-255

Mackensen, Rainer/Papalakes, Johannes Chr./Pfeil, Elisabeth/Schütte; Wolfgang/  
Burckhardt, Lucius 1959: Daseinsformen der Großstadt. Typische Formen sozialer Existenz in Stadtmitte, Vorstadt und Gürtel der industriellen Großstadt. Mohr, Tübingen. 375 S.

Malik, Kenan 1996: The Meaning of Race. Race, History and Culture in Western Society. MacMillan Press LTD, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London. 323 S.

Marquard, Odo 1982: Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts (Erstveröffentlichung 1973). In: Ders.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 107-121

Martin, Gottfried 1965: Allgemeine Metaphysik: Ihre Probleme und ihre Methoden. Walter de Gruyter, Berlin. 358 S.

Marx, Leo 1964 : The Mashine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America. Oxford University Press, New York. 392 S.

Masterman 1974: Die Natur eines Paradigmas. In: Imre Lakatos und Alan Musgrave (Hg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt (Erstveröffentlichung 1970). Vierweg, Braunschweig. S. 59-88

McWilliams, Wilson Carey 2011: Emerson: The All and the One. In: Alan M. Levine und Daniel S. Malachuk (Hg.): A Political Companion to Ralph Waldo Emerson. University Press of Kentucky, Lexington. S. 43-52

Mensching, Günther 1992: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart. 380 S.

Meyer, Ahlrich 1969: Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie. In: Archiv für Begriffsgeschichte, 13. S. 128-199

Mieg, Harald A./Sundsboe Astrid O./Bieniok, Majken (Hg.) 2011: Georg Simmel und die aktuelle Stadtforschung, VS Verlag, Wiesbaden. 297 S.

Miethke, Jürgen 1969: Ockhams Weg zur Sozialphilosophie. De Gruyter Verlag, Berlin. 585 S.

Mikl-Horke, Gertraude 2011: Soziologie. Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe. Oldenburg Verlag, München. 571 S.

Miller, Perry 1956: Errand into the Wilderness. Harvard University Press, Cambridge (Mass.). 244 S.

Mittelstraß, Jürgen (Hg.) 1996: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 4 (von 4), Bibliographisches Institut, Mannheim u.a.. 872 S.

Model, Anselm 1987: Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant: Untersuchungen zur Transformation des Leibnizschen Monadenbegriffs in der „Kritik der Urteilskraft“. Athenäum, Frankfurt am Main. 388 S.

Mott, Wesley, T. 1989: The Strains of Eloquence: Emerson and his Sermons. Pennsylvania State University Press. 236 S.

Mott, Wesley, T. (Hg.) 1996: „Bibliographical Dictionary of Transcendentalism“. Greenwood Press, Westport (Connecticut). 315 S.

Neckel, Sighard 1997: Zwischen Robert Park und Pierre Bourdieu: Eine dritte „Chicago School“?. In *Soziale Welt* 47 (1997), S. 71-84.

Nash, Roderick 1983: *Wilderness and the American Mind* (Erstveröffentlichung 1967). Yale University Press, New Haven, London. 425 S.

Neuendorff, Hartmut 1973: *Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 162 S.

Nicoloff, Philipp 1961: *Emerson on Race and History: An Examination on English Traits*. Columbia University Press, New York. 315 S

Nonnenmacher, Günther 1989: *Die Ordnung der Gesellschaft: Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit: Hobbes, Locke, Adam Smith, Rousseau*. VCH, Acta humaniora, Weinheim. 392 S.

Novalis 1981: *Fichte-Studien* (Erstveröffentlichung 1779 f.). In: *Gesammelte Werke, Band II*. Herausgegeben von Paul Kluckhorn/Richard Samuel: *Das philosophische Werk*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. S. 104-298

O’Conner, Alice 2004: *Rasse, Klasse und Ausgrenzung. Das Konzept der Unterklasse in historischer Perspektive*. In: Hartmut Häußermann/Martin Kronauer/Walter Siebel (Hg.) 2004: *An den Rändern der Städte. Armut und Ausgrenzung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 43-70

Orth, Ralph H./Ferguson, Alfred R. (Hg.) 1971: *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson Volume IX 1843-1847 mit einem Vorwort der Herausgeber*. Harvard University Press, S. 532.

Packer, Barbara L. 1982: *Emerson’s Fall: A New Interpretation of the Major Essays*. Continuum, New York. 244 S.

Dies. 1979: *The Instructed Eye. Emerson’s Cosmogony in ‚Prospects‘, Emerson’s ‚Nature‘*.

In: Sealts, Merton M./Ferguson, Alfred R. (Hg.): Emerson's Nature: Origin, Growth, Meaning. Southern Illinois University Press, Carbondale. S. 209-221

Paddison, Roman 2001 (Hg.) 2001: Handbook of Urban Studies. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi. 494 S.

Ders. 2001a: Communities in the City. In: Ders. (Hg.): Handbook of Urban Studies. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi. S. 194-205

Park Robert E. 1915: The City: Suggestions for the Investigations of Human Behavior in the City Environment. In: American Journal of Sociology Vol. 20. S. 577-612

Ders. 1915a: Principles of Human Behavior. The Zalaz Corporation, Chicago. 62 S.

Ders. 1918: Education in Its Relation to the Conflict and Fusion of Cultures. In: Publications of the American Sociological Society, XIII. S. 58-63

Ders. 1931: Personality and Racial Conflict. In: Publications of the American Sociological Society No. 25 (May). S. 95-110

Ders. 1952: Human Communities. The City and Human Ecology. The Free Press, Glencoe, Illinois. 278 S.

Ders. 1952a: Human Ecology (Erstveröffentlichung 1936 in American Journal of Sociology, XLII, S. 1-15). In: Ders. 1952: Human Communities. The City and Human Ecology. The Free Press, Glencoe, Illinois. S. 145-158

Ders. 1952b: Dominance (Erstveröffentlichung 1934 in McKenzie (Hg.): Reading the Human Ecology, Geo. Wahr, Ann Arbor, Michigan. S. 381-385). In: Ders. 1952: Human Communities. The City and Human Ecology. The Free Press, Glencoe, Illinois. S. 159-164

Ders. 1952c: The City as a Social Laboratory (Erstveröffentlichung 1929 in T.V. Smith/L. White (Hg.): Chicago: An Experiment in Social Science. University of Chicago Press, Chicago, S. 1-19). In: Ders. 1952: Human Communities. The City and Human Ecology. The Free Press, Glencoe, Illinois. S. 73-87

Ders. 1952d: The Gettho. (Erstveröffentlichung 1928 in Louis Wirth. The Gettho. University of Chicago Press, Chicago, S. ix-xi). In: Ders. 1952: Human Communities. The City and Human Ecology. The Free Press, Glencoe, Illinois. S. 99-101

Ders. 1967: On Social Control and Collective Behavior. Herausgegeben von Turner Ralph H.. Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago, London. 274 S.

Ders.1967a: The Urban Communitiy as a Spatial Pattern and a Moral Order (Erstveröffentlichung 1926 in The Urban Community, herausgegeben von Ernest Burgess. University of Chicago Press, Chicago). In: Park Robert E. 1967: On Social Control and Collective Behavior. Herausgegeben von Turner Ralph H.. Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago, London. S. 55-68

Ders. 1967b: The Basis of Race Prejudice (Erstveröffentlichung 1928 in Annals of the American Acadamy of Political and Social Siences, No. CXL). In: Park Robert E. 1967: On Social Control and Collective Behavior. Herausgegeben von Turner Ralph H.. Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago, London. S. 169-184

Ders. 1967c: The City as a Social Laboratory (Erstveröffentlichung 1929 in Smith/White (Ed.): An Experiment in Social Sience Research. University Press of Chicago. S. 1-19). In: Park Robert E. 1967: On Social Control and Collective Behavior. Herausgegeben von Turner Ralph H.. Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago, London. S. 3-18

Ders. 1967d: Human Ecology (Erstveröffentlichung 1936 in American Journal of Sociology No. 42). In: Park Robert E. 1967: On Social Control and Collective Behavior. Herausgegeben von Turner Ralph H.. Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago, London. S. 69-84

Ders. 1967e: Succession, an Ecological Concept (Erstveröffentlichung 1936 in American Social Review No. 1. S. 171-179). In: Park Robert E. 1967: On Social Control and Collective Behavior. Herausgegeben von Turner Ralph H.. Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago, London. S. 85-94

Park Robert E./Burgess, Ernest W/McKenzie, Roderick D. 1968 : The City (Erstveröffentlichung 1925). The University of Chicago Press, Chicago, London. 233 S.

Park Robert E./Burgess, Ernest W. 1969: Introduction to the Science of Sociology (Erstveröffentlichung 1921). University of Chicago Press, Chicago, London. 1040 S.

Peters, H. M. 1960: Soziomorphe Modelle in der Biologie. In: Ratio Nr. 1, S. 22-37

Peach, Ceri 2005: The Ghetto and the Ethnic Enclave. In: Varady, David P. (Hg.) 2005: Desintegrating the City: Ghettos, Enclaves, and Inequality. State University of New York Press, Albany. S. 31-48

Persons, Stow 1987: Ethic studies at Chicago 1905-1945. University of Illinois Press, Urbana u.a.. 159 S.

Pfeil, Elisabeth 1972: Großstadtforschung. Entwicklung und gegenwärtiger Stand. Jänecke, Hannover. 410 S.

Philpott, Thomas Lee 1978: The Slums and the Gettho: Neighbrodd Deterioration and Middle-Class Reform, Chicago, 1890-1930. Oxford University Press, New York. 428 S.

Piepmeier, R. 1980: Das Ende der ästhetischen Kategorie „Landschaft“. In: Westfälische Forschungen, 30. Bd. S. 8-46

Plotin 2011: Ausgewählte Schriften. Herausgegeben von Christian Tornau. Reclam, Ditzingen. 439 S.

Pohl, Friedrich Wilhelm 1983: Luthers Erbe: Der magische Kern bürgerlicher Rationalität. In: Friedrich Wilhelm Pohl/Christoph Türke (Hg.): Heilige ,Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber. Wagenbach Verlag, Berlin. S. 85-126

Poirier, Richard 1992: Poetry and Pragmatism. Harvard University Press, Cambridge (Mass.). 228 S.

Popper, Karl R. 1969: Die Logik der Sozialwissenschaften. In Adorno et. all. (Hg.) 1969: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Luchterhand, Neuwied, Berlin. S. 103-123

Ders. 1971: Die Logik der Forschung (Erstveröffentlichung 1935). Mohr, Tübingen. 441 S.

Ders. 1972: Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaften. In: Albert, Hans (Hg.) 1972: Theorie und Realität. Mohr, Tübingen. S. 29-41

Ders. 1973: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hoffmann und Campe, Hamburg. 417 S.

Poser, Hans 1981: Die Einheit von Teleologie und Erfahrung bei Leibniz und Wolff. In: Ders. (Hg.) 1981: Formen teleologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftstheoretische Analysen. Kolloquium an der technischen Universität Berlin WS 1980/81. TUB-Dokumentation Kongresse und Tagungen, Heft 11, Berlin. S. 99-118

Ders. 2001: Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung. Philipp Reclam, Stuttgart. 305 S.

Ders. 2003: René Descartes. Eine Einführung. Philipp Reclam, Stuttgart. 181 S.

Ders. 2005: Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg. 222 S.

Pütz, Manfred 1987: Emerson and Kant Once Again: Is Emerson's Thought a Philosophy Before, After, Beside, or Beyond Kant?. In: Peter Freese (Hg.) 1987: Religion and Philosophy in the United States of America. Bd. 2. Verlag die Blaue Eule, Essen. S. 621-641

Ders. (Hg.) 2001: Ralph Waldo Emerson. Die Natur. Ausgewählte Essays (mit einem Vorwort des Herausgebers). Philipp Reclam, Stuttgart. 349 S.

Quinn, James 1939: The Nature of Human Ecology: Re-Examination and Re-Definition. In: American Journal of Sociology. Vol 45, No 2. S. 161-181

Ders. 1940: Topical Summary of Current Literature on Human Ecology. In: American Journal of Sociology. Vol 46, No 2. S. 191-226

Ribot, Théodule 1891: The Diseases of Personality. University of Michigan, Open Court Publishing Company. 157 S.

Richardson, Robert D. 1982: Emerson on History. In: Joel Porte (Hg.): Emerson: Prospect and Retrospect. Harvard University Press, Cambridge (Mass.). S. 49-64



Ders. 1995: Emerson : The Mind on Fire. University of California Press, Berkeley u.a.. 685 S.

Rickert, Heinrich 1902: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (Erstveröffentlichung 1899). J.C.B. Mohr, Freiburg, Leipzig, Tübingen. S. 743

Ripley William Z. 1899: The Races of Europe. D. Appleton, New York. 624 S.

Robinet, André 1999: Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion. Vrin, Paris. 448 S.

Röd, Wolfgang (Hg.) 1978: Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Neuzeit, Bd. VII, 1. Von Francis Bacon bis Spinoza. Verlag C.H. Beck, München. 270 S.

Ders. (Hg.) 1984: Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Neuzeit, Bd. VIII, 2. Von Newton bis Rousseau. Verlag C.H. Beck, München. 498 S.

Rohls, Jan 1991: Geschichte der Ethik. Mohr, Tübingen. 551 S.

Rombach, Heinrich 1966: Substanz, System, Struktur Bd. II. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Karl Alber, Freiburg. 526 S.

Rorty, Richard 1981: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 438. S.

Ross, Dorothy 1991: The Origin of American Social Science. Cambridge University Press, Cambridge, New York. 508 S.

Ross, Edward A. 1908: Social Psychology. An Outline and Source Book. The MacMillan Company, New York. 372 S.

Rousseau, Jean-Jacques 1983: Du contract social: ou du droit politique (Erstveröffentlichung 1762 von Marc Michel Rey, Amsterdam). Übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard. Philipp Reclam, Stuttgart. 239 S.

Ders. 2001: Diskurs über die Ungleichheit. Herausgegeben von Heinrich Meier. Schöningh, Paderborn. 546 S.

Rühl, Ulli F. H. 2005: Moralischer Sinn und Sympathie. Der Denkweg der schottischen Aufklärung in der Moral- und Rechtsphilosophie. Mentis Verlag, Paderborn. S. 220

Russett, Cynthia E. 1981: Die Zähmung des Tigers: Der Darwinismus in der amerikanischen Gesellschaft und Gesellschaftslehre. In: Wolf Lepenies (Hg.): Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 329-380.

Safranski, Rüdiger 2010: Romantik. Eine deutsche Affäre. Hanser, München. 415 S.

Sandkühler, Hans Jörg (Hg.) 1999: Enzyklopädie Philosophie. Bd. I u. II. Felix Meiner, Hamburg.

Saunders, Peter 1987: Soziologie der Stadt. Campusverlag, Frankfurt am Main, New York. 280 S.

Ders. 2001: Urban Ecology. In: Roman Paddison (Hg.) 2001: Handbook of Urban Studies. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi. S. 36-51

Savage, Mike/Ward, Allan 1993: Urban Sociology, Capitalism and Modernity. McMillan Press LTD, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire, London. 221 S.

Schaeffler, Richard 1990: Einführung in die Geschichtsphilosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 262 S.

Schlegel Friedrich 2000: Reden über die Mythologie (Erstveröffentlichung 1800). In: Uerlings 2000: Theorie der Romantik. Philipp Reclam, Stuttgart. S. 82-90

Schleiermacher, Friedrich 1958: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Felix Meiner, Hamburg. 176 S.

Schmid, Josef 1992: Grundlagen einer modernen Kulturökologie. In: Glaeser, Bernd/ Teherani-Krönner, Parto (Hg.) 1992: Humanökologie und Kulturökologie: Grundlagen, Ansätze Praxis, Opladen. S. 235-265

Schnädelbach, Herbert 1991: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 337 S.

Schneider, Jakob 1986: Thomas Hobbes und die Spätscholastik. Dissertation, Universität Bonn. 485 S.

Schneider, Martin 1993: Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine-Problem. Franz Steiner Verlag, Stuttgart. 522 S.

Schrader, Wolfgang H. 1984: Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume. Felix Meiner, Hamburg. 214 S.

Schulthess, Peter 1992: Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham. Akademie Verlag, Berlin. 334 S.

Schulz, Walter 1989: Grundprobleme der Ethik. Neske, Pfullingen. 438 S.

Schumann, Karl 1985: Geometrie und Philosophie bei Hobbes. In: Philosophisches Jahrbuch 92. S. 161-177

Schütt, Hans Peter 1989: Erste Subjekte. Zur Anatomie der rationalistischen Substanzbegriffe. In: Carl Friedrich von Weizsäcker/Enno Rudolf (Hg.): Zeit und Logik bei Leibniz. Klett-Cotta, Stuttgart. S. 32-76.

Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, Earl of 1963: Characteristics of Men, Manners, Opinion, Times, etc., Vol. II. Herausgegeben von John M. Roberstson und Peter Smith. Gloucester (Massachusetts). 375 S.

Ders. 1980: Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten. Herausgegeben von Schrader, Wolfgang. Felix Meiner, Hamburg. 215 S.

Shaler Nathaniel S. 1900: Nature and Man in America. Charles Scribner's Sons, New York. 290 S.

Shils Edward 1948: The Present State of American Sociology. The Free Press, Glencoe. 64 S.

Shklar, Judith N. 2011: Emerson and the Inhibitions of Democracy. In: Levine Alan M./Malachuk Daniel S. (Hg.) 2011: A Political Companion to Ralph Waldo Emerson. University Press of Kentucky. S. 53-68

Siebel, Walter 2015: Die Kultur der Stadt. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 474 S.

Simmel, Georg 2006: Die Großstädte und das Geistesleben (Erstveröffentlichung 1903). Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 47 S.

Ders. 1907: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. Duncker & Humblot, Leipzig. 179 S.

Smith, Dennis 1988: The Chicago School: A Liberal Critique of Capitalism. St. Martin's Press, New York. 245 S.

Smith, Robert C. 2010: Conservatism and Racism, and Why in America They Are the Same. State University of New York Press, New York. 273 S.

Spaemann, Robert 1980: Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur. Piper, München. 97 S.

Spengler, Oswald 1986: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 8. Auflage (Erstveröffentlichung 1923, C.H.Beck). Deutscher Taschenbuch Verlag, München. 1269 S.

Stievermann, Jan 2007: Der Sündenfall der Nachahmung: Zum Problem der Mittelbarkeit im Werk Ralph Waldo Emersons. Schöningh, Paderborn, München. Wien, Zürich. 953 S.

Teherani-Krönner, Parto 1992a: Von der Humanökologie der Chicagoer Schule zur Kulturökologie. In: Glaeser, Bernd/ Teherani-Krönner, Parto (Hg.) 1992: Humanökologie und Kulturökologie: Grundlagen, Ansätze Praxis. Opladen. S. 15-43

Dies. 1992b: Human- und Kulturökologische Ansätze zur Umweltforschung. Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden. 364 S.

Thiel, Udo 2011: The Early Modern Subject. Selfconsciousness and personal identity from Descartes to Hume. Oxford University Press, Oxford, New York. 470 S.

Thienemann, August 1939: Grundzüge einer allgemeinen Ökologie. In: Archiv für Hydrologie 35. S. 267-285

Ders. 1956: Leben und Umwelt. Vom Gesamthaushalt der Natur. Rowohlt, Hamburg. 153 S.

Thoreau , Henry David 2004: Vom Spazieren. Diogenes Verlag, Zürich. 87 S.

Thorndike, Edward Lee 1911: Individuality. Houghton Mifflin Co., Boston u.a.. 56 S.

Tönnies, Ferdinand 1972: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (Erstveröffentlichung 1887). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 259 S.

Topitsch, Ernst 1972: Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaften. Eine methodologisch-ideologiekritische Untersuchung. In: Ders. (Hg.): Logik der Sozialwissenschaften. Kiepenheuer & Witsch, Köln. S. 57-71

Trepl, Ludwig 1983: Ökologie eine grüne Leitwissenschaft? Über Grenzen und Perspektiven einer modischen Disziplin. In: Kursbuch 74. S. 6-27

Ders. 1987: Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 10 Vorlesungen. Athenäum, Frankfurt am Main. 280 S.

Ders. 1993: Was sich aus ökologischen Konzepten von „Gesellschaft“ über die Gesellschaft lernen läßt. Loccumer Protokolle, 75 (92). S. 51-64.

Ders. 1991: Zur politischen Geschichte der biologischen Ökologie. In: Hassenpflug, D. (Hg.) 1991: Industrialismus und Ökoromantik. Geschichte und Perspektiven der Ökologisierung. Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden. S. 193-207

Ders. 1997: Ökologie als konservative Naturwissenschaft. Von der schönen Landschaft zum funktionierenden Ökosystem. In: Eisel, Ulrich/ Schultz, Hans-Dietrich (Hg.): Geographisches Denken. Urbs et Regio, Kassler Schriften zur Geographie und Planung, Bd. 65. Kassel. S. 467-492.

Ders. 2001: Die Lebensgemeinschaft als Superorganismus – Zur Entstehung und Wirkungsgeschichte der „holistischen Ökologie“. In: (Hg.) Berichte zur Geschichte und Theorie der Ökologie und weitere Beiträge zur 9. Jahrestagung der DGGTB. 7, Verhandlungen zur Geschichte der Theorie in der Biologie. VWB, 15-18.

Ders. 2012: Die Idee der Landschaft. Eine Kulturgeschichte von der Aufklärung bis zur Ökologiebewegung. transcript Verlag, Bielefeld. 258. S

Trepl, Ludwig/Voigt, Annette 2007: The Classical Holism-Reductionism Debate in Ecology. In: Jax, Kurt/Schwarz, Astrid (Hg.): Handbook of Ecological Concepts. Vol. 1 Revisiting Ecology. Springer, Dordrecht: (Manuskript zur Veröffentlichung angenommen).

Türcke, Christoph 1983: Luthers Geniestreich: Die Rationalisierung der Magie. In: Friedrich Wilhelm Pohl/Christoph Türke (Hg.): Heilige ‚Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber. Wagenbach Verlag, Berlin. S. 9-74

Turner, Frederick Jackson 1893 (1996): The Frontier in the American History. Dover Publications, New York, 290 S.

Uerlings, Herbert 2000: Theorie der Romantik. Philipp Reclam, Stuttgart. 435 S.

Uehlein, Friedrich A. 1976: Kosmos und Subjektivität: Lord Shaftesburys philosophical regimen. Alber, Freiburg, München. 247 S.

Van Anglen, Kevin 1998: “Reading Transcendentalist Texts Religiously: Emerson, Thoreau, and the Myth of Secularization”. In: Mahoney, John L. (Hg.): Seeing into the Life of Things: Essays on Literature and Religious Experience. Fordham University Press, The Bronx NY. S. 152-170

Vicenzotti, Vera 2011: Der „Zwischen-Stadt“-Diskurs. Eine Analyse zwischen Wildnis, Kulturlandschaft und Stadt. transcript, Bielefeld. 387 S.

Voelz, Johannes 2010: Transcendental Resistance: The New Americanists & Emerson's Challenge. University Press of New England, Hanover, London. 322 S.

Voigt, Annette 2007: Theorien synökologischer Einheiten – Ein Beitrag zur Erklärung der Uneindeutigkeit des Ökosystembegriffs. Dissertation am Lehrstuhl für Landschaftsökologie, TU München, Freising. 252 S.

Vorländer, Hans 1997: Hegemonialer Liberalismus. Politisches Denken und politische Kultur in den USA 1776-1920. Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York. 249 S.

Wagner, Richard 1999: Die Kunst des fortschreitenden Denkens. Ralph Waldo Emersons Ästhetisierung von Selbst und Gesellschaft. C. Winter, Heidelberg. 168 S.

Wacquant, Loïc J.D. 2004: Roter Gürtel, Schwarzer Gürtel: Rassentrennung, Klassenungleichheit und der Staat in der französischen städtischen Peripherie und im amerikanischen Ghetto. In: Häußermann, Hartmut/Kronauer, Martin/Siebel, Walter (Hg.) 2004: An den Rändern der Städte. Armut und Ausgrenzung. Suhrkamp, Frankfurt am Main. S. 148-199

Weaver, John und E. und Clements, Frederick, E. 1938: Plant Ecology (Second Edition). Mc Graw- Hill Book Company, New York, London. 601 S.

Weber, Max 1963: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, Tübingen. S. 17-206

Wehner-Zott, Sabine 1991: Radikale Religion in „The Radical“. Spättranszendentalismus in Neuengland. Die Blaue Eule, Essen. 287 S.

Weil, Angela/Trepl, Ludwig 2001: Zur Entstehung der Superorganismus Theorie in der Pflanzenökologie des 20. Jahrhunderts. In: Höxtermann, Ekkehard/Kaasch, Joachim/Kaasch, Michael (Hg.): Berichte zur Geschichte und Theorie der Ökologie und weitere Beiträge zur 9. Jahrestagung der DGGB. Bd. 7, Verhandlungen zur Geschichte und Theorie in der Biologie. Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin. S. 19-32

Weiß, Birgit 2001: „The true sovereigns of a country are those who determine its mind“: Studien zum Selbstbild amerikanischer Intellektueller 1800-1865. Peter Lang, Frankfurt am Main u.a.. 358 S.

Weiß, Ulrich 1980: Das Philosophische System von Hobbes. Frommann-Holzboog, Stuttgart. 285 S.

Ders. 1992: Der mos geometricus als Paradigma von Wissenschaft bei Hobbes und Descartes. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Jg. 40, H. 11. S. 1295-1312

Wellek, René 1965: Confrontations. Studies in the Intellectual and Literary Relations between Germany, England and the United States during the 19. Century. Princeton University Press, Princeton (N. J.). S. 221

Whicher, Stephan E. 1953: Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo Emerson. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. 203 S.

White, Morton G./White, Lucia 1977: The Intellectual Versus the City: From Thomas Jefferson to Frank Lloyd Wright. Oxford University Press, Oxford u.a.. 270 S.

Wilson, Warren H. 1907 : Quaker Hill. A Sociological Study. Columbia University, New York. 168 S.

Windelband, Wilhelm 1904: Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede gehalten am 1. Mai 1894). Heitz. 27 S.

Ders. 1976: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (16. Auflage, Erstveröffentlichung 1891). Herausgegeben von Heinz Heimsoeth. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 654 S.

Wood, Gordon (1974): The Democratizing of the Mind in the American Revolution. In: Leadership in the American Revolution: Papers Presented at the Third Symposium, May 9-10, 1974, Library of Congress, Washington, D.C.. S. 63-88

Worster, Donald 1985: Nature's Economy. A History of Ecological Ideas. Cambridge University Press, Cambridge (Mass.). 404 S.



Zakaras, Alex 2009: Individuality and Mass Democracy. Mill, Emerson and the Burdens of Citizenship. Oxford University Press, New York. 252 S.

Quellen aus Internetseiten:

[de.wikipedia.org/wiki/Föderalistische\\_Partei](https://de.wikipedia.org/wiki/Föderalistische_Partei)

[de.wikipedia.org/wiki/Demokratisch-Republikanische\\_Partei](https://de.wikipedia.org/wiki/Demokratisch-Republikanische_Partei)

[de.wikipedia.org/wiki/Zensuswahlrecht](https://de.wikipedia.org/wiki/Zensuswahlrecht)