

„To be or not to be“ oder über die Kraft des „Urgefühls“

Eine humanökologische Skizze

DIETER STEINER, Zürich

To be or not to be, or on the power of existential feeling. A human ecological sketch

The existence of an ecological crisis demonstrates the futility of the idea prevailing in Western society to organize our lives on the basis of rational principles exclusively. Accordingly there is a growing interest in the meaning of emotions. This would seem to be of major importance also for the relationship between humans and their life spaces.

In this paper a radical position is taken in that it is claimed that we must find new roots by opening ourselves to mystical experiences. To set the stage a summary of Buber's philosophy of „I and Thou“ is presented first. Next, trinitities of relationship, of rationality and of consciousness are compared to each other and serve to position the main topic of the paper. This is followed by a discussion of the uprooting caused by a unique reliance on propositional thinking and of the necessity of our reattachment through implicit knowledge and, especially and most basically, mystical experience. The paper is concluded by a list of ensuing recommendations for the discipline of geography.

1. Einleitung

Die Existenz der ökologischen Krise zeigt an, daß unsere Zivilisation im Begriff ist, den Boden unter den Füßen zu verlieren. Das Projekt, unser Leben auf dem Planeten Erde nach rein verstandesmäßigen Gesichtspunkten zu gestalten, muß als gescheitert betrachtet werden. Wir beginnen zu realisieren, daß die Vernachlässigung von sog. „irrationalen“ Bereichen unserer Psyche mitschuldig an unseren heutigen Problemen ist. Entsprechend nehmen die Publikationen über die Bedeutung der Gefühlswelt zu; sie besetzen ein ganzes Spektrum, von der popularisierten Darstellung der Wichtigkeit einer „emotionalen Intelligenz“ für die erfolgreiche Lebensführung im Alltag (vgl. Goleman 1997) über den Vorschlag einer soziologischen Theorie der Emotionen (vgl. Vester 1991) bis zu wissenschaftlich-philosophischen Diskussionen, in denen Gefühlen eine leitende Funktion für Erkenntnis und Urteilskraft zugesprochen wird (vgl. Meyer-Abich 1988, S. 126 ff., und Carola Meier-Seethaler 1997).

Zweifellos ist dieses Thema speziell auch für die Beziehung von Menschen zu ihren Lebensräumen von eminenter Bedeutung. Ich möchte es hier in relativ radikaler Weise

aufgreifen, indem ich letztlich die Möglichkeit einer Seinserfahrung, von etwas, das wir als „Urgefühl“ charakterisieren können, als entscheidend betrachte, entscheidend dafür, ob wir fähig sein werden, den vielbeschworenen Pfad einer „nachhaltigen Entwicklung“ einzuschlagen und unser eigenes Überleben zu sichern. Das „to be or not to be“ im Titel hat somit eine doppelte Bedeutung, es ist einerseits auf den Bewußtseinszustand, andererseits auf die physische Existenz bezogen.

Anders ausgedrückt spreche ich damit den Bereich der Mystik an, für viele sicher ein unvertrautes, wenn nicht gefährlich-esoterisch erscheinendes Terrain. Ich werde dieser Schwierigkeit Rechnung tragen und versuchen, in behutsamen Schritten an das Thema heranzuführen. Ich stütze mich dazu auf die organische Metapher von „Kopf, Hand und Herz“, die Pestalozzi in Anlehnung an die alte Unterteilung des Psychischen in Denken, Handeln und Fühlen formulierte, und auf sein Bildungsideal, das auf einer Integration der drei Bereiche beruhte (vgl. Brühlmeier 1977). Gleichzeitig wird es damit möglich, das Mystische zu positionieren.

Ich beginne zur Einstimmung mit einer kurzen Darstellung des dialogischen Prinzips von Martin Buber (2). Danach versuche ich, in einer generelleren Betrachtung von Aspekten des seelisch-geistigen Mensch-Lebensraum-Verhältnisses Beziehungs-, Rationalitäts-, und Bewußtseinstypen vergleichend zu würdigen (3). Darauf aufbauend bespreche ich sodann für die ökologische Situation problematische bzw. förderliche Aspekte von propositionalem Denken, implizitem Wissen und – dies ist dann eben das Herzstück meines Beitrags – mystischem Erleben (4). Dies alles wird in recht ungeographischer Manier abgehandelt, auch absichtlich ohne Bezug auf den innergeographischen Diskurs. Ich werde aber am Schluß auf einige Konsequenzen für die Geographie eintreten (5). Mit diesem Vorgehen kann ich gleichzeitig beleuchten, was ich unter einem humanökologischen Ansatz verstehe: Ein Vorgehen, das aus Anlaß der ökologischen Problematik in integrativer Weise Ergebnisse aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen mit Überlegungen philosophischer Art zusammenzuführen versucht.

Zum vorliegenden Thema gibt es wichtige natur- und kulturgeschichtliche Hintergründe, die auch geschlechterproblematische Aspekte umfassen. Außer einigen Andeutungen in 2 und 3 kann ich darauf hier nicht eintreten; ich verweise auf deren Behandlung in zwei anderen Arbeiten (Steiner 1994 und 1997).

2. Ich, Du und Es bei Martin Buber

In seinem Werk „Ich und Du“ beginnt Martin Buber (1962, S. 9) mit der Feststellung, daß der Mensch der Welt gegenüber eine „zwiefältige Haltung“ einnehme, indem er zu ihr in ein Ich-Du-Verhältnis oder aber in ein Ich-Es-Verhältnis eintreten könne. Beide sind in der Natur des Menschen angelegt. Das erstere hat seinen Ursprung in einer naturhaften Verbundenheit in der Form menschlichen Angewiesenseins auf unterstützende Mitmenschlichkeit, im weiteren Sinne Mitweltlichkeit, das letztere in einer Abgehobenheit von der Natur, die den notwendigen instrumentellen Zugriff auf sie zwecks Lebenssicherung ermöglicht. Bewußtseinsgeschichtlich gesehen ist das Ich-Du älter, indem es bei vorpolitischen Gesellschaften als Grundhaltung in relativ vorbewußter und vorgestaltlicher Weise auftritt. Das Ich-Es ist zunächst noch darin eingebettet und kann sich erst in dem Moment ausdifferenzieren, als das Ich sich voll seiner selbst bewußt wird – ein Prozeß, der nur am Gegenüber des Du möglich ist – und dann einen Ablösevorgang einleiten kann. In der

kulturgeschichtlichen Weiterentwicklung zu politischen und zu ökonomischen Gesellschaften kommt es zu einer fortschreitenden Zunahme der Es-Welt. Auch können wir ein Ich-Du-Verhältnis nie auf längere Dauer durchhalten, sondern gleiten ständig wieder in das Ich-Es ab. Ebenso geht uns aber das Potential für echte Teilnahme nie verloren und wir können immer wieder nach Erneuerung im Ich-Du suchen. „Ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch“ (Buber 1962, S. 44). Es folgt eine kurze Charakterisierung der beiden Verhältnistypen (vgl. die Zusammenfassung wesentlicher Merkmale in Tab. 1).

2.1 Ich und Du

Buber verwendet den Ausdruck „Beziehung“ nur in diesem Fall, denn nur hier trete ich mit meinem Gegenüber in ein „lebendig gegenseitiges“ Verhältnis ein. Ich begegne seinem Wesen in seiner ganzen Einmaligkeit und Besonderheit, es teilt sich mir in meinem Schauen mit, und zwar nicht in Einzelheiten, sondern in seiner Ganzheit, und entsprechend ist es im Prinzip nicht beschreibbar. Umgekehrt ist meinerseits eine Beteiligung meines ganzen Wesens verlangt, nicht nur ein teilhaftes Engagement. Dies schließt Gefühle ein, aber beschränkt sich nicht auf sie. Die Beziehung ist unmittelbar, d.h. es steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen, kein Zweck zwischen mir und dir. Und sie ist ferner reine Gegenwärtigkeit, denn es ist volle Präsenz im Moment der Begegnung gefordert. In dieser Gegenwärtigkeit hat das Du auch keine Grenzen, denn es füllt meine Welt aus. Nur dies ist wirkliches Leben: „Alle Wirklichkeit ist ein Wirken, an dem ich teilnehme, ohne es mir eignen zu können“ (Buber 1962, S. 76).

Das Ich des Ich-Du-Verhältnisses erscheint als „Person“, die sich ihrer Subjektivität bewußt ist, die jenseits aller Abhängigkeit von Gegenständen ihr eigenes Potential für geistige Reifung erkennt. „Die Person wird sich ihrer selbst als eines am Sein Teilnehmenden und so als eines Seienden bewußt“ (Buber 1962, S. 77).

Zwischen zwei Menschen kann die Ich-Du-Beziehung nicht zuletzt als Folge der sprachlichen Austauschmöglichkeit zu ihrer vollsten symmetrischen Entfaltung kommen. Ökologisch bedeutsam ist nun aber Bubers Ansicht, wonach der Mensch auch einem Tier oder einer Pflanze, ja einem Stein als Du begegnen kann (Buber 1962, S. 12, 14, 146 ff.). Ein Tier steht an der „Schwelle der Mutualität“ und kann eine „Anrede“ auf seine Weise erwidern. Eine Pflanze ist zwar keiner Erwidernung fähig, aber sie kann uns ihre „lebende Ganzheit“ zeigen, wenn wir ihr nur mit der nötigen Offenheit und Aufmerksamkeit begegnen. Und es ist uns auch möglich, uns in das Wesen nicht-lebender Entitäten einzufühlen. Allgemein kann unser Verhalten der Mitwelt gegenüber von der Art sein, daß „vom Seienden her etwas uns entgegen aufleuchtet“ (Buber 1962, S. 148).

2.2 Ich und Es

Das Ich-Es-Verhältnis besteht demgegenüber bloß in einer einseitigen „Erfahrung“, die nur im Erfahrenden stattfindet. „Die Welt ... läßt sich erfahren, aber es geht sie nichts an“ (Buber 1962, S. 12). Es ist nicht eine Beteiligung meines ganzen Wesens gefragt – ja eine solche wäre geradezu hinderlich. Der Gegenstand meines Interesses ist einer unter vielen anderen, gegenüber diesen durch seine Abgrenzung erkennbar. Er ist aufgrund seiner Eigenschaften beschreibbar und klassifizierbar und kann auch in Teile zerlegt werden. Das Verhältnis ist ein

mittelbares, denn mein Gegenüber ist mir mögliches Mittel zu einem Zweck. In dieser Art von Einstellung lebe ich in der Vergangenheit, nicht in der Gegenwart, denn der Augenblick ist ohne Präsenz und entsprechend auch unwirklich. „Der Mensch ... hat nichts als Gegenstände; Gegenstände aber bestehen im Gewesensein“ (Buber 1962, S. 20).

Das Ich des Ich-Es-Verhältnisses hat den Charakter eines „Eigenwesens“, d.h. eines ich-bezogenen Wesens, das sich als erfahren- und gebrauchenkönnendes Subjekt erlebt und sich mit seinem „Mein“, d.h. mit seinen teilhaften Eigenschaften befaßt. Es setzt sich gegen das Andere ab, versucht aber, davon soviel es kann in Besitz zu nehmen.

Tab. 1 Wesentliche Merkmale des Ich-Du- und des Ich-Es-Verhältnisses nach Martin Buber

	Charakter des Verhältnisses	Charakter des Ich	Charakter des Gegenübers
Ich-Du-Verhältnis	Beziehung: Wechselwirkung Unmittelbarkeit Wirklichkeit Gegenwärtigkeit	Person: Teilnahme mit ganzem Wesem Augenblick mit voller Präsenz Subjektivität, sich als Seiendes bewußt Sagt: Ich bin	Wesen in seiner Besonderheit: Einmaligkeit Ausschließlichkeit Nicht-Beschreibbarkeit Nicht-Zerlegbarkeit
Ich-Es-Verhältnis	Erfahrung: Einseitige Wirkung Mittelbarkeit Unwirklichkeit Vergänglichkeit	Eigenwesen: Teilhaftes Eingreifen Augenblick ohne Präsenz Subjekt mit besitzergreifender und gebrauchender Haltung Sagt: So bin ich	Gegenstand: Allgemeinheit Abgrenzung Beschreibbarkeit Zerlegbarkeit

2.3 Der Spezialfall: Ich und das ewige Du

Das Verweilen in der Du-Welt eröffnet immer auch die Möglichkeit, die umfassendere Wirklichkeit insgesamt zu erleben, die durch jede Beziehung, sei es zu anderen Menschen oder aber zu Naturwesen, hindurchscheint, und wir können damit, in Bubers religiöser Interpretation, zu einer „höchsten Begegnung“ bzw. „absoluten Beziehung“ zu Gott kommen (Buber 1962, S. 63, 95). Wenn es uns besser zusagt, können wir stattdessen auch Begriffe wie „ewiges Du“, „letzte Wirklichkeit“ etc. verwenden (Buber 1962, S. 91, vgl. auch Steindl-Rast 1988, S. 174). Wie diese Beziehung gefunden werden kann, dazu gibt es keine positiven Vorschriften. Negativ formuliert aber ist eine Voraussetzung die Aufgabe des „falschen Selbstbehauptungstriebes“, der der Welt des Es oder des Habens mehr Gewicht beimißt als der Welt des Du oder des Seins (Buber 1962, S. 94, vgl. dazu auch die Unterscheidung von „Haben“ und „Sein“ bei Fromm 1981), weil die letztere unüberschaubar und unzuverlässig erscheint – jede Begegnung hat hier ja immer wieder den Charakter der Neuheit –, während das Umgekehrte für die erstere, die wir selbst ordnen können, der Fall ist. Der Überzeugung, wir hätten damit größere Sicherheit gewonnen, liegt aber ein Fehlschluß zugrunde, denn das Resultat unserer Ordnungsbemühungen entspricht nicht der Weltordnung. Diese kann sich uns nur in der absoluten Beziehung mitteilen, allerdings nicht in einer Form, die zu inhaltlichem, aussagbarem Wissen führen würde – das Geheimnis bleibt gewahrt –, aber in einer solchen, die uns ein Gefühl für den Sinn des Ganzen zu vermitteln vermag. „Daß es die Welt, daß es den Menschen, daß es die menschliche Person, dich und mich gibt, hat göttlichen Sinn“ (Buber 1962, S. 99).

3. Die Dreifalt von Beziehung, von Rationalität und von Bewußtsein

Mit einer separaten Berücksichtigung der in 2.3 genannten „absoluten Beziehung“ läßt sich die Bubersche Zwiefalt zur Dreifalt erweitern. Damit kann sie der eingangs genannten Metapher von Kopf, Hand und Herz an die Seite gestellt werden, aber auch anderen Dreiteilungen, die mit verschiedenen Aspekten der seelisch-geistigen Beziehung des Menschen zu seinem Lebensraum zu tun haben. In der Folge gebe ich einige aus der Philosophie und Psychologie stammende Beispiele, die Beziehungs-, Rationalitäts- und Bewußtseinsarten betreffen (ich verwende im folgenden die Begriffe der „Beziehung“ und der „Erfahrung“ wieder in einem allgemeinen, nicht im eingeschränkten Buberschen Sinne), wobei ich der Folge Herz-Hand-Kopf entsprechend die Bereichszuweisung mit den Etiketten A, B und C deutlich mache (vgl. die zusammenfassend-vergleichende Darstellung in Tab. 2).

3.1 Beziehungstypen bei Biervert/Wieland (BW) und bei Shotter (S)

Im Zusammenhang mit der Diskussion sozialphilosophischer Grundlagen ökonomischen Handelns einerseits und der Grundlegung einer praktischen Sozialpsychologie andererseits verwenden Biervert und Wieland bzw. Shotter mit Bezug auf die in der griechischen Antike unterschiedenen Typen menschlichen Tuns (vgl. auch 3.2) ein dreiteiliges Schema von Beziehungen, die ein Mensch eingehen kann (vgl. Biervert und Wieland 1990, S. 11 ff., und Shotter 1984, S. 18):

- A Mensch-Kosmos (BW) bzw. „mind-to-world“ (S): Die Verbindung, die sich aus der kontemplativen Versenkung in die Innenwelt ergibt. Daraus lassen sich aber auch Anleitungen für angemessene Interaktionen des Menschen mit seiner natürlichen Umwelt ableiten. Im „mind-to-world“ ist eine Richtungsinformation enthalten: Die Vernunft des Menschen sucht sich in die Welt einzupassen.
- B Mensch-Mensch (BW) bzw. „mind-to-mind“ (S): Die Verbindung, die im Umgang mit anderen Menschen, aus der Orientierung der Vernunft an der Vernunft der anderen besteht.
- C Mensch-Ding (BW) bzw. „world-to-mind“ (S): Die Verbindung, die einen instrumentellen Umgang des Menschen mit Entitäten der Außenwelt anzeigt. Im „world-to-mind“ kommt jetzt die zu A umgekehrte Richtung zum Ausdruck: Die menschliche Vernunft wird nicht der Welt angepaßt, sondern umgekehrt. Dies deutet auf die herstellenden und umgestaltenden Tätigkeiten des Menschen hin. Die Welt wird aus den einzelnen Dingen zusammengesetzt, konstruiert.

Bedeutsam ist, daß die drei Typen nach dem antiken Verständnis in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen, d.h. A ist B und B ist C übergeordnet, während der Hauptzug der neuzeitlichen Entwicklung zu einer Inversion führt, bei der überdies die metaphysische Fundierung im Bereich A ganz aus der Betrachtung verschwindet.

3.2 Rationalitätstypen in der Antike (A) und der Moderne (M)

„Rationalität“, so meint Rescher (1993, S. 1), „besteht in dem angemessenen Gebrauch der Vernunft, um Probleme auf die bestmögliche Weise zu lösen.“ Dies zeigt, daß dabei in jedem Fall an Aktivitäten des Kopfes gedacht ist, die aber nach der Herkunft der Inhalte differenziert

werden. Im folgenden stellen wir die aristotelische Einteilung intelligenter Tätigkeit in drei „Wissenschaften“ (vgl. Ulfig 1993, S. 332 f., und Shotter 1984, S. 18) der modernen Unterscheidung von drei Arten der Vernunft (vgl. Habermas 1988, 326 ff., Rescher 1993, besonders S. 4 ff., und Biervert und Wieland 1990, S. 11 f.) gegenüber:

- A Theoretische (spekulative) Wissenschaft (A) bzw. ästhetisch-expressiv-evaluative Rationalität (M): Die geistige Schau ewiger Gesetzmäßigkeiten des Kosmos, frei von sinnlicher Wahrnehmung und praktischen Bezügen, wandelt sich zu einer „Wissensproduktion“, die „die Form einer ... Interpretation von Bedürfnissen annehmen kann“ (Habermas 1988, S. 327).
- B Praktische Wissenschaft (A) bzw. praktisch-moralische Rationalität (M): Es ist in beiden Fällen vom „richtigen Handeln“ gegenüber den Mitmenschen die Rede, nach antiker Interpretation als einer Art des Tuns, das sein Ziel bzw. seinen Zweck in sich selbst trägt. In der modernen Umweltdebatte stellt sich die Frage, ob der Bereich entsprechender Überlegungen nicht auch auf die nicht-menschliche Mitwelt auszudehnen wäre.
- C Produktive (technisch-poietische) Wissenschaft (A) bzw. theoretisch-kognitiv-instrumentelle Rationalität (M): Das herstellende Tun, das sein Ziel außerhalb seiner selbst hat, wird ergänzt durch abstrakt-theoretische Vorgaben, die möglichst rationalisierte Umsetzungen ermöglichen sollen.

Der Vergleich zeigt, daß im Verein mit der in 3.1 genannten Inversion die Lokalisierung der Theorie sich aus dem Bereich des Herzens (A) nach dem des Kopfes (C) verschiebt. Dieser Bedeutungswandel nahm seinen Anfang in der Renaissance, als sich das wissenschaftliche Denken mit dem handwerklichen Können verbündete.

Tab. 2 Vergleich verschiedener Dreiteilungen, die Aspekte der seelisch-geistigen Mensch-Lebensraum-Beziehung beschreiben

	A	B	C
Metapher bei Pestalozzi	Herz	Hand	Kopf
Beziehungen bei Buber	Ich-ewiges Du („Gott in Welt“)	Ich-Du	Ich-Es
Beziehungen bei Biervert/Wieland	Mensch-Kosmos	Mensch-Mensch	Mensch-Ding
Beziehungen bei Shotter	„Mind-to-world“	„Mind-to-mind“	„World-to-mind“
Wissenschaften bei Aristoteles	Theoretische Wissenschaft	Praktische Wissenschaft	Produktive (technisch-poietische) Wissenschaft
Rationalitäten in der Philosophie	Ästhetisch-expressiv-evaluative Rationalität	Praktisch-moralische Rationalität	Theoretisch-kognitiv-instrumentelle Rationalität
Bewußtsein bei Giddens	Unbewußtes	Praktisches Bewußtsein	Diskursives Bewußtsein
Bewußtsein bei Kuckhermann	Motivationales Bewußtsein	Sinnliches Bewußtsein	Kognitives Bewußtsein
Speziell diskutierte Aspekte	Mystisches Erleben	Implizites Wissen	Propositionales Denken

3.3 Bewußtseinstypen bei Giddens (G) und bei Kuckhermann (K)

In der Psychologie/Soziologie werden üblicherweise drei Ebenen des menschlichen Bewußtseins unterschieden. Betrachten wir als Beispiel deren Charakterisierung bei Giddens (1988, S. 55 ff.) und bei Kuckhermann (1993, S. 53 f.), die je eigene Schwerpunkte setzen:

- A Unbewußtes (G) bzw. motivationales Bewußtsein (K): Beide, Giddens und Kuckhermann, befassen sich hier mit den biographischen Erfahrungssedimenten von Individuen, also im Prinzip mit der auf Freud zurückgehenden Vorstellung eines persönlichen Unbewußten. Dies bedarf einer wesentlichen Ergänzung durch die auch schon von Freud postulierten „Primärprozesse“, die emotionalen Ausdrucksweisen der in uns noch wirksamen Naturkräfte (Triebe, Instinkte). Diese haben nicht einfach einen für unsere heutige Kultur dysfunktionalen Charakter, sondern sie können auch positiv zu wertende „Algorithmen des Herzens“ darstellen (vgl. Bateson 1972, 138 ff.). Bekanntlich hat sich Jung in seinem Konzept des kollektiven Unbewußten mit der metaphorischen Sprache dieser „Algorithmen“ auseinandergesetzt. Zu beachten ist, daß wir in jedem Fall nur in dem Umfang über Unbewußtes reden können, wie es sich in der einen oder anderen Form unserem Bewußtsein mitteilt.
- B Praktisches Bewußtsein (G) bzw. sinnliches Bewußtsein (K): Während für Kuckhermann die auf dieser BewußtseinsEbene spielende sinnliche Wahrnehmung im Vordergrund steht, über die wir in konkreten Kontakt mit unserer Außenwelt treten können, ist Giddens in erster Linie am Aspekt der routinierten Bewältigung des Alltags interessiert. Diese erfolgt in stillschweigender Form, d.h. die fraglichen Individuen können nicht ohne weiteres sagen, wie oder vielleicht auch warum sie etwas tun. Zu ergänzen wäre, daß solches praktisches Tun sich nicht nur auf andere Menschen, sondern auch auf andere Lebewesen und auf Dinge – denken wir z.B. an eine handwerkliche Tätigkeit – beziehen kann..
- C Diskursives Bewußtsein (G) bzw. kognitives Bewußtsein (K): Mit diesen Bezeichnungen wird ausgedrückt: Bei Giddens daß wir auf dieser Ebene methodisch fortschreitende Denkprozesse durchlaufen und solchen Vorgängen expliziten sprachlichen Ausdruck geben können; bei Kuckhermann die Möglichkeit eines zielorientierten und planvollen Eingreifens in die äußere Realität.

4. Entwurzelung und Wiederverwurzelung

Die in 3.1 und 3.2 angesprochene Inversion, verbunden mit dem Verlust einer metaphysischen Basis, hat den Effekt einer Entwurzelung. Die Dominanz von Bereich C schafft Probleme, die ich in 4.1 anhand von Auswirkungen des propositionalen Denkens skizziere. Das Gegenmittel müßte in einer Wiederverwurzelung in den Bereichen B und A bestehen; deren Potential wird in 4.2 und 4.3 in Form des impliziten Wissens bzw. des mystischen Erlebens diskutiert (zur Einordnung vgl. auch Tab. 2). Das heißt nicht, daß Bereich C grundsätzlich negativ, Bereiche B und A aber grundsätzlich positiv zu bewerten wären. Wir alle wissen um die aufhellende Funktion unseres Verstandes, und umgekehrt sind auch mit dem praktischen Bewußtsein und der Mystik verbundene problematische Aspekte dokumentiert (vgl. Nauser 1993, bzw. Steindl-Rast 1988 und Sölle 1997, S. 77 ff.). Hier aber geht es um die Folgen der Einseitigkeit und die Möglichkeit ihrer Korrektur.

4.1 Propositionales Denken

Unsere diskursiven Fähigkeiten machen es möglich, mentale Objekte zu manipulieren: „Das einzelne Wort zielt auf etwas, das es besagt. An ihm wird faßbar, was wir Objektivierung, Vergegenständlichung, Versachlichung nennen. Dank der Verbalisierung gewinnt der Zugriff auf die gemeinte Sache an Stabilität und Manipulierbarkeit“ (Plessner 1974, S. 52). Die Ergebnisse können in sprachliche Aussagen (Propositionen) gekleidet werden, was im Bereich der Wissenschaft auf möglichst unpersönliche, logische und formale Art geschehen soll. Folgt daraus weiter eine technische Umsetzung, wird aus der nur gedanklichen oder sprachlichen eine tatsächliche Manipulation der gemeinten Entitäten. Betrachten wir drei damit verbundene Probleme:

1. **Qualitätsverlust:** Seit Galilei haben wir uns angewöhnt, die Welt als aus materiellen Objekten aufgebaut zu sehen, die mittels sog. „primärer Merkmale“, d.h. meßbarer, geometrisch-physikalischer Eigenschaften wie Masse, Größe und Ort, objektiv beschreibbar sind. Qualitative Merkmale dagegen, die unter Mitwirkung unserer Sinne und unseres Bewußtseins zustandekommen und „sekundär“ (Farbe, Wärme, Geschmack usw.) bzw. „tertiär“ (komplexe Gefühlsqualitäten wie traurig, schön, bedrohlich, pathetisch usw.) genannt werden, gelten als „nicht wirklich“ (vgl. Whitehead 1949, S. 53 ff., Evernden 1992, S. 49 ff., und Naess 1993, S. 52 ff.). Im Prinzip heißt dies, daß eine nicht erfahrbare Natur als wahre Natur angesehen wird.
2. **Universalitätsanspruch:** Diese Zugangsweise zur Natur aber eignet sich dazu, deren Objekte über ihre Eigenschaften miteinander in Beziehung zu setzen und daraus Ordnungen mit möglichst universeller Gültigkeit aufzubauen. Jedoch: „Geordnete Welt ist nicht die Weltordnung“ (Buber 1962, S. 40). Genau hier liegt nach Picht (1979, S. 66, 88) das Problem für eine dauerhafte Ökologie des Menschen auf dem Planeten Erde: Die Vernunft der (Natur-)Wissenschaft gebärdet sich wie eine Art außerirdisches Denken. Da dessen Strukturen nicht mit denjenigen der realen Lebensräume übereinstimmen, muß je nach Ausmaß der Diskrepanz der Versuch einer praktischen Umsetzung solchen Wissens Schaden stiften.
3. **Sinnverlust:** Nach antiken Vorstellungen war es möglich, eine Einsicht in die reale Weltordnung zu gewinnen und damit auch deren Sinn, Zweck und Bedeutung zu sehen (vgl. 3.1 und 3.2). Heute erklären wir in dieser Hinsicht unsere Unfähigkeit, und wer sich gegen dieses Verdikt auflehnt, wird der „konzeptionellen Verschmutzung“ der Realität bezichtigt (Evernden 1992, S. 50). Tatsächlich aber machen wir hier in falscher Bescheidenheit, denn „es gibt,“ meint Buber (1962, S. 40) „Augenblicke des verschwiegenen Grundes, in denen die Weltordnung geschaut wird, als Gegenwart.“ Damit verweist er auf die Bedeutung unserer tieferen Bewußtseinsbereiche als Orientierungsquelle.

4.2 Implizites Wissen

„Unser Körper ist das grundlegende Instrument, über das wir sämtliche intellektuellen oder praktischen Kenntnisse von der äußeren Welt gewinnen,“ meint Michael Polanyi (1985, S. 23). Der Wissenserwerb ist dabei ein impliziter, mit formalen Mitteln nicht nachvollziehbarer Prozeß, bei dem via eine Defokussierung Einzelheiten zu einem sinnvollen Ganzen verschmelzen können (vgl. Polanyi 1985). Naheliegende Beispiele betreffen Sinneseindrücke

wie das Erkennen von Gesichtern und praktische Wissensarten, die mit handwerklichen, künstlerischen, athletischen oder technischen Geschicklichkeiten zu tun haben. Aber auch der Erwerb moralischen und der Aufbau theoretischen Wissens auf der Basis von intuitiven Einsichten gehören dazu. Indem wir der Entstehung impliziten Wissens die gebührende Beachtung schenken, lassen sich die in 4.1 erwähnten Defizite kompensieren:

1. **Qualitätsgewinn:** Nach Polanyi (1985, 33 ff.) ist die beschriebene Struktur des Wissenserwerbs mit der Struktur zu erkennender Objekte identisch. Diese Übereinstimmung ermöglicht es uns, in einführender, vom Betrachtenden ein umfassendes persönliches Engagement erfordernder Manier das Wesen des Betrachteten zu erkennen. Es handelt sich um einen Vorgang der Art, wie ihn schon Dilthey unter dem Begriff des „Verstehens“ beschrieb, aber auf das geisteswissenschaftliche Arbeiten beschränkte. Demgegenüber ist z.B. der Biologin Barbara McClintock, die mit einem gewissermaßen hermeneutischen Vorgehen Einsichten über die genetische Struktur der Maispflanze gewinnen konnte, der Nachweis gelungen, daß diese Art von Zugang gerade auch in den Naturwissenschaften nicht nur möglich, sondern unerlässlich ist (vgl. Evelyn Fox Keller 1983).
2. **Kontextualität:** Ein auf konkrete Einzelfälle bezogenes, einführendes Vorgehen kann auch deren Besonderheiten gerecht werden. Dazu ein Beispiel aus dem moraltheoretischen Diskurs, in dem in Parallele zur Wissenschaft ein Trend zum Universalismus dominant ist: Die Theorie der moralischen Entwicklung von Kohlberg setzt kontextfreie, austauschbare Individuen voraus, so daß ihnen universelle Attribute zugesprochen werden können (vgl. Garz 1989, S. 133 ff.). Seyla Benhabib (1989, 471 ff.) hat protestierend darauf hingewiesen, daß eine derartige Homogenisierung keine Unterscheidung zwischen Ich und Du mehr gestatte, während doch jedes individuelle Selbst aufgrund der Beziehungen, an denen es teilhat, einen je besonderen Charakter habe. Dies soll nicht den Versuch verhindern, trotzdem zu allgemeinen Gesichtspunkten zu kommen, aber der Ausgangspunkt muß immer die vorliegende konkrete Situation sein.
3. **Sinnengewinn:** Der implizite Wissenserwerb hat auch eine semantische Dimension. Im Hinblick auf die Bedeutung unserer Verankerung in der Natur interessieren dabei hier nicht aus kollektiv-kulturellen Kontexten entstandene Sinnzuweisungen, sondern gewissermaßen vorkulturelle Bedeutungsentdeckungen. Jakob von Uexküll und Kriszat (1956) z.B. haben gezeigt, wie Bedeutung in der Beziehung zwischen Tieren und ihren Umgebungen entsteht, so daß sie als Naturfaktor gesehen werden kann (vgl. Wehrh und Thure von Uexküll 1996, S. 227 ff.). Eine Art kulturelle Fortsetzung eines solchen Zusammenhangs gibt es in noch naturverbunden lebenden, traditionellen Gesellschaften. So war etwa die Landwirtschaft im vorklassischen Griechenland eine Tätigkeit, die nicht als produktionsorientierte Beschäftigung, sondern als angemessene Lebensführung verstanden wurde (vgl. Vernant 1973, S. 246 ff.), aristotelisch gesprochen also eher eine Praxis als eine Poesis darstellte (vgl. 3.2). Können wir aber diesen Hintergrund auch heute noch aktivieren?

4.3 Mystisches Erleben

Nach Buber ist der Mensch immer noch der Erkenntnis von „göttlichem Sinn“ in der Welt fähig (vgl. 2.3). Das heißt, daß die Wurzeln impliziten Wissens in die Gefühlswelt unseres Tiefenbewußtseins hinabreichen und heute angesichts der ökologischen Situation einer

besonderen Pflege bedürfen. Dieses Thema wird von Arne Naess (1993) mit seinem Konzept der „Tiefenökologie“ aufgegriffen. Er präsentiert eine relationale Sichtweise, die das menschliche Bewußtsein als durch Beziehungen konstituiert ansieht, mit der Folge, daß nun sekundäre und tertiäre Merkmale (vgl. 4.1) wichtig werden. Damit aber kann die Außenwelt anders wahrgenommen werden: Aus Mengen von Details können Gestalten entstehen, und zwar auf eine Art, die die Zusammengehörigkeit von Fakten und Werten als selbstverständlich erscheinen lassen. Insofern wir auch selbst Teil solcher Gestalten sind, können wir uns in einem Akt der Liebe, im weitesten Sinne verstanden, mit Dingen und Wesen in der Natur identifizieren. Ein solcher Vorgang ist Voraussetzung für das, was Naess „Selbstrealisierung“ nennt, ein sprachlich kaum beschreibbarer Prozeß, in dem unser kleines Selbst sich zu einem großen Selbst ausweitet (Naess 1993, S. 9, 84 ff., 164 ff.). Beginnen wir aber, Teile bewußt zu analysieren, sind wir in Gefahr, die Gestaltwahrnehmung wieder zu verlieren.

Die Übereinstimmung mit dem Verständnis von Erkenntnis bei Polanyi (vgl. 4.2) ist offensichtlich. Nur war dieser mehr am direkten praktischen Umgang mit den Dingen interessiert. Naess (1993, S. 85) dagegen schlägt von seiner Vorstellung eines großen Selbst einen Bogen zu Konzepten, die in Philosophie und Religion unter Namen wie „universales Selbst“, „Absolutes“ oder „Atman“ erscheinen. Damit wird deutlich, daß er von Mystik redet, auch wenn er sie mit „spontanen Gefühlen“ umschreibt (Naess 1993, 63 ff.).

Berichte über mystische Erfahrungen sind uns aus allen Religionen bekannt, besonders aus den östlichen Lehren, die meditative, zur „Erleuchtung“ führende Schulungswege umfassen. Es geht dabei um ein Erfahren der mich selbst einschließenden Einheit des Seins, um die Vereinigung meines Ichs mit einem universalen Bewußtsein, einem Weltgeist oder, in religiöser Interpretation, einer Gottheit. Sollte uns der Begriff „religiös“ hier stören, können wir ihn auch durch die unverfänglichere Bezeichnung „spirituell“ ersetzen. Es ist jedenfalls nicht von bestimmten Glaubensbekenntnissen die Rede, sondern nur von Erlebnissen aus erster Hand. Unglücklicherweise ist es aber tatsächlich so, daß die meisten Religionen aus der Interpretation eines mystischen Ausgangspunktes eine mit der Zeit zum Dogma verkommene Lehre entwickelt haben (vgl. Steindl-Rast 1988).

Mystische Erlebnisse sind sprachlich eigentlich nicht beschreibbar, aber das menschliche Mitteilungsbedürfnis wird sich doch immer wieder in Interpretationen versuchen. Nach Dorothee Sölle ist die sprachliche Umsetzung als Gegengewicht zur heute dominanten Sprache der Herrschaft auch unbedingt notwendig. „Es ist der Raum poetischer Sprache, mit ihrer Expressivität, mit ihrer Freiheit zu erzählen, anstatt zu philosophieren, und mit ihren vielen sprachlichen Mitteln, die das Gemeinte gerade nicht ‚auf den Punkt bringen‘ wollen, sondern es hörbar, fühlbar, schmeckend und klingend machen“ (Sölle 1997, S. 92). Demgegenüber geht Karl Albert (1996) so weit, gerade auch für die Philosophie die „mystische Intuition“ als Ausgangspunkt zu fordern, damit sie ihre verloren gegangene metaphysische Fundierung zurückzugewinnen kann. Er wendet sich bewußt gegen den heutigen Mainstream, der die ausschließliche Sprachbedingtheit des Philosophierens behauptet, und auch gegen die Beschränkung auf einen rational-argumentativen Diskurs, der uns in der Luft hängen bleiben läßt und unserem inneren Bedürfnis, unserem „geistigen Gefühl“, nicht gerecht wird (vgl. Elenor Jain 1997, S. 44).

Nun ist „Erleuchtung“ gewiß ein großes Wort und vermutlich ein Zustand, der im östlichen Sinn verstanden nur nach jahrelangen, intensiven Übungen erreicht werden kann. Wie Sölle betont, verfügen wir aber alle über ein Potential zum mystischen Erlebnis – dies kann deshalb

nicht bloß die Angelegenheit einer im Kloster lebenden spirituellen Elite sein. Für uns „normale“ Menschen geht es auch nicht darum, einen speziellen Zustand zu erreichen, sondern einen bestimmten Weg einzuschlagen. Zweifellos können dabei meditative Praktiken nützlich sein, da sie uns in Kontakt mit unserer Innenwelt bringen, und dieser ermöglicht eine Berührung mit der Welt an sich oder mindestens mit einem überindividuellen Bereich derselben. Wie kommen wir zu einer solchen Behauptung? Wir Menschen sind Lebewesen, die an allen bisherigen evolutionären Stufen des Seins teilhaben und damit sozusagen ein Stück Welt sind. Sofern dies nicht nur eine materielle, sondern auch eine psychische Bedeutung hat, mag zutreffen, was Hans Jonas (1973, 42 f.) schön ausgedrückt hat: „... selber lebende, stoffliche Dinge, haben wir in unserer Selbsterfahrung gleichsam Gucklöcher in die Innerlichkeit der Substanz und dadurch eine Vorstellung (oder die Möglichkeit einer Vorstellung) nicht nur davon, wie das Wirkliche im Raume ausgebreitet ist und sich wechselseitig bestimmt, sondern auch davon, wie es ist, wirklich zu sein und zu wirken und Wirkung zu erleiden.“

Letztlich aber steht ja die Art und Weise unseres Umgangs mit unseren Lebensräumen in Frage – dies war ja auch schon Naess' Anliegen. In dieser Hinsicht können meditative Versenkungen in unsere Innenwelt hilfreiche „Vorübungen“ sein, indem sie unser Bewußtsein auch für externe Erfahrungen ungewöhnlicher Art öffnen können. Tatsächlich gibt es ja auch in der Außenwelt Orte, an denen ein mystisches Erleben möglich ist, in erster Linie in der Natur: „Vielleicht ist die Erfahrung des Einswerdens nirgends so oft und vielfältig bezeugt wie an dem Ort, ohne den wir nicht wären: die Natur“ (Sölle 1997, S. 132). Wir können uns vorstellen, daß dabei eine besonders intensive Form von Resonanz (vgl. Hunziker u.a. 1994) zwischen Innen und Außen eine Rolle spielt.

Betrachten wir als Beispiel den Bericht von Jean Liedloff (1983, S. 12) über ein Erlebnis, das sie als 8-jähriges Kind hatte:

„Das Ereignis trug sich zu auf einer Wanderung in den Wäldern von Maine ... als ich durch die Bäume hindurch eine Lichtung erblickte. Eine prächtige Tanne stand an ihrem Außenrand und in der Mitte ein kleiner Erdhügel, bedeckt von glänzendem, fast leuchtendem, grünem Moos. Die Strahlen der Nachmittagssonne fielen schräg auf das blauschwarze Grün des Nadelwaldes. Das kleine Dach, das vom Himmel zu sehen war, war von vollkommenem Blau. Das ganze Bild war von einer Vollständigkeit, einer solchen Vollkommenheit konzentrierter Kraft, daß es mich abrupt stehenbleiben ließ. Ich trat an den Rand der Lichtung und dann, behutsam wie an einem magischen oder heiligen Ort, in ihre Mitte, wo ich mich setzte und dann hinlegte, die Wange gegen das frische Moos gepreßt. ‚Hier ist es‘, dachte ich, und ich fühlte die Angst, die mein Leben durchzog, von mir abfallen.“

Wir alle können uns wahrscheinlich an ähnliche Erlebnisse der einen oder anderen Art erinnern. Abraham H. Maslow (1976, S. 101 ff.) hat sich mit ihnen aus psychologischer Sicht beschäftigt und sie „Gipfelerlebnisse“ genannt. In ausgedehnten Untersuchungen konnte er feststellen, daß Leute auf die Frage, wie die Welt während eines solchen Erlebnisses aussah, in großem Maße übereinstimmende Antworten gaben: Sie wurde als wahr, schön, ganz, perfekt, vollendet, gerecht, geordnet, reich usw. beschrieben. Das, was ich „Urgefühl“ nenne, äußert sich im Überwältigtsein von der Einsicht, daß es eine Welt gibt und daß auch ich existiere und dazu gehöre. Das Gipfelerlebnis erschöpft sich aber nicht einfach in diesem Gefühlszustand, sondern ist immer auch mit dem Erkennen von Werten verknüpft, von Charakteristika der Wirklichkeit, die sonst dem üblichen „blinden“ Bewußtseinszustand verborgen bleiben.

Das Phänomen des Naturerlebnisses läßt eine enge Verbindung zwischen Ästhetik und Mystik erahnen. Eine solche fand in der Antike auch metaphysische Anerkennung, indem z.B. Platon Schönheit als eine Offenbarung des Seins auffaßte, ging dann aber in der Neuzeit mit der Abwendung von metaphysischen Grundlagen verloren; in der Folge hatte Ästhetik auch mehr mit Kunst als mit Natur zu tun (vgl. Albert 1996, S. 186 ff.). Angesichts der ökologischen Krise ist aber heute eine Rehabilitierung der Naturästhetik im Gange (vgl. Böhme 1989). Für Sölle (1997, S. 235) kann sich aber die Beziehung zwischen Mystik und Ästhetik nicht in einem passiven Erleben des Menschen erschöpfen, sondern sie erfordert auch dessen aktive Mitwirkung in einer Form, die sich am besten als ein Loben des Lebens verstehen läßt: „Das Loben ist der ästhetische Akt, in dem etwas wahrgenommen, gesehen und sichtbar gemacht, gepriesen, gefeiert und besungen wird.“ Tun wir das nicht, so nimmt die spirituelle Verarmung der Gegenwart ihren Fortgang.

Nun gibt es aber die These, daß ästhetische Naturerfahrung ein historisch entstandenes, neueres Phänomen sei, erst möglich geworden durch die wachsende Urbanisierung unserer Lebensweise, die uns von der Natur mehr und mehr entfremdet hat und deshalb nach einer Kompensation verlangt (vgl. Ruth und Dieter Groh 1989). Was meines Erachtens damit aber angesprochen wird, ist der Beginn einer Entwicklung, die bis heute die Begegnung mit Natur zum Konsumerlebnis pervertiert hat. Gibt es aber zwischen Mystik und Ästhetik ein prinzipielles, durchgehendes Band, muß es die Möglichkeit einer unmittelbaren Naturerfahrung geben, die auf einer ursprünglicheren Art von Ästhetik beruht, denn sonst hätte ja auch Religion erst in der Neuzeit entstehen können. Wenn Groh und Groh (1989, S. 53) schreiben: „Wer als Jäger, Fischer, Sammler, Holzfäller oder Hirte ein unmittelbar lebensweltliches Verhältnis zur Natur hat, wird kaum auf deren Schönheit achten. Er betrachtet sie vielmehr unter einem *partiellen*, zweckbestimmten Blickwinkel,“ ist dies eine einseitige, aus unserem heutigen Denken heraus geborene Sicht – ich erinnere an das über die Landwirtschaft im vorklassischen Griechenland Gesagte (vgl. 4.2). Natürlich stimmt es, daß „die sinnliche ... Wahrnehmung von Natur ... immer durch Ideen, durch Vorstellungen präformiert“ ist (Groh und Groh 1989, S. 55), daß es also stets ein vorausliegendes gesellschaftlich konstruiertes Verständnis von Natur gibt (vgl. Evernden 1992). Aber das ist nicht ausschließlich der Fall, weshalb Evernden uns empfiehlt, uns die noch wenig kulturell beeinflusste und damit „echtere“ Naturerfahrung bei Kindern anzusehen. Tatsächlich ist ja das Vorkommen von Erlebnissen in der von Liedloff berichteten Art für Kinder nicht untypisch; die Entzauberung der Welt hat für sie noch nicht völlig stattgefunden. Aber wie ist das für die Erwachsenen? Könnte es möglich sein, das kindliche Potential in spätere Jahre hinüber zu retten? Diese Frage wird von Montagu (1984) bejaht: Gegenüber anderen Primaten zeichnet sich die Spezies Mensch sowieso durch das Phänomen der sog. Neotenie aus, dem Beibehalten von kindlichen und jugendlichen, sowohl körperlichen wie auch verhaltensmäßigen Merkmalen. Hinsichtlich der letzteren müßte es möglich sein, dem heutigen Zwang zum „erfolgreichen Erwachsenen“ eine bewußte Förderung von Anlagen entgegenzusetzen, die zum kindlichen Verhaltensrepertoire gehören, z.B. „Wissbegierde, ... Phantasie, Freude am Spiel, Aufgeschlossenheit, ... Flexibilität, Humor, ... Ehrlichkeit, Lernwilligkeit, ... Liebebedürftigkeit und Liebebereitschaft“ (Montagu 1984, S. 15).

5. Einige Konsequenzen für die Geographie

Stimmen wir der Auffassung zu, wonach eine Voraussetzung für die Überwindung der ökologischen Krise unsere Wiederverwurzelung in der geschilderten Weise ist, stellt sich die Frage, was sich daraus für die Geographie ergibt. Als Disziplin, die sich mit Mensch-Lebensraum-Beziehungen beschäftigt, muß sie speziell davon betroffen sein. Ich erwähne einige Punkte:

1. Eine für das mystische Erlebnis offene Bewußtseinsverfassung hat einen „transpersonalen“ Charakter, mit dem der für unsere Zivilisation übliche enge personale Horizont überschritten wird. Er kommt durch ein integratives Zusammenwirken der beschriebenen Dreifalt unserer Psyche zustande (vgl. Fox 1995, besonders S. 197 ff.). Entsprechende Bildungsprogramme sind zu fördern, im allgemeinen wie auch für die Wissenschaft im speziellen, die entgegen der bisherigen Forderung (so bei Theimer 1985, S. 9) nicht länger emotionslos betrieben werden darf.
2. Mystik bedeutet nicht ein Verharren in der Kontemplation, im Gegenteil. In ihrer echten Form drängt sie nach Handlung, wie es im Titel von Sölles Buch, „Mystik und Widerstand“ zum Ausdruck kommt, Widerstand gemeint als politisches, gegen zerstörerische gesellschaftliche (insbesondere wirtschaftliche) Strukturen gerichtetes Handeln. Das Konzept einer politische Wirksamkeit ansteuernden „engagierten Geographie“ (vgl. Boesch 1989) ist deshalb weiter zu verfolgen und in die Praxis umzusetzen.
3. Mit einer Orientierung am mystischen Erlebnis fördern wir nicht einen pluralistischen Subjektivismus, denn es zeigt sich ja eine kollektive Übereinstimmung in Form des je ähnlich empfundenen „Urgeföhls“. Damit aber wird eine normative Fundierung einer Gesellschaft möglich, von der wir hoffen, daß sie sich für ihre Strukturierung zunehmend am kommunikativen Prinzip des Diskurses von Habermas orientieren möge, einem Prinzip, das diese Fundierung selbst nicht zu liefern vermag (vgl. Zierhofer 1997, S. 88 ff.). Wie Naess betont, kann auf tiefenökologischer Grundlage selbst bei vordergründig verschiedenen Meinungen leichter eine Einigung erzielt werden.
4. Die traditionelle Landschaftsgeographie mit ihren Ganzheitsvorstellungen fiel im Zuge der mit der quantitativen Revolution einhergehenden „Verwissenschaftlichung“ in Ungnade – „ein ... diffus totalisierender, ‚ganzheitlicher Landschaftsbegriff‘ ist rational gar nicht rekonstruierbar“, meinte z.B. Hard (1973, S. 166). Das ist richtig für eine eng verstandene, auf einer formalisierten Rationalität aufbauenden Wissenschaft. Heute aber müssen wir für eine Ausweitung plädieren, die an traditionellen Konzepten anknüpft, denn diese entsprachen in ihrer Art impliziten Erkenntnisvorgängen, die neben Fakten auch zugehörige Wertvorstellungen liefern konnten.
5. Das heißt aber auch, daß das im Zusammenhang mit der Mensch-Lebensraum-Beziehung immer wieder empfundene Problem der Komplexheit nicht einfach mit Hilfe von systemtheoretischen Ansätzen (vgl. Weichhart 1975, S. 106 ff.) gelöst werden kann. Daß damit neuartige Erkenntnisse möglich sind, sei nicht bestritten. Aber es ist grundsätzlich unmöglich, Implizites durch Explizites zu ersetzen. Ein Systemansatz muß immer seine eigene Begrenztheit reflektieren und diese überwinden, indem er sich gerade jenen Standpunkten politischer, moralischer, religiöser und ästhetischer Art gegenüber öffnet, die seinen Anspruch auf Systemrationalität in Frage stellen (vgl. Churchman 1981).

6. Die Existenz einer mystischen Dimension heißt, daß in lebensräumlichen Entitäten gesehene Bedeutungen teilweise einen vor- oder außerkulturellen Charakter haben können. Wir tun gut daran, dieses Thema aufzugreifen. Damit können wir zeigen, daß der kulturgeschichtliche Prozeß, der von sozial-kulturell „aufgeladenen“ Räumen bei traditionellen Gesellschaften zu „entleerten“ Räumen bei spät-modernen Gesellschaften geführt hat (vgl. Werlen 1997, 151 ff.), nicht unabwendbar mit einer endgültigen „Entzauberung“ verbunden sein muß.
7. Gibt uns das „Urgefühl“ den nötigen Impuls, um die Möglichkeit von Ich-Du-Beziehungen auch gegenüber natürlichen Entitäten ins Auge zu fassen, kommen wir nicht darum herum, die bisherigen Theorien, mit denen wir die Mensch-Lebensraum-Beziehung zu erfassen versucht haben, zu modifizieren oder zu ersetzen. In diesem Zusammenhang hat Zierhofer (1997, S. 95) einen bemerkenswerten Vorschlag geliefert: Er plädiert dafür, den Begriff der Gesellschaft auf die natürliche Mitwelt auszudehnen, da die Identität eines Menschen auch durch Kontakte zu ihr geformt werde und es damit neben der Sozialisation auch eine „Ökologisation“ gebe.
8. Eine engagierte Geographie soll sich für die Schaffung von regionsbezogenen kleinräumigen Netzwerken und Kreisläufen und damit von Lebensräumen einsetzen, in denen für Menschen eine Wiederverwurzelung im gemeinschaftlichen und natürlichen Sinne möglich wird, indem Kooperation wichtiger wird als Konkurrenz und ein gewisses Maß an Autarkie eine Ausrichtung an den gegebenen natürlichen Grundlagen erfordert. Eine Diskussion entsprechender ökoregionaler Strukturen findet sich z.B. bei Bahrenberg und Dutkowski (1993). Sollte eine entsprechende Entwicklung in Gang kommen, müssen vielleicht die alten, vielbelächelten Studien zur naturräumlichen Gliederung wieder aus der Schublade geholt werden!
9. Lebensräume sollten eine für mystisch-ästhetische Erfahrungen förderliche Qualität haben, vor allem auch kinderfreundlich sein! Sölle (1997, S. 131) betont zwar die prinzipielle „Ortlosigkeit“ der Mystik, aber ich würde mir doch vorstellen, daß sie etwa an einem waldigen Flußufer eher zuhause sein kann als in den Straßenschluchten von Manhattan. In dieser Hinsicht gilt es also, zu retten, was zu retten ist. Im schlimmsten Fall aber bleibt uns unsere eigene seelische Natur, die uns Anstöße vermitteln kann. Sollte uns das Gefühl überkommen, in einem Teufelskreis zu stecken – unser Engagement ist von der Kraft des „Urgefühls“ abhängig, dieses aber nur in Lebensräumen erfahrbar, die wir erst noch schaffen müssen –, können wir uns daraus befreien. Mindestens dies ist tröstlich.

Literatur

- Albert, Karl (1996): Einführung in die Philosophische Mystik. Darmstadt.
- Bahrenberg, Gerhard und Dutkowski, Marek (1993): An ecoregional strategy towards a fault-tolerant human-environment relationship. Dieter Steiner und Markus Nauser (Hrsg.): Human Ecology. London und New York, S. 285-295.
- Bateson, Gregory (1972): Steps to an Ecology of Mind. New York.
- Benhabib, Seyla (1989): Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Elisabeth List und Herlinde Studer (Hrsg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/Main, S. 454-487.
- Biervert, Bernd und Wieland, Josef (1990): Gegenstandsbereich und Rationalitätsform der Ökonomie und der Ökonomik. Bernd Biervert, Klaus Held und Josef Wieland (Hrsg.): Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns. Frankfurt/Main, S. 7-32.

- Boesch, Martin (1989): Engagierte Geographie. Stuttgart.
- Böhme, Gernot (1989): Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt/Main.
- Buber, Martin (1962): Ich und Du. Zürich.
- Brühlmeier, Arthur (1977): Die Erziehungslehre Pestalozzis. Schweizerischer Lehrerverein (Hrsg.): Johann Heinrich Pestalozzi. Zürich, S. 7-26.
- Churchman, C. West (1981): Der Systemansatz und seine „Feinde“. Bern und Stuttgart.
- Evernden, Neil (1992): The Social Creation of Nature. Baltimore und London.
- Fox, Warwick (1995): Toward a Transpersonal Ecology. Albany, NY.
- Fox Keller, Evelyn (1983): A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock. San Francisco.
- Fromm, Erich (1981): Haben oder Sein. Zürich.
- Garz, Detlef (1989): Sozialpsychologische Entwicklungstheorien. Opladen.
- Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Frankfurt/Main und New York.
- Goleman, Daniel (1997): Emotionale Intelligenz. München.
- Groh, Ruth und Groh, Dieter (1989): Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung. Heinz-Dieter Weber (Hrsg.): Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs. Konstanz, S. 53-95.
- Habermas, Jürgen (1988): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1. Frankfurt/Main.
- Hard, Gerhard (1973): Die Geographie. Eine wissenschaftstheoretische Einführung. Berlin und New York.
- Hunziker, Patrik; Ruede, Andrea und Frischknecht, Peter (1994): Resonanzen als Ausdruck für Qualitäten von Lebensräumen – eine Methode? GAIA 3, no.6, S. 337-345.
- Jain, Elenor (1997): Karl Albert. Ein Porträt. Information Philosophie 25, H. 3, S. 42-47.
- Jonas, Hans (1973): Organismus und Freiheit. Göttingen.
- Kuckhermann, Ralf (1993): Die Konstituierung von Natur und Kultur in der Tätigkeit. Hans-Jürgen Seel, Ralph Sichler und Brigitte Fischerlehner (Hrsg.): Mensch-Natur. Opladen, S. 40-59.
- Liedloff, Jean (1983): Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. München.
- Maslow, Abraham H. (1976): The Farther Reaches of Human Nature. Harmondsworth.
- Meier-Seethaler, Carola (1997): Gefühl und Urteilskraft. München.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1988): Wissenschaft für die Zukunft. München.
- Montagu, Ashley (1984): Zum Kind reifen. Stuttgart.
- Naess, Arne (1993): Ecology, Community and Lifestyle. Cambridge, New York und Victoria.
- Nauser, Markus (1993): Environmental concern and the theory of structuration. Dieter Steiner und Markus Nauser (Hrsg.): Human Ecology. London und New York, S. 229-248.
- Picht, Georg (1979): Ist Humanökologie möglich? Constanze Eisenbart (Hrsg.): Humanökologie und Frieden. Stuttgart, S. 14-123.
- Plessner, Helmut (1974): Der Mensch als Lebewesen. Roman Rocek und Oskar Schatz (Hrsg.): Philosophische Anthropologie heute. München, S. 51-64.
- Polanyi, Michael (1985): Implizites Wissen. Frankfurt/Main.
- Rescher, Nicholas (1993): Rationalität. Würzburg.
- Shotter, John (1984): Social Accountability and Selfhood. Oxford.
- Sölle, Dorothee (1997): Mystik und Widerstand. Hamburg.
- Steindl-Rast, David (1988): Mystik als Grenze der Bewußtseinsentwicklung - Eine Betrachtung. Stanislav Grof (Hrsg.): Die Chance der Menschheit. München, S. 168-194.
- Steiner, Dieter (1994): Vernünftig werden heißt weiblich werden! Wolfgang Zierhofer und Dieter Steiner (Hrsg.): Vernunft angesichts der Umweltzerstörung. Opladen, S. 197-264.
- Steiner, Dieter (1997): Mensch und Lebensraum: Eine Geschichte der Entfremdung. Dieter Steiner (Hrsg.): Mensch und Lebensraum. Opladen, S. 41-120.
- Theimer, Walter (1985): Was ist Wissenschaft? Tübingen.

- Uexküll, Jakob von und Kriszat, Georg (1956): Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Hamburg.
- Ulfig, Alexander (1993): Lexikon der philosophischen Begriffe. Eltville am Rhein.
- Vernant, Jean-Pierre (1973): Arbeit und Natur in der griechischen Antike. Klaus Eder (Hrsg.): Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften. Frankfurt/Main, S. 246-270.
- Vester, Heinz-Günter (1991): Emotion, Gesellschaft und Kultur. Opladen.
- Wehrt, Hartmut und Uexküll, Thure von (1996): Ökologie und die Problematik des Überlebens. Hartmut Wehrt (Hrsg.): Humanökologie. Beiträge zum ganzheitlichen Verständnis unserer geschichtlichen Lebenswelt. Berlin, Basel und Boston, S. 227-256.
- Weichhart, Peter (1975): Geographie im Umbruch. Wien.
- Werlen, Benno (1997): Raum, Körper und Identität. Dieter Steiner (Hrsg.): Mensch und Lebensraum. Opladen, S. 147-168.
- Whitehead, Alfred North (1949): Science and the Modern World. New York.
- Zierhofer, Wolfgang (1997): Grundlagen für eine Humangeographie des relationalen Weltbildes. Erdkunde 51, H.2, S. 81-99.