

Der Naturbegriff in Max Frischs Romanen
Homo faber. Ein Bericht (1957) und *Der Mensch
erscheint im Holozän* (1979)

Magisterarbeit
Laura Luukkanen

Universität Jyväskylä
Institut für moderne und klassische Sprachen
Deutsche Sprache und Kultur
November 2010

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

| | |
|--|--|
| Tiedekunta – Faculty Humanistinen tiedekunta | Laitos – Department Kieltenlaitos |
| Tekijä – Author Laura Luukkanen | |
| Työn nimi – Title Der Naturbegriff in Max Frischs Romanen <i>Homo faber. Ein Bericht</i> (1957) und <i>Der Mensch erscheint im Holozän</i> (1979) | |
| Oppiaine – Subject Saksan kieli ja kulttuuri | Työn laji – Level Pro gradu – tutkielma |
| Aika – Month and year Marraskuu 2010 | Sivumäärä – Number of pages 64 |
| Tiivistelmä – Abstract <p>Tässä tutkielmassa tarkastellaan luontokäsitetä maailmankuvan muutoksiin liittyen Max Frischin romaaneissa <i>Homo faber. Ein Bericht</i> (1957) ja <i>Der Mensch erscheint im Holozän</i> (1979). Luontokuvaa ja mailmankuvaa sekä näissä tapahtuvia muutoksia käsitellään ensin teoriaosassa historian eri aikakausien näkökulmasta. Analyysiosassa tarkastellaan maailman- ja luontokuvan muutoksia romaanien päähenkilöiden ajattelutavoissa. Luontosuhteemme ja sen määrittelemisen on ajankohtainen teema, jota joudumme jatkuvasti mm. erilaisten luonnonkatastrofien yhteydessä pohtimaan. Tämä suhde on myös jatkuvan muutoksen alaisena, jota on helpompi ymmärtää, kun tunnemme luontokäsitteen kehitystä ja historiallisia taustoja.</p> <p>Lisäksi tutkielmassa tarkastelun kohteena on romaanien suhde julkaisuajankohtaan ja kyseiseen aikakauteen sekä tuon ajan ilmentämiin tapahtumiin ja niiden heijastumiseen Frischin romaanien päähenkilöiden maailmankuvissa. Molemmissa romaaneissa on nähtävissä samankaltainen kehityskertomus, jossa muuttuvaa luontosuhdetta ja maailmankuvaa voidaan tarkastella erilaisista perspektiiveistä, kuten esimerkiksi luonto-tekniikka-vastaparin tai ruumiillisuus-käsitteen näkökulmasta.</p> | |
| Asiasanat – Keywords Weltbild, Naturbild, Naturbegriff, Natur, Technik, Körperlichkeit, Hermeneutik | |
| Säilytyspaikka – Depository Kieltenlaitos | |
| Muita tietoja – Additional information | |

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|----|
| 1 EINLEITUNG..... | 7 |
| 2 WELTBILD UND NATURBEGRIFF | 9 |
| 2.1 Weltbild als Begriff..... | 9 |
| 2.2 Naturbegriff..... | 10 |
| 2.3 Das Weltbild und das Naturverständnis der Antike..... | 14 |
| 2.4 Das Weltbild und das Naturverständnis im Mittelalter..... | 15 |
| 2.5 Das Weltbild und das Naturverständnis des Humanismus | 17 |
| 2.6 Das Weltbild und das Naturverständnis der Aufklärung | 19 |
| 2.7 Das Weltbild und das Naturverständnis der Romantik..... | 21 |
| 2.8 Das Weltbild und das Naturverständnis der industrialisierten Gesellschaft | 22 |
| 2.9 Das Weltbild und das Naturverständnis der Nachkriegszeit..... | 23 |
| 3 ÜBER DEN AUTOR MAX FRISCH..... | 28 |
| 4 HERMENEUTIK ALS INTERPRETATORISCHE METHODE..... | 32 |
| 5 NATURBEGRIFF IN <i>HOMO FABER. EIN BERICHT</i> | 37 |
| 5.1 ‚Erste Station‘: Die innere Natur von Faber | 37 |
| 5.2 ‚Wie eine Pflanze‘: Fabers Einstellung zur Körperlichkeit | 39 |
| 5.3 ‚Die Maschine erlebt nichts‘: Die Verteidigung des alten Weltbildes..... | 41 |
| 5.4 ‚Glücklich wie noch nie‘: Der Einfluss des Weltbilds von Sabeth..... | 43 |
| 5.5 ‚Zweite Station‘: Die langsamen Veränderungen in Fabers Denkweise | 45 |
| 5.6 ‚Die Weltlosigkeit des Technikers‘: Der Vergleich der Weltbilder..... | 47 |
| 6 NATURBEGRIFF IN <i>DER MENSCH ERSCHEINT IM HOLOZÄN</i> | 49 |
| 6.1 ‚Ohne Gedächtnis kein Wissen‘: Das Älterwerden als Zerfall | 49 |
| 6.2 ‚Alles geht kaputt‘: Die innere Natur nimmt Geiser in den Griff..... | 50 |
| 6.3 ‚Der Mensch erscheint im Holozän‘: Der Mensch lebt gegen die Natur..... | 52 |
| 6.4 ‚Welt wie vor der Erschaffung des Menschen‘: Geisers ideale Naturbild..... | 53 |
| 6.5 ‚Das Gefühl nicht verloren zu sein‘: Geisers Sehnsucht nach der Natur..... | 55 |
| 6.6 ‚Die Natur braucht keine Namen‘: Geiser als Teil der Natur | 57 |
| 7 VERGLEICH DER PRIMÄRTEXTE UND SCHLUSSBETRACHTUNG | 58 |
| LITERATURVERZEICHNIS | 61 |

1 EINLEITUNG

In der vorliegenden Pro Gradu-Arbeit behandle ich den Naturbegriff in Bezug auf die Veränderungen im Weltbild der Protagonisten in den zwei Romanen, *Homo faber. Ein Bericht* (1957) und *Der Mensch erscheint im Holozän* (1979) von Max Frisch. Ich werde die Wandlung und die Repräsentation des Naturbegriffes behandeln, zunächst in dem Theorieteil auf der geistesgeschichtlichen Ebene, zweitens in dem Analyseteil in der Entwicklung der Denkweisen und der Repräsentationen des Naturbegriffes der Protagonisten. Ich werde die Weltbilder und dadurch besonders den Naturaspekt untersuchen, die in den Romanen thematisiert werden, und diesen auch in seinem historischen Kontext betrachten. Darüber hinaus wird untersucht, wie die Zeitspanne zwischen den Veröffentlichungen der Romane in den Denkweisen der Protagonisten in Hinsicht auf den Naturbegriff zu bemerken ist.

Die Welt ändert sich ständig und damit bleibt auch die Einstellung des Menschen gegenüber der Natur nicht unverändert. Die Beschäftigung mit der Natur und dem Naturbegriff wird zum Beispiel durch den Klimawandel und die Globalisierung immer aktueller. Folgendermaßen ist es wichtig zu verstehen, womit man sich befasst und was der naturhistorische Hintergrund beinhaltet. Um das immer wichtiger werdende, künftige Verhalten des Menschen gegenüber der Natur einzuschätzen, muss man also ein umfassendes Verständnis von der historischen Entwicklung der Vorstellungen über die Natur haben.

In dem Kapitel 2 werde ich die wichtigsten Begriffe ‚Weltbild‘ und ‚Naturbegriff‘, behandeln und sie in ihrem historischen Zusammenhang betrachten. Die Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur ist vielfältig und in dieser Arbeit werden die verschiedenen Blickwinkel unter die Lupe genommen. In Kapitel 3 wird der Autor Max Frisch, sein Leben und seine Werke behandelt. Die literaturwissenschaftlichen Ansatzpunkte in Hinsicht auf die Möglichkeiten der Textinterpretation, beziehungsweise meiner Untersuchungsmethode, der Hermeneutik, werde ich schließlich in Kapitel 4 beschreiben.

Im Analyseteil werde ich das in den Primärtexten vermittelte Bild der Natur untersuchen, das ein zentrales Element der Romane darstellen und von dem Autor

leitmotivisch verwendet werden. Darüber hinaus werden die in den Romanen vorkommenden Metaphern und die Erzählmittel in Bezug auf das Weltbild und insbesondere die Natur betrachtet. In der Zusammenfassung werden die wichtigen Elemente miteinander verglichen und über ihren zeitgenössischen Hintergrund gespiegelt.

Das Ziel dieser Arbeit ist zu klären, was für Weltbilder in den Erzählungen aktualisiert werden, wie diese Sichtweisen der Natur einander gegenüberstehen und was für eine Entwicklungsgeschichte in Hinsicht auf die Wandlungen der Weltbilder und deren Naturbegriffe sie beschreiben. Zusätzlich wird betrachtet, wie die 22-jährige Zeitspanne zwischen den jeweiligen Romanveröffentlichungen bezüglich der Naturbilder sichtbar wird. Die Hypothese dieser Pro Gradu-Arbeit ist, dass die beiden Romane eine Reise von einem Welt- und Naturbild in das andere darstellen.

In der Arbeit werden anstatt der vollständigen Titelnamen der Romane die kürzeren Formen verwendet. Die Romane werden hier *Homo faber* und *Holozän* benannt.

2 WELTBILD UND NATURBEGRIFF

In diesem Kapitel wird zunächst der Begriff ‚Weltbild‘ wie auch der Naturbegriff unter verschiedenen Aspekten erklärt. Danach sollen, weil es zum Verstehen des heutigen Weltbildes wichtig ist, auch die historischen Weltbilder und Denkweisen betrachtet werden. Außer der allgemeinen Betrachtung der Weltbilder werde ich mich genauer auf den Naturbegriff in Bezug auf die jeweilige Epoche konzentrieren. Es wird hier das Zeitalter der Antike als Ausgangspunkt für die Begriffsentwicklung genommen, weil das abendländische, insbesondere in den Industrienationen vorherrschende wissenschaftlich-technische Naturverständnis aus dem Griechenland des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts stammt (Leidig 2003, 4).

2.1 Weltbild als Begriff

Das Weltbild ist die Vorstellung, die sich Menschen von der Welt und den Menschen machen (Langenscheidt Großwörterbuch 2003, 1173). Ein Weltbild ist etwas Gemeinsames für eine bestimmte Zeit und Gesellschaft, es besteht daraus, was eine Gruppe von Menschen miteinander mehr oder weniger teilt, nämlich Normen, Werte und Glauben. Es kann zwar nicht behauptet werden, dass jeder Repräsentant einer Zeit und Gesellschaft sein Umfeld gleichermaßen sieht. Das Weltbild kann aber als ein Rahmen des großen Ganzen einer Zeit verstanden werden; etwas, was das Leben jedes Menschen beeinflusst, wie zum Beispiel gemeinsame Verhaltensregeln. Es ist die Gesamtheit des menschlichen Wissens über die Welt und das menschliche Urteil darüber in einer bestimmten Epoche (Deutsches Wörterbuch 1966, 1425).

Die menschliche Gesellschaft befindet sich in einer ständigen Bewegung, Veränderung und Entwicklung, und in verschiedenen Epochen erfassen und erkennen die Menschen die Welt auf ihre eigene Art, und auf eigene Art teilen sie die Eindrücke und Erkenntnisse ein und konstruieren ihr eigenes, historisch bedingtes Weltbild (Gurjewitsch 1972, 9). Es ist auch zu bemerken, dass die Vorstellungen des Menschen von der Welt gleichzeitig seine Vorstellungen von sich selbst, sein Selbstverständnis widerspiegeln (Gurjewitsch 1972, 86). Der Begriff kann auch als etwas verstanden werden, was dem Menschen eine gewisse Sicherheit bietet, denn

...ohne ein strukturiertes und kohärentes Bild der Welt und des Platzes, den wir darin einnehmen, wäre der Mensch verwirrt und unfähig, zielgerichtet und konsequent zu handeln, denn er hätte keine Orientierungsmöglichkeit und fände keinen festen Punkt, der es ihm gestattet, alle die Eindrücke zu ordnen, die auf ihn einströmen (Fromm 1976, 133).

2.2 Naturbegriff

Das Wort *Natur* hat seinen Ursprung in dem lateinischen *natura* und trägt sowohl die Bedeutung ‚Geburt‘ als auch ‚Wachstum‘ in sich (Matthies 2004, 59). Nach Matthies (2004, 59) wurde mit dem Begriff *Natur* spätestens seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert terminologisch auf all das verwiesen, was „Menschen nicht gemacht und zu verantworten haben, was ohne menschliches Zutun und dessen Folgen ist und geschieht“. In der Alltagssprache wird mit Natur etwas uns Umgebendes, Nicht-Technisches verstanden. In gleicher Weise kann der Begriff im Alltag auch auf einen Kontrastbegriff zu Technik und Kultur hinweisen, was der Natur als einer vielseitigeren Idee natürlich nicht gerecht wird. (Kim 2007, 271.)

Die Beziehung der Menschheit zur Natur ist ein zentraler Ausgangspunkt, wenn das Wesen der Natur näher erörtert wird. Jeanette Kokott (2001, 22) betrachtet die Natur und die Gesellschaft als ein Gegensatzpaar, worüber auch Wanning (2006, 229) spricht, wenn sie ‚Natur‘ und ‚Mensch‘ als reine Gegenbegrifflichkeiten versteht, weil das, was Natur ist, genau das Nicht-Menschliche sei. Wanning (2006, 229) fügt aber hinzu, dass es eine „wackelige Idee“ (Wanning 2006, 229) sei, wenn auf die Naturhaftigkeit des Menschen und allerlei Aspekte der Nutzung der Natur Rücksicht genommen werde. Seit Jahrhunderten ist für die Beziehung des Menschen zur Natur auch charakteristisch, dass es sich dabei um den „Kampf ums Überleben in einer feindlichen Umwelt, auf deren Ressourcen der Mensch gleichwohl angewiesen blieb“ (Wanning 2006, 223) handelt, wobei es dem Menschen gelungen ist, sich die Kräfte der Natur dienstbar zu machen (Wanning 2006, 223).

Die Einstellung des Menschen zur umliegenden Natur ist laut Suolahti (1974, 185) von drei Faktoren, zwei kollektiven und einem individuellen, beeinflusst. Erstens verwendet die jeweilige Epoche die Naturressourcen unterschiedlich. Alles, was als nützlich zählt, wird oft auch als etwas Gefälliges oder Schönes erlebt. Zweitens ändert sich die

Naturvorstellung nicht so schnell wie die allgemeinen Produktionsumstände, sondern die vorherige Auffassung bleibt als solche oder teilweise zumindest eine Weile erhalten, was mit dem Wirken des schriftlichen Erbes der früheren Periode zu erklären ist. Drittens wirkt der Geist des einzelnen Menschen als subjektiver Faktor, die Art und Weise wie er jeweils die Natur um sich herum erfasst. (Suolahti 1974, 185.) Eine ähnliche Idee erörtert auch Schäfer (1993, 28), wenn er von dem Grundverhältnis des Menschen zur Natur spricht, wobei er die Einstellung des Menschen zur Natur als entsprechendes Selbstverständnis des Menschen versteht. Dieser Gedanke umfasst noch eine Einteilung in das Verhältnis zu sich selbst, zu Mitmenschen und zur Natur. (Schäfer 1993, 28.)

Die Vorstellungen des Menschen über die Natur stehen in enger Verbindung mit dem Bild, „das der Mensch von sich entworfen hat hinsichtlich seiner Aufgaben in der Welt“ (Schäfer 1993, 37). Indem wir versuchen, die Natur zu verstehen und zu analysieren, kommen unsere Vorstellungen über die Natur als Reflexe unseres Selbstverständnisses zum Vorschein: Aus dem Spiegel der Natur schauen wir uns selbst entgegen. (Botkin 1990¹; zitiert nach Schäfer 1993, 38.) Ähnliches erörtert auch Wanning (2006, 224), wenn sie diese Ideen noch weiterführt. Sie beschreibt die Leitmodelle der Natur und ihren Wandel als Epochenmerkmale, zum Beispiel als eine harmonische Ordnung oder als ein nützliches System, in dem diese Vorstellungen Ausdruck des veränderten Verständnisses bilden, das der Mensch von sich selbst hat. Wenn die Welt sich verändert, kann das Verhältnis zwischen Mensch und Natur nicht unverändert bleiben. (Wanning 2006, 224.) Folgendermaßen kann die Natur auch als ein relationaler Begriff aufgefasst werden. Die Beziehung des Menschen zur Natur stellt also nie eine feste Größe dar, sondern ist mit dem entsprechenden kulturellen und individuellen Selbstverständnis verknüpft. (Wanning 2006, 228.) Nach Böhme (2000², zitiert nach Wanning 2006, 228) wird Natur demzufolge als ein kulturelles Projekt verstanden, das eng mit der Geschichte der Subjektkonstitution verbunden ist.

Andere mögliche Sichtweisen über das Wesen der Natur stellt Gernot Böhme (1992, 11) mit seinen fünf klassischen Gegensatzpaaren vor. Er unterscheidet zwischen Natur und Setzung, beziehungsweise Natur und Konvention, wofür charakteristisch sei, dass Konventionen vereinbart, nicht gewachsen seien, während die Situation im Fall der

¹ Botkin, Daniel 1990. *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-first Century*.

² Böhme, Hartmut 2000. *Historische Natur – Konzepte und ökologisches Denken*.

Natur genau umgekehrt ist. Es wird also „eine vom Menschen gesetzte von einer natürlichen Ordnung“ (Böhme 1992, 12) unterschieden. Eine deutliche Gegenüberstellung resultiert zwischen Natur und Technik, beziehungsweise Natur und Kunst. Dafür ist kennzeichnend, dass Naturdinge sich aus eigener Kraft entfalten, sich selbst reproduzieren und in einer gewissen Richtung wachsen, die durch eigene Normen bestimmt ist. Für etwas Technisches sei dagegen typisch, dass die Form und die Regeln des Funktionierens von den Menschen geschaffen wurden. Auf diese Weise bleibt die Reproduzierbarkeit auf den Menschen angewiesen. Sie bestimmen, ob eine Sache reproduziert werden soll oder nicht. (Böhme 1992, 13.)

Mit dem Gegensatzpaar zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen bzw. dem Verdorbenen wird nach Böhme (1992, 13) die Schöpfungsordnung beschrieben. Diese Ordnung umfasst die Vorstellung einer natürlichen Lebensweise, mit der zum Beispiel eine natürliche Ernährung gemeint sein kann. Ein viertes Gegensatzpaar stellt das Ursprüngliche dem Zivilisierten gegenüber, worunter auch der Gegensatz *Natur* und *Kultur* bzw. Natur und Zivilisation verstanden wird. Im Hintergrund steht hier die Entwicklungsgeschichte der Menschheit von einem Naturzustand in den Zustand der Zivilisation. Dieser Prozess der Hominisation und der Wahrnehmung der dadurch entstandenen Schäden haben zur Erweiterung der Sehnsucht nach Natur als etwas Einfachem, Unschuldigem und Freiem beigetragen. (Böhme 1992, 14.) Eine weitere Gegenüberstellung besteht aus den Begriffen *Außen* und *Innen*, oder *Natur* und *innere Natur*. Unter der Konzeption der Natur als Bereich des Äußeren wird das Fremde oder das nicht zum Ich Gehörende verstanden, während der Begriff der *inneren Natur* sich auf das empirische Selbstbewusstsein, aber auch auf das individuelle Freiheitsbewusstsein bezieht. (Böhme 1992, 15.)

Der Begriff *Natur* kann in vielen Kontexten verwendet werden, zum Beispiel trägt er in der Ökonomie andere Bedeutungen als im Bereich der Wissenschaft oder Kultur, und dafür ist auch kennzeichnend, dass der Naturbegriff zeitgemäß immer wieder neu bestimmt wird (Wanning 2006, 245-246). Folgendermaßen ist es wichtig für unser Verständnis von Natur, die Entwicklungen des Denkens zu durchschauen und zu verstehen, wobei es auch sinnvoll ist, nicht nur eine einheitliche Definition zu suchen, sondern „die verschiedenen Formen des Naturverständnisses in Beziehung zu setzen zu dem jeweiligen Umgang mit der Natur“ (Matthies 2004, 52).

Kattmann (1995³; zitiert nach Matthies 2004, 52-54) stellt eine Typologie verschiedener Formen von Naturverständnis vor, die aus den verschiedenen Beziehungen und Begegnungsweisen zwischen Mensch und Natur besteht. Die erste heißt laut Matthies (2004, 52) *die benötigte Natur*, die darauf hinweist, dass der Mensch die Natur für alle seine Bedürfnisse von der Ernährung bis zur Bekleidung und von der Medikation bis zu den Baumaterialien benötigt. Dadurch wird auch der Umgang mit der Natur bestimmt, man will sie nämlich wirtschaftlich nutzbar machen. *Die geliebte Natur* wird dann ein Thema, wenn der Mensch die Natur im persönlichen Rahmen trifft, wenn sie zum Beispiel in Form von Haustieren, die geliebt werden, oder vom eigenen Garten, der gepflegt wird, vorkommen. Diese Beziehung kann auch als eine erweiterte ehrfurchtsvolle Beziehung zu allen Geschöpfen verstanden werden. (Matthies 2004, 53.)

Der dritte Begriff ist *die verehrte Natur*, wobei die Natur als etwas Seelenvolles verstanden wird. Dieses Naturverständnis bezieht sich auf den Umgang der Naturreligionen mit der Natur, aber auch auf die heutigen Strömungen ökologischer Bewegungen. Der Begriff der *erlebten Natur* erkennt die zwei Seiten der Natur, wo die eine Seite sich als die fremde und bedrohliche, und die andere sich als die bezaubernde, erholsame und erhabene zeigt. Für diese Begegnungsweise ist die vorwiegend passive und aufnehmende Handlungsweise des Menschen gegenüber der Natur kennzeichnend, wozu aber auch die Gefühle des Ekels oder der Angst gegenüber einigen Erscheinungsweisen der Natur gehören können, wie beispielsweise Schlangen oder Spinnen. Mit dem Begriff der *beherrschten Natur* wird die aktuelle Situation unserer Gesellschaft beschrieben, wo die moderne Naturwissenschaft und Technik dazu beigetragen haben, dass der Mensch fähig ist, Naturprozesse zu verstehen und zu beherrschen. (Matthies 2004, 53.)

Die bedrohte Natur stellt den Menschen als Feind der Natur dar, die Existenz und die Handlungen der Menschen sind für die Natur bedrohlich und gefährlich, was sich am Beispiel der Naturzerstörung und der Ausbeutung der Natur manifestiert. Der Begriff der *gelebten Natur* besteht wieder aus zwei Teilen, aus der inneren Natur des Menschen und aus der ihn direkt umgebenden Natur. Bei diesem Begriff wird jede Art Umgang mit der Natur als eine Begegnung mit sich selbst verstanden, wobei der Mensch als ein Teil der Natur verstanden wird. (Matthies 2004, 54.)

³ Kattmann, Ulrich 1995. Das Bild der Natur. Sieben Weisen die Natur zu verstehen. In GREENPEACE Hamburg: Die Werkstatt.

Diese hier vorgestellten Vorstellungen und Denkmodelle erscheinen in der realen Welt meist nicht als selbständige Phänomene, sondern es gibt Mischformen, wo eine Form möglicherweise die andere dominiert. Interessant ist die Frage nach dieser Kategorisierung insofern, wie die einzelnen Begriffe unser Verhalten gegenüber der Natur steuern und beeinflussen. (Matthies 2004, 55.)

Safranski (2007, 23) erörtert die Gedanken von Johann Gottfried Herder⁴ (1744-1803), dass nicht nur die Menschen und die Kultur, sondern auch die Natur Geschichte seien, dass auf diese Weise Naturgeschichte als Entwicklungsgeschichte verstanden werden könne. Herder gilt als der Vorläufer der modernen Anthropologie und für ihn bildet die Kulturgeschichte des Menschen einen Teil der Naturgeschichte. Die Humanität stellt sich nicht gegen die Natur, sondern ist in Hinsicht auf die Menschen die wahrhaftige Verwirklichung seiner Natur. (Safranski 2007, 23.)

Das aktuelle Naturverständnis ist die Folge von einer Entwicklungslinie, die von der Antike bis in die Gegenwart führt. Die Ideen der griechischen Philosophie sowie der mittelalterlichen christlichen Theologie haben zu der Entwicklung des Naturbegriffs beigetragen. (Leidig 2003, 3.)

2.3 Das Weltbild und das Naturverständnis der Antike

Die Rolle der Antike in Bezug auf Umweltprobleme ist nach Väyrynen (2006, 81) ein aktuelles Thema. Laut Oelschlaeger (1991⁵; zitiert nach Väyrynen 2006, 81) hat Aristoteles mit seiner Forderung nach rationalem Wissen nach einer Kontrolle der Natur gestrebt, wie überhaupt die Griechen mit ihrer Kultur eine hierarchische Ordnung in die Welt bringen wollten. Es wäre aber unfair, allein diese Vorstellung anzumerken, weil es auch andere bemerkenswerte Denkansätze gibt. Der Naturalismus und die Vorstellung der Einheit des Menschen mit der sonstigen Natur sind Themen sowohl bei Aristoteles als auch in den spätantiken Schulen. (Väyrynen 2006, 82.)

Von Aristoteles stammt das wichtige Gegensatzpaar, das eine Unterscheidung des von Natur aus Seienden vom technisch Seienden postuliert, von Natur und Kultur (Böhme

⁴ Herder, Johann Gottfried 1769. Journal meiner Reise im Jahr 1769.

⁵ Oelschlaeger, Max 1991. The Idea of Wilderness – From Prehistory to the Age of Ecology.

1992, 12-13). Matthies (2004, 63) erörtert das gleiche Thema und fügt hinzu, dass diese Gegenüberstellung dazu beigetragen habe, dass die Natur als etwas Normatives und Vorbildliches angesehen wurde, woran sich schon die Menschen der Antike orientiert hätten. Diese Idee könnte damit verbunden sein, dass die Götter und Mythen eine wichtige Rolle in dem Leben der Antike gespielt haben. Dies ist auch daran zu sehen, dass die Menschen geglaubt haben, dass das Wirken und die Anwesenheit der Götter überall in der Natur sichtbar seien. (Suolahti 1974, 185.)

Für die antike Vorstellung von Natur war nach Leidig (2003, 5) auch kennzeichnend, dass die ökologische Umwelt gerade dann schön und vorteilhaft empfunden wurde, wenn sie von den Menschen gebraucht und missbraucht wurde. Die Verwendung von Ressourcenpotenzialen der Natur wurde auf diese Weise als Sieg des Menschen über die Natur verstanden (Leidig 2003, 5). Auch Suolahti (1974, 192) stellt fest, dass das Ideal der schönen Natur genau die kultivierte Natur war, weil das Auskommen der Menschen zum größten Teil von der Landwirtschaft abhängig war.

Nach Leidig (2003, 5) wurde die Begrenztheit der Naturressourcen oder die Möglichkeit des Verlusts der Lebensbasis der Menschheit in der Antike nicht wahrgenommen. Auch von einem Umwelt- oder Naturbewusstsein könne noch keine Rede sein.

2.4 Das Weltbild und das Naturverständnis im Mittelalter

Im Mittelalter herrschte die kirchliche Lehrmeinung, in Anlehnung an die Lehre von Ptolemäus (100-178), dass die Erde im Zentrum des Weltalls stehe (Krebs 2003). Nach Parry (1993, 18) hat die Institution der katholischen Kirche über einen langen Zeitraum bis in die Neuzeit das Weltbild aller gesellschaftlichen Stände beherrscht. Die Religion allgemein und die Lehren der Kirche haben also eine sehr bedeutende Rolle im Leben des mittelalterlichen Menschen gespielt. Das Mittelalter hat den Menschen als sündiges Wesen betrachtet, das erst im Glauben und im christlichen Kollektiv sein Heil finden könne (Parry 1993, 38). Der ideale Mensch des Mittelalters war ein Mönch, der asketisch lebte, der sich maximal von den irdischen Interessen und Sorgen abgewandt hatte. Dieses Ideal, das auch als Jenseitsorientierung gesehen werden kann, war allgemein und es sollte allen Gesellschaftsschichten als Vorbild dienen. (Gurjewitsch 1972, 279.)

Der Mensch des Mittelalters brauchte nur selten individuell zu handeln. Sein Leben gehörte zu einer Gruppe, die ständig in seinem Bewusstsein anwesend war. Wer gegen die Normen oder Gruppenziele handelte, verhielt sich ungehörig. (Gurjewitsch 1972, 344.) Zu den mittelalterlichen Idealen zählte auch die feste Überzeugung, dass alle ethnischen Gruppen und Stände eine Gemeinschaft bilden (Artz 1959⁶, zitiert nach Fromm 1976, 136), und „dass die Gesellschaft ein Organismus sei, dessen Glieder verschiedene Funktionen zur Erhaltung des Ganzen erfüllen“ (Gurjewitsch 1972, 295). Dieses Ideal kann als das Gegenteil zu der individualistischen Denkweise der Neuzeit, ganz besonders der Nachkriegszeit seit den 60er Jahren gesehen werden.

Im Mittelalter stellte man sich die Welt nicht vielgestaltig oder verschiedenartig vor, der Mensch beurteilte sich nach der eigenen kleinen Welt, in die er hineinversetzt wurde. Über die Außenwelt trafen nur zufällige, lückenhafte und mitunter unglaubwürdige Informationen ein. Die Erzählungen der Zeitgenossen darüber, was in fernen Ländern geschah, wurden mit Legenden versehen und phantastisch ausgeschmückt. Es gab auch keine Möglichkeiten die Informationen zu überprüfen. Außerdem herrschte eine absolute Kontrolle über das Denken, und zwar durch die Kirche mit ihrem Wahrheitsdogma. (Gurjewitsch 1972, 68.)

Durch die Landwirtschaft waren die meisten Menschen an den Boden gebunden und so haben sie die Natur als einen Bestandteil ihrer selbst empfunden, als etwas, was untrennbar von ihrem Bewusstsein war (Gurjewitsch 1972, 45). Gurjewitsch (1972, 55) fügt aber später hinzu, dass der mittelalterliche Mensch sich schon nicht mehr völlig mit der Natur verbunden fühlte, er hatte sich ihr aber auch nicht gegenübergestellt. Laut Gurjewitsch (1972, 57) war die Beziehung des Menschen zur Natur nicht das Verhältnis des Subjekts zum Objekt, sondern das Finden seiner selbst in der Außenwelt.

Die Natur war nach der mittelalterlichen Vorstellung ein Gotteswerk, was ein Hinweis darauf ist, dass auch das Naturverhältnis des Menschen im Mittelalter weitgehend von dem Christentum und der kirchlichen Lehre geprägt war (Gurjewitsch 1972, 57). Laut Gurjewitsch (1972, 62) wird in der wissenschaftlichen Literatur mehrfach die Idee konstatiert, dass dem Menschen des Mittelalters das ästhetische Gefühl zur Natur gefehlt habe.

⁶ Artz, Frederick 1959. The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey: A.D. 200-1500.

Gurjewitsch (1972, 334) spricht über die Stellung der Persönlichkeit in der Gesellschaft, über die spezifische Beziehung zwischen dem Individuum und der Gruppe. Im Mittelalter gab es also dieses Persönlichkeitsdenken nicht, das sich erst in der Neuzeit in Europa entwickelte. Eine solche Individualität, die die Illusion der totalen Souveränität und Autonomie gegenüber der Gesellschaft formt, bildet sich erst später in der Romantik heraus; „Im Verlaufe der gesamten Geschichte wird sich die Persönlichkeit auf unterschiedliche Weise ihrer selbst bewusst“ (Gurjewitsch 1972, 334). Die Definition der Persönlichkeit als ‚ein unteilbares Wesen‘, die aus dem 6. Jahrhundert stammt, blieb das ganze Mittelalter gültig, sowie der Glaube, der Mensch und die Natur seien nach dem Vorbild Gottes geschaffen. (Gurjewitsch 1972, 334-335.)

Im Mittelalter entfaltete sich im deutschen Sprachraum die Mystik, die als eine Art Gegenbewegung zu der kirchlichen Institution verstanden werden kann. Die Mystik betont die persönliche, religiöse Individualität, was natürlich Konfliktsituationen schuf, und beeinflusste auch das religiöse Leben allgemein, indem sie zur Verinnerlichung des Glaubens beitrug. Bei der Mystik ging es zum Beispiel um die Intimität und Intensität des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Dabei musste der Mensch sich zunächst von der Welt entfernen, um dann seine ganze Aufmerksamkeit der göttlichen Weisheit und Wahrheit schenken zu können. Die mystische Lebensweisheit wurde durch Schriften und Predigten dem Volk bekannt und von verschiedenen Schichten aufgenommen. (Gössmann 2006, 52.) Im allgemeinen Bewusstsein geriet die objektive kirchliche Liturgie langsam in den Hintergrund und wurde von subjektiveren Formen der Religionsausübung überlagert (Gössmann 2006, 53).

2.5 Das Weltbild und das Naturverständnis des Humanismus

Der Humanismus bezieht sich im weitesten Sinne auf eine geistige Haltung, welche die Würde des Menschen und die Rolle und Bedeutung der Einzelpersonlichkeit betont, sich auf die „Humanität“, auf das Wesen des Menschen, richtet. In engerem Sinne bedeutet Humanismus die geistigen Bewegungen in Europa, die die altgriechische und römische antike Kultur wiederbeleben wollten und ein Bildungsideal nach antikem Vorbild anstrebten. (Gottwein 2009.)

Nach Parry (1993, 38) wurden das mittelalterliche Weltbild und die mittelalterlichen Institutionen im 15. Jahrhundert in Frage gestellt. Während der Mensch des Mittelalters

noch als ein sündiges Wesen betrachtet wurde (s.o.), betonte die Renaissance nun den Eigenwert des Menschen als Individuum. Nach dem antiken Muster war der Idealmensch nun ein vielseitig gebildeter Bürger, der harmonische Eigenschaften hatte (Gurjewitsch 1972, 279). So beruhte das damalige Menschenbild auf der Persönlichkeit des Individuums und dessen Ausbildung. Der Mensch wandte sich seinen irdischen Umständen zu, wo das neuzeitliche Individualitätsbewusstsein als allgemeines Bildungsideal Fuß fasste. (Gössmann 2006, 61.)

Entsprechend veränderte sich das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt. Die Renaissance-Wissenschaftler erstrebten aufgrund von eigenen Beobachtungen bessere Kenntnisse der Naturgesetze. Ihre Arbeit wurde in städtischen Gemeinschaften betrieben und nicht mehr in isolierten Klöstern. (Parry 1993, 38.) In Deutschland bildeten sich in den Städten Gelehrtenkreise und allgemein nahm die städtische Kultur, die sich im Spätmittelalter zu entwickeln begann, immer mehr an Bedeutung zu. Während im Mittelalter die Religiosität alle sozialen, politischen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Bereiche der Gesellschaft beeinflusst hatte, wurde die Kultur in dem Zeitalter des Humanismus zum Selbstzweck. (Gössmann 2006, 65.) Die Welt begann sich schrittweise zu technisieren, beziehungsweise der Mensch begann, die Welt als etwas zu sehen, das durch Wissenschaft und Technik besser verstanden und nutzbar gemacht werden kann und soll. (Parry 1993, 38.)

Nach Gössmann (2006, 67) können im Zusammenhang mit dem Humanismus zwei philosophische Richtungen, die Naturphilosophie und die Staatsphilosophie, unterschieden werden. Bei der Naturphilosophie geht es um die Versenkung in den Kosmos und in die Natur, wobei der Mensch als Mikrokosmos und die ihn umgebende Welt als Makrokosmos gesehen werden. Bei der Staatsphilosophie tritt die Macht als Prinzip in den Hintergrund und das Naturrecht wird als Lebensordnung zwischen dem Wesen des Menschen und der Welt betont. (Gössmann 2006, 67.)

Die theologische Weltanschauung, die sich an die Mittelpunktstellung der Erde im Universum angelehnt hatte, ist nicht die einzige Vorstellung, die dem Wandel unterliegt. Die geographischen Kenntnisse der Welt veränderten sich auch, als Kolumbus 1492 einen neuen Erdteil, Amerika, entdeckte. Dies führte zu einem neuen Begriff der bewohnten Erde, das heißt, der Mensch hatte zunehmend die Umwelt als

seine Lebensumgebung wahrgenommen und sie sich nutzbar gemacht. (Gössmann 2006, 61.)

2.6 Das Weltbild und das Naturverständnis der Aufklärung

Die Aufklärung zählt zu der frühneuzeitliche Makroepoche, deren Anfang durch bedeutende Ereignisse gekennzeichnet ist. Als solche sind Folgende zu identifizieren: die Medienrevolution, die die Erfindung des Buchdrucks mit sich gebracht hat, und die erweiterte kulturgeographische Sichtweite durch die Entdeckung eines neuen Erdteils. Die Tendenzen des Zeitalters der Aufklärung, die schon in die Moderne weisen, sind die Ideen des demokratischen Verfassungsstaates, der allgemeinen Menschenrechte und der Verbesserung der Lebensumstände, durch Wissenschaft und Technik. (D'Aprile & Siebers 2008, 13.)

Die Aufklärungsbewegung in Europa kann auch als eine unmittelbare Reaktion auf die Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert betrachtet werden. Die Bewegung strebte nämlich nicht nur nach dem friedlichen Zusammenleben der Menschen mit unterschiedlichen Religionen und nach der religiösen Toleranz, der ‚Vernunftreligion‘, sondern das Recht auf Zweifel an allen Wissensansprüchen war auch wichtig. Die Spannung zwischen Religion und Aufklärungsidee zeigt sich auch in der Literatur des 18. Jahrhunderts als ein zentrales Thema. (D'Aprile & Siebers 2008, 54.)

Die Aufklärung brachte eine deutliche Säkularisierung der Gesellschaft mit sich; die Religion wurde von einer öffentlichen, politischen Angelegenheit weitgehend zur persönlichen Sache des einzelnen Menschen. Seit der Renaissance wurde die zunehmende Diskrepanz zwischen Glauben und Wissenschaft als ein Problem empfunden. Die Wissenschaft hatte gezeigt, dass die Welt und das Universum größer sind als im Mittelalter angenommen wurde, dass das mittelalterliche Weltbild wissenschaftlich falsch war. Mithilfe der jungen Naturwissenschaft wurden allmählich Naturgesetze entdeckt, mit denen man das Funktionieren dieser Welt immer exakter erklären konnte. (Parry 1993, 69.) Es gab also nicht nur eine Tendenz, die Natur zu verstehen, sondern auch den Willen, die Natur zu beherrschen. Die ersten Vorwürfe gegen die Ausbeutung der Natur stammen schon aus der Aufklärung, obwohl der Gedanke des Naturschutzes erst viel später populär wurde. (Oberholzner 2006.)

Die Aufklärung ist der entscheidende Entwicklungsschritt in der Geschichte der Neuzeit. Sie ist der wesentliche Faktor bei der Überwindung von Feudalismus und Absolutismus und hat bei der Erhebung der Vernunft zum höchsten Prinzip des menschlichen Handelns beigetragen. Die Aufklärung bildet den Anfang einer neuen Tradition abendländischen Denkens und kann als Geburtshelferin unserer modernen westlichen Welt angesehen werden, mit ihren Vorzügen und Schattenseiten. Mit ihr vollzieht sich die im Humanismus beziehungsweise in der Renaissance begonnene Emanzipation des Individuums. (Sanjosé 2008, 1.) Kant⁷ definierte die Aufklärung in einer berühmten Debatte als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Mit anderen Worten ist die Wandlung durch die Entwicklung des öffentlichen und kritischen Selbstdenkens charakterisiert. (D’Aprile & Siebers 2008, 17.)

Die Aufklärungskritik in der Postmoderne hat die Aufklärung mit der Moderne gleichgestellt und sie als Vorherrschaft des szientistischen, wissenschaftlich-technischen Weltbildes erklärt. Das Zeitalter der Aufklärung ist auch der Kunstfeindlichkeit und Eurozentrismus beschuldigt worden. Solche Äußerungen von postmodernen Aufklärungskritikern beabsichtigen, eine kritische Selbstreflexion vorzubringen, um die Grenzen der Aufklärung zu prüfen. (D’Aprile & Siebers 2008, 212.)

Nach D’Aprile & Siebers (2008, 99) wird die Verzeitlichung des Denkens als eines der bedeutenden Merkmale des 18. Jahrhundert verstanden. Der Historiker Koselleck⁸ (1972, zitiert nach D’Aprile & Siebers) zeigt, dass sich im 18. Jahrhundert neuartige Allgemeinbegriffe, sogenannte Kollektivsingulare, herausbildeten. Zum Beispiel tritt der Begriff der Geschichte an die Stelle der einzelnen Geschichten und auf diese Weise erkennt Koselleck eine Veränderung in dem historischen Bewusstsein, aus der eine dynamisierte Geschichtsauffassung resultiert. Diese neue Denkweise stellt den Menschen als Subjekt der Geschichte dar, die als ein offener, nicht vorherbestimmter Prozess verstanden wird. Das heißt, dass der Mensch versucht, seine Gegenwart und seine Zukunft selbst zu bestimmen. (D’Aprile & Siebers 2008, 99.)

⁷ Kant, Immanuel 1784. Was ist Aufklärung?

⁸ Conze, Werner, Brunner, Otto & Koselleck Reinhart 1972. Geschichtliche Grundbegriffe- Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. 8 Bde.

Foucault⁹ beschreibt diesen Prozess als einen Wandel des Paradigmas von einem metaphysisch-statischen Weltbild zu einem Dynamischen in den modernen Wissenschaften (D'Aprile & Siebers 2008, 99). Das veränderte Geschichtsverständnis wird zunächst in Literaturkreisen bekannt und hat auch dazubeigetragen, dass die Moderne das erste Mal in der Geschichte von der Kunst als etwas Positives empfunden wird (D'Aprile & Siebers 2008, 100). Die Entdeckung der dynamischen Geschichte wird zum wirklichen Wendepunkt des abendländischen Geistes. Damit wird es üblich die Ereignisse und Phänomene geschichtlich zu sehen und zu betrachten. Während Geschichte alles relativiert, wird sie selbst zu etwas Absolutem, was bedeutet, dass alles andere relativ und immer vor dem geschichtlichen Hintergrund betrachtet wird. (Safranski 2007, 28.)

2.7 Das Weltbild und das Naturverständnis der Romantik

Die neuen Denkweisen im 19. Jahrhundert sind geprägt von der Romantik und der Philosophie des Idealismus. Man entfernt sich immer mehr vom rationalistischen Weltbild der Aufklärung und an dessen Stelle tritt ein teilweise maßloser Subjektivismus. (Parry 1993, 99.) Laut Holmes (2008¹⁰, zitiert nach Vilkkko 2009, 2) könnte die Emotionalität der Romantik als ein Angriff gegen die Vernunftbetontheit der Aufklärung verstanden werden. Für die Wissenschaften brachte das Reflektieren der Subjektivität das wichtige Prinzip der Selbsterkenntnis mit sich, denn das Verstehen der Natur erforderte das Verstehen der menschlichen Natur (Holmes 2008, zitiert nach Vilkkko 2009, 2).

Die utopischen Wunschbilder in den Werken der Romantik, die Romantisierung der Welt und der Natur waren eine bewusste Reaktion auf die Unüberschaubarkeit des Lebens, auf die Unordnung der Zeit. Diese Unüberschaubarkeit der Welt wurde als Identitätsproblem des Einzelnen empfunden. Der bedeutendste Philosoph des deutschen Idealismus, Hegel (1770-1831), spricht in diesem Zusammenhang von ‚Entfremdung‘, die dadurch entsteht, dass der Mensch im modernen Arbeitsprozess, anders als der Bauer in der früheren Agrargesellschaft, seinen eigenen Wirkungskreis nicht mehr überschauen kann, das heißt, er fühlt sich fremd in seiner Existenz. (Parry 1993, 99.)

⁹ Foucault, Michel 1966. Die Ordnung der Dinge.

¹⁰ Holmes, Richard 2008. The Age of Wonder. How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science. Harper Press.

Hegel spricht von ‚Weltgeist‘, der etwas Werdendes ist, etwas, das sich in der Welt entfaltet, und dabei spielt nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte der Menschheit eine wichtige Rolle. Seine Denkweise kann mit dem Begriffspaar ‚Herr‘ und ‚Knecht‘, beispielsweise Machthaber und Unterdrückter, beschrieben werden. Diese Parteien sind voneinander abhängig: ohne Knechte gibt es keine Herren und andersherum. Immer wieder kommt es zu Zusammenstößen zwischen den Parteien, die Macht haben, und jenen, die sie noch nicht haben, und dadurch entstehen immer neue Konflikte. In diesem Ideal versteckt sich ein neues Menschenbild, das mit dem Begriff von der universalen Egalität zusammenhängt. Hegels Ideen wurden in späteren Zeiten sowohl von konservativen als auch von radikalen Denkern aufgegriffen. Vor allem hat der Marxismus viel von Hegels Dialektik übernommen. Für Marx war das Primäre jedoch die Materie, nicht der Geist wie im Idealismus. (Parry 1993, 104-105.)

2.8 Das Weltbild und das Naturverständnis der industrialisierten Gesellschaft

Das Weltbild wird im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer einheitlicher, was die ökonomische und technische Standardisierung schließlich im 20. Jahrhundert beweist. Wir leben in einer Welt, in der es immer mehr Maschinen und Geschäftszweige gibt. Für unsere heutige Kultur ist die internationale und interlinguistische Normierung kennzeichnend, die sich schon über die gesamte Welt verbreitet hat. (Hobsbawm 1975, 85-86.) Die Ideale des Industriezeitalters sind einerseits Arbeit, Eigentum, Profit und Macht, andererseits auch Individualismus und persönliche Freiheit (Fromm 1976, 141). Der Mensch des Industriezeitalters wird als unfrei und unvollständig charakterisiert, der so in Gefahr steht, ein sich „in Humanitätslosigkeit Verlierender“ zu werden (Schweitzer 1973a¹¹, zitiert nach Fromm 1976, 154).

Die Industrialisierung lässt nach Radkau (2000, 236) hinsichtlich des Verhältnisses zur Natur zwei Phasen erkennen; zunächst waren die Menschen begeistert von den neuen Freiheiten und Geschäftsmöglichkeiten, haben dann später aber die Nachteile konstatieren müssen, welche die Industrialisierung zum Beispiel in Form von

¹¹ Schweitzer, Albert 1973. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. In: Gesammelte Werke in 5 Bänden, Bd. 2, Zürich.

Umweltschmutzung mit sich gebracht hat. Diese Umweltproblematik lässt sich gerade in der Zeit erkennen, als der ökonomische Liberalismus als herrschende Doktrin an Boden zu gewinnen begann. (Radkau 2000, 236.) Während des 19. Jahrhunderts, der Zeit der Industrialisierung, herrschte die Ansicht, dass die Natur fähig wäre, sich selbst zu regulieren, und dass sie auf diese Weise keine menschliche Hilfe brauchen würde. Diese Naturbegeisterung wurde mit der Idee von Freiheit und Deregulierung, den neuen Idealen des Individualismus, verbunden. (Radkau 2000, 233.)

Die Individualisierung hat ihren Anfang im 18. und 19. Jahrhundert, als sich das Individuum allmählich aus seinen festen Sozialformen und seinem Sozialmilieu herauslöst, mehr und mehr zum Regisseur seines eigenen Lebens wird und seinen eigenen Lebenslauf selbst bestimmt (Doehlemann 2006, 22). Neben dem Individualismus ist der Wirtschaftsliberalismus einer der bedeutendsten Begriffe der modernen und postmodernen Zeit, der die heutige herrschende Denkweise beschreibt. Vor allem wird das Recht auf privates Eigentum betont und es wird als die wichtigste Voraussetzung für die Freiheit des Individuums gesehen. Der Individualismus unterstützt den Wirtschaftsliberalismus, die Idee, dass dem einzelnen alles erlaubt sei, um wirtschaftliche Profite zu erzielen. Die Folgen dieser egoistischen geld- und gewinnorientierten Denkweise sind beispielsweise die Ausbeutung der Natur und eine allgemeine Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen. Die Ideen des Individualismus und Wirtschaftsliberalismus lassen sich als ein Bestandteil des modernen Natur- und Menschenbildes aufzeigen. (Wiedenbeck 1998.)

Der Atheismus, der mit der Aufklärungsidee teilweise verbunden ist, hat sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zumindest in der westlichen Welt relativ schnell ausgebreitet, wozu die Geschichtsforschung und vor allem die Naturwissenschaften beigetragen haben. Einzelne Wissenschaftsbereiche, insbesondere die Anhänger der Evolutionstheorie, haben sogar versucht, die Religionen endgültig zu widerlegen. Auch in der staatlichen Politik ist die Säkularisierung diskutiert worden, die völlige Trennung von Staat und Religion. (Hobsbawm 1975, 337-338.)

2.9 Das Weltbild und das Naturverständnis der Nachkriegszeit

Der Zweite Weltkrieg hinterließ die Welt konkret und geistig in Trümmern. Der Wiederaufbau, das Wirtschaftswunder und die immer stärkere Technisierung brachten

einen Wandel des Denkens, der Lebensweise mit sich, was zum Beispiel bei der Entstehung einer Massenkongsumgesellschaft zu sehen ist. So werden die Naturressourcen über die fortschreitende, technische Entwicklung immer intensiver nutzbar gemacht. (Kleinschmidt 2007, 60.)

Im allgemeinen war die ökonomische Situation schon in den 50er Jahren in vielen wohlhabenden Ländern besser als vor dem Krieg und diese Zeit wird deswegen auch als die *Goldenen Jahre* (1950-1973) bezeichnet (Hobsbawm 1999, 326). Die Schattenseite des Wachstums waren der ökologische Verfall und die Verschmutzung der Natur, was damals nur vereinzelt wahrgenommen wurde. Für die Ideologie des wirtschaftlichen Wachstums war es nämlich selbstverständlich, dass die stärker werdende Herrschaft des Menschen über die Natur von Fortschritt zeugt. (Hobsbawm 1999, 331.)

Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts bringt die Technisierung die Atomkraft als Energieform mit sich (Kleinschmidt 2007, 69). Der kalte Krieg, der diese Zeit stark geprägt hat, hat zudem dazu beigetragen, dass ganze Generationen im Schatten der Gefahr eines Atomkriegs gestanden haben. Es wurde allgemein angenommen, dass der Atomkrieg jederzeit ausbrechen und die Menschheit zerstören könnte. (Hobsbawm 1999, 288.) In den 50er und 60er Jahren herrscht jedoch in Politik und Wirtschaft eine allgemeine Zustimmung in Bezug auf die Nutzung der Atomkraft, ein optimistischer Fortschrittsglaube ist mit dem Anbruch des Atomzeitalters verbunden (Kleinschmidt 2007, 69).

Der kalte Krieg hat sich als Gegenüberstellung der Ideologien gezeigt. Die konstante Gefahr eines Konflikts zwischen den Machtblöcken hat aber auch internationale Friedensbewegungen entstehen lassen. (Hobsbawm 1999, 302.) Die Ökologiebewegung, die im Kampf gegen Nutzung der Atomenergie und die herrschenden politischen Verhältnisse entsteht, bekommt in der Politik selbst immer mehr Bedeutung (Kleinschmidt 2007, 69).

Die technische Revolution hat mit ihren Erfindungen wie Kühlschrank oder Fernseher nicht nur den Alltag verändert (Hobsbawm 1999, 336). Die neue Technologie hat den Menschen als traditionellen, ‚blue collar‘ Arbeitnehmer teilweise nutzlos gemacht, indem die Maschinen ihn ersetzt haben. Die neue Rolle des Menschen ist jetzt, den

wirtschaftlichen Aufschwung zu unterstützen, indem er immer mehr Produkte konsumiert. Einen wesentlichen Teil dieses Prozesses wird durch die Forschung und Entwicklungsarbeit geleistet, die für das Wirtschaftswachstum eine wichtige Rolle spielen. (Hobsbawm 1999, 337-338.) Die Zeit ist laut Hobsbawm (1999, 667) noch einigermaßen von dem Vertrauen in die Wissenschaft geprägt, dass nämlich die menschlichen Fähigkeiten die Naturressourcen bewahren können, oder dass die Natur selbst die Schäden reparieren würde, die der Mensch verursacht hat.

Die Urbanisierung der menschlichen Lebensweise und damit der Bruch beziehungsweise die Entfremdung von der Natur sind kennzeichnend für diese Zeit, in der Landflucht und allgemeines urbanes Leben typische, gesellschaftliche Merkmale sind. (Hobsbawm 1999, 349.) Dies unterscheidet diese Periode von den früheren Zeiten, wo seit der Jungsteinzeit (etwa 5000-2000 v. Chr.) die Mehrheit der Menschen von und mit der Natur lebte, von der Landwirtschaft, Jagd oder Fischerei (Hobsbawm 1999, 366).

Der Triumphzug des Individualismus (siehe Kapitel 2.8) lässt sich auch am Beispiel der Urbanisierung aufzeigen. In der Landwirtschaft war die Rolle der Familie nicht nur auf die Fortpflanzung ausgerichtet, sondern auch darauf, dass die Zusammenarbeit funktioniert. Die alleinwohnenden städtischen Menschen haben die Verbindung nicht nur zur Natur verloren, sondern in dem Sinne auch zu ihren Mitmenschen. (Hobsbawm 1999, 426.) Auf der anderen Seite kann hier, bei dem Menschenbild der Gegenwart, auch von einer beinahe unbegrenzten Freiheit des Individuums gesprochen werden (Hobsbawm 1999, 428).

Während des 20. Jahrhunderts hat die Idee, dass die menschlichen Lebensgrundlagen, d.h. die Natur, geschützt werden sollten, ständig an Bedeutung gewonnen. Das zeigt sich schon früh in Form einer industrialisierungskritischen Weltanschauung. (Brüggemeier 2002, 11.) In den 60er Jahren und zu Beginn der 70er Jahre wurden einige wichtige Schritte unternommen, um die Atombewaffnung zu kontrollieren und zu begrenzen, wie zum Beispiel mit Verträgen über den Atomteststopp (Hobsbawm 1999, 310). Nach Brüggemeier (2002, 12) halten viele Historiker die Wende zu den 70er Jahren für den Zeitpunkt, wo die klassische Moderne zu Ende gekommen ist und die Phase des allgemeinen Liberalismus sich beschleunigt hat. Oberkrome (2002, 37)

spricht von der ökologischen Wende der frühen 70er Jahre, als der bisher nur auf einer nationalen Ebene betrachtete Naturschutzgedanke eine globale Form erreicht hat.

Die Kraft der Technologie, die auf Naturwissenschaften beruht, wird durch das weltweit explosionsartige Wirtschaftswachstum vervielfacht. Während der 70er Jahre wird allmählich bemerkt, dass dies auch grundlegende und eventuell unwiderrufliche Änderungen für die Biosphäre der Erde bedeutet. (Hobsbawm 1999, 688). Der Treibhauseffekt, der aus den von den Menschen produzierten CO₂-Gasen folgt, hat seit diesem Zeitpunkt die Menschheit beunruhigt (Hobsbawm 1999, 689).

Die Welt ist dermaßen kompliziert geworden, dass Wissenschaftler von verschiedenen Fachgebieten gebraucht werden, um die Umwelt- und Ressourcenprobleme verstehen und lösen zu können. Die Politikwissenschaftlerin Ostrom (1990¹², zitiert nach Reckmann 2009), die Wirtschafts-Nobelpreisträgerin des Jahres 2009, hat aufgezeigt, dass die Menschen in Bezug auf die Erhaltung der Naturressourcen zusammenarbeiten können. In ihren umfassenden Untersuchungen wurde erwiesen, dass der Mensch sich selbst besser um die Naturressourcen kümmert als bisher geglaubt wurde. Nach Ostroms Resultaten, die sie durch Untersuchungen von Wasserreserven, Weideland und Fischbestand erzielt hat, verwenden die Benutzer, die selbst über die Pflege ihres gemeinsamen Eigentums entscheiden dürfen, ihre Ressourcen oft effektiver als im Vergleich zu einer Situation, in der Privateigentum oder staatliches Eigentum die Besitzform des Landes ist. Die Schlüsselwörter bei der Verwirklichung der Selbstbestimmung über die Ressourcen wären das Vertrauen, die Kommunikation und die gegenseitige Abhängigkeit. Außerdem ist die Kontrolle wichtig, damit die Menschen mit Bestimmtheit für ihre Umwelt Verantwortung tragen. Das Gewinnen des Vertrauens der Menschen hinsichtlich der Tatsache, dass es sich lohnt, bei der Pflege der Naturressourcen zusammenzuarbeiten, kann ein großes Potenzial haben, um die Gesellschaft in eine bessere Richtung bringen zu können. (Ostrom 1990, zitiert nach Reckmann 2009.)

Hünemörder (2002, 135) schreibt über das Gefühl der Unsicherheit gegenüber der Zukunft, die Ende der sechziger Jahre herrschte. Die Entwicklungstendenzen mit pessimistischen Zukunftsbildern in Bezug auf den technischen Wandel brachten einerseits viele Fragen zum Vorschein (Hünemörder 2002, 135). Es wurde aber

¹² Ostrom, Elinor 1990. Governing the Commons.

andererseits auch überlegt, dass die Neuorientierung des Menschen zur Natur und zur Umwelt gerade die Voraussetzung für die Zukunft sei (Huxley 1969¹³, zitiert nach Hünemörder 2002, 136). Das Thema der Begrenztheit der Welt und der Umwelt, was Naturschätze und Bevölkerungswachstum angeht, wurde auch angeschnitten (Hünemörder 2002, 138).

1968 kam der sogenannte Club of Rome, eine kleine internationale Expertengruppe aus der Diplomatie, der Industrie, der akademischen Welt und der Zivilgesellschaft, zusammen. Die Absicht der Gruppe war, wichtige Themen zu besprechen, wie die kurzfristige Betrachtung der internationalen Angelegenheiten besonders hinsichtlich der Zerstörung begrenzter Naturressourcen. Ihr Bericht, *Die Grenzen des Wachstums*, hat weltweit Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Darin wurden mehrere Szenarien untersucht, um eine nachhaltige Entwicklung zu fördern. Der Club of Rome, eine nicht gewinnorientierte Organisation, führt die Arbeit mit globalen Problemen unter anderem bezüglich der Umwelt weiter, und versucht ein allgemeines Bewusstsein für Ökologie besonders bei politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsträgern zu fördern. (The Club of Rome 2009.)

¹³ Huxley, Julian 1969. In: Welt: *Der Mensch auf Kollisionskurs*.

3 ÜBER DEN AUTOR MAX FRISCH

Max Frisch ist am 15. Mai 1911 in Zürich geboren. 1930 hat er an der Universität Zürich sein Germanistikstudium begonnen. Im folgenden Jahr ist seine erste Veröffentlichung in dem Feuilleton der Neuen Zürcher Zeitung erschienen. Schon während seines Studiums hat Frisch Reisen durch Ost- und Südosteuropa gemacht. 1934 hat er sein Studium abgebrochen, aber zwei Jahre später wieder mit einem Architekturstudium weitergeführt. Während der Kriegszeit hat er aktiven Militärdienst als Soldat geleistet. (Max Frisch – Archiv 2009.)

Während der 40er und 50er Jahre macht Frisch mehrere Reisen in Europa und verbringt 1951 als Stipendiat der Rockefeller-Stiftung ein Jahr in den USA (Max Frisch – Archiv 2009). 1950 erscheint Frischs *Tagebuch, 1946-1949*. Hier wird ein literarisches Tagebuch mit Stellungnahmen in Bezug auf politische und gesellschaftliche Ereignisse verbunden. Der Text umfasst autobiografische Texte, Erzählungen und Briefe. Das Tagebuch ist als die Grundform seiner Prosa bezeichnet worden, was seine Roman-Figuren, wie Walter Faber in *Homo faber*, auch zeigen. (Stephan 1992, 10.) Nach Stephan (1992, 10) sucht diese Figur über die Form des Tagebuchs zu sich selbst zu kommen.

Bevor der Roman *Homo faber. Ein Bericht* im Herbst 1957 erscheint, hat Frisch sich von seiner Familie getrennt, mehrere literarische Werke publiziert und Reisen in Europa, Südamerika und Asien durchgeführt. Das heißt, er hat alle Orte seiner literarischen Texte selbst besucht und dort Erfahrungen gesammelt. 1958 wird Frisch der Georg-Büchner-Preis verliehen. Während der 60er und 70er Jahre wohnt Frisch in Berlin, Zürich, Rom, Barcelona und New York. Er unternimmt Reisen unter anderem nach Japan, in die Sowjetunion und in die USA. (Max Frisch – Archiv 2009.) Nach Petersen (1978, 6) ist Frischs Angewohnheit, ständig von einem Land zum anderen zu ziehen, ein Zeichen von seinem Hang zur Veränderung, was auch als ein wichtiges Thema in seinem Werk zu sehen ist.

1979 wird die Erzählung *Der Mensch erscheint im Holozän* veröffentlicht. In den USA ist Frisch sehr beliebt und der Text wurde sogar zur besten Erzählung des Jahres 1980

gekürt. In dem gleichen Jahr ist auch die Max Frisch-Stiftung gegründet worden. In der Sowjetunion ist das Werk ebenfalls erfolgreich. (Max Frisch – Archiv 2009.)

Bei Max Frisch¹⁴ (zitiert nach Petersen 1978, 1) bedeutet das Schreiben, sich selber zu lesen. Laut Scheller (2001, 85) hat Frisch immer nur von sich selbst geschrieben, von dem Alltag eines Mannes, der verschiedene Phasen durchlebt, und plötzlich bemerkt, dass er „ins Unbewusstsein der Natur“ versinkt. Auf diese Weise projizieren Frischs Erzählwerke das eigene Ich in seinen literarischen Figuren. (Scheller 2001, 85.) Während seine kritischen Gedanken über die Figuren zum Vorschein kommen, äußert sich Frisch privat auch in seinen Artikeln, Essays und Reden deutlich zum aktuellen Zeitgeschehen, zum Beispiel zum Kalten Krieg oder zur Gastarbeiterthematik in der Schweiz (Lotz 2008, 1).

Nach Wahler (2000) ist Frisch wegen der Neutralität seines Heimatlands fähig, als außenstehender Beobachter die Verhältnisse und Ereignisse der Menschheit zu betrachten und zu dokumentieren. Die wiederholenden Themen sind unter anderem Identität des modernen Menschen, Selbstbild, der Zwiespalt von technischem und emotionalem Weltbild, (Wahler 2000) die Suche eines Ichs nach sich Selbst, die von seiner Umwelt entfremdet ist, und das Bewusstsein von „Vergänglichkeit und Tod“ (Stephan 1992, 4).

Max Frisch gehört zu den bedeutendsten Schriftstellern in der deutschsprachigen Literatur der Nachkriegszeit. Nach Stephan (1992, 3) liegt sein Erfolg in dem starken Gefühl der Zugehörigkeit des Autors zu seiner Zeit. Frisch hat auch dazu beigetragen, dass die deutschsprachige Literatur nach den Weltkriegen wieder weltweit Respekt erlangt hat. Fast alle seine längeren Texte wurden in mehrere Sprachen übersetzt. Seine Romane und Stücke erreichten Bestsellerlisten und stehen auch in den Lehrplänen der Schulen. Seine Dramen, unter anderem *Biedermann und die Brandstifter* (1958), sein meistübersetztes Stück, werden von den Bühnen in Europa und in den Vereinigten Staaten gespielt. (Stephan 1992, 2.)

Biedermann und die Brandstifter, das Frisch auch als *Ein Lehrstück ohne Lehre* bezeichnet hat, ist die Geschichte des Herrn Biedermanns, der die Brandstifter ins Haus lässt und ihnen sogar die Zündmittel gibt. Dies bildet nach Frisch selbst ein

¹⁴ Frisch, Max 1950. Tagebuch, 1946-1949. Suhrkamp.

Parabelstück mit seinem anderen Bühnenstück *Andorra* (1961), in dem ein Mitbürger zum Juden gemacht und getötet wird. Die Verbindung zwischen Andorra und der Schweiz ist erkennbar, sowie die Verknüpfung der Beziehung zu Hitlerdeutschland. (Stephan 1992, 15.)

Häufige Wechsel der Perspektive und die Auflösung der Identität des Helden in mehrere Figuren sind Hinweise auf Frischs Strukturen in seinen Prosatexten, die auch die berühmten Romane *Stiller* (1954) und *Mein Name sei Gantenbein* (1964) zeigen (Stephan 1992, 8). Frischs Durchbruch als Erzähler wird gerade mit *Stiller* und *Homo faber* verbunden, wo er für seine kunstreiche Verknüpfung von Form und Inhalt gelobt wird (Stephan 1992, 12). Während in *Stiller* die Suche nach der Identität im Zentrum steht, bildet in *Homo faber. Ein Bericht*, der nach Stephan auch ein Komplementärroman zu *Stiller* ist, der Abbau einer überzogenen Identität ein zentrales Thema (Stephan 1992, 13).

Die wichtigen Ereignisse in seiner Zeit, wie die kulturelle Restauration der Adenauer-Zeit in den Fünfzigern und „die politischen Denkwänge und Gefühlsbefehle“ (von Matt 2001, 232) des Kalten Krieges, haben dazu beigetragen, dass Frisch als eine umstrittene Figur empfunden wurde. Gleichzeitig versinnbildlichte er überwiegend für jüngere Menschen alle Möglichkeiten der Freiheit oder der Selbstverwirklichung. Frisch wurde für das Lesepublikum in den fünfziger und sechziger Jahren zum Inbegriff der literarischen Moderne. (von Matt 2001, 233.)

Peter von Matt (2009) bezeichnet Max Frisch in seinem Essay als Liberalen, der daran glaubt, dass der einzelne Mensch und die Menschheit verbesserbar seien. Das heißt, dass sie die Welt in dem Sinne verbessern können, dass der Mensch selbst diesen Prozess übernehmen muss und kann. Laut von Matt kommt die Verbesserung dadurch zum Vorschein, dass die Menschheit von der politischen, philosophischen und ökonomischen Unmündigkeit erlöst wird, was einen Prozess des Fortschritts bedeutet. Nach dieser Idee ist die Welt als Ganzes in die menschliche Hand gelegt und als das Wesentliche dabei zeigt sich „der Glaube an die Möglichkeit des Fortschritts“ (von Matt 2009, 34), wobei jeder Einzelne für sein Schicksal verantwortlich ist. (von Matt 2009, 34.)

Bevor Frisch zwischen Ende 1955 und Juni 1957 *Homo faber* schreibt, hat er schon die Skizze zum Roman in *Tagebuch 1946-1949* entworfen. In dieser Skizze aus dem Jahr 1946 begegnet ein Kurier einem Mädchen, das ihn sonderbar anzieht, das aber schnell wieder verschwindet, ohne dass sie sich kennen lernen können. In der ersten Version der Geschichte erkennt er, dass es sich um seine Tochter handelt. Diese Konstellation ändert sich im Roman zwar nicht, aus der vorläufigen Begegnung wird aber eine etwas längere Bekanntschaft. (Franzen 1958, 119.)

In Frischs späteren Werken *Montauk* (1975), *Triptychon* (1978) und *Der Mensch erscheint im Holozän* (1979) lässt sich bemerken, dass eine Art Rückzug aus der Wirklichkeit begonnen hat. Sie zeigen eine Stimmung der Endzeitlichkeit, in der die Kommunikation für die Menschen schwieriger geworden ist, es geht dabei um das Älterwerden und den Tod. (Stephan 1992, 17-18).

Es kann auch gesagt werden, dass Max Frisch die Atmosphäre in der Schweiz verändert und den Begriff des Schriftstellers neu geprägt hat (von Matt 2001, 228). Nach von Matt (2001) hat er sich und seine Kollegen dazu verpflichtet, der Basis der Demokratie eine öffentliche Stimme zu geben, und so an der gesellschaftlichen Entwicklung teilzunehmen. Frisch wurde deswegen von vielen für staatsgefährdend gehalten, was auch daher rührte, dass er keine Kompromisse ertragen konnte. Dies hat gerade die Politik und die Kunst auseinander gehalten. Frisch wusste auch, dass es keine Politik ohne Kompromisse gibt, und dass nur in der Kunst eine Kompromisslosigkeit möglich ist. (von Matt 2001, 230.)

Frischs Werk *Homo faber* ist mit circa 3,6 Millionen Exemplaren der am meisten verkaufte Titel des Suhrkamp Verlags im deutschsprachigen Raum. 1991 wurde der Roman unter dem Namen *Homo faber* von Volker Schlöndorff auch verfilmt. (Bolliger & al. 2001, 119.) An der Erzählung *Holozän* arbeitet Frisch schon seit 60er Jahren, als er im *Tagebuch 1966-1971* ein Fragment erscheinen lässt, in dem er die Geschichte eines Herrn Geisers schreibt. Bei der Verfilmung von *Holozän* hat Max Frisch auch selbst mitgearbeitet. Für die 1991 begonnenen Dreharbeiten hat er bei der Regie und bei dem Verfassen des Drehbuchs geholfen. Max Frisch starb am 4. April 1991 in Zürich an Krebs, im Alter von fast 80 Jahren. (Bolliger & al. 2001, 256.)

4 HERMENEUTIK ALS INTERPRETATORISCHE METHODE

Literatur und Wirklichkeit stehen nach Baasner (2001, 16) in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis, was sich aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten lässt. In der Literatur geht es um die Repräsentation der Erfahrungswirklichkeit. Die kognitive Verarbeitung von Erfahrungen und das selbstverständliche Alltagswissen machen dabei den literarischen Text erst verständlich. (Baasner 2001, 16.)

Der Begriff ‚Hermeneutik‘ gehört zu den theoretischen Ansätzen in der Literaturwissenschaft und bezieht sich auf die Verfahren bei der Interpretation eines literarischen Textes. Der Ursprung des Begriffs geht auf die Bibelwissenschaft zurück, die Exegese, die Interpretation der Bibeltex-te, die als Hermeneutik bezeichnet wurde. Darunter wurde die Auslegung oder die Erklärung eines Textes verstanden, dessen Bedeutungen nur durch das Verfahren der Interpretation ermittelt werden konnte. Während der letzten beiden Jahrhunderte ist der Begriff der Hermeneutik auch im Bereich der literaturwissenschaftlichen Praxis verstärkt benutzt worden. (Klarer 1999, 10.) Die Hermeneutik wird nach Dilthey¹⁵ (zitiert nach Baasner 2001, 50) auch als Grundlage der Geschichts- und Literaturwissenschaften verstanden.

Weil die Textinterpretation ein umfassender und offener Begriff ist, und weil es im Rahmen dieser Arbeit nicht sinnvoll wäre, alle möglichen literaturtheoretischen Strömungen zu behandeln, werden nur einige wichtige, für diese Arbeit wesentliche Ansätze erklärt. In der Literaturwissenschaft können die Interpretationsmöglichkeiten zum Beispiel in text-, autor-, leser- und kontextorientierte Ansätze unterteilt werden (Klarer 1999, 11).

In dieser Arbeit spielt die kontextorientierte Herangehensweise eine wichtige Rolle, weil die Romane nicht nur als allein für sich stehende Kunstwerke betrachtet werden, sondern weil angestrebt wird, sie in einem größeren, gesellschaftlichen Zusammenhang zu sehen. Auch Elemente des literaturgeschichtlichen Ansatzes werden hier verwendet. Dabei handelt es sich um die Zuordnung und Datierung eines Textes und darum, die möglichen sozio-politischen und historischen Hintergründe zu klären. (Klarer 1999, 28.)

¹⁵ Dilthey, Wilhelm 1924: Die Entstehung der Hermeneutik. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 5 Göttingen

Literarische Texte sind gewissermaßen historische Quellen und werden besonders als kulturhistorische Quellen gelesen, in denen Informationen zum Beispiel über Bewusstseinslagen, Verhalten und Anschauungsweisen der jeweiligen Epochen zu finden sind (Baasner 2001, 29).

Nach Gadamer (1960, 169) müsste die Hermeneutik derart umfassend verstanden werden, dass sie die ganze Sphäre der Kunst miteinbezieht. Die Hermeneutik muss auch im Ganzen so bestimmt werden, dass sie ein Prozess ist, in dem das Verstehen einen Teil des Sinngeschehens bildet, in dem der Sinn sich schrittweise bildet und erfüllt. Gadamer führt die Idee weiter, indem er feststellt, dass die Hermeneutik gerade der Entstehung des historischen Bewusstseins eine zentrale Funktion im Bereich der Geisteswissenschaften verdankt. (Gadamer 1960, 170). Es kann nämlich konstatiert werden, dass die Hermeneutik gerade eine wichtige Rolle bei der Interpretation von historischen Texten spielt.

Der Umgang mit einem Text zielt darauf ab, die möglichen Bedeutungen zu entschlüsseln, d.h. es geht um das Verstehen des Inhalts (Baasner 2001, 35). Die Interpretation entsteht, wenn die Bedeutung eines Textes auf eine Erfahrungswirklichkeit bezogen wird. Bei dem hermeneutischen Verfahren werden bestimmte Verstehensprozesse angewendet. Zum Beispiel werden Wörter und Satzstrukturen danach geprüft, ob sie die vermutete Hypothese stützen. In diesem Prozess bringt der Leser sein Vorverständnis und sein kulturelles Wissen mit ein, um es beim Lesevorgang beziehungsweise beim Verstehensprozess zu überprüfen, zu bestätigen oder zu widerlegen. Bei diesem Prozess erweitert sich allmählich das Textverständnis des Lesers. Dieses Vorgehen des ständigen Überprüfens der Verstehenshypothese wird als hermeneutischer Zirkel bezeichnet. (Baasner 2001, 36.) Schmitt (2008, 23) unterscheidet bei diesem Prozess vier Stationen. Die erste Station bedeutet, dass sich ein unbekanntes Ganzes vor uns bildet. In der zweiten Station besteht das Ganze aus unbekanntem Teilen, während in der dritten Phase die bekannten Teile schon beherrschend sind. Bei der letzten Station wird ein bekanntes Ganzes erkannt. Im Hintergrund dieser Spirale steht immer der Prozess, in dem die neu entstandenen Textkenntnisse die vermeintlichen Vorverständnisse verändern. (Schmitt 2008, 23.)

Laut Heidegger (1927¹⁶ zitiert nach Gadamer 1960, 271) besteht das Wesentliche bei der hermeneutischen Reflexion nicht darin nachzuweisen, dass ein hermeneutischer Zirkel überhaupt vorliegt, sondern, dass er einen überschaubaren Sinn hat. Die richtige Interpretation muss sich gegen willkürliche Einfälle abschirmen und die Aufmerksamkeit auf die Sachen selbst richten. Um einen Text zu verstehen, wird immer zuerst ein Entwurf vollzogen. Der Ausleger bildet sich eine Version des Ganzen, sobald ein erster Sinn im Text verstanden wird. Ein solcher Sinn zeigt sich nur, weil der Text schon mit bestimmten Erwartungen in einem gewissen Sinn gelesen wird. Aus dem Ausarbeiten einer solchen Vorplanung mit ständiger Überprüfung besteht das ganze Verstehen, und auf diese Weise entstehen mehrere konkurrierende Entwürfe zur Ausarbeitung. (Gadamer 1960, 271.) Diese ständige Aufgabe des Verstehens, das ständige Neu-Entwerfen, das die Sinnbewegung des Auslegens darstellt, ist der Vorgang, den Heidegger beschrieben hat. Bei diesem Prozess soll der Interpret mit seinen Vormeinungen nicht nur auf den Text zugehen, sondern die in ihm lebenden Vormeinungen bezüglich ihrer Herkunft und Geltung prüfen. (Gadamer 1960, 272.)

Bei näherer Betrachtung wird erkannt, dass Meinungen nicht völlig beliebig verstanden werden können. Wir können nämlich kaum blindlings an unserer eigenen Vormeinung über eine Sache festhalten, wenn wir Meinungen von anderen verstehen. Die eigenen Vormeinungen können und müssen auch nicht vergessen werden. Lediglich Offenheit wird bei diesem Prozess verlangt. Dabei bilden die Meinungen von anderen und die eigenen Meinungen zwar eine Ganzheit, „eine bewegliche Vielfalt von Meinungen“ (Gadamer 1960, 273). Bei dieser Vielfalt von Meinungen und Vormeinungen ist aber trotzdem nicht alles möglich. Wer den Meinungen der anderen wirklich zuhört, wird das Missverständene am Ende nicht einordnen können. Es herrscht also keine Zufälligkeit, bei der der Interpret seiner eigenen Vormeinung überlassen wird. (Gadamer 1960, 273.)

Ein Leser, der einen Text wirklich verstehen will, ist nach Gadamer (1960, 273) vielmehr bereit, sich von diesem Text etwas sagen zu lassen. Es wird ein hermeneutisch geschultes Bewusstsein erfordert, um für die Besonderheiten des Textes empfänglich zu sein (Gadamer 1960, 273). Darin sind eigene Vormeinungen und Vorurteile eingeschlossen, die es gerade ermöglichen, dass der Text etwas Fremdes darstellt, und eine Situation entsteht, in der die sachliche Wahrheit des Textes und die eigenen Vormeinungen konkurrieren. (Gadamer 1960, 274.) Bei der Auslegung eines Textes

¹⁶ Heidegger, Martin 1927. Sein und Zeit.

knüpft der Leser nach Ingarden (1975¹⁷ zitiert nach Schmitt 2008, 14) an seine bisherigen Erfahrungen an und stellt sich die präsentierte Welt unter der Perspektive des Weltbildes vor, das er sich in seinem Leben gebildet hat.

Tepe (2007, 31) spricht von der kognitiven Hermeneutik, die sich mit dem Verstehen und der Interpretation literarischer Texte befasst, und die auch als literaturwissenschaftliche Hermeneutik bezeichnet wird. Er teilt den Begriff ‚kognitive Hermeneutik‘ in zwei Stile der Textinterpretation bzw. Textarbeit, in die kognitive Interpretation und die aneignende Interpretation (ebd., 50). Bei der aneignenden Interpretation bezieht der Leser den Text direkt auf sich und achtet auf die Relevanz, die der Text für seine Person haben könnte. Hier gelten Fragen wie, was dieser Text dem Leser zu sagen hat oder wie ihm dieser Text nutzt. Bei der aneignenden Interpretation gibt der Leser den Lebensinteressen den Vorrang, während bei der kognitiven Interpretation die Erkenntnisinteressen eine wichtige Rolle spielen. (ebd., 98.)

In Bezug auf die kognitive Interpretation spricht Tepe von einer ‚Basis-Analyse‘, die sich damit beschäftigt, wie der Text beschaffen ist, welche Themen oder Motive im Text auftreten (ebd., 50). Die andere Variante, die ‚Basis-Interpretation‘, hingegen versucht, die Erklärungsprobleme des Textes zu lösen, wobei sie auf Fragen wie, ‚wie kommt es, dass der Text so ist, wie er ist‘ oder ‚wie ist es zu erklären, dass...‘, zu antworten versucht. Dieses wird als erklärende Interpretation bezeichnet. (ebd., 56.) Diese zwei Denkansätze der Basisarbeit sollten miteinander in Verbindung stehen, obwohl sie sich auch als Arbeitsschritte trennen lassen (ebd., 80).

Die aneignende und die kognitive Textarbeit werden auch als beschreibend-feststellend und interpretierend bezeichnet, wobei auch eine Nebeneinanderstellung des subjektiven und des objektiven Aspekts gesehen werden kann. Mit dieser Unterscheidung zwischen dem kognitiven und dem aneignenden Textzugang wird bewusst gemacht, was eigentlich geschieht, wenn der Leser sich auf bestimmte Weise mit Texten beschäftigt. (ebd., 12-13.) Darüber hinaus ist es wichtig, diese Methoden zu kennen und nicht miteinander zu vermengen, wobei Tepe (2007, 13) von ‚Diskursbewusstsein‘ spricht. Das Ziel in dieser Arbeit ist nicht nur nach einer einzigen Methode zu streben, sondern es wird angestrebt, beide Vorgehen zu berücksichtigen und zweckmäßig zu verwenden.

¹⁷ Ingarden, Roman 1975. Konkretisation und Rekonstruktion. In: Warning, Rainer (Hg.) Rezeptionsästhetik.

Nach Wanning (2006, 233) ist Literatur zwar nur ein Teil der Kultur, im Unterschied aber zu anderen Kunstformen übermittelt sie infolge ihrer Sprachlichkeit die Sprach-Werte-Systeme der Kultur, ohne dass andere Ausdrucksformen oder Ausdrucksmedien zusätzlich den Prozess erschweren würden. Auf diese Weise hat die Literatur, insofern es für Kultur überhaupt möglich ist, den Status der Unmittelbarkeit. Literatur nimmt nicht nur am Aufbau von symbolischen Bedeutungen teil, sondern hilft auch dabei, diese auszubauen und zu differenzieren. Literarische Texte sind laut Wanning gewissermaßen die Konkretisationen geistiger Vorgänge. (Wanning 2006, 233.)

In den folgenden Kapiteln wird der Naturbegriff bezüglich der vorliegenden Romane behandelt. ‚*Homo faber. Ein Bericht*‘ (1957) besteht aus zwei Teilen, zwei ‚Stationen‘. Beide ‚Stationen‘ geben teilweise ein Rückblick auf das Leben des Protagonisten Walter Faber, teilweise sind sie Tagebuchaufzeichnungen von seinem Totenbett. Der erste Teil berichtet über sein Leben und dessen Wandlungen vor dem Tod seiner Tochter. Der zweite Teil des Romans ist ein Blick auf die Zeit seines Lebens nach ihrem Tod. ‚*Der Mensch erscheint im Holozän*‘ (1979) erzählt die Geschichte von Herrn Geiser, der sich mit Ausschnitten aus Enzyklopädien eine Welt aufbaut. Es handelt sich um eine Erzählung von den letzten Tagen des kranken Protagonisten, der langsam immer kränker und verwirrter wird, bis er am Ende der Geschichte stirbt. Geiser als Witwer wohnt allein in einem schweizerischen Tal, das wegen eines Storms abgeschnitten wird.

5 NATURBEGRIFF IN *HOMO FABER. EIN BERICHT*

In diesem Kapitel werden die Aspekte untersucht, die im Roman hinsichtlich des Naturbilds hervortreten, und das Augenmerk wird auf den Naturbegriff in Bezug auf unterschiedliche Erscheinungsweisen der Weltbilder gerichtet. Die Analyse ist gegliedert nach thematischen Inhalten des Primärtextes. Mit direkten Zitaten aus dem Primärtext soll die Interpretation verdeutlicht werden.

5.1 ‚Erste Station‘: Die innere Natur von Faber

Walter Faber ist Techniker, was er selbst betont und was durch seine Denkweise und Vorstellungen der Welt zum Ausdruck kommt. Er glaubt nur an mathematische, rationale Tatsachen, seine ganze Denkart ist von seinem Beruf gefärbt. Seine Tätigkeit bei der Unesco nennt er „technische Hilfe für unterentwickelte Völker“ (Frisch 1957, 10). Später erklärt Faber jedoch mit der „Nutzbarmachung unterentwickelter Gebiete“ (ebd., 14-15) beschäftigt zu sein. Er hat sich von menschlichen Beziehungen entwöhnt und sieht die Welt voll von einsichtigen Wahrscheinlichkeiten und voller mathematischer Formeln. Seine Gefühle hat er betäubt und sie durch Vernunft ersetzt. Er ist „gewohnt, die Dinge zu sehen, wie sie sind“ (Frisch 1957, 24).

Ironischerweise begegnet Faber, ganz gegen alle Wahrscheinlichkeiten, plötzlich immer mehr Zufälligkeiten. Das Wahrscheinliche verknüpft er aber mit dem Unwahrscheinlichen, das sich von dem anderen lediglich durch die Häufigkeit unterscheidet. Für Faber gibt es dabei keine Fügung, „keinerlei Mystik“ (ebd., 22), die mit der Natur verbunden sein könnte.

Die rationale Weltanschauung des Technikers kann die Vorgänge je länger umso weniger erklären. Die Folge der Ereignisse ist in ihren wichtigsten Wendepunkten auf Zufällen gegründet (Kaiser 1959, 267). Das Flugzeugunglück, das Kennenlernen des Bruders des Jugendfreunds und die Begegnung mit der eigenen Tochter beweisen diese Tendenz. Hinter den Zufällen aber stehen auch Emotionen, seine Erinnerungen, seine ‚Gefühle‘, seine Probleme, die er nicht bewusst verarbeitet. Seine alten, fast vergessenen Emotionen, die durch eine Kette von Zufällen langsam auftauchen, tragen dazu bei, dass Fabers Weltbild sich schrittweise verändert.

Nach der Notlandung in der Wüste stellt sich heraus, dass sein Jugendfreund Joachim der Bruder seines Mitreisenden Herbert ist. Nach der Rettung entscheidet sich Faber, zusammen mit Herbert zu Joachim zu reisen, obwohl er dienstlich woanders sein sollte. Noch in der Wüste macht er klar, dass er sich aus Landschaften nichts mache. Ihm fehlen also die Gefühle gegenüber der Natur, sie ist ihm völlig gleichgültig, sogar als feindlich empfindet er sie. Dann will er plötzlich freiwillig eine Reise in den Dschungel machen, wo bestimmt keine technischen Hilfsmittel vorhanden sind. Der Dschungel kann hier als eine Metapher für die feindliche, fremde Natur verstanden werden. Wie Kaiser (1959, 274-275) schreibt, ist hier einerseits ein Erwachen eines menschlichen Kontaktwillens und ein zunehmendes Bedürfnis nach Nähe zu bemerken, wenn Faber gegen jede Vernunft an dieser Reise teilnehmen will. Gleichzeitig kann es sich um ein Verlangen nach Natur handeln, er will die Natur und seine verdrängten Emotionen erleben und verstehen lernen.

„Menschen sind anstrengend“ (Frisch 1957, 8) denkt Faber. Er will seine Ruhe haben und versucht sich selbst von den anderen Menschen fernzuhalten. Er will „grundsätzlich nicht“ (ebd., 31) heiraten, er versteht nicht, was ein menschlicher Kontakt ihm nützen soll. Seine nächste menschliche Verbindung ist eine Art Beziehung zu einer verheirateten jungen Frau, Ivy. Weil sie schon verheiratet ist, glaubt er, dass sie ihm nicht zu nahe treten werde. Als Ivy von ihm trotzdem die Ehe verlangt, versucht Faber die Beziehung zu beenden. Er schreibt einen Brief, in dem er ihr die Trennung mitteilt, um sich „ein Wiedersehen zu ersparen“ (ebd., 31). Er ist nicht imstande einer anderen Person und auf diese Weise seinen eigenen Gefühle zu begegnen.

Zwar erkennt er immer wieder die menschlichen, natürlichen Gefühle, die als ein Gegensatz zu seinen technisch-rationellen Gedanken betrachtet werden können, aber er lässt die Gefühle, seine Natur nicht an sich herankommen. Er erkennt diese Verhaltensweise, macht aber dabei auch klar, dass er eine völlig andere, vernünftigeren Denkweise besitze. Als Faber in dem startenden Flugzeug sitzt und von der Stewardess eine Zeitung bekommt, betont er, dass nicht die Fotos von einem großen Flugzeugunglück in der Zeitung ihn nervös machten, sondern die Verspätung des Flugs. Er prahlt sogar mit seinem ruhigen Verhalten, als das Flugzeug eine Notlandung gemacht hat, und die Mitreisenden Angst vor der menschenleeren Wüste und den beängstigend aussehenden Felsen haben. Faber will auch in einer solchen Situation nur

erklärbare Tatsachen sehen. Er versteht kein anderes Verhalten, weil er dafür keinen sinnvollen, vernünftigen Grund sieht.

Die Erde und die Natur stellen für Faber auch etwas Weibliches dar. Er ekelt sich in dem Dschungel vor „Tümpel im Morgenrot, wie Tümpel von schmutzigem Blut, Monatsblut“ (ebd., 68). In der Erde will er im Todesfall nicht begraben werden, sondern er wünscht sich eine Kremierung. Seine Abscheu vor dem Wesen der Natur manifestiert sich auch in seiner Unfähigkeit im Umgang mit Frauen und dadurch mit seinen eigenen Gefühlen.

Im Dschungel fängt er langsam an, seine Gefühlsarmut zu überwinden, als die Natur sich ihm gegenüber als Feind erweist. Faber empfindet „die schleimige Sonne“ (ebd., 42) und „den schleimigen Mond“ (ebd., 45) als etwas Negatives, Bedrohliches. Er kann das Leben der Menschen im Urwald nicht verstehen. Für ihn repräsentieren die Dschungelbewohner etwas, was am „Ende der Welt und Zivilisation“ (ebd., 37) steht. Es fehlt ihnen an Technik, die für ihn dagegen das wichtigste Prinzip und die höchste Stufe des modernen und sinnvollen Lebens darstellt.

Wenn Faber in den Dschungel reist, ist er der Natur mehr ausgeliefert als je zuvor. Früher schon hat es in seinem Leben Begegnungen mit der Natur gegeben, die für ihn aber nur geringere Bedeutungen gehabt haben. Im startenden Flugzeug hat er stundenlang wegen eines Schneesturmes warten müssen. Als Faber und Herbert später mit dem Zug in den Dschungel reisen, steht plötzlich ein Büffel auf dem Gleis. Jetzt fühlt er sich schon unwohl und er hat „Schweiß auf der Stirne und am Hals“ (ebd., 36). Die Welt in dem Dschungel sieht anderes aus, die Natur läuft ihm in die Quere, verunsichert ihn. Als er aus dem Fenster nur Dickicht sehen kann, beginnt er langsam zu erkennen, dass er den Bedingungen der Natur ausgeliefert ist. Er erfährt, wie die Technik beziehungsweise sein Wissen ihm nicht mehr weiter helfen. Er ist angesichts der machtvollen Natur hilflos.

5.2 ‚Wie eine Pflanze‘: Fabers Einstellung zur Körperlichkeit

Nach Kaiser (1959, 270) begegnet der Mensch aber auch in sich selbst dem Naturprinzip. Dies beinhaltet zum Beispiel das Schwitzen, Krankheiten, den Haarwuchs und das Altern. Faber hat die Besessenheit sich regelmäßig zu rasieren, er fühlt sich

„wie eine Pflanze“ (Frisch 1957, 27), wenn er nicht rasiert ist. Auch in der Wüste macht es ihn nervös, dass er ohne Strom seinen Rasierapparat nicht verwenden kann. Er hat also keine Kontrolle mehr über seine Körperlichkeit. Die natürlichen, körperlichen Vorgänge symbolisieren ein Element, das Faber nicht kontrollieren kann. Er hat Angst, die vermeintliche Macht, die Bestimmung über sein Leben zu verlieren, sein Weltbild, sein Selbstbild, seine Identität werden damit in Frage gestellt.

In Kattmanns Typologie (s.S. 7-8) über die verschiedenen Formen von Naturverständnis entspricht diese Situation der ‚gelebten Natur‘, in der der Mensch im Umgang mit der Natur sich selbst begegnet. Dieser Sachverhalt gilt auch für Faber, der diese Körperlichkeit jedoch mit allen Mitteln zu unterdrücken versucht. Durch das Rasieren, d.h. die Kontrolle seiner körperlichen Natur, fühlt er sich freier und sicherer. Im Dschungel rasiert er sich „solange es noch elektrischen Strom“ (ebd., 41) gibt. Er glaubt mithilfe der Technik immer noch die Kontrolle über die Natur behalten zu können, aber in Bezug auf das Wachstum der Natur oder auch das Älterwerden und den Tod ist er hilflos. Das Rasieren ist ihm wie ein Ritual, mit dem er das Wirken der Natur, der Körperlichkeit rückgängig machen kann, um die natürlichen und menschlichen Züge von sich selbst fernzuhalten, sein Weltbild bewahren zu können.

Faber spürt gelegentlich Magenschmerzen, er weigert sich aber seinen gesundheitlichen Zustand zu erkunden. Am Flughafen wird ihm während einer Zwischenlandung plötzlich schlecht, er erklärt sich das aber so, dass es nur um einen Schweißanfall geht, obwohl er sogar kurz in Ohnmacht gefallen ist. Für sein kränkliches Gesicht gibt er dem Neon-Licht die Schuld. Er will nicht einsehen, dass er krank ist. Er will sich nicht eingestehen, dass die Natur auch ihn betrifft, er will nicht einsehen, dass ein Tumor in seinem Körper wächst. Allgemein hasst Faber das Schwitzen, weil „man sich wie ein Kranker vorkommt“ (ebd., 38). Er duscht ausgiebig, um dieses Gefühl der Hilflosigkeit zu vernichten und um die Symptome der Natur zu verdrängen.

In Paris begegnet Faber seinem alten Professor, der für ihn immer ein Vorbild gewesen ist. Der Professor O. ist aber wegen seines schlechten Aussehens kaum zu erkennen. Faber erschrickt über die Begegnung, weil er gedacht hat, dass der Professor schon tot sei. Professor O. versucht Faber anzuhalten und fragt ihn, ob er nicht „zu einem Apéro komme“ (ebd., 103). Faber antwortet, dass er keine Zeit habe. Er versteht, dass der andere eigentlich schon gestorben und seiner Fantasie entsprungen ist. Die

Auseinandersetzung mit der Sterblichkeit verfolgt ihn seit der Dschungelreise und der Tod erscheint ihm jetzt in der Form des ehemaligen Professors und versucht Faber zu sich zu locken. Professor O. kann als ein Symbol für die Beschäftigung mit Krankheit oder Älterwerden und dem nahenden Tod oder einem Unglück interpretiert werden, das Faber als Warnung vor dem kommenden Geschehnis und seiner Lebens- und Denkweise sein sollte. Er ist zumindest in seinem Denken verunsichert, was ein Zeichen von einem verändernden Natur-, Weltbild und auch Selbstbild darstellt.

5.3 ‚Die Maschine erlebt nichts‘: Die Verteidigung des alten Weltbildes

Auf der langen Schiffsreise von New York nach Paris begegnet Faber einem Mädchen, das Elisabeth heißt, das er aber für sich in Sabeth umbenennen will. Später erfährt er, dass sie seine Tochter ist, von deren Existenz er nichts gewusst hat. Er verliebt sich in die junge Frau, obwohl er immer wieder seine erwachenden Gefühle abzulehnen versucht, indem er behauptet, dass sie ihm „fremder als je ein Mädchen“ (ebd., 72) sei. Als Faber Sabeth kennen lernt, beginnt er auch immer öfter an seine Jugendfreundin Hanna, an die Mutter von Sabeth, zu denken, mit der es damals fast zur Heirat gekommen ist. Hanna wollte das schließlich nicht, weil sie von seinen Gefühlen nicht überzeugt war. Faber beschreibt, dass seine Beziehung zu Hanna, im Gegensatz zu allen anderen Frauen, die es je in seinem Leben gegeben hat, „nie absurd“ (ebd., 100) gewesen sei, nur mit Hanna habe er echte Gefühle erlebt. In seinem Rückblick gibt er sich Mühe, sich selbst zu überzeugen, dass er alles richtig gemacht habe und auf keinen Fall hätte wissen können, dass Sabeth seine Tochter sei.

Beim Zusammentreffen mit Sabeth kommen zwei Sichtweisen von der Welt zusammen. Sie diskutieren miteinander, er teilt ihr seine Ansichten mit, und obwohl die technischen Angelegenheiten sie schon interessieren, ist sie gar nicht immer mit ihm einverstanden. Faber ärgert sich, weil ihm „das menschliche Ressentiment gegen die Maschine“ (ebd., 74) kleinlich vorkommt. Er versteht auch das Interesse Sabeths an der Kunst nicht. Ihr unbelastetes, lebensfrohes Weltbild scheint gegenüber seinem starren, mechanischen Weltbild reifer zu sein. Er tut so, als ob er ihre Welt nicht verstehe, erklärt die Skulpturen im Louvre für nichts anderes als „Vorfahren des Roboters“ (ebd., 77). Sie dagegen ist aufrichtig interessiert und will auch seine Vorstellung der Welt kennen lernen.

Faber preist die Technologie und die Maschinen als berechenbarer als die Menschen. Er findet die Eigenschaften bezüglich der Technik zuverlässiger als entsprechende menschliche Charaktere. Die Maschinen seien genauso fähig wie Menschen, gewisse Tätigkeiten zu erledigen, sogar besser als die Menschen. „Die Maschine erlebt nichts“ (ebd., 75), sie hat keine störenden Gefühle wie Angst, Liebe oder Hoffnung. Gefühle bedeuten für Faber Schwäche, die von der Technik überwunden wird. Faber erinnert sich aus seiner Kindheit, dass er der einzige war, der „keinen einzigen Fehler gemacht hat“ (ebd., 99). Schon damals hat er gelernt, ein fehlerfreies Verhalten zu schätzen und nach einem Ideal des maschinenhaften Menschen zu streben. Auf der Schiffsreise findet er Begründungen für seine Gedanken, er bezeichnet das Schiff, auf dem sie sich gerade befinden, als ein „Werk der Technik“ (ebd., 77). Er preist die Technik als etwas an, ohne das nichts in der modernen Welt, kein Fortschritt, möglich wäre, als Ausgangspunkt aller Dinge. Faber freut sich auch, als er ihr sogar den Maschinenraum zeigen darf, und dabei mit ihr seine Leidenschaft für technische Anlagen teilen kann.

Als die Schiffsreise fast zu Ende ist, fühlt Faber sich traurig. Sie glaubt, er sei „traurig, weil allein“ (ebd., 90), was er zuerst völlig ablehnt. Er behauptet, er wolle es nicht anders, das ist aber bloß so, weil er es nicht anderes kennt oder akzeptiert. Als er an sein Alleinleben denkt, hört er seine „eigenen Schritte in der leeren Wohnung“ (ebd., 92) und überlegt, ob die Vermeidung der Einsamkeit ein guter Grund zum Heiraten sei. Aus Angst, dass die Verbindung mit Sabeth verlorengelht, wie vorher mit Hanna, macht er ihr schließlich einen Heiratsantrag.

Auf dem Schiff beginnt Faber durch die Gespräche mit Sabeth eine emotionalere Denkweise zu entwickeln, die sein technokratisches Weltbild verunsichert. Er versteht auch, dass er ärztliche Hilfe braucht und entschließt sich, in Paris sofort zu einem Arzt zu gehen, um seinen Magen untersuchen zu lassen. Als er aber in Paris wieder alleine mit seinen Gedanken ist, sieht er die Schmerzen, das Älterwerden als etwas ganz Normales und verdrängt den Arztbesuch.

In seinem Rückblick denkt Faber nicht über seine Fehler, die Beziehung zu seiner eigenen Tochter nach, sondern redet sich ein, dass er und Hanna das Kind eigentlich nicht hätten haben wollen. Faber erörtert die Problematik der Schwangerschaftsunterbrechung und findet Berechtigung für eine solche Maßnahme als etwas, wofür ein verantwortungsbewusster Mensch eintreten sollte. Hier findet Faber

wieder eine technische Lösung für ein menschliches Problem, ohne technische Mittel wäre die Menschheit nicht imstande, drohende Umstände wie die Übervölkerung zu kontrollieren. Er hält die Natur als Erzeugerin und als Grund der Überbevölkerung für unethisch. Deshalb sollte der Mensch die Sache selbst regeln. Seiner Meinung nach führt die natürliche ‚Überproduktion‘ von Menschen ohne den menschlichen Eingriff, die Geburten-Kontrolle, die auf die Kontrolle der Natur verweist, zur Katastrophe, nicht zur ‚Erhaltung der Art‘ (ebd., 106).

Faber hat das Bedürfnis seine Ansichten immer wieder vernunftorientiert zu begründen. Er geht die statistischen Tatsachen durch, darunter den Rückgang der Tuberkulose, um Beispiele für den Siegeszug der Technik zu finden. Wer nein zur Technik sagt, ist für Faber ‚romantisch und unverantwortlich‘ (ebd., 106). Er betrachtet das menschliche Leben nur aus dem Blickwinkel der Vernunft, der Erklärbarkeit und der Beherrschbarkeit. Die Schwangerschaftsunterbrechung bedeutet für ihn ein Symbol für die Zivilisation, für Fortschritt denn nur ‚der Dschungel gebärt und verwest, wie die Natur will‘ (ebd., 106). Vernünftige Planung ist für Faber kultiviert und bewundernswert, aus romantischen Gefühlen folgt nur Unglück.

5.4 ‚Glücklich wie noch nie‘: Der Einfluss des Weltbilds von Sabeth

Nach tagelanger Suche im Louvre, findet Faber endlich Sabeth, die sich darüber auch freut. Sie verbringen mehr Zeit miteinander und er gesteht ‚glücklich wie noch nie‘ (ebd., 104) zu sein. Seine Gefühle sind jetzt in voller Blüte, seine Gedanken aber sind noch nicht soweit. Er versucht sein technisches Weltbild beizubehalten, er glaubt immer noch an den ‚Menschen als Beherrscher der Natur‘ (ebd., 107), weil man ansonsten nichts verwenden oder nutzen dürfte, was irgendwie aus der Natur stammt. Er begründet seine Ansichten mit diesem extremen Argument, weil er keine andere Möglichkeit mehr sieht, sein schwankendes Weltbild zu retten.

Als Faber mit Sabeth weiterreist, bleibt er, anstatt dass er die Reise als solche genießen würde, immer noch eine Art Beobachter. Ihr Kunstbedürfnis kann er gar nicht verstehen, weil er selbst mit Museen nichts anfangen kann. Er beobachtet sie und wundert sich über ihre Denkweise, wie sie alles Mögliche sehen und erleben möchte. Er bemerkt ihre Freude am Leben, ‚auf Bestimmtes und vor allem Unbestimmtes‘ (ebd., 109), ihre Fähigkeit, Gefühle so zu erleben, wie er es nie erreicht hat. Faber glaubt, in

seiner eigenen Denkweise auch ein ähnliches Freuen finden zu können, das aber eine ganz andere Art von Freude ist. Ihn freut nämlich am meisten ihre Freude, was als ein Zeichen vom väterlichen Verhalten interpretiert werden kann. Er richtet alle seine Gefühle auf Sabeth, weil das seine einzige Weise ist, sich auszudrücken. Er selber ist unfähig Erlebnisse zu sammeln, die Welt zu erleben und zu leben.

Je länger sie zusammen Zeit verbringen und je mehr Faber sich in Sabeth verliebt, desto mehr verdrängt er die Ähnlichkeit Sabeths mit Hanna. Als er sie trotzdem nach ihrer Mutter fragt, und die Verwandtschaft der Frauen zum Vorschein kommt, denkt er „nicht einen Augenblick daran“ (ebd., 118), dass sie seine Tochter sein könnte. Dieses ist ihm wegen seines Verliebtseins völlig undenkbar und unmöglich, er schließt also eine solche Möglichkeit aus. Er rechnet die Daten solange zurecht, „bis die Rechnung wirklich stimmte, die Rechnung als solche“ (ebd., 121), er überzeugt sich selbst, dass sie keinesfalls seine Tochter sein kann. Er hat die Fähigkeit, die Tatsachen in seinem Bewusstsein so zu verändern, dass sie mit seinem Weltbild übereinstimmen. Diese egozentrische Denkart führt ihn sogar zu einer intimen Beziehung mit seiner eigenen Tochter.

Von Sabeth lernt Faber tatsächlich die Natur und die Welt anders zu sehen. Als sie keine Hotelzimmer bekommen können, beschließen sie, die Nacht draußen zu verbringen. Im Freien vergnügen sie sich mit einem Spiel der Gedanken, indem sie die Umgebung auf verschiedene Weisen beschreiben. Sie sehen einen Pfad zwischen den nächtlichen Felsen, der wegen des Mondlichts „wie Joghurt“ (ebd., 150) aussieht. Mit Sabeth fühlt Faber sich der Natur näher, die Natur kommt ihm jetzt nicht mehr feindlich vor und bedrängt ihn nicht mehr so wie früher. Faber und Sabeth bilden sich eine Gedankenwelt, in der sie sich frei ausdrücken können, beide auf ihre eigene Art, mit ihren eigenen Bildern. Als er einen wiehernden Esel in der Nacht hört, kommt es ihm vor wie „eine ungeschmierte Bremse“ (ebd., 151). Die Bilder, die ihm einfallen, sind zwar meistens mit seinem technischen Weltbild verbunden, aber er ist jetzt mindestens fähig, seine Imagination, seine Gefühle auszudrücken.

Nachdem sie draußen übernachtet haben, erschrickt Sabeth an einem Strand außerhalb Athens wegen eines Schlangenbisses. Danach schlägt sie ihren Kopf auf einem Stein auf, weil sie über den nackten Faber, der gerade beim Schwimmen war und ihr zu Hilfe rennt, erschrickt und rückwärts zu Boden fällt. Er bringt Sabeth ins Krankenhaus nach

Athen. Da wird sie aber nur wegen der Bisswunde behandelt und stirbt nach einem Tag an ihrer Kopfverletzung.

5.5 ‚Zweite Station‘: Die langsamen Veränderungen in Fabers Denkweise

Im Krankenhaus trifft Faber Hanna, die sich zuerst weigert, Faber die Wahrheit über ihre gemeinsame Tochter direkt zu sagen und die versucht herauszufinden, von welcher Art die Beziehung zwischen Sabeth und Faber gewesen war. Durch die Gespräche von Hanna und Faber kommen die Unterschiede zwischen den Weltbildern wieder zum Vorschein. Er versucht die Verletzung von Sabeth durch statistische Zahlen zu verharmlosen, während ihre Denkweise nur von Gefühlen beherrscht wird. Faber wundert sich, wie solch eine gebildete Frau von Statistik nichts wissen will, sondern an das Schicksal glaubt. Die Verletzung von Sabeth ist für ihn noch kein Grund so emotionell zu werden. Endlich sagt Hanna ihm die Wahrheit, die Faber aber eigentlich schon weiß. Obwohl er sich verwirrt fühlt, glaubt er, dass es irgendeine Lösung geben muss. Bald scheint er schon die neue Situation bearbeitet zu haben und macht praktische Pläne für ihre gemeinsame Zukunft, als ob nichts Außerordentliches geschehen wäre.

Nach dem Tod seiner Tochter fliegt Faber für eine Dienstreise nach Venezuela. Dort findet er sich auf demselben Bahnhof, wo er vor zwei Monaten mit Herbert auf einen Zug gewartet hat. Er macht die gleiche Bahnfahrt nochmals, er fährt sogar nochmals durch den Dschungel und besucht Herbert, der damals in demselben Dorf bei den Indios, wo sein Bruder sich umgebracht hatte, geblieben ist. Das alles kommt Faber „wie eine Halluzination vor“ (ebd., 165) und er wundert sich, wie alles so unverändert sein kann, obwohl er selbst keineswegs unverändert geblieben ist. Er hat in zwei Monaten dermaßen viel erlebt, dass es ihm jetzt wie eine Ewigkeit vorkommt. Einerseits wünscht er, dass alles noch wie damals wäre als Sabeth noch lebte, andererseits sucht er Anzeichen, dass sich etwas verändert hat, weil in ihm sich alles verändert hat.

Als Faber Herbert aufsucht, ist dieser tatsächlich verändert. Er sieht aus wie ein Indio und hat auch das Misstrauen der Indios gegenüber Eindringlingen angenommen. Faber will seinem Freund helfen, weil er glaubt, dass er ihn brauche. Der Wagen, das einzige Kontaktmittel Herberts zu der Außenwelt, ist nämlich kaputt gegangen. Faber versucht

mit Technik, also auf seine Art und Weise zu helfen, indem er das Auto repariert, obwohl es Herbert seiner Meinung nach überhaupt an nichts fehlt.

Faber verbringt auch ein Paar Tage in Habana, weil er dort auf einen Weiterflug wartet. Er hat nichts anderes zu tun als herumzuspazieren und die Leute zu beobachten. Nun betrachtet er die Natur mit anderen Augen, sie ist für ihn jetzt nicht mehr etwas Feindliches. Wie bei dem Bilderspiel mit Sabeth, assoziiert er sprachliche Bilder, er sieht die nächtlichen Spritzer nach dem Regen auf dem Pflaster und denkt an „ein plötzliches Beet von Narzissen“ (ebd., 174). Er lebt wie in einem Traum, „unerträglich, aber schön, aber endlich“ (ebd., 177) verläuft sein Nachmittag. Beim Spazieren durch die Stadt entschließt er sich „anders zu leben“ (ebd., 175), überhaupt zu leben und spürt reine Freude. Es herrscht in ihm also ein inneres Erwachen, er fühlt sich einerseits glücklich, weil er gelernt hat, die Welt anders zu sehen, weil die Begegnung mit seiner Tochter ihm so viel gebracht hat und weil er sich dadurch als Mensch geändert hat. Andererseits überfällt ihn überwältigende Trauer und erst jetzt, als er seine Tochter verloren hat, versteht er, wie „sehr allein“ (ebd., 177) er eigentlich ist.

Faber wird in Kuba immer wieder mit Amerikanern verwechselt, was ihn sehr irritiert. Früher im Flugzeug hat er keine Stellung dazu genommen, als Herbert „die Amerikaner kulturlos“ (ebd., 9) gefunden hat, obwohl er selbst elf Jahre in New York gelebt hat. Jetzt empfindet er Hass gegenüber den vielen Amerikanern und ihrer Lebensweise, dem „American Way of Life“ (ebd., 176). Dadurch richtet er seinen Zorn auf sich selbst, weil er schon lange ein Teil von dieser Welt gewesen ist. Er spottet über die ganze amerikanische Wegwerfkultur, die verzerrte Bewunderung der ewigen Jugend und „ihr pornografisches Verhältnis zum Tod“ (ebd., 177). Faber verachtet das Selbstbild der Amerikaner, ihre verzerrte Beziehung zur Natur, und dass sie zum Beispiel das Älterwerden nicht akzeptieren können. Er fühlt einen Zorn auf sich selbst, weil er das alles als Vorbild genommen hat und blindlings daran geglaubt hat.

Während seines letzten Flugs nach Athen erlebt er ein plötzliches Bedürfnis, mit der Natur in Berührung zu kommen, Körperlichkeit zu erleben. Er sieht aus dem Fenster und wünscht sich „Heu zu riechen“ (ebd., 195). Er assoziiert sprachliche Bilder über die Naturerfahrung, so wie er es früher mit Sabeth gespielt hat. Fliegen will er nach diesem letzten Flug nach Athen nie mehr, diese Seite des Lebens interessiert ihn nicht mehr. Er

kündigt auch seine Stelle und beginnt seine Seelenruhe und Ausgeglichenheit zu finden. Er fühlt sich jetzt als Teil der Natur, er akzeptiert die Endlichkeit des Lebens.

5.6 ‚Die Weltlosigkeit des Technikers‘: Der Vergleich der Weltbilder

Faber wartet im Krankenhaus in Athen auf die Magenkrebsoperation und erzählt, in seinem Totenbett liegend, tagebuchhaft von den Gesprächen mit Hanna. Dabei möchte er vor allem die Mutter ihres gemeinsamen Kinds verstehen, ihre Gedanken hören und sie endlich kennen lernen. Er möchte eine Beziehung zu ihr schaffen und sie sogar heiraten. Hanna ist aber jetzt diejenige, die ihn abweist und lieber schweigt als auf seine Fragen zu antworten. Früher hat sie zu ihm gesagt: „Es wird alles so klein, wenn du darüber redest“ (ebd., 148). Faber hat immer die Fähigkeit gehabt die Dinge so einzurichten, dass sie in sein Weltbild passen und seine Denkweise unterstützen. Hanna sieht nicht ein, wie ihre zwei unterschiedlichen Denkweisen zusammenkommen könnten.

Hanna versteht jedoch, dass er todkrank ist und auch nicht mehr lange leben wird, deswegen geht sie auf die Fragen von Faber ein. Sie besprechen die Elemente seines Lebens, seines Weltbildes. Hanna sieht die Technik als ein Hilfsmittel, die Welt so einzurichten, dass wir sie nicht erleben müssen, und redet demgemäß über die Weltlosigkeit des Technikers. Faber ist immer noch nicht fähig, das alles ganz zu begreifen.

Sie macht ihm auch keine Vorwürfe wegen seiner Beziehung mit ihrer Tochter. Hanna vergleicht diese Verbindung mit einem Irrtum, der einfach zu ihm gehört, so wie auch sein Beruf und sein ganzes Leben ein Irrtum war. Hannas Meinung nach versuchen die Technokraten, die die moderne westliche Lebensart repräsentieren, ohne den Tod zu leben, was genau das tiefste Wesen dieser Lebensform, dieses Irrtums ist, nämlich „kein Verhältnis zur Zeit zu haben, weil es kein Verhältnis zum Tod“ gibt (Frisch 1957, 170). Faber hat tatsächlich die Tatsache verdrängt, dass er eine schwere Krankheit, Magenkrebs, hat.

Immer wichtiger und bedeutender kommen ihm die Reflexionen von Hanna vor, die in ihm Gefühle wecken, genauso wie die Gedanken seiner Tochter. Er hat seit langem ohne solche Emotionen gelebt. Die letzten Aufzeichnungen Fabers werden immer

lebenslustiger. Er hat schließlich den Willen gefunden, trotz aller Trauer zu leben, traurigerweise aber zu spät. Er hängt wie noch nie an seinem Leben, auch wenn es nur noch für eine kurze Weile sein wird. Er spürt die Zusammengehörigkeit mit Hanna, mit den Mitmenschen, und fühlt sich damit nicht mehr allein.

6 NATURBEGRIFF IN *DER MENSCH ERSCHEINT IM HOLOZÄN*

In diesem Kapitel werden die Erscheinungsformen und Repräsentationen der Natur in Bezug auf die Handlungen im Roman behandelt. Darüber hinaus werden die Einstellungen und deren Wandlungen des Protagonisten zu seiner äußeren und inneren Natur untersucht. Die Analyse ist wiederum in thematische Kapitel eingeteilt, mit direkten Zitaten des Primärtextes als Überschriften. Dazu wird jeweils ein informierender Nebentitel gegeben.

6.1 ‚Ohne Gedächtnis kein Wissen‘: Das Älterwerden als Zerfall

Geiser ist ein alter Mann, der spürt, dass der Tod näher rückt. Er hat eine Gehirnkrankheit, weswegen er immer wieder Dinge vergisst. Geiser versucht aber die Reste seines Lebens zu kontrollieren, indem er Zettel an die Wand heftet. Diese Ausschnitte beinhalten enzyklopädische Informationen, die er für wichtig hält. Durch das Bewahren des Wissens in Zettelform versucht er das Chaos seines zerfallenden Lebens zu ordnen und die Natur in ihm selbst, seine zerfallende Körperlichkeit, zu bekämpfen. Das natürliche Älterwerden bedeutet für ihn das Verlieren seiner Kenntnisse und auf diese Weise auch den Verlust seines Selbstbildes, seiner Identität. Er versteht ja, dass er im Moment keine Informationen über den Goldenen Schnitt an seiner Wand braucht, „aber Wissen beruhigt“ (ebd., 20). Wenn er die Welt versteht, glaubt er sich selbst auch besser verstehen zu können.

Sein Wissen ist für ihn immer wichtig gewesen. Er weiß, dass er einmal viel gewusst hat, ein gebildeter Mann gewesen ist, und diese Eigenschaft bzw. Identität will er sich bewahren. Zunächst schreibt er aus Sachbüchern das Wichtigste auf Zettel. Als er aber feststellt, dass dies zu mühsam wird, „so viel Zeit hat der Mensch nicht“ (Frisch 1979, 48), kommt er auf die Idee, eine Schere zu benutzen. Er besitzt ja auch eine große Anzahl von Lexika, aus denen er jetzt die Texte ausschneidet und an die Wand klebt. Gleichzeitig zerstört er aber seine Lexika, sie werden unbenutzbar, was ein Symbol für die Vergänglichkeit seines Wissens ist.

Geiser bewohnt allein ein Haus in einem Tessiner Tal, in dem es schon tagelang regnet. Die Natur erscheint ihm durch die Schwüle und die Mücken ungemütlich. „Schlimm ist

nicht das Unwetter“ (ebd., 11) denkt er, obwohl der Strom zeitweise wegen der ständigen Gewitter ausfällt und die Esswaren im Tiefkühler verderben. Gegen das Unwetter fühlt er sich wirklich hilflos. Geiser versucht seinen Salat vor dem Sturm zu retten, der einen Bergrutsch im Garten verursacht hat. Er gibt aber auf, weil er nichts gegen die Naturgewalt ausrichten kann. Er kann nur am Fenster stehen und zusehen, wie sein Gemüse im Hagelschauer zerfetzt wird. Er muss sich angesichts der Naturmächte mit der Rolle des Zuschauers begnügen. Nach einem kurzen Besuch eines Sommergastes fühlt Geiser sich erleichtert, weil der andere auch gemeint hat, dass es außergewöhnlich stark regnet. Auf diese Weise weiß er, dass er nicht verrückt ist, dass er nicht allein ist mit seiner Naturerfahrung.

Geiser konzentriert sich auf seine innere Natur, auf die er noch einwirken kann, bzw. worauf er Einfluss haben kann. „Schlimm wäre der Verlust des Gedächtnisses“ (ebd., 13). Sein Gedächtnis ist in dem Moment das einzige, worauf er noch im Leben Kontrolle ausüben kann, und wenn das auch verlorengelassen hat, hat er nichts mehr, das ihn noch am Leben halten würde. Er hängt an seinem Wissen über die Welt, er versucht die Geschehnisse um ihn herum zu kontrollieren, indem er zum Beispiel sorgfältig zwischen den verschiedenen Arten von Gewittern unterscheidet und all diese Information auf seine Zettel schreibt. Er bannt auf diese Weise die Naturgewalt, er hat scheinbare Macht über die Natur, weil er sie erklären kann.

Dieser Gedanke ist mit dem Naturverständnis der Aufklärung zu vergleichen. Als die Menschen umfassendere Naturkenntnisse als früher haben erworben können, haben sie auch geglaubt, die Naturmächte besser beherrschen zu können. Das Streben nach Wissen über die Natur, das seit der Renaissance, dem Humanismus und vor allem der Aufklärung wichtig ist, hat auch zum Glauben an die Allmacht des Menschen über die Natur geführt.

6.2 ‚Alles geht kaputt‘: Die innere Natur nimmt Geiser in den Griff

„Es bleibt nichts als Lesen“ (ebd., 16), ist für Geiser eine Folge der Naturgewalten. Er will aber keine Romane lesen, sondern ihn interessieren Sachbücher, weil Romane doch nur menschliche Beziehungen beinhalten würden. Es geht dabei um Menschen und deren Beziehungen zu sich selbst und zu anderen Menschen, und genau davon hat er sich entfremdet, als allein wohnender Mann in einem abgeschlossenen Tal. Die Macht

der Natur, seine Krankheit und das Unwetter haben sowohl seine geistigen als auch die konkreten Beziehungen zur Außenwelt abgebrochen.

Die verstorbene Frau von Geiser hat immer gerne Romane gelesen und sie bildet so eine Art Gegensatz zu dem Protagonisten. Immer wieder denkt Geiser, wenn er etwas unternimmt, was seine Frau dazu sagen würde. Er vermisst den Kontakt zu ihr und fühlt sich allein. Auf der anderen Seite möchte er auch nicht, dass jemand seine Zettel an der Wand sieht. Er versteht also auf einer Ebene, dass er sich seltsam verhält und schämt sich für sein Benehmen. Die Beziehung zu seiner Frau verliert aber in seinem kranken Geist langsam an Bedeutung. Er nimmt schließlich ihr Bildnis von der Wand, sodass es mehr Platz für weitere Zettel gibt, die für Geiser jetzt das Wichtigste im Leben darstellen.

Obwohl er eigentlich auf niemanden wartet, macht er sich Sorgen, weil die Hausklingel ohne Strom nicht funktioniert. Folglich nagelt er einen Zettel an die Haustür, zur Information, dass er zu Hause sei. Als allein wohnender, alter Mann hat Geiser nur wenige menschliche Kontakte. Er ist Witwer und stammt aus Basel, wo auch seine Tochter wohnt. Trotzdem hat er sich in dem Tessiner Bergdorf niedergelassen. „Alt wird man überall“ (ebd., 42) heißt seine lakonische Erklärung.

Während des großen Gewitters hat er Briefe an seine Tochter geschrieben, wofür er sich nachher schämt, weil die Briefe sich mit dem letzten Brief eines am Südpol erfrorenen Forschungsreisenden vergleichen lassen. Am Anfang des Romans erinnert er sich daran, das er über den Mann und seine letzten verzweifelten Briefe gelesen hatte, die der Mann vor dem Tod geschrieben hatte. Solche extremen Umstände haben jetzt auch in Geiser einen natürlichen, menschlichen Kontaktwillen zum Vorschein gebracht. Im Moment der Verzweiflung will Geiser also seine Tochter vor seinem Tod noch treffen.

Sein Erinnerungssystem mit Wissensausschnitten an der Wand scheint anfangs gut zu funktionieren. Dann aber beginnen einige größere Zettel sich zu rollen und Geiser hat nicht genug Reißnägel, um jeden Zettel mit vier Nägeln an die Wand heften zu können. Außerdem gibt es immer weniger Platz. Er muss sich mehr Mühe geben, um seine Zettel lesen zu können. Er fühlt, dass es mit ihm zu Ende geht.

Geiser schraubt einen Handlauf von seinem Treppengeländer ab, um damit Spinnweben zu entfernen, weil ihm keine andere Handlungsweise einfällt. Nachher versteht er, dass dies nicht sinnvoll war. Geiser bemerkt, dass er nicht mehr imstande ist, die täglichen Routinen zu bewältigen, und dass die Welt um ihn herum und er selbst zerfällt. Langsam nimmt die Natur Geiser in den Griff, er kann sich bzw. sein Leben nicht mehr selbst kontrollieren. Als er seine eigenen Schritte im Haus hört, kann er sich vorstellen, die „Hosenträger am Deckenbalken“ (ebd., 87) zu befestigen, um die Schritte nicht mehr hören zu müssen. Schlafen will er auch nicht mehr; „so viel Zeit hat der Mensch nicht“ (ebd., 88). Sein Leben geht zu Ende, er will aber das natürliche Vergehen des Lebens nicht akzeptieren, sondern mit seinen Ausschnitten, mit seinem Wissen dagegen ankämpfen.

Geiser begegnet gelegentlich einigen Touristen oder Leuten aus dem Dorf. Einige zeigen Sorge um seinen Zustand. Die Gattin eines deutschen Professors bringt ihm ab und zu einen Topf voll Suppe, was ein Zeichen vom Mitgefühl ist zu jemandem, der nicht mehr allein klarkommt. Ein Ehepaar auf Durchreise, das bei Geiser übernachten wollte, beschließt jedoch plötzlich weiterzufahren. Eine holländische Familie grüßt ihn gar nicht mehr. Die Leute haben wohl Angst vor dem seltsamen Mann. Geiser passt gar nicht mehr auf sein Äußeres auf, er hat die Natur in sich, seine Körperlichkeit vernachlässigt und sieht auf diese Weise ungepflegt und erschreckend aus. Die innere Natur hat den Geiser im Griff, weshalb er nicht mehr den üblichen Normen folgt und sich nicht wie ein angepasster, zivilisierter Mensch benimmt, obwohl in der modernen Welt alle Mittel dafür zur Verfügung stehen.

6.3 ‚Der Mensch erscheint im Holozän‘: Der Mensch lebt gegen die Natur

Das Unwetter ist dermaßen heftig, dass Geiser immer wieder Zeichen von einer größeren Katastrophe, zum Beispiel eines Bergsturzes, zu finden versucht. Es beruhigt ihn, dass er noch keine Risse im Boden sehen kann und dass er auch weiß, dass es immer kleine Bergstürze in der Gegend gegeben hat. Er beruhigt sich auch mit dem Gedanken, dass genügend Lebensmittel im Dorf gelagert sind. Die Nachrichten im Fernsehen beruhigen ihn, weil er weiß, dass das Leben in der Außenwelt weitergeht. In seinem Geist verschmelzen der Lauf der Welt und das Leben des Individuums. Er sieht die drohende Naturkatastrophe vor sich, weil er spürt, dass sein eigenes Leben zu Ende geht.

Die Ausschnitte, die Geiser sammelt und an die Wand heftet, behandeln unter anderem Erdgeschichte, Sintflut und Klimaveränderungen. Besonders die verschiedenen Erdzeitalter und deren Veränderungen interessieren ihn. Er denkt über das Ende der Menschheit nach, weil er sich selbst dem Tod und dem Ende nahe fühlt, und weil der Zeitgeist die Umweltkatastrophe diskutiert. Obwohl er einen Artikel über die Sintflut herausucht, behauptet er, dass er nicht an die Sintflut glaubt. Trotzdem kann er sich nicht beruhigen, sondern sucht in verschiedenen Quellen nach Zeichen von abweichenden Wetterbeobachtungen, was als Kritik an unserer umweltzerstörenden Lebensweise interpretiert werden kann.

Die geologischen Epochenwenden beschäftigen ihn und er gibt sich Mühe mit der Entwirrung der Entstehungsgeschichte des Menschen. Im „Pleistozän erscheint nach bisheriger Auffassung der Mensch“ (ebd., 28) und „die erdgeschichtl. Gegenwart spielt sich im → Holozän ab“ (ebd., 28), steht auf einem Zettel an Geisers Wand. Der Titel des Romans *Der Mensch erscheint im Holozän* verweist also eigentlich nicht unmittelbar auf erdgeschichtliche Tatsachen hin. Für das Holozän, das nach dem Pleistozän und dem Ende der letzten Eiszeit beginnt, ist die Entwicklung der Kultur des heutigen Menschen kennzeichnend. Im Holozän hat der Mensch mit seiner Kultur begonnen, die Umwelt zu verändern, was sich aktuell auch in der Diskussion um die Klimaerwärmung manifestiert. (Turunen 2007.) Vor diesem Hintergrund bekommt die Erzählung von Geiser einen neuen Blickwinkel, nämlich dass der Mensch im Holozän erscheint und in der nahen Gegenwart verschwinden könnte. Folgendermaßen sind der individuelle Tod von Geiser und der drohende Untergang unserer Kultur, das Aussterben der Menschheit miteinander zu vergleichen. Dies lässt sich mit der Lebensweise des modernen Menschen erklären, die zur Umweltkatastrophe führt.

6.4 ‚Welt wie vor der Erschaffung des Menschen‘: Geisers ideale Naturbild

Geiser hat einmal vor dreißig Jahren Island besucht und die Erfahrung nie mehr vergessen können. Island mit seinen vielen Naturerscheinungen aus der Eiszeit repräsentiert für Geiser etwas, das schon vor der Zeit des Menschen existiert hat. Dort soll die Wagenspur oft das einzige Zeichen sein, dass es überhaupt Menschen gibt. Die Vorstellung einer Welt ohne den Menschen imponiert Geiser, dass es „kein Gehöft, nicht einmal ein verlassenes, kein Menschenwerk“ (Frisch 1979, 70) gibt. Island

repräsentiert für ihn Natur, die ohne den menschlichen Zugriff, ohne menschliche Kultur, einen idealen Zustand darstellt. In gewisser Weise hat Geiser versucht, indem er sich in sein Haus im ruhigen, abgelegenen Tal zurückgezogen hat, eine Art Island für sich zu bauen, einen Ort, an dem sich die Natur wie vor dem Erscheinen des Menschen erhalten hat. Er fühlt also Sehnsucht nach ursprünglicher Natur.

Island kennzeichnet für Geiser auch einen Ort, in dem es manchmal schwer ist zu wissen, welches Zeitalter gerade herrscht. Das Land ist auf diese Weise losgelöst von den zeitlichen Umständen, was auch von Geiser gesagt werden kann, der eine Art Außenseiterleben mit geringen menschlichen Kontakten verbringt. Durch seine Isolation von der zivilisatorischen Außenwelt wird er zum Beobachter. Mit seinen Wandzetteln wird betont, dass Geiser gerade über die Sonderstellung des Menschen in der Natur reflektiert, nämlich dass die moderne, menschliche Lebensweise und Kultur eine Bedrohung der Natur darstelle. Wenn Geiser aber aus dem Fenster schaut und den Sturm betrachtet, der auch seinen Garten verwüstet hat und im Dorf Schaden verursacht hat, fühlt er, dass die scheinbare Macht des Menschen gegenüber der Macht der Natur letztlich unbedeutend ist.

In seinem Badezimmer findet Geiser einen Feuer-Salamander, der offensichtlich durch das offene Fenster hereingefallen ist. Nach der Begegnung mit dem Salamander sucht Geiser in den Lexika Informationen über Salamander, Dinosauriere und deren Zeitalter. Auch sie repräsentieren für ihn etwas, das ein Teil der Natur ist, der schon vor dem Menschen existiert hat.

Geiser möchte den Salamander nicht anfassen, weil er etwas vertritt, vor dem Geiser Angst hat bzw. vor dem er sich ekelt. Später findet sich im Wohnzimmer noch ein anderer Salamander, den Geiser in den Garten wirft. Der andere, schleimige Feuer-Salamander liegt aber noch im Bad. Das Tier ist ein Symbol für seine Einstellung zur belebten Natur, von der Geiser entfremdet ist. Er holt trotzdem eine Lupe, durch die er den Salamander genauer betrachten kann. Geiser spürt ein Interesse an der Natur, die ihm fremd erscheint, was durch sein Ekelgefühl zum Vorschein kommt. Der Salamander im Bad ist wie gefangen in einer Falle, „strampelt sich stur in eine Richtung, wo er nie weiterkommt“ (ebd., 81), das gilt auch für Geiser, der sich mit seiner Krankheit immer verlorener fühlt, und im Tal gefangen ist.

Später bemerkt Geiser, dass sein Augenlid gelähmt bleibt. Er schaut in den Spiegel, um sein Gesicht näher zu betrachten und stellt fest, dass er selbst wie ein Lurch aussieht. Den Salamander wirft er darauf in den Kamin. Er gibt sich Mühe sich selbst davon zu überzeugen, dass er vieles weiß und tun kann, „was ein Lurch nicht weiß“ (ebd., 125), was einem Lurch gar nicht möglich wäre. Er sieht sein Selbstbild im Spiegel des Naturbildes und erkennt, wie sein Äußeres verfällt. Geiser versucht mit Hilfe von Fakten und dem Wissen gegen den Verfall, gegen die Natur anzukämpfen. Der Lurch repräsentiert für Geiser etwas, das ein Teil von der Natur ist, etwas was nicht kontrollierbar ist, seine Situation und sein Verfall.

Geiser denkt auch an seine Matterhorn-Geschichte, die er so oft seinen Enkelkindern erzählt hat. Vor fünfzig Jahren ist er mit seinem Bruder auf den Gipfel des Matterhorns geklettert. Bei dem Abstieg sind sie nach einer falschen Routenwahl in Gefahr geraten und weil es bei weitem keine anderen Menschen gab, die zu Hilfe hätten kommen können, sind sie fast abgestürzt. Beim Klettern am Matterhorn hat Geiser nach dem Naturerlebnis gesucht, die Vorstellung einer Welt vor dem Erscheinen des Menschen. Das Bild der ursprünglichen Natur und die Nahtoderfahrung bleiben als prägendes Erlebnis in seiner Erinnerung.

6.5 ‚Das Gefühl nicht verloren zu sein‘: Geisers Sehnsucht nach der Natur

In der Diele steht ein gepackter Rucksack bereit, den Geiser in Island gekauft hat. Er weiß aber, dass es „ein Wahnsinn wäre“ (ebd., 24), über die Berge aus der Abgeschlossenheit des Tals nach Italien zu fliehen. Er kennt eine Route, die er vor vielen Jahren begangen hat, die aber jetzt wegen der Regenfälle lebensgefährlich sein könnte. Als er fühlt, dass seine Zeit zu Ende geht, nimmt er im Morgengrauen seine Ausrüstung und beginnt seine Wanderung über die Berge. Für Geiser ist es wichtig von niemandem gesehen zu werden oder dass niemand von seinem Aufbruch Bescheid weiß, weil er sich schämt und weiß, dass sein Plan nicht vernünftig ist.

Das Wetter bleibt bedrohlich, was Geiser aber nicht beunruhigt. Bis zur Passhöhe kennt er den Weg aus den früheren Jahren, außerdem hat er eine Landeskarte dabei. Obwohl er im Nebel nicht wissen kann, wo er sich befindet, weiß er mindestens, dass es aufwärts geht. Geiser will sich unbedingt beweisen, dass er den Plan durchführen kann und dass er dafür noch Kraft genug aufbringen kann. Ebenfalls bringt ihm die

Gewissheit, dass keiner von seinem Vorhaben weiß, großen Genuss. Er ist nicht mehr Gefangener im von der Außenwelt abgeschnittenen Tal, sondern er kann sein Leben immer noch selber bestimmen. Sein altes Leben in dem Haus kommt ihm weit entfernt vor, es „gehört kaum noch zur Gegenwart“ (ebd., 100).

Geiser hat für seinen Ausbruchsversuch zwei Entscheidungen getroffen. Erstens will er immer auf einem Weg bleiben, „nie ohne einen Pfad“ (ebd., 94) gehen und nur da gehen, wo ein Mensch schon einmal gewesen ist. Seine Vernunft sagt ihm, dass es Unsinn wäre, dieser Regel nicht zu folgen. Bei dem Unwetter würde er sich verirren. Zweitens wollte er das Unternehmen im Falle von Beschwerden rechtzeitig abbrechen. Bald aber hat Geiser seine Entscheidungen vergessen. Um einen Ausblick zu bekommen, was ihn auf der anderen Seite erwartet, geht er abseits vom Wanderweg. Es wird aber immer schwieriger bei dem Unterholz weiterzukommen. Geiser muss lange darauf warten, dass er sein Selbstvertrauen und „das Gefühl nicht verloren zu sein“ (ebd., 97) wiederfindet.

Die Gehirnkrankheit trübt seinen Wirklichkeitssinn, sodass er immer noch an seinen Plan und dessen Durchführbarkeit glaubt. Sogar die Mahnung seines Wanderbuchs, dass man bei schlechtem Wetter vorsichtig sein soll, findet Geiser übertrieben. Als er sich wegen Krämpfen setzen muss, um rasten zu können, beruhigt es ihn zu wissen, dass er dank seiner Karte weiß, wo er sich befindet. Dass in der steilen Schlucht, in die er nur einen Blick werfen kann, vermutlich noch nie ein Mensch gewesen sei, ist für Geiser eine reizvolle Idee.

Beim Klettern am Matterhorn hat Geiser die unberührte Natur erleben können. Dies ist möglicherweise der Grund gewesen ein solches Abenteuer überhaupt zu beginnen. Ähnlich ist es der Fall, als Geiser als alter kranker Mann die Wanderung, die Flucht vor der Isolation antritt. Obwohl er auf irgendeiner Ebene einsieht, dass es Unsinn ist, will er diesen Plan durchziehen, teils, weil die Gehirnkrankheit seine Urteilsfähigkeit verdunkelt hat und er sich beweisen will, dass er es noch kann und teils, weil er noch einmal die wahre Natur und die Gefahr, die Nähe zum Tod in der Natur erleben möchte, um auf diese Weise dem Tod einen Sinn zu geben. Solche Naturerfahrungen bilden für ihn ein Schlüsselerlebnis, das er immer wieder sucht. Gleichzeitig ist die Naturerfahrung eine Flucht, ein Weg aus der menschlichen Zivilisation.

6.6 ‚Die Natur braucht keine Namen‘: Geiser als Teil der Natur

Für Geiser ist es wissenswert, dass viele Kastanienbäume in dem Tal Krebs haben. Er hat Wissen darüber gesucht und erwähnt dies leitmotivisch. Die Natur wird als bedroht beschrieben. Der Krebs ist als ein Symbol für die Krankheit vieler Menschen erkennbar. Geiser meint, dass allein der Mensch Katastrophen kennt und sie immer irgendwie benennen will. „Die Natur kennt keine Katastrophen“ (ebd., 103), für die Natur sind Katastrophen normale Wandlungen in der Erdgeschichte, sie bilden einen Teil von dem natürlichen Kreislauf der Natur. Der Mensch aber erfährt Naturerscheinungen als Katastrophen, weil sie für den Menschen und seine Sonderrolle eine Bedrohung darstellen.

Nachdem Geiser von der Wanderung nach Hause zurückgekehrt ist, möchte er niemanden sehen oder das Wichtigste, von niemandem gesehen werden. Als seine Tochter Corinne ihn endlich besuchen kann, versteht er schon nicht mehr, wieso sie weint und wie mit einem Kind mit ihm redet. Obwohl es vieles gäbe, was er noch an die Wand heften möchte, weiß er schon, dass es zwecklos ist. Als Corinne die Fensterläden aufmacht, fliegen die Zettel auf den Boden. Für den kranken Geiser gibt es keinen Lebenssinn mehr, jetzt, wo die Zettel durcheinander sind, das einzige, was er noch im Leben unter Kontrolle hatte.

Geiser versteht, dass die Natur keinen Sinn braucht, „die Gesteine brauchen sein Gedächtnis nicht“ (ebd., 139). Alles geht weiter auch ohne Geiser, ohne den Menschen. „Die Natur braucht keine Namen“ (ebd., 139), alle die Namen, das heißt das Wissen über die Natur und die Welt, hat der Mensch ausschließlich für sich selbst erfunden, um die Natur erschließen oder ausbeuten zu können. Die Namen als solche sind kulturelle Leistungen, das heißt künstlich: Der Mensch braucht sie, um seinen Einfluss auf die Natur ausüben zu können. Meistens bedeutete das aber, dass die Natur gelitten hat.

Nach dem Sturm herrscht wieder Stille und eine malerische Idylle im Tal. Die Natur wird wieder harmonisch und ruhig beschrieben. Nur gibt es keinen Geiser mehr. Er hat durch seinen Tod auch seine Ruhe bekommen, was gerade durch die Beschreibung des Naturmilieus zum Vorschein kommt. Er ist Teil der Natur geworden.

7 VERGLEICH DER PRIMÄRTEXTE UND SCHLUSSBETRACHTUNG

In den beiden hier behandelten Romanen *Homo faber. Ein Bericht* (1957) und *Der Mensch erscheint im Holozän* (1979) bildet die Beschreibung der Naturphänomene und ihre Wirkung auf die Protagonisten eine ähnliche Entwicklungskurve. Zunächst wird die Natur von dem jeweiligen Protagonisten als etwas Feindliches und Negatives empfunden. Faber betrachtet die Welt durch sein technisches Weltbild, in dem alles, was mit der Natur verbunden ist, eklig und unterentwickelt zu sein scheint. Durch die Begegnung mit seiner Tochter, dem Erwachen seiner Gefühle und seiner veränderten Beziehung zu seiner Körperlichkeit entwickelt sich sowohl seine Einstellung zur Natur als auch sein Weltbild. Auf beide Protagonisten wirkt die Natur in Form von lebensgefährlichen Krankheiten ein und sie versuchen zuerst einmal den natürlichen Verfall und das Älterwerden, die Natur bzw. die Körperlichkeit zu ignorieren. Geiser will seine eigenen Kräfte austesten, sich selbst davon überzeugen, dass er noch zu einer Wanderung über die Berge fähig ist. Als er am Ende zurückkehrt und zu Hause endlich dem Tod begegnet, erscheint die Natur um ihn herum als ruhig und schön. Sowohl Faber als auch Geiser finden ihren Frieden mit der Natur, akzeptieren ihr Schicksal.

Die Charaktere von Faber und Geiser ähneln sich. Beide Protagonisten sind todkrank, was sie verdrängen, indem sie sich nicht pflegen lassen wollen, nicht, bevor es zu spät ist. Die Protagonisten klammern sich an die letzten Reste ihres Lebens und versuchen ihr technokratisch-wissensbetontes Weltbild zu rechtfertigen. Faber hängt an seinem technischen Weltbild, Geiser an seinen Fakten auf den Zetteln, die ihn und sein Leben scheinbar noch in Ordnung halten. Der Kampf gegen das Natürliche, den Tod und das Verleugnen der Tatsachen und der unkontrollierten Elemente führt die Protagonisten zu verzweifelten Taten. Sie versuchen ihren Zustand und ihre Umgebung zu kontrollieren, können aber letztlich wenig bzw. nichts gegen die Naturkräfte ausrichten. Beide Männer sind an ein einsames Leben gewohnt und haben sich der menschlichen Kontakte entwöhnt. Die Erkenntnis der Situation wird durch äußere Faktoren und den naherrückenden Tod herbeigeführt und führt zu Veränderungen im Weltbild, der Persönlichkeit und zum Erwachen des Wunsches nach menschlichen Kontakten, nach Humanität. Deswegen können beide Romane auch als Entwicklungsromane bezeichnet werden.

Das technische Weltbild des Protagonisten in *Homo faber* ist mit der Ideologie der frühen Aufklärung vergleichbar. Die Vernunftbetontheit führte zur Verdrängung der unkontrollierbaren Seiten des Lebens, der Gefühle und Körperlichkeit. Darüber hinaus entstand während dieser Epoche die Vorstellung, mithilfe von Technik und Wissenschaft die Natur dem Menschen nutzbar zu machen, zu beherrschen. Die ursprüngliche Natur hatte also keinen Wert an sich und wurde zu etwas Untergeordnetem, das den zivilisatorischen Zwecken der Menschheit dienen sollte, was auch der Denkweise des Protagonisten entspricht. Darauf folgte, als eine Gegenreaktion, die Denkweise der Romantik, die die Natur und das Leben der Menschen unter dem Gefühlsaspekt betrachtet. Eine ähnliche Veränderung kann auch im Weltbild des Protagonisten gesehen werden, wenn er seine lang aufgestauten Gefühle entdeckt. Faber ist aber natürlich auch ein karikiertes Vertreter der Moderne, der vom technischen Fortschritt geblendet und unfähig ist, menschliche Beziehungen zu schaffen. Das für unsere Zeit typische wirtschaftliche Denken, die dem Menschen alles erlaubt, um Profite zu gewinnen, ähnelt der verkehrten Denkweise des Protagonisten, die ihm sogar erlaubt, eine Liebesbeziehung mit seiner eigenen Tochter zu beginnen.

In der Wandlung der Weltbilder in *Homo faber* ist deutlich eine Kontinuität zu sehen; ein neues Weltbild erstrebt immer, die Probleme oder die Schwächen der früheren Zeit und Denkweise zu überwinden und etwas Besseres anzubieten. Außerdem ist es für die Wandlung eines Weltbildes kennzeichnend, dass den Menschen, die ein bestimmtes Weltbild besitzen, etwas fehlt und dadurch ein Anlass zur Änderung besteht. Diese Tendenz ist sowohl auf der allgemeinen geschichtlichen Ebene als auch in der Veränderung des Weltbildes des Protagonisten erkennbar. Ihm fehlt es am Anfang an allen Gefühlen gegenüber anderen Menschen und der Natur. Mit dem Erwachen dieser Gefühle beginnt er zu verstehen, woran es ihm im Leben gefehlt hat; seine Denkweise verändert sich.

Im Roman *Holozän* führt der Autor den Gedanken weiter, dass der moderne Mensch versucht hat, sich die Natur nutzbar zu machen. Schon der Titel weist darauf hin, wie der heutige Mensch (*Homo sapiens sapiens*) begonnen hat, im Holozän die Umwelt radikal zu verändern. Das Holozän bedeutet den Beginn des Gegensatzes von Natur und Kultur bzw. Technik. Geiser, der die Welt vor dem Erscheinen des *Homo sapiens* bewundert, repräsentiert einen Gegensatz zur technischerorientierten Denkweise Fabers.

Island ist für Geiser ein Symbol für eine intakte Natur, in der Menschenspuren die Natur kaum verändert haben.

Homo faber. Ein Bericht. stammt aus der Mitte der 1950er Jahre und kann auch als eine Beschreibung seiner Zeit verstanden werden. Der ‚the American way of life‘ wird kritisiert, der einen Jugendkult betreibt und den Tod tabuisiert, und auf diese Weise zu einer Verzerrung der Körperlichkeit führt. Diese Lebensweise wird als etwas betrachtet, was im Widerspruch zur Natur und damit zur Natur des Menschen gesehen wird, als ein Beschleuniger für die Ausbeutung der Natur und der menschlichen Psyche.

Holozän kann auch als eine Erweiterung von *Homo faber* gesehen werden. Der Roman bietet eine weitere Perspektive der Beziehung des Menschen zur Natur und um sich selbst an, und betont die geringe Rolle, die der Mensch im Vergleich zu der Natur oder zur Erdgeschichte spielt. Zur Erdgeschichte hat der Mensch überhaupt nichts beigetragen. Es kann also ein neuer Zeitgeist identifiziert werden, der während der 70er und 80er Jahre aufkommt. Das Umweltdenken hat einen neuen Aufschwung genommen und der Mensch ist allgemein bewusster bezüglich des Umgang mit der Natur geworden. Obwohl die Idee von der Technik als Mittel der Kontrolle gegenüber der Natur schon in *Homo faber* sichtbar wird, bekommt der Gedanke von der Begrenztheit der Naturressourcen im *Holozän* eine deutlichere Gestalt und wird dem Leser unverkennbar. Dies ist mit der Zeitspanne der Veröffentlichung der Romane deutlich zu vergleichen: Ende der 1970er Jahre war das Umweltbewusstsein allgemein höher entwickelt als 22 Jahre früher, als *Homo faber* erschienen ist.

Die beiden Romane bilden eine Art Reise von einem Welt- und Naturbild in das andere. Sie können entweder als individuelle Entwicklungsgeschichten oder auch zusammen als Beschreibungen der Veränderungen im Weltbild und Naturbild verschiedener Zeitalter bzw. Ideologien betrachtet werden.

LITERATURVERZEICHNIS

Primärliteratur:

Frisch, Max 1957. Homo faber. Ein Bericht. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.

Frisch, Max 1979. Der Mensch erscheint im Holozän. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.

Sekundärliteratur:

Baasner, Rainer & Zens, Maria 2001. Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Erich Schmidt Verlag GmbH & Co., Berlin.

Böhme, Gernot 1992. Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.

Bolliger, Luis, Obschlager, Walter & Schütt, Julian 2001. jetzt: max frisch. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Brüggemeier, Franz-Josef 2002. Den Kinderschuhen entwachsen: Einleitende Worte zur Umweltgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Engels, Jens Ivo (Hg.) (2005), Natur- und Umweltschutz nach 1945. Konzepte, Konflikte, Kompetenzen. Stiftung Naturschutzgeschichte in Deutschland, Campus. S.10-20.
<http://books.google.com/books?hl=fi&lr=&id=stThR4n5VRoC&oi=fnd&pg=PA9&dq> (2.7.2009)

D'Aprile, Iwan-Michelangelo & Siebers, Winfried 2008. Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung. Akademie Verlag, Berlin.

Doehlemann, Martin 2006. Soziologische Theorien und soziologische Perspektiven für soziale Berufe. In: Biermann B., Bock-Rosenthal E., Doehlemann M. et. al. Soziologie: Studienbuch für soziale Berufe. Ernst Reinhardt Verlag, München. S. 17-46.
<http://www.google.com/books?id=sb4DvpyiIMQC&pg=PA20&dq#v=onepage&q=&f=false> (28.9.2009)

Franzen, Erich 1958. Homo faber. In: Bolliger, Luis & Obschlager, Walter (Hg.) (2001), jetzt: max frisch. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. S. 117-120.

Fromm, Erich 1976. Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München.

Gadamer, Hans-Georg 1960. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke. Band 1. J. C. B. Mohr Tübingen.

- Gössmann, Wilhelm 2006. Deutsche Kulturgeschichte im Grundriß. Grupello Verlag Düsseldorf.
- Gottwein, Egon 2009. Humanismus: Begriff und Formen.
<http://www.gottwein.de/Eth/Human01.php> (9.7.2009)
- Gurjewitsch, Aaron J. 1972. Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. Verlag C.H. Beck München.
- Hobsbawm, Eric J. 1975. Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848-1875. Buchclub Ex Libris Zürich.
- Hobsbawm, Eric J. 1999. Äärimmäisyksien aika. Lyhyt 1900-luku (1914-1991).
Osuuskunta Vastapaino Tampere.
- Hünemörder, Kai J. 2002. 1972 – Epochenschwelle der Umweltgeschichte?
In: Engels, Jens Ivo (Hg.) (2005), Natur- und Umweltschutz nach 1945. Konzepte, Konflikte, Kompetenzen. Stiftung Naturschutzgeschichte in Deutschland, Campus. S. 124-144.
<http://books.google.com/books?hl=fi&lr=&id=stThR4n5VRoC&oi=fnd&pg=PA9&dq> (9.9.2009)
- Kaiser, Gerhard 1959. Max Frischs *Homo Faber*. In: Schmitz, Walter (Hg.) (1976), Über Max Frisch II. Suhrkamp Verlag. S. 266-280.
- Kim, Nam-Joon 2007. Holistische Naturethik. Das Verhältnis des Menschen zur Natur im Zusammenhang mit dem Begründungsprojekt der holistischen Naturethik.
http://miami.uni-muenster.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-3957/diss_kim.pdf (3.4.2009)
- Klarer, Mario 1999. Einführung in die neuere Literaturwissenschaft. Darmstadt: Primus-Verlag.
- Kleinschmidt, Christian 2007. Technik und Wirtschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Enzyklopädie Deutscher Geschichte Band 79. Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München.
<http://books.google.de/books?id=BC8MvLU5hL0C&printsec=frontcover&dq=#v=onepage&q=&f=false> (9.7.2009)
- Krebs, Gunter 2003. Das Weltbild im Mittelalter. Turba Delirantium.
http://turba-delirantium.skyrocket.de/wissenschaft/kugelgestalt_der_erde.htm (22.1.2008)
- Kokott, Jeanette 2001. Der Mensch zwischen Natur und Kultur: Uexküll- Gehlen- Ingold. Eine ideengeschichtliche Studie zur ethnologischen Theorienbildung.
<http://books.google.com/books?id=Wyd6IPMTP80C&printsec=frontcover&hl=fi#PPA61,M1> (10.3.2009)
- Langenscheidt Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache 2003. Neubearbeitung. Langenscheidt KG, Berlin und München.

- Leidig, Guido 2003. Naturverständnis und Umweltnutzung im Kontext sich wandelnder Gesellschaftssysteme. Universitas Online, Juni-Ausgabe. <http://www.hirzel.de/universitas/archiv/leidig.pdf> (11.3. 2009)
- Lotz, Brigitte 2008. Max Frisch / Biographie. Xlibris. <http://www.xlibris.de/Autoren/Frisch/Biographie> (9.7.2009)
- Matthies, Jürgen 2004. Umweltpädagogik in der Postmoderne. Eine philosophische Studie über die Krise des Subjekts im umweltpädagogischen Diskurs. Jyväskylä University Printing House.
- Max Frisch – Archiv 2009. <http://www.mfa.ethz.ch/> (9.7.2009)
- Oberholzner, Frank 2006. Natur und Mensch in Mitteleuropa im letzten Jahrtausend. Rundgespräch der Kommission für Ökologie der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Humanities Sozial- und Kulturgeschichte. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1401> (28.1.2008)
- Oberkrome, Willi 2002. Kontinuität und Wandel im deutschen Naturschutz 1930 bis 1970; Bemerkungen und Thesen. In: Engels, Jens Ivo (Hg.) (2005), Natur- und Umweltschutz nach 1945. Konzepte, Konflikte, Kompetenzen. Stiftung Naturschutzgeschichte in Deutschland, Campus. S. 23-37. <http://books.google.com/books?hl=fi&lr=&id=stThR4n5VRoC&oi=fnd&pg=PA9&dq> (2.7.2009)
- Parry, Christoph 1993. Menschen, Werke, Epochen. Max Hueber Verlag, Ismaning.
- Petersen, Jürgen 1978. Max Frisch. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart.
- Radkau, Joachim 2000. Natur und Macht: Eine Weltgeschichte der Umwelt. Verlag C.H. Beck, München. http://books.google.com/books?id=MyhEK13Pg4cC&printsec=frontcover&hl=fi&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false (11.6.2009)
- Reckmann, Thomas 2009. Talousnobelisti Ostromia kuunnellaan nyt myös ilmastokeskustelussa. Helsingin Sanomat 12.12.2009, Talous.
- Safranski, Rüdiger 2007. Romantik. Eine deutsche Affäre. Carl Hanser Verlag, München.
- Sanjosé, Axel 2008. Epoche der deutschen Literatur Aufklärung. Xlibris. <http://www.xlibris.de/Epochen/Aufklaerung> (9.7.2009)
- Schäfer, Lothar 1993. Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- Scheller, Wolf 2001. Max Frisch und die Deutschen. Die politische Meinung, Sankt Augustin. http://www.kas.de/db_files/dokumente/die_politische_meinung/7_dokument_dok_pdf_1630_1.pdf (9.7.2009)

- Schmitt, Gerhard 2008. Relation und Metapher. Eine Einführung in die hermeneutische Analyse, Interpretation und Übersetzung von literarischen Texten. Universität Oulu.
- Stephan, Alexander 1992. Max Frisch. In: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur – KLG.
- Suolahti, Jaakko 1974. Antiikin ihmisen ympäristöestetiikka. In: Kinnunen, Aarne & Oksala, Teivas (Hg.) (1976), Antiikin estetiikka. Suomen estetiikan seuran vuosikirja 2. WSOY Porvoo. S. 184-204.
- The Club of Rome 2009. <http://www.clubofrome.org/eng/about/4/> (21.1.2010)
- Turunen, Mikko 2007. Geologia ja aika.
http://www.geologia.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=228&Itemid=156 (8.7.2010)
- Väyrynen, Kari 2006. Ympäristöfilosofian historia. Maaäitimyytistä Marxiin. Eurooppalaisen filosofian seura ry., Tampere.
- Vilkko, Marjo 2009. Romantiikka hullaantui tieteestä. Helsingin Sanomat 3.11.2009, Tiede&Luonto.
- von Matt, Peter 2001. Die tintenblauen Eidgenossen. Über die literarische und politische Schweiz. Carl Hanser Verlag München.
- von Matt, Peter 2009. Der Liberale, der Konservative und das Dynamit. Neue Sicht auf Max Frisch und Friedrich Dürrenmatt. Tages-Anzeiger 6.10.2009, Kultur & Gesellschaft.
- Wahler, Benedikt 2000. Max Frisch. Eine Einführung.
<http://www.benwahler.net/WerthersWelt/indexdeu.htm> (9.7.2009)
- Wanning, Berbeli 2006. Der Naturbegriff in Literatur und Literatur-wissenschaft. In: Felder, Ekkehard (Hg.): Semantische Kampfe: Macht und Sprache in den Wissenschaften S. 223-249.
http://books.google.com/books?hl=fi&lr=&id=4oF6ffO_skC&oi=fnd&pg=PA223&dq=%22Wanning,+B%22+2006&ots=e30pAG68j2&sig=9GdHxtIllOPurGgKY7KE_I6N4dY (11.3.2009)
- Wiedenbeck, Wolfram 1998. Der Wirtschaftsliberalismus. Liberalismus-Portal.
<http://www.liberalismus-portal.de/wirtschaftsliberalismus.htm> (28.1.2008)