

Konturen einer Philosophie des Wanderns¹

Gerhard Fitzthum

wanderforschung.de

wanphilfitz

6/1997

Die Geschichte der abendländischen Mobilität ist schnell erzählt: Zuerst gingen praktisch alle zu Fuß - nur Einzelne: Adlige, Kirchenfürsten und Feldherrn, ritten zu Pferd oder ließen sich in Sänften tragen. Dann gingen immer noch die meisten zu Fuß: Allein im 18. Jahrhundert stellten diejenigen, die von Berufs wegen von Ort zu Ort wanderten, etwa ein Siebtel der Gesamtbevölkerung. Die Zahl der Nichtgeher hatte aber schon zugenommen: Mit dem systematischen Ausbau des Straßennetzes waren Privilegierte nun per Kutsche unterwegs und unterstrichen damit die sozialen Rangunterschiede zum gemeinen Volk. Schließlich, seit wenigen Jahrzehnten, geht kaum noch jemand zu Fuß: Das Auto hat der Eisenbahn, die vor 200 Jahren die körperliche Fortbewegung in neue Grenzen verwies, den Rang abgelaufen und nun vollends das überflüssig gemacht, was von den Verfechtern des technischen Fortschritts schon länger ironisiert worden war: jene "unregelmäßig humpelnde" Fortbewegung auf zwei Beinen, mit der sich der Mensch als Naturwesen erweist.

Die Entwicklung zur maschinengestützten Fortbewegung kann man bedauern - und jeder tut dies, der sich einmal unvoreingenommen anschaut, was der motorisierte Verkehr aus Städten und Landschaften gemacht hat. Man kann sie aber auch gutheißen und sie apologetisch beschreiben - so wie sie Hegel beschreiben würde, oder der ADAC: Zuerst war einer frei, dann einige und schließlich alle. Die Not des Zufußgehens ist vorüber, die Menschheit hat das Stadium mobiler Mühelosigkeit erreicht und Zeit gewonnen, sich dem wirklich Wichtigen zu widmen. Ein Schritt zurück ist weder möglich noch wünschenswert. Und Schritt wäre ohnehin das falsche Wort.

Doch solche Definition führt zu Fragen: Was ist wirklich wichtig? Und was heißt es überhaupt, daß das Zufußgehen hierzulande zur Freizeitangelegenheit geworden ist? Ist es nun nichts anderes als Relikt und Kuriosum, Beispiel für die Gleichzeitigkeit des historisch Ungleichzeitigen? Folgt die Fortbewegung per pedes nur noch der Dialektik von Zeitvertreib und Zeitverschwendung: Wandern als bloße Kompensation des Büro- und Fernseh-Daseins, als Maßnahme zur Wiederherstellung für jene Lebensrealität, die man Arbeitsalltag nennt?

Gegen die gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit des Wanderns spricht, daß sich bei Umfragen beinahe jeder zweite Deutsche zu dieser Freizeitbeschäftigung bekennt, spricht aber auch die Vehemenz, mit der das Wandern in gewissen Kreisen bis vor kurzem noch abgelehnt wurde, in der links-kritischen deutschen Alternativkultur nämlich, solange diese noch ganz der Vorstellungswelt der späten Sechziger Jahre verpflichtet war. Das freizeitmäßige Nutzen von Feld-, Wald- und Wiesenwegen galt vielen Vertretern dieser Alternativkultur nicht nur als veraltet und langweilig, sondern als symptomatische Verfehlung und Indiz eines falschen Bewußtseins: Das Zusammentreffen mit 'Wandersleuten' in Kniebundhosen und karierten Wanderhemden firmierte als Begegnung der altbekannten Art -

¹ "Es handelt sich hier um die noch nicht überarbeitete Version des gleichnamigen Essays von Gerhard Fitzthum, der im Oktober 2014 im Sammelband AUF DEM WEG - ZUR WIEDERENTDECKUNG DER NATUR bei der Grauen Edition erschienen ist. ISBN 978-3-906336-64-0."

und der traditionelle Wanderhut galt als Tarnkappe düsterster Gesinnungslagen.

Um diese Stigmatisierung zu verstehen, braucht es den Blick zurück: Die Nationalsozialisten hatten die zivilisationskritischen Strömungen des Jahrhundertanfangs mit ihrem Programm virtuos bedient und für sich vereinnahmt. Heimat- und Naturschutzbewegungen, in deren Gravitationsfeld sich einmal die Wandervogelszene formiert hatte, versprachen sich von den Nationalsozialisten die ersehnte Rückwendung zur Natur und sympathisierten - zumindest anfänglich - mit den neuen Machthabern. Dies erschien in den Sechziger Jahren der Generation der Spätgeborenen, die sich dazu berufen fühlte, die unrühmliche Geschichte ihrer Väter aufzuarbeiten, als innere Verbindung zu den Ideen und Absichten der Nationalsozialisten. Zivilisations- und Technikkritik, die sich nicht als Kritik der Produktions- und Eigentumsverhältnisse verstand, galt jetzt als reaktionär, und die Natur als Un-Ort, an dem es überall noch nach 'Blut und Boden' roch.

Wer dazu gehören wollte, mußte allem abschwören, was im Entferntesten mit dem kulturkonservativen Ideologiekonglomerat der ersten Jahrhunderthälfte in Verbindung gebracht werden konnte, durfte für die Segnungen des technischen Fortschritt aber offen bleiben, für das Auto zum Beispiel: Verbeulte Enten und heruntergekommene Familienbusse avancierten bald zu umgekehrten Statussymbolen, mit deren Hilfe es nun durch ganz Europa ging. Da die Wahrnehmungsmuster der konservativen Zivilisationskritik nicht mehr zur Verfügung standen, blieben die ökologischen Nebeneffekte des Wohlstands zunächst ungesehen und man bezichtigte - wie etwa Hans Magnus Enzensberger 1973 - die aufkeimenden Bürgerinitiativen als Versammlungsort bornierter Öko-Spinner, die über ihre wahren Interessen noch aufzuklären seien. Und wehe dem, der seine Freizeit in heimatlichen Wäldern und Fluren verbrachte: Er fiel in die Rubrik eines Spießertums, das Naturverbundenheit vorgaukelte, wo doch im Grunde nur Ressentiment gegen die Moderne, gegen den Fortschritt herrschte.

Inzwischen hat sich die Situation grundlegend gewandelt: Die Bedrohtheit der Natur ist erkannt und nicht nur in außerparlamentarischen Initiativen zum Thema geworden. Jetzt sind es - Ironie der Geschichte - ausgerechnet die ehemals 'Linken' und 'Progressiven', die sich an vorderster Front um Natur- und Umweltschutz bemühen, um die **Heimatlichkeit** des Planeten. Damit bröckelt auch das weitverbreitete Verdikt gegen das Wandern, und lebt allenfalls im Zwang zum Neologismus fort: Um nicht mit den karierten Wandergermanen der Wander- und Alpenvereine verwechselt zu werden, meidet man systematisch den deutschen Sprachraum, reist zum Wandern in die Ferne und nennt sein Tun **Trekking**. Trekking aber ist nichts anderes als Wandern, Wandern mit hohem Anreiseaufwand und Expeditionsflair. Die Flugzeuganreise wird zum integralen Bestandteil des Wanderurlaubs und zum Beweis seiner politischen Korrektheit: Das Wort 'Wandervogel' bekommt einen neuen, schillernden Sinn.

Die Lust an der altertümlichen Selbstbewegung ist eben selbst da nicht zu unterdrücken, wo man es besser zu wissen meinte - und das ist vielleicht auch nicht besonders überraschend: In einer Gesellschaft, in der alles auf Leistung und Tempo abzielt, hat die periodische Rückkehr zur Langsamkeit beinahe therapeutische Bedeutung. Langsamkeit wohlgerneht, nicht Passivität. Passivität wäre nur das feierabendliche Gegenstück zur Hetze des Berufsalltags. Das Wandern erlaubt dagegen auf beispiellose Weise Vorwärtsschreiten und Verharren miteinander zu verbinden, eine Gemächlichkeit, für die ansonsten kein Platz mehr scheint. Das Wandern bietet eine Alternative zum Dualismus von Stillstand und Bewegung, der die Logik des abendländischen Denkens vorrangig bestimmt hat.

Wer sich zu Fuß auf den Weg macht, erspart sich jene Wahrnehmungsverluste, auf die schon Rousseau im 5. Buch seines *Émile* hinwies. Erzieherisch kontrastierte er das weltabgewandte Eingesperrtsein in der Postkutsche mit der Freiheit des Wanderers:

"Wir sperren uns nicht gegen die freie Luft ab, noch berauben wir uns des Anblicks der uns umringenden Gegenstände ... Man betrachtet die ganze Gegend; wendet sich bald zur Rechten, bald zur Linken; untersucht alles, was einen ergötzt, und macht an allen Aussichtspunkten halt. ... Wer nur darauf ausgeht, sein Ziel zu erreichen, mag immerhin mit der Post fahren, wer aber reisen will, der muß zu Fuß gehen."

Heute ist es die Selbstverständlichkeit des Automobilgebrauchs, die den Wahrnehmungshorizont des Reisenden einschränkt. Eingegurtet zwischen Glas, Metall und Plastik rast der Zeitgenosse - zugleich unter- wie überfordert - mißgelaunt durch die Landschaft, von der er gelegentlich sogar noch durch Lärmschutzwände getrennt ist:

"Der arme Autofahrer sitzt in seinem Blechbehälter, gefesselt an sein Steuerrad, ausgeschlossen von der belebenden Wechselwirkung mit den Weltkräften, getrennt von der Erde, ohne Eigenbewegung in seinem Miniatursalon, dessen großstädtische Eleganz er stets mit sich führt und überall verbreitet."

So formulierte der konservative Ehrenfried Muthesius in seinem Buch 'Der letzte Fußgänger' 1960, gänzlich unbeachtet von der deutschen Öffentlichkeit: Man ist zu sehr damit beschäftigt, mit den neugewonnenen Freiheiten der Mobilität zu experimentieren, macht erste Stauerfahrungen und 'Spritztouren' zu den sehenswertesten Örtlichkeiten, von denen man jedoch zumeist zurückkommt, ohne sich an irgendetwas erinnern zu können. Mit der sinnlichen Erfahrung körperlicher Mühen geht auch die der räumlichen Entfernung verloren, die angetroffenen Orte verlieren ihr Hier und Jetzt, ihre Individualität, und man selbst verliert jene Orientierung im Raum, die als substanzielle Erfahrung der Fremde mit nach Hause genommen werden kann.

Vor dem motorisierten Individualverkehr war es die Eisenbahn gewesen, die den Reisenden dem durchreisten Raum entfremdete. Die Bahnreise bedingt eine einschneidende Veränderung der Wahrnehmung, sie wird mechanisiert und das Reisen "panoramatisch", wie Wolfgang Schivelbusch in seiner "Geschichte der Eisenbahnreise" es nennt:

"Die Tiefenschärfe der vorindustriellen Wahrnehmung geht hier ganz wörtlich verloren, indem durch die Geschwindigkeit die nahegelegenen Objekte sich verflüchtigen. Dies bedeutet das Ende des Vordergrunds, jener Raumdimension, die die wesentliche Erfahrung vorindustriellen Reisens ausmacht. Über den Vordergrund bezog sich der Reisende auf die Landschaft, durch die er sich bewegte. Er wußte sich selber als Teil dieses Vordergrunds, und dies Bewußtsein verband ihn mit der Landschaft, band ihn in sie ein ... Der panoramatische Blick gehört nicht mehr dem gleichen Raum an wie die wahrgenommenen Gegenstände."

Von einem als lebendige Kontinuität erfahrenen Raum ist nun nichts mehr übrig - man wird Opfer einer Bilderflut, die den Geist ermüdet und unweigerlich das Gefühl von Langeweile aufkommen läßt. Für den englischen Maler und Schriftsteller John Ruskin sitzen deshalb auch nicht Reisende in den Abteilen, sondern menschliche Pakete, die sich selber an ihren Bestimmungsort schicken; dort kommen sie dann genau so an, wie sie den Abreiseort verlassen haben - ohne Reibungsverlust, ohne Erfahrungsgewinn und ohne bleibende Erinnerung. "Das Reisen", resümiert Ruskin 1842, "wird im genauen Verhältnis zu seiner Geschwindigkeit stumpfsinnig."

Auf einer Fußreise dagegen sieht man nicht nur mehr, sondern sieht auch anders. Das Wandern verschafft einen grundsätzlich anderen Zugang zum durchquerten Raum, zu der Landschaft, durch die die Reise führt, ebenso wie zu den unterwegs angetroffenen Menschen. Überspitzt ausgedrückt, folgt das Wandern nicht den Prinzipien touristischer Eroberung, sondern unterläuft diese.

Jean-Jacques Rousseau hat bereits die soziale und politische Dimension hervorgehoben: Das Zufußgehen ist für ihn keine Variante der aristokratischen Kavaliereise, sondern deren Dementi. Sich in den Staub der Landstraße zu begeben, bedeutet für den passionierten Spaziergänger, soziale Rangunterschiede abzulegen, sich als Mensch unter Menschen zu nähern, die Bereitschaft zu entwickeln, sich nicht nur von schlechten Gewohnheiten, sondern auch von schlechten Herrschern befreien zu wollen.

Andere vorbürgerliche Fußreisende folgen Rousseau hierin und bleiben auch deshalb gesellschaftliche Außenseiter: der Dichter und Übersetzer Johann Caspar Riesbeck etwa, oder Johann Gottfried Seume, der wohl berühmteste Langstreckenwanderer aller Zeiten:

"So wie man im Wagen sitzt, hat man sich sogleich einige Grade von der ursprünglichen Humanität entfernt."

schreibt Seume in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts - und macht selbst, wie er sagt, Spaziergänge nach Syrakus und St. Petersburg. Auch der Volkskundler Wilhelm Heinrich Riehl, weniger an politischen Veränderungen als an national-konservativer Feldforschung interessiert, betont das soziale Moment des Zufußgehens. Sich "per pedes" zu nähern, bedeutete, "zuvorkommend gegen jeden Begegnenden" zu werden, sei eine Form der diskreten Selbstintegration:

"Wer sein Zelt nicht aufzuschlagen vermag in dem Lande, welches er wandernd studiert, der mag sich getrösten, daß im Wandern selbst doch der nächste Ersatz für das Wohnen liegt. Der Fußwanderer lebt mit den Leuten, wenn auch nur vorübergehend, nur abgekürzt und im Auszuge; darum ist jede gründliche Wanderung wenigstens eine halbe Einbürgerung, und wer acht Tage im Lande umhergeht, der wird dort seßhafter als ein anderer, der zwanzigmal hindurchgefahren ist."

Im Übergang zum dritten Jahrtausend dürfte die Tatsache, daß auch die Einheimischen nur noch in ihren Autos anzutreffen sind, die soziale Kontaktaufnahme häufig erschweren, wenn nicht sogar unmöglich machen. Ein anderer höherer Nebeneffekt des Wanderns hat seine Bedeutung jedoch behalten - die Kontaktaufnahme mit der Natur. Gemeint nicht als intensivere Wahrnehmung von Natur'gegenständen', eine quantitative Steigerung der Eindrücke und des Genusses, sondern als die qualitative Veränderung des Verhältnisses zur Natur, die im Laufe einer Wanderung spürbar wird. Sich mit der Langsamkeit des Langstreckengehers auf eine Gegend einzulassen, heißt, sich der anthropozentrischen Perspektive zu begeben und sich der Natur in dem Sinne zu integrieren, wie es Riehl oder Seume für die besuchte Kultur gemeint hatten. Plakatativ formuliert, hat es etwas mit jenem 'Umdenken' zu tun, das heute überall gefordert, aber selten eingelöst wird.

Aber ist diese Annäherung an die Natur so eindeutig positiv zu verstehen? Bedeutet das Umherstreuen in Wald und Flur nicht auch deren Zerstörung? Sind es nicht immer wieder Wanderer, die hochalpine Grasmatten niedertrampeln, ihre Nase in Adlerhorste stecken und ihre Profilsohlen in bisher unbetretene Naturräume drücken? - Nein, das sind Bergsteiger, Kletterer oder andere Outdoor-Aktivist: Wandern, wie es hier verstanden wird, findet nicht jenseits menschlicher Kulturräume statt, braucht keine ungeahnten Höhen und nie gesehene Weiten, hat nichts mit Leistungsbeweis, Gipfelerlebnis und Angstlust zu tun. Statt neue Spuren zu legen, benutzt der Wanderer bestehende, oftmals historische Wege, die in der Regel gut befestigt und damit ökologisch unbedenklich sind. Mit dem 'Selbsterfahrungs'-Aktionismus, mit dem unter Sinnverlust geratene Mitteleuropäer inzwischen in die letzten Naturlandschaften des Planeten einfallen, hat der Wanderer nichts zu tun. Wandern heißt im Grunde nichts anderes, als sich aufmachen, sich eine Gegend dadurch zu erschließen, daß man sie durchschreitet - ohne **spezielle** Absichten und Ziele, frei vom Wunsch nach

Leistungsbeweisen und Grenzerlebnissen, aber mit der Bereitschaft, den hier lebenden Menschen und ihrer Geschichte zu begegnen.

Genauer ist das Wandern durch dreierlei gekennzeichnet: durch eine gewisse zeitliche Dauer, eine moderate Fortbewegungsgeschwindigkeit und den zwischenzeitlichen Verlust der Zielorientierung. Folglich ist das Wandern nichts für 'Zwischendurch', verlangt vielmehr selbst dann, wenn es sich um jenen Spezialfall des Wanderns handelt, den man 'Rundwanderung' nennt, eine nicht näher zu bestimmende Distanzierung vom Ausgangs- und Rückkehrpunkt, zumindest aber das Bewußtsein einer solchen Distanzierung. Man wandert nicht in der Binnenwelt menschlicher Artefakte oder im schon hinreichend bekannten unmittelbaren Lebensumfeld, sondern macht gleichsam einen Schritt nach Draußen. Dabei geht es - im Unterschied zur historischen Fußreise, der das Moment der Freiwilligkeit fehlte - weniger um das Erreichen des Zielpunkts als um das Unterwegssein dorthin. Das bestimmte Ziel, das dem Unternehmen des Wanderers eine Richtung gibt, hat nur formalen Sinn; sonst könnte man ja auch einfach hinfahren und die geplanten Leibesübungen vor Ort absolvieren.

Demgegenüber verläßt der Spaziergänger einen Ort, um nach mehr oder weniger kurzer Zeit genau dort wieder anzukommen. Zu seinem Geschäft gehört die Idee, das Unternehmen jederzeit abbrechen und zurückgehen zu können. So sitzt der Spaziergänger in viel stärkerem Maße als der Wanderer mental bereits beim Abendessen oder noch bei seinen Tagesgeschäften, bei Aktivitäten also, auf die das Umhergehen im Park oder Stadtwald stets bezogen bleibt. Die Natur, durch die der Spaziergänger wandelt, ist Gefildnatur. Sie ist geordnet und homogenisiert, und dort wo er sich weiter weg, etwa in tiefe Wälder, begibt, steht das Auto als Brücke zur zivilisatorischen Alltagswelt nicht weit entfernt.

Der Übergang von der bürgerlichen Erfindung des Spazierengehens zum Wandern ist allerdings fließend, weil es auch im Blick auf Dauer und Austragungsort keine scharfen Trennlinien gibt. Selbst der Fußreisende früherer Zeiten, der zwar kein Wanderer im modernen Sinne, erst recht aber kein Spaziergänger war, ging niemals durch reine Natur. Führte ihn seine Route durch unbewohnte Gegenden, so blieb wenigstens der Weg selbst als Kulturzeichen präsent. Darin liegt kein Widerspruch: Wanderungen sind immer schon und auch dann, wenn sie als Hinausgehen in die Natur verstanden werden, zwischen Kultur und Natur. Sie sind es heutzutage um so mehr, weil es das gänzlich Unberührte praktisch nirgendwo mehr gibt, die Natur aber dennoch präsent bleibt: als das, was in der Kulturlandschaft seiner eigenen Dynamik folgt, was ohne Zutun des Menschen entstanden ist und entsteht - als jenes unentwegte Werden, das zwar menschlich verformt, nicht aber hergestellt werden kann.

Das Tun des Alpinisten ist dem des Wanderers dagegen diametral entgegengesetzt: Er sucht das Abenteuer, will jenseits solcher Kulturräume vorstoßen, den menschlichen Handlungsspielraum erweitern, - und trägt dabei den Leistungsgedanken der modernen Gesellschaft in die Freizeit. Einfaches Umhergehen zwischen Kultur und Natur wäre für den Alpinisten sinnlos. Wo immer er hinget, findet er sich vor einer Aufgabe, einer Herausforderung: Sein Weg ist ihm Spur zu einem Besonderen, für das alles sonst noch Gesehene nur am Wegrand liegt.

Die Pointe einer Wanderung aber ist gerade dieses 'sonst noch Gesehene'. Dem Wanderer geht es - idealtypisch betrachtet - um die ganze Gegend, nicht um einen besonderen Ausschnitt daraus. Folgerichtig begnügt er sich mit dem Durchschnittlichen und Unsensationellen, das nicht mühsam aufgespürt werden muß, vielmehr immer schon da ist und deshalb gelassen und gemächlich erlebt werden kann. Statt hinauf und hinaus zu wollen hält er sich offen dafür, was die aufgesuchte Gegend sozusagen 'von sich aus bietet', dann nämlich, wenn er sie absichtslos durchquert, sie in ihrer Ganzheit kennenlernt, indem er sie durchschreitet.

Diese Absichtslosigkeit, die Abwesenheit spezieller Ziele und Wünsche, ist die Vorbedingung jenes qualitativen Sprungs, von dem die Rede war. Er wird jedoch nicht vollzogen, sondern ereignet sich "en passant", beiläufig, im Vollzug des Gehens selbst - man braucht ihn nicht wollen. Schließlich begibt man sich nicht deshalb auf eine Wanderung, um Natur und Menschen zu schützen, sondern weil man sich selbst einen Gefallen tun möchte: Man will raus aus dem Alltag, will sich erleben, sich eine noch unbekannte Gegend erobern, sie gleichsam in Besitz nehmen. Doch unterwegs entgleitet dieses Vorhaben, die Verhältnisse kehren sich gewissermaßen um. Statt mitgebrachte Ziele und Zwecke im Auge zu behalten und die Landschaft Schritt für Schritt für sich zu vereinnahmen, ist es der Wanderer, der von dieser vereinnahmt wird. Losgezogen mit dem Wunsch der Aneignung, wird das Gehen ein Sich-gehen-lassen, wird zu einem Sichverlieren im Anderen des durchquerten Raums.

Gemeint ist damit nicht das sprichwörtliche Freiwerden des Kopfes beim Gehen, das unzählige Philosophen und Literaten zur Bedingung der Möglichkeit ihres Schaffens stilisiert haben. Diese Freiheit ist immer schon durch die Fülle kinästhetischer Erfahrungen begrenzt; sonst gäbe es wieder nur einen mechanistisch funktionierenden Körper, dem ein davon gänzlich unabhängiger Geist gegenüberstünde. Zumal auf Naturwegen fordert die Gehbewegung komplexe Operationen des ganzen Körpers, eine unbewusste Aufmerksamkeit, die auf das Bewußtsein zurückschlägt, es sozusagen besetzt. Es kommt zu einer Vielfalt sinnlich-sinnenhafter Erlebnisse, die sich nicht mehr in das Raster eines Handlungssubjektes einfügen lassen, vielmehr zu Bildern werden, die Wochen oder Jahre später plötzlich ganz intensiv vor Augen stehen können, im Moment des Erlebens aber nicht wahrgenommen werden. Man bleibt also nicht der selbstsichere Beobachter, der zunächst dieses und dann jenes besichtigt und die Landschaft zur bloßen Kulisse werden läßt. Das Geschehen entgleitet vielmehr der verstehenden Kontrolle, die Zugriffsformen der Rationalität versagen, die Distanzierung vom Gegenstand, die im Bereden einer Sache liegt, ist nicht mehr möglich.

Auch die Natur ist nun nicht mehr das, was immer schon für menschliche Zwecke bereitliegt, das pragmatisch oder ästhetisch **verwendet** werden könnte. Zwischen dem Wanderer und der Natur entsteht eine dritte Form von Beziehung, die herkömmliche Zugangsarten unterläuft. Drastisch formuliert, fällt das 'Ich' aus seiner Rolle, es verliert die mitgebrachte Intentionalität, verliert jene Macht, die dem komplexen Geschehen eine menschliche Ordnung aufzwingt und Natur zu einem Phänomen homogenisiert. Verloren sind nun die Sicherheiten der Subjekt/Objekt-Relation, mit denen das neuzeitliche Subjekt das 'Andere' zugleich draußen und in Verfügung hält.

Damit erhält das Wandern so etwas wie eine ethische Valenz. Ethisch allerdings nicht im Sinne der abendländisch-kontinentalen Ethik, sondern verstanden als konkrete Erfahrung, bei der man in Kontakt mit einem Äußeren gerät, und alle Formen des Zugriffs versagen - eine Erfahrung, bei der es zu einer Einschränkung der gewohnten Souveränität kommt, einer Einschränkung, die vom begegnenden Anderen ausgeht.

Für diese Akzentuierung in der Ethik steht der Name des französischen Philosophen Emmanuel Lévinas. Für ihn gibt es Moralität erst dort, wo und gerade weil der Andere unmittelbar, frei von jeder erkenntnishaften Vermittlung, eben als Anderer entgegentritt. Moralität stellt jene privilegierte Form des Umgangs mit weltlich Begegnendem dar, in der dieses nicht unter Begriffe subsumiert, sondern direkt, in seiner Andersheit zugelassen, seingelassen wird. Ort der Ethik ist für Lévinas eine Situation, in der die Grundfesten der 'europäischen Philosophie' ins Wanken kommen, eine Situation, in der die Zugangsweise der Erkenntnis außer Kraft gesetzt ist, sich nicht mehr Subjekt und Objekt gegenüberstehen:

"Das Objekt integriert sich der Identität des Selben. Das Ich macht es zu seinem Thema und danach zu seinem Eigentum, seiner Beute, seinem Raub und seinem Opfer. ... Die

Dinge werden Ideen, und im Laufe einer politischen und ökonomischen Geschichte, in der sich dieses Denken entfaltet, werden sie erobert, beherrscht, besessen. ... In einer Zivilisation, die ihr Bild hat an einer Philosophie des Selben, vollzieht sich die Freiheit als Reichtum. Die Vernunft, die das Andere reduziert, ist Aneignung und Macht."

Für Lévinas liegt das in der Natur des menschlichen Ich, das seine Autarkie der "Umschmelzung des Anderen in das Selbe" verdankt und deshalb immer schon imperialistisch ist. Einzig die ethische Situation, die Begegnung mit dem Anderen, in der dieses nicht so oder so verstanden, sondern als Anderes sein gelassen wird, macht mit dieser Selbstbezüglichkeit Schluß. Indem mir ein anderes Individuum via "Antlitz", also von Angesicht zu Angesicht und d.h. nicht mehr lediglich als Phänomen gegenübertritt, setzt es mir einen unüberwindlichen Widerstand entgegen, einen Widerstand, der nicht negativ wirkt und mir Gewalt antut, sondern eine positive Struktur hat: Statt meine Freiheit zu verletzen, ruft dieser Widerstand meine Freiheit zur Verantwortung und stiftet sie.

Was sich ereignet ist also die Infragestellung des Bewußtseins, nicht das Bewußtsein einer Infragestellung. Das Ich verliert seine unumschränkte Koinzidenz mit sich, verliert seine Identifikation, durch die das Bewußtsein siegreich auf sich zurückkommt, um in sich selbst zu ruhen. Es entsteht eine Erfahrung im radikalsten Sinne des Wortes, eine Erfahrung ohne die Macht des Begriffs. Sie stellt jenen Zugang zu Seiendem dar, der allen anderen, pragmatischen wie theoretischen Zugangsweisen vorausgeht. Ethik ist folglich 'prima philosophia'.

Eine so verstandene Ethik macht deutlich, daß wir dem Anderen gegenüber auch und gerade dann verpflichtet sind, wenn wir keine guten Gründe dafür haben. Doch für Lévinas ist das Andere, das sich in der Unmittelbarkeit der Begegnung dem Imperialismus des Ich widersetzt, eigentlich nur der Andere, mein Mitmensch und Nächster, ein Wesen, das mir von Angesicht zu Angesicht gegenübertreten kann. Der Rest der Natur fällt nach dieser Theorie in die Rubrik des einfach so Aneignbaren, von dem kein ethischer Widerstand zu erwarten ist.

Warum aber sollte die Begegnung mit dem Anderen bloß eine exklusive Erfahrung zwischen Menschen sein? Schließlich meldet sich in dieser Begegnung doch das Andere, das, was auch in einem Mitmenschen und nächsten Selben und überhaupt in einem Bekannten und Vertrauten noch fremd bleibt und allen kategorialen Differenzierungsbemühungen widersteht. Vollendet Lévinas mit der Reservierung der Ethik auf das Feld der Zwischenmenschlichkeit nicht die europäische Philosophie des Selben, statt ihr die Stirn zu bieten? Kommt es nicht auch in der Natur und mit dieser zu Begegnungen, die von der Möglichkeit menschlicher Macht Abstand nehmen läßt, in der die gewohnte Zugriffsperspektive suspendiert ist?

Jedenfalls scheint der Zugang zur Natur, den das Wandern verschafft, mit Lévinas' ethischer Situation strukturell eng verwandt: Auch hier kommt es zu einem Verlust der Souveränität, zu einer Form der Kontaktaufnahme, die nicht mehr durch die Herrschaftsform der Subjekt-Objekt-Relation bestimmt ist, zu einer Beziehung, in der das Andere als Anderes sein gelassen wird. Auch hier ist der Umschlag nicht das Produkt kalkulierender Ratio, sondern ereignet sich als Verlust der Intentionalität - geht also vom anderen, von der Natur, aus.

Das heißt nicht, daß es nun zur Reflexion von Naturschutzgedanken käme oder ökologische Verhaltensmaßstäbe abgeleitet würden. Die Zugriffsperspektive verliert lediglich ihre Selbstverständlichkeit; in Frage gestellt ist die Betrachtung der Natur als Material und bloße Ressource. Wenn man so will, zeigt sich hier die zugrundeliegende Rechtlosigkeit des Menschen gegenüber der Natur: 'Rechtlosigkeit' freilich nicht in dem Sinne, daß es dem Menschen grundsätzlich untersagt wäre, die Natur zu benutzen, sondern nur in dem Sinne, daß er sich bei dieser Nutzung nicht auf ein grundsätzliches Recht, auf eine höhere Rechtfertigung

berufen kann, ihr im Grunde nackt gegenübersteht, ohne jenen Halt, den die verstehende Orientierung der menschlichen Praxis verleiht. Die Natur hat nun keinen Sinn mehr, d.h. sie ist als solche nicht für den Menschen da, bietet seinem Bewußtsein keine Angriffsfläche, und drängt sich trotzdem auf: durch die unüberschaubare Vielfältigkeit ihrer Formen, durch den Widerstand des Bodens, den man bei jedem Schritt abfedert.

Dieser Fall aus der Souveränität scheint dem analog, den Martin Heidegger in 'Sein und Zeit' als Zusammenbruch der Alltagsperspektive beschreibt. Für den Begründer der Existenzphilosophie liegt im pragmatischen Umgang der erste Zugang zu den Dingen, auch den Dingen der Natur: Zunächst und zumeist haben sie den Status von 'Zeug', sind nicht einfach vorhanden, sondern zuhanden, d.h. sie stehen in einem Bewandtniszusammenhang, werden bedenkenlos verwendet, nicht etwa angestarrt und begrüßelt. Nichtinstrumentell wird dieses Zeug erst genau in dem Moment in den Blick genommen, wenn etwas nicht mehr klappt, das Zeug nicht mehr seinem Zweck dienlich ist, der Wald etwa von Borkenkäfern kontrolliert wird. Plötzlich, in den Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit melden sich die Dinge als das, was sie jenseits ihrer pragmatischen Inblicknahme sind, sie sind jetzt nur noch da, ihrem Zweckzusammenhang entkleidet, irritierend kontingent:

"Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-Vorhandensein eines Zuhandenen,"

benennt es der Philosoph Heidegger. Sartre wird später dieses Nur-noch-Vorhandensein eines zuvor Zuhandenen zur Situation des Ekels dramatisieren, zu jener Erfahrung von Sinnlosigkeit, die plötzlich in die alltägliche Geordnetheit einer Welt des Besorgens hereinschneit, und bedenklich macht, was vorher unbedacht blieb.

Die Unterschiede zu jenem Umschlag, der sich beim Wandern einstellt, liegen auf der Hand: Zum einen hat dieser nicht den Charakter eines plötzlichen Sturzes, einer hereinbrechenden Katastrophe für das verfassungsgewohnte Ich, sondern der Umschlag ereignet sich friedlich, so, daß ein Einvernehmen mit der Situation entsteht, sich eher ein Gefühl des Zuhause-seins einstellt denn das einer plötzlichen Fremdheit. Davon, daß sich nun "die primitive Feindseligkeit der Welt wieder gegen uns erhebt", wie es bei Albert Camus in Bezug auf den existenziell bedeutsamen Augenblick heißt, kann jedenfalls keine Rede sein. Wer wandert, trifft niemals auf das Nichts der Welt, das den Existenzialisten nur deshalb anspringt, weil er dieser Welt noch immer mit obsoleten Sinnansprüchen entgegentritt.

Zum anderen entsteht kein "unumsichtiges Nur-hinsehen", wie Heidegger das Resultat des Sturzes aus den Sicherheiten der Alltagswelt beschreibt. Es kommt zu keiner neuen, abgeleiteten Perspektive wie der des theoretischen Blicks, sondern - ganz im Gegenteil - zur Etablierung gleichsam vorpragmatischer Verhältnisse; es kommt zu einer Einstellung, in der das Begegnende nicht bereits Zeug ist, die praktisch-pragmatische Verfügung über das Andere nicht schon selbstverständlich, die Frage nach dem richtigen Umgang mit der Natur noch offen ist. Statt zu einer zusätzlichen Distanzierung durch die theoretische Inblicknahme, kommt es beim Wandern zu einer Distanzierung von derartigen Distanzierungen. Die sich einstellende Gelassenheit ist somit nicht das Ergebnis gelingender Erkenntnisleistungen, die Natur tritt vielmehr genau deshalb näher, weil man sie nicht zu verstehen, nicht zu kategorisieren, nicht zu disziplinieren beansprucht.

Indes kennt auch das europäische Denken Weisen der Naturbegegnung, in denen die Unzuständigkeit und Unzulänglichkeit jeglicher Zugriffsperspektive aufscheint. Das klassische Beispiel ist die Betrachtung der Gebirgslandschaft der Alpen, in der einem die Natur in Form hoher, schneebedeckter Berge unerreichbar und unversöhnlich gegenübersteht, menschliche Macht, auch die des 'bloßen' Erkennens, in Frage stellt.

Das ethische Moment dieser Konfrontation bleibt freilich unreflektiert: Traditionell wird die Begegnung mit dem Anderen der Natur nämlich unter dem Stichwort 'Ästhetik des Erhabenen' abgehandelt, bei Immanuel Kant etwa, der das Thema philosophisch salonfähig machte.

Für Kant ist das 'Erhabene' (im Gegensatz zum 'Schönen') solchen Gegenständen zugeordnet, die statt durch die "Zweckmäßigkeit in ihrer Form" durch ihre Größe und Unbegrenztheit gefallen - und das sind solche Gegenstände, die "über alle Vergleichung groß" sind, z.B. die der 'rohen' Natur. Während das 'Schöne' unmittelbar das "Gefühl der Beförderung des Lebens" mit sich führt, ist das Gemüt von den erhabenen Gegenständen "nicht bloß angezogen, sondern wechselweise auch immer wieder abgestoßen". Nicht 'positive Lust', sondern Achtung und Bewunderung ist es, die sich auf diese Weise geltend macht und der Situation jene Dramatik verleiht, derer die Bewunderung des 'nur' Schönen mangelt.

Das 'Gefühl' der Erhabenheit stellt sich für Kant immer da ein, wo das, was zu sehen ist, jeden Beurteilungsmaßstab sprengt und der Mensch auf Natur "in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten regellosen Unordnung und Verwüstung" trifft, gleich ob es "der weite, durch Stürme empörte Ozean" ist, der erschreckt und anzieht zugleich, oder es "am Himmel sich auftürmende Donnerwolken" oder "kühne überhangende, drohende Felsen" sind, deren Faszination man erliegt. Die Natur fügt sich hier nicht den üblichen Erwartungen und Ordnungsvorstellungen, tritt vielmehr in gewisser Weise entgegen. Sie widersetzt sich jenem Zugriff, den Menschen alltäglich auf sie haben, irritiert und konfrontiert mit dem, was keiner Intention entsprungen ist, vom Verstand nicht umfasst, begriffen werden kann, also kurz: mit einem schlechterdings Anderen.

Fällt das Schöne unmittelbar, gleichsam spielerisch in die Sinne, so gibt es beim Erhabenen eine Art Chronologie des Empfindens und es wird ernst: Am Anfang steht die Erschütterung ob des über alle Maße mächtigen Naturgegenstands, der alles Menschliche bedeutungslos erscheinen läßt. Der Einbildungskraft als sinnlichem und endlichem Vermögen gelingt es nicht mehr, die auf sie einstürmenden Eindrücke zu ordnen. Indem der Betrachtende aber, sozusagen in einem zweiten Schritt, diese Eindrücke intellektuell zusammenfasst und mit dem vergleicht, was wirklich groß ist, das Sittengesetz in ihm nämlich, kommt er einmal mehr in den Genuß jener Souveränität, die er eben noch zu verlieren drohte. Solche Ideen der Vernunft wirken nun auf das Gefühl zurück und sorgen dafür, daß alles nur Naturhafte und sinnlich Wahrnehmbare, wie groß im Einzelnen auch immer, "bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt wird":

"Erhabenheit ist in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur außer uns, überlegen zu sein uns bewußt werden können.

So gesehen ist das Naturerlebnis nur noch Vehikel, Mittel zum Zweck, um einem die Überlegenheit des inneren Erkenntnisvermögens fühlbar zu machen - die Allgewalt jener Vernunft, die zum Teilhaber einer anderen, nicht naturhaften und deshalb höheren Welt macht. Der ästhetische Coup liegt also darin, die Irritation, die sich ob der Größe und Unzweckmäßigkeit des Natur'gegenstandes' einstellt, wieder aufzulösen und die ethische Dimension der Begegnung zu dementieren. Kant betrachtet diese Begegnung gerade nicht als Situation der Hinwendung [zur Natur], sondern der Abwendung von der Natur, als Garant der Vereinheitlichung des Subjekts und Gelegenheit menschlicher Selbstbespiegelung - wodurch es sich erübrigt, sich in **irdische** Maße einzufinden, obwohl sich gerade das noch eben angedeutet hatte. Zwar ist sich Kant der Kleinheit des Menschen in den Situationen der Konfrontation mit der Bergwelt bewußt, aber er interpretiert sie als Größe, rechtfertigt des Menschen Herrschaft auch da, wo sie - für Augenblicke - zusammenbricht. Einerseits gibt er zwar die

"Erschütterung" zu, bestätigt damit das Aus-der-Rolle-Bringen, das die Entstehung einer ethischen Beziehung ankündigt; andererseits macht Kant die moralrelevante Verunsicherung gerade zu ihrem Gegenteil, erklärt die affektive Betroffenheit zu einem Indiz weltlicher Unbetreffbarkeit. Bemüht um eine konsistente und zudem allein auf den Menschen bezogenen Theorie, verwechselt er die ethische Irritation, die eines ist mit der Abwehr dieser Irritation, die ein hoffnungslos anderes ist; denn diese Abwehr stellt sich **später** ein und hat mit dem ursprünglichen Effekt nicht mehr zu tun, als ihn nicht wahrhaben zu wollen.

Damit ist nicht gesagt, daß Kant eine genuin ethische Naturbegegnung in ihr Gegenteil verkehrt, sondern nur, daß er das umfassendere, komplexere Ereignis der Begegnung nach seiner ästhetischen Seite hin vereinseitigt. Zunächst sind auch nach Kants Beschreibung naturethische und ästhetische Momente noch ungeschieden, die Natur ist irritierend aufdringlich und ästhetisch anziehend zugleich. Ästhetisch attraktiv erscheint sie schon deshalb, weil der Mensch hier endlich nicht nur sich selber, seinen Werken und Ordnungsmustern, begegnet, sondern weil der Mensch in der Natur auf ein gänzlich Anderes trifft, und so wenigstens für den Augenblick vom Zwang verstehender Orientierung befreit ist. Das Seinlassen des Anderen wird daher auch als Entlastung erfahren.

Zu einer lediglich ästhetischen wird die Begegnung bei Kant unter Anwendung jener Urteilskraft, die in der Situation selbst gerade außer Kraft gesetzt ist, das Phänomen aber schnell wieder in das herrschende Weltbild einordnen läßt. Dieses ist geprägt vom Vertrauen auf eine durchgängige Zweckmäßigkeit der Schöpfung, in der es - mit Leibniz gesagt - "nichts Ödes und Unfruchtbares" gibt, nicht einmal die Berge, die wenige Jahrzehnte zuvor noch als 'Warzen auf dem Antlitz der Erde' gegolten hatten. Bei Kant nun dient das Gebirge als Sprungbrett in die Übersinnlichkeit der praktischen Vernunft; für sie sind die weltlichen Gegenstände, die die Wirkung der Erhabenheit evoziert haben, zuletzt bedeutungslos. Der Bezug zur Natur bleibt der des interesselosen Wohlgefallens, ein Bezug, der zu nichts führt, der keinen Rückschlag auf den praktisch-pragmatischen Umgang mit seinen Gegenständen hat und haben kann. Die Begegnung ist zwar aufrüttelnd, in Bezug auf die so gesehene Natur bleibt das Individuum aber gleichgültig - im Modus selbstgefälligen Genusses oder erbaulicher Reflexion. Die Natur ist nach wie vor zur Verfügung stehender bloßer Nutzraum, dem man sich entweder pragmatisch/wissenschaftlich oder ästhetisch nähern kann - keinesfalls aber in einem dritten, ethischen Sinne.

Kants Ästhetik des Erhabenen fügt sich deshalb zwanglos in sein Konzept des 'erkenntnistheoretischen Subjektivismus', der das Andere vollends zum Schweigen bringt. Natur ist nun Material und Gegenstand der modernen Wissenschaft einerseits, und andererseits ein Faszinosum, Ort eines folgenlosen Genießens einer Andersheit, die niemanden in Frage stellt. Beide Sichtweisen der Natur bleiben radikal aufeinander bezogen: Die Karriere der ästhetischen Naturwahrnehmung, die sich ab dem 18. Jahrhundert literarisch und kunstgeschichtlich niederschlägt, ist an eine Zivilisation gebunden, die an einem offenen Verhältnis zur Natur kein Interesse hat und noch den sporadischen Verlust der Souveränität als Triumph des Ich zu feiern gewillt ist. Die abendländische Gesellschaft braucht das sogenannte interesselose Wohlgefallen als Korrelat jenes nüchternen und sachlichen Umgangs, durch den Wissenschaft und Technik bestimmt sind.

Das erinnert an eine These des Münsteraner Philosophieprofessors Joachim Ritter, mit der er in den 60er Jahren auf sich aufmerksam gemacht hat: Erst dort, wo die aufkommende Gesellschaft den Hain zu Holz, den Tempel zu Stein, das Schöne zum Ding mache, werde es möglich und nötig, ästhetisch zu bewahren, was die Gesellschaft in ihrer Tendenz zur Verdinglichung fortgebe. Deswegen -folgt Joachim Ritter- entstehe etwa die Landschaftsmalerei erst zu einer Zeit, als sich die immer wirksamere Naturbeherrschung beim Individuum als

gefühlsmäßiges Defizit, als Verlust, bemerkbar zu machen begann.

Daß dies den historischen Tatsachen entspricht, versucht Ritter an einem Brief des Francesco Petrarca zu zeigen, den die Forschung inzwischen allerdings für fingiert hält. Petrarca hatte sich, so ist zu lesen, am Morgen des 26. April 1336 aufgemacht, den bei Avignon gelegenen Mont Ventoux zu besteigen, einzig, um die ungewöhnliche Höhe dieses Flecks Erde durch Augenschein kennenzulernen, so schreibt Petrarca, und gibt damit eine ebenso banale wie moderne Begründung für sein Vorhaben. Doch der Renaissance-Dichter fühlt sich auch zu tieferen Erklärungen verpflichtet, scheint sein unzeitgemäßes Tun geradezu entschuldigen zu wollen und bemüht dazu zwei ganz verschiedene Rechtfertigungsfiguren: Zum einen verweist er auf einen historischen Vorgänger, von dem er bei Livius gelesen hatte. Zum Anderen rechtfertigt er seine Tour durch Analogisierung des geographischen Aufstiegs mit der Erhebung zum seligen Leben, durch den Versuch also, diesem einen theologischen Sinn zu geben und ihn in die Geschichte der Bewältigung seiner religiösen Lebenskrise einzuordnen, die das eigentliche Thema des Briefes ist.

Glaubt man Petrarcas Ausführungen, so geht seine Rechnung in der Realität nicht auf: Auf dem Gipfel des Mont Ventoux angekommen, steht er zwar zuerst da, "durch einen ungewohnten Hauch der Luft und durch einen ganz freien Rundblick bewegt, einem Betäubten gleich," verfällt dann aber auf die Idee, zur zusätzlichen Erbauung in seinen Augustinus zu schauen, den er in Form einer Miniaturausgabe in der Tasche hat. Ganz zufällig, so schreibt er, schlägt er nun das 10. Buch der "Confessiones" auf, liest, und ist wie vom Schlag getroffen. Denn dort steht etwas, das offenbar genau auf sein jetziges Tun gemünzt ist:

"Und es gehen die Menschen, zu bestaunen die Gipfel der Berge und die ungeheuren Fluten des Meeres und die weit dahinfließenden Ströme und den Saum des Ozeans und die Kreisbahnen der Gestirne -und haben nicht Acht ihrer selbst."

Petrarca verstummt, schlägt das Buch verärgert zu und macht sich auf den Rückweg. Er hatte außen gesucht, was innen zu finden gewesen wäre.

Für Ritter hat Petrarcas Scheitern zwei Ursachen: Seine Verbundenheit mit der griechischen Theoria-Tradition, die der konkreten, ästhetischen Perspektive keinen Raum läßt. Und die Tatsache, daß moderne Wissenschaft und Technik noch nicht erfunden sind, es dem historischen Individuum noch an Druck mangelt, ein Organ für die kompensatorische Wiederherstellung jenes Ganzen ausbilden zu müssen, das die Griechen einst in der Natur als Kosmos gesehen hatten. Petrarca fehlt die Subjektivität, die die "Entzweiung der Gesellschaft mit der den Menschen umruhenden Natur" zur Voraussetzung hat, eine Subjektivität, die folglich erst unter Bedingungen einer wissenschaftlich dominierten, sich arbeitsteilig und industriell entwickelnden Neuzeit möglich sein wird.

Ist die erste Erklärung falsch, weil es Petrarca an keiner Stelle um eine theoretisch-metaphysische Kontemplation geht, so ist die zweite suggestiv: Ritter erweckt den Eindruck, als verdanke sich jede nichtinstrumentelle Hinwendung zur Natur jener fortgeschrittenen Naturbeherrschung und -ausbeutung, durch welche die moderne Welt charakterisiert ist. Daß die Sensibilität im Blick auf Naturgegenstände dort signifikant zunimmt, wo diese abgeräumt und zur Mangelware werden, kann freilich nicht bestritten werden. Fraglich ist aber, ob diese Sensibilität allererst durch jenes Abräumen möglich wird, ob sie als dessen **Produkt**, also als ein Sekundäres, Abkünftiges betrachtet werden kann.

Als ästhetisches zerbricht Petrarcas Erlebnis jedenfalls nicht deshalb, weil es ganz und gar nicht mit den Begriffen der Theoria-Tradition in Einklang zu bringen wäre, sondern weil dieses Interesse an der äußeren Welt im Lichte der augustiniischen Weltauffassung als uner-

laubt und sündig gilt, weil das, was Petrarca dort oben sieht und ganz offenbar auch sehen will, im herrschenden Diskurs keine Stelle hat. Personifiziert wird dieser Diskurs durch den Adressaten des Briefes: Dionigi, sein Beichtvater, ist Augustiner-Mönch und Theologie-Professor. Er steht für das christlich-asketische Dogma eines Vorrangs der 'inneren Welt' und der Heilssorge, das Petrarca's Zwiespalt begründet und ihn dazu bringt, sich erneut für die Begriffe zu entscheiden, statt für das theoria-freie Genießen der Landschaft.

Wenn Natur als Landschaft erst in der Neuzeit zum Gegenstand der Kunst wird, so sagt das weniger über die realen Konstitutionsbedingungen des Landschaftserlebnisses als über den Untergang jener Mächte, die es niedergehalten haben. Das Verlöschen spezifisch christlicher Selbstbeschwörungsformeln ermöglicht nun das Naturerlebnis - und seine Thematisierung. Diese Erklärung, die nur zu verstehen beansprucht, warum **in der christlich-abendländischen Kultur** Natur ganz plötzlich ästhetisches Pensum wird, liegt jedenfalls näher, als die Hinwendung zur Natur ganz allgemein aus den Rahmenbedingungen wissenschaftlich-technischer Naturbeherrschung abzuleiten. Etwas **Allgemeines** über das menschliche Verhältnis zur Natur kann man aus der **besonderen** Geschichte des christlichen Abendlandes nicht erfahren.

Festhalten läßt sich demnach zweierlei: Einmal, daß das ästhetische Interesse an Natur als Landschaft noch in einem anderen Sinne historisch ist, als Ritter dies nahezulegen sich bemüht. Es ist geprägt von dem ganz speziellen kulturellen Selbst- und Weltverständnis, in dem es entsteht - geprägt also auch von Denk- und Wahrnehmungsverboten, die alles bloß Naturhafte zur bedeutungslosen Größe herabsetzten. Eine Weiterentwicklung des ästhetischen Vermögens zu einer Wahrnehmung der Natur, die ethische Züge hat, ist daher nicht grundsätzlich auszuschließen.

Zum anderen läßt sich festhalten, daß sich die Genese des ästhetischen Zugangs zur Natur als Landschaft nicht nur lesen läßt als Geschichte des Wichtigwerdens der Natur, sondern auch als Geschichte der Perpetuierung ihrer Geringschätzung, als Abwehr jenes ethischen Verhältnisses zur Natur, das längst an der Zeit wäre: Kant jedenfalls reduzierte die vielschichtige Wahrnehmung großer Gebirgslandschaften um ihren naturethischen Aspekt. Und 'Modernitätstraditionalisten' vom Schlage Ritters anthropologisieren diese Reduktion - die Verweigerung, der Natur eine andere als bloß ästhetische Bedeutung zuzubilligen. Beide Ansätze sind für die ästhetischen Attraktionen der Natur offen, und bleiben trotzdem Belege für die latente Naturfeindschaft der abendländischen Gesellschaft. Sie gehören in die Geschichte des Versuchs, den Menschen gegenüber der Natur ins Recht zu setzen, immun zu bleiben gegenüber Ansprüchen, die von dort her an ihn [den Menschen] herandrängen könnten, des Versuchs also, die Begegnung mit dem Anderen unter dem Schutz anthropozentrischer Sichtbeschränkungen stattfinden zu lassen.

Was hat das alles aber mit dem Wandern zu tun? - Das Wandern ermöglicht eine Begegnung mit der Natur, in deren Verlauf derartige Sichtbeschränkungen außer Kraft gesetzt werden. Das weiträumige Durchschreiten einer Landschaft unterminiert das Vertrauen auf weltliche Immunität - und tut das auch da, wo keine große Natur begegnet, die als 'erhabene' gleichsam für sich selbst spricht. Wer wandert, muß nicht auf spektakuläre Naturlandschaften treffen, um aus jener Rolle zu fallen, in der Natur nur Objekt divergierender Nutzungsformen ist.

Suspendiert ist nun nicht nur die Eroberungssucht des Freizeitabenteurers, sondern auch jene Distanz, die die stillhaltende Beobachtung des bloßen Betrachters gewährt. Das Wandern ist natürlich auch Ort ästhetischer Wahrnehmungen, dies aber nicht im traditionellen Sinne der verweilenden Anschauung: Die Wahrnehmung ist hier nicht auf die der Augen beschränkt; es kommt vielmehr zu einer Begegnung mit der Natur, in die alle Sinne miteinbezogen sind, in der -mit dem Peripatetiker Nietzsche gesagt- "auch die Muskeln ein Fest feiern". Statt be-

glückende Distanzerfahrung zum tätigen Handeln zu sein, bleibt das Zufußgehen selber Handeln, ein Handeln freilich mit konstitutiver Regieunsicherheit. Insofern Wandern das körperliche Engagement, das sinnlich-sinnenhafte Sicheinbringen voraussetzt, unterscheidet es sich wesentlich vom kontemplativen Vergehenlassen von Freizeit an Meeresstränden, auf Parkbänken und in Aussichtslokalen, das im Grunde nur Aneignung im Modus ihres Ausgesetztseins ist, als genaues Gegenbild der alltäglichen Verfügungspraxis zu eben dieser Praxis gehört. Das Wandern liefert zwar auch ein Anderes zum Alltag, aber es ist vom Ansatz her praktischer Zugriff, bei dem sich die Grenzen zwischen Aktivität und Passivität zunehmend verwischen. Was an den 'Orten' der Kontemplation nur ausgesetzt wird, gerät hier unter eine eigene und eigentümliche Dynamik. Es entsteht eine Beziehung, in der man frei wird für die Akzeptanz einer Andersheit, die auf kein Subjekt mehr zurückweist, nicht einmal auf das Ich der ästhetischen Kontemplation. Wandern ist deshalb subversiv, nicht nur eskapistisch.

Nicht-eskapistisch ist das Tun des Wanderers schon in dem ganz banalen Sinne, daß dieser sich im Unterschied zum Bergsteiger nicht von vorneherein nur auf bestimmte Ausschnitte der Gegend kapriziert, oder sich gleich - wie der Spaziergänger - mit der schön organisierten Natur des Stadtparks begnügt: Der Wanderer konfrontiert sich mit der Gegend als Ganzer; Landschaftsteile, die bedrohlich unattraktiv sind, bleiben also nicht einfach 'außen vor'. Insofern er sich "eo ipso" in Kulturräumen bewegt, stößt der Wanderer ständig auf Stätten menschlichen Zugriffs, auf sanfte, naturnahe Nutzungsformen, z.B. die der extensiven Berglandwirtschaft, und auf Zeichen ungezügelter, maßloser Naturaneignung. Und vielleicht kommt es erst dort, wo man sich diesem Anblick auch wirklich aussetzt, zu jener nachhaltigen Wirkung, die nicht sofort wieder vergessen läßt, wie nötig das Engagement für einen schonenden Umgang mit der Natur ist.

Daraus folgt nicht, daß man nach einer Wanderung ethisch geläutert nach Hause käme und fortan der Natur nur noch rücksichsvoll gegenüberträte, noch folgt daraus, daß sich das genannte Vereinnahmtwerden geradezu automatisch einstellen würde: Auch wenn sich die ethische Begegnung **ereignet**, d.h. vom **Anderen** ausgeht, muß man jeweils **offen** sein für dieses Ereignen, und das ergibt sich nicht in jedem Fall. Schon allein dann, wenn man zuviel Gepäck trägt und Opfer seiner Last wird, wird die Begegnung mit dem Anderen in Selbstbezüglichkeit untergehen. Auch werden sich mitgebrachte, z.B. persönliche Probleme in der Regel nicht einfach abstreifen lassen. Die Öffnung für das Andere der Natur bleibt Idealfall, ein Idealfall jedoch, der bei den meisten anderen Freizeitaktivitäten von vornherein bereits ausgeschlossen ist.

Ferner wird die fußläufige Würdigung der Natur hier nicht als anthropologische Konstante behauptet: Wer wie der sog. 'Frühmensch' in einem ganz unmittelbaren lebensweltlichen Verhältnis zur Natur lebte und noch dazu ständig von Unwettern und Untieren bedroht war, wird für ihre Schönheiten kaum ein Auge und für die Idee eines rücksichtsvollen Umgangs mit der Natur wenig Verständnis gehabt haben.

Der Terminus 'vorpragmatisch' für den ethischen Naturbezug ist also nicht genetisch, sondern systematisch gemeint; er definiert eine Situation, in der die Frage nach dem Umgang mit der Natur nicht schon geklärt ist, keine pauschalen Rechtfertigungen des Ausgriffs parat liegen, kein Alibi für menschliche Selbstbedienung auszumachen ist, definiert eine Situation, in der man der Natur jenseits von mitgebrachten Sinnhorizonten begegnet, ihr unbewaffnet mit Konzepten intellektueller Selbstaffirmation gegenübersteht. Vorpragmatisch ist der Zugang dadurch, daß er von kulturellen Überformungen durch Rasonnements, Weltbilder, Sinnzumutungen entkleidet ist, die Natur ihr Anderssein noch nicht verloren hat, sie nicht schon in den Interessenhorizont des Menschen gestellt ist.

Deshalb ist die Behauptung einer ethischen Dimension der Naturbegegnung auch nicht von der Annahme eines Animismus abhängig. In entsprechenden Situationen der Begegnung mit dem Anderen redet die Natur nicht zu uns. Sie gibt uns nichts zu verstehen, wir erhalten keine dechiffrierbare 'message', keinen Sinn. Indem sie sich unseren Verstehens- und Sinnstiftungsversuchen entzieht, leistet die Natur lediglich negativen Widerstand und rückt uns genau deshalb näher: Nur in einer sinnlosen Welt kann man sich dieser gegenüber öffnen.

Aber ist das nicht ein bißchen wenig, was die Natur dem sagt, der sie nicht bloß anstarrt? Braucht es nicht doch Kriterien und Kategorien, mit deren Hilfe man richtiges von falschem Umweltverhalten unterscheiden kann? Und wie kann das Wandern mit dem gesellschaftlichen Umdenken in Zusammenhang stehen, wenn das Wohin dieser Abkehr so konturenlos bleibt? Muß das Umdenken nicht auch ein Positives sein, ein anderes Denken, das sich vom althergebrachten nachweislich abhebt - und damit auch ausweisbar, definierbar ist?

Unter den Bedingungen heutiger Naturbeherrschung wird man ohne Argumente, Kriterien und Kommissionen wohl tatsächlich nicht viel ausrichten können. Und doch wäre es falsch, bei der Korrektur des herrschenden Ressentiments gegenüber der Natur auf die Alleinzuständigkeit des Rationalen zu vertrauen. Wer dies tut, hält das Umdenken für eine bloß **theoretische** Einstellungsänderung, eine neue Art des **Denkens**, eine weitere Form des **Zugriffs**. In Wirklichkeit setzt es ganz andere Weisen der Erfahrung voraus - ein 'Hinausgehen', das nicht lediglich metaphorisch gemeint ist. 'Umdenken' heißt (auch), praktisch tätig zu sein, in einen 'Austausch' zu treten mit dem, über das bloß 'nachzudenken' zuletzt wieder nur **Selbst**-begegnung des rationalen 'Subjekts' bedeutete. Dieses bleibt auch da, wo es 'nur' verstehen will, noch Herrschaftssubjekt und auf dem Felde der Rationalität unschlagbar. 'Umdenken' dagegen ist eine Form des 'Draußen-Seins' ohne den Rückhalt rationaler Verfahrensregeln und letzter Sicherheiten, gehört in das Feld der Exponierung, nicht in das vorschneller Beruhigung. Das gesuchte, andere Verhältnis zur Natur ergibt sich nicht einfach so, und schon gar nicht im Medium angestrebter Nachdenklichkeit. Man muß sich schon aufmachen, die Begegnung wagen - sich auf den Weg machen.