

Wörterbuch der Melancholie Stichwort ‚In der Natur‘

Umfangen von Natur, etwa von den Büschen und Bäumen bei einem Spaziergang durch einen Wald, umfassen von einer weiten Landschaft oder, am Ufer eines Flusses, von der ruhigen Kraft und vom Geruch des fließenden Wassers, sind wir mitunter glücklich geborgen in der Hoffnung, die das Wachsen und Aufgehen des Lebendigen, die Bewegung, ja einfach das Dasein der Natur bedeuten. Und mit einem Mal scheint ein grundsätzlicher Trost möglich, den wir nicht selbst machen müssen. Auf mich selbst kommt es nicht an, so mögen wir jetzt empfinden, nicht auf mein Entscheiden oder Tun – und doch könnte das Ganze in einem nicht verstehbaren Sinn vielleicht nicht gleich ‚das Gute‘ aber eben doch ‚das, was es ist‘ – und damit mit sich selbst (und irgendwie auch mit uns) in einer Art Frieden sein. Dies ist die Wohltat für jede Schwäche, jede Traurigkeit, jede Schwermut. Die als übermächtig umfangend erlebte Natur und das eigene Unbeteiligtsein, sie können aber auch umschlagen in das Gefühl der Verlassenheit, Verlorenheit, ja Nichtigkeit. Eine Patientin Tellenbachs schreibt von dieser Erfahrung während einer akuten melancholischen Phase: „Man hat alle Zusammenhänge verloren. Man ist oder fühlt sich wie ein einzelner kleiner Stein verloren in endloses Grau zerfließender Landschaft. Das Gefühl der Kleinheit, Unsicherheit und Verlorenheit kann so groß werden, daß man etwas wie ein Weltraumgefühl hat, in dem man selbst ein preisgegebener Punkt ist, wie ein letztes dürres umhergetriebenes Blatt in einer herbstlich erstorbenen Welt“.¹

In diesem Stichwort möchte ich lediglich jenes zuerst genannte Gefühl, also das tröstend-kontemplative ‚In-der-Natur-sein‘ beschreiben, das sich im günstigen Fall einer uns wohl-tuenden Naturerfahrung einstellt. Und zwar beschreiben im Dienste einer melancholischen Lebensform, und das heißt im eher undramatischen Bereich einer konstitutionell-melancholischen Grundstimmung und nicht einer pathologischen Krise. Doch bevor ich solche Naturerfahrungen beschreibe, bedarf es eines längeren Umwegs, um diesen sehr eigenen Versuch, Aspekte eines Wahrnehmens und Daseins ‚in der Natur‘ zu ergründen, philosophisch richtig zu verstehen. Das Phänomenale und Anschauliche muss so gut es geht philosophisch eingeordnet und durch schon bestehende Begriffe rekonstruiert werden.

Dieser Umweg beginnt mit der Frage: *Was ist Natur?* (Von was ist die Rede, wenn es heißt ‚In der Natur‘?) Die Frage lässt sich historisch (verschiedene Naturbegriffe in der Geschichte des Denkens) und systematisch (grundsätzliche Perspektiven, in denen Natur thematisiert werden kann) behandeln – etwa in der Überlegung, welcher Bereich mit dem

¹ Hubertus Tellenbach: Die Räumlichkeit des Melancholischen, II. Mitteilung, H. 7 (27) 1956, S. 289-298, hier

Begriff ‚Natur‘ bezeichnet wird. In der antiken Kosmos-Vorstellung, aber auch in der modernen Naturwissenschaft, gehört mehr oder weniger alles zu Natur. In der aristotelischen Gegenübersetzung von selbsttätiger Natur und hergestellter Technik oder in der cartesischen Unterscheidung von räumlich ausgedehnter Natur und räumlich nicht ausgedehntem Geist ist Natur von Nicht-Natur abgegrenzt.² Doch die Beschreibung der Erfahrung ‚In der Natur‘ auf jener mittleren, lebenspraktischen Ebene, um die es mir in diesem Stichwort geht, sie muss nicht zuerst eine Antwort auf die Frage ‚Was ist Natur?‘ liefern, sie muss nicht mitdiskutieren über jene Probleme, welche die verschiedenen Naturbegriffe mit sich bringen (es lassen sich ja stets ‚Gegenbeispiele‘ anführen, die zu den Begriffsbestimmungen nicht recht passen; es gibt Vor- und Nachteile bei allen Naturbegriffen usw.). Wichtig scheint mir aber folgende Verortung: Meine Überlegungen stehen hinsichtlich des Naturbegriffs zunächst in der aristotelischen Tradition, in der die *physis* gegenüber der *techné* gerade dadurch ausgezeichnet ist, dass ihr Werden und Wachsen von selbst geschieht.³ Dieses geheimnisvolle ‚Von-selbst‘ der Natur, das auch in der eigenen Natur, unserer Leiblichkeit, erfahrbar ist, diese außen und innen erfahrbare aber letztlich nicht verstehbare Bewegung, dieses Geschehen (im Leben?, im Sein?), diese Bewegung in der Natur und zugleich in uns selbst als Naturwesen, sie ist es, auf die es mir in diesem Stichwort besonders ankommt. Doch damit beziehen sich meine Überlegungen doch wieder ‚aufs Ganze‘: Es geht nicht um einen besonderen Teil des Seienden (die Naturdinge), sondern um eine Bewegung, die anschaulich gesagt so grundlegend ist wie der Gedanke einer ‚hervorbringenden Zeit‘. Mein Interesse gilt schließlich der Frage, wie es uns gelingen kann, die Erfahrung dieser Bewegung zum Bestandteil einer geänderten Lebensform zu machen. Dass uns die *physis*-Natur heute meist als menschlich gestaltete Natur begegnet, ist kein Gegenargument: Auch im aufgeforsteten Wald oder im Park – und auch im medizinisch vielfältig beeinflussten Leib bleibt Natur etwas Selbsttätiges, das nicht ganz aufgeht in menschlichen Zwecken.

Weniger die Frage ‚Was ist Natur?‘ ist also Gegenstand der folgenden Überlegungen, vielmehr gehören diese in die Tradition einer *Ästhetik der Natur*, also des Nachdenkens über das Erfahren und Erleben von Landschaften, Lebewesen oder der eigenen Leiblichkeit. Wieder sind historische⁴ wie systematische⁵ Aspekte von Interesse. Die antike metaphysische Naturauffassung transformierend und auf das aufkommende mechanistische Bild der Natur reagierend hat die Romantik eine besondere Ästhetik der Natur entwickelt,⁶ die für die Überlegungen dieses Stichworts einschlägig ist. Dabei ist es die schaffende Natur, die *natura naturans*, welche in der Naturerfahrung gewissermaßen als ein gemeinsa-

² Gregor Schiemann: Natur [Version 1.0, 2012], in: Thomas Kirchhoff (Redaktion): Naturphilosophische Grundbegriffe, www.naturphilosophie.org (28.08.16).

³ Siehe Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Artikel ‚Natur‘, Bd. 6, Darmstadt: WBG 1984, Sp. 421-478, zum aristotelischen Begriff von *physis* Sp. 430ff.

⁴ Siehe etwa Jörg Zimmermann: Zur Geschichte des ästhetischen Naturbegriffs, in: ders. (Hg.): Das Naturbild des Menschen, München: Fink 1982, S. 118–154.

⁵ Siehe insbesondere Martin Seel: Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.

⁶ Siehe Zimmermann, Geschichte des ästhetischen Naturbegriffs, S. 130.

mes Inneres der fremden und der eigenen Natur entdeckt wird.⁷ Dies legt den Wunsch nahe, Natur in einer allen Naturwesen gemeinsamen Sprache regelrecht zu verstehen. Im ‚Heinrich von Otterdingen‘ schreibt Novalis (1772-1801): „Ich hörte einst von alten Zeiten reden; wie da die Tiere und Bäume und Felsen mit den Menschen gesprochen hätten. Mir ist gerade so, als wollten sie allaugenblicklich anfangen, und als könnte ich es ihnen ansehen, was sie mir sagen wollten. Es muß noch viele Worte geben, die ich nicht weiß: wüßte ich mehr, so könnte ich viel besser alles begreifen“.⁸ Hier wird der Gedanke einer Verwandtschaft von Mensch und Natur auf typisch romantische Weise artikuliert.

Eher systematisch unterscheidet Martin Seel für eine Ästhetik der Natur kontemplative (frei von Funktion oder Sinn), korrespondierende (unsere Stimmung ansprechende) und imaginative (an Kunst erinnernde) Wahrnehmungsformen von Natur.⁹ Insbesondere die kontemplative Naturerfahrung hat eine große Nähe zu den Überlegungen dieses Stichworts. „Kontemplation ist die ästhetische Praxis einer Scheidung der Sinne vom Sinn“.¹⁰ Während wir normalerweise auch die Naturdinge im Kontext möglicher Handlungsabsichten als Teil unserer Lebenswelt wahrnehmen (für einen Ausflug nehmen wir einen Schirm und die richtigen Schuhe mit) und hier Sinn (unser Handlungskontext, hier der Ausflug) und Sinne (wir achten auf Regenwolken oder auf Pfützen auf dem Weg) eins sind, können wir andererseits auch innehalten und Natur (etwa den Wald, in dem wir uns befinden) ‚interesselos‘ wahrnehmen und erfahren.¹¹ Und dann kann es zu jenen am Anfang des Stichworts erwähnten Situationen kommen, in denen wir uns von Natur umfassen fühlen. Mit Seels systematischer Unterscheidung lässt sich jetzt genauer sagen, was mit den Beispielen gemeint war und was hier jeweils geschieht. In diesen Situationen erfahren wir uns (die wir leiblich hier und jetzt anwesend sind) als Teil des „Spiel[s] der Erscheinungen“, in einem „Bewußtsein einer suspendierten Zentrierung“, wie Seel sagt. Er meint damit: Wir erfahren uns als anwesend in einem Raum, der „weder auf meine Wahrnehmung hin organisiert ist noch durch meine Wahrnehmung auf etwas hin organisiert wird“.¹² Im Wahrnehmen (mit unseren Sinnen) ohne Sinn (also ohne Handlungs- und Bedeutungskontext) können wir sagen, dass wir ‚von Natur umfassen‘ sind, weil sich die Zentrierung der Welt auf uns (mit uns als Mittelpunkt) auflöst – und wir uns dabei in einem besonderen Sinn erleben als anwesend zusammen mit Natur – *als teilten wir mit den Naturdingen so etwas wie Anwesenheit und seien in diesem Sinne alle Teil eines Ganzen*. Zwar könnten auf diese Art auch künstliche Gegenstände wahrgenommen werden, aber bei diesen müssten wir „erst von den ihnen zugewiesenen oder zuweisbaren Funktionen *absehen*“.¹³ Natur ist so das para-

⁷ AaO., detaillierter S. 134ff.

⁸ Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg): Heinrich von Otterdingen, in: ders.: Schriften, 1. Bd: Das dichterische Werk, hg. v. P. Kluckhohn und R. Samuel, Darmstadt: WBG 1960, S. 181-369, hier S. 195. Zur romantischen Symboltheorie der Natur siehe Zimmermann, Geschichte des ästhetischen Naturbegriffs, S. 135f.

⁹ Seel, Ästhetik der Natur: kontemplativ S. 38ff., korrespondierend S. 89ff., imaginativ S. 135ff.

¹⁰ AaO., S. 53.

¹¹ AaO., S. 51.

¹² AaO., alle Zitate S. 57.

¹³ AaO., S. 66.

digmatisch Sinn-lose, weil sie ‚von selbst‘ ist, weil sie nicht aufgeht in unseren Handlungs- und Bedeutungswelten.

Hier zeigt sich nun eine wichtige Verbindung von Melancholie und Natur: Indem die sinnfreie (kontemplative) Wahrnehmung bei den sinnfreien (nicht in Lebenswelt aufgehenden) *physis*-Dingen leichter gelingt, offenbart die kontemplative Naturerfahrung Natur erst eigentlich als nicht-zweckhaft, nicht-verstehbar oder unbestimmt. Die melancholische Veranlagung wiederum zeichnet sich durch Schwierigkeiten mit dem Wollen und Wünschen aus, ihr scheinen oft die lebensweltlichen Sinnentwürfe zu fehlen, sie tut sich schwer mit dem zweck- oder sinnhaften Verstehen der Dinge – die Dinge drohen bedeutungslos zu werden. Umgekehrt gelingt gerade in Folge dieser Schwierigkeit eine rein kontemplative Wahrnehmung leichter. Die melancholische Veranlagung steht, wie sich auch sagen lässt, verschiedenen Formen der Passivität und deren eigener Erfahrungsfülle näher. So könnten Melancholiker auf besondere Weise offen für und immer schon vertraut sein mit jenem Nicht-Zweckhaften und Nicht-Verstehbaren der *physis*. Dies erklärt zunächst nur die Nähe von Melancholie und Natur, noch nicht deren oben beschriebenen beruhigenden oder gar tröstenden Einfluss.

Mit Blick auf eine mögliche melancholische Lebenspraxis ist es in einem weiteren Schritt entscheidend, die Ästhetik der Natur als Teil einer *Ethik des guten Lebens* zu verstehen. Historisch hat es insbesondere in der Literatur Versuche gegeben, melancholische Stimmungen durch Naturerfahrungen zu lindern. Schmidt nennt den englischen Frühaufklärer Joseph Addison (1672-1719) und seine Untersuchungen zur Psychologie der Naturerfahrung und ihren moralischen Möglichkeiten¹⁴ oder Moritz August von Thümmels (1738-1817) Roman ‚Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich‘ (1791), in dem ein hypochondrischer deutscher Gelehrter durch Naturerlebnisse in Südfrankreich geheilt wird.¹⁵ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) beschreibt in ‚Julie ou la Nouvelle Héloïse‘ (1761) die heilsame Wirkung der Gebirgslandschaft auf den unter der unglücklichen Liebe zu Julie und seinen Zukunftsängsten leidenden Saint-Preux.¹⁶ Bei Karl Philipp Moritz (1756-1793) findet sich der Gedanke einer Überwindung melancholischer Zweifel durch landschaftliche Schönheit in seinem Roman ‚Fragmente aus dem Tagebuche eines Geistersehers (1787).¹⁷ Und im ‚Anton Reiser‘ (1785, 1786, 1790) hat die Linderung oder Heilung der melancholischen Stimmung durch Spaziergänge und Fluchten in die Natur einen emanzipativ-utopischen Charakter. Der Protagonist, der unter seinen bedrückenden sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen leidet, kann durch die Identifikation mit der freien Natur seinem zivilisatorisch gedrückten Ich ein eigentliches, freies, natürliches Ich entgegensetzen. Zugleich ist die Natur auch sozialutopisch Vorschein einer besseren Welt.¹⁸ Diese histori-

¹⁴ Schmidt, Melancholie und Landschaft, S. 214f. Schmidt zitiert Hans-Joachim Possins Untersuchung ‚Natur und Landschaft bei Addison‘, Tübingen: Niemeyer 1965.

¹⁵ Schmidt, Melancholie und Landschaft, S. 215.

¹⁶ AaO., S. 283.

¹⁷ AaO., S. 217.

¹⁸ AaO., S. 220, 222.

schen Beispiele zeigen das lebenspraktisch-ethische Potenzial einer Ästhetik der Natur, ihre Nähe zu einer Ethik des guten Lebens.

Auf systematische Weise bestimmt Seel dieses Potenzial folgendermaßen – und bestätigt dabei etwa Moritz' Konzept aus dem ‚Anton Reiser‘ auf einer noch grundsätzlicheren Ebene: In der kontemplativen Naturerfahrung enden die üblichen Funktionszusammenhänge und damit Sinn und Bedeutung von Naturdingen im Rahmen unserer Handlungs- oder Existenzentwürfe. In den besonderen Momenten kontemplativer Erfahrung werden wir „frei von allem Zwang der verstehenden Orientierung – sie [die kontemplative Naturerfahrung, Ph.Th.] befreit die Sinne vom Erfassen eines Sinns und eröffnet damit die Freiheit eines gänzlich vollzugsorientierten, weil vollkommen ziellosen Seins“. „Das, wovon die Wahrnehmung des Naturschönen befreit, sind Zwänge des Denkens und Handelns; das, wofür sie befreit, ist ein vollzugsorientiertes Tätigsein jenseits dieser Zwänge“. ¹⁹ Wie bestimmt Seel den Zusammenhang von Naturästhetik und einer Ethik des guten Lebens? Was genau geschieht in dieser besonderen Wahrnehmung? Mir scheint, die kontemplative Naturerfahrung wird zu einer Art *Passage*. Zu einer Passage nicht nur in ein anderes Wahrnehmen, sondern in ein anderes Da-sein oder Existieren, nämlich in einen Moment des Lebensvollzugs, der durch Freiheit gekennzeichnet ist. Genauer ist dies jene Freiheit, die einem erlaubt, in einem emphatischen Sinn einfach *da-sein* zu dürfen: *als ephemerer Vollzug jenes Seins, jenes Stück Lebens, als das man sich immer schon vorgefunden hat* – als ‚zielloses Sein‘, wie Seel formuliert. Kontemplative Naturerfahrung kann also die übliche, von Wahrnehmen und Verstehen in Funktionszusammenhängen geprägte Weise des Existierens unterbrechen.

Hinsichtlich einer Ethik des guten Lebens und hinsichtlich des möglichen ‚Gewinns‘ für Melancholiker können hier zwei Ebenen unterschieden werden. Auf einer ersten Ebene kann uns diese Unterbrechung, nämlich die für den Augenblick der kontemplativen Naturerfahrung mögliche besondere Art des Existierens, gewissermaßen erfrischen, sie gibt uns eine neue Offenheit für unser Leben, für vielleicht geänderte zukünftige Existenzentwürfe – für Möglichkeiten inmitten all der Notwendigkeiten, und in diesem Sinne, wie im Falle der Figur Anton Reiser, für Hoffnung. Distanz zu unserer üblichen Lebenswelt, ja sogar eine Art Einklammerung des ganzen ihr zugrunde liegenden Prinzips, also der Sinn- und Existenzentwürfe und dem damit verbundenen Bedeuten in unserer Welt – dies beflügelt unseren Möglichkeitssinn, relativiert unsere Sorgen, lässt vielleicht sogar das Unge- wisse unseres Lebens wieder in einem helleren Licht erscheinen. Und es ermöglicht vor allem einen Blick auf jenes von üblichen Zwängen befreite Existieren, auf jenes Da-sein, das ziellos ist, weil es sich orientiert an seinem eigenen Vollzug. Halten wir fest: Mit dieser Ebene lebenspraktisch-ethischer Bedeutung der kontemplativen Naturerfahrung ist schon eine erste Antwort auf die Frage nach einer geänderten Lebensform gegeben. Die Nähe der Melancholie zur sinnfreien Kontemplation und damit zugleich zur sinnfreien *physis* kann unbedingt als lebenspraktische Chance gesehen werden. Nicht indem sie sich zwin-

¹⁹ Seel, Ästhetik der Natur, beide Zitate (in umgekehrter Reihenfolge) S. 197.

gen oder gezwungen werden, ‚doch auch einmal das Gute zu sehen‘ und sich ‚endlich am Leben zu freuen‘, kann Melancholikern wirklich eine günstige Wende gelingen. Vielmehr können sie sich hier selbst mittels der kontemplativen Naturerfahrung sowohl mit ihrer Veranlagung aussöhnen (die Nähe zum Sinn-losen) als auch einen ihnen viel gemäßeren Ausweg aus der gedrückten Stimmung, dem fehlenden Lebensmut, der fehlenden Offenheit finden: eben in jenem Moment der Passage in ein anderes Da-sein, einer Passage in einen Raum der Möglichkeit, welcher eigentlich ein Raum des ‚Dasein-dürfens‘ ist.

Hier ist nun eine zweite Ebene lebenspraktischer Bedeutung der Naturerfahrung berührt. Wenn von der Freiheit die Rede ist, einfach ziellos *da zu sein*,²⁰ geht diese Freiheit nicht ganz auf, weder im Aspekt der *Befreiung von* eingefahrenen noch in der *Freiheit zu* neuen, erfrischten lebensweltlichen Existenzentwürfen. Zwar mag sich der Sinn für neue Möglichkeiten öffnen, ja sich sogar das Gefühl einer Verheißung einstellen: ohne Druck, ohne Selbstverurteilung, ohne Angst da-sein zu dürfen. Im melancholischen Kontext stellt sich aber sogleich die Frage: Wenn auch das Selbst entlastet und befreit ist, woher den Mut dazu nehmen, einfach da zu sein, woher das Vertrauen in Selbst und Welt, in Gegenwart und Zukunft nehmen? Könnte in der Naturerfahrung vielleicht auch ein Stück dieses Vertrauens gewonnen werden? Ich möchte im Folgenden versuchen, Naturerfahrung auf dieser zweiten Ebene ihrer lebenspraktischen Bedeutung zu beschreiben, bei der es weniger um Unterbrechung und Offenheit, man könnte sagen: weniger um Leere, als vielmehr um die Erfahrung einer Fülle der Natur geht und mit dieser verbunden um ein mögliches Vertrauen zu dieser Fülle, ja ein Vertrauen zur Welt.

Ausgangspunkt für diese zweite Ebene (für Fülle eher als Leere, für Vertrauen eher als Freiheit) sind Naturerfahrungen, für welche weniger das Betrachten einer Landschaft paradigmatisch ist, sondern vielmehr das ‚Nachvollziehen‘ von (meist lebendiger) Natur, eine Art Sich-Hineinversetzen in Natur, ich möchte es ein *leibliches Mitvollziehen von Natur in ihrem verborgenen sinn-losen Bewegen und Werden* nennen. Ein erstes Beispiel bietet W.G. Sebalds Beschreibung des Blicks aus seinem Haus in England: Es „bewegten sich jetzt vor unseren Fenstern die grünen und grauen Lanzetten zweier Weiden selbst an windstillen Tagen fast ohne Unterlaß. Die Bäume standen kaum fünfzehn Meter vom Haus entfernt, und das Blätterspiel war einem so nah, daß man manches Mal beim Hinausschauen meinte, hineinzugehören“.²¹ Hier wird jede Distanz getilgt und der Betrachter tauscht seinen Platz, das Blätterspiel ist ihm so nah, dass er eintritt in dieses. Ausgehend von Seels Formulierung „Bewußtsein einer suspendierten Zentrierung“²² ließe sich sagen, dass diese Formulierung zwar schon beschreibt, wie in der kontemplativen Naturerfahrung der Primat des planenden, handelnden und in diesem Planungs- und Handlungshorizont laufend Bedeutungen zuteilenden und verstehenden Subjekts gelöscht wird. Doch Sebalds Eindruck, in das Blätterspiel der Weiden für Momente regelrecht hineinzugehören, verlangt eine noch weiter gehende rekonstruierende Formulierung: Hier wird nicht nur die Zentrie-

²⁰ Siehe Seels Formulierung vom „ziellosen Sein“, ebd.

²¹ Winfried G. Sebald: Die Ausgewanderten, Frankfurt.a.M.: Eichborn 1992, S. 29f.

²² Seel, Ästhetik der Natur, S. 57.

rung des Wahrgenommenen durch den Betrachter auf den Betrachter suspendiert, sondern es ist, als ob sich momentweise das wahrnehmende Ich selbst auflöst. Der Eindruck einer mit Natur geteilten Anwesenheit wird für Augenblicke noch überschritten in Richtung eines gemeinsamen Seins, eines Eins-seins mit Natur.

Ein weiteres Beispiel soll diese Begriffe differenzieren und veranschaulichen. ‚Umfangen von Natur, etwa von den Büschen und Bäumen bei einem Spaziergang durch einen Wald‘, so wurde eine Situation zu Beginn dieses Stichworts beschrieben. Werden wir im Moment einer solchen kontemplativen Naturerfahrung aufmerksam für Details und lassen uns angehen von Lebewesen, etwa von einer Grasstaude, einem Insekt oder einem Vogel, dann kann es zu einer merkwürdig wenig emotionalen, nämlich zu einem eher leiblichen Mitfühlen kommen, zu einem leiblichen Mitgehen und Mitvollziehen des anderen Stücks Natur, des anderen Lebewesen. Die Graspflanze ‚hält‘ sich gleichsam ‚hin‘, ragt und fällt gleichzeitig in das Offene, in den Raum hinein, wird vielleicht bewegt von einer Luftströmung. Das leibliche Mitgehen mit diesem Geschehen bedeutet dann, jenes Aufgehen ins Offene oder Sich-Hineinhalten des anderen Lebewesens mit dem eigenen leiblichen Sein und Bewegen im Offenen, im Raum mitzuvollziehen, es bedeutet, dieses immer schon Vertraute leiblich ‚mit‘ oder gar selbst zu sein. Insekt oder Vogel ‚leben‘ ihr Getriebensein unmittelbar ‚dar‘, sie tragen ihren natürlichen Drang und ihre natürliche Scheu direkt aus. Auch hier scheint leiblich ein Mitvollzug möglich, nämlich mittels des eigenen leiblichen Getriebenseins, der eigenen Scheu, ein Mitgehen, ein Mit- oder gar Einssein leiblichen Existierens. Wie lässt sich ein solches Einssein, zunächst noch vor-philosophisch, rekonstruieren? Mir scheint der Begriff des unverfügbaren Ausgemachtwerdens oder des Ausgemachtwerdens durch Unverfügbares weiterzuführen:²³ Insofern man selbst ausgemacht wird durch Unverfügbares im Sinne eines sich von selbst Vollziehenden (*physis* hier als Leiblichkeit in ihren vielen Aspekten, wie dem Getriebensein, der Verletzlichkeit, dem Wachsen usw.) ist es möglich, mit anderem Ausgemachtwerden durch Unverfügbares und sich von selbst Vollziehendem (*physis*) hinsichtlich ähnlicher Aspekte mitzugehen. Dies lässt sich erfahren als gemeinsames Ausgemachtwerden durch das Selbe, durch *physis*, als gemeinsames Natursein. Betrachter und Betrachtetes, so ließe sich jetzt formulieren, haben am Selben teil: Dies gilt auf der Ebene der Unverfügbarkeit selbst (und ermöglicht das Mitvollziehen des Moments der Unfreiheit, des leiblich-natürlichen ‚Sich-aufgegeben-sein‘). Dies gilt aber auch auf einer qualitativen Ebene (und ermöglicht ein Mitvollziehen verschiedener Facetten des ‚Lebens als Lebewesen‘, des Natur-seins, also etwa eines leiblich-verletzlichen Existierens oder eines Getriebenseins).

Hier scheint ein leibliches Mitvollziehen im Sinne verschiedener Qualitäten möglich: Der spezielle Habitus eines Baums an der Baumgrenze, um ein weiteres Beispiel zu nennen, ist im Vergleich zu seinen Artgenossen auf niedrigerer Höhe kleiner, karglicher und speziell geformt. Auf welcher Ebene verstehen wir dieses Gewordensein des Baums vorprädikativ, wie vollziehen wir es leiblich nach? Wir gehen offensichtlich mit einem bestimmten

²³ Siehe Philipp Thomas: Selbst-Natur-sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie, Berlin: Akademie 1996, S. 144, 165ff., 196 u.ö.

Aspekt seines Ausgemachtwerdens mit, hier mit dem Widrigen, Schwierigen und Begrenzenden, das offensichtlich natürliches Existieren insgesamt betrifft und das sich in der leiblichen Gestalt von Naturwesen niederschlägt, sich regelrecht in diese verwandelt. Die Kümmerform einer Krüppelkiefer an der Baumgrenze kann so nachvollzogen werden durch jene Gestalt, welche das Thema oder der Aspekt des Begrenzenden in unserem eigenen Natursein annimmt. Entscheidend ist das vorprädikative Mitvollziehen dieses Themas des Lebens, dieses Aspekts oder dieser Qualität. Je nach dem, welche ontologischen Vorstellungen unsere Sprache transportieren soll, kann man sagen, dass wir anderes leiblich Gewordenes dadurch nachvollziehen können, dass wir von demselben Thema lebendiger Natur ausgemacht werden, oder auch, dass wir an derselben Qualität teilhaben.

In diesen Beispielen scheinen die Vorstellungen, Gedanken und auch die Sprache recht weit ausgedehnt zu sein, und es ist unklar, wie weit deren Sinn trägt. Bevor in einem letzten Schritt die zweite Ebene der lebenspraktischen Bedeutung kontemplativer Naturerfahrung (also Fülle eher als Leere, Vertrauen eher als Freiheit) anhand dieser Beispiele herausgearbeitet werden kann, muss zunächst deren philosophische Rekonstruktion versucht werden, wenn dies hier auch nur ansatzweise möglich ist. Von welchem Typ eines Wissens ist bei jenem Mitvollziehen anderer Natur durch die eigene Natur die Rede, und welchen ontologischen Status hat dieses Wissen?

Liest man Schopenhauers Vorlesung ‚Metaphysik der Natur‘ von 1820,²⁴ dann scheint die philosophische Deutung der beschriebenen Naturerfahrung ganz einfach: Dem erkennenden Subjekt erschließt sich die Welt nur als Vorstellung (im Sinne der Erscheinung bei Kant). Insofern dieses Subjekt aber leiblich existiert, erschließt sich die Welt zusätzlich in ihrem metaphysischen Kern, als Wille (als Ding an sich bei Kant) – denn der Leib ist die sichtbare Erscheinung des unsichtbaren Willens.²⁵ Da in den anderen Lebewesen derselbe Wille existiert, kann der Mensch gerade in einem vorprädikativ-leiblichen Nachvollziehen die andere Natur von innen heraus ‚verstehen‘. Schopenhauer spricht von einem „unterirdischen Gang“,²⁶ der uns mit dem Inneren der anderen Wesen verbindet, wobei in diesem Bild der Bereich oberhalb dieser unterirdischen Verbindung die Welt des sinnlich-verstandesmäßigen Erkennens wäre, in der eine prinzipielle Trennung zwischen Subjekt und Objekt herrscht. Diese Welt wäre alles, was uns überhaupt zugänglich ist, „wenn der Forscher eben nichts weiter, als *rein erkennendes Subjekt* wäre; gleichsam geflügelter Engelskopf ohne Leib“.²⁷ Das Leib- und damit Wille-sein des Menschen ermöglicht nun jene ‚nichterkennende Erkenntnis‘, jene Form des Wissens, die ein gemeinsames unver-

²⁴ Arthur Schopenhauer: *Metaphysik der Natur*, in: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hg. v. P. Deussen, Bd. 10: Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen, München: Piper 1913, S. 13-171.

²⁵ „Die Verbindung aber zwischen dem Willen und dem Leibe ist die zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung“, aaO., S. 32.

²⁶ AaO., S. 28: „Zu diesem Inne[rn] der Dinge kommen wir nicht von Außen, sondern eben selbst nur von Innen, gleichsam durch einen unterirdischen Gang der uns mit einem Male hineinversetzt, indem wir eine ins Geheim von uns mit den Dingen unterhaltene Verbindung benutzen“.

²⁷ AaO., S. 29.

fügbares Ausgemachtwerden durch das Selbe (bei Schopenhauer: der Wille) bezeichnet. Problematisch an dieser Konstruktion ist aber, dass sie ein Modell, ein Konstrukt, ein *big picture* ist. Sie fällt hinter Kants Kritizismus mit seinem starken Bewusstsein für prinzipielle Erkenntnisgrenzen zurück und sieht auf ein konstruiertes Ganzes wie man auf ein Bild sieht, also von außen, trotz der Rede von innerem Verstehen und innerem Verbundensein. Schopenhauers Konzept einer Naturerkenntnis ‚von innen‘ ist ontologisch sicher unbefriedigend und unterbestimmt. Aber dass er Phänomene wie das vorprädikativ-leibliche Mitvollziehen anderer Lebewesen sieht, gegen Kant an ihnen festhält und dabei ein Grundproblem idealistischer Philosophie, bzw. des Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Intentionalitätsparadigmas benennt („Wenn man von der Vorstellung ausgeht, kann man nie über die Vorstellung hinaus gelangen“²⁸), das nimmt auch für Schopenhauer ein.

Ein neuerer Versuch der philosophischen Rekonstruktion, von dem man vielleicht sagen kann, dass er nicht hinter Kant zurückfällt, allerdings dem Intentionalitätsparadigma weiter verpflichtet bleibt, stellt Husserls Leibphänomenologie und sein Gedanke einer sogenannten Somatologie dar, eines eigenen Wissenstyps im Bereich der Leiberfahrung. In § 36 der ‚Ideen II‘ beschreibt Husserl die Konstitution des Leibes als doppelte, nämlich als physisches Ding mit bestimmten Eigenschaften einerseits und als ‚von innen empfindend‘, etwa als taktiles Feld andererseits.²⁹ Der Leib ist Realität einerseits als Objekt und ‚von innen‘ zugleich als, so ließe sich sagen, leibliches *cogito*. Durch alle geistigen Akte „geht die ‚blinde‘ Wirksamkeit von Assoziationen, Trieben, Gefühlen als Reizen und Bestimmungsgründen der Triebe, im Dunkeln auftauchenden Tendenzen etc., die den weiteren Lauf des Bewußtseins nach ‚blinden‘ Regeln bestimmen“.³⁰ Nehme ich einen anderen Menschen in seinen Motivationen wahr, dann geschieht mehr als bloße Einfühlung, „seine Motive werden zu meinen Quasi-Motiven“, es geschieht ein „innerliches Miterleben motivierender Faktoren“.³¹ In den ‚Ideen III‘ entwirft Husserl dann eine eigene, eben nicht nur naturwissenschaftliche Wissenschaft von Leib und Leiblichkeit, die Somatologie.³² Explizit spricht Husserl von der Bedeutung der eigenen Leiblichkeit des Erfahrungsforschers, die ihm eine „somatische Eindeutung“ in andere Leiblichkeit ermögliche, sodass er „ein gewisses sekundäres Leibhaftigkeitsbewußtsein hinsichtlich der eingedeuteten Momente“ habe.³³ Einem Tier etwa können wir „den Schmerz beim Stechen, die sinnliche Lust beim Essen [...] ‚ansehen‘. Solche Akte gehören in die Sphäre der Erfahrung und nicht der bloßen Reproduktion der Erfahrungen, wie es die Erinnerungen sind“.³⁴ Husserl bestimmt also das oben

²⁸ AaO., S. 28.

²⁹ Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana Bd. IV, hg. v. M. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952, S. 145.

³⁰ AaO., S. 277.

³¹ AaO., beide Zitate S. 275.

³² Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Husserliana, Bd. V, hg. v. M. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952, S. 7ff.

³³ AaO., beide Zitate S. 8.

³⁴ AaO., S. 9.

von mir beschriebene Mitgehen oder Mitvollziehen anderer Natur als „innerliches Miterleben motivierender Faktoren“,³⁵ als einen eigenen Akt der Erfahrung.³⁶ Im Gegensatz zu Schopenhauer untersucht Husserl das Geschehen auf der Ebene der Erfahrung selbst, er kommt ohne Außenperspektive und ohne *big picture* aus. Für die philosophische Rekonstruktion ist dies ein Fortschritt, freilich bleibt Husserl weiter ganz dem Erkenntnis- und Wahrnehmungsparadigma verpflichtet. Was den Bereich Leiblichkeit als eigene Natur sowie ein leibliches Mitvollziehen fremder Natur angeht, trifft dies auch für Heidegger noch zu. Um nur ein Beispiel zu nennen: In einem 1966/67 zusammen mit Eugen Fink gehaltenen Seminar zu Heraklit kommt es in der 12. Sitzung (zu Heraklits Fragmenten 26, 99 und 55) zur Frage nach der Bedeutung von *haptestai* (dt. u.a. berühren, erfassen). Fink sieht hier durchaus die Bedeutung: „dunkles Verstehen“ der Natur durch eine „ontische Nähe“ des Menschen als Lebewesen zur Natur.³⁷ Heidegger dagegen besteht auf der „ontischen Verschiedenheit“³⁸ zwischen Mensch und Natur. Das Leibliche am Menschen sei nicht etwas Animalisches. „Die damit zusammenhängenden Verstehensweisen sind etwas, was die bisherige Metaphysik noch nicht berührt hat“.³⁹ Zum Zeitpunkt dieses Seminars denkt Heidegger schon mehr als 30 Jahre Sein als ‚Ereignis‘. Heideggers Ablehnung eines vorsprachlichen Nachvollziehens anderer Natur durch die eigene Natur zeigt, wie mir scheint, dass Heidegger das sich ereignende Sein auf Phänomene der ‚Lichtung‘ beschränkt, also auf Erschlossenheit oder Wahrnehmung im weitesten Sinne. Damit wird die Möglichkeit ausgeschlossen, Sein auf irgend eine Weise als *physis* zu denken und damit als ein Geschehen mit einer vorsprachlichen Nähe zur eigenen *physis*.

Es ist der Phänomenologe Michel Henry, der schließlich versucht, auf dem Wege einer immanenten Kritik der Konstitutionsanalysen Husserls das Paradigma der Intentionalität zu durchbrechen, um zu einer eigenen Phänomenologie des Lebendigen und des Lebens zu gelangen. Sowohl insofern das *cogito* sich nicht selbst gesetzt, sondern sich vorgefunden hat, als auch, insofern es laufend gewissermaßen passiv in der Existenz gehalten wird und ebenfalls passiv im Licht eines welthaften Verstehens bleibt, gründe alle Intentionalität in einer ursprünglicheren Schicht, Henry nennt sie absolutes Leben oder Fleisch.⁴⁰ Husserl übersehe dieses notwendig, weil er etwa in den Konstitutionsanalysen zur Doppelrealität des Leibes in den ‚Ideen II‘ (der berührte eigene Körper als physisches Ding einerseits, der berührende eigene Leib als ‚von innen empfindend‘, als taktiles Feld andererseits⁴¹) stets im Bereich des Konstituierens, des Konstituierten und der Intentionalität verbleibe.⁴² Phä-

³⁵ Husserl, Ideen II, S. 275.

³⁶ Husserl, Ideen III, S. 9.

³⁷ Martin Heidegger: Seminare, in: ders.: Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 15, hg. v. C. Ochwadt, S. 233.

³⁸ Ebd.

³⁹ AaO., S. 237.

⁴⁰ Michel Henry: Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg/München: Alber 2002, S. 143 (absolutes Leben), S. 149ff. (Fleisch).

⁴¹ Husserl, Ideen II, S. 145.

⁴² Henry, Inkarnation, S. 246ff. Wenn etwa Husserl den Leib als ‚taktiles Feld‘ beschreibt.

nomenalität könne so immer nur Wahrnehmung oder Wahrgenommensein bedeuten,⁴³ verbleibe in diesem Sinn notwendig in einem Außen,⁴⁴ insofern sie prinzipiell indifferent sei gegenüber allem Erscheinenden.⁴⁵ Damit entbehre Phänomenalität des Qualitativen und übersehe, dass es „keinerlei Leid [gibt], welches nicht *jemand's* Leid wäre“.⁴⁶ Eine solche Phänomenologie, welche Phänomenalität stets nur als Wahrgenommensein denke, werde nie die Frage sowohl nach dem Ursprung alles Erscheinens als auch nach dem Ursprung der Dinge, der Lebewesen, des Lebens selbst stellen.⁴⁷ Henrys Denken zielt so gerade auf den Bereich des nicht Welthaften, des in diesem Sinn Unsichtbaren:⁴⁸ „Wird nämlich unser Fleisch in seiner Ursprünglichkeit betrachtet, so ist es weder konstituierend noch konstituiert, sondern jedem intentionalen Element gegenüber fremd; es ist reine ‚Hyle‘ in dem Sinne, wie wir sie verstehen, nicht als rohe Gegebenheit, sondern als Ur-Offenbarung des Lebens“.⁴⁹ Über diese Erfahrung des eigenen Fleisches gelinge es dann auch, einen anderen Leib „*als von einem Fleisch bewohnt*“ wahrzunehmen,⁵⁰ ihn hinsichtlich bestimmter Bedeutungen nachzuvollziehen, „weil solche Bedeutungen einem lebendigen Fleisch [nämlich dem eigenen, Ph.Th.] entlehnt sind“.⁵¹ Henrys Versuch, den Weg der klassischen Phänomenologie so zu verlängern, dass er aus dem Wahrnehmungsparadigma hinausführt und damit aus der Blindheit gegenüber allem, was nicht *cogitatio* (Husserl), Welt oder Lichtung (Heidegger) ist, dieser Versuch ist beeindruckend. „Der Welt fremd, akosmisch und unsichtbar, ist das Verhältnis des Lebens zum Lebendigen ein Verhältnis absoluter Immanenz“.⁵² Das Erscheinen des Leibes sei nicht Erscheinen der Welt, sondern des Lebens, unser Körper sei kein sichtbarer Leibkörper (*corps*), sondern unsichtbares Fleisch (*chair*).⁵³ Doch hier, im Bereich der rein negativen Bestimmungen, des Unsicht- und Unsagbaren, bleibt Henry nicht stehen. Die mutige Kritik an den strukturellen Grenzen des Wahrnehmungsparadigmas wird nicht dadurch gestärkt und radikalisiert, dass an der hier wichtigsten Errungenschaft des Kritizismus Kants festgehalten wird, nämlich an der Einsicht in Negativität als struktureller Bestimmung all unseres Erkennens, an der Einsicht in die notwendige Immanenz des Denkens, in den notwendigen Abschied von jedem Denken als *big picture*. Stattdessen denkt Henry die tiefste Schicht des Lebendigen religiös („Auf dem Grund seiner Nacht ist unser Fleisch Gott“.⁵⁴), aber nicht im Sinne einer hier eigentlich zu erwartenden negativen Theologie, sondern explizit im Kontext johanneisch-

⁴³ Michel Henry: Affektivität und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg/München: Alber 2005, S. 14.

⁴⁴ AaO., S. 16.

⁴⁵ AaO., S. 17.

⁴⁶ AaO., S. 24.

⁴⁷ AaO., S. 17.

⁴⁸ AaO., S. 20 u.ö.

⁴⁹ Henry, Inkarnation, S. 245.

⁵⁰ AaO., S. 241.

⁵¹ AaO., S. 244.

⁵² Henry, Affektivität und Subjektivität, S. 21.

⁵³ AaO., S. 30.

⁵⁴ AaO., S. 32.

christlicher Inkarnationstheologie, also als Fleisch gewordenen und werdenden Gott⁵⁵ und damit, so scheint mir, doch wieder klassisch metaphysisch. Im Zusammenhang meiner Überlegungen bleibt die Frage: Lässt sich das unsichtbare, das absolute Leben als etwas uns unverfügbar Ausmachendes diesseits des konstituierten, des welthaften objektiven Körpers und diesseits auch des konstituierenden, Welt eröffnenden Leibes beschreiben als Fleisch, als ganz eigene Fülle, als qualitatives Feld und Geschehen – ohne dass Anleihen gemacht werden bei theologischen Vorstellungen und theologischer Terminologie? Die philosophische Rekonstruktion der anschaulichen, aber weiterer Reflexion bedürftigen Beispiele eines leiblichen Nachvollziehens fremder *physis* durch die eigene, fremden leiblich-naturhaften Seins durch das eigene oder fremden Ausgemachtwerdens durch Unverfügbares durch das eigene (vielleicht auch im Sinne verschiedener Qualitäten, Aspekte oder Themen alles Lebendigen) – die philosophische Rekonstruktion stößt hier zunächst an ihre Grenze. Ist der Eindruck zutreffend, dass diese Grenze zugleich die Aufgabe bezeichnet, denkend das Wahrnehmungsparadigma zu verlassen, ohne erneut in die Gewissheiten eines *big pictures* und die Gewissheiten der Metaphysik zu wechseln?

Jenseits des Wahrnehmungsparadigmas? „Wenn man von der Vorstellung ausgeht, kann man nie über die Vorstellung hinaus gelangen“,⁵⁶ so hatte Schopenhauer etwas ungeduldig die philosophische Fixierung auf Erkennen und Wahrnehmen kritisiert, eine Fixierung, die auf dem Gebiet jener leiblich-natürlichen Erschließungsweisen von Natur vielleicht besonders auffällt und störend wirkt. Ähnlich ungeduldig scheint mir schon vor vielen Jahrhunderten der chinesische Denker Zhuangzi auf die ihm offensichtlich als Vernünftleien erscheinenden Einwände seines Begleiters Huizi reagiert zu haben: „Zhuangzi und Huizi gingen auf einer Brücke über dem Hao-Fluß spazieren. Zhuangzi sagte: ‚Schau, wie die Elritzen aus dem Wasser springen und munter umherschwimmen! Das ist die Freude der Elritzen!‘ Huizi sagte: ‚Du bist kein Fisch, woher willst du die Freude der Fische kennen?‘ Zhuangzi antwortete: ‚Du bist nicht ich, woher willst du wissen, daß ich nicht die Freude der Fische kenne?‘ Huizi erwiderte: ‚Ich bin nicht du, deswegen weiß ich sicher nicht, was du weißt. Du bist aber sicher kein Fisch, das heißt doch, daß du nicht wissen kannst, was die Freude der Elritzen ist!‘ Zhuangzi sagte: ‚Laß uns zum Ausgangspunkt zurückkehren. Du fragtest mich, woher ich die Freude der Fische kenne, und als du das sagtest, da wußtest du bereits, daß ich sie kenne, und fragtest mich dennoch. Ich weiß es von der Brücke über den Hao-Fluß her“.⁵⁷ Zhuangzis Mahnung, ‚zum Ausgangspunkt zurückzukehren‘, also sich zu öffnen für jenes, das sicher nur ungenügend mitgeteilt, das aber als ein Gemeinsames von ‚lebend Seiendem‘ geteilt werden kann, sollte uns ermutigen, die Frage einer durch unser eigenes Natursein möglichen Nähe zur Natur auch außerhalb des Wahrnehmungsparadigmas zu denken. Dies freilich bleibt eine Aufgabe künftiger philosophischer Reflexion und Rekonstruktion.

⁵⁵ Ebd., siehe auch Michel Henry: ‚Ich bin die Wahrheit‘. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München: Alber 2012.

⁵⁶ Schopenhauer: Metaphysik der Natur, S. 28.

⁵⁷ Henrik Jäger: Zhuangzi. Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße. Ein Zhuangzi-Lesebuch von Henrik Jäger, Dettelbach: Röhl 2012, S. 116.

Zurückblickend: Am Beginn dieses Stichworts standen Beispiele für Erfahrungen ‚in der Natur‘. Im Interesse, diese (stets auch hinsichtlich einer spezifischen Nähe zur Melancholie) besser zu begreifen, folgte die Diskussion historischer und systematischer Konzepte eines anderen, insbesondere kontemplativen Verhältnisses zu Natur. Naturästhetik offenbarte hier ein spezifisches Potenzial für eine Ethik des guten Lebens. Genauer ließ sich dieses Potenzial als Moment von Freiheit bestimmen, als Unterbrechung lebensweltlichen Sinns, welche Unterbrechung den Blick auf neue Möglichkeiten (neuen lebensweltlichen Sinn) eröffnet – insbesondere auch auf jene eine: da-sein zu können, zu dürfen, diesseits des Sinnes, sinn-los, doch zugleich ohne des Horizonts lebensweltlicher (oder modellhafter) Selbstkonstruktion und Selbstausslegung zu bedürfen. Löste diese eher negative Freiheit schon einen guten Teil des Versprechens ein, Erfahrungen ‚in der Natur‘ als Teil einer geänderten Lebenspraxis zu verstehen, entstand aus dieser Engführung von Freiheit und Leere darüber hinaus die Frage, ob Erfahrungen ‚in der Natur‘ nicht auch als qualitativ beschreibbare Fülle rekonstruierbar sind – einer Fülle, die etwa auch eine Rolle bei dem für Melancholiker so schwierigen Vertrauen ins Ganze spielen könnte. Hier folgten Beispiele für vorprädikative leibliche Verstehensweisen der Natur, deren systematische Rekonstruktion noch nicht völlig befriedigen konnte: Entweder verbleibt diese in den Grenzen des Wahrnehmungsparadigmas (Husserl, Heidegger) oder sie folgt dem Denken eines *big pictures* (Schopenhauer, Henry).

Auch wenn hier noch nicht alles geleistet ist, seien abschließend die Erfahrungen ‚in der Natur‘, jene kontemplativen Weisen der Begegnung mit Natur in ihrer Sinn-Freiheit, welche auch unser leiblich-natürliches Sein mit umfassen, daraufhin befragt, wie sie unsere (nicht nur) melancholische Lebenspraxis verändern könnten. Hier sehe ich vier Aspekte: *Erstens* scheint mir der Abschied vom bildlichen Denken, von jeder Außen- oder Vogelperspektive eines *big picture* bedeutend, denn dieser Abschied verlässt den Bereich ganz bestimmter Gewissheiten. Eine solche Gewissheit ist das *melancholische Urteil über das Ganze* selbst: Als sinnlos und bedrohlich (und höchstens als ein Feld einer stets vergeblichen Sehnsucht) erscheint der Melancholie die Welt: So ist es jetzt, so war es immer und so wird es immer sein. Heilung und das heißt die Möglichkeit eines echten Vertrauens erhofft sich diese Einstellung allenfalls von ihrer (allerdings kaum für möglich gehaltenen) Widerlegung durch eine andere Gewissheit, diejenige eines gegenteiligen, eines positiven Bildes des Ganzen. Dieser (freilich nur Teil-) Aspekt der Melancholie, nämlich ihr Urteilscharakter, ihre Tendenz, eine Stimmung auszudehnen auf ein Urteil über das Ganze, sie bleibt so (melancholisch-pessimistisch: das halbleere Glas) oder so (widerlegend-optimistisch: das halbvolle Glas) auf jenes bildhafte Denken fixiert. Erfahrungen ‚in der Natur‘ können dieses Denken in Gewissheiten destruieren helfen: Setzen sie in einer Art ‚unteren Oktave‘ die Sinn- und Bedeutungsbezüge der Handlungs- und Existenzentwürfe unserer Lebenswelt außer Kraft (die sinn-lose Natur der kontemplativen Naturerfahrung), so korrespondiert damit in einer Art ‚höheren Oktave‘ die Einklammerung jener Urteile und Gewissheiten, für die eine Außenperspektive, für die Modelle und Konstrukte oder gar ein *big picture* Bedingung sind: In der kontemplativen Begegnung wird Natur als sinn-los nicht nur in Bezug auf Lebenswelt, sondern auch in Bezug auf mögliche Weltbilder erfahren. Mit diesem doppel-

ten Abschied werden wir aufmerksam auf jenen Nahbereich des Empfindens und Erfahrens, den wir in Richtung Modelle und Konstrukte (sowie deren Bewertung als Urteile über das Ganze) laufend überspringen. Wo aber der Bereich bildhaften Denkens verlassen ist, da sind auch Gewissheiten und Urteile außer Kraft gesetzt. Verstehen wir kontemplative Naturerfahrungen als Praktiken, die mit einer bestimmten Epoché einhergehen, so können diese Praktiken dabei helfen, jene von selbst geschehende, unhinterfragte Ausdehnung der melancholischen Stimmung auf ein melancholisches Urteil über die Welt (über das Ganze) zu unterbrechen. Anders gesagt: ‚Ich bin traurig‘ heißt zwar weiterhin: ‚sodass mir die Welt insgesamt als traurig erscheint‘. Es heißt aber nicht länger: ‚weil die Welt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft notwendig dazu Anlass gibt‘. Die Lücke zwischen notwendiger Erfahrung einerseits und verzicht- und verabschiedbarem Urteil andererseits klammert die melancholische Stimmung ein, ohne sie aufzuheben, sie bezeichnet den kleinen aber wesentlichen Gewinn einer Freiheit, von der oben schon die Rede war, eine Freiheit, die, wie mir scheint, gerade in Momenten kontemplativer Naturerfahrung besonders nahe liegt. Die Epoché auf der Ebene der Urteile, Modelle und *big pictures* begrenzt die melancholische Stimmung auf sich selbst. Hier liegt schon ein Teil des anfangs genannten Trosts, den besondere Momente ‚in der Natur‘ auf nur schwer erklärbar Weise vermitteln können.

Der immer wieder momentweise vollzogene und damit vielleicht habituell werdende Abschied vom bildhaften Denken hat *zweitens* eine zeitphilosophische Bedeutung. Scheint in den Gewissheiten des Bildlichen dem Denken die Zeit als ein Ganzes gegeben (‚es war so, ist so und wird auch immer so sein‘), so befreit der Abschied von der Vogelperspektive unser Erfahren gerade für *Gegenwart*, für unser jeweiliges Hier und Jetzt, für unser *Dasein als Anwesen inmitten des Mit-anwesenden*. Diese Worte sind unbeholfen, sie beschreiben aber zugleich recht gut Erfahrungen ‚in der Natur‘: Diesseits lebenspraktischer Handlungs- und Existenzentwürfe, diesseits vor allem etwaiger Modelle und Bilder des Ganzen scheinen die Bäume und Büsche im Wald, scheint die Landschaft um uns herum zusammen mit uns ‚anzuwesen‘ in jener stummen Fülle einer geteilten Gegenwart, welche Fülle noch durch keine Bedeutung vereinnahmt worden ist.

Jenes An-wesen kann noch weiter ausgelegt werden - und hier sehe ich einen *dritten* Aspekt, eine dritte Möglichkeit, wie kontemplative Naturerfahrung unsere Lebenspraxis verändern kann. Das gemeinsame An-wesen fremder und eigener Natur ist nicht so sehr von der Art eines ‚stehenden Jetzt‘, vielmehr ist es (insbesondere als Sein von Lebendigem) Werden, Wachsen, Vergehen, Veränderung, ist Bewegung, ist *Geschehen*. Dabei könnte gerade das Werden und Vergehen von Lebendigem das Paradigma für das Geschehen von allem sein. Die *physis*-Dinge, die das Prinzip ihrer Bewegung und Veränderung in sich haben, sie scheinen in gesteigerter Form jenes ‚Geschäft der Transformation‘ zu betreiben, vor allem aber zu erleiden, das in grundsätzlicherer Weise das Gesetz aller Dinge ist: zeitlich zu sein. Wählen wir hierfür den Begriff des Geschehens,⁵⁸ dann können wir sagen,

⁵⁸ Siehe zu diesem Begriff etwa das Stichwort ‚Leisten, Leistenmüssen‘.

dass kontemplative Naturerfahrungen uns den *Geschehenscharakter* der Welt zugänglich machen. Gerade indem sie das bildhafte Denken der Außenperspektive verabschieden und uns jener Ausweglosigkeit unseres Hier und Jetzt überantworten, können uns solche Augenblicke ‚in der Natur‘ die Erfahrung des zunächst mit allem Lebendigen, dann mit allem Seienden *geteilten An-wesens als des Geschehens unserer selbst inmitten des Geschehens alles anderen* ermöglichen. Lebenspraktisch öffnet uns diese Erfahrung eines gemeinsamen Geschehens für Stimmungen, die in Bezug auf fremde Natur empathischen Charakter haben, ja sogar solidarischen. Diese Stimmungen können uns auf ganz eigene Art entlasten. Und in diesem Sinne eines empathisch-solidarischen uns entlastenden Mit-Seins mit den *physis*-Dingen ist es eine Art Trost, den uns in selbstvergessenen Momenten auf einem Weg durch den Wald die Büsche und Bäume spenden können – gerade indem sie uns in die Haltung dieses Mit-Seins bringen.

Ein *vierter* lebenspraktischer Aspekt liegt schließlich darin, dass die genannte Erfahrung des Mit-Geschehens nicht lediglich formal, sondern qualitativ bestimmt ist. Das Rauschen der Bäume, der Vogelflug, das Hineinragen der Pflanzen ins Offene, all das scheint gewissermaßen aus dem Stoff, aus dem auch unser Leben, unser leibliches, vielleicht besser: fleischliches Leben sich webt. Hier gibt es nichts zu verstehen, es spricht keine Sprache und es vermittelt sich keine Bedeutung an. Es kommt vor allem nicht zu einem Modell der Natur, ihr So-sein selbst ist vielmehr das Land, das es zu erspüren gilt – mit einer Offenheit und Wachheit, die gleichsam allen Verästelungen des Reichtums der Natur folgt. Diese Offenheit scheint mir nichts anderes zu sein als unser eigenes Natur-sein, unsere naturhafte Leiblichkeit (samt Herzschlag, Atem oder Wärme), die wir sind, die wir aber nicht selbst hervorbringen. Das oben beschriebene *Geschehen* ist nicht nur zeitliches (werdendes, vergehendes), es ist naturhaftes (lebendes) Sein, es ist *physis*. Man könnte auch sagen: Das Gemeinsame im Sinne eines zwischen eigener und fremder Natur geteilten Seins ist nicht lediglich formal (Geschehen), sondern qualitativ. Die mögliche Empathie bezieht sich nicht nur auf Werden und Vergehen, sondern auf jenes, was sich nur unbeholfen als Aspekte, Themen oder als das Geschäft des Lebendigen beschreiben lässt, also als (leibliches) Wachsen, Raum-Gewinnen, Sich-Erhalten, Sich-Fortpflanzen. Ganz sicher auch als ‚die Freude der Fische‘ des Zhuangzi, als von Leben durchströmtes und lebendig ‚wie in seinem Element‘ sich bewegendes Sein. Und ebenso als kümmerndes, an immer engere Grenzen stoßendes, sich in wirkungslosen Bewegungen verausgabendes, als sich auflösendes Sein. Nur Lebendiges kann anderes Lebendiges auf diese vorprädikative, *nichts aussagende* und doch qualitative Weise ‚verstehen‘. Was bedeutet dies lebenspraktisch? In den zu Beginn genannten möglichen Erfahrungen ‚in der Natur‘ war von dem Gefühl die Rede: ‚Auf mich kommt es nicht an‘ und: ‚Das Ganze ist nicht einfach das Gute, aber eben ‚das, was es ist‘ und damit mit sich (und irgendwie auch mit uns) in einer Art Frieden‘. Am Ende der phänomenologischen Rekonstruktion wird diese Erfahrung verstehbar als jene tiefere Schicht kontemplativer Naturerfahrung, bei der es weniger um Leere und Freiheit (siehe oben) als vielmehr um Fülle und vielleicht auch um Vertrauen geht. Sie wird verstehbar als explizit qualitativ bestimmtes gemeinsames *physis*-Sein. Von Vertrauen lässt sich jetzt gerade nicht in jenem hier völlig fremden Sinne sprechen, den etwa

die Gewissheit eines *big pictures* gewähren kann.⁵⁹ Sondern Vertrauen bedeutet viel weniger, aber vielleicht mitunter doch genug: Mit der Natur, die mich umfängt, von gleicher Art, eins mit ihr im Betreiben, im Erleiden jenes Geschäfts, welches Am-Leben-sein, welches lebendes Werden-Vergehen überall bedeutet, muss ich mich weder selbst hervorbringen noch mich um jeden Atemzug sorgen noch meine Endlichkeit als Scheitern verstehen. Entlastet zu sein von dieser erdrückenden Überforderung, nämlich das eigene Fleisch, das eigene Natur-sein gänzlich hinter sich lassen zu müssen oder auch das vermeintlich unheilvolle Ganze etwa durch Leistung⁶⁰ irgendwie in ein besseres, heilvolles und das sinnlose Ganze in ein sinnvolles verwandeln zu müssen – dies bedeutet entlastet zu sein von einem Druck und von einer Sehnsucht, die uns ohnmächtig melancholisch stimmen können. Wo diese momentweise unsere ganze Existenz durchziehende Entlastung durch Erfahrungen ‚in der Natur‘ gelingt, da sind Begriffe wie Vertrauen, Hoffnung oder Friede⁶¹ wegen ihrer hier fremden Herkunft und Bedeutung vielleicht unpassend. Unbeholfen, aber im Kontext (nicht nur) melancholischer Lebenspraxis doch verständlich lässt sich besser von *Momenten der Fülle und Tiefe des Lebens*, ja des Seins sprechen, die in kontemplativer Naturerfahrung immer wieder zugänglich werden und dann an die Stelle melancholischer Angst und Sehnsucht treten können.

⁵⁹ Zu einem solchen, hier fremden Begriff von Vertrauen, gehörte es etwa auch, spräche man von der qualitativ erfahrenen Fülle als von einer Kraft oder Energie, die dem Melancholiker dann das Vertrauen zum Leben vermitteln solle.

⁶⁰ Siehe das Stichwort ‚Leisten, Leistenmüssen‘ gegen Ende.

⁶¹ Ebenso Begriffe wie Kraft oder Energie.