



Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik

Band 7 (2022): „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ – Eine Relektüre Karl Joëls. Hrsg. v. Johanna Hueck und Harald Schwaetzer.

Thomas, Philipp: Liebe als Naturmystik. Postmetaphysische und postkritische Potenziale bei Henri Bergson und Thomas Rentsch. In: IZfK 7 (2022). 141-158.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-463c-6e24

Philipp Thomas (Weingarten)

Liebe als Naturmystik

Postmetaphysische und postkritische Potenziale bei Henri Bergson und Thomas Rentsch

Love as Nature Mysticism. Postmetaphysical and Postcritical Potentials in Henri Bergson and Thomas Rentsch

When we feel that all beings are interconnected – how can we reconstruct this in philosophical terms, avoiding ideology and scientific-evolutionary or religious big pictures? This text looks at Bergsons notion of intuition and Rentschs notion of negativity and the transcendental conditions of life in order to describe a secular mysticism. Love is a core aspect of this mysticism since love protects singularity (Rentsch), sees potentials of development (Scheler) and can connect us with the world (Bergson).

Keywords: love, intellectual intuition, phenomenology, transcendental anthropology, Henri Bergson, Martin Heidegger, Max Scheler, Thomas Rentsch.

Ich kann mein Leben nicht noumenal, sondern nur phainomenal erfassen. Das jedoch bedeutet nicht, dass es das Noumenale – Transzendenz in der Immanenz – nicht gibt [...]. Indirekt [...] zeigt sich das [...] Noumenon im [...] Phainomenon, aber es lässt sich nicht sagen.¹

[...] es gibt Veränderungen, aber es gibt keine Dinge, die sich verändern.²

¹ Rentsch (2019: 143).

² Bergson (1948c: 170).

In das Ganze hineingehören, existenzielle Fremdheit überwinden. Dass wir leibliche Naturwesen sind, wurde mir in meinem Biologiestudium sehr deutlich, und zwar vor allem als nicht leicht beschreibbare Hineingehörigkeit in die Natur. Für diese Hineingehörigkeit fand ich in der Philosophie keine adäquate Sprache, dort ging es etwa um die Konstitutionsleistung erkennender Subjekte. Und die Sprache, welche ich in der Theologie kennenlernte, beschrieb unsere Hineingehörigkeit zwar sehr differenziert – doch immer ging es um Erzählungen, Wahrheitsgewissheiten und Dogmen. Nicht in das Ganze der Natur sollte man hineingehören, sondern in diese Geschichten, in diese Tradition. Gegen solch eine allzu explizite Selbstverortung bot die Philosophie zu Recht ein kritisches Denken, ob epistemisch, ob ethisch, ob ideologiekritisch – doch mehr schien nicht ihr Geschäft zu sein. Ein Ziel meiner philosophischen Bemühungen aus über 30 Jahren ist es, eine philosophische Sprache zu entwickeln, um unsere Verbundenheit mit dem Ganzen zu denken. In diesem Aufsatz befrage ich dazu lebensphilosophische und transzendentalanthropologische Ansätze.

Ein phänomenologischer Zugang. Betrachten wir einige Sätze aus dem Bereich Naturmystik und Liebe, die leicht verständlich sind, aber nur sehr schwer philosophisch rekonstruierbar. ‚Bei der langen Wanderung fühlte ich mich der Natur ganz nah, ja fast eins mit ihr.‘ ‚Die Angst, die das scheuende Pferd hatte, konnte ich intuitiv teilen.‘ ‚Bei der Versorgung der Wunde war der Krankenpfleger überaus fürsorglich.‘ ‚Ich spüre dein Begehren und das steigert noch mein Begehren.‘ ‚Entwickle dich so, wie es für dich richtig ist, werde, die/der du bist, meine Liebe kennt keine Erwartungen.‘ ‚Mir ist, als könnte ich im Frühling mit den hervorkommenden Keimlingen mitfühlen und im Herbst mit dem Langsamerwerden des Lebens.‘ Solche Sätze gehören in eine Ethik der Lebenspraxis, insofern sie von unserer Verbundenheit mit dem Ganzen handeln. Ausgehend vom Phänomenbereich unserer leiblich-naturhaften Existenz möchte ich versuchen, den philosophischen Diskurs in Richtung auf naturmystische Erfahrungen zu erweitern.

Ein Zugang über philosophische Strömungen. Lebensphilosophie und Transzendentalanthropologie (hervorgehend aus der frühen Phänomenologie Heideggers, fortgeführt von Thomas Rentsch, Thema ist der Aufweis grundlegender Strukturen menschlicher Existenz) werden üblicherweise nicht zusammengedacht. Seitens der phänomenologischen Transzendentalanthropologie bestehen Vorbehalte gegen den vermeintlich intuitionistischen und unterreflektierten Lebensbegriff der Lebensphilosophie.³ Umgekehrt wendet sich die Lebensphilosophie gegen die apriorischen Schranken eines kritisch-epistemischen Denkens. So wendet Schopenhauer gegen Kant ein, die Welt als Vorstellung wäre nur dann alles, was wir überhaupt erkennen könnten, wenn wir ein „geflügelter Engelskopf ohne Leib“ wären: „Wenn man von der Vorstellung ausgeht, kann man nie über die Vorstellung hinausgelangen.“⁴

³ Vgl. Scheler (1955), Großheim (1991).

⁴ Schopenhauer (1913: 29, 28).

1 Begriffliche Klärungen

Natur, Leiblichkeit, eigenes Natursein: Für die Lebensphilosophie sind Natur und unser leibliches Natursein das bevorzugte Feld, auf dem gezeigt werden kann, wie beschränkt die wissenschaftliche Sicht dieser Phänomene ist und wie fruchtbar die intuitive.⁵ Dilthey führt das verstehende Nachvollziehen anhand der näher liegenden menschlichen Sinnkonzepte historisch durch und spricht vom „vertieften mit dem Gemüt sich Einleben in menschliche oder historische Zuständlichkeiten“.⁶ Doch auf dem Gebiet der Natur scheint die Intuition zugleich noch kühner und noch ertragreicher. Es ist als gelange die Intuition hier zu so etwas wie dem Leben selbst, zu einem Absoluten, bei Bergson der *élan vital*. Für Rentschs Transzendentalanthropologie sind Natur und Leiblichkeit gleichursprüngliche Strukturen menschlicher Existenz neben z.B. Situationalität, Sprachlichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit oder Sozialität.⁷ In phänomenologischer Tradition setzt Rentsch die transzendente Leiblichkeit, die verschränkt ist mit den anderen Strukturen, etwa Situationalität, der empirischen Körperlichkeit entgegen. Wir sind unser Leib und „stehen nicht noch einmal – als luftige Geistwesen – ‚hinter‘ unserem Leib.“⁸ Natur wird philosophisch zum Thema als transzendentalanthropologische Struktur, als „*naturale Getragenheit* einer menschlichen Welt“ mit Phänomenen wie natürlichen Rhythmen, Hunger und Sättigung usw.⁹ Leibsein als Natursein, das meint dann Phänomene wie Vulnerabilität, aber auch Sexualität.

Liebe: Liebe gibt Besonderes zu sehen, etwa in der Tradition Max Schelers. Wenn wir lieben, sehen wir im Geliebten Entwicklungspotenziale und können an diese allererst glauben.¹⁰ Im Spätwerk Bergsons geht Liebe über Wahrnehmen und Erkennen hinaus. Der *élan vital* wird erfahren als transzendenter Kern des Seins, als göttliche Liebe. Menschliche Liebe liebt zusammen mit der göttlichen Liebe oder als Teil von ihr.¹¹ Transzendentalanthropologisch kann Liebe gedacht werden als Fähigkeit, ein anderes menschliches Lebewesen im Horizont seiner ihm entzogenen fundamentalen Strukturen verstehend-solidarisch nachzuvollziehen, mit tiefem Verständnis, Empathie und liebender Anerkennung der Würde des Unableitbaren (des Singulären, diskursiv nicht voll Rekonstruierbaren).¹²

Mystik: Dieser Begriff hat hier keine religiöse Bedeutung, sondern benennt ein nichtdiskursives Mitgehen mit anderen Menschen, anderen Lebewesen, ja mit dem

⁵ Vgl. Rickert (1920).

⁶ Dilthey (1924: 260).

⁷ Rentsch (1999: 68-94; 2003: 381-417).

⁸ Rentsch (1999: 89).

⁹ Rentsch (1999: 92).

¹⁰ Vgl. Scheler (1973: 161-164).

¹¹ Vgl. Bergson (2019: 240-252).

¹² Vgl. Rentsch (1999: 259-267; 2000: 89-95; 2011: 264-265).

Geschehen der Natur selbst. Im Frühwerk Bergsons ist Mystik Intuition im Sinne eines unmittelbaren Sichhineinversetzens in verschiedene Dinge und Vorgänge.¹³ Im Spätwerk wird Mystik explizit zum Mitvollzug des *élan vital*, verstanden als göttliche und schöpferische Liebe.¹⁴ Im Sinne der Transzendentalanthropologie ließe sich die Erfahrung des gemeinsamen Ausgemachtwerdens durch Unverfügbares (z.B. Leiblichkeit als Vulnerabilität, Sexualität etc.) selbst schon als mystische Erfahrung verstehen.¹⁵ Säkulare Mystik ist hier eine gänzlich offene Erfahrung und schließt sich nicht zur Beschreibung einer Erkenntnis von etwas, ordnet ihre Erfahrungen nicht in ein *big picture* ein.

Transzendenz: Mit Transzendenz ist nicht eine zweite, übersinnliche Welt hinter der gewohnten ersten, sondern eine immanente Transzendenz gemeint. In Bergsons Denken ist transzendent jener Aspekt der Dinge, welcher sich nur der Intuition, nicht aber unserem Erkennen im üblichen Kontext der Praxis erschließt. Der Begriff Veränderung etwa steht für die Veränderung von etwas. Erst philosophischer Intuition zeigt sich Veränderung als das Eigentliche hinter den festen Dingen, die dadurch gewissermaßen zu Schein werden.¹⁶ Für die Transzendentalanthropologie sind jene Strukturen (s.o.) transzendent, welche gleichursprünglich, unableitbar und entzogen stets eingehen in alle Sinnentwürfe der menschlichen Welt. Diese Strukturen sind transzendent, weil wir sie nicht hervorgebracht haben und nicht beeinflussen können und „sie ermöglichen allererst auch die menschliche Vernunft“.¹⁷

2 Die Sackgasse einer metaphysischen Naturphilosophie

Sich selbst abschließende Modelle des Ganzen. Metaphysisch, das bezeichnet hier ein vorkritisches oder naives oder weltanschauliches Denken, welches sich nicht scheut, ein Bild oder Modell des Ganzen zu entwerfen. Vormoderne metaphysische Weltbilder betrifft dies genauso wie religiöse, geschichtsphilosophische, esoterische oder szientifische. Auch die beeindruckende Philosophie Bergsons ist nicht frei von der Gefahr, sich beim Übergang von der *durée* zum *élan vital* zu einem *big picture* zu totalisieren.¹⁸

Durée (Dauer). *Durée* ist zunächst ein reiner Erfahrungsbegriff. *Durée* bezeichnet die Erfahrung von Sein als Werden, als Selbstentfaltung, als Veränderung ohne Trägersubstanz. Die übliche äußere oder wissenschaftliche Beobachtung eines Vorgangs, etwa einer Bewegung, beschreibt diesen als Summe statischer

¹³ Vgl. Bergson (1984b; 1948d).

¹⁴ Vgl. Bergson (2019: 240-252).

¹⁵ Vgl. Rentsch (2011: 260-266).

¹⁶ Bergson (1948c: 170).

¹⁷ Rentsch (2019: 145).

¹⁸ Zum Begriff *big picture* vgl. Thomas (2006: 104 u.ö.).

Zustände zu vielen verschiedenen Zeitpunkten. Im Gegensatz dazu beschreibt die intuitive Beobachtung desselben Vorgangs ein reines Kontinuum des Werdens.¹⁹

[...] die Wirklichkeit ist immer die Beweglichkeit selber. Das drückte ich dadurch aus, dass ich sagte, es gibt Veränderungen, aber es gibt keine Dinge, die sich verändern. Vor diesem Schauspiel einer universellen Beweglichkeit werden einige unter uns von Schwindel erfasst. [...] Wenn sie sich dazu bereitfinden, die Veränderung direkt ohne dazwischen geschobene Schleier zu betrachten, so wird sie ihnen schnell als das Substantiellste und Dauerhafteste in der Welt erscheinen.²⁰

Élan vital (Lebensschwung). Doch schon Bergsons zweiter bekannter Begriff, der *élan vital*, scheint zum Teil eines im weitesten Sinn naturgeschichtlichen *big picture* zu werden. Scheler nennt Bergsons Naturphilosophie entsprechend ein

[...] weit mehr künstlerisch empfundenes, als philosophisch gefestetes Gesamtgemälde vom Wesen und Gang des universellen Lebens [...].²¹

Der *élan vital* wird zu einem imaginären Subjekt, Teil eines *big pictures*.

Dieser Schwung, der sich auf den Evolutionslinien, zwischen denen er sich aufgeteilt hat, weiter erhält, ist die tiefe Ursache der Variationen [...].²² Derart erscheint das ganze Leben, tierisches wie pflanzliches, in dem, was ihm wesentlich ist, wie eine Bestrebung, Energie anzuhäufen [...]. Dies ist es, was der die Materie durchquerende *Lebensschwung* auf einen Schlag zu erreichen wünschte.²³

Erste Kritik: Denken in Modellen. Worin genau besteht das sachliche Problem einer metaphysischen Naturphilosophie? Zum einen ist problematisch das Denken in Modellen selbst.

Die Grundstruktur ideologischer Scheinbildungen lässt sich so fassen, dass wir unsere eigene Praxis missverstehen, indem wir deren Erzeugnisse, die wir selbst sprechend und handelnd hervorbringen, als eine Wirklichkeit an sich denken, die uns bestimmt.²⁴

Bergsons Naturphilosophie bleibt hinter der Problemhöhe Kants, Husserls und Heideggers zurück. Aus der reinen Erfahrung der *durée* ist die (vermeintliche, behauptende, spekulative) Erfahrung von *etwas als etwas* geworden: die *durée als élan vital* und dieser *als* das Subjekt der Evolution im Rahmen eines alternativ-evolutionären Weltbilds. Die *durée* wird substanzialisiert zu einer Art Kraft mit Akteursstatus.

Phänomenologie als negative Hermeneutik. Als Vermeidung und verflüssigende Abwehr gegen alles Zuvielverstehen habe ich Phänomenologie in ihrem Impetus der Urteilsenthaltung als negative Hermeneutik zu beschreiben versucht. Hier geht es darum, Nichtverstehbarkeit zu schützen und Modi eines nicht

¹⁹ Bergson (1948c: 162-170).

²⁰ Bergson (1948c: 170-171).

²¹ Scheler (1955: 338).

²² Bergson (2013: 107).

²³ Bergson (2013: 287).

²⁴ Rentsch (2011: 164).

begrifflich vereinnahmenden Umgangs mit strukturell opaken Phänomenen einzuüben.²⁵ Das Zuvielverstehen scheint mir bei Bergson gerade in diesem Sinn ein zentrales Problem. Von der Erfahrung der *durée* führt der Weg zum *big picture* – und so kann jener andere Weg nicht mehr eingeschlagen werden, der Weg einer negativen Hermeneutik des Lebens als Umgang mit Nicht-Verstehbarem.

Zweite Kritik: Unterbestimmtheit von durée und élan vital im Bereich des Ethischen. Dem *élan vital* sind die genuin ethischen Fragen fremd. Scheler und Rickert haben dies schon früh kritisiert.

Nicht der [für die Philosophie typische, Ph.Th.] Wille zu [...] ‚eindeutiger Bestimmung‘ [...], sondern die Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle, [...] durchseelt hier jeden Gedanken.²⁶

Das Leben selbst bildet also nicht nur das wahre Sein, sondern auch das wahre Lebensziel.²⁷ Besonders für das historische Leben zeigt die Lebensphilosophie Bergsons auffallend wenig Verständnis [...].²⁸ Das Wahrheitsproblem wird als Wirklichkeitsproblem sich nie lösen lassen.²⁹

Bergson spricht viel davon, wie sich ein äußerliches und begriffliches Verkennen der Natur vermeiden lässt und wie ein inneres intuitives Verstehen der Dinge möglich ist. Doch ethisch gut und ethisch schlecht sind hier keine wirklich relevanten Kategorien.

3 Die Sackgasse einer epistemischen Kritik an metaphysischer Naturphilosophie

Kritische Epistemologie. Die Schwierigkeiten einer metaphysischen Naturphilosophie lassen sich umgehen, wenn man in der Tradition der Erkenntniskritik oder der phänomenologischen Untersuchungen der Wahrnehmung sowohl jede intuitive Erkenntnis als auch jede modellhafte Selbstabschließung des Denkens von vornherein vermeidet. Inwiefern die epistemische Kritik zwar ein Fortschritt, dennoch aber eine naturphilosophische Sackgasse ist, lässt sich exemplarisch an Heideggers Naturdenken zeigen, insbesondere im Rahmen der Fundamentalontologie der 1920er Jahre.³⁰

Strukturelle Schwierigkeiten des Heideggerschen Naturdenkens. Natur und das eigene Natur- und Leibsein werden bei Heidegger stets vom Weltbegriff her gedacht, nur von diesem her können Natur und Leiblichkeit Bedeutung haben.

Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein.³¹

²⁵ Vgl. Thomas (2006: 212-240).

²⁶ Scheler (1955: 325).

²⁷ Rickert (1920: 24).

²⁸ Rickert (1920: 178).

²⁹ Rickert (1920: 187).

³⁰ Vgl. Thomas (1990; 1996: 69-98; 2015; 2020: 179-200).

³¹ Heidegger (1984: 50).

Aus der Orientierung an der so begriffenen ontologischen Struktur kann erst auf dem Wege der Privation die Seinsverfassung von ‚Leben‘ apriorisch umgrenzt werden. Ontisch sowohl wie ontologisch hat das In-der-Welt-sein als Besorgen den Vorrang.³²

Die ontologische Grundverfassung von ‚leben‘ ist [...] nur auf dem Wege reduktiver Privation aus der Ontologie des Daseins aufzurollen.³³

Das ontologische Apriori (dass Erkenntnis nicht ohne Erkenntnisstrukturen, etwa Kants Kategorien oder Heideggers Entdecktheitsweisen, möglich ist) bleibt unhintergebar. Entweder Natur erscheint innerhalb der menschlichen Welt als zuhandene und als waltende Natur in ihrer Übermacht als Jahreszeiten, Rhythmen usw. („Natur waltet nur, wo Sein verstanden ist [...]“).³⁴ Oder man bestimmt die ‚Seinsart‘ von nichtmenschlichen Lebewesen ausgehend von und im Vergleich mit seinsverstehendem menschlichem Dasein und damit auch wieder im Horizont des Weltbegriffs. In diesem Fall heißt es, der Mensch habe Welt, das Tier sei weltarm und der Stein sei weltlos.³⁵ Eine solche Bestimmung entspricht einer recht einfachen Stufenontologie des Lebens, in welcher dieses immer stärker von ihrem Gegenprinzip, dem Geist, der Vernunft oder eben der ‚Welthabe‘ durchdrungen ist. Aber sind wir nicht leiblich-natürliche Wesen (ontisches Apriori), noch bevor wir zu verstehen und zu denken beginnen (ontologisches Apriori) und ist die Natur nicht ganz unabhängig von all unserer Erkenntnis? Heidegger lässt dies nicht als Gegenargument gelten. Zwar leugnet er nicht, dass die Natur auch weiter existiert, wenn es z.B. keine Menschen mehr gibt. Jedoch gilt:

Dann kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann *jetzt* wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß *dann* Seiendes noch weiterhin sein wird.³⁶

Diese Stelle zeigt, wie das ontologische Apriori die Richtung des Denkens über Natur vorgibt und welche Grenzen es setzt.

Unmöglichkeit von Naturmystik im Rahmen des ontologischen Apriori. Naturmystik ließe sich hier allenfalls als interesselose, kontemplative Entdecktheitsweise vorstellen, etwa in Augenblicken eines meditativen Innehaltens, freilich ohne einen über die Kontemplation hinausgehenden Erkenntniswert.³⁷ Nur vom Weltbegriff her kommt der Natur Bedeutung zu, Natur kann nie ihrerseits ‚Bedeutung‘ mitbringen und uns die Welt in einer uns noch unbekanntem Tiefe zu verstehen geben, wie es im Kontext der klassischen Mystik und Religionsphilosophie und auch bei Bergson der Fall ist. Als Alternative zum Verstehen von Natur im Kontext der menschlichen Welt, sei dies Innerweltlichkeit oder Welthabe

³² Heidegger (1984: 58).

³³ Heidegger (1984: 194).

³⁴ Heidegger (1988: 237-238).

³⁵ Heidegger (1983), vgl. Thomas (1990, 1996: 84-91).

³⁶ Heidegger (1984: 212).

³⁷ Vgl. Seel (1991), Thomas (2020: 179-200).

des Menschen versus Weltarmut des Tiers, kennt Heidegger lediglich die naturwissenschaftliche Sicht auf Natur, die mit einer „Entweltlichung der Welt“ einhergeht.³⁸ Diese allzu enge, dem Verbleiben im Wahrnehmungs- und Erkenntnisparadigma geschuldete Dichotomie schließt die Möglichkeit von Naturphilosophie und Naturmystik aus.

4 Natur in der Transzendentalanthropologie

Negativität als gemeinsames Ausgemachtwerden durch Unverfügbares. Postmetaphysische und postepistemische Potenziale können transzendentalanthropologisch gehoben werden. Thomas Rentsch beschreibt hinter den kantischen Anschauungsformen und Kategorien stehende Ermöglichungsbedingungen. Er beziehe sich, so Rentsch,

auf von der Vernunftkritik Kants selbst nicht explizit thematisierte, der Vernunft vorausliegende Bedingungen, auf solche, die das konstitutive Vermögen der Vernunft gewissermaßen ihrerseits konstituieren. Mit Begriffen wie Endlichkeit, Angewiesenheit und Bedürftigkeit des Menschen können wir in erster Annäherung Aspekte dessen bezeichnen, um was es sich handelt.³⁹

Inhaltlich nennt Rentsch etwa Situationalität, Selbstverhältnis, Sprachlichkeit, Faktizität, Möglichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Sozialität, Leiblichkeit und naturale Getragenheit.⁴⁰ Diese Strukturen sind unverfügbar und sinnkonstitutiv und insofern negativ und transzendent. Die beiden letzteren sind hier besonders relevant, weil sie die Einfühlung oder den Mit- und Nachvollzug anderer Menschen und anderer Lebewesen als leibliche Naturwesen ermöglichen. Entscheidend für das ethische und naturmystische Potenzial in diesem Sinne ist, dass hier die Menschen aller Kulturen und Zeiten in gleicher Weise betroffen sind im Sinne einer Universalität der Negativität. Universalität meint hier mehr als universell anzuerkennende Diskursregeln, sondern zielt auf anthropologische Bedingungen unserer Existenz und zu diesen Bedingungen gehören auch Leiblichkeit und Natur.

Die transpragmatischen, unsere Handlungsmöglichkeiten nicht nur übersteigenden, sondern auch ermöglichenden und bestimmenden Aspekte unseres Lebens, z.B. Geburt und Tod – noch formaler: die zeitliche Endlichkeit unseres Daseins – sind kulturinvariant. Die Art und Weise des *Umgangs* mit ihnen ist in hohem Maße kulturkovariant.⁴¹

Rentschs transzendentalanthropologischen Negativitätsbegriff fasse ich terminologisch als gemeinsames Ausgemachtwerden durch Unverfügbares (Bsp.: Vulnerabilität, Sexualität etc.).⁴² Entscheidend ist, das Unverfügbare weder meta-

³⁸ Heidegger (1984: 65).

³⁹ Rentsch (2000: 85).

⁴⁰ Vgl. Rentsch (1999: 68-94).

⁴¹ Rentsch (2011: 258).

⁴² Vgl. Thomas (2006).

physisch zu substanzialisieren (etwa als göttliche Macht, als Schicksal oder als evolutionäres Programm) noch epistemisch vollständig zu entsubstanzialisieren (etwa als bloßes Korrelat eines endlichen und fragmentarischen Weltzugangs des Menschen).

Transzendentalanthropologie als Naturphilosophie. In dem Maße, in welchem Transzendentalanthropologie das philosophische Wahrnehmungs- und Erkenntnisparadigma überschreitet, ohne in metaphysisches Denken zurückzufallen, kann sie die Erfahrung, wie es ist, ein natürliches Wesen zu sein, ganz anders reflektieren und naturphilosophische und naturmystische Potenziale heben. Die andere Seite der Entzogenheit und Unverfügbarkeit, verstanden als Negativität und Transzendenz, ist die Erfahrung des Unverfügbaren als (uns entzogenes) Geschehen – das wir auch selbst sind und von dem wir ausgemacht werden. In diesem weder substanzialisierten noch entsubstanzialisierten Geschehen können unsere Hineingehörigkeit in Natur und unsere Verbundenheit mit allem rekonstruiert werden.

Jedenfalls ermöglicht und eröffnet der Aspekt der Transzendenz der Welt und der Unumstößlichkeit der Wirklichkeit sowie der Angewiesenheit allen Lebens auf seine natürlichen Grundlagen ekstatisch vernünftige Formen des Schöpfungsverständnisses, des Pantheismus, der Naturmystik und der Weltfrömmigkeit. Als authentische Haltung unterliegt vernünftige Liebe zur Natur keinen entfremdungstheoretischen oder funktionalistischen Depotenzierungen.⁴³

Leiblichkeit und naturale Getragenheit als Geschehen. Auch unsere Leiblichkeit kann als Geschehen verstanden werden – ohne dass dieses unverfügbare Geschehen sich verfestigt zu einem big picture. Die Bedingungen unserer endlichen Existenz als leibliche Naturwesen, die uns wesentlich entzogen sind, können wir als Teil eines Gesamtgeschehens erfahren, dem wir lebend immer wieder neu entsprechen müssen, das uns trägt und herausfordert, das uns ausmacht. Rentsch spricht auch von einem „ungeschuldeten Geschenkcharakter aller Wirklichkeit“.⁴⁴ Wir werden krank, wir werden gesund, wir begehren, wir wachsen, werden reifer, wir altern und sterben. Wir existieren im Rhythmus der Jahres- und Tageszeiten. Leib und Natur sind auf emphatische Weise zeitlich, das Unverfügbare, das wir selbst sind, ist dynamisch. Die Tradition hat dies mit der Formel von der creatio continua bezeichnet. Wir ‚machen‘ unser leibliches Leben nicht selbst, sondern werden laufend durch es ausgemacht: Wir widerfahren und geschehen uns. Postmetaphysisch lässt sich all das beschreiben, ohne dieses Geschehen, das wir selbst sind, zu substanzialisieren. Und postepistemisch lässt sich dieses Geschehen beschreiben, ohne dass etwa der phänomenologische Weltbegriff die Beschreibung dominiert und einengt. Lebend ‚wissen‘ Menschen, was es bedeutet, als ein endliches Wesen zu existieren. Sie wissen es (mit Heidegger) vordiskursiv (vor jedem apophantischen ‚als‘), sie

⁴³ Rentsch (2011: 264).

⁴⁴ Rentsch (2011: 260).

wissen es aber auch (gegen Heidegger) vorhermeneutisch (vor jedem hermeneutischen ‚als‘), noch vor jedem Verstehen von ‚etwas als etwas‘.⁴⁵

Gemeinsames Ausgemachtwerden durch Unverfügbares als Seinsbeziehung. Diesseits des Diskursiven und diesseits eines ontologischen Apriori und der Konstitutionsleistungen erkennender Subjekte lässt sich von einer Seinsbeziehung zwischen leiblichen Naturwesen sprechen: Sie ‚sind‘ eins, insofern sie gemeinsam durch Unverfügbares (z.B. Leiblichkeit als Geschehen) ausgemacht werden.⁴⁶ Menschen aller Epochen und Kulturen haben gemeinsam alle transzendentalanthropologischen Strukturen, Lebewesen haben gemeinsam Leiblichkeit und naturale Getragenheit. In Seinsbeziehungen können wir den Schmerz oder das Begehren, die Bedrohtheit oder die geschützte Sicherheit anderer Lebewesen, um nur diese Beispiele zu nennen, mitvollziehen. Die Seinsbeziehung gehört in einen säkularen Mystikbegriff.

Mystik in der Transzendentalanthropologie. Der Begriff der Mystik wird hier sehr formal verwendet. Indem jedes big picture abgehalten wird, gibt es kein identifizierbares oder weiter attribulierbares großes Ganzes, in welches wir uns einzeichnen können. *Vielmehr ‚kennen‘ wir das unverfügbare Geschehen lediglich als uns entzogene Bedingungen unserer Existenz, die uns ausmachen, denen wir aber auch in anderen Menschen und Lebewesen begegnen.* Hunger oder Begehren, Beginn und Ende, Wachstum und Verfall, körperliche Nähe und Ferne etc. – solche Bereiche kennen wir aus dem eigenen Leib- und Natursein, und können sie bei anderen Lebewesen intuitiv nachvollziehen.⁴⁷ Hunger ist er selbst auch ohne jedes Seinsverständnis und diesseits jeder verstehenden Explikation im Rahmen von Existenzialien. Auch das Leben selbst als laufendes Sich-entfalten, als laufende Veränderung in ihrer strukturellen Nichtverstehbarkeit und Unauslotbarkeit ist etwas, das wir vorhermeneutisch erfahren. Es geht um ein ‚Wissen‘, das wir nicht aus der Wahrnehmung, sondern aus unserem Sein immer schon haben.

Der Terminus ‚Seinsbeziehung‘ bedarf genauerer begrifflicher Bestimmung. Leiblichkeit als Natur, die wir selbst sind⁴⁸ oder als Selbst-Natur-sein⁴⁹ ermöglicht eine Seinsbeziehung zu anderen Naturwesen und zu Natur insgesamt. Hier müssten sich weitere Forschungen anschließen. Zum einen geht es um die historische und die systematische Diskussion des Begriffs der intellektuellen Anschauung in Bezug auf Bergson.⁵⁰ Zum anderen geht es um die Frage, ob Bergson einen dritten Weg aufgezeigt hat zwischen phänomenologischem Weltbegriff einerseits und

⁴⁵ Vgl. Heidegger (1984: 149), Thomas (1996: 88).

⁴⁶ Vgl. Thomas (2020: 129-130, 166-167, 197-200).

⁴⁷ Vgl. Thomas (1996: 149-173; 2020: 185-188, 198-199).

⁴⁸ Vgl. Böhme (2019).

⁴⁹ Vgl. Thomas (1996).

⁵⁰ Vgl. Tilliette (2015: 414-437), Intelligenz sei Bergsons Begriff für Verstand und für Vernunft (Kant), Intuition sei Anschauung „supra-intellektuell, ultra-intellektuell“ (419).

naturwissenschaftlich erforschter Natur andererseits. Noch während eines Seminars 1966/67 sagt Heidegger, das Leibliche am Menschen sei nichts Animalisches. „Die damit zusammenhängenden Verstehensweisen sind etwas, was die bisherige Metaphysik noch nicht berührt hat.“⁵¹ Hat Bergson mit dem Begriff der Intuition nicht doch schon spezifisch leibliche Verstehensweisen der Natur beschrieben?

5 Liebe als Naturmystik: lebensphilosophische und transzendentalanthropologische Potenziale

Intuition bei Bergson. Intuition ist für Bergson die Erkenntnisart der Philosophie und der Metaphysik. Anders als der analysierende Intellekt⁵² ist die metaphysische Intuition nicht auf Begriffe und „auf kein Symbol angewiesen“, es geht darum, „mit der Wirklichkeit zu sympathisieren“, „das Original zu besitzen“ und „das Absolute“ zu ergreifen.⁵³ Natürlich lässt sich hier der Vorwurf einer falschen Unmittelbarkeit erheben. Doch Bergson geht es nicht um einen exklusiven Zugang zum Geheimnis der Welt. Intuition reicht vielmehr nur so weit, wie die eigene Erfahrung der *durée* und ist immer nachvollziehend oder empathisch. Zum angemessenen Verständnis von Begriffen wie *durée*, Intuition, metaphysisches Erfassen von Absolutem etc. möchte ich Folgendes vorschlagen: *Durée* bezeichnet zunächst die Erfahrung unserer selbst als Geschehen.

Eine Wirklichkeit gibt es mindestens, die wir alle von innen her durch Intuition und nicht durch einfache Analyse erfassen, das ist unsere eigene Person in ihrem Fluss durch die Zeit. Es ist unser Ich, welches dauert.⁵⁴

Verstehen wir *durée* als Geschehen unserer selbst, dann bedeutet Intuition das Sichhineinversetzen in andere Personen oder Lebewesen oder Gegenstände in Hinblick auf die *durée*: derselben *durée* in allem. Bergsons häufigstes Beispiel ist die Bewegung. Beobachten wir die Bewegung eines Gegenstandes, dann können wir sie äußerlich beschreiben, etwa hinsichtlich ihrer räumlichen Koordinaten, ihres Ausmaßes oder ihrer Bedeutung (um welche Art von Bewegung es sich handelt, z.B. Fortbewegung oder Wachstum). Oder wir erfahren die Bewegung als Geschehen, indem wir mitvollziehen, was wir von uns selbst her schon kennen. Dies geschieht ohne Begriffe,

weil ich im Objekte selbst bin [...], weil ich auf jede Übersetzung verzichtet habe, um das Original zu besitzen. Kurz, die Bewegung wird nicht von außen [...], sondern von innen im Gegenstande selbst erfaßt. Ich fasse hier ein Absolutes.⁵⁵

⁵¹ Heidegger (1986: 237).

⁵² Zur Unterscheidung Intellekt und Intuition vgl. Vrhunc (2002: 109-123, 196-230).

⁵³ Bergson (1948d: 180-181).

⁵⁴ Bergson (1948d: 184).

⁵⁵ Bergson (1948d: 181).

Wenn Intuition der Mitvollzug jenes Geschehens ist, das uns gemeinsam ausmacht, dann handelt es sich bei der Intuition um einen Begriff säkularer Mystik. Intuition expliziert die Identität zwischen uns selbst und dem anderen. Vergleichen wir dieses Selbe, die *durée* als geteiltes Geschehen, mit den transzendentalanthropologischen Strukturen, lässt sich in erster Annäherung sagen, der Begriff Geschehen stehe für ein sehr elementares Allgemeines, für ein grundsätzliches gemeinsames Ausgemachtwerden durch Unverfügbares, während die transzendentalanthropologischen Strukturen verschiedene Aspekte dieses Geschehens explizieren, seien sie eher kulturell (z.B. Sprachlichkeit) oder naturhaft (z.B. Leiblichkeit).

Bergsons durée als überintentionales Bewusstsein für Wirklichkeit als Geschehen. Franz von Kutschera rekonstruiert ein überintentionales Bewusstsein: Üblicherweise beschreiben wir Erkenntnisvorgänge intentional, das intentionale Subjekt steht dem Objekt der Erkenntnis gegenüber. Richten wir unsere Aufmerksamkeit dagegen auf unser Bewusstsein und machen dieses zu unserem intentionalen Gegenstand, dann „kann ein überintentionales Bewusstsein meines Bewusstseins entstehen, in dem Denken und Sein zusammenfallen.“⁵⁶ Bei diesem überintentionalen Selbstvollzugsbewusstsein lässt sich auch davon sprechen, so möchte ich vorschlagen, dass wir unserer selbst als Geschehen bewusst werden. Kutschera spricht weiter davon, dass auf diesem Wege in enger Gemeinschaft mit anderen Menschen ein „unmittelbare[s] Einfühlen“⁵⁷ möglich ist. Was wir dann mitvollziehen können, ist gerade jenes, das für die anderen unverfügbar oder transzendent ist, eben der Widerfahrnischarakter unser aller Leben.

Es gibt also in Form des Miterlebens auch ein Erleben dessen, was für andere implizit transzendent ist. [...] wir können auch ein implizites Bewusstsein teilen.⁵⁸

Diese Form von Wissen ließe sich säkular mystisch nennen, auch insofern hier das Individuelle (Perspektive der ersten Person) zusammenfällt mit dem Allgemeinen (das Geschehen unseres Bewusstseins und unserer selbst und das Geschehen der anderen in seiner Identität und Allgemeinheit).

Liebe als Intuition für Unableitbarkeit. Rekonstruieren wir Bergsons *durée* mit Kutschera als überintentionales Bewusstsein des Geschehens, an dem alles teilhat, dann zeigt sich eine große Stärke der Intuition. Bergson schreibt:

Wir bezeichnen hier als Intuition die *Sympathie*, durch die man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um mit dem, was er Einzigartiges und infolgedessen Unaussprechliches an sich hat, zu koinzidieren. Dagegen ist die Analyse die Operation, die den Gegenstand auf schon bekannte Elemente zurückführt, d.h. auf Elemente, die dieser Gegenstand mit anderen gemeinsam hat. Analysieren besteht also darin, eine Sache als Funktion von dem, was nicht sie selbst ist, auszudrücken.⁵⁹

⁵⁶ Kutschera (2012: 48).

⁵⁷ Kutschera (2012: 62).

⁵⁸ Kutschera (2012: 62).

⁵⁹ Bergson (1948d: 183).

Die Philosophie wird [...] [uns] die bewegliche Originalität der Dinge entdecken lassen.⁶⁰

Nur die Intuition ist in der Lage, das Einzigartige, Singuläre und Unableitbare zu entdecken und sich überraschen zu lassen von etwas, für das es keine Begriffe gibt. In dieser Fähigkeit ist die Intuition der Liebe verwandt. Ein Eigenrecht und eine gewisse Würde gehen mit der Einzigartigkeit und der Unableitbarkeit einher, dies gilt es anzuerkennen. Für Bergson macht Intuition als eine Art liebendes Erkennen geradezu das Beglückende des Philosophierens aus.

Alles Erstarre wird sich dann entspannen, alles Eingeschlummerte wieder erwachen, das Tote wieder lebendig werden. [...] die Philosophie könnte uns die wahre Freude vermitteln.⁶¹ [...] wir werden auch dabei gewinnen, indem wir uns fröhlicher und stärker fühlen.⁶²

Bergsons doppelter Religionsbegriff. In seinem Werk *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* geht es Bergson um die Erfahrung des élan vital als einer Bewegung des Guten, ja des Göttlichen. Religion wird zunächst als statische vorgestellt, das ist die Religion mit einer Funktion in gesellschaftlicher und in individueller Hinsicht. Bergson spricht hier von der fabulatorischen Funktion: Religion ist in der Lage, durch ein Weltbild (in Form von Geschichten) und durch ein festes Set an rituellen Handlungen im Alltag die Subjekte und die Gesellschaft zu festigen.⁶³ Bergsons ‚Erklärung‘ der Entstehung dieser Funktion von Religion trägt gleichwohl selbst Züge eines big pictures.⁶⁴ Demgegenüber steht die dynamische Religion, zu der uns Bergson aufruft. Hier sollen wir die Erfahrung des élan vital verstehen als Möglichkeit eines umfassenden Engagements und einer umfassenden Liebe zu allem.⁶⁵

Mystik und Liebe als dynamische Religion. Mystik sei „eine Fühlungnahme und damit ein teilweises Einswerden mit der schöpferischen Anstrengung, die vom Leben offenbar wird“,⁶⁶ Mystik sei „das Einswerden des menschlichen mit dem göttlichen Willen“.⁶⁷ Es gelte, so Bergson, nicht nur „das Denken und das Fühlen“, sondern auch das Wollen in Gott hineinzustellen.⁶⁸ Gelingen dies, dann sei das eigene Handeln ein Handeln Gottes geworden. Die Erfahrung der durée und des élan vital ist die Erfahrung der göttlichen Liebe in der Schöpfung.⁶⁹ Liebe ist so der Kern alles Geschehens, das sich der Intuition und nicht dem Intellekt zeigt. Diese Liebe

⁶⁰ Bergson (1948a: 125).

⁶¹ Bergson (1948b: 148).

⁶² Bergson (1948a: 125).

⁶³ Vgl. Bergson (2019: 105-218; fabulatorische Funktion: 111-115).

⁶⁴ Vgl. Bergson (2019: 126-129).

⁶⁵ Vgl. Bergson (2019: 219-278).

⁶⁶ Bergson (2019: 231).

⁶⁷ Bergson (2019: 240).

⁶⁸ Bergson (2019: 241-242).

⁶⁹ Bergson (2019: 244).

wird nicht äußerlich beobachtet, sondern Wahrnehmung dieser Liebe bedeutet, identisch mit dieser Liebe zu werden. Daher verzehrt den Menschen in der Mystik nicht die Liebe zu Gott, sondern, gewissermaßen in umgekehrter Richtung, „es ist die Liebe Gottes zu allen Menschen“, die hier erfahrbar wird und deren Richtung das eigene aktive Lieben mitmacht.⁷⁰ Diese Erfahrung des „Überfluß an Leben“ ist „ein ungeheurer Schwung. Es ist ein unwiderstehlicher Drang, der sie [die Seele, Ph.Th.] in die größten Unternehmungen treibt“.⁷¹ Die Richtung der Liebe „ist die des Lebensschwunges selbst; sie ist dieser Schwung selbst“.⁷² Die Erfahrung dieser immanenten Transzendenz führt in uns als kosmisch Liebenden dazu, mit unserem Lieben den Lebens- und Liebesschwung laufend zu verlängern.

Ist Bergsons Liebes- und Naturmystik metaphysisch? Die Kritik am Modelldenken einer naiven Metaphysik trifft Bergson hier nur teilweise. Jene Religion und Mystik, auf die es ihm ankommt, macht sich kein Bild des Ganzen. Dennoch ist Bergsons Sprache stets anfällig für Imagination und modellhaftes Denken. Die Mystik, so Bergson, liege an einem Punkt, „bis zu dem der durch die Materie geschleuderte Strom des Geistes wahrscheinlich gehen wollte, aber nicht konnte.“⁷³ Auch der oben kritisierte Phänomenverlust von ethischen Kategorien bei einer metaphysischen Naturmystik scheint zwar aufgehoben, insofern die Erfahrung des *élan vital* in allem die erfüllende Erfahrung von etwas Gutem ist. Gleichwohl ist dies ethisch unterreflektiert, zumindest für die Zwecke der Philosophie als diskursiver Reflexion. Sich vom eigenen Willen auf eine Weise freizumachen, die zugleich als Identischwerden mit dem *élan vital* erfahren wird, das entspricht eher religiösen als ethischen Kategorien.

Liebe als naturmystische Überwindung von Fremdheit. Oben wurde Liebe im Rahmen des Denkens Bergsons schon eingeführt als Intuition für Unableitbarkeit und Einzigartigkeit. Hier kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu. Den *élan vital* als Liebe zu erfahren und dieser Erfahrung zu entsprechen, indem das eigene Lieben in den Dienst dieses liebenden Kerns von allem gestellt wird – mit dieser Praxis beschreibt Bergson das Gegenteil von einer Stimmung melancholischer Entfremdung von sich selbst und von der Welt.⁷⁴ Bergsons naturmystische Liebe bringt Nähe, Verbundenheit, Vertrauen und Bejahung mit sich – Bejahung nicht nur des einzelnen Gegenstandes in seiner Unableitbarkeit, sondern Bejahung des Ganzen in seiner Transzendenz.

Rentschs transzendentalanthropologische Begründung von Ethik I: Schutz des Negativen, Solidarität, Liebe. Auch transzendentalanthropologisch lässt sich eine ethisch relevante liebende Haltung zu anderen und zur Welt rekonstruieren.

⁷⁰ Bergson (2019: 244).

⁷¹ Bergson (2019: 243).

⁷² Bergson (2019: 246).

⁷³ Bergson (2019: 223).

⁷⁴ Thomas (2020).

Negativität im Sinne der Entzogenheit und Unverfügbarkeit gibt die Kriterien des Guten indirekt vor.⁷⁵ Als Menschen sind wir einander entzogen, z.B. sind uns die unableitbaren (religiösen, lebenspraktischen usw.) Sinnhorizonte von Menschen anderer Epochen und Kulturen nicht unmittelbar nachvollziehbar. Gleiches gilt auch auf Ebene der Individuen, auch hier sind uns die meisten Sinnhorizonte nicht wirklich transparent, wir bleiben einander fremd. Umgekehrt verstehen wir einander aber hinsichtlich der Struktur der Unableitbarkeit, Entzogenheit, Unverfügbarkeit und Fragilität. In dem Maße, in welchem wir uns selbst gegenüber zugeben, dass wir unsere Überzeugungen nicht rational ableiten können, gelingt es uns, einander in dieser transzendentalanthropologischen Struktur nachzuvollziehen. Wir alle übernehmen unsere meisten Gewissheiten und stehen dann mit ihnen ratlos einander gegenüber. Ethisch gesehen kann die Einsicht in die Unableitbarkeit des eigenen zur Anerkennung des Sinnhorizonts anderer Menschen führen, Rentsch spricht vom Schutz des Negativen.⁷⁶ Ausgehend hiervon habe ich Ansätze einer interkulturellen Ethik vorgeschlagen: Es ist die einander eingestandene strukturelle Fremdheit gegenüber der eigenen Tradition, im Sinne der Unableitbarkeit der kulturell gelernten Sinnhorizonte, auch ihrer Fragilität, welche transzendentalanthropologisch eine Verbindung zwischen den Kulturen herstellen kann.⁷⁷ Hier geht es um die geteilte Erfahrung der Unverfügbarkeit endlicher Existenz insgesamt und um solidarische und liebende Praxis. In dem Maße, in welchem Negativität lebenspraktisch wird, erscheinen Formen der Unterdrückung anderer Menschen im Dienste einer Ideologie als ethisch defizitär, denn Wahrheit als Ideologie verschließt sich der Einsicht in Unableitbarkeit und Entzogenheit.⁷⁸ Umgekehrt qualifiziert sich durch die Erfahrung von Negativität Empathie als das, was Moral Sense genannt wird: Gut ist, was anderen in ihrer Situation der Selbst-, Welt- und Sinnentzogenheit als endlichen Menschen hilft. Anders als bei Bergson ist so eine angemessen bestimmte Einführung ethischer Kategorien möglich.

Rentschs transzendentalanthropologische Begründung von Ethik II: Liebe als Erfahrung des Noumenalen im Phänomenalen. Die Erfahrung der Unableitbarkeit, Singularität und Fragilität unseres Gegenübers ist zugleich die Erfahrung von Transzendenz im Sinne eines nicht greifbaren Geschehens, das die anderen zuinnerst ausmacht. Rentsch beschreibt hier phänomenologisch Elemente einer Liebesethik, wie sie in ähnlicher Form schon Scheler entwickelt hat.

Das ‚Sein‘, um das es sich hier handelt, ist eben jenes ‚ideale Sein‘ ihrer [der geliebten Dinge, Ph.Th.], das weder ein existential-empirisches Sein [Vorhandensein, Ph.Th.] ist, noch ein ‚Seinsollen‘ [normativ bestimmtes Sein, Ph.Th.], sondern ein Drittes [...] dasselbe ‚Sein‘ z.B., das in dem Satze liegt: ‚Werde, der du bist‘. [...]

⁷⁵ Vgl. Rentsch (2000: 112-120).

⁷⁶ Rentsch (2000: 118).

⁷⁷ Vgl. Thomas (2006: 241-266).

⁷⁸ Rentsch (2000: 118).

[Es ist] eben der Liebende, der *mehr* [...] sieht als die anderen, und *er* ist es, und nicht die ‚anderen‘, der dann das Objektive und Wirkliche sieht.⁷⁹

In der Liebe zu etwas können wir dessen Potenziale wahrnehmen, seine Entwicklungsmöglichkeiten, das, worauf es mit dem Geliebten hinauswollen könnte. Zugleich erfahren wir die Negativität neu in ihrer Potenzialität: Der Schutz des Negativen (das Einzigartige, Unableitbare und Prekäre) zeigt seine andere Seite, nämlich die Möglichkeit des Wachstums im Sinne des ‚Werde, der du bist‘. Liebe anerkennt und hofft auf die Verwirklichung all dessen, was das Geliebte unverfügbar ausmacht – jetzt verstanden nicht nur als Situation endlicher Wesen, sondern auch als Möglichkeit der weiteren Entwicklung einer singulären Wirklichkeit. Transzendenz als Entzogenheit wird in der Liebe zum Glauben an das Geliebte, zur Hoffnung auf dessen Sein in seiner möglichen Fülle und Tiefe.

Liebe als Kern transzendentalanthropologischer Ethik und Mystik. Oben wurde über den noch vorläufigen Begriff der Seinsbeziehung eine säkulare Mystik beschrieben: der Nachvollzug jenes Geschehens, das alle und alles unverfügbar ausmacht. Rentschs Ethik ist im Kern eine Liebesethik, weil sie erst in der Haltung der Liebe zu sich selbst kommt: einerseits in der Anerkennung des anderen und des Glaubens an ihn (‚werde, der du bist‘), ohne dass diese Anerkennung verdient werden muss. Andererseits in liebender menschlicher Solidarität angesichts struktureller Entzogenheit des endlichen Lebens. Hier ist Liebe der Mitvollzug des alles verbindenden unverfügbaren Geschehens im anderen, zugleich ist Liebe eine Antwort auf jene (natürlichen wie kulturellen) entzogenen Bedingungen endlichen Existierens, sie ist *kreätürliche Solidarität*. Dies ist der säkular-mystische Zug dieser transzendentalanthropologischen Liebesethik. Die Seinsbeziehung (s.o.) ermöglicht den Mitvollzug des unverfügbaren Geschehens und schon dies lässt sich als mystisches Erkennen verstehen. Doch erst die Liebe ermöglicht den Mitvollzug des unverfügbaren Geschehens im Sinne des Glaubens an die Verwirklichung des Geliebten und die Hoffnung auf seine Entwicklung.

6 Rekonstruktion der Beispielsätze

Die oben genannten Beispielsätze handeln von leiblich-kreätürlicher Einfühlung in andere endlich existierende Wesen und vom Gefühl des Verbundenseins untereinander und mit dem Geschehen des Ganzen. Leiblichkeit und naturale Getragenheit (Rentsch) sind nur der Phänomenbereich, in welchem Verbundenheit erfahren wird, auch andere Bereiche wären denkbar. Mithilfe lebensphilosophischer (z.B. *durée*) und transzendentalanthropologischer Begriffe (z.B. gemeinsames Ausgemachtwerden durch Leiblichkeit als Geschehen) lassen sich die Beispielsätze als Elemente einer säkularen Naturmystik verstehen, ohne dass ein *big picture* imaginiert und in religiöser oder wissenschaftlicher Sprache ausgedrückt wird: Der Krankenpfleger weiß um den Schmerz des Patienten, wir wissen um die

⁷⁹ Scheler (1973: 162-163).

Angst des scheuenden Pferdes. Zugleich sind wir in einer Seinsbeziehung mit dem Sichenfallen und Sichzurücknehmen der Natur als eines Geschehen verbunden, an dem alles teilhat. Dabei zeigt sich Liebe hier als notwendiger Bestandteil dieser Naturmystik: als kreatürliche und anerkennende Solidarität endlicher Wesen (Rentsch), als Glaube an die Möglichkeit von Entwicklung und Selbstwerdung (Scheler) und als aktives menschliches Lieben, das Teil eines als kosmisch erfahrenen Liebesgeschehens ist (Bergson).

Literatur

- Bergson, Henri (1948a): Das Mögliche und das Wirkliche. In: Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim am Glan, 110-125.
- Bergson, Henri (1948b): Die philosophische Intuition. In: Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim am Glan, 126-148.
- Bergson, Henri (1948c): Die Wahrnehmung der Veränderung. In: Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim am Glan, 149-179.
- Bergson, Henri (1948d): Einführung in die Metaphysik. In: Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim am Glan, 180-225.
- Bergson, Henri (2013): Schöpferische Entwicklung. Hamburg.
- Bergson, Henri (2019): Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Hamburg.
- Dilthey, Wilhelm (1924): Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften Bd. 3. Leipzig / Berlin.
- Großheim, Michael (1991): Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz. Bonn.
- Heidegger, Martin (1983): Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe Bd. 29/30. Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1984): Sein und Zeit. Tübingen.
- Heidegger, Martin (1986): Seminare. Gesamtausgabe Bd. 15. Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1988): Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe Bd. 31. Frankfurt a.M.
- Kutschera, Franz von (2012): Ungegenständliches Erkennen. Paderborn.
- Rentsch, Thomas (1999): Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. Frankfurt a.M.
- Rentsch, Thomas (2000): Negativität und praktische Vernunft. Frankfurt a.M.
- Rentsch, Thomas (2003): Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart.
- Rentsch, Thomas (2011): Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien. Berlin / New York.
- Rentsch, Thomas (2019): Konkrete Transzendenz. Eine Tiefenhermeneutik der Wirklichkeit im Dialog mit Heinrich Barth. In: Graf, Christian / Hueck, Johanna / Zeyer, Kirstin (Hg.):

- Philosophische Systematik an ihren Grenzen. Heinrich Barths „transzendental begründete“ Existenzphilosophie. Regensburg. 139-153.
- Rickert, Heinrich (1920): Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen.
- Scheler, Max (1955): Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson. In: Ders. (1955): Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke Bd. 3. Bern. 311-339.
- Scheler, Max (1973): Wesen und Formen der Sympathie. Gesammelte Werke Bd. 7. Bern.
- Seel, Martin (1991): Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt a.M.
- Thomas, Philipp (1990): Natur im fundamentalontologischen und im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-68400> [15.05.2021].
- Thomas, Philipp (1996): Selbst-Natur-sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie. Berlin
- Thomas, Philipp (2006): Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität. Freiburg / München.
- Thomas, Philipp (2015): Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der Paradigmen ‚Wahrnehmung‘ und ‚Identität‘. In: Irrgang, Bernhard / Rentsch, Thomas (Hg.): „Leib“ in der neueren deutschen Philosophie. Würzburg. 29-44.
- Thomas, Philipp (2020): Von der Tiefe des Lebens. Ein Wörterbuch der Melancholie. Zug.
- Tilliette, Xavier (2015): Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel. Stuttgart.
- Vrhunc, Mirjana (2002): Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons. München.