

# **Die Dauer und das Andere.**

**Philosophische Reflexionen über das schöpferische Universum  
des Henri Bergson.**

**Diplomarbeit**

zur Erlangung des  
**Magistergrades der Philosophie**  
an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften  
der Universität Wien

eingereicht von

**Sarah Kolb**

**Wien, April 2002**

**\***  
**meinen**  
**LIEBEN**  
**\*\*\***

## Inhaltsverzeichnis:

0. Einleitung .....	5
1. Die Intuition der Dauer .....	13
1.1. Die Ursprünge einer Lebensphilosophie .....	21
1.2. Über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins .....	25
1.3. Eine Geschichte zur Dauer zur Welt .....	38
2. Die Begabung zur Wahrnehmung .....	41
2.1. Die Anfänge einer Lebenszeit .....	41
2.2. Über die Beziehung zwischen Körper und Geist .....	44
2.3. Im Interesse der Veränderlichkeit .....	59
3. Die Begegnung mit dem Anderen .....	61
3.1. Das Lachen .....	64
3.2. Das Unheimliche .....	68
3.3. Die schöpferische Entwicklung .....	77
4. Die Konkretion des Schöpferischen .....	94
4.1. Die philosophische Intuition und die Wahrnehmung der Veränderung .....	95
4.2. Die zwei Quellen der Moral und der Religion .....	107
4.3. Conclusio .....	119
5. Übersetzungen .....	123
6. Literaturverzeichnis .....	137
7. Abkürzungen.....	141
8. Lebenslauf .....	142

«À mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée.»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ME, S. 1148. Die Werke Bergsons werden im Folgenden ausschließlich nach den in Abschnitt 6. definierten Abkürzungen zitiert; in Abschnitt 7. finden sich die deutschen Übersetzungen jeweiliger Originalzitate. Querverweise im Text richten sich nach der Nummerierung der entsprechenden Fußnoten. Übersetzungen bzw. Anmerkungen der Autorin sind jeweils mit eckigen Klammern bezeichnet.

## 0. Einleitung

«Als einen wirklich starken Künstler kann man nicht den empfinden, welcher auf den Beobachter den Eindruck von treuer Wiedergabe eines Wirklichen macht, sondern denjenigen, welcher zum Mitgehen mit ihm zwingt, wenn er schöpferisch den Weltprozeß in seinen Werken fortführt.»<sup>2</sup>

Über die Gedanken eines Anderen nachzudenken bedeutet, sich an dessen Vorstellungen zu orientieren: In diesem Sinne soll ein Gedanke an die «Intuition der Dauer» am Anfang und im Mittelpunkt eines Projektes stehen, welches sich der Wiederbelebung einer Beschreibung von Unbeschreiblichem verschrieben hat. Vorliegende Reflexionen über die Möglichkeiten und Wirklichkeiten der Intuition entspringen der Motivation, ein derartiges Projekt zu verwirklichen: Sie sollen in diesem Sinne der Entwicklung einer Vorstellung von der Philosophie Henri Bergsons, von deren Werdegang sowie von deren zentralem Motiv - einem zur Abstraktion gleichsam verurteilten Gedanken an die Dauer - gewidmet sein. Da es, wie gezeigt werden soll, rein theoretisch ein «Ding der Unmöglichkeit» darstellt, im Rahmen des Abstrakten auch nur eine einzige *treffende* Äußerung über die Dauer zu tätigen, können sich unsere aktuellen Bemühungen nur darauf beschränken, im Laufe gedanklicher Streifzüge einen Gedanken an die «Intuition der Dauer» im Visier zu behalten. Letztere nun wollen wir im Folgenden umkreisen, wobei wir uns schließlich doch eine Perspektive auf eine möglicherweise zu verwirklichende Verständigung über die Dauer erhoffen: betrachten wir sie also als eine Quelle der Motivation.

Was die Gliederung anbelangt, so hat sich eine Darstellung der Ansichten Bergsons sowie meiner persönlichen Interpretationen im Rahmen von vier Kapiteln angeboten. Sie sind thematisch und in chronologischer Reihenfolge an den vier philosophischen Hauptwerken<sup>3</sup> Bergsons orientiert und entsprechen im wesentlichen meiner Vorstellung von einer im

---

<sup>2</sup> Steiner, Kunst und Kunsterkenntnis, S. 30.

<sup>3</sup> Die vier philosophischen Hauptwerke Bergsons sind: *Zeit und Freiheit* (1889), *Materie und Gedächtnis* (1896), *Die schöpferische Entwicklung* (1907) und *Die Zwei Quellen der Moral und der Religion* (1932); abgesehen von *Zeit und Freiheit* sind sie ebenfalls in jeweils vier Kapitel gegliedert.

Hinblick auf eine Verwirklichung der «Intuition der Dauer» zu durchlaufenden *zyklischen Entwicklung*, welche sich - zur Veranschaulichung - auf vier Entwicklungsstadien des Bewußtseins abbilden läßt.<sup>4</sup> Im Sinne dieser Gliederung wird in einem ersten Kapitel Bergsons Abhandlung *Über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins*<sup>5</sup> besprochen und das, was ich als meine persönliche Vorstellung von der «Intuition der Dauer» bezeichnen will, zur Sprache gebracht werden. In einem zweiten Kapitel wird - ausgehend von einer Reflexion über die «Bedingtheit des Zeitgeföhles» - Bergsons Erörterung *Über die Beziehung zwischen Körper und Geist*<sup>6</sup> im Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit stehen. In einem dritten und zentralen Kapitel soll sich durch die Einführung des «Anderen» in den Horizont unserer Überlegungen ein Bild vom bergsonschen Universum abzeichnen, welches er selbst als Verwirklichungsform einer *Schöpferischen Entwicklung*<sup>7</sup> beschrieben hat. Ein viertes und letztes Kapitel soll endlich einen Ausblick auf die aus Bergsons «Philosophie der Dauer» zu ziehenden Konsequenzen eröffnen und den in seinen *Zwei Quellen der Moral und der Religion*<sup>8</sup> ausgeführten Gedanken in eine Vorstellung von der konkreten Bedeutung der «Intuition der Dauer» überführen.

Wenn das Erörterte im Sinne eines Zyklus verstanden werden soll, so muß allerdings ein grundsätzlich aus der sukzessiven Darstellungsweise resultierendes Problem Berücksichtigung finden: Die zentralen Begriffe, welche es zu klären gilt, können sich durch die lineare Struktur unserer gedanklichen Entwicklung notgedrungen erst nach und nach als verständlich oder - bestenfalls - als nachvollziehbar herausstellen; ein abgerundetes «Bild» von der «Intuition der Dauer» wird sich, wenn überhaupt, nur in einer rückblickenden Reflexion abzeichnen können. Was das «Problem mit der Sprache» betrifft, so erscheint mir im übrigen die Bemerkung angebracht, daß ich mich - da ich nicht nur von meinen persönlichen Ansichten sprechen, sondern im eigenen Interesse auch das Interesse des aktuellen Gegenübers erreichen will - in Anlehnung an Bergson neben der ganz verallgemeinerten und der ganz persönlichen Form des sprachlichen Ausdrucks über weite Strecken der «Wir-Form» bedient habe. Mag sein, daß ich jemandes Meinung zu übergehen riskiere: dennoch will ich meinen persönlichen Anspruch in der Hoffnung erheben, beim Gegenüber ein möglichst unmittelbares Echo hervorzurufen. Wenn Bergsons Philosophie darauf hinausläuft, daß jedes Lebewesen in seiner ursprünglichen

---

<sup>4</sup> Analog zu diesen vier Bewußtseinsstadien spricht Gebser in *Ursprung und Gegenwart* von vier wesentlichen und im Laufe der Entwicklung des Menschen sich ereignenden Bewußtseinsmutationen. (Vgl. dazu auch die Fußnoten 38 und 309). Jung beschreibt im Rahmen seiner *Typologie* die Genese der vier Bewußtseinsfunktionen Empfindung, Denken, Gefühl und Intuition. (Vgl. Jung, *Typologie*, S. 23).

<sup>5</sup> Im Originaltitel (1889): *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

<sup>6</sup> Im Originaltitel (1886): *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*.

<sup>7</sup> Im Originaltitel (1907): *L'évolution créatrice*.

<sup>8</sup> Im Originaltitel (1932): *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Befindlichkeit eine Erfahrung der Dauer innehat, so steht es in meinem Sinne, eine Gemeinsamkeit des dauernden Daseins in der Lebenswirklichkeit zu betonen. Unter einer «Intuition der Dauer» stelle ich mir schließlich ein im geistigen Koinzidieren mit dem «Anderen»<sup>9</sup> sich ereignendes Erlebnis vor, in welchem ein unerhört energisches Aufleuchten des Unaufhörlichen zur unmittelbaren Wahrnehmung wird. Bergson hat die «Intuition der Dauer» als einen sein gesamtes schöpferisches Universum durchwirkenden «Satz der Impulserhaltung»<sup>10</sup> zur Sprache gebracht und sie unserer Verständigung durch eine Fülle von Metaphern<sup>11</sup> zugänglich gemacht.

\*\*\*

Wir wollen alsbald ans Werk gehen. Die «Intuition der Dauer» an den Anfang und ins Zentrum einer gedanklichen Unternehmung stellen zu wollen erweist sich, wie gezeigt werden soll, als ein «paradoxes Anliegen»<sup>12</sup>; *dennoch aber* oder *gerade deswegen* soll sie - ganz im Sinne Bergsons - im Mittelpunkt eines **ersten Kapitels** stehen. Obwohl die «Intuition der Dauer» die Kontinuität unseres Bewußtseinstromes und somit auch einen jeden unserer Gedankengänge durchdringt und bedingt, sind weder sie selbst noch ihr Ereignis von einer Natur, welche man je in einen Begriff fassen oder gar sprachlich äußern könnte. Das «Wesentliche»<sup>13</sup> an der «Intuition der Dauer» - oder genauer: die «Ursprünglichkeit» des in ihr

---

<sup>9</sup> Der Begriff des «Anderen» wird im Rahmen dieser Erörterungen im weitesten aller möglichen Sinne verwendet: unter «Anderem» ist also all das zu verstehen, was einem *differenzierenden* Bewußtsein zur Vorstellung werden kann. Vgl. dazu im speziellen das dritte Kapitel.

<sup>10</sup> In der klassischen Physik wird der Impuls eines Teilchens als das Produkt aus seiner Masse und seiner Geschwindigkeit ( $p=mv$ ) definiert. Der «**Satz der Impulserhaltung**» besagt, daß der Gesamtimpuls eines bewegten Körpers erhalten bleibt, solange keine äußere Kraft auf ihn einwirkt; da es jedoch unmöglich ist, ein dynamisches System in vollkommener Isolierung von äußeren Umständen zu beobachten (man denke allein schon an die Schwerkraft!), entspricht der «Satz der Impulserhaltung» - ähnlich Bergsons «Intuition der Dauer» im Bezug auf das «Geistige» - einer «Idealvorstellung von der Wirklichkeit der Materie».

<sup>11</sup> Der Begriff der **Metapher** geht auf *griech.-lat.* metaphora «Übertragung (der Bedeutung); bildlicher Ausdruck» zurück; *griech.* metaphorá gehört seinerseits zu *griech.* meta-phérein «anderswohin tragen; übertragen». (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch). Vieillard-Baron über Bergsons Verhältnis zur Metapher: «Le recours aux métaphores est un moyen d'utiliser le langage pour lui faire exprimer l'inexprimable, pour alerter le lecteur sur la singularité de ce qui doit être dit. La métaphore s'oppose à la fois aux «idées générales» et aux «idées philosophiques.»» (Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 61)

<sup>12</sup> Das Wort **paradox** bedeutet «der allgemeinen üblichen Meinung entgegenstehend; einen Widerspruch in sich enthaltend, widersinnig» und wurde im 17. Jh. aus *spätlat.* paradoxus entlehnt, welches seinerseits aus dem *griech.* pará-doxos «unerwartet, sonderbar» (zusammengesetzt aus pará «gegen, entgegen» und dóxa «Meinung») übernommen wurde. Ein **Paradoxon** ist in diesem Sinne eine scheinbar falsche Aussage (oft in Form einer Sentenz oder eines Aphorismus), die bei genauerer Analyse auf eine höhere Wahrheit hinweist. (Vgl. Duden Herkunfts- und Fremdwörterbuch).

<sup>13</sup> Das Wort **Wesen** (*mhd.* wesen, *abd.* wesan «Sein; Aufenthalt; Hauswesen; Wesenheit, Ding») ist die Substantivierung des *gemeingerm.* Verbs wesen «sein, sich aufhalten, dauern, geschehen». Es gehört zur *idg.* Wurzel \*ues- «verweilen, wohnen, übernachten». Eine Bildung zum *gemeingerm.* starken Verb ist das Verb **währen** «dauern», welches eigentlich «dauernd sein» bedeutet. Verwandt sind u.a. die Worte **abwesend** «fehlend, nicht da» und **verwesen** «verfaulen, vermodern». (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch). Die Etymologie des Begriffes

vermittelten «Impulses» - äußert sich im Denken als eine Tendenz zur Vergegenwärtigung. Das Denken *an sich* aber ist immer schon ein Denken *an etwas*, denn jeder Gedanke bezieht sich auf ein «Gegenüber», d.h. auf die «Objektivität» einer Vorstellung, welcher er sich - selbst im Subjektiven - grundsätzlich entgegensetzt. Die Idee vom «Denken» durch «Gedanken» beinhaltet somit bereits im Keim ihrer Entstehung das Bild eines «Anderen», welchem das Denken sich verdankt und das selbigem durch seine Gegensätzlichkeit sozusagen auf die Sprünge hilft, um es auf den «springenden Punkt» zu bringen. Das «Unbedingte» kann nur in der «Bedingtheit» eines «Denkenden» zum Bewußtsein kommen: So äußert es sich als ein «Befinden in der Zeit»<sup>14</sup>, indem sich das denkende Subjekt auf «Erinnerungen» beruft und seine aktuellen Wahrnehmungen mittels seiner Vorstellungskraft bis hin an die objektiven Grenzen seiner «Äußerungen» entwickelt. Da sich das Subjekt selbst *freilich* nur in seiner persönlichen Vorstellung von Objektivität widergespiegelt sehen kann, hat es sein Denken im wesentlichen der individuellen Bedingtheit seines Daseins zu verdanken.

In der Fortführung dieses Gedankens werden wir uns in einem **zweiten Kapitel** eine besondere Fähigkeit des Subjektes zu vergegenwärtigen haben: die «Begabung zur Wahrnehmung». Versuchen wir, uns eine «reine Erinnerung» vorzustellen, so stellt sie sich - gewöhnlich - als das heraus, was sich unserer «aktuellen Wahrnehmung» vollends entzieht; eine «aktuelle Erinnerung» hingegen ist - laut Bergson - in letzter Konsequenz von einer «reinen Wahrnehmung» gar nicht zu unterscheiden.<sup>15</sup> Die «Intuition der Dauer» stellt sozusagen ein «Moment des Innehaltens»<sup>16</sup> einer «aktuellen Wahrnehmung» in einer «aktuellen Erinnerung» dar, welche das Denken durch ein Gewahrwerden der «Materialität seines Gedankens» zur «Besinnung» bringt. Die Wahrnehmung ist in diesem Sinne der

---

«Wesen» verweist auf einen *ursprünglichen Zusammenhang* zwischen *Dauer und Körperlichkeit* - ein Thema, welches Bergson vor allem in *Materie und Gedächtnis* und in der *Schöpferischen Entwicklung* thematisiert hat.

<sup>14</sup> Wie wir im ersten Kapitel sehen werden, legt Bergson größten Wert auf die Unterscheidung der Begriffe «Zeit» und «Dauer»; der Begriff «Zeit» bezeichnet in seinem Sinne eine *verräumlichte (abstrahierte) Vorstellung* von einer der unmittelbaren Lebenswirklichkeit entspringenden *wirklichen* «Dauer».

<sup>15</sup> Siehe dazu Kapitel 2.2. (ad III)

<sup>16</sup> Eine von der «Intuition der Dauer» ausgehende Dynamik soll hervorgehoben sein: Während der Begriff des **Innehaltens** allgemein mit einem räumlichen oder seelischen Ruhezustand assoziiert wird, bedeutet das Substantiv **Moment** (Neutrum) einen «auschlaggebenden Umstand», ein «Merkmal» oder einen «Gesichtspunkt». Es wurde ursprünglich aus *lat. momentum* (< *movimentum*) «bewegende Kraft, Ausschlag» entlehnt, welches zum *lat. Verb movere* «bewegen» gehört und eigentlich «Bewegung» bedeutet. Später wurde der Begriff Moment speziell im Sinne von «Übergewicht, das bei gleich schwebendem Waagebalken den Ausschlag in der Bewegung gibt» oder «ausschlaggebender Augenblick» verwendet. In der Bedeutung «Augenblick, kurze Zeitspanne» lieferte das *lat. Wort* außerdem das *mbd. mómente* «Augenblick», das dem Substantiv **Moment** (Maskulinum) «Augenblick» zugrunde liegt. Den Genuswechsel bestimmte das entsprechende *frz. Substantiv* (*le*) *moment*, von welchem auch die Verwendung des Begriffs im Sinne von «Zeitpunkt» ausgeht. (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch).



Verwirklichung jener Vorstellungen dienlich, welche sich durch sie gleichsam wie von selbst in den Raum stellen. So aber ist auch unsere - gedankliche - Vorstellung von der «Intuition der Dauer» nur durch eine Projektion in eine räumlich gedachte Vorstellungswelt wahrnehmbar. Wir können daher - um nicht den Faden zu verlieren, anhand dessen wir unsere Gedanken entwickeln wollen - eine unseren Vorstellungshorizont sprengende «Intuition der Dauer» durch eine «Bewegung unseres Denkens» nur umkreisen und sie dabei als eine Art «zentrales Motiv» im Bewußtsein bewahren. So sehen wir uns unmittelbar auf unsere persönliche Befindlichkeit zurückgeworfen: Sie können wir wohl am ehesten noch als eine in unserem Leben *dauernd* sich erhaltende Wirklichkeit anerkennen. Unser Selbstbewußtsein entspricht sozusagen einem Gewährsein unserer Befindlichkeit in *Zeit* und *Raum*, welche die Kontinuität unseres Bewußtseins um die Wahrnehmung einer Diskontinuität im Hinblick auf eine von uns selbst zu unterscheidende Welt bereichert. Wir sind etwas *Bestimmtes* «auf der Welt», das bedeutet zugleich: wir verstehen etwas *Bestimmtes* «unter der Welt». Instinktiv beginnen wir bereits mit unserem ersten Atemzug, eine grundsätzliche Differenzierung zu treffen, deren vollkommene Integration uns nur in jenem einzigartigen Moment gelingen kann, da wir die körperliche Bedingtheit unserer Wahrnehmung transzendieren. Unser ganzes Leben ereignet sich - inzwischen - in unserer Begegnung mit der Welt, das heißt: Wir leben im Bewußtsein einer Mannigfaltigkeit von dem, was als das «Anderere» zu bezeichnen wir uns entschieden haben.

«Wir befinden uns auf der Welt» bedeutet also: wir leben *mitten* unter anderem; im **dritten Kapitel** nun wollen wir uns auf eine «Begegnung mit dem Anderen» einlassen. Wo das «Anderere» auftaucht, da komplizieren sich unsere Anschauungen unwillkürlich, denn jedem unserer Gedanken liegt bereits im Ansatz - und umso mehr im Zustand seiner vollsten Entfaltung - die Vorstellung einer räumlich systematisierten Komplexität zugrunde, durch welche wir uns mit einer Mannigfaltigkeit von «möglichen Perspektiven» konfrontiert sehen. Jeder Gedanke impliziert - indem er sich auf «Anderes» bezieht - die Existenz einer «Mehrheit von Seiendem»; daher aber kommt mit dem Denken eine unmittelbar wahrnehmbare «Notwendigkeit» ins Spiel, Entscheidungen zu treffen, welche eine weitere «Wahrnehmung der Veränderung» mit sich zu bringen versprechen. Nicht zuletzt zeugt auch der definitiv sprunghafte und diskontinuierliche Charakter der differenzierenden Wahrnehmung von einer - intuitiv wahrgenommenen - Tendenz, *jede* Veränderung *an sich* grundsätzlich als *eine* Veränderung *an etwas* aufzufassen; und es macht Sinn, eine Vorstellung von Veränderung auf

«Bestimmtes» zu beziehen: Schließlich besteht die Funktion der Wahrnehmung darin, ein «Zentrum der Bewegung» auf das «Peripherische am Bewegtsein» hinzuweisen. Wahrnehmend uns fortbewegend, verfolgen wir stets in irgendeiner Form unser persönliches *Interesse*<sup>17</sup>; dabei vernachlässigen wir, was uns uninteressant erscheint oder nicht einmal das: Wir konzentrieren uns auf die Wahrnehmung *bestimmter Veränderungen*. Diesem Interesse nachzugehen und nachzugeben ist die Bestimmung aller intelligenten Lebensformen; je weiter aber ein intelligentes Wesen sich entwickelt, umso intensiver nimmt es - instinktiv - einen Drang wahr, den Raum zu durchdringen und die «Begegnung mit dem Anderen» (oder gar - insofern es sich um wirklich *grenzgängerische* Wesen handelt - ein «Koinzidieren mit dem Anderen»<sup>18</sup>) herauszufordern. Jedes Lebewesen befindet sich somit in einem *dauernden* labilen *Gleichgewicht*: Bei aller Flexibilität ruht es geistig mit einer Art «unerträglicher Leichtigkeit des Seins»<sup>19</sup> in sich und empfindet gleichzeitig einen körperlich sich äußernden Drang, sich selbst im «Schwerefeld seiner Entscheidungsfähigkeit»<sup>20</sup> gegenüber dem Anderen zu «bekräftigen».<sup>21</sup> Wenn man sich jede Lebensform als eine Verwirklichung einer unendlichen Mannigfaltigkeit spezifischer Oszillationen um ein Kraftzentrum und jedes Lebewesen als eine mit einer ursprünglichen

---

<sup>17</sup> Das seit dem 15. Jh. bezeugte Fremdwort **Interesse** geht auf *lat.* *inter-esse* «dazwischen sein, dabei sein; teilnehmen; von Wichtigkeit sein» zurück und wurde ursprünglich vor allem in der Bedeutung von «Zinsen» sowie von «Gewinn, Nutzen, Vorteil» verwendet. Die von einer Grundbedeutung «geistige Teilnahme» ausgehende Verwendung des Begriffes im Sinne von «Aufmerksamkeit; Neigung» entwickelte sich erst im 18. Jh. unter dem Einfluß von *frz.* *intérêt* (< *lat.* *interest*) bzw. *intéressant*, welches sich im deutschen Adjektiv **interessant** «die Aufmerksamkeit erregend, fesselnd; bemerkenswert, aufschlußreich; vorteilhaft» widergespiegelt findet. (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch).

<sup>18</sup> Wir werden noch sehen, daß Bergson seine «Intuition der Dauer» mit der Metapher des «Koinzidierens» in Verbindung gebracht hat. (Vgl. dazu im speziellen die Zitate 206 und 346). Auch Levinas' Ausführungen über Zeit und Sterblichkeit sind in diesem Zusammenhang von Interesse: «Die Zukunft des Todes, seine Fremdheit, läßt dem Subjekt keinerlei Initiative. Es gibt einen Abgrund zwischen der Gegenwart und dem Tod, zwischen dem Ich und der Anderheit des Geheimnisses. (...) Den Tod besiegen heißt, mit der Anderheit des Ereignisses ein Verhältnis unterhalten, das doch noch persönlich sein soll.» (Levinas, *Die Zeit und der Andere*, S. 53).

<sup>19</sup> «Unerträglich» sowohl im Sinne von «nicht erträglich» als auch von «nicht ertragreich» - in Anlehnung an Milan Kundera: «Das schwerste Gewicht ist (...) gleichzeitig ein Bild intensivster Lebenserfüllung. Je schwerer das Gewicht, desto näher ist unser Leben der Erde, desto wirklicher und wahrer ist es. Im Gegensatz dazu bewirkt die völlige Abwesenheit von Gewicht, daß der Mensch leichter wird als Luft, daß er emporschwebt und sich von der Erde, vom irdischen Sein entfernt, daß er nur noch zur Hälfte wirklich ist und seine Bewegungen ebenso frei wie bedeutungslos sind.» (Kundera, *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*, S. 9).

<sup>20</sup> In seiner Fähigkeit, sich der Gravitationskraft in seiner individuellen Lebensbewegung entgegenzusetzen, erkennt ein Lebewesen seine Kraft zur Entscheidung (im Gegensatz zu seiner Ohnmacht: im Ver-scheiden): Und wer die Wahl hat, ...

<sup>21</sup> Man denke hier auch an die **Chaostheorie**, welche komplexe dynamische Prozesse physikalisch als im labilen Gleichgewicht zwischen Stabilität und Flexibilität sich befindliche und zur Selbstorganisation sowie zur Selbstähnlichkeit tendierende Systeme (Organismen) beschreibt, wobei die «Fähigkeit zur Rückkoppelung» und die «Irreversibilität der Zeit» (2. Hauptsatz der Thermodynamik) eine zentrale Rolle spielen. Ilya Prigogine, Nobelpreisträger für Chemie des Jahres 1977 und einer der ersten (mit dem Buch *Order out of Chaos* berühmtesten) «Chaosforscher», in einer Reflexion über die Evolution: «Wie kommt es dazu, daß Leben fortpflanzungsfähig ist? Schrödinger sagte: «(...) Vielleicht hat das Leben einen Weg gefunden, wie ein reibungsloses Pendel zu funktionieren.» (...) Meine Idee war genau das Gegenteil. Ich dachte, daß es vielleicht gerade an der Reibung und am Energieaustausch mit der Umwelt liegt, daß Struktur entstehen kann.» (Zitiert nach: Briggs/Peat, *Die Entdeckung des Chaos*, S. 224).

potentiellen Energie in den Welt-Raum geworfene «Einheit» vorstellt, so kann man die «Dauer» und das «Anderere» als Synonyme für den virtuellen Ruhepunkt und den aktuellen Wendepunkt einer individuellen «Lebensbewegung» verstehen. Je stärker der ursprüngliche Lebensschwung (*élan vital*), je größer die Bewegungsfreiheit und je differenzierter die Intelligenz eines Lebewesens sind, desto *intensiver* gestaltet sich dessen Wahrnehmung einer *Lebensspanne* zwischen Geburt und Tod. Da ein lebendiges Bewußtsein *all-ein* durch seine *Veränderlichkeit* fortzubestehen vermag, kann sich ein Lebewesen nur durch eine seinem materiellen Dasein sich hinzufügende Flexibilität verwirklichen: Was im bewußten Leben *Bestand* hat, ist also *all-ein* das Andere. So wollen wir das «Anderere» denn auch mit einem «Einen» in Verbindung bringen, indem wir es auf die Wirklichkeit der «Dauer» zurückführen.

Unter der «Dauer» kann man sich - im Sinne Bergsons - in Wirklichkeit gar nichts vorstellen; unter etwas «Anderem» hingegen alles Mögliche. Die Funktion der Wahrnehmung ist es sozusagen, von der Dauer aus- und auf das Andere ein-zu-gehen; dieses Eingehen aber bedeutet gleichsam das Einnehmen einer bestimmten Perspektive. Auch im Rahmen dieser Seiten kann nur auf einige ganz besondere «Aspekte am Anderen»<sup>22</sup> eingegangen werden: Wir wollen es nicht nur - wenn auch in erster Linie - im «Allgemeinen» als eine «zur Äußerung gedrängte Form des Zeitlichen» bzw. als «Gestaltung eines räumlich sich Äußernden» verstanden wissen; ebenso wollen wir es - wie die Veränderung unserer Vergangenheit im Hinblick auf unsere Zukunft - als eine Abbildung unserer Vorstellung von der Kontinuität des Lebens auf die «Wirklichkeit einer lebendigen Relativität» betrachten. Das Andere tritt als ein «Attraktives» oder als ein «Befremdliches» ins Bewußtsein und bedeutet uns eine Möglichkeit zur Begegnung mit einem aktuellen Gegenüber: Es konfrontiert uns - ein wahrnehmendes Subjekt - mit unserer eigenen Andersartigkeit sowie mit derjenigen des Anderen. In der konkreten Begegnung bedeutet das Andere nicht zuletzt eine Chance zur individuellen *Veränderung*; in diesem Sinne wollen wir seine Bedeutsamkeit in der aktuellen Manifestation einer «Virtualität»<sup>23</sup> zu erkennen versuchen. Dabei wird es für die Konkretisierung unserer

---

<sup>22</sup> Das Fremdwort **Aspekt** kommt von *lat.* «Hinschauen» und wird im allgemeinen in der Bedeutung von «Blickwinkel, Betrachtungsweise» verwendet; außerdem aber bezeichnet es bestimmte Stellungen von Sonne, Mond und den Planeten im Verhältnis zur Erde sowie (in den slawischen Sprachen) eine Geschehensform des Verbs, welche die Verlaufsweise eines Geschehens im Hinblick auf sein Verhältnis zum Zeitablauf zum Ausdruck bringt; man unterscheidet in diesem Sinne eine durative (unvollendete) und eine perfektive (vollendete) Verbform. (Vgl. Duden Fremdwörterbuch).

<sup>23</sup> **Virtuell** bedeutet «der Kraft nach» oder «der Möglichkeit nach» bzw. - im psychologischen Sinne - «anlagemäßig vorhanden» (Vgl. Duden Fremdwörterbuch); eine **Virtualität** (*aktuelle* Machtlosigkeit!) deutet im Sinne Bergsons auf das «Unbewußte» hin: «Machtlosigkeit aber bedeutet in der Psychologie: Unbewußtheit.» (MG, S.173); in diesem Sinne tritt mit dem «Anderen» ein Unbewußtes in Erscheinung! (Vgl. dazu Kapitel 3.2.). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Lacans Konzeption von der «Virtualität» des Symbolischen:

Vorstellung vom Anderen erhellend sein, unsere Konzentration auf das «Phänomen des Komischen» zu lenken. Wir werden Bergsons Auffassung derjenigen eines Anderen begegnen lassen und über dieses Treffen hinaus einen Bogen von der *belustigenden* über die *befremdliche* bis hin zur *unheimlichen* «Ereignisform des Anderen» spannen. Das «komische Phänomen» des Beeindrucktseins von der Andersartigkeit des Anderen wird sich selbst als eine aktuelle Manifestation des Unbewußten und somit als ein wesentliches Moment der Bewußtseinsbildung in Frage stellen.

Weiters soll das «Anderere» den Ausgangspunkt für eine Reflexion über Bergsons Vorstellung von einer wie im Individuum so auch im gesamten Universum sich manifestierenden Dauer markieren, welche er in seinem berühmtesten Werk - der *Schöpferischen Entwicklung* - etabliert hat. Als *wirklich* schöpferisch wird sich dabei nur eine im Bewußtsein ihrer eigenen Andersartigkeit sich entwickelnde Individualität erweisen, welche sich - kraft ihrer Fähigkeit zur Differenzierung und Selbstverwirklichung - selbst *transformieren* und im Sinne ihrer Dauer sogar *transzendieren* kann. Was das menschliche Individuum anbelangt, so kann es sich allein durch seine *Hingabe* an die *Wahrnehmung* im Anblick des Anderen zur *Reflexion* befähigen<sup>24</sup>, und es wird sich - im wahrsten Sinne des Wortes - nur dann verwirklichen, wenn es sich *selbst* als eine die universelle «schöpferische Entwicklung» teilende «schöpferische Individualität» wahrzunehmen vermag.

Aus dieser Perspektive spielt der Titel der vorliegenden Arbeit nicht zuletzt auf Bergsons Vorstellung von einer möglichen und zu verwirklichenden «Konkretion des Schöpferischen» an, über welche wir im Rahmen eines abschließenden **vierten Kapitels** nachdenken wollen. Der im beginnenden zwanzigsten Jahrhundert zu seinem größten Wirkungsradius sich aufspannende und bald darauf einer beklemmenden weltgeschichtlichen Entwicklung anheimfallende Einflußreichtum Bergsons bzw. seiner Philosophie soll im Zusammenhang mit seiner Idealvorstellung von einem zum bewußten Mitglied eines größeren Ganzen sich entwickelnden Individuum dargestellt werden. Explizite Reflexionen über die philosophische Intuition, welche sich aus der Wahrnehmung konkreter Veränderungen ergeben, werden den Gedanken an die Dauer als eine zur Manifestation drängende Idee in den Raum stellen und die Frage nach seinen moralischen sowie religiösen Konsequenzen im Hinblick auf die Selbstverwirklichung des Menschen ins Licht rücken. Bei allem notwendigerweise im

---

«L'inconscient, c'est le discours de l'Autre.» (Lacan, *La méprise du sujet supposé savoir*, *Scilicet*, 1968, in: *Autres Écrits*, S. 35).

Abstrakten verweilenden Nachsinnen über die Bedingtheit der menschlichen *Sinneserfahrung* wird sich schließlich in der *Erfüllung der Liebe* - und damit in der koinzidierenden Begegnung mit dem konkreten Anderen - das «Eigentliche» als «Wahrgenommenes» und die «Suche nach einer Mitte» als das «Stattfinden einer Intuition» erweisen.

*Alles in allem* wollen wir in Anbetracht der Andersartigkeit unserer eigenen Geschichte nicht aus den Augen verlieren, daß eine «Intuition der Dauer» nur in der individuellen Selbstverwirklichung zum wirklichen Ereignis, zu einer Quelle der Inspiration und zum Ausgangspunkt einer schöpferischen Motivation werden kann. Eine Reflexion über die Dauer des bergsonschen Gedankens sowie über deren Manifestation im Denken anderer Denker soll unsere Ausführungen schließlich nicht nur abrunden und zu einem Schluß bringen; sie soll auch eine ebenso schlüssige Anregung zur Ergründung weiterer Horizonte darstellen.

---

<sup>24</sup> Kann sich doch in einem intensiven *Augenblick* ein gesamtes individuelles Universum spiegeln!

## 1. Die Intuition der Dauer

« I Die Welt ist alles was der Fall ist.

I.I Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.

I.I.I Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es *alle* Tatsachen sind.»<sup>25</sup>

Um die «Intuition der Dauer» drehte sich seinen eigenen Aussagen gemäß das philosophische Denken Bergsons: sie soll in diesem Sinne im Mittelpunkt vorliegender Erörterungen stehen. Wenn durch unsere Umschreibung auch eine Annäherung an die Dauer erreicht werden soll, so haben wir es jedoch wohl weniger mit einer Frage nach einem bestimmten *Motiv* als vielmehr mit einer Frage der *Motivation* zu tun; in diesem Spannungsfeld befindlich stoßen wir jedoch, alsbald sich etwaige Vorstellungen über die Dauer abzuzeichnen beginnen, auf die Notwendigkeit einer Begriffsklärung. Gehen wir nun vom französischen Begriff «durée» aus, so wird dieser im Deutschen gewöhnlich mit «(Fort-)Dauer, Beständigkeit, Anhalten»<sup>26</sup> übersetzt und mit einer Art von «Haltbarkeit» oder «Dauerhaftigkeit» assoziiert, welche ein besonderes Licht auf das «Wesen der Dauer» wirft: denn der Begriff bezeichnet ein bestimmtes Prinzip, welches selbst weder der Vergänglichkeit noch einer Veränderlichkeit unterworfen ist, welches aber doch «am Leben bleibt» - eine Allgegenwärtigkeit sozusagen, die dem erkennenden Bewußtsein eine Art «seelischen oder geistigen Haltes» verspricht. Auch die englische Übersetzung von «durée» verweist auf ein breites Bedeutungsspektrum des Begriffes: «duration» wird in der Regel mit «continuity, continuance, constancy, endurance, perpetuity, length of time, period, time oder permanence»<sup>27</sup> assoziiert - mit Ausdrücken also, welche tendenziell auf eine bewegte Form der Wirklichkeit verweisen und die in diesem Sinne etwas kontinuierlich sich Fortsetzendes bzw. eine Art «perpetuitives Prinzip», aber ebenso eine Periodizität in der Äußerung der Zeit und somit auch eine Form des Zeitabschnitts bezeichnen. Etymologisch gesehen ist der Begriff der «Dauer» eine Ableitung von der Verbform «dauern», welche (wie auch die französische Verbform «durer») im 11. Jh. aus dem lateinischen «durare» - «(aus-)dauern, wahren, aushalten» - entlehnt wurde und die in ihrer mittelhochdeutschen Form «türen, düren» eine Verwandtschaft mit dem Begriff «teuer»

<sup>25</sup> Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, S. 11.

<sup>26</sup> Vgl. Larousse, Dictionnaire général.

<sup>27</sup> Vgl. [www.dict.leo.org](http://www.dict.leo.org), [www.zeres.de](http://www.zeres.de).

erkennen läßt, aus welcher sich im 16. Jh. eine weitere Bedeutung des Begriffes «dauern» - «leid tun, Mitleid erregen» - im Sinne von «als zu teuer erscheinen» entwickelt hat und die noch heute im Begriff «bedauern» zu erkennen ist.<sup>28</sup> Es entsteht aus vorliegenden Assoziationen ein äußerst ambigues Bild von der Dauer: *Dauernd bezeichnen wir im selben Atemzuge das, was bleibt, und das, was vergeht: die Zeit.*

Wir, die wir da lesen und schreiben, können die Begriffswelt nach der Bedeutung der Dauer befragen; erkennen werden wir sie jedoch - sollten wir Bergson Glauben schenken können - bestenfalls in der Lebenswelt: denn nur in ihr entsteht dieser «eigentümliche Mehrwert», den die Dauer hervorbringt. In einem *denkbar* vorgegebenen Rahmen kann die Dauer nur bildhaft<sup>29</sup> behandelt werden, und wir werden es in diesem Sinne vor allem mit einem schöpferischen Aspekt der Dauer» zu tun bekommen. Unsere Beschäftigung mit Bergsons Biographie wird zeigen, inwiefern er sein philosophisches Denken selbst in unmittelbarer Abhängigkeit von einer *ursprünglichen* «Intuition der Dauer» gesehen hat<sup>30</sup> und daß er zeitlebens nicht müde geworden ist, über seine Erinnerung an dieses offenbar äußerst eindrückliche und entscheidende Ereignis zu sprechen. Die Erkenntnis, zu der er gekommen war, war nicht dazu geschaffen, sich in angemessene Worte fassen zu lassen - doch die Unaussprechlichkeit seiner individuellen Erfahrung sollte Bergson dennoch nicht davon abhalten, sich explizit über sie zu äußern. Wir werden uns noch ausführlich damit beschäftigen, mit welchen Worten und Bildern er seiner Leserschaft eine Vorstellung von der Dauer zu vermitteln suchte; werfen wir nun, um einen ersten Eindruck zu gewinnen, sogleich einen Blick auf einige aus dem Fluß ihrer Entwicklung gerissene Aussagen.

Bergson bezeichnet also die «ganz reine Dauer» als «die Form, die die Sukzession unserer Bewußtseinsvorgänge annimmt, wenn unser Ich sich dem Leben überläßt, wenn es sich dessen enthält, zwischen den gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine

---

<sup>28</sup> Vgl. Duden Herkunftswörterbuch.

<sup>29</sup> Die Herkunft des nur *dt.* und *niederl.* Wortes **Bild** ist unklar; Begriffe wie *mhd.* bilde «Bild; Gestalt; Beispiel», *abd.* bilidi «Nachbildung, Abbild; Muster, Beispiel, Vorlage; Gestalt, Gebilde» und *niederl.* beeld «Gemälde, Bild(säule), Figur» verweisen auf einen Zusammenhang mit **billig** «recht, passend, angemessen, gemäß» (von *abd.* billih «wunderkräftig, wirksam») sowie mit dem nur noch *landschaftl.* gebräuchlichen **Billwiss** «Kobold, Zauberer» und gehen mit diesen von einem *germ.* Stamm \*bil- «Wunderkraft, Wunderzeichen» aus. Die Ableitung **bildlich** geht auf *mhd.* bildelich «wahrnehmbar» bzw. *abd.* bildlīcho «entsprechend» zurück. *Mhd.* **bilden** vereinigt die Bedeutungen von *abd.* biliden «einer Sache Gestalt und Wesen geben» und von *abd.* bilidón «eine Gestalt nachbilden» in sich und wird vor allem mit handwerklicher und künstlerischer Arbeit, aber auch mit einer Vorstellung von Gott dem Schöpfer, vom Schaffen der Natur und (reflexiv) vom Werden natürlicher Formen assoziiert. Vgl. u.a. auch Begriffe wie Bildung, Einbildung, Vorbild, Weibsbild und Mannsbild. (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch).

<sup>30</sup> Siehe unten, Kapitel 1.1.

Scheidung zu vollziehen»<sup>31</sup>; er sieht in der Dauer den kontinuierlichen Prozeß einer Vergangenheit, die an der Zukunft nagt und in ihrem Voranrücken anschwillt<sup>32</sup>. Die Dauer, so meint er, wird man nicht über einen Umweg des Denkens einholen können: Man muß sich auf einen Schlag in sie versetzen<sup>33</sup>, denn die Dauer ist im wesentlichen eine Fortsetzung von dem, was nicht mehr ist, in dem, was ist. Das ist seiner Meinung nach die wirkliche, d.h. die gelebte und wahrgenommene Zeit.<sup>34</sup> In diesem Sinne ist «die wirkliche Dauer (...) etwas Geistiges oder von Geistigkeit Durchdrungenes»<sup>35</sup>, und gerade die «Kontinuität der Veränderung ist es, die die wahre Dauer bildet.»<sup>36</sup> Bergson spricht somit von einer Dauer, welche in der Kontinuität unseres Bewußtseins besteht und die in einem quantitativen Sinne völlig undifferenzierbar ist, da sie ein lebendiges Prinzip darstellt und nichts mit einer Ausdehnung im räumlichen Sinne gemein hat, wenn nicht einen Körper: In einem neutralen Vorstellungsraum hat die Dauer nichts verloren. Wenn diese Dauer sich äußert, dann als ein Erlebnis der reinen Heterogenität - sie ereignet sich schließlich im Zusammenspiel qualitativ unendlich sich differenzierender und reintegrierender Bewußtseinszustände. Der Begriff des «Bewußtseinszustandes» trägt im Hinblick auf die Dauer allerdings selbst schon einen Widerspruch in sich und zeugt von einer befremdlichen Weltanschauung, denn in Wirklichkeit, so argumentiert Bergson, durchdringen sich alle sogenannten «Zustände unseres Bewußtseins» gegenseitig, und jeder momentan sich aktualisierende «Zustand» steht sowohl mit allen vorstellbaren sowie mit allen aus ihm zu folgernden anderen «Zuständen» in einem unmittelbaren und ursprünglichen Zusammenhang. Der Begriff der «Dauer» beinhaltet also im Sinne Bergsons kein Sammelsurium von Erfahrungen und Erinnerungen; vielmehr ist er als ein Hinweis auf die Kontinuität eines Bewußtseinsstromes und im weitesten Sinne sogar auf die Kontinuität des Lebens schlechthin zu lesen. Da die *wirkliche* Dauer immer den Eindruck einer «Zusätzlichkeit» erzeugt, können wir sie mit unserem stets auf Erfahrungen aus der Vergangenheit zurückgreifenden rationalen Bewußtsein nicht begreifen. Doch auch wenn Bergson die Dauer als ein rein kreatives und nur im Individuellen sich verlebendigendes Prinzip beschreibt, welches in seiner aktuellen Erscheinungsform alles methodisch Analysierbare übersteigt, konnte er sich offenbar nicht damit zufriedengeben, alleinig seine

---

<sup>31</sup> ZF, S. 77.

<sup>32</sup> Vgl. EC, S. 4.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S. 298.

<sup>34</sup> Vgl. DS, S. 46.

<sup>35</sup> DSW, Einleitung (Zweiter Teil), S. 45.

<sup>36</sup> Bergson, Die Wahrnehmung der Veränderung, in: DSW, S. 170.



«Idee der Dauer» in den Raum zu stellen; so stellte er ihr schließlich auch eine Art «virtuellen Wegweiser für das Leben in der Dauer» beiseite: es ist die Rede von der «Intuition».<sup>37</sup>

Machen wir es kurz: Indem Bergson die Frage nach der Dauer als eine Frage der Intuition definiert, erklärt er schlicht und einfach zur «Methode», was seiner persönlichen Vorstellung von einer «Begegnung mit der wahren Dauer» entspricht. Mit der «Intuition der Dauer» jedoch scheint es sich - was die Nachvollziehbarkeit eines Gedankens an sie betrifft - noch paradoxer zu verhalten als mit einem Gedanken an die Dauer selbst: Soll die Intuition eine «Methode» darstellen, so kann diese wohl nicht mehr als einen *Hinweis* auf eine bestimmte Art der «Aufmerksamkeit» beschreiben, welche ihre «Bestimmung», wie Bergson meint, sozusagen nur durch eine «Unterbrechung ihrer selbst» erreicht und die auf diesem Wege zu einer arationalen<sup>38</sup> Wahrnehmung der *Wirklichkeit* führt:

«L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. (...) Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence.»<sup>39</sup>

Was aber können wir uns nun *wirklich* unter einer «Intuition der Dauer» vorstellen? Kann uns - auf der Suche nach einer reinen Kontinuität - nicht jede geringste Reflexion schon einzig das Beschreiten eines Irrweges bedeuten? Nun: Wenn wir voranschreiten wollen, werden wir uns wohl mit unserer «Tendenz zur Reflexivität» konfrontieren müssen, um uns klarzuwerden, daß jedes «Bild», welches wir uns im Hinblick auf unsere eigene Erfahrung von der «Intuition der Dauer» machen werden, nur ein «Provisorium» bleiben kann: eine anschauliche Übergangslösung eben. Dennoch werden wir uns die Bedeutung von Bergsons «Intuition der

---

<sup>37</sup> Während Bergson die «Dauer» bereits mit *Zeit und Freiheit* (1889) in den Mittelpunkt seiner philosophischen Ambition stellt, nimmt sein Gedanke an die «Intuition» erstmals - wenn auch noch nicht explizit - in *Le rire* (1900) Gestalt an: «L'imagination poétique ne peut être qu'une vision plus complète de la réalité.» (LR, S. 128); in seiner *Introduction à la métaphysique* (1903) (in: PM, S. 177-227 bzw. DSW, S. 180-225) erklärt er die «Intuition» schließlich zum *terminus technicus* seiner Philosophie. (Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 63/71; vgl. dazu auch die Fußnoten 201-206).

<sup>38</sup> Der Begriff der «Arationalität» ist im Sinne Gebasers als eine Fähigkeit zum «integrierenden Diaphanieren» zu verstehen, welche über das irrationale sowie das rationale Bewußtsein hinaus und hin zu einer «unmittelbaren Schau der Wirklichkeit» führt, durch die sich die Wahrnehmung selbst zu einem «Durchscheinen der Ganzheitlichkeit» verändert. (Vgl. Gebser, Ursprung und Gegenwart, S. 697). Vgl. zu Gebser auch die Fußnoten 4 und 309.

<sup>39</sup> PM, Introduction (deuxième partie), S. 27.

Dauer» im Laufe unserer Erörterungen zu vergegenwärtigen versuchen; führen wir uns in diesem Sinne sogleich vor Augen, was im allgemeinen unter dem Begriff der «Intuition» zu verstehen ist.

Im 18. Jahrhundert aus dem mittellateinischen «intuitio» - «unmittelbare Anschauung» - entlehnt, geht der Begriff der «Intuition» ursprünglich auf lateinisch «in-tueri» zurück, was soviel wie «anschauen, betrachten» bedeutet.<sup>40</sup> Dem französischen Begriff der «intuition» stehen im Deutschen wiederum mehrere Entsprechungen gegenüber: So denken wir bei einer «Intuition» im allgemeinen an eine Art unmittelbarer Erkenntnis, an eine Eingebung, ein besonderes Einfühlungsvermögen oder Gespür, eine Vorahnung, ein ahnendes Erfassen und anderes mehr.<sup>41</sup> All diese Assoziationen zum Begriff der «Intuition» weisen ganz und gar nicht auf deren etwaige «methodische Natur» hin, sondern lassen uns vielmehr an eine Form der «unmittelbaren Kontaktaufnahme» mit einer «Wirklichkeit» denken, welche das reflektierende Bewußtsein - wie Bergson betont - nur in der Aktualität seiner Erfahrung durch einen überraschenden «Mehrwert an Information» beeindrucken kann: «Oui, c'est nous qui passons quand nous disons que le temps passe; c'est le mouvement en avant de notre vision qui actualise, moment par moment, une histoire virtuellement donnée toute entière.»<sup>42</sup> Die «Unmittelbarkeit» einer intuitiven Erkenntnis kann im Sinne Bergsons als eine Art «Durchschauen der Tatsachen» vorgestellt werden, in welchem die Wahrnehmung nicht an der Oberfläche der Erscheinungen hängenbleibt, sondern ihre Aufmerksamkeit auf die Fülle der Dinge selbst lenkt und somit zu einem Bewußtsein kommt, in welchem keine Reflexion auch nur einen Blick auf das Wesentliche verstellt. Mit welcher Intention Bergson sich selbst und seine Leser trotz dieser «Arationalität der Intuition» dazu angehalten hat, über sie nachzudenken - das soll in seinen eigenen Worten wiedergespiegelt werden:

«(...) il ne faut pas que la complication de la lettre fasse perdre de vue la simplicité de l'esprit. A ne tenir compte que des doctrines une fois formulées, de la synthèse où elles paraissent alors embrasser les conclusions des philosophies antérieures et l'ensemble des connaissances acquises, on risque de ne plus apercevoir ce qu'il y a d'essentiellement spontané dans la pensée philosophique. (...) l'esprit humain (...) ne commence à comprendre le nouveau que lorsqu'il a tout tenté pour le ramener à l'ancien. Mais, à mesure que nous cherchons davantage à nous installer dans la

---

<sup>40</sup> Vgl. Duden Herkunftswörterbuch.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. sowie [www.dict.leo.org](http://www.dict.leo.org), [www.zeres.de](http://www.zeres.de).

<sup>42</sup> DS, S. 62.

pensée du philosophe au lieu d'en faire le tour, nous voyons sa doctrine se transfigurer. D'abord la complication diminue. Puis les parties entrent les unes dans les autres. Enfin tout se ramasse en un point unique, dont nous sentons qu'on pourrait se rapprocher de plus en plus quoiqu'il faille désespérer d'y atteindre. En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie.»<sup>43</sup>

Wenn wir uns über Bergsons Philosophie verständigen wollen, so haben wir dabei ein konkretes Ziel vor Augen; um uns mit seiner Vorstellung von «Intuition» befassen zu können, müssen wir also - wohl oder übel - rational vorgehen. Somit aber sind wir in gewisser Hinsicht auf eine Methode angewiesen; und da die Intuition selbst in Wirklichkeit alles andere als methodischer Natur ist, wollen wir Bergsons Rede von der «Methode der Intuition» als eine Art «Eselsbrücke» betrachten: Sie soll uns im Folgenden daran erinnern, daß wir das Ziel, welches uns vor Augen steht, nicht allein mittels unserer begrenzten intellektuellen Fähigkeiten<sup>44</sup>, sondern nur durch eine gleichzeitige Konzentration unserer Aufmerksamkeit auf die Aktualität unserer Vorgehensweise erreichen können. Wenn Bergson in diesem Sinne auf «(...) die Inkommensurabilität zwischen seiner einfachen Grund-Intuition und den Ausdrucksmitteln, über die er verfügte (...)»<sup>45</sup>, hinweist, so spricht er ein Problem der symbolischen Darstellung an, dessen Lösung zu finden er dem Leser selbst überlassen muß:

«(...) ce que nous arriverons à ressaisir et à fixer, c'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent, image fuyante et évanouissante, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée, et qui, si elle n'est pas l'intuition même, s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique (...). L'image médiatrice qui se dessine dans l'esprit de l'interprète, (...) exista-t-elle jadis, telle quelle, dans la pensée du maître? Si ce ne fut pas celle-là, c'en fut une autre, qui pouvait appartenir à un ordre de perception différent et n'avoir aucune

---

<sup>43</sup> Bergson, L'intuition philosophique, in: PM, S. 117-119.

<sup>44</sup> Das körperliche Bedingtsein einer zugrundeliegenden Sinneserfahrung ist das zentrale Thema des zweiten Kapitels.

<sup>45</sup> Bergson, Die philosophische Intuition, in: DSW, S. 128.

ressemblance matérielle avec elle, mais qui lui équivalait cependant comme s'équivalent deux traductions, en langues différentes, du même original.»<sup>46</sup>

Sozusagen sollten wir Bergson nicht nur beim Wort nehmen, sondern ihn vielmehr auch zwischen den Zeilen lesen und uns auf das spontane Auftauchen einer Fülle von Bildern aus unserem eigenen Geiste verlassen, wenn wir seine ursprüngliche Intuition nachvollziehen wollen. Doch kommt uns das nicht gelegen? Vertieft sich nicht grundsätzlich unser Verständnis von einer Sache genau in dem Maße, in welchem wir die Abstraktheit ihrer symbolischen Darstellung in die Konkrettheit unserer eigenen Sprache zu übertragen vermögen? Schließlich haben wir es nicht mit einer Tatsache an sich zu tun, welche sich uns in einer Intuition offenbaren könnte - im Gegenteil: Wenn, dann begegnen wir der Welt der Tatsachen durch die Intuition mit einer unserem subjektiven Erleben eigentümlichen Dynamik:

«(...) nous dirions que les qualités sensibles de la matière elle-mêmes seraient connues *en soi*, du dedans et non plus du dehors, si nous pouvions les dégager de ce rythme particulier de durée qui caractérise notre conscience. Notre perception pure, en effet, si rapide qu'on la suppose, occupe une certaine épaisseur de durée, de sorte que nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses, (...) mais des moments de notre conscience.»<sup>47</sup>

Doch machen wir - im Hinblick auf unsere Frage nach der Intuition - einen weiteren Schritt, indem wir in Betracht ziehen, daß Bergson seiner Philosophie nicht irgendeine, sondern eine ganz bestimmte Vorstellung von der Intuition zugrundegelegt hat: Es ist die «Intuition der Dauer», die zu erfahren wir uns auf den Weg machen wollen. Wie wir bereits umrissen haben und wie uns noch zu klären bleibt, liegt es im Wesen der Dauer selbst, daß sie sich der abstrakten Kommunizierbarkeit grundsätzlich entzieht; nun stoßen wir auf dasselbe Problem, wenn wir uns um eine Verständigung über die Intuition bemühen. Wenn es nach Bergson geht, ist weder eine Intuition vorstellbar, welche sich nicht in der Dauer ereignete, noch eine Dauer, welche nicht aus einer intuitiven Erfahrung abgeleitet wäre; folglich ist die «Intuition der Dauer» in seinem Sinne als eine Tautologie zu verstehen - und somit als ein wesentliches Moment, welches sich eigentlich im bewußten Koinzidieren der *einen* (der Intuition) mit der

---

<sup>46</sup> Bergson, *L'intuition philosophique*, in: PM, S. 119-120/130.

<sup>47</sup> MM, S. 72.

*anderen* (der Dauer) ereignet.<sup>48</sup> Da wir es nun aber bei der «Intuition der Dauer» mit einem *äußerst subjektiven Ereignis* zu tun haben, wollen wir unseren Vorstellungen eine weitere Dimension verleihen, indem wir - ihrer Veranschaulichung zuliebe - eine ganz persönliche Geschichte ins Bild zu rücken beginnen: die Geschichte Henri Bergsons. Welche Persönlichkeit steht hinter einer Philosophie, die sich auf eine Einfachste weil Unmittelbarste aller Einsichten zurückführen lassen soll? Und was bedeutete die «Intuition der Dauer» jenem Mann, der sie zum Angelpunkt seiner gesamten Lebensphilosophie<sup>49</sup> erklärte?

## **1.1. Die Ursprünge einer Lebensphilosophie**

Wir dürfen uns keine falschen Hoffnungen machen: Bergson hat über das, was er in seiner «Intuition der Dauer» erlebt hat, zwar ein Leben lang geschrieben, er ist dabei jedoch - zumindest was seine zur Veröffentlichung gedachten Schriften anbelangt<sup>50</sup> - stets im Abstrakten geblieben. Ebenso ist aus seinem persönlichen Leben so gut wie nichts aus erster Hand bekannt; wir können unsere Analyse also nur auf mehr oder weniger bekannte

---

<sup>48</sup> Man kann die «Intuition der Dauer» als einen Inbegriff der im chinesischen Symbol des «Yin-Yang» zum Ausdruck gebrachten Idee verstehen; laut Richard Wilhelm ist «Yin in seiner Urbedeutung das Wolkige, Trübe; Yang bedeutet eigentlich: in der Sonne wehende Banner, also etwas Beleuchtetes, Helles» (I Ging, Einleitung, S. 16). Die «Intuition» verkörpert in diesem Sinne das lichte Prinzip des «Yang», die «Dauer» das dunkle Prinzip des «Yin», wobei das Symbol des «Yin-Yang» das auch Enthaltensein des einen im anderen zum Ausdruck bringt. Im *I Ging* - dem der chinesischen Philosophie zugrundeliegenden *Buch der Wandlungen* - entspricht die vervollkommnete Form des «**Yang**» (Intuition) dem Zeichen «**Das Schöpferische**»: «Das Zeichen [ entspricht ] der lichten, starken, geistigen Urkraft. (...) Die Kraft wird dargestellt als nicht gebunden an bestimmte räumliche Verhältnisse. Darum wird sie aufgefaßt als Bewegung. Als Grundlage dieser Bewegung kommt die Zeit in Betracht. So ist denn auch die Macht der Zeit und die Macht des Beharrens in der Zeit, die Dauer, in dem Zeichen begriffen.» (S. 25); die vervollkommnete Form des «**Yin**» (Dauer) entspricht dem Zeichen «**Das Empfangende**»: «Das Zeichen (...) entspricht der schattigen, weichen, rezeptiven Urkraft des Yin. (...) Es ist die Natur gegenüber dem Geist (...), das Räumliche [ nicht der Raum! ] gegenüber dem Zeitlichen (...). Sie muß unter der Leitung und Anregung des Schöpferischen sein, dann wirkt sie heilvoll. Nur wenn sie aus dieser Stellung heraustritt und dem Schöpferischen [ in Gestalt einer Zeiträumlichkeit ] ebenbürtig zur Seite treten will, wird sie böse.» (I Ging, S.30-31).

<sup>49</sup> Unter **Lebensphilosophie** wird im Rahmen der Philosophiegeschichte jede Philosophie verstanden, die nach Sinn, Ziel und Wert des Lebens fragt, besonders wenn sie sich vom theoretischen Wissen ab- und der unverfälschten Fülle des unmittelbaren Erlebens zuwendet. Die Lebensphilosophie will «das Leben aus ihm selber verstehen» und steht auf der Seite des Gefühls, des Instinkts, des Irrationalismus, der Mystik, der Anschauung, des «Schöpferischen» und somit gegen den Intellekt; den Rationalismus, den Begriff und das «Mechanische» (Vgl. Philosophisches Wörterbuch, Kröner). Bergson wird im allgemeinen den «Lebensphilosophen» zugerechnet; er selbst hat den «Vorwurf des Irrationalismus» jedoch immer wieder explizit zurückgewiesen. (Vgl. dazu Fußnote 250).

<sup>50</sup> Über seine persönlichen Schriften wissen wir so gut wie nichts; fast alle wurden in Erfüllung seines Testaments durch seine Familie vernichtet. (Vgl. Worms, Chronologie, S. 23).

biographische und historische Daten stützen, indem wir eine Persönlichkeit des öffentlichen Lebens abbilden: Henri Bergson.<sup>51</sup>

1859 in Paris in ein polnisch-englisches Elternhaus geboren, lebte der sensible und geistreiche Junge - alsbald seine Eltern ihren Wohnsitz nach London verlegt hatten - bereits im Alter von zehn Jahren in einem Internat in Paris, wo seine Schulkarriere an der Institution Springer einen außerordentlichen Anfang nahm. Nach der Absolvierung der *École normale*, an welcher Bergson vor allem durch seine mathematischen Leistungen gegläntzt hatte, sollte er sich 1878 für das Studium der Philosophie an der *École normale supérieure* qualifizieren. Seine Aufmerksamkeit galt in den darauffolgenden Jahren dem Studium Kants sowie - was er vor allem dem Einfluß Félix Ravaissons zu verdanken hatte - der Tradition des französischen Spiritualismus. Des weiteren entdeckte er schon in dieser Periode einen englischen Philosophen, der ihn mit seinem mechanistischen Versuch einer «evolutionistischen Synthese der Wissenschaft» noch jahrelang beschäftigen und letztendlich auch zu seiner «Intuition der Dauer» inspirieren sollte: Herbert Spencer. Vorerst aber legte er seine *Agrégation* 1881 unter dem Vorsitz von Ravaisson und zum Thema *Quelle est la valeur de la psychologie actuelle?* ab und besetzte in den Jahren bis 1888 Lehrerposten in verschiedenen französischen Provinzen; über die Zeit nach seiner Ausschulung sollte er sich 1908 in einem Brief an William James wie folgt äußern:

«Pour ce qui est des événements remarquables, il n'y en a pas eu au cours de ma carrière, du moins rien *d'objectivement* remarquable. Mais, *subjectivement*, je ne puis m'empêcher d'attribuer une grande importance au changement survenu dans ma manière de penser pendant les deux années qui suivirent ma sortie de l'École normale, de 1881 à 1883. J'étais resté tout imbu, jusque-là, des théories mécanistiques auxquelles j'avais été conduit de très bonne heure par la lecture de Herbert Spencer, le philosophe auquel j'adhérais à peu près sans réserve. Mon intention était de me consacrer à ce qu'on appelait alors la «philosophie des sciences» (...). Ce fut l'analyse de la notion de temps, telle qu'elle intervient en mécanique ou en physique, qui bouleversa toutes mes idées. (...) J'ai résumé dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (...) [mes] considérations sur le temps

---

<sup>51</sup> Die folgenden Details sind, sofern nicht weiters erläutert, bei Worms (Chronologie, S. 18-19) sowie bei Vieillard-Baron (Bergson, S. 7-8) zu finden.

scientifique qui déterminèrent mon orientation philosophique et auxquelles se rattachent toutes les réflexions que j'ai pu faire depuis.»<sup>52</sup>

Der außerordentliche Einfluß, den die Philosophie Spencers auf Bergsons philosophische Entwicklung ausgeübt haben muß, dürfte außer Zweifel stehen; in den Jahren zwischen 1883 und 1888, während derer er einen Lehrstuhl in Clermont-Ferrand innehatte, widmete sich Bergson vor allem seinen Vorlesungen, diversen Tagungen und kleineren Veröffentlichungen zu psychologischen Themen («Die Suggestion» oder «Das Lachen») sowie ganz im besonderen seiner Beschäftigung mit Spencers Entwicklungsphilosophie; es war dies sozusagen die Periode des Heranreifens seiner ursprünglichen philosophischen Intuition. Was war es, das Bergson an Spencers Philosophie so faszinierte? Machen wir einen kleinen Exkurs: Herbert Spencer<sup>53</sup> (1820-1903) - ursprünglich Eisenbahningenieur, später als einer der bedeutendsten englischen Philosophen des 19. Jahrhunderts bekannt - hatte Darwins Evolutionstheorie zu verallgemeinern und auf Wissen, Moral und Gesellschaft zu übertragen versucht; er hatte es sich mit seiner pragmatisch-realistischen Ausrichtung und seiner strikten Absage an die Metaphysik zum Ziel gesetzt, eine «Synthetic Philosophy» zu entwickeln und diese in einer Zentralformel gipfeln zu lassen, welche die Summe aller philosophischen Erkenntnis von universeller Gültigkeit enthalten sollte; dieses Vorhaben kulminierte in seiner berühmten gewordenen «Formel» aus den *First Principles* von 1862:

«Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion, during which the matter passes from a relatively indefinite, incoherent homogeneity to a relatively definite, coherent heterogeneity and during which the contained motion undergoes a parallel transformation.»<sup>54</sup>

In diesen Worten sehen wir bereits einige der Themen vorgezeichnet, welche Bergson noch aufgreifen wird. Warum aber kommt es überhaupt so weit? In der Einleitung zu einer Sammlung von Aufsätzen<sup>55</sup>, welche 1934 veröffentlicht wurde, gibt uns Bergson rückblickend eine Vorstellung von seinem Anspruch an die Philosophie:

---

<sup>52</sup> Archives de Bergson, Lettres à William James, Brief vom 9. Mai 1908.

<sup>53</sup> Vgl. Philosophen-Lexikon, S. 842 ff.

<sup>54</sup> Herbert Spencer, *First Principles*, zitiert nach: <http://www.human-nature.com/rmyoung/papers/paper84h.html>.

<sup>55</sup> Selbige wurde unter dem Titel *La pensée et le mouvant* veröffentlicht; die deutsche Übersetzung ist mit *Denken und schöpferisches Werden* betitelt. (Vgl. PM bzw. DSW).

«Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. (...) C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir tout le possible, et même l'impossible, à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet (...). Telle peut être l'explication scientifique. Elle comporte la précision absolue et une évidence complète ou croissante. En dirait-on autant des théories philosophiques?»<sup>56</sup>

Was der junge Bergson anstrebte, war offenbar eine mit derjenigen der exakten Wissenschaften vergleichbare Präzision in der Philosophie; was ihm vorschwebte, war die Begründung einer neuen «Philosophie der Wissenschaft»<sup>57</sup>. Er glaubte sie sogar schon - zumindest annähernd - in der Philosophie Spencers gefunden zu haben; nur noch einige unbestimmte Allgemeinbegriffe schienen der Begründung und der Vervollständigung zu entbehren: also versuchte sich Bergson zunächst an dieser Herausforderung. Doch sollte sich - und zwar in seiner Beschäftigung mit dem «Problem der Zeit» - alsbald eine Veränderung seiner Perspektive einstellen, mit welcher er nicht gerechnet hatte:

«Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne *dure* pas, qu'il n'y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des choses si la totalité du réel était déployée tout d'un coup dans l'instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée.»<sup>58</sup>

Mit diesen Worten beschreibt Bergson eine Erkenntnis, die ihm einen derart bleibenden Eindruck hinterlassen hatte, daß er sich zeitlebens immer wieder auf sie berufen würde: seine ursprüngliche «Intuition der Dauer».<sup>59</sup> Je weiter ihn seine Reflexionen von nun an führen sollten, umso unumgänglicher wurde es ihm, zur Überzeugung zu gelangen, daß sich die Zeit - welche doch das eigentliche «Wesen einer jeden Entwicklung» ausmacht - einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise in ihrer Wirklichkeit vollends entzieht; konsequenterweise mußte er zur Kenntnis nehmen, daß sein Projekt, eine den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erfüllende Entwicklungsphilosophie zu entwerfen, von vornherein zum

<sup>56</sup> PM, Introduction (première partie), S. 1-2.

<sup>57</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 32.

<sup>58</sup> ME, S. 765-766.

<sup>59</sup> Vgl. dazu: DSW, Einleitung (Erster Teil), S. 22.



Scheitern verurteilt war. Was der Vorstellung einer mathematisch meßbaren Zeit zugrunde lag und wie es sich im Kontrast dazu mit dem rein subjektiven Zeiterleben verhielt - und insbesondere: was eine differenziertere Betrachtung des Zeitproblems für das Problem der Freiheit bedeutete - das waren die Fragen, vor die sich Bergson von nun an gestellt sah:

«La représentation d'une multiplicité de «pénétration réciproque», toute différente de la multiplicité numérique - la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice -, est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu.»<sup>60</sup>

## 1.2. Über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins

Wie wir uns vorstellen können, läßt Bergsons Dissertation aus dem Jahr 1888 seine Abwendung von früheren Ansichten und Vorbildern deutlich erkennen; besonders einer ihrer zwei Teile (der andere ist eine lateinische Abhandlung zum Thema *Quid Aristoteles de loco senserit*) stellt eine grundlegende Erörterung seiner persönlichen philosophischen Anschauungen dar, welche er 1889 unter dem Titel *Essai sur les données immédiates de la conscience*<sup>61</sup> in Buchform einer noch auf universitäre Kreise beschränkten Öffentlichkeit vorlegt. Bergson hatte sich sichtlich darum bemüht, seine Auffassungen über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins in eine angemessene und allgemein verständliche Sprache zu übertragen; umso weniger ist bei einer Besprechung des *Essai* die Tatsache zu vernachlässigen, daß das Werk als Dissertation bei aller Eigenständigkeit nicht zuletzt auch einem konservativen akademischen Anspruch standzuhalten hatte - und wie Vieillard-Baron bemerkt, sollte sich der Autor einer «guten» Dissertation nicht unbedingt mit eigenen Ideen brüsten, im Gegenteil: er hatte sich in aller Bescheidenheit seinen geistigen Ahnherren verpflichtet zu zeigen.<sup>62</sup> Dieser akademische Standard scheint Bergson dazu veranlaßt zu haben, seine persönlichen Motive - namentlich die Thesen über die «Vorstellung der Dauer» und die «Idee der Freiheit» -

---

<sup>60</sup> ME, S. 1148.

<sup>61</sup> In der 1907 veröffentlichten deutschen Ausgabe dieser *Abhandlung über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins* lautet selbiger Titel *Zeit und Freiheit* (ZF) - eine Übersetzung, welche die Erwähnung eines ursprünglich zum Ausdruck gebrachten Anspruches vermissen läßt.

nachträglich in einen weniger anstößigen Rahmen zu fassen: So stellte er ihnen eine ausführliche Kritik diverser psychophysikalischer Theorien des 19. Jahrhunderts voran und ließ dem zentralen Text schließlich einige kritische Bemerkungen zu Kants Raumkonzeption folgen. Der eigentliche Hauptteil des Buches soll von den Mitgliedern der Jury letztendlich nicht einmal einer Kritik gewürdigt worden sein.<sup>63</sup>

Welcher Art waren nun die Anschauungen, die auf eine derartige Ablehnung von seiten der akademischen Elite Frankreichs stießen? Was war es, das Bergson an wirklich Neuartigem zu sagen hatte? Werfen wir einen genaueren Blick auf die Umstände, unter denen er seine Ausbildung erfahren hatte: Das ausgehende 19. Jahrhundert stellt, wie man rückblickend sagen kann, eine historische Periode dar, die - bei aller Deutlichkeit, mit der sich gewisse spiritualistische und individualistische Tendenzen abzuzeichnen begannen<sup>64</sup> - doch im besonderen von einem kulminierenden Glauben an eine eventuelle «Omnipotenz der Wissenschaft» geprägt war.<sup>65</sup> Die außerordentliche Faszination, welche die exakten Wissenschaften kraft ihres Erfolges in der Beschreibung der konkreten Gegebenheiten der Erfahrung auszulösen vermochten (und im übrigen immer noch mehr vermögen), ließ Bergson keineswegs unberührt; die philosophische Begriffswelt hingegen schien ihm allzu abstrakt und beliebig, um einer an der Komplexität der unmittelbaren Lebenserfahrung sich orientierenden Philosophie zugrundegelegt werden zu können; so hatte er es sich - angeregt durch die Lektüre Spencers - zum Ziel gesetzt, die in den Naturwissenschaften erreichte Präzision in einer ähnlich exakten «Philosophie der Wissenschaften» widerzuspiegeln. Die jahrelange und intensive Beschäftigung mit diesem Projekt hatte ihn jedoch bis an dessen Grenzen geführt: In seiner Beschäftigung mit dem «Problem der Zeit» begann er schließlich - inspiriert durch seine «Intuition der Dauer» - den «Absolutheitsanspruch» der exakten Wissenschaften radikal in Frage zu stellen. Den Grundgedanken, welchen er dabei verfolgte,

---

<sup>62</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 29.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 30.

<sup>64</sup> In der französischen Philosophie ist nach 1848 - besonders im Spiritualismus Felix Ravaissons und Paul Janets - eine besondere Betonung der menschlichen Freiheit zu bemerken; Denker wie Fouillée und Guyau entwickelten nach 1870 unter dem Einfluß der englischen Entwicklungslehre ein idealistisches Weltbild, während sich in den Philosophien von Renouvier und Lachelier auch eine neukantische Bewegung abzuzeichnen begann. (Vgl. dtv-Lexikon).

<sup>65</sup> Erst mit dem Ende des 19. Jh. begann vor allem das klassisch-mechanistische Weltbild der Physik durch eine Reihe bahnbrechender Erkenntnisse ins Wanken zu geraten: die Ergebnisse der Experimente von Michelson-Moreley (welche 1881 die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit nachwiesen), die Entdeckung der Röntgenstrahlung (1895 durch Röntgen) und der Radioaktivität (1896 durch Becquerel), Plancks Postulat von der Energiequantisierung (1900), Einsteins Erklärung des Photoeffekts (1905) sowie der speziellen und der allgemeinen Relativitätstheorie (1905 und 1916) oder die Entwicklung der Unschärferelation durch Heisenberg (1927) - um nur einige der bekanntesten Beispiele zu nennen - ließen sich schließlich nicht mehr auf eine rein mechanistische Weltanschauung zurückführen. (Vgl. z.B. Tipler, Physik).

finden wir im Vorwort zu seiner *Abhandlung über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins* erstmals ausformuliert:

«Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences. Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace (...)»<sup>66</sup>

Wenn Bergson hier von «gewissen philosophischen Problemen» spricht, so weist er im besonderen auf ein ganz spezielles Problem hin, welches viele weitere nach sich zieht und das seiner Meinung nach aus einem sowohl dem wissenschaftlichen Denken wie auch jeder allgemeinen Verständigung immanenten Mißverständnis bezüglich des Phänomens der Zeit resultiert. Wenn die «Zeit» - so folgert Bergson aus seiner «Intuition der Dauer» - als eine Aufeinanderfolge wohlunterscheidbarer Momente, als eine ausgedehnte und meßbare Größe, als ein Parameter der Wissenschaften also und als eine Orientierungshilfe für ein zwischen «Vergangenheit» und «Zukunft» vorgestelltes Leben gedacht wird, so können die Vorstellungen, welche mit diesem Gedanken verbunden sind, nur durch eine kategorische Verwechslung entstehen und nichts mit dem Wesen einer wirklich erlebten Zeit zu tun haben. Das Problem mit der Zeit besteht also seines Erachtens darin, daß sich das «Phänomen der Zeit» einer abstrahierenden Zugangsweise grundsätzlich entzieht: Es läßt sich in seiner *Unbedingtheit* weder in Vorstellungen fassen noch durch Nachdenken begreifen, da es in *Wirklichkeit* - wenn überhaupt - nur durch eine außerordentliche Konzentration auf die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins wahrgenommen werden kann. Doch im Zuge abstrakter Reflexionen läßt sich das Entwickeln einer bestimmten Vorstellung von der «wirklichen Zeit» nicht vermeiden; und so nennt Bergson die seinige im Rahmen des zweiten und zentralen Kapitels seiner *Essai* schließlich beim Namen: *Von der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände. Die Vorstellung der Dauer.*<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> DI, S. VII.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S. 56 ff.

Denken wir nun über Bergsons Vorstellung von der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände nach, so müssen wir feststellen, daß sich grundsätzlich nichts Definitives über sie sagen läßt; wir haben es mit einer äußerst unfaßbaren Thematik zu tun, und man könnte vermuten, daß dieser Umstand allzu leicht zu mystifizierenden oder spiritualistischen Spekulationen verleiten könnte. Was Bergson mit seinem *Essai* unternimmt, hat aber keineswegs mit einer - unterschwellig überheblichen - Annäherungsweise dieser Art zu tun; denn er sattelt sein Pferd gewissermaßen von hinten, indem er seiner «Philosophie der Dauer» eine ausführliche Reflexion über die im pragmatischen bzw. im wissenschaftlichen Denken implizierten Annahmen zugrunde legt. Ein Hauptakzent seiner Argumentation liegt dabei auf der Bestimmung der Verhältnisse, in welchen die Vorstellungen von «Zahl», «Raum», «Meßbarkeit» und «Zeit» zueinander stehen:

«Nous dirons (...) que l'idée de nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres. Et pourtant il faut bien qu'elles se distinguent par quelque endroit, puisqu'elles ne se confondent pas en une seule. (...) dès qu'on désire se représenter le nombre, et non plus seulement des chiffres ou des mots, force est bien de revenir à une image étendue. Ce qui fait illusion sur ce point, c'est l'habitude contractée de compter dans le temps, semble-t-il, plutôt que dans l'espace. (...) mais la question est de savoir si ce n'est pas avec des points de l'espace qu'on aura compté les moments de la durée.»<sup>68</sup>

Laut Bergson ist also der Raum der Stoff, mit dem der Geist die Zahl konstruiert, da wir uns die Zahl, wie er meint, wohl von Anfang an durch eine Nebeneinanderreihung im Raume vorgestellt haben.<sup>69</sup> Eine die Vorstellungen von «Zahl» und «Raum» begleitende Vorstellung von «Ausschließlichkeit» ist nicht zuletzt auch für die differenzierende Sinneswahrnehmung eines handlungsorientierten Lebewesens charakteristisch:

«On ne saurait contester que la formation ou la construction d'un nombre implique la discontinuité. (...) Et la raison en est que, pour obtenir un nombre, force est bien de fixer son attention, tour à tour, à chacune des unités qui le composent. L'indivisibilité de l'acte par lequel on conçoit l'une quelconque d'entre elles se traduit alors sous forme d'un point mathématique, qu'un intervalle vide

---

<sup>68</sup> Ebd., S. 57-58.

d'espace sépare du point suivant. Mais (...) ces points mathématiques ont une tendance à se développer en lignes à mesure que notre attention se détache d'eux, comme s'ils chercheraient à se rejoindre les uns les autres. Et quand nous considérons le nombre à l'état d'achèvement, cette jonction est un fait accompli: (...) l'ensemble présente tous les caractères de la continuité.»<sup>70</sup>

Wenn Bergson die Vorstellung von «Zählbarkeit» oder «Meßbarkeit» mit derjenigen von einem homogenen und ausgedehnten Medium assoziiert, welches eine logische Bedingung für die Existenz<sup>71</sup> verschiedener und durch Intervalle voneinander abgesonderter Einheiten darstellt, so legt er dabei aber - im Hinblick auf eine Mannigfaltigkeit in diesem Raume zu lokalisierender Bewußteinszustände - äußersten Wert auf die Feststellung, daß es zwei voneinander ganz verschiedene Mannigfaltigkeitsarten gibt:

«A vrai dire, chacun de nous établit une distinction entre ces deux espèces de multiplicité quand il parle de l'impénétrabilité de la matière. (...) Imaginez qu'un corps pénètre un autre corps: vous supposerez aussitôt dans celui-ci des vides ou les particules du premier viendront se loger; ces particules à leur tour ne pourront se pénétrer que si l'une d'elles se divise pour remplir les interstices de l'autre; et notre pensée continuera cette opération indéfiniment plutôt que de se représenter deux corps à la même place. (...) Poser l'impénétrabilité de la matière, c'est donc simplement reconnaître la solidarité des notions de nombre et d'espace, c'est énoncer une propriété du nombre, plutôt que de la matière.»<sup>72</sup>

Wenn es um eine «räumliche Realität» geht, so ist - zumindest aktuell - kein Ende der Differenzierung absehbar; ein Bewußtsein, welches sich durch eine ganz spezifische «Wahrnehmung der Außenwelt» entwickelt, ist - logischerweise - diskriminierend: Es sieht sich in einem abstrakten Raum - von welchem es früher oder später sich selbst sowie alles, was

---

<sup>69</sup> Ebd., S. 63.

<sup>70</sup> Ebd., S. 61-62.

<sup>71</sup> Das Wort **Existenz** wurde im 17. Jh. aus *spätlat.* ex(s)istentia «Dasein» entlehnt und geht zurück auf *lat.* exsistere «hervor-, heraustreten; auftauchen, hervorbrechen, sich erheben, erscheinen, zum Vorschein kommen; aufkommen, ausbrechen, eintreten, entstehen, werden», in welchem bereits die Vorstellung von einem «Bruch» im Fluß der Zeit enthalten ist; während das *lat.* Präfix ex- «aus, heraus, ...» also eine sowohl im räumlichen als auch im zeitlichen Sinne zu verstehende «Scheidung» zum Ausdruck bringt, weist das *lat.* sistere «aufstellen, errichten; anhalten, hemmen, einstellen; befestigen, feststellen; sich stellen, stillstehen, stehenbleiben; bestehen, fortbestehen; ...» auf die dem Gedanken an ein «Existieren» immanente Vorstellung von etwas in der zeitlichen Veränderlichkeit «Bestehendem» bzw. «Festzustellendem» hin. (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch; Der kleine Stowasser).

<sup>72</sup> DI, S. 65-66.

nicht in seinem Interesse stand, abgezogen hat - einer Mannigfaltigkeit von «Äußerlichkeiten» gegenübergestellt. Für den Menschen stellt der Raum - ein bis an die Grenzen seiner Vorstellungskraft sich ausdehnendes «Bild» - eine «Projektionsmöglichkeit»<sup>73</sup> und somit eine «Herausforderung zur Äußerung» dar, indem er ihn eine «Erweiterung seiner Horizonte» anstreben läßt. Der Raum stellt also eine *Bedingung* für die Selbstverwirklichung des Menschen dar; wie verhält es sich in diesem Falle mit dessen Lebenszeit? Ist sie nicht - und zwar in einem ganz ähnlichen Sinne - eine notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung seiner Individualität? Ja: Der Mensch kann - im wahrsten Sinne des Wortes - auf eine räumliche Wirklichkeit seiner Vorstellungen zählen; erscheint ihm auch die wirkliche Dauer berechenbar? Bergson spricht sich ganz entschieden gegen eine derartige Annahme aus: Es entspricht, so betont er, einer rein logischen Notwendigkeit, daß zwei oder mehrere «Gegebenheiten des Bewußtseins» nie gleichzeitig ein und denselben Ort im Raume einnehmen können, während es sich mit der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände in der Dauer vollkommen anders verhält:

«(...) les choses matérielles, extérieures les unes aux autres et extérieures à nous, empruntent ce double caractère à l'homogénéité d'un milieu qui établit des intervalles entre elles (...): mais les faits de conscience, même successifs, se pénètrent, et dans le plus simple d'entre eux peut se réfléchir l'âme entière. (...) Pourtant on compte des sentiments, des sensations, des idées, toutes choses qui se pénètrent les unes les autres et qui, chacune de son côté, occupent l'âme toute entière?»<sup>74</sup>

Wenn die Bewußtseinsvorgänge nun nicht in einem diskontinuierlichen Raum, sondern vielmehr nur in einer kontinuierlichen Lebensspanne anzunehmen sind: Was bedeutet dann die Vorstellung von einer «meßbaren Zeit»? Bergsons Antwort auf diese Frage ist denkbar einfach, und sie führt uns zum springenden Punkt seiner Philosophie: Sowohl im Akt des «Zählens», so folgert er, als auch im Gedanken an ein «Aneinandergereihtsein» verschiedener Ereignisse in der Zeit beruft sich ein reflektierendes Wesen auf eine imaginäre Ausdehnung; analog zur Vorstellung von einer beliebigen zusammengesetzten Zahl - welche unmittelbar mit der Vorstellung von einer *neben* der ursprünglichen Einheit bestehenden weiteren und ebenso

<sup>73</sup> Bergson hat im letzten Kapitel der *Schöpferischen Entwicklung* ( *Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion méchanistique*, EC, S. 272 ff.) ausgeführt, wie es sich mit einer mehr oder weniger bewußten «Wahrnehmung dieser Projektionen» verhält. (Vgl. unten, Kapitel 3.3. (ad IV)).

<sup>74</sup> DI, S. 73/66.

*kontinuierlichen* «Einheit» assoziiert ist - stellt es sich die verschiedenen «Vorgänge», die es durch seine Wahrnehmung zu unterscheiden gelernt hat, in einer Art «Medium» aufgefädelt vor: Es kann sich also - nachdem es bereits Differenzierungen im Fluß der Zeit getroffen hat - durch eine nachträgliche «gedankliche Synthese» einen Eindruck von einer sowohl kontinuierlichen als auch ausgedehnten und aus verschiedenen Einheiten zusammengesetzten (und in diesem Sinne meßbaren) Zeit verschaffen.

Da der Mensch - insofern er körperlich und geistig dazu in der Lage ist - danach strebt, seine persönliche Vorstellung vom Leben zur Verwirklichung zu bringen, stellt sich sein Bewußtsein *unwillkürlich* auf den Raum ein. Um seine Lebensbewegung zu erfüllen, beschreitet er in Gedanken einen Weg, auf dem er verschiedenen anderen Körpern begegnet; da er aber von der Kontinuität seines eigenen Erlebens ausgeht, nimmt er gleichzeitig an, ein jeder Körper hinterlasse bei seiner Bewegung eine Art «Bahn» im Raume und durchlaufe dabei eine gewisse «Zeitspanne». Durch die Assoziation seiner eigenen und der Bewegung im allgemeinen mit einander äußerlichen Punkten im Raum unterscheidet er im kontinuierlichen Fluß seiner Wahrnehmung diverse Diskontinuitäten sowie eine Mannigfaltigkeit von Zeitintervallen: Er grenzt also verschiedene Ruhepunkte im Fluß des Werdens voneinander ab, welche einen Ausdruck seines persönlichen Interesses und somit eine Möglichkeit zur Verwirklichung seiner Vorstellungen darstellen. Diese Vorgehensweise aber bedeutet, wie Bergson immer wieder betont, lediglich die Projektion einer «ablaufenden Zeit» in ihr räumliches Pendant: Der Mensch macht sich ein «Bild von der Zeit», welches er - anhand der Strecke, die ein Uhrzeiger auf dem Zifferblatt beschreibt - anhand der Anzahl der Schwingungen, welche ein Pendel ausführt - anhand des Weges, auf dem die Sonne im Horizont seines Lebens wandelt - für berechenbar hält; mit seiner Vorstellung von einer ausgedehnten Zeit begeht er aber einen zur Äußerung gedrängten Akt der Bedeutungskonstitution: Er zieht gleichsam das *Wirkliche* von der Dauer ab, indem er sie der ihr eigentümlichen Dynamik entkleidet und eine Art «meßbares Medium» aus ihr abstrahiert, wodurch er seinem Leben eine bestimmte und wohldefinierte Richtung zu verleihen vermeint. Doch wie sollte sich das eindimensionale Bild, welches man sich von einer ablaufenden Zeit machen kann, je mit der Vieldimensionalität der psychischen Wirklichkeit treffen?

Diese Frage mag nicht heißen, daß Bergson der analytischen Vorgehensweise allen Nutzen absprechen will, nein: es ist ihm vielmehr darum zu tun, seine Kritik an einer mehr und mehr auf die unmittelbare Kontinuität des Erlebens vergessenden Weltsicht zu üben. Die

Wissenschaft sowie der praktische Verstand mögen hervorragende Orientierungshilfen sein; doch über eine sinnvolle Art des Umgehens mit der wirklichen Dauer eines Lebens vermögen sie dem Menschen - frei wie er ist - keine befriedigende Auskunft zu geben. Auch läßt sich, wenn Messen zwei gleiche Größen zur Deckung zu bringen bedeutet, die Absurdität einer Vorstellung von einer «meßbaren Zeit» leicht nachvollziehen, «(...) denn jede Wirkung der Dauer, die sich mit sich selbst zur Deckung bringen ließe und folglich meßbar wäre, würde ihrem Wesen nach nicht mehr eine Dauer sein.»<sup>75</sup> In Gedanken bewegt sich der Mensch so, als wäre seine Zeit stets im Abfließen begriffen; der Raum, welcher ausgedehnt ist und mannigfache Bilder in sich projizieren läßt, ist das maßgebliche Medium seiner rationalen Vorgehensweise, und die Vorstellung von einer ausgedehnten Zeit liegt sowohl seinem handlungsorientierten Denken im allgemeinen wie auch seinem wissenschaftlichen Denken im speziellen zugrunde; ja über weite Strecken ist, wie Bergson hervorhebt, sogar das philosophische Denken von ihr geprägt:

«Tout le long de l'histoire de la philosophie, temps et espace sont mis au même rang et traités comme choses du même genre. (...) La théorie de l'espace et celle du temps se font ainsi pendant. Pour passer de l'une à l'autre, il a suffi de changer un mot: on a remplacé «juxtaposition» par «succession»»<sup>76</sup>

Was sich Bergson zur Lebensaufgabe gemacht hat, ist - wir können es bereits ahnen - nichts Geringeres, als eine dem philosophische Denken immanente «Vorstellung von Kausalität» bloßzulegen und sie - im Geiste seiner eigenen Philosophie - auf die «natürliche Bedingtheit ihres Werdens» zurückzuführen. Es ist die vollkommene Heterogenität der wirklich erlebten Dauer, welche - paradox - im Mittelpunkt seines Interesses steht: Sein Aufruf zur Aufmerksamkeit gilt der Tatsache, daß es sich mit einem im Werden begriffenen Bewußtsein in Wirklichkeit ganz anders verhält, als jede auch noch so differenzierte Vorstellung von einem «Sein in der Zeit» glauben machen könnte. Wenn man die Welt der Zahlen mit einer Mannigfaltigkeit von sich gegenseitig durchdringenden und beschwingenden seelischen Bewegungen in Verbindung bringen will, so ist das zwar - als ein Grenzfall - im Bezug auf jene Empfindungen möglich, denen man bereits eine unmittelbare Ursache in der Außenwelt zugeordnet hat; wir können zum Beispiel dem wiederholten Schlagen einer Glocke, dem rhythmischen Ertönen von Schritten oder der Aufeinanderfolge von verschiedenen Tönen

---

<sup>75</sup> DSW, Einleitung (Erster Teil), S. 22.

<sup>76</sup> PM, Introduction (première partie), S. 5.



eines Musikstückes - auch wenn sie durch ihr «dauerndes Nacheinander» wesentlich voneinander verschieden sind - leicht eine Zahl zuordnen und sagen: Ich habe fünf Glockenschläge, zehn Schritte, fünfzehn Töne «empfunden». Mit einem Eindruck von gewissen – und namentlich einer unmittelbaren Wahrnehmung entspringenden - Empfindungen kann man also, wenn man so will, durchaus eine symbolisch-räumliche Vorstellung von verschiedenen Ereignisfolgen assoziieren; es ist jedoch schwer zu leugnen - und wir alle können es wohl aus unserer eigenen Lebenserfahrung schließen -, daß sich das Empfindungsspektrum eines Lebewesen durch eine derartig heterogene Fülle von rein individuellen Erlebnissen auszeichnet, daß sich letztere wohl niemals auf einen rein logischen Zusammenhang reduzieren lassen werden.

Es ist in diesem Zusammenhang zu bemerken, daß sich Bergson mit seiner Analyse der Zeitempfindung explizit von einer im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts zu beachtlicher Popularität gelangten Assoziationspsychologie abgrenzt.<sup>77</sup> Seiner Meinung nach kann eine Psychologie, die den Fluß der Zeit in die verschiedenen Vorstellungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zergliedert und welche psychologische Vorgänge als zusammengesetzte, mit der Zeit sich aneinanderreihende und vergängliche Gegebenheiten definiert, nur eine künstliche Reproduktion des bewußten Lebens darstellen:

«Or remarquons que, lorsque nous parlons du temps, nous pensons le plus souvent à un milieu homogène où nos faits de conscience s'alignent, se juxtaposent comme dans l'espace, et réunissent à former une multiplicité distincte. (...) Nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même. Nous lui poserons alors cette question: la multiplicité de nos états de conscience a-t-elle la moindre analogie avec la multiplicité des unités d'un nombre? La vraie durée a-t-elle le moindre rapport avec l'espace? (...) si le temps, telle que se le représente la

---

<sup>77</sup> Vor allem das erste Kapitel von Bergsons *Essai*, welches *Von der Intensität der psychologischen Zustände* handelt, stellt eine kritische Reflexion über die impliziten Annahmen einer Psychologie mit Anspruch auf Wissenschaftlichkeit dar. Psychologen und Philosophen wie Hartley, Priestley, Hume und Herbart und im besonderen John Stuart Mill hatten die Grundlagen der **Assoziationspsychologie** bestimmt, indem sie das gesamte Seelenleben - einschließlich der höchsten Denkvorgänge und der daraus resultierenden willkürlichen Bewegungen - auf ein Zusammenspiel von psychologisch assoziierbaren «Elementen» zurückführen wollten. Schon Aristoteles hatte sich zum Thema der Assoziationen geäußert und Ähnlichkeit sowie Gegensätzlichkeit der Inhalte als Verknüpfungsursachen genannt; später wurden die assoziative Zusammenhänge meist durch eine räumliche bzw. zeitliche Nähe der verknüpften Teile erklärt; verschiedene Vorstellungsbilder und psychische Zustände sollten demnach derart miteinander verbunden sein, daß das Auftreten eines bestimmten von ihnen das automatische Auftreten anderer bestimmter - nämlich mit ihnen assoziierter - Vorstellungen oder Zustände auslöste. (Vgl. Philosophisches Wörterbuch, S. 40.)

conscience réfléchie, est un milieu où nos états de conscience se succèdent distinctement de manière à pouvoir se compter, (...) il est à présumer que le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace. (...) il faut donc que la pure durée soit autre chose.»<sup>78</sup>

Der Idee von einer erinnerungsmäßigen Verknüpfung verschiedener Einzelvorstellungen aufgrund räumlicher, zeitlicher oder inhaltlicher Kontiguität entgegnet Bergson seine Auffassung von einem Bewußtsein, in welchem Erinnerungen, Erfahrungen und Ahnungen eine unausgedehnte und somit unteilbare Ganzheit bilden. In Wirklichkeit, so meint er, handelt es sich um eine unendlich heterogene Mannigfaltigkeit von Vorstellungsbildern, Phantasien, Träumen, Gefühlen, Emotionen, Willensregungen und anderen Impulsen, welche die Lebensdauer eines Menschen im wesentlichen dauernd bestimmen, durchdringen und Moment für Moment beseelen:

«Ainsi des sensations inextensives resteront ce qu'elles sont, sensations inextensives, si rien ne s'y ajoute. Pour que l'espace naisse de leur coexistence, il faut un acte de l'esprit qui les embrasse toutes à la fois et les juxtapose (...)»<sup>79</sup>

Laut Bergson hat unser differenzierendes Bewußtsein vor allem die Funktion eines Werkzeuges zur Analyse, anhand dessen wir die Welt, in der wir leben und bewegen, in eine Vielzahl von «Sinneseindrücken» fassen, um letztere schließlich in einen sinnvollen Zusammenhang mit unserer interesseorientierten Wahrnehmung stellen zu können. Diese Art der Vorgehensweise beweist sich als durchaus praktisch; doch das «objektive»<sup>80</sup> Bild, das wir uns derart von der Welt machen, beschränkt sich auf einen allein in seiner «Äußerlichkeit» wahrnehmbaren Raum. Mit einer unserem Leben «innewohnenden» Dauer verhält es sich vollkommen anders: da wir sie nicht wahrnehmen können, ohne zumindest ein Minimum unserer Aufmerksamkeit auf die Kontinuität unseres Bewußtseinsstromes zu lenken - ohne uns also auf das zu konzentrieren, was den lebendigen Zusammenhang zwischen unseren

---

<sup>78</sup> DI, S. 67-68.

<sup>79</sup> Ebd., S. 70.

<sup>80</sup>Das seit dem 14. Jh. (also seit dem Beginn der Neuzeit!) bezeugte Fremdwort **Objekt** geht auf *lat.* obiectere «entgegenwerfen, entgegenstellen; vorsetzen, vorwerfen» zurück; der Ablativ **objektiv** «auf ein Objekt bezüglich, gegenständlich, tatsächlich; sachlich; unvoreingenommen» wurde im 18. Jh. aus *nlat.* objectivus entlehnt. (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch). Die Vorstellung von der «Unvoreingenommenheit» einer objektiven Annäherungsweise an ein Objekt des Interesses ist - man denke nur an diverse psychologische oder wissenschaftstheoretische Theorien über die Bedeutung der *Projektion* - inzwischen wohl als einer der augenscheinlichsten «Mythen der Neuzeit» zu bezeichnen.

vorangegangenen, gegenwärtigen und darauffolgenden Empfindungen herstellt - können wir keinen Zugang zu ihr finden. Wie Bergson immer wieder von neuem betont, ist die Dauer etwas wesentlich «Einfaches», denn «(...) man fühlt und erlebt diese Dauer, die die Wissenschaft eliminiert, die so schwierig zu erfassen und auszudrücken ist. Sollen wir nicht einmal untersuchen, was sie wirklich ist?»<sup>81</sup>

Ja - doch wir haben bereits auf die Probleme, welche aus dem Versuch einer Reflexion über das «Wesen der Zeit» resultieren, hingewiesen; was man auf den Punkt bringen kann - mit welchen Begriffen, Bildern oder Zuständen man es auch assoziieren mag - wird niemals der in einer «Intuition der Dauer» vermittelten Wirklichkeit entsprechen können. Wie die Intuition, so ist und bleibt auch die Dauer unfafßbar; in Anlehnung an Aristoteles könnte man sie - im Wesentlichen paradox - als eine «unbewegte Bewegerin»<sup>82</sup> charakterisieren; aber lassen wir Bergson selbst zu Wort kommen:

«La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs: il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité?»<sup>83</sup>

Wenn wir mit Bergson davon ausgehen, daß alles, was lebt, auch dauert, und daß sich weiters alles, was dauert, in der Kontinuität eines Bewußtseins ereignet, so können wir folgern, daß

---

<sup>81</sup> DSW, Einleitung (Erster Teil), S. 23.

<sup>82</sup> «Da es ferner drei sind, das Bewegende, dann das Bewegungswerkzeug und drittens das Bewegte [ die Dauer, die Intuition und das Andere! ], so ist das Bewegende ein Doppeltes, nämlich entweder ein Unbewegtes [ die reine Dauer - ein Innehalten ] oder ein teils Bewegtes, teils Bewegendes [ die Intuition ]. Das Unbewegte ist das zu verwirklichende Gute, das Bewegende und Bewegte das Strebungsvermögen (...), das Bewegte ist aber das Lebewesen [ das Andere ]. Das Werkzeug, mit dem die Strebung bewegt, ist schon ein Körperliches.» (Aristoteles, Von der Seele, S. 116).

<sup>83</sup> DI, S. 74-75.

wir uns selbst - die wir leben, lesen, lernen - alle dauernd ereignen, während wir die eigentümlich beseligende Melodie unseres Lebens verwirklichen. Wenn wir unser Bewußtsein von der Dauer überdenken, indem wir uns gleichsam aus dem Fluß unseres Daseins herausstellen, sehen wir uns selbst angesichts eines Bildes unter vielen widergespiegelt; lösen wir uns hingegen von diesem Zustand einer imaginären Konzentration, indem wir uns dem Strom des Lebens hingeben, so relativiert sich eine einstmals persönliche Perspektive zugunsten einer lebendigen Beziehung; und nur wenn wir die Tiefen der Wirklichkeit durchdringen<sup>84</sup>, werden sich all unsre Bilder zu einem einzigen - unserem Ereignen - verschwimmen. Was aber können wir uns hier und jetzt - also reflektierenderweise - unter einer «Intuition der Dauer» vorstellen? Ein Erlebnis der Transzendenz? Ein Ereignis der Koinzidenz? Eine Erfüllung der Intelligenz? Ich schlage vor: Denken wir an ein beeindruckendes Erlebnis, in welchem eine kritische Haltung zur Ruhe und ein Zweifeln zum Schweigen kommt; denken wir an ein Moment, da es uns ein Leichtes ist, in der Hingabe an eine Wahrnehmung aufzugehen; denken wir an eine unmittelbare Begegnung mit der Fülle des Daseins; denken wir an einen Funken, der einen Widerstand überspringt; denken wir an einen Impuls, welcher den Strom unseres Lebens zum Fließen bringt.

Wie wir sehen, befördert die Dauer eine unerschöpfliche Fülle von Bildern zutage. Für ein Bewußtsein, welches nicht ganz und gar einem «Bann der Eintönigkeit» erlegen ist, können sich zwischen den virtuellen Endpunkten eines jeden vorstellbaren «Zeitabschnittes» Welten eröffnen; die gelebte und empfundene Dauer kann in entspannender Intensität verfliegen oder - in einer Anspannung der Sinne - schier im Unendlichen versiegen; sie gleicht einer unerschöpflichen Quelle, welche sich in den Fluß des Werdens ergießt; sie bringt eine schöpferische Kraft hervor, die sich im Übergehen einer Mannigfaltigkeit von Qualitäten des Erlebens ineinander verwirklicht; keines ihrer «Momente» ist da, wenn ein anderes erscheint, und keines ihrer «Intervalle» mit einem anderen vergleichbar: In der «wirklichen Dauer» findet die «Berührung»<sup>85</sup> von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht im Sinne einer «Aufeinanderfolge», sondern vielmehr im Sinne einer gegenseitigen «Vermengung» statt. Mit Bergson wollen wir die Dauer als eine den harmonischen Weltenraum mit einer unendlichen

---

<sup>84</sup> Durchaus auch im Sinne einer Tiefenpsychologie!

<sup>85</sup> Das Substantiv **Berührung** ist eine Ableitung vom Verb **rühren**, welches auf die *idg.* Wurzel \*ker- «mischen, mengen, rühren» zurückgeht. In den alten Sprachzuständen (*mhd.* rüeren, ruoren, *abd.* [h]ruoren, *niederl.* roeren, *aengl.* hræran, *schwed.* röra) wurde «rühren» vorwiegend im allgemeinen in der Bedeutung von «in Bewegung setzen, den Anstoß geben, bewegen» gebraucht, aus welcher sich bereits im *abd.* die Bedeutung «anstoßen, anfassen, betasten» entwickelte (vgl. anrühren, berühren); ferner wird «rühren im Sinne von «in innere Bewegung, in Erregung versetzen» verwendet (vgl. rührend, gerührt, rührselig). (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch).

Fülle von Stimmungen durchdringende Melodie des Lebens erfahren, in welcher jeder Körper seine eigene und einzigartige Rolle spielt, indem er eine Variation ihres eigentümlichen und unaufhörlichen Klangbildes verwirklicht. Hören wir auf die Komposition: eine Intuition der Dauer.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Die folgende Geschichte stellt ein den aktuellen Erörterungen zugrundeliegendes Assoziationsgeflecht dar.

## 1.3.

**Eine Geschichte zur Dauer zur Welt ...**

... einen Eindruck zum Ausdruck zu bringen - diese Vorstellung - was hat sie zu bedeuten?

Allerhand! Gedanken um Gedanken verbreiten sich, vermischen sich, vertiefen sich,

um schließlich - ineinander - überzugehen: Wohin wollen sie - hinaus?

Eine dringliche Angelegenheit? Wie die Zeit doch verrinnt!

Mag es sein, daß die Dauer im Andren beginnt?

Mit einem spontanen Verschmelzen?

Einer ursprünglichen Teilung?

Durch eine Geschichte?

Sich entwickelnd?

Ausgedehnt?

Gespannt?

Einmalig?

Endlich!

Geburt!

Der Impuls, einem Druck nachzugeben,

nachzugehen, nach und nach - sich gehen zu lassen,

bedingungslos - aufzugehen, in vollkommener Hingabe:

Siehe da!

... taucht das Andere auf, das Wesentliche,

unbestimmbar doch soeben noch: bestimmt,

die Welt im Äußern und Erinnern

zu durchdringen,

zu ersinnen!

Was sonst?

Als im Anfang

das Eigentliche im Anderen zu finden?

Selbst andauernd Innigstes mit Äußerstem zu verbinden?

Eine Geschichte zu erzählen? Die Geschichte einer Geschichte?

Sie in den Raum zu stellen - ihre Äußerung zur Dauer zu tätigen?

Eine Idee von der Vorstellung einer Zeit zu entwickeln?

Eine Antwort auf eine Sehnsucht zu finden -

nach einem Innehalten?

Eine Versuchung?

Wozu?

Zur Vorstellung?

Nein - zur Entscheidung!

In ihr machen wir den Unterschied aus ...

in unserer Welt, unserer Geschichte ... der Flüchtigen ...

in unserm Tendieren ... unserm Türmen ... unser Zeitbild zu erobern ...

denken wir es körperlich: begreiflich! In einem Akt der Schöpfung:

sinnbildlich, selbstverständlich.

Ist es nicht so?

Einfach?

Ist die Lösung ...

... uns zu öffnen, entschlossen?!

Eine Weltanschauung in einen Kontext zu setzen,

Anschauungen und Reflexionen äußernd ... glauben wir?

Je weniger wir übergehen, umso schärfer wir sehen,

umso inniger fühlen wir etwas:

Brennen!

Sich verflüchtigen!

Es fällt - augenscheinlich - Licht!

Wir konzentrieren uns

- unversehens -

auf das Wesentliche:

Auf zu den Brennpunkten!

Auf, zu den lichten Zentren der Bündelung ...

Blendung ... Entfachung ... unsere Ehrfurcht zu erhellen:

unsere Angst: vermeintlich längst Vergangenes

ganz im Gegenteil bestehen zu sehen,

unsere Angst, zu vergehen, ganz

Selbst zum Anderen

zu werden!

Zu koinzidieren!

... endlich einen Anfang zu finden ...

den einen und einzigen Weg wahrzunehmen:

All unser Anliegen zu verwirklichen!

Was für eine Veränderung?!

Welch Schöpfung!?

Wie können wir

auf einmal

anders

sein

?

Andererseits:  
Machen wir uns doch  
mit jedem Atemzug auf eine Reise:  
Daß wir *sind*, ist *das* das Andere?  
Kommen wir anders zur Welt?  
Sind wir anders geboren?  
Bedürftig? Geborgen?  
Bewegen wir uns ...  
im Raum der Geschichte?  
Entleihen wir unser Dasein der Welt?  
Sind wir entgegengesetzt ... im Gleichgewicht?  
Im Gegenteil? In der Welt? Im Anderen?  
Was sind wir - ganz im Element?  
Was wird uns zum Ereignis?  
Ein Lodern? Ein Erwägen?  
Ein Erheben? Ein Wogen?  
Ist unser Atem der Wind?  
Die Zeit eine Dauer?  
Unser Leben?



## 2. Die Begabung zur Wahrnehmung

«Dauer ist der Fall,  
wenn ich an dem Kind,  
welches kein Kind mehr ist,  
- vielleicht schon ein Greis - ,  
die Augen des Kindes wiederfinde.»<sup>87</sup>

### 2.1. Die Anfänge einer Lebenszeit

Stellen wir uns vor, daß ein menschliches Wesen in jenem einzigartigen Moment, da es das «Licht der Welt» erblickt, vollkommen vorurteilsfrei und offen ist, und daß es weder durch eine «Vorstellung von Vergangenheit» noch durch ein «Nachdenken über Zukünftiges» auch nur die geringste Ablenkung von den unmittelbaren Gegebenheiten seines Bewußtseins erfahren könnte. Denken wir daran, daß uns allen einmal eine derart unmittelbare Erfahrung zuteil geworden ist, und nehmen wir weiters an, daß sie keinem abstrakten «Vergangenheitsraum» angehören kann, da sie im Sinne der Kontinuität unseres Daseins *ganz im Gegenteil* in einem unmittelbaren Zusammenhang mit unserer momentanen Zuständlichkeit steht: Wenn uns also nicht alles täuscht, liegt die «Intuition der Dauer» unserem Leben zugrunde. Was aber sollen wir mit einer derartigen Vorstellung anfangen? Können wir uns den Bewußtseinszustand eines Neugeborenen - oder gar die Ursprünglichkeit unseres eigenen Bewußtseins - nicht ebensowenig vorstellen, wie die «Intuition der Dauer» selbst? Werden wir uns - wenn wir Schlüsse aus einer Erfahrung zu ziehen versuchen, welche sich sowohl unserer Erinnerung als auch unserer Wahrnehmung grundsätzlich entzieht - nicht in einer Fülle rein spekulativer Projektionen verlieren? Wenn wir etwas über uns selbst erfahren wollen, müssen wir wohl von unserer aktuellen Perspektive ausgehen; wir wollen uns also nicht länger in einem «Gedanken an die Dauer» verlieren, sondern unsere gegenwärtigen Überlegungen an einer Sprichwörtlichkeit orientieren:

---

<sup>87</sup> Handke, Gedicht an die Dauer, S. 54.

«Der kürzeste Weg zu uns selbst führt um die ganze Welt.»

Treten wir also von einer *anderen* Seite an die Frage nach der «Intuition der Dauer» heran: Wie kommt es, daß der Mensch - ein ursprünglich ganz und gar von seinem momentanen Dasein erfülltes Lebewesen - sein Bewußtsein im Laufe des Lebens strategisch von der Wirklichkeit seiner Lebensdauer abzuwenden beginnt, um die Vorstellung von einer ausgedehnten Zeit zu entwickeln? Und was macht schließlich den entscheidenden Unterschied aus - zwischen einer denkbar vergänglichen Zeit und einer unaufhörlich erlebten Dauer? Machen wir uns auf die Reise: Gehen wir davon aus, daß ein noch ungeborenes und also in einem «Zustand der Geborgenheit» befindliches Wesen in einem Gefühl des dauernden «Aufgehobenseins» oder «Einsseins» verweilt, bis diese seine Zuständlichkeit eines Tages ihren unabdingbaren Ausgang findet: denn in dem Moment, da es geboren wird, erfährt es gleichsam eine Verwirklichung seiner ursprünglichen *Entscheidungsfähigkeit*. Aus einem Körper und mit einem Körper «zur Welt zu kommen» bedeutet nichts anderes, als selbst - als «Anderes» - auf eine nicht enden wollende Konfrontation mit einer Fülle von «Andersartigem» einzugehen; und alsbald eine erste «Abnabelung» stattgefunden hat, wird der Mensch auch schon von bestimmten Bedürfnissen heimgesucht: Es erklärt sich daher, daß sich seine Sinne nach und nach zu konzentrieren und ihre körperliche Wirklichkeit als eine Art «Vehikel der Ereignung» zu definieren beginnen. Je eher es dem Menschen mittels seiner Lernfähigkeit gelingt, von der Mannigfaltigkeit dessen, was er an «Erscheinungen» wahrnimmt, einen wohlunterschiedenen Eindruck zu gewinnen und diesen in angemessener Weise zum Ausdruck zu bringen, desto eher wird er sich sinnvoll in seiner Welt behaupten können; und je weiter die Entwicklung seines Bewußtseins voranschreitet, umso intensiver wird er sich nach und nach eines signifikanten Unterschiedes zwischen sich «Selbst» und allem «Anderen» bewußtwerden.

Hinsichtlich der Herausbildung seiner «Rationalität» ist nun vor allem *entscheidend*, daß sich der Mensch im Zuge seines Heranreifens instinktiv - d.h. durch die körperliche Bedingtheit seiner Wahrnehmung - selbst über ein räumliches Bild von der Welt zu reflektieren tendiert. Der Instinkt stellt dabei eine ursprünglichste Form der Verkörperung seines Bewußtseins dar - ist er es doch, der im Grunde alles Begreifen in die Wege leitet und der Körper und Geist zur Vereinigung im konkreten Akt bewegt. In jeder instinktiven Reaktion kommt eine reine *Emotion* zum Ausdruck: eine «Gemütsbewegung», durch welche sich eventuelle aus einer Konzentration der Wahrnehmung resultierende «Spannungszustände» entladen können. Die Triebregungen, welche sich nach und nach aus diesem ursprünglichen Instinkt entwickeln,

eröffnen dem reflektierenden Bewußtsein eine Perspektive auf seine «Zukünftigkei» und drängen den Menschen also dazu, seinen gegenwärtigen Zustand zu überwinden und sozusagen in eine Form der Vergangenheit zu verdrängen. Durch seine Tendenz zur körperlichen Vergegenwärtigung bedingt der Instinkt in diesem Sinne eine Transformation des Bewußtseins, welche sich in Abhängigkeit von dessen differenzierender Funktion nach und nach in einer Wahrnehmung von verschiedenen «Zeitqualitäten» bemerkbar zu machen beginnt. Da sich diese verschiedenen «Qualitäten» nur im Sinne einer subjektiven «Zeitempfindung» äußern können und daher schon von vornherein einer Bewertung unterliegen, bedeutet der Instinkt dem Menschen schließlich eine *Motivation*, nicht im mechanischen Wiederholen eines durch die Unterscheidung zwischen «Innerlichem» und «Äußerlichem» suggerierten «Gesetzes der Dichotomie»<sup>88</sup> zu erstarren, sondern selbst die *Initiative* zu ergreifen, um einerseits - in der Unterscheidung zwischen «Eigenem und Anderem» - eine Art des *natürlichen Urteilsvermögens* und andererseits - durch das Treffen einer weiteren Unterscheidung zwischen «Anderem und Anderem» - sein ganz *individuelles Interesse* zu entwickeln. Dieses Interesse nun steht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit jeder Vorstellung von der Notwendigkeit eines «Überwindens» gewisser räumlicher Distanzen, welchen das erwartungsvolle Bewußtsein gleichsam eine zeitliche Dimensionalität zuordnet. In eben diesem Sinne wollen wir im Instinkt einen Urimpuls zur «Objektivierung des Zeitgefühles» sehen.

Inwiefern nun beschäftigte sich Bergson weiterhin mit der Zeit? Wohin haben ihn seine Gedankengänge *Über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins* geführt? Was hat er aus seiner «Intuition der Dauer» gemacht? Nun: 1890 hatte er seine Lehrtätigkeit aufgenommen, die er - mit kurzen Unterbrechungen - bis 1898 vorrangig am Lycée Henri IV in Paris ausübte. In diese Zeit, während derer er sich mehr oder weniger aus dem öffentlichen Diskurs zurückgezogen hatte, fallen auch seine Heirat mit Louise Neuburger (1892) und die Geburt seiner Tochter Jeanne (1893).<sup>89</sup> Die Tatsache, daß das Kind taubstumm war, dürfte Bergson - auch wenn uns nichts darüber bekannt ist - wohl durchaus in der Entwicklung seiner Interessen beeinflußt haben; im Jahr 1896 erscheint jedenfalls sein zweites philosophisches

---

<sup>88</sup> Vgl. Bergson in den *Zwei Quellen der Moral und der Religion*: «(...) nous appellerons *loi de dichotomie* celle qui paraît provoquer la réalisation, par leur seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que des vues différentes prise sur une tendance simple.» (MR, S. 316).

<sup>89</sup> Vgl. Worms, *Chronologie*, S. 19.

Werk, welches sich vor allem mit den Fragen nach der menschlichen Wahrnehmung und Ausdrucksfähigkeit befaßt: *Matière et Mémoire*.<sup>90</sup>

## 2.2. Über die Beziehung zwischen Körper und Geist

Wenn Bergson seine Vorstellung von der «wirklichen Dauer» in *Zeit und Freiheit* noch durch deren abstrakte Abgrenzung von einer «verräumlichten Zeit» entwickelt hatte, so steht die Frage nach dem konkreten Ursprung der Idee der Zeit im Mittelpunkt von *Materie und Gedächtnis* - einer äußerst minutiösen *Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, durch welche er sich erstmals den Respekt seiner Zeitgenossen verschafft hat.<sup>91</sup> Bergson geht nun vom Körper aus, um zu zeigen, daß sich dieser aus sich selbst nicht erklären läßt; seine Hypothese lautet also sinngemäß: Ein körperliches Dasein zu denken ist ohne die Intervention einer *anderen* Realität - möge man sie Geist, Seele oder Bewußtsein nennen - unvorstellbar; das Vorwort zur siebten Auflage des Buches von 1911 eröffnet er in diesem Sinne mit folgenden Worten:

«Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées et qui font que, suggéré par la conscience immédiate, adopté par le sens commun, il est fort peu en honneur parmi les philosophes.»<sup>92</sup>

Bergson hatte es sich offenbar zum Ziel gesetzt, anhand seiner Untersuchung der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist zu beweisen, daß sich Materie und Gedächtnis in

---

<sup>90</sup> Im Originaltitel: *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896)*. In der deutschen Übersetzung lautet selbiger Titel: *Materie und Gedächtnis. Über die Beziehung zwischen Körper und Geist*.

<sup>91</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 45.

<sup>92</sup> MM, Avant-Propos de la septième Edition, S. I.

der Sinneswahrnehmung unmittelbar durchdringen<sup>93</sup>; dies ist die Leitidee des vorliegenden Werkes:

«C'est à dire que la relation du mental au cérébral n'est pas une relation constante, pas plus qu'elle n'est une relation simple. (...) Ainsi notre état cérébral contient plus au moins de notre état mental, selon que nous tendons à extérioriser notre vie psychologique en action ou à l'intérioriser en connaissance pure. Il y a donc enfin des tons différents de la vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre *attention à la vie*.»<sup>94</sup>

Sozusagen spielt sich die Lebenswirklichkeit des Menschen in zahllosen Nivellierungen zwischen einer Tendenz zur instinktiven *Wahrnehmung* einerseits und - je weiter sich seine Intelligenz entwickelt hat - zur bewußten *Erinnerung* andererseits ab, wobei diese beiden extremen Tendenzen laut Bergson nur in einer Vermittlung durch «Erinnerungsbilder» Realität gewinnen und zur Verwirklichung kommen können.<sup>95</sup> Die Vorstellung von verschiedenen «Bewußtseinsniveaus», welche einer mehr oder weniger fortgeschrittenen geistigen Entwicklung verschiedener Lebensformen entsprechen, ist jedoch in seinem Sinne nicht dogmatisch, sondern vielmehr als eine bildhafte Arbeitshypothese zu verstehen, welche sich zur Anwendung auf die verschiedenen Aspekte der Beziehung zwischen «Physischem» und «Psychischem» eignen soll; denn anstatt einen Dualismus zwischen Idealismus und Realismus bzw. zwischen Spiritualismus und Materialismus zu proklamieren<sup>96</sup>, ortet Bergson das zu behandelnde Problem im Spannungsfeld selbst. Die «Bildhaftigkeit allen Erkennens» ist als ein Schlüssel zu seiner Epistemologie zu verstehen, wenn man verfolgt, wie er - vor allem im Hinblick auf die Unmittelbarkeit ihres Handlungszusammenhanges - die Fragen nach dem Wiedererkennen und nach dem «Überleben» vergangener Bilder aufrollt. Namentlich sind selbst die vier Kapitel von *Materie und Gedächtnis* als eine *Entwicklungsgeschichte der Bilder* zu lesen: Sie handeln von der Auswahl der Bilder **(I)**, vom Wiedererkennen der Bilder **(II)**, vom Weiterleben der Bilder **(III)** und von der Abgrenzung und Fixierung der Bilder **(IV)**. Wie wir nicht zuletzt in einem Vorwort angekündigt finden, wird sich also eine Vielfalt von Bildern als das zentrale Motiv des gesamten Werkes herausstellen:

<sup>93</sup> Vgl. Vieillard-Baron, S. 44.

<sup>94</sup> MM, Avant-Propos de la septième Édition, S. 6-7.

<sup>95</sup> Vgl. MG, S. 127.

<sup>96</sup> Vgl. DSW, Einleitung (Zweiter Teil), S. 95.

«La matière, pour nous, est un ensemble d' «images». Et par «image» nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, - une existence située à mi-chemin entre la «chose» et la «représentation». Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun.»<sup>97</sup>

**(ad I)** Machen wir uns ein Bild: Das erste Kapitel von *Materie und Gedächtnis* handelt **Von der Auswahl der Bilder bei der Vorstellung**. Bergson begründet hier sein Postulat von der «Bildhaftigkeit allen Erkennens»:

«Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissons rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. (...) Pourtant il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections: c'est mon corps. J'examine les conditions où ces affections se produisent: je trouve qu'elles viennent toujours s'intercaler entre des enbranlements que je reçois du dehors et des mouvements que je vais exécuter, comme si elles devaient exercer une influence mal déterminée sur la démarche finale.»<sup>98</sup>

Die «Bilder der Außenwelt» stellen sich dem menschlichen Bewußtsein gewöhnlich in diskontinuierlicher Form und als sinnvoll durch einen Akt der Reflexion miteinander verknüpfbare Entitäten dar, über welche es in einem gewissen Sinne verfügen kann. Verfolgen wir den Prozeß unserer individuellen Wahrnehmung nun aber von Anfang an und genau, so stellt sich ganz ursprünglich - also unwillkürlich und natürlich, ja sogar so selbstverständlich, daß es uns gar nicht erst bewußt zu werden braucht - unser *Leib* in den *Mittelpunkt unseres Interesses*. Doch wir müssen genauer sein - schließlich sind wir nicht Leib allein: Es ist also im Hinblick auf unser differenzierendes Bewußtsein, daß unserem Leib eine *äußerst entscheidende*

---

<sup>97</sup> MM, Avant-Propos de la septième Edition, S. I.

<sup>98</sup> MM, S. 11-12.

*Funktion* zukommt - bedeutet «etwas wahrzunehmen» im Endeffekt doch nicht anderes, als sich instinktiv von ganz bestimmten Aspekten der «Außenwelt» affiziert zu fühlen. Den Eindruck eines leiblichen Affiziertseins nun, welcher in unserem Bewußtsein entsteht, empfinden wir gewöhnlich als eine Art «Impuls»: Wir sind bewegt, und das heißt: motiviert, uns zu bewegen. Da unser Leib einerseits keiner abstrakten Vorstellungswelt angehört, und da er andererseits in offensichtlichen Kontakt mit ihr treten kann, besteht seine Funktion, wie Bergson meint, vor allem in der «Vermittlung von Bildern»:

*«Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps. (...) Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action (...). A mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objets qu'il circonscrit s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir.»<sup>99</sup>*

Ein bewegtes Leben zu führen bedeutet, sich von Zeit zu Zeit vor die Wahl gestellt zu sehen. In der Welt unserer (Vorstellungs-)Bilder wollen wir - affektierterweise - oftmals eine ganz bestimmte Wirkung erzielen. Wir wollen leben, das heißt: wir wollen das «Anderere» in der Welt erfahren, um uns mit ihm und in ihr *verändern* zu können. Und schließlich bleibt es uns selbst überlassen, ob wir unsere Wahrnehmung als eine «Funktion bestimmter Bedürfnisse», unser kritisches Bewußtsein als «Eines unter Anderem», unser Gedächtnis als eine «Welt der Bilder» - als einen «Ort der Synthesis» oder als eine «Schnittstelle zwischen Materie und Geist»<sup>100</sup> -, und unseren Leib als eine in der «Fremde sich bewegende Heimat» wahrzunehmen verstehen.

**(ad II)** Mit dem zweiten Kapitel von *Materie und Gedächtnis*, welches einer Beschäftigung mit ***Gedächtnis und Gehirn*** gewidmet ist, stellt uns Bergson vor folgende Fragen: In welchem Verhältnis steht unser Leib mit unserer Vorstellung von der Zeit? Wenn wir durch unsere Wahrnehmung stets eine gewisse «Form der Anwesenheit» erfahren - wie können wir uns dann die Repräsentation *abwesender* Objekte erklären? Wie sollen wir uns die Abwesenheit eines

---

<sup>99</sup> Ebd., S. 12/14/15.

<sup>100</sup> Vgl. MG, S. V.

vergangenen Zustandes vorstellen? Und was bedeutet also ein eventuelles «Wiedererkennen»? Im Hinblick auf diese Fragen interpoliert Bergson von den zuvor beschriebenen zwei äußersten Extremen des bewußten Lebens - Instinkt und Intelligenz -, indem er die Unterscheidung zwischen einem «motorischen» und einem «unabhängigen» Gedächtnis trifft:

*«Le passé se survit sous deux formes distinctes: 1° dans des mécanismes moteurs; 2° dans des souvenirs indépendants.»*<sup>101</sup>

In diesem Sinne folgert Bergson auch für das «Wiedererkennen» - welches sozusagen eine Vergegenwärtigung von Vergangenen im Hinblick auf Zukünftiges bedeutet - zweierlei Ereignisformen: Namentlich unterscheidet er zwischen einem «unmittelbaren Wiedererkennen» einerseits, in welchem das «motorische Gedächtnis» seinen Ausdruck findet und das den Menschen dazu befähigt, spontan - also gleichsam *automatisch*<sup>102</sup> - mit einem ihm innewohnenden und den aktuellen Umständen angemessenen Mechanismus auf bestimmte Situationen zu reagieren, und einem dem «unabhängigen Gedächtnis» entspringenden «virtuellen Wiedererkennen» andererseits, welches den Menschen durch eine bewußte Konzentration seiner Aufmerksamkeit dazu veranlaßt, aus seinem «Vorstellungsraum» diejenigen Bilder «auszuwählen», welche er in einen sinnvollen Bezug zu seiner gegenwärtigen Motivation zu stellen vermag, das heißt: anhand derer er sein aktuelles Handeln reflektieren kann. In der Lebenswirklichkeit des Menschen jedoch finden sich durch die Aktualität des «bewußten Wiedererkennens» stets aktuelle Bewegungen mit virtuellen Vorstellungen vereinigt.<sup>103</sup>

Auf die Frage, inwiefern sich diverse «Erinnerungsbilder» erhalten können, um gegebenenfalls mit aktuellen Bewegungen in Verbindung gebracht zu werden, wollen wir später zu sprechen kommen<sup>104</sup>; vorerst werden wir uns etwas näher mit dem «motorischen Gedächtnis» und also mit einer rein körperlichen Form der Fortsetzung der Vergangenheit in die Gegenwart befassen. Bergson spricht vom «Leibe als der vorrückenden Grenze zwischen Zukunft und Vergangenheit»<sup>105</sup>, durch welche die Ausläufer der Vorstellungsbilder *in der Tat in* eine jeweils aktuelle Wirklichkeit einmünden. Eigentlich, so meint er, müßte man beim «motorischen

---

<sup>101</sup> MM, S. 82.

<sup>102</sup> Vgl. unten, Kapitel 3.1.

<sup>103</sup> Vgl. MG, S. 66-67.

<sup>104</sup> Vgl. unten, Kapitel 2.2. (ad III).

<sup>105</sup> MG, S. 67.



Gedächtnis» eher von einer «*Gewohnheit im Lichte des Gedächtnisses*»<sup>106</sup> sprechen, da sich ein Lebewesen, welches instinktiv seinen Reaktionsmechanismen Folge zu leisten tendiert, durch seine «körperliche Erinnerung» unwillkürlich - also ohne sich dessen unbedingt bewußt zu sein - zu bestimmten Bewegungen und Entscheidungen veranlaßt sieht. Als eine Art «Grenzfall des Gedächtnisses» proklamiert Bergson hiermit eine Möglichkeit des augenblicklichen Wiedererkennens, welche keiner Vermittlung durch Erinnerungsbilder bedarf, da sie der Körper *wie von selbst* hervorbringt: «Sie besteht in einer Handlung und nicht in einer Vorstellung.»<sup>107</sup> Die diversen *Gewohnheiten*, welche das leibliche Dasein sozusagen zu einer Art geistiger oder seelischer *Heimat* machen, entstehen nun sozusagen nicht nur in Abhängigkeit von einem differenzierenden Bewußtsein - sie sind diesem, indem sie es in ihrer aktuellen Form gleichsam übergehen, auch im selben Maße entgegengesetzt.<sup>108</sup> Wenn wir im weiteren auf die Eigenheiten des «vorstellenden Erinnerns» eingehen wollen, so müssen wir gemäß Bergson eine über die Schranken unserer *Gewohnheit* hinausweisende Konzentration aufbringen, welche er - glaubt er doch in jeder Haltung des Bewußtseins das unmittelbare Bewußtsein einer Haltung zu erkennen<sup>109</sup> - als eine allgemeine Anpassung mehr des Körpers als des Geistes charakterisiert:

«(...) toute perception attentive suppose véritablement, au sens étymologique du mot, une *réflexion*, c'est-à-dire la projection extérieure d'une image activement créée, identique ou semblable à l'objet, et qui vient se mouler sur ses contours.»<sup>110</sup>

(ad III) Erinnern wir uns: ***Vom Weiterleben der Bilder*** durch das «unabhängige Gedächtnis» soll im Rahmen einer Besprechung des dritten Kapitels von *Materie und Gedächtnis* die Rede sein. Gleich vorweg können wir diesbezüglich mit Bergson feststellen, daß sich jede bewußte Reflexion über das «motorische Gedächtnis» notwendigerweise durch das Wechselspiel zweier extremer Tendenzen des Bewußtseins ereignet, in deren Spannungsfeld eine Mannigfaltigkeit verschiedener «Bewußtseinsniveaus» unterschieden werden kann:

---

<sup>106</sup> Ebd., S. 73.

<sup>107</sup> Ebd., S. 83.

<sup>108</sup> In den *Zwei Quellen der Moral und der Religion* definiert Bergson seine Vorstellung von einer «*Gewohnheit*» folgendermaßen: «(...) une activité qui, d'abord intelligente, s'achémine à une imitation de l'instinct est précisément ce qu'on appelle chez l'homme une habitude.» (Vgl. MR, S. 20)

<sup>109</sup> Vgl. MG, S. 92.

<sup>110</sup> MM, S. 112.

«La perception n'est jamais un simple contact de l'esprit avec l'objet présent; elle est toute imprégnée des souvenirs-images qui la complètent en l'interprétant. Le souvenir-image, à son tour, participe du «souvenir pur» qu'il commence à matérialiser, et de la perception où il tend à s'incarner: envisagé de ce dernier point de vue, il se définirait une perception naissante.»<sup>111</sup>

Während Bergson in der «reinen Wahrnehmung» eine unmittelbare Reaktion des Bewußtseins auf die «Materialität» der Vorstellungsbilder sieht, verwirklicht sich die «reine Erinnerung» seiner Meinung nach umgekehrt in einer Art «Materialisierung» dieser Vorstellungsbilder.<sup>112</sup> Die Vergangenheit ist laut Bergson, wenn auch rein virtuell, so doch ihrem Wesen nach vorhanden und kann «von uns als vergangen nur erfaßt werden, wenn wir der Bewegung folgen, in der sie sich zum gegenwärtigen Bilde entfaltet, aus dem Dunklen ins Licht emportaucht.»<sup>113</sup> Als bald wir aber ein Bewußtsein ins Spiel bringen, in welchem gewisse Erinnerungen einen Teil der Vergangenheit bis in den Augenblick einer aktuellen Wahrnehmung verlängern, kommen wir nicht umhin, uns auch auf irgendeine Vorstellung von «Dauer» zu berufen:

«Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée. Où est donc située cette durée? (...) Il est trop évident qu'elle est en deçà et au-delà à la fois, et que ce que j'appelle «mon présent» empiète toute à la fois sur mon passé et sur mon avenir. (...) Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement; et puisque mon présent forme un tout indivisé, ce mouvement doit tenir à cette sensation, la prolonger en action. (...) Mon présence est, par essence, sensori-moteur. C'est dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps.»<sup>114</sup>

Wenn wir die Vorstellung weiterverfolgen, daß unser Körper ein im Raume ausgedehntes Tätigkeitszentrum bzw. einen aktuellen Zustand unseres Werdens darstellt, während jede

---

<sup>111</sup> Ebd., S. 147.

<sup>112</sup> MG, S. 130.

<sup>113</sup> Ebd., S. 129.

<sup>114</sup> MM, S. 152-153.

unserer gegenwärtigen Empfindungen ihrem Wesen nach ausgedehnt ist, so sehen wir uns laut Bergson mit einer «radikalen Machtlosigkeit der reinen Erinnerung» konfrontiert, die uns «(...) helfen (wird) zu verstehen, wie sie sich im latenten Zustande erhält.»<sup>115</sup> Wir nähern uns unversehens der Frage: Wo und in welchem «Zustand» befindet sich dieser «virtuelle Erinnerungsraum», der sich doch dadurch auszeichnet, daß er sich unserem Bewußtsein entzieht? Wo ist diese Vergangenheit, auf die wir angeblich nur zugreifen können, sofern es die aktuellen Umstände erlauben? Macht es Sinn, anzunehmen, daß «Erinnerungen» ein Art «neutralisierter Bewußtseinszustände» sind, die, je tiefer sie in der Vergangenheit liegen, umso eher in einen «unbewußten psychischen Zustand» übergehen, welcher durch einen «Akt der geistigen Konzentration» beliebig oft aktualisiert werden könnte? Bergson ist vom Gegenteil überzeugt, wenn er betont,

«(...) qu'un état psychologique ne pourrait cesser d'être conscient, semble-t-il, sans cesser d'exister. Mais si la conscience n'est que la marque caractéristique du *présent*, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'*agissant*, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser nécessairement d'exister en quelque manière. (...) L'idée d'une *représentation inconsciente* est claire, en dépit d'un préjugé répandu; (...) que peut être un objet matériel non perçu, une image non imaginée, sinon une espèce d'état mental inconscient?»<sup>116</sup>

Bergsons Vorstellung vom «Unbewußten» entspricht, wie Vieillard-Baron bemerkt, im wesentlichen seiner Idee von einer «reinen Vergangenheit», welche zwar aller momentanen Aktualität entbehrt, die jedoch in ihrer Virtualität sehr wohl existent ist<sup>117</sup>: «(...) le passé, impuissant par essence, ne s'échappe pas plus que la matière ne disparaît quand le faisceau de la conscience ne l'éclaire plus.»<sup>118</sup> Wenn er in diesem Sinne von der notwendigen Bewußtheit aller Wahrnehmungen bzw. von einem Unbewußten spricht, welches *ausschließlich* in seiner latenten Form existiert, so um das differenzierende Bewußtsein infolge einer zur Tätigkeit drängenden Fähigkeit zur «Feststellung der Vergangenheit» zu charakterisieren:

«L'*actualité* de notre perception consiste donc dans son *activité*, dans les mouvements qui la prolongent, et non dans sa plus grande intensité: le passé n'est

---

<sup>115</sup> MG, S. 135.

<sup>116</sup> MM, S. 156-158.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S. 164.

<sup>118</sup> Vieillard-Baron, Bergson, S. 119. Vgl. dazu auch: PM, S. 164.

qu'idée, le présent est idéo-moteur. Mais c'est là ce qu'on s'obstine à ne pas voir, parce qu'on tient la perception pour une espèce de contemplation, parce qu'on lui attribue toujours une fin purement spéculative, parce qu'on veut qu'elle vise à je ne sais quelle connaissance désintéressée: comme si, en l'isolant de l'action, en coupant ainsi ses attaches avec le réel, on ne la rendait pas à la fois inexplicable et inutile! Mais dès lors toute différence est abolie entre la perception et le souvenir, puisque le passé est par essence *ce qui n'agit plus (...)*.<sup>119</sup>

Das Unbewußte ist in diesem und also vom psychoanalytischen Verständnis des Begriffes durchaus abzugrenzenden Sinne eben das, was *in der Tat* alles *Andere* ist als das *Tätige*. Wenn aber eine bewußte Wahrnehmung nur *aktueller* Natur sein kann, so entspricht das, was man gemeinhin unter einer «unbewußten Vorstellung» bzw. unter einer «eben erst ins Bewußtsein tretenden Erinnerung» versteht, laut Bergson einer durch eine kreative Leistung des Bewußtseins hervorgerufenen *virtuellen Wahrnehmung*: Sozusagen ist das Unbewußte alles, was jenseits unseres Wahrnehmungshorizontes liegt, was wir aber dennoch - und zwar durch ein uns eigentümliches Potential zur Veränderung unserer «Einstellungen» - in unser Blickfeld rücken können:

«L'espace nous fournit donc ainsi tout d'un coup le schème de notre avenir prochain; et comme cet avenir doit s'écouler indéfiniment, l'espace qui le symbolise a pour propriété de demeurer, dans son immobilité, indéfiniment ouvert. (...) Il est donc de l'essence de notre perception actuelle, en tant qu'étendue, de n'être toujours qu'un *contenu* par rapport à une expérience plus vaste, et même indéfinie, qui la contient: et cette expérience, absente de notre conscience puisqu'elle déborde l'horizon aperçu, n'en paraît pas moins actuellement donnée.»<sup>120</sup>

Laut Bergson ist das Unbewußte also sehr wohl *aktuell gegeben* - nur kann es, da es *nicht aktuell wahrgenommen* wird, seines Erachtens *keine Bedeutung* für eine aktuelle Existenz erlangen. Wenn wir denken, daß wir diejenigen «Wirklichkeiten», welche wir uns vorstellen können, die aktuell jedoch außerhalb der Reichweite unserer bewußten Wahrnehmung zu liegen scheinen, mittels unserer Einbildungskraft aus ihrem virtuellen Zustand in unser aktuelles Dasein überführen

---

<sup>119</sup> MM, S. 71.

<sup>120</sup> Ebd., S. 160.

könnten, so stellen sie sich uns - rückblickend betrachtet - als verschiedene «Möglichkeiten der Erfahrung»<sup>121</sup> dar, obwohl diese Vorstellung gemäß Bergson einer ebenso hartnäckigen Illusion wie diejenige von einem «unbewußten psychischen Zustand» entspricht. Seines Erachtens ist jede Art der «Einbildung» unmittelbar durch einen ganz bestimmten und einzigartigen motorischen Trieb motiviert:

«Le même instinct, en vertu duquel nous ouvrons indéfiniment devant nous l'espace, fait que nous refermons derrière nous le temps à mesure qu'il s'écoule. Et tandis que la réalité, en tant qu'étendue, nous paraît déborder à l'infini notre perception, au contraire, dans notre vie intérieure, cela seul nous semble *réel* qui commence avec le moment présent; le reste est pratiquement aboli.»<sup>122</sup>

Bergson vergleicht also die «Adhärenz des Erinnerungsraumes an einen gegenwärtigen Bewußtseinszustand» mit der «Adhärenz des dem aktuellen Wahrnehmungshorizont sich entziehenden Raumes an die Gegenstände der aktuellen Wahrnehmung», indem er meint: «(...) das *Unbewußte* spielt in beiden Fällen eine ähnliche Rolle.»<sup>123</sup> Aus der naturgemäßen Beschränktheit räumlicher und zeitlicher Horizonte läßt sich außerdem eine Begründung einer Idee von der «Meßbarkeit der Zeit»<sup>124</sup> ableiten: denn in der bewußten Wahrnehmung werden, wie Bergson folgert, die im Hinblick auf eine zu erfüllende Handlung im Raume zu überwindenden Abstände in *Zeitintervalle* transponiert und gleichsam geäußert, indem die wahrnehmende Aufmerksamkeit von einem zum anderen Objekt ihres Interesses springt, ohne allem «Dazwischenliegenden» - einem zu überwindenden Raum, einer zu überwindenden Zeit - auch nur die geringste Form von Beachtung zu schenken.<sup>125</sup> Infolgedessen aber ist jedes mit einer Fähigkeit zur «Orientierung in Raum und Zeit» begabte Lebewesen immer in einem gewissen Maße von der Kontinuität seines Bewußtseinsstromes abgelenkt - auch wenn sein lebendiges Dasein in Wirklichkeit genauso unteilbar ist, wie eine einfache Bewegung nicht einer Aufeinanderfolge durch Intervalle getrennter «Zustände» entspricht.<sup>126</sup> Wir müssen nur bedenken, daß sich das, was wir uns gemeinhin unter einer «unmittelbaren Vergangenheit»

---

<sup>121</sup> Bergson erläutert seine Auffassung über die Unmöglichkeit von «Möglichkeiten» in seinem Aufsatz *Le possible et le réel - Das Mögliche und das Wirkliche*. (Siehe in: PM, S. 99-116 bzw. in: DSW, S. 110-124).

<sup>122</sup> MM, S. 160-161.

<sup>123</sup> MG, S. 140.

<sup>124</sup> Vgl. dazu oben, Kapitel 1.2.

<sup>125</sup> Vgl. MG, S. 141.

<sup>126</sup> Bergson hat sich immer wieder auf die Paradoxa von Zenon (und im besonderen auf dasjenige des fliegenden Pfeiles) berufen, um die Unteilbarkeit der wirklichen Bewegung zu beweisen. (Vgl. z.B.: ZF, S. 85 ff.; MG, S. 184 ff.; vgl. auch unten, Fußnote 270).

vorstellen, *mittels* unseres körperlichen Daseins *unmittelbar* auf unsere Vorstellung von einer «unmittelbaren Zukunft» auswirkt, und daß es sich des weiteren mit all unseren «gegenwärtigen Vorstellungen» analog verhält: und schon sehen wir den «Erinnerungsraum», welchen wir vorausgesetzt hatten, eine reale Existenz annehmen - ist er doch, indem er sich *in der Tat* als die aktuelle Synthese all unserer «Einbildungen» herausstellt, durch unseren Charakter<sup>127</sup> in einer jeden unserer Entscheidungen oder Bewegungen präsent<sup>128</sup>:

«Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement. (...) la question est précisément de savoir si le passé a cessé d'exister, ou s'il a simplement cessé d'être utile. Vous définissez arbitrairement le présent *ce qui est*, alors que le présent est simplement *ce qui se fait*. (...) Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. (...) *Nous ne percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir.»<sup>129</sup>

Eine fundamentale Illusion besteht sozusagen darin, daß man die Gestalt der Momentquerschnitte, welche sich durch die Wahrnehmung körperlich aus der Dauer hervorheben, gemeinhin auf die ablaufende Dauer selbst projiziert.<sup>130</sup> Da der Körper als ein dauernd sich verwandelndes «Bild» in Wirklichkeit selbst in der Dauer «enthalten» ist, wird er, wie Bergson meint, auch kein beliebiges anderes «Bild» in sich «aufspeichern» können; daher aber haben wir weder seine vergangenen noch seine gegenwärtigen oder zukünftigen Wahrnehmungen in ihm, sondern vielmehr ihn selbst in ihnen zu lokalisieren. Als eine Art «Durchgangsort» zu empfangender und zu reflektierender Impulse bildet der Körper sozusagen in jedem Augenblick einen «Querschnitt des dauernden Werdens»; sein Bild aber entsteht dort, wo sich ein Bewußtsein konzentriert:

---

<sup>127</sup> Wilhelm Reich hat seiner *Charakteranalyse* eine ähnliche Vorstellung von der «Anwesenheit von Erinnerungen» zugrundegelegt: «Die Haltung läßt sich lange nicht so einfach zerlegen wie das Symptom, ist aber prinzipiell ebenso wie dieses aus Trieben und Erlebnissen abzuleiten und zu verstehen. Während das Symptom nur einem bestimmten Erlebnis, einem umgrenzten Willen entspricht, stellt der Charakter die spezifische Wesensart eines Menschen, einen Ausdruck der gesamten Vergangenheit dar. (...) Dabei vergessen wir aber nicht, daß auch das Symptom nicht hätte plötzlich entstehen können, wenn seine charakterliche bzw. neurotische Reaktionsbasis nicht bereits vorhanden gewesen wäre.» (Reich, *Charakteranalyse*, S. 78). Sowohl nach Reich wie auch nach Bergson ist der «Erinnerungsraum» im Charakter nicht zuletzt in einem körperlichen Sinne präsent!

<sup>128</sup> Vgl. MG, S. 140.

<sup>129</sup> MM, S. 164/166-167.

<sup>130</sup> Vgl. MG, S. 144.

«Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descend des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'*action*. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie.»<sup>131</sup>

In diesem Sinne charakterisiert Bergson den lebendigen Körper als eine Art «kreatives Medium», welches eine «Form der Vergänglichkeit» darstellt und das dabei durch die dauernde Aktualisierung von Erscheinungen selbst im Begriffe ist, in seiner Zukünftigkeit zu einer aktuellen «Form der Vergegenwärtigung» zu werden.

**(ad IV)** Im vierten Kapitel von *Materie und Gedächtnis*, welches von *Wahrnehmung und Materie* bzw. von *Seele und Leib* handelt, kommt Bergson auf seine Vorstellung ***Von der Abgrenzung und Fixierung der Bilder*** zu sprechen:

«(...) c'est que le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est par rapport aux représentations un instrument de sélection, et de sélection seulement. Il ne saurait ni engendrer ni occasionner un état intellectuel.»<sup>132</sup>

Da ein lebendiger Körper in einem jeden gegebenen Moment nur einen jeweils ganz spezifischen Raum in der Welt einnehmen kann, unterliegt auch die Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen der Beschränktheit eines aktuellen Horizontes, welche das Ausmaß seiner virtuellen Eindringlichkeit im Bezug auf die Gegebenheiten seines Bewußtseins bestimmt.<sup>133</sup> Was das Gedächtnis anbelangt, so ist der Körper laut Bergson nicht etwa als ein sich selbst erhaltendes Speichermedium, sondern vielmehr als ein dauernd in Veränderung begriffenes und je nach größerer oder geringerer Flexibilität mehr oder weniger nützliches Auswahlinstrument zu betrachten<sup>134</sup> - ein Sachverhalt, der uns - und hier zitiert Bergson mit Ravaisson ausnahmsweise selbst eines seiner geistigen Vorbilder - wohl verstehen macht, daß

---

<sup>131</sup> MM, S. 170.

<sup>132</sup> Ebd., S. 199.

<sup>133</sup> Vgl. MG, S. 175.

<sup>134</sup> Vgl. ebd., S. 175.

«die Materialität in uns das Vergessen zeitigt<sup>135</sup>.»<sup>136</sup> Aus dieser funktionellen Perspektive auf den Körper resultiert jedoch eine weitere Frage: Wie nämlich ist die Verbindung der Seele mit dem Leibe beschaffen?

Wir kommen hiermit zu einem weiteren Problem, welches Bergson zur Debatte stellt und dessen «Dunkelheit», wie er meint, «mit der zwiefachen Antithese zusammen[hängt], welche unser Verstand zwischen dem Ausgedehnten und Nichtausgedehnten einerseits und der Qualität und der Quantität andererseits aufstellt.»<sup>137</sup> Erinnern wir uns an die Schlußfolgerungen, die wir aus unserem ersten Kapitel ziehen konnten: Wenn wir uns in eine Reflexion über die Eigenschaften von Zeit und Raum vertiefen, so stehen sich in unserem Geiste das «Unausgedehnte» und «Qualitative» auf der einen und das «Ausgedehnte» und «Quantitative» auf der anderen Seite gegenüber; aus dieser Gegenüberstellung resultieren zwei Möglichkeiten, eine Perspektive auf die Beziehung zwischen «Wahrnehmung» und «Materie» zu gewinnen: Namentlich können wir die Eine aus der Anderen oder die Andere aus der Einen folgern und uns auf eine materialistische bzw. auf eine idealistische Weltanschauung berufen.<sup>138</sup> Bergson will nun bezüglich einer Klärung der Frage nach der Beziehung zwischen Körper und Geist keinen dieser beiden Wege wählen - denn einerseits glaubt er an eine *Form der Wahrnehmung, welche über einen aktuellen Gehirnzustand weit hinausgeht*, und andererseits an eine *Wirklichkeit der Materie, welche weit jenseits des Horizonts einer wahrnehmenden Aufmerksamkeit liegt*:

«En fait, il n'y a pas une image inextensive qui se formerait dans la conscience et se projetterait ensuite en P. La vérité est que le point P, les rayons qu'il émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout solidaire, que le point lumineux P fait partie de ce tout, et que c'est bien en P, et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue.»<sup>139</sup>

Wenn jeder zerebrale Zustand gleichsam die Verkörperung einer bereits in ihren Ansätzen vorhandenen Aktion darstellt, so findet, wie Bergson meint, im aufmerksamen Bewußtsein sozusagen ein Koinzidieren von Materie und Gedächtnis statt: «(...) nous replaçons donc la perception dans les choses mêmes. Mais alors, notre perception faisant partie des choses, les

---

<sup>135</sup> Ravaisson, Felix: La philosophie en France au XIX. siècle, 3. édition, S.176. (Zitiert nach Bergson, MG, S. 174).

<sup>136</sup> MG, S. 174.

<sup>137</sup> Ebd., S. 176.

<sup>138</sup> Vgl. ebd., S. 177.

<sup>139</sup> MM, S. 41.



choses participent de la nature de notre perception.»<sup>140</sup> Das reflektierende Bewußtsein, so folgert er, befindet sich notwendigerweise in einem Spannungsfeld zwischen Wahrnehmung und Gedächtnis: entweder versucht es sich in einer analytischen Zerteilung der Materie in selbständige Gegenstände, oder aber es verdichtet die Gegenstände seiner Wahrnehmung zu einem kontinuierlichen Ablauf von Empfindungsqualitäten; zwischen diesen beiden «Extremzuständen» einer «reinen Wahrnehmung» einerseits und einer «reinen Erinnerung» andererseits kann es sich auf unzähligen «Niveaus» wiederfinden, indem es schließlich irgendwo im breiten Spektrum zwischen einer extrovertierten - also am Materiellen orientierten - bzw. einer introvertierten - und sozusagen mit dem Immateriellen assoziierten - Geisteshaltung zur Äußerung kommt. Im Bewußtsein dieses Sachverhaltes will Bergson nun aus einer sich dem materiell-dualistischen Denken entgegensetzenden Perspektive an das Problem der Wahrnehmung herangehen:

«A une distinction spatiale [ entre corps et esprit ] nous substituons une distinction temporelle: les deux termes en sont-ils plus capables de s'unir? Il faut remarquer que la première distinction ne comporte pas de degrés: la matière est dans l'espace, l'esprit est hors de l'espace; il n'y pas de transition possible entre eux. Au contraire, si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé (...). Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur.»<sup>141</sup>

Um die scharfe Trennung aufzuheben, welche im allgemeinen zwischen «Wahrnehmungen» und «Wahrgenommenem» gemacht wird<sup>142</sup>, beruft sich Bergson auf den Begriff der *Extension*<sup>143</sup>, welcher eine mögliche Annäherung zwischen dem «Ausgedehnten» und dem

---

<sup>140</sup> Ebd., S. 202.

<sup>141</sup> Ebd., S. 249.

<sup>142</sup> Vgl. MG, S. 208-209.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., S. 178. Die Entwicklung des Bewußtseins ist laut Bergson mit einer Fähigkeit verbunden, eine gewisse Spannung in der Dauer aufrechtzuerhalten: «Installée sur l'universelle mobilité, disions-nous, la conscience contracte dans une vision quasi instantanée une histoire immensément longue qui se déroule en dehors d'elle. Plus haute est la conscience, plus forte est cette tension de sa durée par rapport à celle de choses. Tension, concentration, tels sont les mots par lesquelles nous caractérisons une méthode qui requiert de l'esprit, pour chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau.» (PM, Introduction (deuxième partie), S. 97).

«Unausgedehnten» ahnen läßt. Angenommen nämlich, es gibt ein *Extensives* - eine Art «Zwischending zwischen der geteilten Ausdehnung und dem reinen Unausgedehnten»<sup>144</sup> - so werden wir es, wie er meint, auf alle Fälle nur in der Wahrnehmung zu erfahren haben. Wir müssen dabei jedoch in Betracht ziehen, daß unser Gedächtnis an «Ausdehnung» verliert, was unsere Wahrnehmung an «Schärfe» gewinnt, da unser Interesse für die Vergangenheit durch die Konzentration unserer Aufmerksamkeit auf die Erfordernisse einer gegenwärtigen Aktivität stets in den Hintergrund gestellt wird und erst in jenem Moment einem Impuls zur «Überschreitung der Bewußtseinsschwelle» Folge leistet, wo sich unsere Wahrnehmung bereits von ihrem gegenwärtigen Interesse zu lösen beginnt.<sup>145</sup> Eine «Wahrnehmung der Vergangenheit» kann sich daher laut Bergson nur in einer Art «Unterbrechung des sensorischen Zyklus» bzw. durch einen «Zustand der Entspantheit» ereignen, den wir uns vielleicht als einen «phantastischen», am ehesten aber noch als einen «traumhaften» vorstellen können, und in dem sich jede Fähigkeit sowie auch jede Notwendigkeit zur Unterscheidung verliert, während der Vergangenheitsraum im selben Maße an Weite gewinnt. In diesem Sinne unterscheiden sich die «konzentrierte Wahrnehmung» und die «weitschweifige Erinnerung» im besonderen durch ihre entgegengesetzte Tendenz bezüglich des «Extensiven»:

«Mais ces deux états extrêmes, l'un d'une mémoire toute contemplative qui appréhende que le singulier dans sa *vision*, l'autre d'une mémoire toute motrice qui imprime la marque de la généralité à son *action*, ne s'isolent et ne se manifestent pleinement que dans des cas exceptionnels. Dans la vie normale, ils se pénètrent intimement, abandonnant ainsi, l'un et l'autre, quelque chose de leur pureté originelle. Le premier se traduit par le souvenir des différences, le second par la perception de ressemblances: au confluent des deux courants apparaît l'idée générale.»<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Ebd., S. 245.

<sup>145</sup> Ebd., S. 149.

<sup>146</sup> MM, S. 173.

### 2.3. Im Interesse der Veränderlichkeit

Auch wir sind aktuell im Begriffe, Ähnliches aus Unterschiedlichem zu abstrahieren und die Gegebenheiten unseres Bewußtseins durch einen Akt der Reflexion zu verallgemeinern, während sich unser spontanes Gedächtnis simultan in der Wahrnehmung individueller Erscheinungsbilder zu verdichten und also auf «Anderes» zu konzentrieren tendiert.<sup>147</sup> Kommen wir mit Bergsons Analyse von *Materie und Gedächtnis* zu einem Schluß, um uns alsbald der Entwicklung einer Vorstellung von diesem «Anderen» widmen zu können: Was uns als Mensch *charakterisiert*, ist im besonderen eine im Hinblick auf die Vielfältigkeit unserer Selbstverwirklichungsmöglichkeiten sich differenzierende Wahrnehmungsfähigkeit, welche ihre aktuelle Bedeutung genau in dem Maße erlangt, wie sich gewisse «Aspekte der Veränderung» am Horizont unserer über weite Strecken zur «Feststellung von Tatsachen» geneigten Weltanschauung bemerkbar machen. Durch unsere Wahrnehmung vollziehen wir üblicherweise einen Akt der Konzentration; auch wenn sie sich bis zum äußersten Extrem - einer im Allgemeinen sich verlierenden Aufmerksamkeit - zerstreuen kann, begreifen wir sie doch nur in ihrer kondensiertesten Form: Wir selbst sind es schließlich, die den Mittelpunkt ihres Interesses darstellen. Weiters macht es keinen Sinn, von einer Konzentration unseres Bewußtseins auf die objektiven Gegebenheiten unserer Wahrnehmung auszugehen, da sich letztere nur in unserem subjektiven Dasein ereignen und damit ausschließlich in unmittelbarer Abhängigkeit von unserem individuellen Erleben verwirklichen kann. Was wir - im Hinblick auf die diversen Entscheidungen, welche wir Tag für Tag zu treffen haben - im Endeffekt als ein «ausschlaggebendes Moment»<sup>148</sup> empfinden, ist eine rein intuitiv wahrgenommene *Attraktivität* der jeweiligen «Objekte», die unser Interesse aktuell zu vereinnahmen vermögen und welche unserem Bewußtsein gleichsam die Vorstellung von bestimmten und zu überbrückenden «Zeiträumen» suggerieren. Indem wir uns selbst zu verwirklichen trachten, sind wir darauf angewiesen, unsere persönliche Vorstellung von der «Wirklichkeit der Zeit» auf das zu projizieren, was wir im eigentlichen Sinne als eine immerwährende und rein qualitative Variation unserer Wahrnehmungsinhalte erleben. Dem unabdingbaren Eindruck einer Veränderlichkeit, welchen die «äußeren Umstände» in uns hervorrufen, sehen wir uns dabei - während wir uns diverse Qualitäten zu unterscheiden, wohlunterschiedene Gestalten zu bilden und bestimmte Bewegungen zu verfolgen bemühen - unaufhörlich selbst ausgeliefert: er ist es,

---

<sup>147</sup> Vgl. MG, 153-154.

<sup>148</sup> Zur Etymologie des Begriffes «Moment» vgl. oben, Fußnote 16.

der uns instinktiv zur Verwandlung und Verwirklichung unserer persönlichen Seinsweise drängt. Ausgehend von einem völlig undifferenzierten Zustand unseres Bewußtseins beginnen wir daher im Laufe unseres Lebens nach und nach, eine Unterscheidung zwischen uns selbst - einem eindeutigen Gefühl von «Heimat» - und einer sogenannten «Außenwelt» - einem diffusen Gefühl von «Befremdung» - zu treffen; allmählich erst lernen wir, unter dem Einfluß einer Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken durch eine Konzentration unserer Aufmerksamkeit bewußte Akzente zu setzen, um nach und nach ein «Weltbild» - also eines gewissen «Etwas», das für unser Leben von Interesse zu sein scheint - zu entwickeln. Nachdem wir zunächst ein Bild von unserem eigenen Körper und somit von einer berührbaren und berührenden Welt kondensiert haben, kristallisieren sich in unserem Bewußtsein allmählich weitere Bilder, Zeichen und Symbole heraus, durch die wir uns - je nachdem - angezogen, abgestoßen, aufgehoben oder verloren fühlen: jedenfalls haben sie tendenziell eine besondere Bedeutung für uns. Wenn wir also unseren Körper - das Medium, welches uns gewisse Dinge annehmen und andere ausschließen läßt - in den Raum einführen wollen, so geht damit unwillkürlich eine «Fragmentierung unserer Wahrnehmung» einher: Um ein Objekt unseres Interesses erfassen und begreifen zu können, muß sich unsere Aufmerksamkeit auf einen *momentan* im Mittelpunkt unseres Interesses sich befindlichen «Ausschnitt der Wirklichkeit» beschränken, und nicht nur das: im selben Maße nämlich, wie sich die Gegenstände unserer Wahrnehmung zu differenzieren und vervielfältigen beginnen, entwickeln wir auch ein immer einheitlicheres und abgesonderteres Bild von uns selbst, welches unserem Bewußtwerdungsprozeß gleichsam als eine Art «Projektionsraum» dient, in welchem wir den «Film unseres Lebens» ablaufen sehen können.<sup>149</sup> Umso stärker sich unser «Selbstbild» nun aber ausprägt, umso differenzierter gestalten sich auch unsere Anschauungen im Hinblick auf alles «Andere» - und unser Interesse beschränkt sich schon nicht mehr auf die Bedürfnisse unseres eigenen körperlichen Daseins: Was wir wollen ist nunmehr, und selbst im Anderen zu vertiefen.

---

<sup>149</sup> Vgl. zur kinematographischen Illusion: unten, Kapitel 3.3. (ad IV).

### 3. Die Begegnung mit dem Anderen

«Der Zufall will, daß der Liebende über das geliebte Wesen - da die Vielfalt der Welt verschwunden ist - den Grund des Seins, die Einfachheit des Seins erfaßt.»<sup>150</sup>

Wir sind mit unserem «Bild vom Körper» im Zentrum unserer Reflexionen und sozusagen bei einem kleinsten Nenner aller unserer Wahrnehmung zugänglichen «Ausschnitte der Wirklichkeit» angelangt: Es wird Zeit, an etwas «Anderes» zu denken. Wenn unsere aktuellen Überlegungen von einem persönlichen Interesse motiviert sind, so kann das in ihrem Kontext zu vergegenwärtigende Motiv nur ein *bestimmter* Eindruck von diesem «Anderen» sein, welcher uns zur *selbstbestimmten* Äußerung inspiriert. In jeder unserer Handlungen äußern wir uns im weitesten Sinne des Wortes über dieses Andere, und selbst unsere Ideen - Ideen eines «Einen» unter «Anderem» - ereignen sich in der *Veränderlichkeit* unserer Vorstellungen. Mit jeder unserer Äußerungen vollziehen wir also einen Akt der Verallgemeinerung, durch welchen ein entscheidender Unterschied in den Horizont unseres Bewußtseins rückt: es ist die Differenz zwischen uns selbst - dem Äußernden - einerseits und dem Anderen - einem zu Äußernden - andererseits. So wollen wir feststellen: *Das Andere findet im allgemeinen durch die Äußerung statt.*

Was aber hat dieses Andere mit jener «Intuition der Dauer» zu tun, die wir ursprünglich in den Mittelpunkt unseres Interesses stellen wollten? Wie verhalten sich die Dauer und das Andere zueinander? Macht es Sinn, sich im Hinblick auf etwas so Individuelles wie die Dauer auf etwas so Allgemeines und in einem quantitativen Sinne Mannigfaches wie das Andere zu beziehen? Stellt das Andere im Kontext mit der Dauer nicht nur einen an den Haaren herbeigezogenen Begriff dar? In der Tat: Es gehen unzählige sowohl voneinander differenzierbare als auch divergierende Entwicklungsstränge mit dem Versuch einher, einen Gedanken an die Dauer mit einer Vorstellung vom Anderen in Verbindung zu bringen, und wir können daher nur auf einen Bruchteil einer Vielzahl von möglichen Gedankengängen zu sprechen kommen. Vergessen wir daher nicht auf unsere ursprüngliche Motivation, und

---

<sup>150</sup> Bataille, Der heilige Eros, S. 20.

versuchen wir dennoch, uns das Übergehen der Dauer in eine Reflexion über das Andere als eine kontinuierliche Entwicklung vor Augen zu führen.

Wenn sich Bergson in seinem philosophischen Wirken vor allem der Einmaligkeit seiner «Intuition der Dauer» verschrieben hat, so hat er seine diesbezüglichen Vorstellungen doch anhand einer Mannigfaltigkeit von Bildern veranschaulicht; in der Entwicklung seiner zur Veröffentlichung gedachten Gedanken hat er sich also durchaus von einem Extrem zum anderen bewegt: Seine ursprüngliche Intuition von einer Dauer des individuellen Lebens hat ihn, wie wir noch sehen werden, nicht nur auf den Gedanken an eine Dauer im allgemeinen, sondern nicht zuletzt auch auf die Vorstellung von einer Mannigfaltigkeit von individuellen Dauern gebracht. Verfolgen wir seine gedankliche Entwicklung nun im chronologischen Sinne weiter, so haben wir - die wir im Zentrum unserer Überlegungen angelangt sind - von der Mitte seines Lebens und somit von der fruchtbarsten Zeit seines philosophischen Schaffens auszugehen: Wir stehen am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.

Schon vielerlei Sinnträchtiges und Ohnmächtiges ist über diese Zeit gesagt worden; im allgemeinen hat sich die «Jahrhundertwende» als eine Art Symbol für eine Zeit der großen *Veränderungen* etabliert - und tatsächlich haben in der Zeit um das Jahr 1900 eine Reihe außerordentlicher Ideen das Licht der Welt erblickt, um - wir wollen hier nur einige Allgemeinplätze heranziehen - in einer modernen Psychologie<sup>151</sup>, einer modernen Physik<sup>152</sup> oder einer modernen Kunst<sup>153</sup> ihren Ausdruck zu finden. Man kann das, was die Zeit des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts auszeichnet, mehr oder weniger auf ein Ideal der Wissenschaftlichkeit, des Individualismus, der Erweiterung von Horizonten, der Assimilierung fremder Kulturen oder der Fortschrittlichkeit im allgemeinen zurückführen; wie ich meine, kann man jedoch kaum fehlgehen, wenn man - und hier spreche ich von einer nach rationalen

---

<sup>151</sup> In der Psychologie markiert Freuds *Traumdeutung* (1900) sozusagen den «Angelpunkt der Moderne». Vgl. dazu auch unten, Kapitel 3.2.

<sup>152</sup> Es soll hier vor allem Plancks Postulat von der Energiequantisierung (1900) erwähnt sein, welches der der Physik des 20. Jahrhunderts im Hinblick auf die Entwicklung der Quantenmechanik einen äußerst entscheidenden Impuls verlieh. Vgl. dazu auch Fußnote 64.

<sup>153</sup> In der Kunsttheorie wird der Begriff der «Moderne» 1848 durch Carles Baudelaire aufgegriffen und im besonderen mit dem großstädtischen Leben in Verbindung gebracht; später wird «Modernität» in der Kunst vor allem mit den verschiedenen histor. Avantgarden seit den 80er Jahren des 19. Jh. (Impressionismus, Jugendstil, Fauvismus, Expressionismus, Kubismus, Konstruktionismus, Surrealismus, Futurismus, etc.) assoziiert. (Vgl. dtv Lexikon der Kunst, Band 4 → Modernismus). Laut Frédéric Worms haben sich die Begründer des Kubismus bereits seit 1903 explizit auf Bergsons Lehre berufen. (Vgl. Worms, *Chronologie*, S. 20); eine Aussage von Marcel Duchamp spricht jedenfalls für das Vorhandensein eines derartigen Einflusses: «Ich stimme bei, daß ich insofern, als sie das Primat der Veränderung im Leben anerkennen, von Bergson und Nietzsche beeinflusst bin.» (Stauffer, Marcel Duchamp. Interviews und Statements, S. 67).

Maßstäben reflektierten Zeitauffassung - die «Moderne»<sup>154</sup> infolge einer ins Bewußtsein drängenden *Faszination für die Idee des Anderen* charakterisiert.

Fahren wir in diesem Sinne mit unseren Erörterungen fort: Wir waren bei Bergson und im Jahre 1900 stehengeblieben, da wir uns mit der Entwicklung seiner Gedankengänge im Hinblick auf das Andere befassen wollten; versetzen wir uns daher ein weiteres Mal an den Anfang und in den Angelpunkt unserer Vorstellungen, um alsbald einen Bogen von der Dauer bis zum Anderen spannen zu können. In seiner *Abhandlung über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins* hatte Bergson die Dauer des Bewußtseinsstromes mit einer Idee von der Freiheit alles Lebendigen assoziiert; in *Materie und Gedächtnis* hatte er sie in Abhängigkeit von einem Anderen charakterisiert und - indem er das Bewußtsein im Körper lokalisierte und diesen einerseits als eine materielle Beschränkung, andererseits als eine Bedingung für ein Dasein in der Dauer definierte - das Zusammenspiel der beiden als ein bewegtes «System von Bildern» interpretiert. Somit aber steht bereits schon nicht mehr die Dauer selbst, sondern eine zur Verwirklichung drängende Relation im Mittelpunkt unserer Überlegungen, und wir haben einen Handlungsspielraum gewonnen, durch den wir unser wahrnehmendes Bewußtsein mit einer materiellen Wirklichkeit in Verbindung bringen können:

«Mon corps n'est plus quelque chose qui est extérieur au monde; il participe, et d'une façon inventive; à travers toutes les actions, je connais mon corps, «qui est l'actualité de la conscience», du dedans. (...) Mon corps est fait d'une matière analogue à celle des autres corps; et ma conscience coïncide (en partie du moins) avec la totalité de ce qu'elle perçoit et peut percevoir.»<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Das seit dem Anfang des 18. Jh. bezeugte und aus dem frz. moderne «neu; modern» entlehnte Adjektiv **modern** geht wie auch das Substantiv **Moderne** «neue, neueste Zeit; moderner Zeitgeist; moderne Kunstrichtung» auf *lat.* modernus «neu, neuzeitlich» zurück. Die heute gebräuchliche Verwendung des Adjektivs «modern» im Sinne von «neuartig; auf der Höhe der Zeit; modisch, dem Zeitgeschmack entsprechend» zeigt den deutlichen Einfluß des Begriffes **Mode** «Brauch, Sitte; Tages-, Zeitgeschmack; das Neueste, Zeitgemäße». *Lat.* modernus ist abgeleitet vom Adverb *lat.* modo «eben, eben erst, vor kurzem; mit Maß, auf ein Maß beschränkt; nur, bloß», welches eigentlich ein erstarrter Ablativ von *lat.* modus «Maß» ist. (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch; Der kleine Stowasser). Der Begriff **Modernismus** bezeichnet die um 1900 sich abzeichnenden Bestrebungen katholischer Gelehrter, einen Ausgleich zwischen den Glaubenslehren und den Anforderungen des modernen Lebens herbeizuführen. In der Geschichte der Philosophie wird der auf die Werke von William James, F.C.S. Schiller und Henri Bergson zurückgehende vitalistische Irrationalismus (dessen Grundlage der Pragmatismus ist) als «modernistische Bewegung» bezeichnet. (Vgl. Kröner Philosophisches Wörterbuch). Es ist allerdings zu bemerken, daß sich Bergson selbst explizit *nicht* als einen Irrationalisten bezeichnet hat. (Vgl. dazu die Fußnoten 49 und 250). Daß der Begriff der «Moderne» zeitgleich mit dem Erscheinen von Bergsons Philosophie Aktualität erlangt, ist vor allem im Hinblick auf dessen Beschäftigung mit dem Gedanken an die «Zeit» bzw. an das «Zeitgemäße» interessant.

<sup>155</sup> Bergson, *Ecrits et paroles* I, S. 96.

Wenn bisher von der Dauer und vom dauernden Körper die Rede war, so ist das Andere zwar in unser Blickfeld gerückt, aber wir haben noch keine Vorstellung davon entwickelt, inwiefern wir es am eigenen Leibe zu erfahren haben. Nehmen wir mit Bergson an, daß wir unseren konkreten Lebenszusammenhang einer körperlich sich manifestierenden Dauer verdanken - so als kontrahierte diese unser Dasein analog zu einer Art «geistiger Gravitationskraft» im Moment -, so müssen wir jedoch auch davon ausgehen, daß unsere individuellen Lebensbewegungen gleichsam von einer Art «Zentrifugalkraft» getragen sind, welche unserem Befangensein im Seelischen entgegenwirkt und die uns sozusagen vor dem «Kollabieren» bewahrt: Was wir konkret *verspüren* können, ist ein im Ausgleich zu unserem instinktiven Tendieren nach einem Lebensmittelpunkt sich äußernder Drang zur Expansion und Entfaltung, welcher uns - die wir uns zu einem Anderen, zu dem wir uns äußern wollen, hingezogen fühlen - dazu veranlaßt, auf unseren individuellen Lebensraum ein- und in ihm aufzugehen. Das Andere am eigenen Leibe zu erleben bedeutet schließlich nichts anderes, als im Spannungsfeld zwischen Idealität und Aktualität mit einer konkreten Ereignisform der Dauer zu koinzidieren.

### 3.1. Das Lachen

1900 ist das Jahr, in dem Bergson mit *Le Rire - Essai sur la signification du comique*<sup>156</sup> ein (aus drei ursprünglich in der *Revue de Paris* erschienenen Aufsätzen zusammengestelltes<sup>157</sup>) Buch veröffentlicht, welches nicht nur von einem Berührtsein durch Anderes handelt, sondern das in seiner eigenen Andersartigkeit auch äußersten Anklang gefunden hat: «Immense succès, livre d'emblé classique et populaire, donc.»<sup>158</sup> Der Erscheinungszeitpunkt dieses Werkes bezeichnet einen entscheidenden Wendepunkt in der Karriere Bergsons, sowohl was den Inhalt seiner Erörterungen, als auch was seine persönliche Präsenz in der Öffentlichkeit betrifft. Der Aspekt, den es uns hervorstreichen gilt, ist aus dem Kontext nicht mehr

---

<sup>156</sup> Die deutsche Übersetzung des Buches lautet: *Das Lachen*.

<sup>157</sup> Vgl. LR, S. V.

<sup>158</sup> Worms, *Le rire à cent ans*, in: *Magazine littéraire*, S. 21.



schwer zu erraten: Wir wollen mit Bergson zeigen, daß das Andere im Lachen eine unmittelbar ins Bewußtsein tretende Bedeutung gewinnt:

«(...) nous ne viserons pas à enfermer la fantaisie comique dans une définition. Nous voyons en elle, avant tout, quelque chose de vivant. (...) De forme en forme, par gradations insensibles, elle accomplira sous nos yeux de bien singulières métamorphoses.»<sup>159</sup>

Durch diese einleitenden Worte können wir die bereits im Rahmen von *Materie und Gedächtnis* erläuterte Vorstellung von verschiedenen «Bewußtseinsniveaus»<sup>160</sup> im *Lachen* wiedererkennen und das «Phänomen des Komischen» gleich vorweg irgendwo im Spannungsfeld zwischen «reiner Wahrnehmung» und «reiner Erinnerung» bzw. zwischen «Physischem» und «Psychischem» lokalisieren.<sup>161</sup> Während Bergson in seiner Schilderung des «komischen Phänomens» sehr nahe am Konkreten - d.h. am beispielhaften Fall<sup>162</sup> - bleibt, wollen wir im Folgenden nur einen Blick auf einige seiner Schlußfolgerungen werfen.

Bergson spricht also im Hinblick auf das Lachen von drei grundlegenden Beobachtungen: wie er betont, gibt es erstens nichts Komisches außer dem «eigentümlich Menschlichen»; zweitens hat das Lachen - richtet es sich doch an den reinen Intellekt - seines Erachtens keinen größeren Feind als die Emotion; und drittes würde man, wie er meint, am Komischen keinen Gefallen finden, wenn man sich alleinstehend fühlte, da das Lachen scheinbar immer eines Echos bedarf.<sup>163</sup> Als Ausdruck eines verschwiegenen Gefühls der Verbundenheit ist das Lachen, wie Bergson meint, stets das Lachen einer (reellen oder imaginären) Gruppe<sup>164</sup>; da es sich im konkreten Fall gegen eine aufgrund einer gewissen «Andersartigkeit» für *ausgeschlossen* gehaltene Form der Individualität wendet<sup>165</sup>, bringt es im allgemeinen ein Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft zum Ausdruck<sup>166</sup>; es hat daher vor allem eine soziale Bedeutung.<sup>167</sup> Wie Bergson weiters erläutert, richtet sich das Lachen im speziellen an ein

---

<sup>159</sup> LR, S. 1-2.

<sup>160</sup> Vgl. MG, Vorwort zur siebten Auflage, S. VI. Vgl. dazu auch Fußnote 94.

<sup>161</sup> Vgl. oben, Kapitel 2.2.

<sup>162</sup> Um ein Beispiel Bergsons zu zitieren: «(...) par manque de souplesse, par distraction ou obstination du corps, par un effet de raideur ou de vitesse acquise, les muscles ont continué d'accomplir le même mouvement quand les circonstances demandaient autre chose. C'est pourquoi l'homme est tombé, et c'est de quoi les passants rient.» (LR, S. 7).

<sup>163</sup> Vgl. ebd., S. 2-4.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., S. 5.

<sup>165</sup> Vgl. ebd., S. 5.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., S. 14 ff.

<sup>167</sup> Vgl. ebd., S. 6.

Individuum, welches durch einen Mangel an Aufmerksamkeit, Geschmeidigkeit oder Adaptionfähigkeit Gefahr zu laufen scheint, den Anforderungen einer bestimmten (sozialen) Situation nicht mehr genüge tun zu können; und wenn man einmal von einer stilisierten Form der «komischen Kunst» absieht, so ist es im allgemeinen eine das komische Phänomen begleitende Zufälligkeit, Unfreiwilligkeit oder Ungeschicklichkeit - eine Begebenheit also, welches sich einem Vorhaben in die Quere legt -, welche denjenigen, der sich eines Scheiterns bewußt wird, zum Lachen anregt.<sup>168</sup> «Nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose»<sup>169</sup>, meint Bergson, indem er dem Lachen die Funktion zuschreibt, ein «gleichsam im Mechanischen erstarrtes Leben» zu erschüttern, um dieses wieder «in den Fluß zu bringen», was soviel bedeutet wie: es in einen anderen und bewegteren Zustand und sozusagen in die Dynamik eines größeren Ganzen überzuführen.<sup>170</sup> In diesem Sinne dient das Lachen als eine soziale Geste oder Züchtigung<sup>171</sup>, als ein Wink mit dem Zaunpfahl sozusagen, der eine abwegig erscheinende Form der Individualität vor ihrem «sozialen Tod» retten soll; nichtsdestoweniger muß man sagen, daß das Lachen - hat es doch allzu oft einen äußerst ambivalenten Beigeschmack - im allgemeinen mit Vorsicht zu genießen ist:

«Le rire est, avant tout, une correction. (...) Dirait-on que l'intention au moins peut être bonne, que souvent on châtie parce qu'on aime<sup>172</sup>, et que le rire, en réprimant les manifestations extérieures de certains défauts, nous invite ainsi, pour notre plus grand bien, à corriger ces défauts eux-mêmes et à nous améliorer intérieurement? (...) le rire exerce sans doute une fonction utile. Mais il ne suit pas de là que le rire frappe toujours juste, ni qu'il s'inspire d'une pensée de bienveillance ou même d'équité. Pour frapper toujours juste, il faudrait qu'il procédât d'un acte de réflexion. Or le rire est simplement l'effet d'un mécanisme monté en nous par la nature, ou, ce qui revient à peu près au même, par une très longue habitude de la vie sociale.»<sup>173</sup>

Beachten wir nun, daß das Lachen in einem doppelten Sinne erschütternd ist, ja daß es genaugenommen sogar die Erschütterung einer Beziehung zum Ausdruck bringt: Einerseits kann es nämlich für das jeweilige «Objekt der Belustigung» durchaus in einem *peinlichen* Sinne

---

<sup>168</sup> Vgl. ebd., S. 7.

<sup>169</sup> Vgl. ebd., S. 44.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., S. 7. Zu Bergsons Vorstellung von einer Beziehung mit dem «größeren Ganzen» vgl. Kapitel 4.2. und im speziellen die Fußnoten 319-321.

<sup>171</sup> Vgl. ebd., S. 15-16.

<sup>172</sup> In Anlehnung an das französische Sprichwort: «Qui aime bien, châtie bien.»

<sup>173</sup> LR, S. 150-151.

erschütternd sein; andererseits aber ist nicht zu vernachlässigen, daß - und das vor allem - auch das lachende Subjekt selbst in seiner Standhaftigkeit erschüttert wird, da es sozusagen einer unwillkürlichen Reaktion seines Körpers auf dessen unmittelbares Berührtsein durch die Andersartigkeit seiner gegenwärtigen Wahrnehmung ausgeliefert ist. Bergson sieht daher in der Eigentümlichkeit des «Akteurs» - welcher in seiner Unbeholfenheit gleichsam zum «Automaten»<sup>174</sup> wird - sowie in der Unsensibilität des «Zuschauers» - welcher aufgrund seines mangelnden Einfühlungsvermögens ein distanzierter Beobachter bleibt - die zwei wesentlichen Bedingungen für das Auftreten einer komischen Reaktion<sup>175</sup>: «*Du mécanique plaqué sur du vivant, voilà une croix où il faut s'arrêter (...)*»<sup>176</sup> Mit dieser Charakterisierung des Lachens ist es Bergson aber ebensowenig, wie er die Bedeutung des Körpers für das Leben schmälern will, darum zu tun, gewissen und unter Umständen im Lachen zur Äußerung kommenden Mechanismen ihren praktischen Sinn abzusprechen; daß sich das menschliche Leben notwendigerweise sowohl in Abhängigkeit von gewissen Gewohnheiten - von Verkörperungsformen bestimmter Automatismen also - als auch im Geiste einer gewissen Flexibilität und damit durch eine Fähigkeit zum spontanen und situationsbezogenen Handeln entwickelt, will uns nichts anderes bedeuten, als daß die «Kunst des Lebens» nur darin bestehen kann, einen *geeigneten* «Mittelweg» zu finden; und nur der Mensch - derjenige nämlich, der sich seiner Fähigkeit zum Lachen bewußt geworden ist - kann die «Gratwanderung seines Lebens» auch bewußt unternehmen, indem er sich einerseits in der Beherrschung seiner individuellen Lebenskunst versucht und andererseits bereit ist, sich in der Hingabe an die Dynamik des Lebens von diesem selbst in Versuchung führen zu lassen: «(...) le comique se balance entre la vie et l'art.»<sup>177</sup> Die größte aller Künste aber beherrscht wohl, wer über sich selbst lachen kann: denn nur wenn der Mensch sich im wahrsten Sinne des Wortes seiner Eigentümlichkeit gewahrzuwerden und gleichzeitig den aus seinen Automatismen resultierenden Affektionen standzuhalten vermag, um sich ihnen im selben Atemzuge hinzugeben, kann er im Bewußtsein der Beschränktheit seines aktuellen Horizontes auch zu einem Bewußtsein von seiner persönlichen Freiheit gelangen, welches der Verwirklichung seiner Reflexionen über das Mechanische zugrundeliegt.

Lachen soll gesund sein und Körper und Geist in Schwung bringen, so sagt man; und man kann grundsätzlich davon ausgehen, daß mit dem Lachen eine gewisse «Lust» einhergeht.

---

<sup>174</sup> Vgl. ebd., S. 111.

<sup>175</sup> Vgl. ebd., S. 111.

<sup>176</sup> Vgl. ebd., S. 29.

<sup>177</sup> Vgl. ebd., S. 17.

Auch wenn wir uns gewöhnlich bis zu einem gewissen Grade von «Komischem» abzugrenzen tendieren, so fühlen wir uns doch spätestens, wenn uns etwas *extrem* komisch erscheint, unweigerlich und unter Umständen sogar insofern davon berührt, daß wir in Lachen ausbrechen. Ebenso aber ist es möglich, daß es uns - und hiermit wollen wir uns einem anderen Aspekt am «Komischen» zuwenden - angesichts eines ähnlichen Phänomens *unheimlich* zumute wird.<sup>178</sup> Wenn wir nun näher auf letzteren Fall eingehen wollen, so im besonderen, um das «Komische» als Ausdruck einer durch ein natürliches oder imaginiertes Gegenüber hervorgerufenen Befremdung sowie als Indiz für eine möglicherweise fruchtbare «Begegnung mit dem Anderen» verstehen zu lernen.

### 3.2. Das Unheimliche

Um die eventuelle Fruchtbarkeit einer «Begegnung mit dem Anderen» sogleich auf die Probe zu stellen, wollen wir uns Zeit für einen kleinen Exkurs nehmen und die Philosophie Bergsons, seine Theorien über die Intuition, die Dauer, den Körper und den Geist sowie seine Erläuterungen über das Lachen in das Licht einer Erörterung über ein anderes komisches Phänomen stellen, deren Urheber im Jahr 1900 mit seiner Vorstellung vom «Unbewußten» ebenfalls auf etwas im wesentlichen «Anderes» aufmerksam gemacht hatte<sup>179</sup>: Wir sprechen hier von Sigmund Freud und seiner 1919 veröffentlichten Abhandlung über *Das Unheimliche*<sup>180</sup>. Namentlich lauten die Fragen, die wir uns stellen wollen: Inwiefern haben wir es beim Unheimlichen mit einem komischen Phänomen zu tun? In welchem konkreten Zusammenhang stehen das Beunruhigende und das Belustigende miteinander? Und überhaupt: Was können wir uns unter einem Begriff des Komischen vorstellen, welcher auf derart verschiedenartige Phänomene wie das Lächerliche und das Unheimliche zutreffen soll?

In unseren Reflexionen über *Das Lachen* haben wir das Komische mit einer (aus dem geheimen Inneren eines Individuums oder einer Gruppe zum Vorschein kommenden)

---

<sup>178</sup> Es soll hier bemerkt sein, dass eine gewisse Fähigkeit zur «intuitiven Wahrnehmung» sowohl den belustigenden wie auch den unheimlichen Phänomenen zugrundeliegt.

<sup>179</sup> Vgl. oben, Fußnote 151.

<sup>180</sup> Siehe in: Freud, *Das Unheimliche und andere Texte*, S. 26-149.

*ungeheimen Lust* in Verbindung gebracht; wir haben es im Sinne Bergsons als Ausdruck einer Anspannung und als Entladung eines Mechanismus verstanden - als ein Phänomen also, welches eine *spontane* Reaktion auf ein unmittelbares Berührtsein darstellt: «Das ist aber komisch!»<sup>181</sup> Im weiteren hingegen wollen wir das Komische aus einer ganz anderen Perspektive betrachten - als ein Phänomen nämlich, welches den *spontanen* Eindruck einer befremdenden weil *insgeheimen Unlust* hervorruft: In einer «Begegnung mit dem Unheimlichen» nimmt das betroffene Subjekt - sichtlich vor eine Herausforderung gestellt - unwillkürlich eine skeptische wenn nicht sogar ablehnende Haltung ein: «Das ist aber *komisch* ...».<sup>182</sup> Was wir im Falle des Lachens spontan zu verstehen scheinen, stellt sich angesichts des Unheimlichen vordergründig in Frage: Wie können wir uns dieses Phänomen erklären?

Laut Freud haben wir es - und zwar insofern er die Ästhetik «als die Lehre von den Qualitäten unseres Fühlens»<sup>183</sup> definiert - bei seiner Abhandlung über *Das Unheimliche* mit einer ästhetischen Untersuchung bezüglich eines Phänomens zu tun, für welches verschiedene Menschen offenbar äußerst unterschiedlich empfindlich sind; wie er meint, können wir nun entweder «(...) nachsuchen, welche Bedeutung die Sprachentwicklung in dem Worte «unheimlich» niedergelegt hat, oder zusammentragen, was an Personen und Dingen, Sinneseindrücken, Erlebnissen und Situationen das Gefühl des Unheimlichen in uns wachruft, und den verhüllten Charakter des Unheimlichen aus einem allen Fällen Gemeinsamen erschließen (...)»<sup>184</sup>; und wie er uns vorweg verrät, werden «(...) beide Wege zum nämlichen Ergebnis führen, das Unheimliche sei jene Art des Schreckhaften, welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht.»<sup>185</sup> Werfen wir mit Freud zunächst einen Blick auf den Begriff des Unheimlichen:

«Das deutsche Wort «unheimlich» ist offenbar der Gegensatz zu heimlich, heimisch, vertraut, und der Schluß liegt nahe, es sei etwas eben darum schreckhaft, weil es *nicht* bekannt und vertraut ist.»<sup>186</sup>

Freud lenkt unsere Aufmerksamkeit nun aber auf die Tatsache, daß - bei genauerem Hinsehen - bereits dem positiven Begriff «heimlich» eine antonymische Bedeutung anhaftet, wird er

---

<sup>181</sup> Die Betonung liegt hier auf dem scheinbar beeindruckenden Objekt: *Das* ist aber komisch!

<sup>182</sup> Die Betonung liegt hier auf dem scheinbar objektiven Eindruck: Das ist aber *komisch* .....

<sup>183</sup> Freud, *Das Unheimliche* und andere Texte, S. 26.

<sup>184</sup> Ebd., S. 30.

<sup>185</sup> Ebd., S. 30.

<sup>186</sup> Ebd., S. 32.

doch im allgemeinen nicht nur mit dem Vertrauten, zum Hause Gehörigen und nicht Fremden, sondern ebenso mit Bedeutungen wie «geheim, «verborgen», «undurchdringlich» oder «hinterlistig» assoziiert. Wie Julia Kristeva in einer Interpretation von Freuds Text zusammenfaßt, «(...) verkehren sich in dem Wort *heimlich* selbst das Vertraute und Intime in ihr Gegenteil und fallen mit dem entgegengesetzten Sinn von «beunruhigender Fremdheit»<sup>187</sup> zusammen, der in *unheimlich* steckt.»<sup>188</sup> Laut Freud weist dieser antonymische Charakter des Begriffes «heimlich» darauf hin, daß das «Beunruhigende» am Eindruck des Unheimlichen aus einer räumlichen Realität - in welcher der Betroffene es zunächst wahrzunehmen scheint - zu abstrahieren und auf die Wirksamkeit einer «Zeiträumlichkeit» zurückzuführen ist; er greift somit einen Gedanken auf, welchen wir bereits bei Schelling finden: «Unheimlich nennt man Alles, was im Geheimnis, im Verborgenen (...) bleiben sollte und hervorgetreten ist.»<sup>189</sup> Das Unheimliche - ein Phänomen, welches dem im Dunkeln tappenden Individuum in Gestalt eines realen Anderen, eines Fremden, einer unberechenbaren Situation oder eines für absolut unwahrscheinlich gehaltenen Zusammentreffens verschiedener bedeutungsvoller Ereignisse<sup>190</sup> erscheinen kann - ist mit Freud also als eine durch bestimmte äußere Umstände aus dem «Vergangenheitsraum» hervorgerufene Projektion einer zuvor ins «Unbewußte» verdrängten Wirklichkeit zu sehen<sup>191</sup>; in diesem Sinne wundert es nicht, daß das Unheimliche - auch wenn ihm rationalerweise keine materielle Realität zuzukommen scheint - sehr wohl in Gestalt einer beängstigenden Äußerlichkeit in Erscheinung treten kann:

«(...) wenn die psychoanalytische Theorie in der Behauptung recht hat, daß jeder Affekt von einer Gefühlsregung, gleichgültig von welcher Art, durch die Verdrängung in Angst verwandelt wird, so muß es unter den Fällen des Ängstlichen eine Gruppe geben, in der sich zeigen läßt, daß dies Ängstliche etwas wiederkehrendes Verdrängtes ist. Diese Art des Verdrängten wäre eben das Unheimliche, (...) denn dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder *Fremdes*,

---

<sup>187</sup> So lautet auch die französische Übersetzung für *Das Unheimliche*: «L'inquiétante étrangeté».

<sup>188</sup> Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, S. 199.

<sup>189</sup> Zitiert nach: Freud, *Das Unheimliche und andere Texte*, S. 46.

<sup>190</sup> Das Unheimliche kann in diesem Sinne auch als ein Ausdruck gewisser «Synchronizitätsphänomene» verstanden werden. Vgl. dazu C.G. Jung: «Das Synchronizitätsphänomen besteht (...) aus zwei Faktoren: 1. *Ein unbewusstes Bild kommt direkt* (wörtlich) *oder indirekt* (symbolisiert oder angedeutet) *zum Bewußtsein als Traum, Einfall oder Ahnung*. 2. *Mit diesem Inhalt koinzidiert ein objektiver Tatbestand.*» (Jung, *Synchronizität, Akausalität und Okkultismus*, S. 36).

<sup>191</sup> Freud, *Das Unheimliche und andere Texte*, S. 120.

sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist.»<sup>192</sup>

Freud führt das Phänomen des Unheimlichen sozusagen auf eine Regung des archaisch-narzisstischen «Ich» zurück, welches alles als bedrohlich oder unangenehm Empfundene «aus sich heraus projiziert und daraus einen fremden, unheimlichen, dämonischen *Doppelgänger* macht».<sup>193</sup> In diesem Sinne bedeutet jede Begegnung mit dem Unheimlichen das Gewährwerden einer gewissen «Zuständlichkeit des Bewußtseins», welche keine klare Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Ich und Anderem, zwischen Psychischem und Physischem oder zwischen Erlebnis und Ursache erkennen läßt. Laut Freud ist es ein gleichsam animistischer Blick auf die Welt, der das Unheimliche schaut - ist doch der «Zweifel an der Beseelung eines anscheinend lebendigen Wesens und umgekehrt darüber, ob ein lebloser Gegenstand [ oder das Zusammentreffen gewisser äußerer Umstände ] nicht etwa beseelt sei»<sup>194</sup>, in jede Erscheinung des Unheimlichen begleitender Eindruck. Weiters hebt Freud mit besonderem Nachdruck hervor,

«(...) daß es nämlich oft und leicht unheimlich wirkt, wenn die Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit verwischt wird, wenn etwas real vor uns hintritt, was wir bisher für phantastisch gehalten haben, wenn ein Symbol die volle Leistung und Bedeutung des Symbolisierten übernimmt.»<sup>195</sup>

Es ist in diesem Sinne, daß das Phänomen des Unheimlichen ähnlich wie das Lachen ein über die Schranken unseres rein rationalen Weltverständnisses hinausweisendes «symbolisches Ereignis»<sup>196</sup> darstellt; im Hinblick auf Bergsons Philosophie der Dauer könnte man es sogar als

---

<sup>192</sup> Ebd., S. 96/98.

<sup>193</sup> Kristeva, *Fremde sind wir und selbst*, S. 200.

<sup>194</sup> Freud, *Das Unheimliche und andere Texte*, S. 52.

<sup>195</sup> Ebd., S. 110.

<sup>196</sup> Das seit dem 15. Jh. bezeugte Wort **Symbol** geht in seiner Bedeutung «Sinnbild; Zeichen; Kennzeichen» über das *lat.* *symbolum* und das *griech.* *σύμβολον* auf *griech.* *sym-bállein* «zusammenwerfen; zusammenfügen usw.» zurück und bezeichnet eigentlich ein zwischen Freunden oder Verwandten vereinbartes Erkennungszeichen, bestehend aus Bruchstücken (z.B. Ringen), die «zusammengefügt» ein Ganzes ergeben und die dadurch die Verbundenheit ihrer Besitzer erweisen. (Vgl. Duden *Herkunftswörterbuch*). Ein Symbol ist also ein «Zusammengefügtes», in dem ein sonst nicht wahrnehmbarer Sinninhalt manifestiert wird; es steht im Schnittpunkt zweier verschiedener Seinsebenen und ist dadurch eben nicht nur ein hinweisendes Zeichen, sondern es hat auch an beiden teil: im Äußeren offenbart es das Innere, im Körperlichen das Geistige, im Sichtbaren das Unsichtbare; Goethe findet die wahre Symbolik dort, «wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum oder Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.» Da die Erscheinung des Symbols letztlich zum Wesen der sich darstellenden Wirklichkeit gehört, lassen sich das Bezeichnete (Signifikat) und das Bezeichnende (Signifikant) nicht austauschen; die hiermit aufgezeigte Abgrenzung zwischen dem willkürlich bezeichnenden Zeichen und dem das Symbolisierte durch

eine Art «Animation unserer Wahrnehmungsmechanismen»<sup>197</sup> definieren, welche mit deren teilweiser Entfesselung einhergeht. Freuds Hinweis auf eine mögliche Assoziation des Unheimlichen mit dem weiblichen Genital - verkörpert dieses doch nicht nur etwas sehr Intimes und dem öffentlichen Blick sich Entziehendes, sondern auch den «Eingang zur alten Heimat des Menschenkindes, zur Örtlichkeit, in der jeder einmal und zuerst geweiht hat»<sup>198</sup> - läßt es uns nicht zuletzt als Manifestation einer Erinnerung verstehen, welche sich unmöglich in einen abstrakten Gedanken fassen ließe und die daher in bildhafter Form in Erscheinung tritt.<sup>199</sup> Mit anderen Worten: Das Unheimliche bringt - denken wir nur daran, daß die Beklemmung, die es hervorruft, durch die spontane Berührung mit dem «komischen Anderen» unter Umständen in erleichterndes Lachen übergehen kann<sup>200</sup> - im wesentlichen vor allem eine Sehnsucht nach etwas ehemals Heimischem und Altvertrautem zum Vorschein: die Sehnsucht nach einem Verweilen in der Dauer.

\*\*\*

Bergson war aus einer anderen Perspektive als Freud an das Phänomen des Komischen herangegangen; in seiner Analyse des Lachens hatte er sich zwar nicht über das Unheimliche selbst geäußert, aber dennoch hatte er auf das beunruhigende und erschütternde Potential einer Begegnung mit dem Komischen hingewiesen. Unsere Absicht war es, durch die Gegenüberstellung der zwei verschiedenen Annäherungsweisen auf einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem *beunruhigend Unheimlichen* (einem mechanischen Phänomen) und dem *erschütternd Lächerlichen* (einem phänomenalen Mechanismus) aufmerksam zu machen. Dabei hat sich Folgendes herausgestellt: daß sich nämlich das «Komische im Allgemeinen» irgendwo im geheimnisvollen Spektrum einer beunruhigenden bis belustigenden Erscheinungswelt äußert, wobei seine extremsten Manifestationsformen - das *komisch Unheimliche* und das *unheimlich Komische* - mitunter schlagartig ineinander übergehen können; daß uns das komische Phänomen ganz im Gegensatz zu allem materiell Rationalisierbaren mit

---

Analogie vergegenwärtigenden (transparent machenden) oder an seiner Realität teilhabenden Symbol ist für jede weitere Terminologie grundlegend. (Vgl. Kröner, Wörterbuch der Symbolik, S. 665-666).

<sup>197</sup> Vgl. dazu Bergsons Metapher von der kinematographischen Illusion. Siehe unten, Kapitel 3.3. (ad IV).

<sup>198</sup> Freud, Das Unheimliche und andere Texte, S. 112.

<sup>199</sup> Levinas weist auf einen ähnlichen Aspekt am «Weiblichen» hin, wenn er dieses mit dem «Geheimnis» assoziiert: «Während sich das Seinde im «Subjektiven» und im «Bewußtsein» vollzieht, vollzieht sich die Anderheit im Weiblichen. (...) Die Transzendierung des Weiblichen besteht darin, sich anderswohin zurückzuziehen, eine Bewegung, die der Bewegung des Bewußtseins entgegengesetzt ist. Aber es ist deshalb nicht unbewußt oder unterbewußt, und ich sehe keine andere Möglichkeit als die, es das Geheimnis zu nennen.» (Levinas, Die Zeit und der Andere, S. 59).

<sup>200</sup> Wir denken hierbei nicht zuletzt an das «nervöse Lachen», welches mit dem «komischen Gefühl des Verliebtheits» einhergeht.



einer überraschenden *Tatsächlichkeit* begegnet, welche in einem antagonistischen Sinne aus unseren persönlichen Wahrnehmungsgewohnheiten resultiert; daß es sich nicht in unsere mechanistische Sicht der Dinge fügt, da es immer etwas verkörpert, was wir nicht erwarten konnten; daß es unser unmittelbares Interesse hervorzurufen vermag, da wir uns in einer eigentümlichen Art und Weise von ihm berührt fühlen; daß wir es - wenn auch nur in dem Maße, wie wir dazu bereit sind - als einen über die Grenzen aller «Herkömmlichkeit» hinausführenden Impuls erleben, durch den sich unsere über weite Strecken in Mechanismen befangene Haltung gegenüber dem «Anderen» in einer «Animation unseres Weltbildes» verlebendigt; daß sich ein Teil der Spannung, welche wir unserem Leben gewöhnlich zu verleihen tendieren, um ihm eine bestimmte Bedeutung beizumessen, im Überwältigtsein von einem Eindruck des Komischen aufbauen, und daß sie sich auch - und zwar in dem Moment, wo wir *nicht mehr anders können*, als der Lächerlichkeit unseres Beeindrucktseins in einer wahrhaftigen «Erschütterung unser Selbst» genüge zu tun - entladen kann; ja daß uns ein komisches Phänomen - und zwar insofern wir uns auf ein unmittelbares Berührtsein mit ihm einlassen - im allgemeinen eine gewisse Erleichterung verspricht.

In welchem Zusammenhang aber steht der ambiguoise Charakter des Heimlich-Unheimlichen und nicht zuletzt dessen Lächerlichkeit in diesem Falle mit demjenigen Bild vom Körper, das wir anhand unserer Analyse von *Materie und Gedächtnis* entwickelt haben? Und was hat die mit der Entladung eines «phänomenalen Mechanismus» einhergehende Erleichterung, von der wir soeben gesprochen haben, mit einer «Intuition der Dauer» zu tun? Wenn wir das Unheimliche im Sinne Bergsons zu interpretieren versuchen, so können wir das «Heimliche» vorweg mit einer psychologisch-physiologischen «Heimat» assoziieren, welche unserem Leben eine gewisse Kontinuität sowie eine konkrete persönliche Bestimmung bedeutet - das heißt namentlich mit unserem körperlich manifesten Dasein, welches die Möglichkeiten und Grenzen unserer raumzeitlichen Kontiguität sowie den Ausgangspunkt für eine in unserer aktuellen Zuständigkeit auf Gewohnheiten sich berufende Wahrnehmung darstellt. Unser unmittelbares Erleben ist, wie wir annehmen müssen, für gewöhnlich zugunsten einer körperlich vermittelbaren Erfahrung beschränkt - unsere Wahrnehmung eine dualistische: denn in Wirklichkeit erleben wir das, was uns als Differenz zwischen uns selbst und dem Anderen erscheint, in einer lebendigen und mit uns selbst sich verändernden *Tatsächlichkeit*. Im Sinne unserer Lebenspraxis machen wir uns ein Bild vom Raum, über welches wir in einem gewissen (und von unserer psychosomatischen Flexibilität abhängigen) Maße verfügen können; dadurch aber finden wir uns selbst in einer «Fremde» wieder, welche im engsten

Sinne des Wortes *alles außer uns* beinhaltet und die sich uns gleichzeitig als ein unserer Selbstverwirklichung sich anbietender Spielraum eröffnen kann. Wären wir nicht imstande, uns *wie von selbst* auf ein jeweils aktuelles Moment unserer Wahrnehmung zu beschränken, so hätte uns diese «Fremde» nichts zu bedeuten; doch durch die Reflexivität unserer Wahrnehmung können wir sie als eine potentielle Quelle der Motivation zur Veränderung erfahren: als eine Einladung zur «Begegnung mit dem Anderen».

\*\*\*

Erinnern wir uns im Sinne unserer Chronologie, daß Bergson mit seiner Abhandlung über *Das Lachen* nicht nur eine erste Anwendung seiner Philosophie auf eine konkrete «Begegnung mit dem Anderen» beschrieben, sondern auch - und zwar insofern er das Lachen in einen engen Zusammenhang mit der «komischen Kunst» gestellt hat - auf ein dieser Begegnung innewohnendes intuitives Potential angespielt hat. Wie Vieillard-Baron bemerkt, spricht Bergson hier zwar noch nicht ausdrücklich von einer Intuition, « (...) mais l'idée est là: «L'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité.»»<sup>201</sup> Tatsächlich erscheint 1903 mit der *Introduction à la métaphysique*<sup>202</sup> ein Artikel, in welchem Bergson den Begriff der «Intuition» zum *terminus technicus* seiner Philosophie erklärt<sup>203</sup> und der laut Worms als ein Manifest der bergsonischen Philosophie sowie als Ausgangspunkt der kulturellen Bewegung des «Bergsonismus» gelesen werden kann.<sup>204</sup> Indem er die «Analyse» der «Intuition» gegenüberstellt, spricht Bergson hier von «zwei grundsätzlich verschiedenen Arten der Erkenntnis»<sup>205</sup>:

«Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. (...) Dans son désir éternellement inassouvi d'embrasser l'objet autour duquel elle est condamnée à tourner, l'analyse multiplie sans fin les points de vue pour compléter la représentation toujours incomplète (...). Mais l'intuition, si elle est possible, est

<sup>201</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 63.

<sup>202</sup> In: PM, S. 177-227. Die deutsche Übersetzung lautet *Einführung in die Metaphysik*. (In: DSW, S. 180-225).

<sup>203</sup> Vgl. Léon Husson, L'intellectualisme de Bergson, genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition, S. 18.

<sup>204</sup> Vgl. Worms, Chronologie, S. 20.

<sup>205</sup> Bergson, Einführung in die Metaphysik, in: DSW, S. 180.

un acte simple. Ceci posé, on verrait sans peine que la science positive a pour fonction habituelle d'analyser. (...) *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer des symboles.*»<sup>206</sup>

Bergson erklärt die Intuition, welche er als ein intellektuelles oder geistiges Sympathisieren definiert, somit zur Methode seiner Metaphysik. Wie aber - um alles in der Welt - sollen wir uns nun eine «Anwendung dieser Methode», wie die «Herstellung einer Sympathie» mit einem bestimmten Objekt unseres Interesses vorstellen? Bergson verweist uns mit dieser Frage auf seine Urintuition:

«Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure.»<sup>207</sup>

Laut Bergson kann eine Intuition - erinnern wir uns an seine Vorstellung vom Lachen - nur durch eine Konzentration auf die eigene Person und deren «gleich einer erstarrten Kruste an der Oberfläche» in Erscheinung tretende Wahrnehmungsmechanismen hervorgerufen werden; Erinnerungen, Wahrnehmungen und Neigungen sollen sich dadurch als von innen nach außen gerichtete *Impulse* erweisen, welche in ihrer Gesamtheit die Oberfläche einer Kugel bilden, die sich nach der Außenwelt hin zu erweitern sucht, um sich in ihr zu verlieren.<sup>208</sup> In Wirklichkeit, so meint Bergson, hat jedoch keiner von ihnen einen Anfang oder ein Ende, sondern alle verlängern sich ineinander, da uns unsere Vergangenheit folgt und da Bewußtsein gleichzeitig Gedächtnis bedeutet.<sup>209</sup> In diesem Sinne können wir endlich einen Bogen von Bergsons Vorstellung von einem auf der *Wiederholung von Mechanismen* basierenden Leben zu Freuds Vorstellung von der *Macht des Unbewußten* spannen:

«Une conscience qui aurait deux moments identiques serait une conscience sans mémoire. Elle périrait et renaîtrait donc sans cesse. Comment se représenter autrement l'inconscience?»<sup>210</sup>

---

<sup>206</sup> PM, S. 181-182.

<sup>207</sup> Ebd., S. 182.

<sup>208</sup> Ebd., S. 182.

<sup>209</sup> Ebd., S. 183.

<sup>210</sup> Ebd., S. 184.

Das In-Erscheinung-Treten eines *komischen Phänomens* ist somit als ein In-Erscheinung-Treten eines *unbewußten Mechanismus* zu verstehen, während das erschütternde Lachen dem in seiner Oberflächlichkeit erstarrten Charakter bereits eine gewisse Erleichterung bedeutet.<sup>211</sup> Die Frage nun, wie es möglich sein könnte, einen derart erstarrten Charakter mittels einer Intuition ins Leben zurückzurufen, ist laut Bergson eine Frage der Metaphysik; im Gedanken an eine «Metaphysik der Intuition» sehen wir uns jedoch alsbald vor die weitere Frage nach deren Vermittelbarkeit gestellt. Bergson rechtfertigt seinen Versuch, seine ursprüngliche Intuition in das symbolische System der Sprache zu fassen, in diesem Sinne folgendermaßen:

«Nulle image ne remplacera l'intuition de la durée, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir.»<sup>212</sup>

Ähnlich wie mit dem assoziativen Denken, welches im Idealfall in einer einzigen und umfassenden Assoziation koinzidiert, soll es sich laut Bergson mit der «Intuition der Dauer» verhalten: Da unser aller Leben nicht zuletzt auf einer ganzheitlichen Erfahrung bezüglich der Kontinuität unseres Daseins beruht, können wir, wie Bergson meint, durch die Kontemplation einer «Metaphysik der Intuition» unsere persönliche und lebendige «Erinnerung an die Dauer» hervorrufen; ziehen wir somit einen Schluß aus seiner *Einführung in die Metaphysik*:

«Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit. (...) Cette réalité est mobilité. (...) on comprend que des concepts fixes puissent être extrait par notre pensée de la réalité mobile (...). Philosopher consiste à invertir la direction habituelle de notre travail de la pensée. (...) Disons donc (...) qu'un des objets de la métaphysique est d'opérer des différenciations et des intégrations qualitatives. (...) la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses (...) atteint un absolu. (...) En ce sens, la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'expérience intégrale.»<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Vgl. hierzu Wilhelm Reichs Theorie von der «Charakterpanzerung» (Reich, Charakteranalyse, S. 73-160). Vgl. auch oben, Fußnote 127.

<sup>212</sup> PM, S. 185.

<sup>213</sup> Ebd., S. 211/213-216/227.

Nichts Geringeres hatte Bergson also im Sinne, als seine volle Aufmerksamkeit auf die diversen Äußerungsformen des Lebens selbst zu richten und eine derartige «Metaphysik der Intuition» zu entwickeln. Das Werk, mit welchem er schließlich endgültig von einem an der unmittelbaren Wirklichkeit vorbeizielenden Evolutionismus à la Spencer Abschied nimmt<sup>214</sup> und mit dem er eine - um es mit den Worten Henri Gouhiers auszudrücken - «vrai philosophie de la nature»<sup>215</sup> verwirklicht, erscheint im Jahr 1907 und trägt den vielversprechenden Titel *Die schöpferische Entwicklung*.<sup>216</sup> Einen der Grundgedanken des Buches kommentiert Bergson schon in einem seiner *Cours* aus den Jahren 1904-1905 mit folgender Überzeugung:

«Pour prouver qu'une connaissance limitée est nécessairement une connaissance relative, il faudrait établir qu'on altère la nature du moi par exemple, quand on l'isole du Tout. Or, un des objets de *L'évolution créatrice* est de montrer que le Tout est, au contraire, de même nature que le moi, et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même.»<sup>217</sup>

### **3.3. Die schöpferische Entwicklung**

Hatte Bergson die Dauer bisher in Abhängigkeit von der Kontinuität eines individuellen Bewußtseinsstromes definiert und seine Vorstellungen auf das menschliche Reflexionsvermögen im allgemeinen zurückgeführt, so wendet er seine Schlußfolgerungen über den menschlichen Geist nun auch auf das Leben im allgemeinen an: *Die Schöpferische Entwicklung* führt uns in also das Reich der Biologie. Wir bekommen es hier, wie wir bereits in der Einleitung erfahren, mit einem intelligiblen Bild von einer intelligenten Schöpfung zu tun:

---

<sup>214</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 72. Zu Spencer: vgl. oben, Fußnote 53-54.

<sup>215</sup> Vgl. Gouhier, Bergson et le Christ des Evangiles, S. 20.

<sup>216</sup> Im Originaltitel: *L'évolution créatrice*.

<sup>217</sup> Bergson, *Cours*, in: ME, S. 774.

«(...) notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, à penser la matière. (...) une intelligence tendu vers l'action qui s'accomplira et vers la réaction qui s'ensuivra (...) est une intelligence qui touche quelque chose de l'absolu. (...) C'est dire que la *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre.»<sup>218</sup>

Es sind wiederum vier Kapitel, in welche sich Bergsons Erörterung gliedert; sie handeln von der Evolution des Lebens **(I)**, von den divergierenden Richtungen der Evolution **(II)**, von der Bedeutung des Lebens **(III)** und von der mechanistischen Illusion **(IV)**. Von den ersten drei Kapiteln wollen wir uns im Rahmen unserer aktuellen Erörterungen nur einen Überblick verschaffen, um anschließend auf diejenigen Fragen zurückkommen zu können, welche Bergson schon in *Materie und Gedächtnis* gestellt hatte und die er im vierten Kapitel seiner *Schöpferischen Entwicklung* wieder aufgreift: Warum neigt der Mensch seit jeher dazu, sein Leben aus seiner wirklichen Dauer zu abstrahieren und sich selbst in einer mechanistischen Illusion zu verlieren? Warum leben wir alle mit einem bestimmten Bild von der Welt? Und was bedeutet uns dessen Veränderlichkeit? Machen wir uns im Hinblick auf diese Fragen ans Werk.

**(ad I)** «Dans un premier chapitre nous essayons au progrès évolutif les deux vêtements de confection dont notre entendement dispose, mécanisme et finalité (...)»<sup>219</sup>

Wenn wir uns mit der Evolution des Lebens im allgemeinen befassen wollen, so müssen wir dabei doch von unserem eigenen Dasein ausgehen; es ist in diesem Sinne von Bedeutung, daß wir, um uns ein Bild von unserer eigenen Existenz<sup>220</sup> machen zu können, uns selbst immer so wahrnehmen, als gingen wir von einem Zustand zum anderen über und als setze sich unser Leben aus verschiedenen Empfindungen, Gefühlen, Bestrebungen und Vorstellungen zusammen.<sup>221</sup> Während wir jeden dieser Zustände als einen «Ausschnitt» aus unserem dauernden Erleben begreifen, ereignet sich letzteres in Wirklichkeit im unmittelbaren und

---

<sup>218</sup> EC, Introduction, S. V/VII/IX.

<sup>219</sup> Ebd., S. X.

<sup>220</sup> Zur Etymologie des Begriffes «Existenz» vgl. oben, Fußnote 71.

<sup>221</sup> Vgl. EC, S. 1. Vgl. oben, Fußnote 77.

automatischen Zusammenhang mit all jenen Zuständen, die wir gewöhnlich für «vergangen» halten:

«Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre *caractère*, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même (...)? Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé; mais c'est avec notre passé tout entier (...) que nous désirons, voulons, agissons. Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme de tendance (...). Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse.»<sup>222</sup>

Wie Bergson meint, geht von unserer gesamten Vergangenheit eine tendenzielle Wirklichkeit aus, welche jedem Moment unseres gegenwärtigen Daseins seine einzigartige und schöpferische Qualität verleiht: «(...) nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et (...) nous nous créons continuellement nous-mêmes.»<sup>223</sup> Eine derartig schöpferische Tendenz zeichnet seines Erachtens aber nicht nur unser eigenes, sondern auch das Leben im allgemeinen aus: «L'univers dure. (...) durée signifie invention, création des formes, élaboration continue de l'absolument nouveau.»<sup>224</sup> Wenn wir uns vorstellen wollen, daß dem gesamten Universum - scheint es doch überwiegend aus «toter Materie» zu bestehen - in Analogie zu unserem Bewußtsein eine gleichsam «lebendige Dauer» zukommt, so müssen wir uns wohl ein weiteres Mal nach der Beziehung zwischen der materiellen Welt und dem tendenziell schöpferischen Bewußtsein fragen; wir kommen hiermit auf Bergsons Vorstellung von einem «*élan vital*» zu sprechen, welcher - eben weil er eine wesentliche Eigenschaft alles Lebendigen ist - ausschließlich im Koinzidieren mit der materiellen Welt zur Verwirklichung kommen kann:

«Nous revenons ainsi (...) à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un *élan originel* de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations (...)»<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> EC, S. 5-6.

<sup>223</sup> Ebd., S. 7.

<sup>224</sup> Ebd., S. 11.

<sup>225</sup> Ebd., S. 88.

Dieser «élan vital» entspricht laut Bergson einer einzigartigen «Schwungkraft», welche sich in ihrer Wechselwirkung mit der Materie zu verausgaben neigt, und die sich in einer jeden mit der Entfaltung des Lebens verbundenen Anstrengung widerspiegelt findet.<sup>226</sup> Während sich Mechanismus und Finalismus, wie er meint, gleichsam komplementär zueinander verhalten, um in unserer Vorstellung die Bewegung selbst hervorzubringen, stellt der «élan vital» eine lebensweltliche Wirklichkeit dar, die sich weder auf eine statisch-mechanistische noch auf eine dynamisch-finalistische Perspektive reduzieren läßt:

«Le mécanisme consisterait ici à ne voir que les positions. Le finalisme tiendrait compte de leur ordre. Mais mécanisme et finalisme passeraient, l'un et l'autre, à côté du mouvement, qui est la réalité même. En un certain sens, le mouvement est *plus* que les positions et que leur ordre (...).»<sup>227</sup>

In der Fortführung seines Gedankens an die «Intuition der Dauer» sieht Bergson in der «Bewegung im Raume» eine im Wechselspiel zweier antagonistischer Kräfte - einer «Kraft zur Variation» einerseits und einer «Kraft zur Assoziation» andererseits - sich ereignende Form der Vergegenwärtigung des «élan vital», welche unserem vorstellenden Bewußtsein als eine Tendenz zur Verfolgung divergierender Entwicklungsstränge erscheint, während wir sie in ihrer Ganzheit nur durch die reine Erfahrung erleben können.<sup>228</sup>

**(ad II)** «Pour dépasser le point de vue de l'entendement nous tâchons de reconstituer, dans notre second chapitre, les grandes lignes d'évolution que la vie a parcourues à côté de celle qui menait à l'intelligence humaine.»<sup>229</sup>

Verfolgen wir die verschiedenen Tendenzen des «élan vital», indem wir unsere reflektierende Aufmerksamkeit auf die divergierenden Richtungen der Evolution lenken: Das Leben - wiederholen wir Bergsons zentralen Gedanken - kann sich ausschließlich im Wechselspiel zweier antagonistischer Kräfte und namentlich nur durch die Vermittlung eines «élan»

---

<sup>226</sup> Vgl. Worms, Le vocabulaire de Bergson, S. 22.

<sup>227</sup> EC, S. 92.

<sup>228</sup> In *Durée et simultanéité* faßt Bergson diesen Gedanken folgendermaßen zusammen: «Qu'on se place dans la doctrine du pur mécanisme ou de celle de la finalité pure, dans les deux cas les créations de la vie sont prédéterminées (...). L'expérience pure ne suggère rien de semblable. Ni impulsion, ni attraction, semble-t-elle dire. Un élan peut précisément suggérer quelque chose de ce genre et faire penser aussi, par l'indivisibilité de ce qui en est intérieurement senti et la divisibilité à l'infini de ce qui en est extérieurement perçu, à cette durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie.» (DS, S. 119).



verwirklichen, welcher es mit den sich ihm in materieller Form entgegensetzenden Widerständen aufzunehmen vermag: «Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan.»<sup>230</sup> Je differenzierter die diversen Manifestationsformen des Lebens in der Entwicklung der verschiedenen Arten (espèces) in Erscheinung treten<sup>231</sup>, umso mehr tendiert sich dieser «élan» laut Bergson aufzugliedern:

«L'élan se divise de plus en plus en se communiquant. La vie, au fur et à mesure de son progrès, s'éparpille en manifestations qui devront sans doute à la communauté de leur origine d'être complémentaires les unes des autres sous certains aspects, mais qui n'en seront pas moins antagonistes et incompatibles entre elles. Ainsi la désharmonie entre les espèces ira en s'accroissant.»<sup>232</sup>

Das Leben könnte in diesem Sinne nur in seiner ursprünglichsten und also undifferenziertesten Form als etwas vollkommen Harmonisches in Erscheinung treten<sup>233</sup>; wenn aber jede körperlich manifeste Lebensform nur einen ganz bestimmten und einzigartigen Aspekt eines größeren Ganzen darstellt, so muß sich, wie Bergson folgert, die Diversität der verschiedenen Lebensformen auf das Auftreten eines proportionalen Unterschiedes zurückführen lassen<sup>234</sup>: namentlich stellt sich die Frage, in welchem Maße ein jeweiliges Lebewesen - sei es eine Pflanze, ein Tier oder ein Mensch - im Instinktiven verwurzelt und dadurch mit der Trägheit der Materie verhaftet bleibt, oder aber inwiefern es sich seine Intelligenz zunutze machen und diese mittels der Eindringlichkeit seines individuellen «élan» zur Verwirklichung bringen kann. Wesentlich ist, daß Bergson von einem proportionalen, nicht jedoch von einem grundsätzlichen Unterschied spricht; seines Erachtens stellen Intelligenz und Instinkt nur zwei extreme Tendenzen eines in Wirklichkeit im Spannungsfeld zwischen den beiden Extremen sich abspielenden Lebens dar: «(...) l'intelligence et l'instinct, eux aussi, s'opposent et se complètent (...), alors que tout instinct concret est mélangé d'intelligence, comme toute intelligence réelle est pénétrée d'instinct.»<sup>235</sup> Wollten wir die verschiedenen Manifestationsformen des Lebens irgendwo im Spannungsfeld zwischen Instinkt und Intelligenz lokalisieren, so würden uns die Pflanzen bei all ihrer

---

<sup>229</sup> EC, Introduction, S. XI.

<sup>230</sup> EC, S. 100.

<sup>231</sup> Ebd., S. 100-101.

<sup>232</sup> Ebd., S. 104-105.

<sup>233</sup> Ebd., S. 118-119.

<sup>234</sup> Vgl. ebd., S. 136.

Adaptionsfähigkeit doch am ehesten noch als im Instinkt verwurzelt erscheinen; die Tiere würden sich in unserer Vorstellung in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen Flexibilität mehr oder weniger instinktiv in Richtung intelligenterer Lebensformen bewegen; und in der Kreativität des Menschen würden wir wohl eine Äußerung der in ihrer instinktiven Selbstorganisation sich selbst generierenden Intelligenz verwirklicht sehen. Doch wie kommt es, könnten wir jetzt fragen, daß sich eine ursprünglich einheitliche Lebenskraft in der Gestaltung einer Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Organismen zergliedert? Und warum ist überdies nicht jeder Organismus im gleichen Maße mit Instinkt und Intelligenz begabt? Unsere Fragen werden sich beantworten, alsbald wir mit Bergson eine noch genauere Bestimmung des «élan vital» vornehmen:

«Si la force immanente à la vie était une force illimitée, elle eût peut-être développé indéfiniment dans les mêmes organismes l'instinct et l'intelligence. Mais tout paraît indiquer que cette force est finie<sup>236</sup>, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. Il lui est difficile d'aller loin dans plusieurs directions à la fois. Il faut qu'elle choisisse.»<sup>237</sup>

Der «élan vital» stellt sozusagen eine zwar unaufhörliche, aber in ihrer konkreten Verwirklichungsform dennoch beschränkte Kraft dar - eine Tatsache, die Bergson nicht zuletzt im lebendigen Bewußtsein widergespiegelt sieht: bedeutet die Intelligenz einem Lebewesen in der Beschränktheit seines Horizontes doch letztlich nichts anderes, als auf irgendeine Art und Weise andauernd vor die Wahl gestellt zu sein. Unter diesem Gesichtspunkt beschreibt Bergson das Bewußtsein eines Lebewesens als eine «arithmetische Differenz» zwischen seiner virtuellen und seiner wirklichen Aktivität: «Elle [ la conscience ] mesure l'écart entre la représentation et l'action.»<sup>238</sup> Wenn wir die Intelligenz nun als eine Fähigkeit zur Orientierung nach dem Bewußtsein, den Instinkt hingegen als Leistung eines unwillkürlichen Orientiertseins am Unbewußten definieren<sup>239</sup>, dann um mit Bergson eine Idee von deren lebendigem Zusammenspiel zu gewinnen:

---

<sup>235</sup> Vgl. ebd., S. 136.

<sup>236</sup> Vgl. auch ebd., S. 254.

<sup>237</sup> Ebd., S. 142.

<sup>238</sup> Ebd., S. 145.

<sup>239</sup> Vgl. Ebd., S. 145.

*«Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais.»<sup>240</sup>*

Stellt die Intelligenz in diesem Sinne eine Art «Suchfunktion» dar, und wenn ja: Ist der Instinkt eine ihr angemessene «Suchmaschine»? Wenden wir uns mit diesen Fragen an das dritte Kapitel der *Schöpferischen Entwicklung*, wo Bergson die Entwicklung der Intelligenz durch eine Wechselwirkung mit der Entwicklung des Körpers erklärt.

**(ad III)** « L'intelligence se trouve ainsi [ par la reconstitution des grandes lignes d'évolution que la vie a parcourues à côté de celle qui menait à l'intelligence humaine] replacée dans sa cause génératrice, qu'il s'agirait alors de saisir en elle-même et de suivre dans son mouvement. C'est un effort de ce genre que nous tentons, - bien incomplètement, - dans notre troisième chapitre.»<sup>241</sup>

Wir wollen uns ein Bild vom Zusammenspiel zwischen Instinkt und Intelligenz machen, das heißt: Wir wollen uns fragen, inwiefern die Weiterentwicklung eines intelligenten Lebewesens - wenn wir einmal von der geistigen Spannung absehen, die es seinem Dasein selbst zu verleihen vermag - nicht zuletzt auch auf dessen instinktive Verwurzelung im Materiellen zurückzuführen ist:

*«Le moment serait donc venu de tenter une genèse de l'intelligence en même temps qu'une genèse des corps, - deux entreprises évidemment corrélatives l'une de l'autre, s'il est vrai que les grandes lignes de notre intelligence dessinent la forme générale de notre action sur la matière, et que le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action.»<sup>242</sup>*

Bergson spricht bezüglich des Zusammenhanges zwischen der körperlichen und der geistigen Entwicklung eines Lebewesens von einer «reziproken Adaption», durch welche sich, wie er meint, dessen Intellektualität und dessen Materialität in gegenseitiger Wechselwirkung

---

<sup>240</sup> Ebd., S. 152.

<sup>241</sup> Ebd., Introduction, S. XI.

<sup>242</sup> Ebd., S. 187-188.

ununterbrochen konstituieren.<sup>243</sup> Während die Intelligenz im Rahmen einer vergleichenden Psychologie gemeinhin als eine Tendenz zur aktiven Reflexion gewisser Bewußtseinsinhalte beschrieben wird<sup>244</sup>, soll sie laut Bergson infolge ihrer Tendenz zur Veränderung dieser Bewußtseinsinhalte charakterisiert werden: «(...) il s'agit ici de l'engendrer [ l'intelligence ], dans sa forme et dans sa matière.»<sup>245</sup> In diesem Sinne definiert er das «Wesen der Intelligenz» nicht etwa als etwas «Seiendes», «Sehendes» oder «Bestehendes», sondern vielmehr als etwas «Werdendes», «Erzeugendes» und «Vergehendes» - als ein Bewußtsein also, welches die Welt der Tatsachen berühren und modifizieren will: «L'intelligence, (...) même sous sa forme la plus humble, aspire déjà à faire que de la matière agisse sur de la matière.»<sup>246</sup> Sozusagen sind die Lebewesen durch ihre Intelligenz mit einer Fähigkeit begabt, eine konkrete Vorstellung von der räumlich sie umgebenden Realität zu entwickeln: «*Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise.*»<sup>247</sup> Durch eine derartige «Verräumlichung der Materie» aber eröffnet sich dem über die unmittelbaren Gegebenheiten seines Bewußtseins sich reflektierenden Lebewesen nach und nach nicht nur eine Perspektive auf den räumlichen, sondern auch auf den zeitlichen Horizont seines Handelns, und somit auf eine Möglichkeit, seinen Bewegungen selbstbewußt eine Richtung zu verleihen und sich dadurch auf ganz bestimmte Aspekte der materiellen Welt zu konzentrieren. Wenn wir nun einerseits bedenken, daß sich jene Vorstellungen über das Bedingtsein der Dinge, welche eine intelligente Herangehensweise an die Welt auszeichnen, jeweils auf eine Vorstellung von bestimmten und möglicherweise zu verwirklichenden Aktionen berufen, und wenn wir uns andererseits klarmachen, daß sich diese selbst naturgemäß nicht im abstrakten Raume manifestieren können<sup>248</sup>, so sehen wir uns alsbald vor die Frage nach der *tatsächlichen* Korrelation zwischen «möglichen Repräsentationen» und «wirklichen Aktionen» gestellt. Bergson spricht sich diesbezüglich für einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Körper und Geist bzw. zwischen Materie und Intelligenz aus, welcher zwar - bedeutet doch jede Art der reinen Vorstellung einen Ausschluß des Materiellen - nicht vorstellbar ist, der aber seiner Meinung nach durch eine «Transzendierung der Intelligenz» in der konkreten «Begegnung mit dem Anderen» durchaus nachvollziehbar werden kann:

---

<sup>243</sup> Vgl. ebd., S. 188.

<sup>244</sup> Ebd., S. 188.

<sup>245</sup> Ebd., S. 188.

<sup>246</sup> Ebd., S. 190.

<sup>247</sup> Ebd., S. 190.

<sup>248</sup> Vgl. Ebd., S. 199.

«Un processus identique a dû tailler en même temps matière et intelligence dans une étoffe qui les contenait toutes deux. Dans cette réalité, nous nous replacerons de plus en plus complètement, à mesure que nous nous efforcerons davantage de transcender l'intelligence pure.»<sup>249</sup>

Hiermit aber kommen wir zum springenden Punkt der *Schöpferischen Entwicklung*: Laut Bergson ist es die Intelligenz selbst, die - und zwar insofern sie sich der Beschränktheit ihres Horizontes sowie ihrer Verwurzelung im Instinktiven bewußt wird<sup>250</sup> - die Evolution des Lebens hervorbringt, indem sie die Lebewesen im Sinne einer Adaption im Hinblick auf die Aktualität ihres Daseins immer wieder neue Perspektiven entdecken und perspektivische Veränderungen erfahren läßt. Im Konkreten kann ein Lebewesen, wie Bergson meint, seine Intelligenz daher nur in der Hingabe an seine dauernde Selbstverwirklichung transzendieren:

«Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant.»<sup>251</sup>

Mit der Entwicklung des Bewußtseins durch den «élan vital» geht daher, wie Bergson meint, eine «Forderung zur Schöpfung» einher<sup>252</sup>, welche sich nur im Sinne einer Transzendierung der Beschränktheit individueller Horizonte verwirklichen läßt und die ihre Erfüllung im speziellen durch die Kreativität des Menschen findet:

«L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualité et de l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie. Essentielle aussi

---

<sup>249</sup> Ebd., S. 200-201.

<sup>250</sup> Bergson spricht dabei keineswegs von einer Rückkehr zum «reinen Instinkt»: «Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre «intuition» fût instinct ou sentiment. Pas une ligne de ce que nous avons écrit ne se prête à une telle interprétation. Et dans tout ce que nous avons écrit il y a l'affirmation du contraire: notre intuition est réflexion.» (PM, Introduction (deuxième partie), S. 95-96).

<sup>251</sup> Ebd., S. 201.

<sup>252</sup> Ebd., S. 252.

est la marche à la réflexion. Si nos analyses sont exactes, c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie. (...) Mais cette conscience, qui est une *exigence de création*, ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme (...). Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle: conscience est synonyme d'invention et de liberté. (...) Avec l'homme, la conscience brise la chaîne [ de l'automatisme ].»<sup>253</sup>

Mit dem menschlichen Dasein hat die Evolution sozusagen die Grenzen einer momentanen Vorstellungskraft sowie ihren höchsten Grad an Spannung erreicht; doch wenn Bergson bemerkt, daß allein der Mensch fähig sei, sich aus seiner Befangenheit im Materiellen zu lösen, so verwendet er ein vielleicht allzu mißverständliches Bild - will er doch eben *nicht* darauf hinaus, daß sich die «Krönung der Schöpfung» in einer Loslösung von der materiellen Welt bzw. in einem Eingehen auf einen rein ideellen Raum verwirklichen könnte: Ganz im Gegenteil sieht er die vollkommenste Erfüllung des menschlichen Daseins in einer «Entmächtigung der Rationalität» und somit in einem bewußten Koinzidieren der Intelligenz mit der materiellen Bedingtheit ihrer Gegenwärtigkeit im Anderen. Eine derartige Koinzidenz zu erleben aber bedeutet laut Bergson nichts anderes, als zu einem Bewußtsein vom lebendigen Zusammenhang aller Dinge zu kommen: «Ainsi, aux yeux d'une philosophie qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition, bien de difficultés s'évanouissent ou s'atténuent.»<sup>254</sup>

**(ad IV)** «Une quatrième et dernière partie est destinée à montrer comment notre entendement lui-même, en se soumettant à une certaine discipline, pourrait préparer une philosophie qui le dépasse.»<sup>255</sup>

Das vierte und letzte Kapitel der *Schöpferischen Entwicklung* ist einer Analyse derjenigen «Mechanismen des Denkens» gewidmet, welche sich der Dynamik des Lebens grundsätzlich entgegensetzen und die zu transzendieren Bergson nur dem Leser selbst überlassen kann. Wenn wir die divergierenden Tendenzen der Evolution - unsere Intelligenz einerseits und

---

<sup>253</sup> Ebd., S. 261-264.

<sup>254</sup> Ebd., S. 271.

<sup>255</sup> Ebd., Introduction, S. XI.

unseren Instinkt andererseits - zusammenführen und zu einer lebendigen Einheit verschmelzen wollen, so haben wir laut Bergson keine andere Wahl, als von einer Reflexion über unsere persönlich-reflexive Vorgehensweise auszugehen. Wir wollen unsere Vorstellung von der Ursprünglichkeit des Bewußtseins nun zu konkretisieren versuchen, indem wir davon ausgehen, daß am Ursprung allen Bewußtseins die *Wahrnehmung* steht: nur durch sie können sich Instinktives und Intelligentes mit den unmittelbaren Gegebenheiten der materiellen Welt vereinigt finden. Im Sinne Bergsons wollen wir uns der Frage nach der Evolution des Lebens also durch eine Frage nach der Genese der Wahrnehmung annähern: Warum überhaupt nehmen wir definitiv «etwas» wahr? Was stellt die «Inhalte» unserer Wahrnehmungen dar? Inwiefern entspricht die Welt dem repräsentativen Bild, welches wir üblicherweise von ihr zu abstrahieren tendieren? Und was könnten wir uns unter einer «reinen Wahrnehmung» vorstellen?

Mit diesen Fragen hatte sich Bergson bereits im Rahmen von *Materie und Gedächtnis*<sup>256</sup> auseinandergesetzt; erinnern wir uns: Wir konnten bereits feststellen, daß sich unsere Wahrnehmung im Laufe unserer Entwicklung zunehmends differenziert; hätten wir im Leben keinerlei Entscheidungen zu treffen, so blieben wir wohl schlicht und einfach durch eine Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Qualitäten beeindruckt; da wir uns jedoch an unserem «Beeindrucktsein» zu orientieren und eine Mannigfaltigkeit von Qualitäten zu bestimmten «Welt-Bildern» zu abstrahieren tendieren, um letztere wiederum mit unserer Vorstellung von Variation zu assoziieren, wohnen unserer Wahrnehmung laut Bergson im selben Maße, wie unsere Abstraktionsfähigkeit fortgeschritten ist, zwei äußerst hartnäckige Illusionen inne:

«Nous n'apercevons du devenir que des états, de la durée que des instants, et, même quand nous parlons de durée et de devenir, c'est à autre chose que nous pensons. Telle est la plus frappante des deux illusions que nous voulons examiner. Elle consiste à croire qu'on pourra penser l'instable par l'intermédiaire du stable, le mouvant par l'immobile. (...) Rien de plus légitime dans la domaine de l'action. Mais, bon gré mal gré, nous conservons cette manière de parler, et aussi de penser, quand nous spéculons sur la nature des choses indépendamment de l'intérêt qu'elles ont pour nous. Ainsi naît la seconde des deux illusions (...). De même que nous

---

<sup>256</sup> Siehe oben, Kapitel 2.2.

passons par l'immobile pour aller au mouvant, ainsi nous nous servons du vide pour penser le plein.»<sup>257</sup>

Laut Bergson erklären sich diese beiden Illusionen daher, daß der Mensch in seiner Wahrnehmung üblicherweise eine Art «Kondensationsarbeit» leistet, die zur Bildung dreier im allgemeinen für das menschliche Bewußtsein charakteristischer *Repräsentationsebenen* führt:

- (1) Die ursprünglichste und grundlegendste Funktion unserer Wahrnehmung besteht demnach in einer Fähigkeit, die Aufeinanderfolge einer Mannigfaltigkeit von «elementaren Veränderungen» aus ihrem dauernden Werden zu abstrahieren und zu einer *Qualität* bzw. zu einer *einfachen Zuständlichkeit* zu kontrahieren.
- (2) In weiterer Folge dient unsere Wahrnehmung dazu, eine Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Qualitäten zu diversen *Körpern* oder *zusammengesetzten Zuständen* zusammenzufassen, welche mit ersteren behaftet zu sein scheinen und die sozusagen der «Bildung eines Mittelwertes»<sup>258</sup> über die fortwährend sich ereignenden elementaren Veränderungen entsprechen.
- (3) Als bald aber dieses «vermittelte Bild» (*image moyenne*) zu weit von seiner wirklichen Entsprechung abweicht, schreiben wir den zuvor abstrahierten Körpern eine gewisse *Bewegtheit* und *Veränderlichkeit* zu, welche in unserem Bewußtsein den Eindruck von einer möglichen Wechselwirkung zwischen den verschiedenen «Objekten» unserer Wahrnehmung erzeugt.<sup>259</sup>

Worin aber besteht die Motivation für eine derartige «Kondensation»? Warum zergliedern sich unsere Wahrnehmungsinhalte für gewöhnlich in Qualitäten, Gestalten und Bewegungen? Unsere Fragen werden sich beantworten, wenn wir uns mit Bergson vor Augen führen, daß unsere Wahrnehmung grundsätzlich - und namentlich indem sie Körper und Geist auf eine gewisse Art der Interaktion vorbereitet - eine äußerst praktische Funktion hat:

«Plus grande est la force d'agir départie à une espèce animale, plus nombreux, sans doute, sont les changements élémentaires que sa faculté de percevoir concentre en un de ses instants. (...) Le progrès se continue jusque dans l'humanité même. On est d'autant plus «homme d'action» qu'on sait embrasser d'un coup d'œil un plus

---

<sup>257</sup> EC, S. 273-274.

<sup>258</sup> Vgl. ebd., S. 302.

<sup>259</sup> Vgl. ebd., S. 300 ff.



grand nombre d'événements: c'est la même raison qui fait qu'on perçoit des événements successifs un à un et qu'on se laisse conduire par eux, ou qu'on les saisit en bloc et qu'on les domine.»<sup>260</sup>

Bergson sieht in der Wahrnehmung sozusagen eine Art «virtuelle Aktivität» des Bewußtseins, welches durch seine Fähigkeit, über die unendliche Mannigfaltigkeit der *wirklichen* Ereignisse zu abstrahieren, eine Grundbedingung jeglichen Erkennens, Begreifens und Agierens darstellt. Vermittels der soeben geschilderten Repräsentationsebenen entwickelt der Mensch im Hinblick auf seine Selbstverwirklichung eine Idee (1) von mit verschiedenen Empfindungen assoziierten Qualitäten oder einfachen Zuständen, (2) von räumlich wohlunterschiedenen Formen und Gestalten und (3) von unabhängigen und in der Zeit sich aneinanderreihenden Wirkungen und Aktionen; was er in seiner unmittelbaren Umgebung bewirken kann, stellt sich ihm folglich - und zwar in Abhängigkeit von seinen persönlichen Vorstellungen von Bestimmung, Gestaltung oder Bewegung - als eine Möglichkeit der *qualitativen*, der *evolutiven* oder der *extensiven Veränderung* dar.<sup>261</sup> Diese Eigentümlichkeit der menschlichen Wahrnehmung spiegelt sich, wie Bergson weiters bemerkt, nicht zuletzt auch in der Sprache - einer besonders charakteristischen Äußerungsform des Menschen -, und namentlich in Gestalt dreier Kategorien von Worten wider: sind doch die *Adjektive* im allgemeinen für Qualitäten und einfache Zustände, die *Substantive* für konkrete Gestalten und Körper und die *Verben* für zu erzielende Wirkungen und Aktionen bezeichnend.<sup>262</sup> Bergson definiert die menschliche «Kunst zur Äußerung» somit in direkter Abhängigkeit von einem «Kunstgriff der Wahrnehmung»:

«L'artifice de notre perception, comme celui de notre intelligence, comme celui de notre langage, consiste à extraire des (...) devenirs très variés la représentation unique du devenir en général, devenir indéterminé, simple abstraction qui par elle-même ne dit rien et à laquelle il est même rare que nous pensions.»<sup>263</sup>

Um die Entstehung dieser einzigartigen und dennoch seltsamen Vorstellung von einem «Werden im allgemeinen» nachzuvollziehen, wollen wir uns sogleich in unsere Wahrnehmung versetzen und einen Sprung zu einer bildhafteren Ebene machen: Nehmen wir an, wir stünden mit Bergson am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts und gleichzeitig vor einer

---

<sup>260</sup> Ebd., S. 300-301.

<sup>261</sup> Vgl. ebd., S. 303.

<sup>262</sup> Vgl. ebd., S. 303.

<sup>263</sup> Ebd., S. 304.

Herausforderung an unsere kreativen Fähigkeiten, da wir die Wiedergabe einer bewegten Szene auf einem Bildschirm zu bewerkstelligen hätten; er selbst jedenfalls hat diesen Fall sowie zwei mögliche Lösungen des Problems in Betracht gezogen.<sup>264</sup> Versuchen wir, seine Argumentationslinien nachzuvollziehen: Einerseits, so meint Bergson, könnten wir - indem wir uns auf unseren praktischen Verstand beriefen - ein statisches Bild von der ursprünglich bewegten Szene anfertigen, die einzelnen Körper aus diesem isolieren und weiters jeden für sich animieren, um sie schließlich alle miteinander auf einen Bildschirm zu projizieren; wir hätten dabei jedoch wohl mit recht viel Aufwand für ein verhältnismäßig schlechtes Resultat zu rechnen. Andererseits aber, so schlägt Bergson vor, könnten wir auch - mit unserer Intelligenz ganz auf der Höhe der Zeit - eine Serie von statischen Momentaufnahmen verwenden und diese in schneller Abfolge nacheinander auf einen Bildschirm projizieren, was trotz eines verhältnismäßig viel geringeren Aufwandes eine erstaunlicherweise äußerst authentische Wiedergabe der ursprünglichen Bewegung auf dem Bildschirm zur Folge hätte. Wenn wir selbst nun zwischen diesen beiden Wegen wählen müßten, so würden wir uns wohl naturgemäß für den letzteren entscheiden; doch müßten wir Bergson in diesem Falle nicht widersprechen? Hatten wir denn nicht mit ihm befunden, «(...) daß das Wesen der Dauer in einem ununterbrochenen Fluß besteht, und daß etwas Statisches, das mit anderem Statischen aneinandergereiht wird, niemals eine wirkliche Dauer ergibt?»<sup>265</sup> Oder hätten wir in diesem Falle eine Bewegung ohne Dauer vor Augen? Wenden wir uns mit unserer Frage abermals an Bergson: Was liegt ihm an der Schilderung eines Prozesses, in welchem statische Bilder aus einer wirklichen Bewegung abstrahiert werden, um später in ihrer diskontinuierlichen Aufeinanderfolge eine Illusion von Bewegung zu erzeugen?

Soeben noch hatten wir davon gesprochen, in welchem Verhältnis die «Kunst zur Äußerung» und der «Kunstgriff der Wahrnehmung» zueinander stehen; anhand der Metapher von der «Kunst des Filmemachens» können wir uns nun veranschaulichen, daß wir uns in unserer Wahrnehmung für gewöhnlich selbst eines Kunstgriffes bedienen, welcher demjenigen, auf den sich der Kinematograph beruft, sehr ähnlich ist: Anstatt uns nämlich auf das allen Dingen einzigartige und innerliche Werden einzulassen, abstrahieren wir nach und nach eine Vorstellung von einem «Werden im allgemeinen»<sup>266</sup>, um uns den unmittelbaren Gegebenheiten unseres Bewußtseins ausdrücklich gegenüberzustellen und durch unsere Kondensationsfähigkeit gleichsam Momentaufnahmen von ihnen zu machen, die wir dann

---

<sup>264</sup> Vgl. ebd., S. 304-306.

<sup>265</sup> DSW, Einleitung (Erster Teil), S. 27.

<sup>266</sup> Vgl. EC, S. 305.

entlang unserer Perspektive auf ein «Werden im allgemeinen» wieder aneinanderreihen, so als bespielten wir unseren Vorstellungsraum gleichsam mit einem Film des individuellen Werdens, welcher einen unserem Handlungsspielraum angemessenen Eindruck zum Ausdruck brächte. Ziehen wir mit Bergson einen Schluß aus dieser Vorstellung:

«(...) le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique. (...) La méthode cinématographique est donc la seule pratique, puisqu'elle consiste à régler l'allure générale de la connaissance sur celle de l'action (...). Pour que l'action soit toujours éclairée, il faut que l'intelligence y soit toujours présente; mais l'intelligence, pour accompagner ainsi la marche de l'activité et en assurer la direction, doit commencer par en adopter le rythme. Discontinue est l'action, comme toute pulsation de vie; discontinue sera donc la connaissance.»<sup>267</sup>

So weit, so gut. Wir machen uns verständlicherweise ein Bild von der Welt, um uns in ihr orientieren zu können, und die Diskontinuität unseres Bewußtseins hat im wesentlichen praktische Gründe, da sie uns nicht nur eine Vorstellung vom Werden im allgemeinen vermittelt, sondern auch eine Widerspiegelung der materiellen Welt und somit unseres Handlungsrahmens darstellt. Wenn wir mit Bergson über das utilitaristische Denken hinausgehen und in das Reich der Metaphysik eintreten wollen, so müssen wir uns jedoch fragen: Kann unser weitgehend praktisch orientiertes Bewußtsein eine ausreichende Basis für die philosophische Spekulation bilden?<sup>268</sup> Konzentrieren wir uns abermals auf die unmittelbaren Gegebenheiten unseres Bewußtseins, indem wir unsere Aufmerksamkeit bewußt nicht auf die verschiedenen «Wahrnehmungsbilder» selbst, sondern auf ihr «Ineinander-Übergehen» zu lenken versuchen.<sup>269</sup> Wenn wir uns nun fragen, was denn eigentlich *zwischen* zwei solchen «Momentaufnahmen unserer Wahrnehmung» *passiert*, so wird sich jedoch automatisch unsere Intelligenz einschalten, um zwischen den Bildern unserer abstrakten Vorstellung vom Werden weitere Bilder hinzuzufügen; alsbald wir uns also auf sie allein verlassen, werden wir, wie Bergson meint, im Hinblick auf Bewegung und Veränderung mit Sicherheit auf philosophische Probleme stoßen. Denken wir nur an das «Paradoxon des fliegenden Pfeiles» - einen im Hinblick auf solcherlei Probleme durchaus beispielhaften und von Bergson mit Vorliebe zitierten Fall<sup>270</sup>: Wenn wir im Gedanken an Zenon annehmen, ein fliegender Pfeil befinde sich in jedem gegebenen Zeitpunkt in einem entsprechenden räumlich

---

<sup>267</sup> Ebd., S. 305-306.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., S. 306.

<sup>269</sup> Vgl. ebd., S. 307.

Punkt - denn er hätte ja keine Zeit, sich zu bewegen und dadurch zwei sukzessive Positionen einzunehmen - so stellen wir ihn uns während seiner ganzen Bewegung doch in jedem einzelnen Punkte unbewegt vor! Laut Bergson haben wir es hier mit einem klassischen Fall der *kinematographischen Illusion* zu tun: «(...) da bei einer Bewegung ein gewisser Raum durchmessen wird, nimmt die Intelligenz nachträglich an, daß die Bewegung in jedem Punkt mit diesem Raum verschmilzt, (...) und daß das bewegliche Ding in jedem Punkt, den es durchheilt, auch wirklich ist.»<sup>271</sup> Entgegen dieser Vorstellung von einem bewegten Objekt, welches in seiner Bewegung nacheinander mit allen von ihm durchlaufenen Punkten im Raum koinzidiert und das dabei gleichsam eine Bahn hinterläßt, auf welcher nachträglich beliebig viele unbewegliche Momente gezählt bzw. Strecken gemessen werden könnten, hat Bergson also einzuwenden, daß «(...) die Zeitpunkte und Raumpositionen des bewegten Dings (...) nur gleichsam Momentaufnahmen [ sind ], die unser Verstand von der Kontinuität und der Dauer aufnimmt.»<sup>272</sup> Wie sollte ein bewegter Pfeil in Wirklichkeit mit einer unbewegten Position koinzidieren? Solange er fliegt, kann er unmöglich an einem bestimmten Punkt seiner Bahn *sein* - wir könnten höchstens sagen: *Wäre* er früher angehalten worden, so *wäre* er vielleicht dortgewesen - doch in diesem Falle müßten wir auch zugeben, daß eine ganz andersartige Bewegung stattgefunden hätte. Laut Bergson ist jede wirkliche Bewegung vielmehr wie ein Gummiband von einem Punkt zum Anderen gespannt: ihr Lauf *ist* die Ausdehnung selbst - ein einziger und unteilbarer Sprung; verhielte es sich anders, so müßten wir wohl den Vergleich mit zweierlei, dreierlei oder überhaupt mehrerlei Bändern heranziehen.<sup>273</sup> Und wie sollte es sich mit der Veränderung anders verhalten? Was Bewegung und Veränderung anbelangt, können wir folglich nur zu dem einzigen und eindeutigen Schluß kommen, daß man sie in Wirklichkeit eben nicht aus voneinander unabhängigen Teilen zusammensetzen kann.<sup>274</sup> Um eine Bewegung oder eine Veränderung in ihrer *Vervirklichung* erfassen zu können, müßten wir uns in Anerkennung der Relativität unseres physischen Daseins ganz und gar auf die unmittelbar durch uns selbst sich ereignende Wirklichkeit einlassen und im Vertrauen auf unsere «Intuition» bewußt auf die kinematographischen Gewohnheiten unserer Intelligenz verzichten<sup>275</sup>:

---

<sup>270</sup> Vgl. ebd., S. 308 ff.

<sup>271</sup> DSW, Einleitung (Erster Teil), S. 26.

<sup>272</sup> Ebd., S. 26.

<sup>273</sup> Vgl. Bergson, Die Wahrnehmung der Veränderung, in: DSW, S. 162-163.

<sup>274</sup> Vgl. EC., S. 308.

<sup>275</sup> Vgl. ebd., S. 312.

«(...) à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter. (...) Ainsi, elle pourra amener l'intelligence à reconnaître que la vie n'entre tout à fait ni dans la catégorie du multiple ni dans celle de l'un, que ni la causalité mécanique ni la finalité ne donnent du processus vital une traduction suffisante. Puis, par la communication sympathique qu'elle établira entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie, qui est compénétration réciproque, création indéfiniment continuée. (...) Sans l'intelligence, elle serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion.»<sup>276</sup>

---

<sup>276</sup> Vgl. Bergson, Die Wahrnehmung der Veränderung, in: DSW, S. 178-179.

#### 4. Die Konkretion des Schöpferischen

Die Zukunft, das ist das Andere.»<sup>277</sup>

Man kann wohl sagen, daß sich Bergson seiner schöpferischen Fähigkeiten nicht nur bewußt geworden ist, sondern daß er sie auch mit äußerstem Erfolg verwirklicht hat; sein Gedanke an ein geistiges Sympathisieren, welches hervorzurufen er im Rahmen seiner intellektuellen Tätigkeiten stets bestrebt gewesen war, fand sich in gewisser Hinsicht spätestens durch die Veröffentlichung der *Schöpferischen Entwicklung* widergespiegelt: Das Werk fand - wohl nicht zuletzt aufgrund seiner außerordentlichen sprachlichen Transparenz - sowohl innerhalb als auch außerhalb akademischer Kreise enormen Anklang, und seine Aktualität sollte sich alsbald in einer engagierten Debatte über den Bergsonismus zeitigen.<sup>278</sup> In den Jahren nach 1907 stand Bergson also nicht nur am Höhepunkt seiner Karriere, sondern auch am Zenit der europäischen Geisteswelt; schließlich war er in aller Munde: seine Vorlesungen platzten aus den Nähten<sup>279</sup>, seine Bücher wurden zuerst ins Englische, später auch in andere Sprachen übersetzt, sein philosophischer Einfluß begann sich bald über ganz Europa und bis nach Amerika auszubreiten<sup>280</sup>, und nicht zuletzt auch im Hinblick auf andere zeitgenössische Entwicklungen - scheinen doch die Psychologie, die Physik oder die Kunst des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts in ihrer Reflexion über den klassischen Zeitbegriff eine gewisse Aktualität seiner «Intuition der Dauer» widerzuspiegeln<sup>281</sup> - sollte Bergsons Philosophie also im wahrsten Sinne des Wortes eine «Begegnung mit dem Anderen» erfahren.

---

<sup>277</sup> Levinas, Die Zeit und der Andere, S. 48.

<sup>278</sup> Vgl. Worms, Chronologie, S. 20.

<sup>279</sup> Siehe dazu die Abbildung am Ende von Kapitel 4.2.

<sup>280</sup> Vgl. Worms, Chronologie, S. 20.

#### 4.1. Die philosophische Intuition und die Wahrnehmung der Veränderung

Bergson versäumte es nun nicht, seine Präsenz im öffentlichen Leben als Anlaß zu einer Selbstreflexion zu nehmen und sich näher mit der Frage nach der Bedeutung seiner eigenen Philosophie bzw. des Philosophierens im allgemeinen auseinanderzusetzen; einen Vortrag über *Die philosophische Intuition*<sup>282</sup> aus dem Jahr 1911 eröffnete er in diesem Sinne mit folgenden Worten:

«(...) nous nous bornerons à donner la forme la plus appropriée à ce qui est le fond de toute philosophie, - je veux dire de toute philosophie qui a pleine conscience de sa fonction et de sa destination. Car il ne faut pas que la complication de la lettre fasse perdre de vue la simplicité de l'esprit.»<sup>283</sup>

Laut Bergson zeichnet sich die Philosophie im Gegensatz zu den anderen Wissenschaften durch eine ganz besondere und aus ihrer selbstreflexiven Vorgehensweise resultierende «Kraft zur Erneuerung» aus. Auch wenn sich der Philosoph in der Vermittlung seiner Gedanken gleich jedem anderen Wissenschaftler auf das Medium der Sprache<sup>284</sup> und somit immer bis zu einem gewissen Grade auf Herkömmlichkeiten berufen muß, geht er, wie Bergson betont, im Idealfall doch weniger in einer deduktiven, reproduzierenden oder verifizierenden als vielmehr in einer *transfigurierenden* Art und Weise vor<sup>285</sup> - liegt das wirklich Philosophische an der Philosophie seines Erachtens doch in der Einfachheit einer philosophischen Intuition, welche sich in ihrer Originalität nicht sprachlich vermitteln läßt und die der Philosoph bestenfalls in einer Art und Weise abstrahieren kann, die den Rezipienten seiner Philosophie zum individuellen Nachvollzug zu animieren vermag.<sup>286</sup> Was aber bedeutet das für unser Verständnis der bergsonschen Philosophie?

«Quelle est cette intuition? Si le philosophe n'a pas pu en donner la formule, c'est n'est pas nous qui y réussissons. Mais ce que nous arriverons à ressaisir et à fixer, c'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et

---

<sup>281</sup> Vgl. dazu die Fußnoten 151-153.

<sup>282</sup> Bergson hielt diesen Vortrag unter dem Titel *L'intuition philosophique* am 10. April 1911 auf dem «Congrès de Philosophie de Bologne». (Siehe in: PM, S. 117-142 bzw. in: DSW, S. 126-148).

<sup>283</sup> Bergson, *L'intuition philosophique*, in: PM, S. 117.

<sup>284</sup> Zu Bergsons Analyse der Sprache: siehe oben, Fußnote 262.

<sup>285</sup> Vgl. Bergson, *L'intuition philosophique*, in: PM, S. 119.

la complexité des abstractions qui la traduisent, image fuyante et évanouissante, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée, et qui, si elle n'est pas l'intuition même, s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des «explications». Regardons bien cette ombre: nous devinerons l'attitude du corps qui la projette.»<sup>287</sup>

Bergson will die Philosophie mehr als einen lebendigen Organismus denn als ein Mosaik aus verschiedenen Versatzstücken verstanden wissen; die wirklich philosophische Bedeutung des Philosophierens kann daher, wie er meint, nicht allein in der Analyse eines aus verschiedenen Erklärungen zusammengesetzten Textes, sondern nur in einer Art der «kreativen Rezeption» bestehen, durch welche wir das, was uns verständlich erscheint, mit unserer konkreten und also persönlichen Lebenserfahrung in Verbindung zu bringen vermögen: «(...) le sens (...) est moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction.»<sup>288</sup> Im Sinne eines ursprünglichen Zusammenhanges aller Denkinhalte mit unserem tatsächlichen Dasein haben wir also laut Bergson durchaus eine Chance, eine lebendige Vorstellung von seiner philosophischen Intuition zu gewinnen:

«(...) la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes: plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan. (...) Le philosophe ni obéit ni ne commande: il cherche à sympathiser. De ce point de vue encore, l'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité. (...) Sans doute l'intuition comporte bien des degrés d'intensité, et la philosophie bien des degrés de profondeur; mais l'esprit qu'on aura ramené à la durée réelle vivra déjà de la vie intuitive et sa connaissance des choses sera déjà philosophie.»<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Vgl. ebd., S. 119.

<sup>287</sup> Vgl. ebd., S. 119-120.

<sup>288</sup> Ebd., S. 133.

<sup>289</sup> Ebd., S. 137-140.



Es ist im Sinne dieser Zurückführung des Geistes zur wirklichen Dauer, daß Bergson sein Hauptaugenmerk in einem weiteren Vortrag aus dem Jahr 1911 auf *Die Wahrnehmung der Veränderung*<sup>290</sup> lenkt; wenn er diese als eine der philosophischen Intuition zugrundeliegende Praxis beschreibt, so im besonderen um darauf hinzuweisen, daß wir üblicherweise - indem wir uns nämlich automatisch über die Wirklichkeit der Dauer hinwegsetzen - so über «Dinge» nachdenken bzw. über «Tatsachen» philosophieren, als ob die Veränderung nicht existierte.<sup>291</sup> Bergson aber will unsere Aufmerksamkeit auf die Unbedingtheit der tatsächlichen Veränderlichkeit der Wirklichkeit lenken:

*«Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve: le mouvement n'implique pas un mobile.»*<sup>292</sup>

Wie aber sollte es uns in diesem Falle möglich sein, die Wirklichkeit in ihrer unabdingbaren Dynamik wahrzunehmen? Laut Bergson haben wir es mit einer Frage der «intuitiven Philosophie» zu tun: erst durch sie wird es, wie er meint, dem aus seinem ursprünglichen Einssein entfremdeten Menschen möglich, sich einer lebendigen Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bewußt zu werden und die Wirklichkeit nicht als eine Aufeinanderfolge von Zuständen, sondern als eine einzigartige, dynamische und in ihrer Variabilität doch kontinuierliche Tendenz wahrzunehmen.<sup>293</sup> Dies wäre seiner Meinung nach jedoch nur durch eine gewaltige Anstrengung unseres Geistes möglich, welcher sich der künstlichen Schemata entledigen müßte, die für gewöhnlich der Vermittlung zwischen unserem «Selbstbild» und allfälligen «Weltbildern» dienen; wir müßten also im Konkreten mit diversen Denk- und Wahrnehmungsgewohnheiten brechen, um auf eine unmittelbare Wahrnehmung der ununterbrochenen Veränderung, welche unser Leben im Innersten ausmacht, zurückkommen zu können<sup>294</sup>:

*«Ce qu'il y avait d'immobile et de glacé dans notre perception se réchauffe et se met en mouvement. Tout s'anime autour de nous, tout se revivifie en nous. Un grand élan emporte les êtres et les choses. Par lui nous nous sentons soulevés,*

<sup>290</sup> Bergson hielt diesen Vortrag unter dem Titel *La perception du changement* am 26. und 27. Mai 1911 auf den «Conférences faites à l'Université d'Oxford». (Siehe in: PM, S. 143-176 bzw. in: DSW, S. 149-179).

<sup>291</sup> Bergson, *La perception du changement*, in: PM, S. 144.

<sup>292</sup> Ebd., S. 163. Nichts anderes lassen im übrigen die Ergebnisse der modernen Quantenmechanik (und im speziellen die Idee eines Welle-Teilchen-Dualismus) vermuten. (Vgl. z.B. Tipler, Physik).

<sup>293</sup> Ebd., S. 175.

<sup>294</sup> Vgl. ebd., S. 157.

entraînés, portés. (...) Plus, en effet, que nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie: comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle? *In ea vivimus et movemur et sumus.*»<sup>295</sup>

\*\*\*

Wir wollen diese Worte als Anlaß nehmen, um auf die Lebenswirklichkeit ihres Urhebers zurückzukommen. Bergson, der in den Jahren 1911-1912 am Höhepunkt seiner philosophischen Karriere angelangt war, sollte sich bald auch bezüglich ganz konkreter Fragen engagieren. 1914 wurde er nicht nur zum Mitglied der *Académie française*, sondern auch zum Sekretär der *Académie des sciences morales et politiques* ernannt<sup>296</sup>, und alsbald sah er sich sogar herausgefordert, seine intellektuelle Autorität für eine äußerst entscheidende politische Intervention einzusetzen: 1917, im Zuge des Ersten Weltkrieges, sollte es ihm schließlich gelingen, Präsident Wilson im Auftrag der französischen Nation für die Unterstützung Frankreichs durch die USA zu gewinnen - ein Erfolg, den er selbst als die größte Freude seines Lebens beschrieben hat:

«Ce fut une exaltation quasi religieuse comparable à celle des premiers croisés. J'ai vécu là des heures inoubliables. L'humanité m'apparaissait comme transfigurée. (...) Ce fut la plus grande joie de ma vie.»<sup>297</sup>

Mit seiner Mission von 1917 hatte Bergson seine politischen und moralischen Vorstellungen offenbar im wahrsten Sinne des Wortes verwirklicht; einer seiner größten Träume scheint in Erfüllung gegangen zu sein - und bezeichnenderweise stellte er sich bald darauf auf einen ruhigeren und zurückgezogeneren Lebensabschnitt ein. Obwohl er weiterhin einige offizielle Ämter bekleiden sollte, ließ er sich 1919 pensionieren, um die darauffolgenden Jahre vor allem seiner Beschäftigung mit den Ergebnissen der modernen Physik zu widmen. Namentlich bemühte sich Bergson darum, seine «Intuition der Dauer» mit Einsteins «Paradox der

---

<sup>295</sup> Ebd., S. 176.

<sup>296</sup> Worms, *Chronologie*, S. 21.

<sup>297</sup> Bergson, *Mes Missions*, in: ME, S. 1563-1564.

Relativität» in Verbindung zu bringen - ein Versuch, welcher ihm im Hinblick auf eine Infragestellung der Meßbarkeit der Zeit wohl als äußerst naheliegend erscheinen mußte und der in einem 1922 unter dem Titel *Durée et simultanéité*<sup>298</sup> publizierten Text resultierte. Doch auch wenn Bergson zu durchaus interessanten Ergebnissen gekommen war, sollte er sich einige Jahre später und im besonderen aus mangelnder Überzeugung bezüglich seiner mathematischen und physikalischen Kompetenzen dezidiert gegen die Weiterveröffentlichung dieses Werkes aussprechen.<sup>299</sup> Obwohl oder gerade weil sich, wie wir meinen, die Frage nach eventuellen Parallelen zwischen der Philosophie Bergsons und den Ergebnissen der modernen Physik dennoch als durchaus fruchtbar erweisen könnte<sup>300</sup>, würde sie den Rahmen unserer aktuellen Erörterungen sprengen. Für den Moment wollen wir uns daher an Bergsons Entschluß halten und einen anderen Entwicklungsstrang seiner Philosophie weiterverfolgen, welcher sich bereits in seiner *Schöpferischen Entwicklung* abgezeichnet hatte und auf den er sich mit fortschreitendem Alter zunehmend zu konzentrieren begann: Kommen wir somit zu der Frage, welche moralischen Konsequenzen aus Bergsons Philosophie zu ziehen und inwiefern seine zentralen Motive - die «Intuition der Dauer», die «Entwicklung des Schöpferischen» und die «Wahrnehmung der Veränderung» - auf einen eigentlich *religiösen* Grundgedanken zurückzuführen sind. Mit den Worten Vieillard-Barons wollen wir unser aktuelles Anliegen sowie eine erste mögliche Antwort folgendermaßen formulieren:

«La question se pose de savoir si la philosophie de Bergson était religieuse dès son origine. (...) Camus se trompe quand il croit faire l'éloge de Bergson en disant que (...) le bergsonisme est «un traité de philosophie instinctive». Je crois qu'il n'en est rien et que la philosophie de Bergson n'est pas plus instinctive que religieuse en son point de départ.»<sup>301</sup>

Es ist bekannt, daß Bergson schon in jungen Jahren ein besonderes Interesse für den Mystizismus gehegt hatte. Geprägt durch seine frühe Beschäftigung mit der Tradition des französischen Spiritualismus - mit welcher er vor allem durch seine Lehrer Ollé-Laprune und Ravaisson in Berührung gekommen war<sup>302</sup> - und inspiriert durch seine «Intuition der Dauer», war es ihm in philosophischer Hinsicht von Anfang an um das Problem der Freiheit und um

---

<sup>298</sup> Im Original: Bergson, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*.

<sup>299</sup> Vgl. DS, Avertissement, S. V-VII.

<sup>300</sup> Vgl. dazu auch die Fußnoten 21, 65, 152 und 292.

<sup>301</sup> Vgl. Vieillard-Baron, *La place de la religion*, S. 62.

<sup>302</sup> Vgl. Worms, *Chronologie*, S. 18.

ein Ideal der Selbstverwirklichung gegangen; sein ausdrückliches Interesse für die Mystik entwickelte er nach eigenen Aussagen in den ersten Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts:

«Le travail intérieur de mon esprit et les résultats de mes travaux m'ayant amené, dès les premières années du siècle, à soupçonner puis à comprendre la valeur des réalités spirituelles auxquelles je n'avais pas pris garde, je cherchai donc à les atteindre par un prolongement de l'expérience. C'est alors que je lus les mystiques (...)»<sup>303</sup>

1907 ist schließlich das Jahr, in welchem Bergson seine religiöse Ambition erstmals deutlich anklingen läßt, indem er sich in der *Schöpferischen Entwicklung* explizit über seine Vorstellung von «Gott» äußert:

«(...) je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, - pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque la chose résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées.»<sup>304</sup>

Bergson stellt sich das «Göttliche» als ein allgemeines Prinzip der Aktivität bzw. als Wesenhaftigkeit eines «Gottes» vor, welcher laut Gouhier nur ein «kosmischer Gott»<sup>305</sup> sein kann - sieht er den Schöpfer in der *Schöpferischen Entwicklung* doch unmittelbar in seine Schöpfung und namentlich in die göttliche Natur seiner Geschöpfe hineinversetzt; und wie ein Brief Bergsons an Tonquédec aus dem Jahr 1912 erkennen läßt, geht er tatsächlich von keinem entscheidenden Unterschied zwischen «créateur» und «créature» aus:

«De tout cela [ des trois ouvrages principaux alors publiés ] se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et

<sup>303</sup> Zitiert nach: Vieillard-Baron, Bergson, S. 84.

<sup>304</sup> EC, S. 249.

<sup>305</sup> Vgl. Gouhier, Bergson et le Christ des Evangiles, S. 126-129.

dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines.»<sup>306</sup>

Vieillard-Baron<sup>307</sup> zeichnet ein noch differenzierteres Bild von Bergsons Vorstellung vom «Göttlichen», wenn er feststellt, daß dieser das «Absolute» - und zwar indem er jedes Ich (moi) absolut setzt - als ein Mannigfaches konzipiert, daß er Gott aber dennoch weder als ein der Welt vollkommen immanentes noch als ein absolut transzendentes Wesen denkt. einerseits Wie Vieillard-Baron bemerkt, orientiert sich Bergson einerseits an einer Kosmologie, welche zum Gott und Schöpfer der Welten, andererseits aber - und das im wesentlichen - an einer Psychologie, welche zum Gott der Seelen führen soll:

«Le Dieu cosmique n'est guère que suggéré, car il est étranger à toute expérience. Au contraire, le Dieu des âmes est celui des mystiques, et il est attesté par la force morale exceptionnelle des saints et des héros. C'est en ce sens que, dans son langage, Bergson dit que le problème de Dieu est un problème moral. Et, en tant que source ultime de la force spirituelle, Dieu peut être appréhendé comme en devenir.»<sup>308</sup>

Damit aber stellt sich die Frage nach «Gott» für Bergson nicht nur als eine Frage der *religio* bzw. des mystischen Erlebnisses, sondern auch als eine Frage des *perspecio* - und somit eines Durchschauens, Wahrnehmens oder Erkennens, welches uns eine Perspektive auf das Schöpferische und im Hinblick auf unser menschliches Miteinander nicht zuletzt auch auf eine moralische Dimension unseres Daseins eröffnet. Was sich in Wirklichkeit in Frage stellt, ist schließlich vor allem anderen der Mensch selbst, der sich hinsichtlich seines Handlungsspielraumes zu orientieren versucht, um sich seiner Kraft zur Selbstverwirklichung durch eine Manifestation seines individuellen «élan» bzw. in der Wahrnehmung einer Veränderung vollends bewußt werden zu können. Die Freiheit des Menschen erklärt sich hiermit insbesondere aus seiner Fähigkeit zur Entwicklung einer perspektivischen Wahrnehmung<sup>309</sup>, durch welche er seiner schöpferischen Kraft im Entdecken neuer Horizonte

---

<sup>306</sup> Zitiert nach: Vieillard-Baron, Bergson, S. 81.

<sup>307</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 88.

<sup>308</sup> Ebd., S. 88.

<sup>309</sup> Wir berufen uns hier auf Gebser, welcher die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins in *Ursprung und Gegenwart* als ein Fortschreiten über mehrere «perspektivische Bewußtseinsmutationen» beschreibt - ausgehend vom archaischen (nulldimensionalen) Bewußtsein über das magische (eindimensionale) Bewußtsein, das mythische (zweidimensionale) Bewußtsein und das mentale (dreidimensionale) Bewußtsein bis hin zum aperspektivischen bzw. integralen (vierdimensionalen) Bewußtsein. Die «Bewußtseinsmutation zum

selbstbewußt eine Richtung und somit ihren Ausdruck zu verleihen vermag; und in eben diesem Sinne definiert Bergson die Freude eines Geschöpfes, welches sich bewußt ist, ein lebendiges und fortdauerndes Werk geschaffen zu haben, als eine «göttliche Freude»<sup>310</sup>:

«Participer à l'action du Créateur souverain par un œuvre qui nous crée quand il la crée en nous, une œuvre qui le serve et qui nous rende «plus joyeux et plus forts». C'est cela «bien vivre»»<sup>311</sup>

Mehr und mehr stellt sich der Glaube an eine in der «Intuition der Dauer» widergespiegelte Kraft zur befreienden und befreienden «création de soi par soi»<sup>312</sup> als *der* zentrale Gedanke von Bergsons Philosophie heraus; inwiefern er seine Vorstellung von «Selbstverwirklichung» auch mit einem zutiefst moralischen Anspruch in Verbindung brachte, geht im besonderen aus einem seiner Vorträge aus dem Jahr 1911<sup>313</sup> hervor:

«Supérieur est le point de vue moraliste. Chez l'homme seulement (...) le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. (...) créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité.»<sup>314</sup>

\*\*\*

---

Aperspektivischen» im Sinne Gebasers könnte man wohl mit einer sich im kollektiven Bewußtsein ereignenden «Intuition» im Sinne Bergsons vergleichen: «Wir sind überzeugt, daß aus uns selber die Kräfte kommen, ja daß diese Kräfte bereits wirksam sind, um alles Defizient- und Fragwürdig-Gewordene unseres rationalen Ichbewußtseins durch das überall schon machtvoll zur Äußerung drängende neue, eben das aperspektivische Bewußtsein zu überwinden. Diese aperspektivische Bewußtheit ist ein Ganzheitsbewußtsein, das die ganze Zeit und das die ganze Menschheit und ihre tiefe Vergangenheit und Zukunft als eine lebendige Gegenwart umfaßt.» (Gebser, Ursprung und Gegenwart, S. 31). Vgl. dazu auch die Fußnoten 4 und 38.

<sup>310</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 82-83.

<sup>311</sup> Hude, Bergson II, S. 135; vgl. auch GE, S. 1344-1345.

<sup>312</sup> Bergson, *La conscience et la vie*, in: ES, S. 25.

<sup>313</sup> Es handelt sich um Bergsons Vortrag über *Life and Consciousness*, welcher im Oktober 1911 im *Hibbert Journal* publiziert wurde; die französische Übersetzung des Textes - *La conscience et la vie* - wurde 1919 in einer Aufsatzsammlung unter dem Titel *L'énergie spirituelle* veröffentlicht.

<sup>314</sup> Bergson, *La conscience et la vie*, in: ES, S. 26.

Rekapitulieren wir ein weiteres Mal über Bergsons persönliche schöpferische Entwicklung, um alsbald näher auf seine Idealvorstellung von einer noch umfassenderen Konkretisierung der schöpferischen Kraft des Menschen einzugehen: Mit seinem Erstlingswerk *Über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins* hatte er eine am Psychologischen orientierte Analyse des Freiheitsproblems vorgelegt; in *Materie und Gedächtnis* hatte er seine Reflexionen auf die Entstehung diverser Gewohnheiten durch die menschliche Wahrnehmung ausgedehnt und die Grenzen der menschlichen Freiheit im Kontext einer im physiologischen Sinne determinierten Weltanschauung erörtert; in der *Schöpferischen Entwicklung* hatte er seine Auffassung vom Problem der Freiheit auf die Natur angewandt und die Evolution der verschiedenen Lebensformen durch eine Wechselwirkung diverser materieller sowie spiritueller Tendenzen erklärt; alles in allem war es ihm immer darum gegangen, seine individuelle «Intuition der Dauer» durch die «Wahrnehmung der Veränderung» auf eine eigentümliche «Polarität alles Lebendigen»<sup>315</sup> zurückzuführen. Wenn man wie in einen «Fluß der Assoziationen» in sie eintauchen wollte, so könnte man wohl vernehmen, daß seine Philosophie ...

---

<sup>315</sup> Inwiefern sich Bergson selbst als «Philosoph der Polarität» wahrgenommen hat, bringt er in seiner *Introduction à la métaphysique* besonders deutlich zum Ausdruck: «Il n'est guère de réalité concrète sur laquelle on ne puisse prendre à la fois les deux vues opposées et qui ne se subsume, par conséquent, aux deux concepts antagonistes. De là une thèse et une antithèse qu'on chercherait en vain à réconcilier logiquement, pour la raison très simple que jamais, avec des concepts, ou points de vue, on ne fera une chose.» (in: PM, S. 198). Bergson selbst verstand seine Art des Philosophierens in diesem Sinne als «ausgesprochen dualistisch». (Vgl. dazu auch oben, Zitat 92).

der  
 Dauer  
 Raum und Zeit  
 Sein und Werden  
 Substanz und Tendenz  
 Existenz und Transzendenz  
 Ausdehnung und Konzentration  
 Diskontinuität und Kontinuität  
 Materialität und Gedächtnis  
 Extensität und Intensität  
 Quantität und Qualität  
 Haltung und Einfall  
 Körper und Geist  
 Sinne und Sinn  
 Indiz und Inzidenz  
 Zeichen und Symbol  
 Sprache und Bedeutung  
 Möglichen und Wirklichen  
 Projektion und Reflexion  
 Verstand und Intuition  
 Vorsicht und Hingabe  
 Respekt und Vertrauen  
 Rationalität und Emotion  
 Objektivität und Begegnung  
 Erinnerung und Wahrnehmung  
 Imaginäres und Widerspiegelung  
 Versuchung und Empfindung  
 Instinkt und Intelligenz  
 Wiederholung und Differenz  
 Differenzierung und Integration  
 Konstituierung und Variation  
 Nachdenken und Einsehen  
 Eindruck und Ausdruck  
 Theorie und Praxis  
 Aufgabe und Eingebung  
 Vorstellung und Anschauung  
 Konvention und Kreativität  
 Virtuelles und Aktualität  
 Physik und Metaphysik  
 Experiment und Erfindung  
 Abgeschlossenes und Offenes  
 Schöpfung und Empfängnis  
 Individuum und Universum  
 Mensch und Gesellschaft  
 Einheit und Ganzheit  
 durcheinander

...



... als wechselwirkend einander ergänzende Komponenten einer Gesamtkomposition darstellt. Worin aber besteht nun diese Wechselwirkung? Was verbindet die Extreme miteinander? Welche Bedeutung hat eine derartige Polarität für das menschliche Dasein? «J'oppose la liberté à la nécessité (...) comme l'intuition à l'analyse, comme l'unité réelle, vécue et perçue du dedans, à la multiplicité des vues qu'on peut prendre sur elle (...)»<sup>316</sup>, schrieb Bergson 1903 in einem Brief an Léon Brunschvicg, und den Gedanken, daß die «Zeitigung einer lebendigen Polarität» bereits im Keim ihrer Entstehung und umso mehr im Zustand ihrer Entfaltung die Notwendigkeit einer Inkommensurabilität in sich birgt, finden wir in der *Schöpferischen Entwicklung* ausformuliert: «L'acte libre est incommensurable avec l'idée et sa «rationalité» doit se définir par cette incommensurabilité même, qui permet d'y trouver autant d'intelligibilité qu'on voudra.»<sup>317</sup> Wie Worms hervorhebt, zeichnet die Freiheit im Sinne Bergsons eine besondere Form der Aktivität aus, deren Ursächlichkeit sich in ihrem insistierenden Existieren nicht als eine «äußere Bestimmung» oder «innere Motivation», sondern vielmehr nur durch eine ganzheitliche Erfahrung der einen und einzigartigen Wirklichkeit determinieren läßt:

«(...) c'est seulement par extension que la liberté peut qualifier cette durée ou cette causalité elles-mêmes. (...) la liberté est pour Bergson coextensive au fond à l'individualité d'un acte, elle-même liée à la nature temporelle et dynamique de toute individualité réelle.»<sup>318</sup>

Wenn wir aus dem bereits Erläuterten zum Schluß gekommen sind, daß sich die menschliche sowie die universelle Individualität in dauernder Verwirklichung einer schöpferischen Kraft (des élan vital) ereignen, so wollen wir uns nun endlich näher mit der Frage beschäftigen, in welchem Zusammenhang die «Dauer des Universums»<sup>319</sup> - welche das Ganze als einen Inbegriff all seiner Teile verwirklicht - und die «Dauer des Individuums»<sup>320</sup> - welche das Ganze als ein dauernd Unteilbares zum Vorschein kommen läßt - miteinander stehen. Wir wollen vom menschlichen Individuum als der unteilbarsten und unmittelbarsten aller unserem Erleben sich anbietenden «Einheiten» ausgehen und es gleichzeitig als «Teil» eines größeren

---

<sup>316</sup> Bergson, Lettre à Léon Brunschvicg du 26.02.1903, in: ME, S. 586-587.

<sup>317</sup> EC, S. 48.

<sup>318</sup> Worms, Le vocabulaire de Bergson, S. 40.

<sup>319</sup> Der Begriff **Universum** wurde im 17. Jh. als das substantivierte Neutrum von *lat.* universus «ganz, gesamt, allgemein» aus *lat.* universum «das Ganze als Inbegriff aller Teile, die ganze Welt, das Weltall» entlehnt. (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch).

<sup>320</sup> Der Begriff **Individuum** ist seit dem 16. Jh. gebräuchlich und geht in der Bedeutung «der Mensch als Einzelwesen, die einzelne Person» auf *mlat.* individuum < *lat.* individuum «das Unteilbare» zurück, welches eine Lehnübersetzung von *griech.* átomos «ungeschnitten; unteilbar» darstellt. Er ist aus dem verneinende *In-* «un..., nicht, ohne» und dem *lat.* dividere «trennen, zerteilen» zusammengesetzt. (Vgl. Duden Herkunftswörterbuch).

«Ganzen» zu verstehen versuchen; denn die lebendige Polarität, von welcher wir soeben gesprochen haben, kommt besonders deutlich zum Ausdruck, wenn Bergson das menschliche Dasein in seinem vierten und letzten Hauptwerk - den *Zwei Quellen der Moral und der Religion*<sup>321</sup> - als ein im Wechselspiel von sozialer Abhängigkeit und individueller Freiheit sich ereignendes Phänomen darstellt. Wir kommen somit zu einem Thema, welches Bergson besonders am Herzen gelegen war - können wir doch mit Vieillard-Baron annehmen, daß er die Dringlichkeit einer Infragestellung moralischer und religiöser Entwicklungstendenzen gewiß nicht zuletzt mit einer eindrucklichen persönlichen Erfahrung in Verbindung gebracht hatte:

«Les hécatombes de la Première Guerre mondiale (...) ont fait réfléchir le philosophe (...). Mais ces réflexions restent purement philosophiques, c'est-à-dire désintéressées et uniquement désireuses de vérité. C'est pourquoi elles sont trop souvent mal comprises.»<sup>322</sup>

Es ist bei einer Besprechung der *Zwei Quellen* zu berücksichtigen, daß Bergson das Werk 1932 veröffentlichte, ohne seine Erörterungen nach Jahren einer durch heftige rheumatische Beschwerden zunehmend beschwerlichen Arbeitsphase zu einem für ihn befriedigenden Abschluß gebracht zu haben<sup>323</sup>; nichtsdestoweniger ist er, wie Vieillard-Baron weiters betont, mit besonders viel Feingefühl an die Frage nach einer möglichen Verwirklichung des «Göttlichen» im menschlichen Handeln herangegangen, da er im Bereich der Erfahrung bleiben und sich nicht zu einem wie auch immer gearteten «Prophetismus» verleiten lassen wollte<sup>324</sup>:

«Il était trop philosophe pour cela, trop scrupuleux, trop soucieux de ne pas dépasser en philosophie une certitude établie sur des faits convergents. (...) Bergson n'a pas de doctrine; c'est une analyse philosophique de la religion qu'il nous propose. (...) on pourrait dire de Bergson qu'il n'a pas cherché Dieu, mais que l'étude du problème moral l'a conduit à analyser à sa façon la religion, et donc Dieu à partir de l'expérience religieuse.»<sup>325</sup>

---

<sup>321</sup> Im Original: Les deux sources de la morale et de la religion (1932).

<sup>322</sup> Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 38.

<sup>323</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 86.

<sup>324</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 87.

<sup>325</sup> Vieillard-Baron, La place de la religion, S. 61-62.

## 4.2. Die zwei Quellen der Moral und der Religion

Wenn Bergson die Frage nach den Ursprüngen von Moral und Religion und somit nach der «Angemessenheit»<sup>326</sup> bestimmter menschlicher Verhaltensweisen und Glaubensformen stellt, so sieht er das sich darbietende Problem vor allem in Abhängigkeit von einer bestimmten Energie, welche der Mensch entweder in Form eines «sozialen Druckes», dem er sich persönlich ausgeliefert sieht, oder aber infolge seines individuellen «spirituellen Strebens» wahrzunehmen vermag; er geht also davon aus, daß der Mensch im allgemeinen nicht nur einen Drang empfindet, seine persönlichen Bedürfnisse zu befriedigen, sondern auch dazu neigt, sich als Mitglied einer Gesellschaft zu etablieren, indem er sich eventuellen sozialen Ansprüchen Folge zu leisten bemüht.<sup>327</sup> Bergson nimmt in diesem Sinne an, daß sich jede mehr oder weniger bewußte Gesellschaft sowie jedes mehr oder weniger bewußte Individuum in einem mehr oder weniger intensiven «Zustand des Oszillierens» zwischen zwei divergierenden Tendenzen bezüglich eines jeweils «größeren Ganzen» befindet<sup>328</sup>: namentlich zwischen einer instinktiven Tendenz zur Stabilität und Geschlossenheit einerseits und einer intelligenten Tendenz zur Flexibilität und Offenheit andererseits.<sup>329</sup> Während letztere der Selbstverwirklichung einer jeden Individualität zugrundeliegt, stellt erstere eine notwendige Bedingung für die Wirksamkeit sowohl moralischer Verpflichtungen als auch religiöser Dogmen dar:

«Les membres de la cité se tiennent comme les cellules d'un organisme. (...) Tout concourt (...) à faire de l'ordre social une imitation de l'ordre observé dans les choses. (...) Ainsi envisagée (...) l'obligation est à la nécessité ce que l'habitude est à la nature.»<sup>330</sup>

Die Frage nach der Sinnhaftigkeit der diversen gesellschaftlichen Verpflichtungen und Ansprüche, welche natürlicherweise mit jedem Sozialisierungsprozeß einhergehen, versucht Bergson anhand einer Differenzierung des Moralbegriffes zu beantworten; dementsprechend

---

<sup>326</sup> Vgl. dazu Bergsons Erläuterungen über «Meßbarkeit»: Siehe oben, Kapitel 1.2.

<sup>327</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 38.

<sup>328</sup> Vgl. MR, S. 25 ff.

<sup>329</sup> Vgl. ebd., S. 283 ff.

<sup>330</sup> Ebd., S. 6-7.

unterscheidet er zwischen einer «geschlossenen Moral»<sup>331</sup> oder einer «Moral im *berkömmlichen* Sinne» einerseits und einer «offenen Moral»<sup>332</sup> oder einer «Moral im *selbstbewußten* Sinne» andererseits. Erstere ist laut Bergson immer bis zu einem gewissen Grade dogmatisch, da sie auf einem Gefühl der Notwendigkeit einer sozialen Übereinkunft beruht und nur wirksam werden kann, wenn ein Individuum seinem natürlichen sozialen Instinkt nachgibt und sich sozusagen «erziehen» läßt, um seinem Gefühl der Verbundenheit mit einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe eine gewisse Stabilität zu verleihen. Auch wenn Bergson der «geschlossenen Moral» durchaus ihre Berechtigung zuspricht, so weist er dennoch ausdrücklich auf deren exklusiven Charakter hin:

«Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale; bon gré mal gré, ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l'ennemi. (...) Bref, l'instinct social (...) vise toujours - l'instinct étant relativement immuable - une société close, si vaste soit-elle. (...) Mais lui-même ne vise pas l'humanité. (...) C'est qu'entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert.»<sup>333</sup>

Da es Bergson um ein Ideal der «Menschheit als Ganzes» bzw. der «Menschlichkeit im allgemeinen» zu tun ist, stellt er dem, was er unter einer «geschlossenen Moral» versteht, seine persönliche Vorstellung von einer «offenen Moral»<sup>334</sup> gegenüber, welche er als eine Moral der reinen Nächstenliebe definiert, die weder auf einer dogmatischen Form der Erziehung noch auf einem Gefühl der Verpflichtung beruht, da sie sich nur durch die bedingungslose Präsenz außerordentlicher Persönlichkeiten - Heiliger oder Helden - konkretisieren und vermitteln lassen kann: «Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y a un appel.»<sup>335</sup> Während der Mensch in seinem instinktiven Bedürfnis nach einer «geschlossenen Moral» stets auf seinen «sozialen Ruf» bedacht ist, ist es im Sinne einer «offenen Moral» allein seine «individuelle Berufung», der er Folge leistet. Je nachdem, ob ein Individuum in seiner eigenen «Vergangenheit» befangen oder aber bereit ist, sich auf «Zukünftiges» einzulassen, können die geschlossene und die offene Moral laut Bergson in Form von zwei polaren seelischen Archetypen - und namentlich in einer «verschlossenen»<sup>336</sup>

---

<sup>331</sup> Vgl. ebd., S. 56-58.

<sup>332</sup> Ebd., S. 56-58.

<sup>333</sup> Ebd. S. 27.

<sup>334</sup> Vgl. ebd., S. 56-58.

<sup>335</sup> Ebd., S. 30.

<sup>336</sup> Vgl. ebd., S. 33-34.

bzw. in einer «offenen»<sup>337</sup> Seele - in Erscheinung treten: Erstere charakterisiert sich seiner Meinung nach durch eine konservative und ausschließlich an ihrer sozialen Identität orientierte Haltung sowie durch eine Unfähigkeit, sich vom sozialen Organismus zu emanzipieren; er vergleicht sie daher mit einem in seiner biologischen Bedingtheit befangenen Element:

«La cellule vit pour elle et aussi pour l'organisme, lui apportant et lui empruntant de la vitalité; elle se sacrifiera au tout s'il en est besoin; et elle se dirait sans doute alors, si elle était consciente, que c'est pour elle-même qu'elle le fait. (...) c'est à cet instinct fondamental que nous avons rattaché l'obligation proprement dite: elle implique, à l'origine, un état de choses où l'individuel et le social ne se distinguent pas l'un de l'autre. (...) Individuelle et sociale tout à la fois, l'âme tourne ici dans un cercle. Elle est close.»<sup>338</sup>

Die «verschlossene Seele» konstituiert sich laut Bergson durch eine Abgrenzung gegenüber Andersartigem, da sie infolge ihrer Tendenz zur «Infra-Intellektualität»<sup>339</sup> notwendigerweise aus bestimmten intellektuellen Zuständen resultiert: «C'est l'agitation de la sensibilité par une représentation qui y tombe.»<sup>340</sup> Die «offene Seele»<sup>341</sup> hingegen zeichnet sich, wie er meint, im besonderen durch eine Fähigkeit aus, die individuellen und sozialen Beschränkungen ihres Daseins zu transzendieren und eine gegenseitige Durchdringung mit dem größeren Ganzen zu erreichen. Ihre Tatkraft schöpft sie dabei nicht aus einem oberflächlichen Gefühl der Verpflichtung gegenüber, sondern vielmehr aus einem tiefen Gefühl der Verbundenheit mit dem Anderen:

«Si l'on disait qu'elle embrasse l'humanité entière, on n'irait pas trop loin, on n'irait même pas assez loin, puisque son amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature. (...) elle n'est qu'amour. (...) cette attitude de l'âme, qui est plutôt un mouvement, se suffit à elle-même.»<sup>342</sup>

---

<sup>337</sup> Vgl. ebd., S. 34-44.

<sup>338</sup> Ebd., S. 33-34.

<sup>339</sup> Vgl. ebd., S. 41/85.

<sup>340</sup> Ebd., S. 40.

<sup>341</sup> Vgl. ebd., S. 34-44.

<sup>342</sup> Ebd., S. 34-35.

Die «offene Seele» ist laut Bergson keineswegs voreingenommen in dem Sinne, daß sie sich an gewissen emotional zur Verwirklichung drängenden Vorstellungen orientieren würde; ganz im Gegenteil zeichnet sie sich, wie er meint, durch eine Tendenz zur «Supra-Intellektualität»<sup>343</sup> aus, durch welche sie intellektuelle Zustände hervorzubringen und selbige in ihrer «Nachträglichkeit» bewußt zu assimilieren vermag:

«(...) elle est grosse de représentations, dont aucune n'est proprement formée, mais qu'elle tire ou pourrait tirer de sa substance par un développement organique. (...) il s'agit (...) d'une antériorité dans le temps, et de la relation de ce qui engendre à ce qui est engendré. Seule, en effet, l'émotion [ supra-intellectuelle ] peut devenir génératrice d'idées.»<sup>344</sup>

Wenn wir nun auf die Lebenswirklichkeit des Menschen zu sprechen kommen wollen, so müssen wir festhalten, daß es Bergson im Grunde weniger um eine Idealvorstellung von einer «offenen» im Gegensatz zu einer «verschlossenen» Seele, als vielmehr um das Verfolgen einer Entwicklungstendenz des intelligenten Individuums geht:

«Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre. (...) Nous avons vu que le pur statique, en morale serait de l'infra-intellectuel, et le pur dynamique du supra-intellectuel. L'un a été voulu par la nature, l'autre est un apport du génie humain. Celui-là caractérise un ensemble d'habitudes qui correspondent symétriquement, chez l'homme, à certains instincts de l'animal; il est moins qu'intelligence. Celui-ci est aspiration, intuition et émotion; il s'analysera en idées qui en seront des notations intellectuelles et dont le détail se poursuivra indéfiniment; il contient donc, comme une unité qui envelopperait et dépasserait une multiplicité incapable de lui équivaloir, toute l'intellectualité qu'on voudra; il est plus qu'intelligence. Entre les deux, il y a l'intelligence même.»<sup>345</sup>

Durch seine intelligente Weiterentwicklung kann sich der Mensch sozusagen ein Potential zur Befreiung seiner selbst zunutze machen; es kann jedoch nach Bergson keine Frage der bewußten Entscheidung sein, ob ein Individuum eher zu einer verschlossenen oder aber mehr zu einer offenen Haltung tendiert, da es für ein intelligentes Wesen in letzter Konsequenz nur

---

<sup>343</sup> Vgl. ebd., S. 41/85.

<sup>344</sup> Ebd., S. 40-41.

<sup>345</sup> Ebd., S. 62-63.

eine einzige wirkliche Ent-scheidung zu treffen geben kann: nämlich diejenige, sich von seiner Vorstellung von einer abgeschlossenen Vergangenheit zu verabschieden und sich in seiner Selbstverwirklichung einer Zukunft gegenüber zu öffnen, mit welcher zu koinzidieren nur in seinem eigenen Interesse liegen kann. Auch wenn sich der Mensch in jeder konkreten Situation, welche scheinbar eine seinem Willen unterliegende Bewegung oder Veränderung erfordert, zwischen mehreren und jeweils emotional behafteten Möglichkeiten zur Entscheidung hin- und hergerissen fühlt, kann seine rationale Sicht der Dinge unter Umständen doch in eine spontane Empfindung übergehen, welche als ein einfacher Ausdruck eines durch soziale oder individuelle Gegebenheiten des Bewußtseins vermittelten Eindrucks immer eindeutig ist. In diesem Sinne setzt Bergson der Mannigfaltigkeit von affektiven Mechanismen auch nur *eine* und in ihrer Wirksamkeit einzigartige E-motion entgegen:

«Création signifie, avant tout, émotion. (...) Disons que le problème qui a inspiré de l'intérêt est une représentation doublée d'une émotion, et que l'émotion, étant à la fois la curiosité, le désir et la joie anticipée de résoudre un problème déterminé, est unique comme la représentation. C'est elle qui pousse l'intelligence en avant, (...) née d'une coïncidence entre l'auteur et son sujet, c'est à dire d'une intuition.»<sup>346</sup>

Es also nicht die Intuition, sondern eine aus dieser Intuition entspringende «schöpferische Emotion»<sup>347</sup>, welche der Intelligenz laut Bergson auf die Sprünge verhilft und die sie sozusagen dazu anregt, ihr intuitives Potential in einer kontinuierlichen Transformation ihres individuellen Interesses zu verwirklichen. Deleuze faßt daher einen zentralen Gedanken der *Zwei Quellen* zusammen, indem er feststellt:

«Die Emotion ist die Entstehung der Intuition im Denken. (...) Wenn der Mensch also zum offenen, schöpferischen Gesamtprozeß Zugang findet, dann geschieht dies durch das Handeln, und eher durch Kreation als durch Kontemplation. In der Philosophie wird die Kontemplation zu hoch bewertet: Alles wird so verhandelt, als ob die Intelligenz von der Emotion je schon durchdrungen, also Intuition wäre, aber doch nicht so tiefgreifend, daß sie etwas von der Höhe dieser Emotion hervorbringen könnte.»<sup>348</sup>

---

<sup>346</sup> Ebd., S. 43.

<sup>347</sup> Vgl. ebd., S. 40/85.

<sup>348</sup> Ebd., S. 140.

In eben diesem Sinne sieht Bergson seine Idealvorstellung von einem in eine rein schöpferische Emotion sich ergießenden «élan» im besonderen in der über die reine Selbsterkenntnis (contemplation) und die individuelle Selbstverwirklichung (création) hinausführenden Mitteilungskraft (communication) des Mystikers verwirklicht.<sup>349</sup> Wenn er in diesem den «créateur par excellence»<sup>350</sup> zu erkennen glaubt, so jedoch nur, indem er dessen Motivation auf eine dynamische Form der Religiosität zurückführt, welche die Grenzen einer jeden Religion im herkömmlichen Sinne sprengt.

Namentlich differenziert Bergson nun also zwischen einer «geschlossenen» bzw. «statischen» und einer «offenen» bzw. «dynamischen» Form der Religion. Die «statische Religion»<sup>351</sup> zeichnet sich seiner Meinung nach dadurch aus, daß sie sich den individualistischen Tendenzen des Menschen gleich einem «imaginären Gegengewicht» entgegensetzt, indem sie das Individuum anhand eines Systems von Dogmen und Tabus zur sozialen Übereinkunft mit der Gemeinschaft der Gläubigen anhält<sup>352</sup>; da sie, wie er meint, nur infolge einer «fabulierenden Funktion des Bewußtseins»<sup>353</sup> wirksam werden kann, bedarf sie einer auf gewisse «Axiome» sich stützenden und zur abstrakten Vermittlung geeigneten «Wissenschaft», die in den diversen «religiösen Schulen» bzw. «etablierten Glaubensgemeinschaften» ihre jeweils konkrete Gestalt annimmt<sup>354</sup>; Bergson lokalisiert sie daher irgendwo im Spannungsfeld zwischen Magie und Mythologie<sup>355</sup>:

«Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine! L'expérience a beau dire «c'est faux» et le raisonnement «c'est absurde», l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. Encore si elle s'en tenait là! Mais on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes. Ce qu'elle devra partager plus tard avec la science, l'art, la philosophie, elle le demande et l'obtient d'abord pour elle seule. Il y a là de quoi surprendre, quand on a commencé par définir l'homme un être intelligent.»<sup>356</sup>

---

<sup>349</sup> Vgl. ebd., S. 140.

<sup>350</sup> Vgl. oben, Fußnote 314.

<sup>351</sup> Vgl. MR, Kapitel II, S. 105-220.

<sup>352</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 42.

<sup>353</sup> Vgl. MR, S. 111-114.

<sup>354</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 42.

<sup>355</sup> Vgl. ebd., S. 42.

<sup>356</sup> MR, S. 105.



Die «statische Religion» hat laut Bergson nichts mit einer unmittelbar erlebten *religio* zu tun und bezieht sich weniger auf ein wirklich gemeinschaftliches Dasein als vielmehr auf eine Art abstrakter Glaubensgemeinschaft; daher kann der Mensch, wie er meint, sein Vertrauen in eine im innewohnende schöpferische Kraft, durch welche er ein wirkliches Gefühl für das menschliche Miteinander zu entwickeln vermöchte, nur durch eine «offene» Haltung der Seele entwickeln. Diese sieht er ausschließlich durch eine «dynamische Religion»<sup>357</sup> gefördert, welche sich allerdings unmöglich in eine abstrakte Form fassen geschweige denn verbal vermitteln läßt, da sie eine Anstrengung und Konzentration der seelischen Aufmerksamkeit erfordert, welche nur individuell und spirituell sein kann.<sup>358</sup> Gibt sich ein Mensch jedoch der Dynamik seiner individuellen Spiritualität hin, so wird ihm, wie Bergson weiters ausführt, eine Erfahrung der ganz besonderen Art zuteil:

«Une âme capable et digne de cet effort ne se demanderait même pas si le principe avec lequel elle se tient maintenant en contact est la cause transcendante de toutes choses ou si ce n'en est que la délégation terrestre. Il lui suffirait de sentir qu'elle se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle, comme le fer par le feu qui le rougit. Son attachement à la vie serait désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour. A la société elle se donnerait par surcroît, mais à une société qui serait alors l'humanité entière, aimée dans l'amour de ce qui en est le principe.»<sup>359</sup>

Während die «statische Religion» dem aufgrund seiner persönlichen Vergänglichkeit verunsicherten Menschen eine gewisse Sicherheit und Stabilität zu vermitteln versucht, sieht Bergson die Sorgen des menschlichen Lebens in der vollkommenen Hingabe an die Dynamik des Lebens durch ein Ideal der Nächstenliebe aufgehoben: «C'est maintenant d'un détachement de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général.»<sup>360</sup> Warum Bergson gerade den Mystiker - und insbesondere den christlichen Mystiker, welcher seine persönliche «Erfahrung vom Göttlichen» in seiner schöpferischen Aktivität unmittelbar

---

<sup>357</sup> Vgl. ebd., Kapitel III, S. 221-282.

<sup>358</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 43.

<sup>359</sup> MR, S. 224-225.

<sup>360</sup> Ebd., S. 225.

umzusetzen vermag<sup>361</sup> -, als den vor Liebe übergelenden «créateur par excellence» bezeichnet<sup>362</sup>, geht aus den Worten Vieillard-Barons hervor:

«La théorie bergsonienne de la religion (...) est étroitement liée à la conception qu'il a de l'action. Pour lui, la religion n'est pas une théorie, pas une connaissance, mais une pratique. En effet, ce qui l'intéresse est la transformation de l'âme par l'expérience mystique (...). Les mystiques exemplaires sont pour lui des êtres d'action (...). Les purs contemplatifs sont écartés au profit de ceux qui n'ont pas écrit, mais agi (...). Bergson applique à la mystique la différence radicale qu'il voit entre la religion close et la religion ouverte.»<sup>363</sup>

Wie wir sehen, besteht der wesentliche und ausdrückliche Unterschied, den Bergson zwischen einer «statischen» und einer «dynamischen» Form der Religiosität macht, in der Mittelbarkeit bzw. Unmittelbarkeit der jeweiligen religiösen Erfahrung. Während die «statische Religion» durch eine abstrakte Lehre ausschließlich eine bestimmte Gruppe von Menschen einer beschränkten religiösen Gemeinschaft erreichen kann, bezieht die Nächstenliebe in der «dynamischen Religion» im Idealfall auf die gesamte Menschheit. Aber macht es, wenn sich die statische und die dynamische Form der Religiosität schon dermaßen unterscheiden, überhaupt Sinn, in beiden Fällen von Religion zu sprechen?

«Les deux choses ne diffèrent-elles pas au point de s'exclure, et de ne pouvoir s'appeler du même nom? (...) il faut considérer que le mysticisme pur est une essence rare, qu'on le rencontre le plus souvent à l'état de dilution, qu'il n'en communique pas moins alors à la masse à laquelle il se mêle sa couleur et son parfum, et qu'on doit le laisser avec elle, pratiquement inséparable d'elle, si l'on veut le prendre agissant, puisque c'est ainsi qu'il a fini par s'imposer au monde. (...) Ce n'est donc pas par accident, c'est en vertu de son essence même que le vrai mysticisme est exceptionnel. Mais quand il parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho.»<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> Bergson charakterisiert den Mysterizismus anhand berühmter Figuren aus der Geschichte der Religionen und lenkt das Hauptaugenmerk neben dem griechischen (MR, S. 229-234) und dem orientalischen Mysterizismus (MR, S. 235-240) am konkreten Fall der Jeanne d'Arc auf die christlich-mystische Tradition (MR, S. 240-246).

<sup>362</sup> Deleuze, Bergson, S. 140.

<sup>363</sup> Vieillard-Baron, Bergson et le Bergsonisme, S. 40-41.

<sup>364</sup> MR, S. 225-226.

Die außerordentliche Mitteilungskraft des Mystikers spielt also, wie Bergson hervorhebt, für *jede* Art der Religiosität eine ganz besondere Rolle, denn nur durch sie kann dem religiösen Individuum - ob nun im Rahmen einer bestimmten Lehre oder auf ganz individuellem Niveau - ein über die Grenzen seines persönlichen und gewöhnlichen Daseins hinausweisender «Sinn» vermittelt werden. Es ist dabei nur zu bemerken, daß die allermeisten Menschen keinen unmittelbaren Zugang zur mystischen Erfahrung haben, daß der Mensch seine zerstreute Aufmerksamkeit im allgemeinen bevorzugt an persönlichen oder sozialen Interessen orientiert, und daß sich die Intensität einer religiösen Wirklichkeit, welche vom schöpferischen Mystiker selbst ausgeht, im mehr oder weniger verschlossenen Individuum bestenfalls zu einem abstrahierten «Glauben an Jenseitiges» verdünnen kann. Ob und inwiefern sich der Mensch auf die ihm eigene schöpferische Kraft zu besinnen entscheidet, bleibt letztlich ihm selbst überlassen. Die Worte, mit denen Bergson seine Abhandlung über *Die zwei Quellen der Moral und der Religion* in diesem Sinne zu einem Schluß bringt, lassen zwar eine gewisse Resignation angesichts der ungeheuren Auswüchse menschlicher Rationalität erkennen; dennoch zeugen sie nicht zuletzt auch von seinem tiefen Glauben an den schöpferischen Urgrund des Universums:

«L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux.»<sup>365</sup>

\*\*\*

Wenn wir Bergson richtig verstehen, ist es die Liebe selbst, welche sich dem Menschen in der «Intuition der Dauer» offenbart, welche ihn die «Begabung zur Wahrnehmung» lehrt, welche ihn zur «Begegnung mit dem Anderen» herausfordert und mit welcher er durch jede «Konkretion des Schöpferischen» koinzidieren kann. Erstere hatte ihm den Urimpuls seiner Philosophie vermittelt; zweitere hatte er durch die gewissenhafte Darstellung seiner Beobachtungen verwirklicht; in dritterer hatte seine Intuition ihren Anklang gefunden; und viertere war ihm schließlich zum Glauben geworden. Daß Bergson nach eigenen Angaben

---

<sup>365</sup> Ebd., S. 338.

selbst keinen unmittelbaren Zugang zum mystischen Erlebnis hatte<sup>366</sup>, ändert nichts an der Tatsache, daß die Mitteilungskraft, mit welcher er der Welt seine Philosophie nähergebracht hat, zweifelsohne außergewöhnlich gewesen sein muß. Wir erinnern uns an die enorme Popularität, die Bergson seit den ersten Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zuteil geworden war; die künstlerische Qualität seiner *Schöpferischen Entwicklung* sollte er 1928 sogar mit einem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet werden.<sup>367</sup> Aber nicht nur Bergsons literarische Fähigkeiten - auch seine persönliche Art der Artikulation und der Kommunikation sollen, wie sich einer seiner Schüler erinnert, äußerst ansprechend gewesen sein:

«Je pourrais le décrire le mieux en disant qu'il était catégoriquement non-coulant. Il n'était pas «décidé». Ses yeux semblaient toujours à demi-clos et vous donnaient tout le temps l'impression d'un homme décrivant avec beaucoup de difficulté juste la forme qu'il voyait. (...) Il faisait passer à chacun un sentiment extraordinaire de conviction. C'était comme si dans le flux confus des choses il était capable par une grande attention de voir juste une certaine courbe et qu'il était en train de choisir soigneusement ses mots et de cueillir ses métaphores et illustrations de manière à assurer qu'il était en train de transmettre juste la forme exacte de la courbe qu'il voyait et aucune autre. C'est peut-être la meilleure forme d'énonciation possible, parce que d'une manière subtile il donne à chacun continuellement le sentiment qu'il est en train d'aider le conférencier à découvrir quelque chose.»<sup>368</sup>

Bei aller philosophischen Mitteilungsgabe hat sich Bergson über das, was sein persönliches Leben betraf, stets in Schweigen gehüllt. Er sah sich zwar als eine Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, nicht aber als einen Menschen der Öffentlichkeit; und wie aus den Anweisungen bezüglich seiner Biographie zu schließen ist, war ihm die Aufrechterhaltung seiner Privatsphäre, welche sich im wesentlichen auf den engsten Kreis seiner Familie beschränkte<sup>369</sup>, sogar ein unbedingtes Anliegen; es ist wohl vor allem in diesem Sinne zu verstehen, wenn er sagt: «(...) la vie d'un philosophe ne jete *aucune lumière* sur sa doctrine, et ne regarde pas le public. J'ai horreur de cette publicité, en ce qui me concerne (...)»<sup>370</sup>

<sup>366</sup> Vgl. Vieillard-Baron, *La place de la religion*, S. 61-62.

<sup>367</sup> Bergson erhielt 1928 den Nobelpreis für Literatur - bezeichnenderweise, war doch das «Intuitive» im Mittelpunkt seines Wirkens gestanden. (Vgl. Worms, *Chronologie*, S. 22).

<sup>368</sup> T.E. Hulmes, *A personal impression of Bergson*, zitiert nach: Soulez/Worms, *Bergson*, S. 133.

<sup>369</sup> Vgl. Worms, *Chronologie*, S. 19.

<sup>370</sup> Bergson, *Instructions concernant ma biographie*, 2.2.1931, copie ms. de Floris Delattre, Archives de Bergson, V-BGN-4, BGN 2868, S. 4.

Widerspricht sich Bergson mit dieser Aussage nicht selbst? War es ihm nicht sein Leben lang ein Anliegen gewesen, auf den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Abstraktem und Konkretem hinzuweisen? Hatte er sein Ideal vom «*créateur par excellence*» nicht beim Mystiker, dessen persönliche und öffentliche Interessen sich in seiner vorurteilsfreien Präsenz vereinigt finden, verwirklicht gesehen? Es ist verständlich, daß Bergson der Erwartungen und Vorurteile, welche das Leben in der Öffentlichkeit üblicherweise mit sich bringt, früher oder später müde geworden war; daß sein persönliches Leben für denjenigen, der den Grundgedanken seiner Philosophie nachzuvollziehen versucht, zwecks einer Verlebendigung allzu abstrakter Vorstellungen dennoch von Interesse sein kann, soll uns nicht wundern. Um uns ein anschauliches Bild von einer Persönlichkeit machen zu können, welche ihr Leben sozusagen der «*Intuition der Dauer*» verschrieben hatte, erscheint es uns durchaus interessant, daß ein Nichte Bergsons ihn als einen Mann schildert, welcher ein *bourgeois*, aber sehr ruhiges und nach innen gewandtes Leben geführt hat; als einen Mann, der zwar einige Freunde hatte, der aber vielmehr im familiären Leben und besonders in der innigen Liebe zu seiner Tochter aufging; als einen Mann der viel arbeitete, ansonsten sehr höflich und aufmerksam war, und der stets äußersten Wert auf seine persönliche Freiheit gelegt hatte.<sup>371</sup> Was seine Einstellung zur Religion betrifft, so müssen wir wohl von einem ambivalenten Verhältnis sprechen; Bergson, der selbst jüdischer Herkunft war, fühlte sich der Gemeinschaft der Juden - wenn auch weniger aufgrund seines persönlichen Glaubens an das Judentum, als vielmehr infolge einer seit den beginnenden dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts sich immer offensichtlicher abzeichnenden geschichtlichen Realität - bis in seinen Tod verpflichtet. Aus seinem 1936 verfaßten Testament erfahren wir:

«*Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti si je n'avais vu se préparer depuis des années la formidable vague d'antisemitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés.*»<sup>372</sup>

---

<sup>371</sup> Nach einem persönlichen Interview mit Mlle. Annie Neburger in Paris am 7. Dezember 2001.

<sup>372</sup> Zitiert nach: Worms, *Chronologie*, S. 22-23.

Fünf Jahre später, am 3. Januar 1941, erlag Bergson den Folgen einer Lungenentzündung, die er sich - nachdem er das offizielle Angebot einer Privilegierung nicht in Anspruch nehmen wollte - beim Schlangestehen im Zuge seiner Registrierung als Jude zugezogen haben soll. Seine berühmten letzten Worte erinnern daran, daß seine «Intuition der Dauer» ausschließlich im Bewußtsein der Beschränktheit alles Zeitgemäßen und somit nur im Koinzidieren mit dem Anderen zur Verwirklichung kommen kann:

«Messieurs, il est cinq heures, le cours est terminé.»<sup>373</sup>



Zeitungsausschnitt aus den Archives de Bergson<sup>374</sup>

<sup>373</sup> Vgl. Worms, Chronologie, S. 22.

<sup>374</sup> Siehe Magazine littéraire, Bergson - philosophe de notre temps, S. 29.

### 4.3. Conclusio

Es ist an der Zeit, ein Ende zu finden. Nachdem wir uns einen Überblick über das Lebenswerk eines der berühmtesten Denker der heranreifenden Moderne verschafft haben, wollen wir unsere Gedankengänge mit einem Ausblick auf einige derjenigen Ideengebäude abrunden, in denen dieses Werk seine Fortdauer gefunden hat. Ganz im Sinne unserer bisherigen Vorgehensweise wollen wir uns also eine Entwicklung vor Augen führen, welche in Bergsons *«Intuition der Dauer»* ihren Ursprung gefunden hatte und die sich - wie auch Worms befindet<sup>375</sup> - im wesentlichen anhand von drei Entwicklungssträngen darstellen läßt: Ausdrücklich stehen wir vor den Fragen, inwiefern Bergsons Philosophie von seiner Nachwelt rezipiert und reflektiert, für befremdlich oder ausgeschlossen befunden, oder aber integriert und transformiert worden ist.

Was den ersten dieser drei Stränge und somit die Frage nach der Rezeption und Reflexion anbelangt, so kann man sagen, daß es im Laufe des letzten Jahrhunderts eine Reihe von Intellektuellen gegeben hat, die ihre *«Begabung zur Wahrnehmung»* nützten, sich in ihrer Kritik an einer wissenschaftlich-rationalistischen Weltanschauung bzw. in ihrer Neigung zum Spirituellen ausdrücklich an Bergson zu orientieren. Als die bekanntesten unter ihnen wären wohl Charles Péguy, Edouard Le Roy, Jaques Chevalier, Albert Thibaudet, Henri Delacroix, Jean Baruzi, Vladimir Jankélévich<sup>376</sup>, Jean Guitton, Gabriel Marcel und Jean Wahl zu nennen<sup>377</sup>; doch auch wenn sie alle einen gewissen Beitrag zur Fortdauer des Bergsonismus und im besonderen zum Erscheinen einer Fülle von Sekundärliteratur<sup>378</sup> geleistet haben, hat laut Vieillard-Baron keiner von ihnen das zentralste aller Anliegen Bergsons erfaßt: *«(...) aucun d'eux n'a vraiment retenu ce souci de l'expérience concrète, cette rigueur dans l'observation intérieure poussée aux limites de l'objectivité, qui caractérisent Bergson.»*<sup>379</sup>

Eines zweiten Stranges der Entwicklung können wir nur indirekt, und zwar insofern gewahr werden, als Bergsons Philosophie in ihrer *«Begegnung mit dem Anderen»* - namentlich mit einer aufgrund ihres Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit und Fortschritt vor allem an den Idealen

---

<sup>375</sup> Vgl. ebd., S. 23.

<sup>376</sup> Siehe Jankélévitch, Henri Bergson.

<sup>377</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 121.

<sup>378</sup> Eine umfassende Bibliographie stammt von Gunter, P.A.Y.: Henri Bergson, a bibliography.

<sup>379</sup> Vieillard-Baron, Bergson, S. 121.

von Objektivität und Reproduzierbarkeit sich orientierenden Welt - Befremdung ausgelöst und überdies eine weitgehende Verdrängung aus dem philosophischen Diskurs erfahren hat. Bei allem Ruhm, der Bergson noch zu Lebzeiten zuteil geworden war, müssen wir paradoxerweise feststellen, daß er nach seinem Tod über weite Strecken von der Bildfläche des intellektuellen Lebens verschwunden bzw. einem Schweigen anheimgefallen ist, welches sich dermaßen verbreitete, daß sich heute - sehen wir einmal von Frankreich ab - kaum mehr jemand seiner zu erinnern scheint: «Un silence qui semble répondre au bruit qui accompagna la gloire de Bergson (...)»<sup>380</sup>. Man könnte vermuten, daß die bergsonsche Philosophie etwas von ihrer Aktualität eingebüßt hätte und folglich schlicht und einfach nicht mehr von Interesse wäre; uns jedoch scheint es naheliegender zu sein, daß das Gegenteil der Fall ist: daß sich nämlich Bergson mit seiner Philosophie der Dauer eines derart zeitgemäßen Themas angenommen hatte, daß seine zentralen Motive unversehens entweder in allgemeine «Selbstverständlichkeiten» übergingen oder aber aus einer im quantitativen Sinne verzeitlichten «Verständigung» ausgeblendet wurden.

Wollen wir uns dennoch auf die Suche nach Bergsons geistiger Nachkommenschaft machen und also einen dritten Strang der Entwicklung - denjenigen nämlich einer «*Konkretion des Schöpferischen*» im Anderen - verfolgen, so besonders im Sinne eines Gedankens, den Etienne Gilson am Grabe Bergsons ausgesprochen hat:

«Se demandant où sont aujourd'hui vos disciples, certains commettent l'erreur de chercher des philosophes qui répéteraient ce que vous avez dit, mais vos vrais disciples s'efforcent plutôt de faire comme vous avez fait.»<sup>381</sup>

Wenn man als die wirklichen Erben Bergsons nun nicht zuletzt diejenigen Geister in Betracht ziehen will, die seinen philosophischen Grundgedanken gleichsam in ihr eigenes Werk integriert und die ihn insofern transformiert haben, so wird man sehen, daß das bergsonsche Erbe um ein Vielfaches reicher ist, als man gemeinhin annehmen würde. Wie Vieillard-Baron konstatiert, erstreckt es sich sogar bis zu den «Nicht-Bergsonianern»: Georg Simmel, Leon Brunschvicg und Gaston Bachelard waren bei aller Eigenständigkeit ihres Denkens zutiefst von Bergson geprägt; wie die Werke von Georges Canguilhem oder François Dagognet zeigen, hatte Bergson zweifelsohne einen wesentlichen Einfluß auf die Philosophie der Wissenschaften; aber auch die Entwicklung des französischen Existentialismus wäre ohne

---

<sup>380</sup> Worms, Chronologie, S. 23.



Bergson wohl undenkbar gewesen: «Sartre doit beaucoup plus qu'il ne dit à Bergson.»<sup>382</sup> Sogar Merleau-Ponty, welcher sich ursprünglich zum Ziel gesetzt hatte, den Bergsonismus zu widerlegen, hatte sich diesem im Laufe der Zeit immer mehr angenähert.<sup>383</sup> Und schließlich war es vor allem Gilles Deleuze, welcher sich der bergsonschen Philosophie in ihrer Originalität angenommen und der - durch Werke wie *Le bergsonisme*, *Différence et répétition*, *L'image-mouvement* oder *L'image temps* - das seinige zu deren heutiger Aktualität beigetragen hat. Wir wollen uns nicht länger mit einer Aneinanderreihung weiterer Namen aufhalten, die ebenfalls mit Bergson in Verbindung gebracht werden könnten - sind wir doch bezüglich des Einflußrichtums seiner Philosophie mit Vieillard-Baron einer Meinung:

«Nul n'a encore mesuré avec exactitude l'héritage bergsonien, qui dépasse de loin la philosophie française, universitaire, et qui touche à la science, à la religion et à l'art. L'évolution récente de la physique et de l'astrophysique semble donner raison à Bergson et indiquer qu'il faut renoncer aux limites rigides dans lesquelles Kant avait voulu restreindre le savoir, limites qui avaient conduit au positivisme. En tous ces domaines, Bergson a témoigné plus qu'aucun autre pour la liberté de l'esprit.»<sup>384</sup>

Ganz im Sinne dieser «Freiheit des Geistes» wollen wir nicht zuletzt auf die mannigfachen Wissensgebiete hinweisen, deren Entwicklung zwar vielleicht keineswegs in einem bewußten, unserer Meinung nach aber dennoch in einem offensichtlichen Zusammenhang mit Bergsons «Intuition der Dauer» zu sehen ist, insofern sich letztere auf die eine oder andere Art und Weise in ihnen widergespiegelt findet. Wer sich im Gedanken an die «Intuition der Dauer» näher mit den Ergebnissen der verschiedenen Äußerungsformen der Moderne<sup>385</sup> auseinandersetzt, wird, wie wir meinen, nicht umhinkommen, die Frage nach dem Wesen der Zeit und ihrer materiellen Wirklichkeit, derer sich Bergson als erster so ausdrücklich angenommen hatte, als eine der vordergründigsten Problemstellungen des zwanzigsten Jahrhunderts anzuerkennen. Ob im Rahmen einer modernen Psychologie, deren Hauptaugenmerk auf einem unwiderruflichen Fortdauern psychischer Wirklichkeiten liegt, einer modernen Physik, welche ein vollkommen neuartiges Bild von den Wirklichkeiten der

---

<sup>381</sup> Ebd., S. 23.

<sup>382</sup> Vgl. Vieillard-Baron, Bergson, S. 122.

<sup>383</sup> Vgl. ebd., S. 122.

<sup>384</sup> Ebd., S. 122-123.

<sup>385</sup> Vgl. dazu die Fußnoten 151-154.

materiellen Welt und von der Begrenztheit aller wissenschaftlichen Erkenntnis zeichnet, oder einer modernen Kunst, in welcher die Freiheit des Individuums mehr denn je zur Entfaltung gekommen und im selben Maße den diversen zeitlichen Strömungen zum Opfer gefallen ist: Die zahlreichen Metaphern, mit denen uns Bergson seine «Intuition der Dauer» vergegenwärtigt hat, scheinen sich, wenn auch über weite Strecken unbemerkt, so doch augenscheinlich in der Entwicklung des modernen Bewußtseins verwirklicht zu haben. Mit den Worten Jean Gebsters wollen wir Bergson als einen Philosophen in Erinnerung behalten, dem die Ursprünglichkeit seiner schöpferischen Erfahrung zum Bewußtsein gekommen und der somit gleichsam selbst zum Urheber einer in der Wirklichkeit der schöpferischen Entwicklung des Menschen sich widerspiegelnden Erkenntnis geworden ist:

«Der Ursprung ist immer gegenwärtig. Er ist kein Anfang, denn aller Anfang ist zeitgebunden. Und die Gegenwart ist nicht das bloße Jetzt, das Heute oder der Augenblick. Sie ist nicht ein Zeiteil, sondern eine ganzheitliche Leistung, und damit auch immer ursprünglich. Wer es vermag, Ursprung und Gegenwart als Ganzheit zu Wirkung und Wirklichkeit zu bringen, sie zu konkretisieren, der überwindet Anfang und Ende und die bloß heutige Zeit. (...) Mit anderen Worten: entweder erfüllt sich die Zeit an uns -, dann heißt das Ende und Tod für unsere heutige Erde und ihren Menschen; oder es gelingt uns, die Zeit zu erfüllen -, dann heißt das Ganzheit und Gegenwart, dann heißt das Erwirkung und Wirklichkeit der Ganzheit von Ursprung und Gegenwart. Und damit: gewandelter Weiterbestand, in dem nicht der Mensch, sondern die Menschheit, in dem nicht der Geist, sondern das Geistige, in dem nicht die Zeit, sondern die Gegenwart, in dem nicht der Teil sondern das Ganze Bewußtheit und Wirklichkeit werden. Und es ist das Ganze, das im Ursprung gegenwärtig und in der Gegenwart ursprünglich ist.»<sup>386</sup>

\*\*\*

---

<sup>386</sup> Gebster, Ursprung und Gegenwart, Vorwort, S. 15-16.

## 5. Übersetzungen:

(1) «Meiner Meinung nach wird jede Zusammenfassung meiner Ansichten sie in ihrer Gesamtheit verformen und sie dadurch einer Menge Einwände aussetzen, wenn sie nicht das an den Anfang stellt und ständig auf das zurückgreift, was ich als das eigentliche Zentrum meiner Lehre begreife: Die Intuition der Dauer.»<sup>387</sup>

(11) [ Das Zurückgreifen auf die Metaphern ist eine Art und Weise die Sprache zu verwenden, um sie das Unausprechliche zum Ausdruck bringen zu lassen und um den Leser auf die Einzigartigkeit dessen, was gesagt werden soll, aufmerksam zu machen. Die Metapher setzt sich gleichzeitig den «Allgemeinbegriffen» und den «philosophischen Begriffen» entgegen.]

(23) [ Das Unbewußte ist die Rede vom Anderen.]

(37) [ Die poetische Imagination kann nur eine vollkommeneren Schau der Wirklichkeit sein.]

(38) [ (...) wir werden dasjenige als das *Gesetz der Dichotomie* bezeichnen, was - allein durch deren Trennung - die Verwirklichung von Tendenzen hervorzurufen scheint, welche zuvor nur verschiedene Sichtweisen auf eine einfache Tendenz waren.]

(39) «Die Intuition, von der wir sprechen, bezieht sich also vor allem auf die innere Dauer. Sie erfährt eine Aufeinanderfolge, die keine Nebeneinanderstellung ist, ein Wachstum von innen her, die ununterbrochene Verlängerung der Vergangenheit in eine Gegenwart hinein, die ihrerseits in die Zukunft eingreift. Es ist die direkte Schau des Geistes durch den Geist. (...) Intuition bedeutet also zunächst Bewußtsein, aber ein unmittelbares Bewußtsein, eine direkte Schau, die sich kaum von dem gesehenen Gegenstand unterscheidet, eine Erkenntnis, die Berührung und sogar Koinzidenz ist.»<sup>388</sup>

(42) [ Ja, wir sind es, die vergehen, wenn wir sagen, daß die Zeit vergeht; es ist die Vorwärtsbewegung unserer Anschauung, die - Moment für Moment - eine Geschichte aktualisiert, welche virtuell als Ganzes gegeben ist.]

(43) «(...) man darf durch die Kompliziertheit des gelehrten Denkens die Einfachheit des Geistes nicht gänzlich aus dem Auge verlieren. Wenn man sich an die einmal formulierten Lehren hält, an die Synthese, in der sie anscheinend die Schlußfolgerungen der früheren Philosophen und die Gesamtheit der erworbenen Erkenntnis umfassen, so läuft man Gefahr, die wesenhafte Spontaneität im philosophischen Denken nicht mehr zu bemerken. (...) der menschliche Geist ist so beschaffen, daß er das Neue erst zu begreifen beginnt, nachdem er alles versucht hat, um es auf das schon Bekannte zurückzuführen. Aber in demselben Maße, in dem wir uns mehr in das Denken des Philosophen hineinversetzen, anstatt es nur von außen zu betrachten, sehen wir, wie seine Lehre eine neue Gestalt gewinnt. Zunächst vermindert sich ihre Kompliziertheit. Dann beginnen die Teile miteinander zu verschmelzen. Schließlich konzentriert sich das Ganze in einem Punkt, und wir fühlen, daß man sich ihm immer mehr annähern könnte, ohne ihn je zu erreichen. In diesem Punkt liegt irgend etwas so Einfaches, so unendlich Einfaches, daß es dem Philosophen niemals gelungen ist, es auszudrücken. Und darum hat er sein ganzes Leben lang darüber gesprochen.»<sup>389</sup>

(46) «(...) was wir erfassen und festlegen können, das ist ein gewisses, zwischen der Einfachheit der philosophischen Intuition und der sie ausdrückenden Fülle der Abstraktionen vermittelndes Bild, ein flüchtig aufleuchtendes Bild, welches, vielleicht ihm selber unbewußt, ihm dauernd nachgeht, ihn wie ein Schatten durch alle Windungen seines Gedankens verfolgt, und das, wenn es auch nicht die Intuition selbst ist, sich ihr sehr viel mehr annähert als der begriffliche Ausdruck, der notwendigerweise symbolisch ist (...). Hat das vermittelnde Bild, das sich im Geiste des Interpreten abzeichnet (...) auch im Geist des Urhebers jemals bestanden? Wenn es nicht dieses war, so war es ein *anderes*, das einer anderen Ordnung von Wahrnehmungen angehören konnte und keinerlei materielle Ähnlichkeit mit ihr zu haben brauchte, das aber nichtsdestoweniger äquivalent war, so wie zwei Übersetzungen desselben Originals in verschiedene Sprachen sich gleichen.»<sup>390</sup>

<sup>387</sup> MM, Zitat aus dem Vorwort von Erik Oger, S. XI.

<sup>388</sup> DSW, Einleitung (Zweiter Teil), S. 44.

<sup>389</sup> Bergson, Die philosophische Intuition, in: DSW, S. 127.

<sup>390</sup> Ebd., S. 128/137.

(47) «(...) so müssen wir sagen, daß die empfindbaren Eigenschaften der Materie wirklich *an sich*, von innen heraus und nicht mehr von außen, erkannt werden könnten, wenn es uns gelänge, sie aus dem eigentümlichen Rhythmus der Dauer, in dem unser Bewußtsein besteht, loszulösen. Denn so flüchtig wir unsere reine Wahrnehmung auch ansetzen, sie nimmt doch eine gewisse konkrete Dauer ein, so daß unsere aufeinanderfolgenden momentanen Wahrnehmungen niemals wirkliche Momente der Dinge sind (...), sondern vielmehr Momente unseres Bewußtseins.»<sup>391</sup>

(52) [ Was die bemerkenswerten Ereignisse anbelangt, so gab es im Laufe meiner Karriere keine davon, zumindest keine *objektiv* bemerkenswerten. Aber *subjektiv* gesehen komme ich nicht umhin, der Veränderung in meinem Denken, welche mir während der zwei Jahre von 1881 bis 1883, also nach dem Verlassen der École Normale widerfuhr, große Bedeutung beizumessen. Bis dahin war ich vollkommen von den mechanistischen Theorien eingenommen gewesen, auf die ich schon sehr früh durch meine Lektüre von Herbert Spencer gebracht worden war - demjenigen Philosophen, dem ich so gut wie ohne Vorbehalte zustimmte. Ich hatte die Absicht, mich dem zu widmen, was man damals als «Philosophie der Wissenschaften» bezeichnete (...). Es war die Analyse des Zeitbegriffes, so wie sie in der Mechanik oder in der Physik verwendet wird, die all meine Überzeugungen umstürzte. (...) In meiner Abhandlung *Über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins* habe ich [meine] Gedanken über die wissenschaftliche Zeit, welche meine philosophische Orientierung bestimmten und an die all die Überlegungen, die ich seitdem angestellt habe, anknüpfen, zusammenfaßt.]

(54) [ Evolution ist eine Integration von Materie bei gleichzeitiger Dissipation von Bewegung, während der die Materie von einer relativ unbestimmten, inkohärenten Homogenität zu einer relativ bestimmten, kohärenten Heterogenität übergeht und die enthaltene Bewegung gleichermaßen einer Transformation unterliegt.]

(56) «Was der Philosophie am meisten gefehlt hat, ist die Präzision. Die philosophischen Systeme sind nicht auf die Wirklichkeit, in der wir leben, zugeschnitten. Sie sind zu weit für sie. (...) Ein richtiges System ist eben eine Gesamtheit von so abstrakten und in folgedessen unbestimmten Begriffen, daß man hierin neben dem Wirklichen alles Mögliche und selbst Unmögliches unterbringen kann. Eine Erklärung, die uns befriedigen soll, (...) paßt nur für das eine bestimmte Objekt, dem sie einzig und allein angemessen ist. Von dieser Art kann die wissenschaftliche Erklärung sein. Mit ihr gehen absolute Genauigkeit und eine vollständige oder wachsende Evidenz Hand in Hand. Kann man das auch von den philosophischen Theorien sagen?»<sup>392</sup>

(58) [ Ich bemerkte zu meinem großen Erstaunen, daß die wissenschaftliche Zeit nicht *dauert*, daß es an unserer wissenschaftlichen Kenntnis der Dinge nichts zu ändern gäbe, wenn man die gesamte Wirklichkeit mit einem Schlag in den Moment versetzte, und daß die positive Wissenschaft im wesentlichen in einer Eliminierung der Dauer besteht.]

(60) [ Die Vorstellung von einer Mannigfaltigkeit der «gegenseitigen Durchdringung», die von der numerischen Mannigfaltigkeit vollkommen verschieden ist - die Vorstellung von einer heterogenen, qualitativen und schöpferischen Dauer -, ist der Punkt von dem ich ausgegangen und auf den ich immer wieder zurückgekommen bin.]

(66) «Wir drücken uns notwendig durch Worte aus, und wir denken fast immer räumlich. Mit anderen Worten, die Sprache zwingt uns, unter unseren Vorstellungen dieselben scharfen und genauen Unterscheidungen, dieselbe Diskontinuität herzustellen wie zwischen den materiellen Gegenständen. Diese Assimilation ist im praktischen Leben von Nutzen und in der Mehrzahl der Wissenschaften notwendig. Es ließe sich jedoch die Frage aufwerfen, ob nicht die unübersteiglichen Schwierigkeiten, die gewisse philosophische Probleme bieten, daher kommen, daß man dabei beharrt, die Erscheinungen, die keinen Raum einnehmen, im Raume nebeneinander zu ordnen (...)»<sup>393</sup>

(68) «Wir werden (...) sagen müssen, daß die Vorstellung der Zahl die einfache Intuition einer Mannigfaltigkeit von Teilen oder Einheiten mitenthält, die untereinander vollständig gleichartig sind. Dennoch müssen sie sich irgendwie voneinander unterscheiden, da sie nicht in ein einziges zusammenfließen. (...) Sobald man sich die Zahl vorstellen will, und nicht nur bloß Ziffern und Worte, muß man wohl oder übel auf ein ausgedehntes Bild zurückgreifen. Was hier zur Täuschung über den Sachverhalt führt, ist die Gewohnheit, mehr in der Zeit zu zählen, wie es scheint, als im Raum. (...) die Frage ist, ob man nicht die Momente der Dauer dabei [ nicht ] mit räumlichen Punkten gezählt hat.»<sup>394</sup>

---

<sup>391</sup> MG, S. 57.

<sup>392</sup> DSW, Einleitung (Erster Teil), S. 21.

<sup>393</sup> ZF, S. 7.

<sup>394</sup> Ebd., S. 61-62.

(70) «Es ist nicht zu bestreiten, daß der Bildung oder Konstruktion einer Zahl die Diskontinuität beiwohnt. (...) Der Grund dafür ist der, daß wir, um eine Zahl zu erhalten, notgedrungen die Aufmerksamkeit der Reihe nach jeder einzelnen von den Einheiten zuwenden müssen, die sie ausmachen. Die Unteilbarkeit des Akts, womit eine beliebige davon erfaßt wird, stellt sich sodann in der Gestalt eines mathematischen Punktes dar, den ein raumloses Intervall vom folgenden Punkte trennt. (...) doch [ haben ] jene mathematischen Punkte eine Tendenz, sich in dem Maß, als sich unsere Aufmerksamkeit von ihnen abwendet, in Linien auszustrecken, als wollten sie einander einholen. Und wenn wir die Zahl im Zustande der Vollendung betrachten, ist diese Verbindung bereits vollzogen: (...) das Ganze bietet alle Merkmale der Kontinuität dar.»<sup>395</sup>

(72) «Eigentlich machen wir alle diesen Unterschied zwischen den beiden Arten von Mannigfaltigkeit, und zwar wenn wir von der Undurchdringlichkeit der Materie sprechen. (...) Man stelle sich vor, daß ein Körper einen anderen durchdringe: sofort nimmt man im letzteren leere Räume an, in die die Teilchen des ersteren sich einfügen können; diese Teilchen werden sich ihrerseits wieder nur durchdringen können, wenn eines davon sich teilt, um die Zwischenräume des andern auszufüllen; und unser Denken wird diese Operation lieber unbeschränkt fortsetzen, als daß es sich zwei Körper am selben Orte vorstelle. (...) Die Undurchdringlichkeit der Materie behaupten heißt also einfach die Solidarität der Begriffe von Zahl und Raum anerkennen, heißt mehr eine Eigentümlichkeit der Zahl als der Materie zum Ausdruck bringen.»<sup>396</sup>

(74) «(...) die materiellen Dinge, die sowohl einander äußerlich als uns äußerlich sind, (entlehnen) diesen doppelten Charakter der Homogenität eines Mediums, das zwischen ihnen Intervalle herstellt (...): die Bewußtseinsvorgänge hingegen durchdringen sich gegenseitig, sogar wenn sie sukzessiv sind, und in dem einfachsten von ihnen kann sich die ganze Seele abspiegeln. (...) Und dennoch zählt man Gefühle, Empfindungen und Vorstellungen, lauter Dinge, die einander durchdringen und die, jedes seinerseits, die ganze Seele einnehmen?»<sup>397</sup>

(76) «Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch sind Zeit und Raum auf die gleiche Ebene gestellt und wie Dinge derselben Art behandelt worden. (...) Die Theorie der Zeit wird so ein Seitenstück zur Theorie des Raumes: um von der einen zur anderen zu gelangen genügt es, ein Wort zu ändern: man hat «Nebeneinanderstellung» durch «Aufeinanderfolge» ersetzt.»<sup>398</sup>

(78) «Achten wir nun darauf, daß wir, wenn wir von der Zeit sprechen, meistens an ein homogenes Medium denken, worin unsere Bewußtseinsvorgänge sich aufreihen, sich nebeneinander ordnen wie im Raume und schließlich dahin gelangen, eine wohlunterschiedene Mannigfaltigkeit zu bilden! (...) Wir werden hieraufhin dem Bewußtsein zumuten, sich von der äußeren Welt zu isolieren und vermittelt einer starken Anspannung des Abstraktionsvermögens zu sich selbst zu kommen. Dann werden wir ihm die Frage stellen: hat die Mannigfaltigkeit unserer Bewußtseinszustände die geringste Analogie mit der Mannigfaltigkeit der Einheiten einer Zahl? Hat die wahre Dauer die mindeste Beziehung zum Raume? (...) wenn die Zeit, wie sie vom reflektierenden Bewußtsein vorgestellt wird, ein Medium ist, worin unsere Bewußtseinszustände so wohlunterschieden aufeinanderfolgen, daß man sie zählen kann, (...) so ist zu vermuten, daß die Zeit, im Sinne eines Mediums genommen, in dem man unterscheidet und zählt, nichts anderes ist als Raum. (...) die reine Dauer muß wohl etwas anderes sein.»<sup>399</sup>

(79) «Unausgedehnte Empfindungen bleiben also, was sie sind, nämlich unausgedehnte Empfindungen, wenn nichts hinzukommt. Damit der Raum aus ihrer Koexistenz entspringe, bedarf es einer Tätigkeit des Geistes, die sie alle mit einem Male umfaßt und nebeneinanderstellt (...).»<sup>400</sup>

(83) «Die ganz reine Dauer ist die Form, die die Sukzession unserer Bewußtseinsvorgänge annimmt, wenn unser Ich sich dem Leben überläßt, wenn es sich dessen enthält, zwischen dem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen. Dazu hat es keineswegs nötig, sich an die vorübergehende Empfindung oder Vorstellung ganz und gar zu verlieren; denn dann würde es ja im Gegenteil zu dauern aufhören. Ebenso wenig braucht es die vorangegangenen Zustände zu vergessen: es genügt, wenn es diese Zustände, indem es sich ihrer erinnert, nicht neben den aktuellen Zustand wie einen Punkt neben einen andern Punkt stellt, sondern daß es sie mit ihm organisiert, wie es geschieht, wenn wir uns die Töne einer Melodie, die sozusagen miteinander verschmelzen, ins Gedächtnis rufen. Könnte man nicht sagen, daß, wenn diese Töne auch aufeinanderfolgen, wir sie dennoch ineinander apperzipieren, und daß sie als Ganzes mit einem Lebewesen

<sup>395</sup> Ebd., S. 65.

<sup>396</sup> Ebd., S. 67-70.

<sup>397</sup> Ebd., S. 76/69-70.

<sup>398</sup> DSW, Einleitung (Erster Teil), S. 24.

<sup>399</sup> ZF, S. 70-71.

<sup>400</sup> Ebd., S. 73.

vergleichbar sind, dessen Teile, wenn sie auch unterschieden sind, sich trotzdem gerade durch ihre Solidarität gegenseitig durchdringen?»<sup>401</sup>

(92) «Dieses Buch bejaht die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beiden klarzulegen an dem speziellen Beispiel des Gedächtnisses. Es ist also ausgesprochen dualistisch. Aber andererseits betrachtet es Körper und Geist auf eine solche Art, daß es viel zur Milderung wenn nicht Hebung der theoretischen Schwierigkeiten beizutragen hofft, die immer aus dem Dualismus erwachsen sind und die daran Schuld sind, daß er, den doch das unmittelbare Bewußtsein nahelegt und der gesunde Menschenverstand annimmt, bei den Philosophen in sehr geringem Ansehen steht.»<sup>402</sup>

(94) «Das heißt, daß die Beziehung des Geistigen zum Zerebralen nicht eine konstante und ebensowenig eine einfache Beziehung ist. (...) So enthält unser zerebraler Zustand mehr oder weniger von unserem geistigen Zustand, je nachdem ob wir unser seelisches Leben mehr in Tätigkeit veräußerlichen oder mehr in reine Erkenntnis verinnerlichen. Kurzum, es gibt verschiedene Tonarten geistigen Lebens, und unser seelisches Leben kann sich in verschiedener Höhe abspielen, je nach dem Grade unserer Aufmerksamkeit auf das Leben.»<sup>403</sup>

(97) «Für uns ist die Materie eine Gesamtheit von «Bildern». Und unter «Bild» verstehen wir eine Art der Existenz, die mehr ist als was der Idealist Vorstellung nennt, weniger aber als was der Realist «Ding» nennt - eine Existenz, die halbwegs zwischen dem «Ding» und der «Vorstellung» liegt. Diese Auffassung der Materie ist ganz einfach die des gesunden Menschenverstandes.»<sup>404</sup>

(98) «Wir wollen uns einen Augenblick vorstellen, daß wir weder von den Theorien über die Materie, noch von den Theorien über den Geist, noch von den Streitigkeiten über die Realität oder Idealität der Außenwelt irgend etwas wüßten. Da sehe ich mich denn umgeben von Bildern - das Wort im unbestimmtesten Sinne verstanden -, Bildern, die ich wahrnehme, wenn ich meine Sinne öffne, und nicht wahrnehme, wenn ich sie schließe. (...) Jedoch ist eines unter ihnen, das sich von allen anderen dadurch abhebt, daß ich es nicht nur von außen durch Wahrnehmungen, sondern auch von innen durch Affektionen kenne: mein Leib. Wenn ich nun frage, unter welchen Bedingungen diese Affektionen auftreten, so finde ich, daß sie sich immer zwischen Reizungen, die ich von außen erhalte, und Bewegungen, die ich daraufhin ausführe, einschalten, als ob sie einen gewissen, an sich *nicht bestimmten* Einfluß auf die endgültige Entscheidung auszuüben berufen wären.»<sup>405</sup>

(99) «In der Welt der Bilder, die ich das Universum nenne, geht alles so vor sich, als ob etwas wirklich Neues nur durch die Vermittlung gewisser eigentümlicher Bilder entstehen könne, deren Typus mir in meinem Leibe gegeben ist. (...) So ist mein Leib ein Gegenstand, bestimmt, andere Gegenstände zu bewegen, also ein Zentrum von Handlung (...). Je mehr sich mein Horizont erweitert, desto gleichförmiger wird der Hintergrund, vor dem sich die Bilder meiner Umgebung abheben, und desto gleichgültiger werden mir diese selbst. Je mehr ich meinen Horizont einenge, um so deutlicher stufen sich mir die Gegenstände ab, je nach der größeren oder geringeren Leichtigkeit, mit der mein Körper sie berühren und bewegen kann. Sie sind also wie ein Spiegel und zeigen meinem Leibe seinen eventuellen Einfluß; sie ordnen sich meinem Körper unter in dem Maße wie seine Macht zu- oder abnimmt.»<sup>406</sup>

(101) «Das Vergangene lebt in zwei verschiedenen Formen fort: erstens in motorischen Mechanismen; zweitens in unabhängigen Erinnerungen.»<sup>407</sup>

(108) [ (...) eine Aktivität, die zuerst intelligent war und die mehr und mehr zu einer Imitation des Instinkts wird, ist genau das, was man beim Menschen eine Gewohnheit nennt.]

(110) «Jede aufmerksame Wahrnehmung (...) setzt in Wahrheit eine *Reflexion*, im etymologischen Sinne des Wortes, voraus, d.h. die Projektion eines aktiv geschaffenen Bildes nach außen, eines Bildes, das dem Gegenstände identisch oder ähnlich ist und sich nach seinen Konturen formt.»<sup>408</sup>

(111) «Die Wahrnehmung ist niemals bloß ein Kontakt des Geistes mit dem gegebenen Gegenstand; sie ist immer von Erinnerungsbildern durchsetzt, welche sie vervollständigen, indem sie sie erklären. Das

<sup>401</sup> Ebd., S. 77-78.

<sup>402</sup> MG, Vorwort zur siebten Auflage, S. I.

<sup>403</sup> Ebd., Vorwort zur siebten Auflage, S. VI.

<sup>404</sup> Ebd., Vorwort zur siebten Auflage, S. I.

<sup>405</sup> Ebd., S. 1.

<sup>406</sup> Ebd., S. 2/4/4-5.

<sup>407</sup> Ebd., S. 66.

<sup>408</sup> Ebd., S. 94.

Erinnerungsbild wiederum partizipiert an der «reinen Erinnerung», welche es zu materialisieren beginnt, und an der Wahrnehmung, in welche es sich inkarnieren will: unter diesem letzten Gesichtspunkte könnte man es als eine beginnende Wahrnehmung bezeichnen.»<sup>409</sup>

(114) «Zweifellos gibt es eine ideale Gegenwart, rein begrifflich als unteilbare Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft genommen. Aber die wirkliche, die konkrete, erlebte Gegenwart, die ich meine, wenn ich von meiner gegenwärtigen Wahrnehmung spreche, beansprucht notwendigerweise eine gewisse Dauer. Wo ist nun diese Dauer anzunehmen? (...) Es ist ganz klar, daß sie zugleich diesseits und jenseits ist, und daß das, was ich «meine Gegenwart» nenne, mit einem Fuße in meiner Vergangenheit und mit dem anderen in meiner Zukunft steht. (...) Meine Gegenwart ist also zugleich Empfindung und Bewegung; und da meine Gegenwart ein unteilbares Ganzes bildet, muß diese Bewegung sich dieser Empfindung anschließen und sie als Handlung fortführen. (...) Meine Gegenwart ist ihrem Wesen nach senso-motorisch. Das bedeutet, daß meine Gegenwart in dem Bewußtsein besteht, das ich von meinem Körper habe.»<sup>410</sup>

(116) «(...) daß ein psychischer Zustand, scheint es, nicht aufhören kann, bewußt zu sein, ohne daß er zu existieren aufhört. Aber wenn das Bewußtsein nur das charakteristische Merkmal der *Gegenwart*, d.h. des gegenwärtig *Erlebten*, d.h. des *Tätigen* ist - so kann das, was nicht tätig ist, aufhören, dem Bewußtsein anzugehören, ohne damit notwendig aufzuhören, in irgendeiner Form zu existieren. (...) Der Begriff einer *unbewußten Vorstellung* ist, trotz eines weit verbreiteten Vorurteils, klar (...) was kann ein nicht wahrgenommener materieller Gegenstand, ein nicht vorgestelltes Bild sein, wenn nicht eine Art unbewußten geistigen Zustandes?»<sup>411</sup>

(118) [ (...) die Vergangenheit, welche im wesentlichen machtlos ist, entweicht um nichts mehr, als die Materie verschwindet, wenn das Licht des Bewußtseins sie nicht mehr erhellt.]

(119) «*Aktuell* ist unsere Wahrnehmung, weil sie *aktiv* ist, weil sie Bewegungen zur Folge hat, und nicht weil sie intensiver ist als die Erinnerung: die Vergangenheit ist nur Vorstellung, die Gegenwart ist bewegende Vorstellung. Aber gerade gegen diese Einsicht sträubt man sich, weil man die Wahrnehmung für eine Art Kontemplation hält, ihr einen rein spekulativen Zweck setzt und der Meinung ist, sie sei auf wer weiß welche uneigennützig Erkenntnis gerichtet: als ob sie nicht dadurch, daß man sie von der Tätigkeit isoliert und ihre Verbindungen mit dem Wirklichen zerschneidet, völlig unerklärlich und zugleich unnütz würde! Man hebt durch diese Anschauung jeden Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erinnerung auf, denn die Vergangenheit ist ja ihrem Wesen nach *das, was nicht mehr wirkt* (...).»<sup>412</sup>

(120) «Der Raum stellt uns also plötzlich ein Schema unserer nächsten Zukunft auf; und da diese Zukunft ins Unendliche ablaufen muß, muß der Raum, durch den sie symbolisiert wird, die Eigentümlichkeit haben, in seiner Unbeweglichkeit unbegrenzt offen zu bleiben. (...) Es liegt also im Wesen unserer aktuellen Wahrnehmung, insofern sie ausgedehnt ist, immer nur ein *Enthaltenes* zu sein in bezug auf eine weiterreichende, ja unendliche Erfahrung, in der sie enthalten ist; und diese Erfahrung, die nicht in unserem Bewußtsein sein kann, da sie ja über den wahrgenommenen Horizont hinausreicht, erscheint deshalb nicht weniger aktuell gegeben.»<sup>413</sup>

(122) «Aus demselben Instinkt heraus, der uns treibt, den Raum vor uns ins Unendliche aufzustoßen, schließen wir die jeweils abgelaufene Zeit hinter uns ab. Und während die Wirklichkeit, insofern sie ausgedehnt ist, unsere Wahrnehmung unendlich zu übersteigen scheint, halten wir im Gegenteil in unserem inneren Leben allein das für *real*, was mit dem gegenwärtigen Augenblicke beginnt; das übrige ist praktisch erledigt.»<sup>414</sup>

(129) «Unser vergangenes Seelenleben bedingt ganz und gar unseren gegenwärtigen Zustand, ohne ihn in einer notwendigen Weise zu bestimmen; ganz und gar offenbart es sich auch in unserem Charakter, obgleich keiner der vergangenen Zustände sich explicite im Charakter manifestiert. (...) es [ ist ] ja gerade die Frage (...) zu wissen, ob die Vergangenheit aufgehört hat zu existieren oder ob sie nicht nur einfach aufgehört hat, nützlich zu sein. Man definiert willkürlich die Gegenwart als das *was ist*, während sie einfach nur das ist, *was geschieht*. (...) Wenn wir uns diese Gegenwart als sein werdend denken, ist sie noch nicht; und wenn wir sie als seiend denken, ist sie schon vergangen. (...) *Praktisch nehmen wir nur die Vergangenheit wahr*, die reine Gegenwart ist das unfaßbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt.»<sup>415</sup>

---

<sup>409</sup> Ebd., S. 127

<sup>410</sup> Ebd., S. 132-133

<sup>411</sup> Ebd., S. 136-137.

<sup>412</sup> Ebd., S. 56-57.

<sup>413</sup> Ebd., S. 139.

<sup>414</sup> Ebd., S. 139-140.

<sup>415</sup> Ebd., S. 143/145.

(131) «Denn damit eine Erinnerung im Bewußtsein wieder erscheinen kann, muß sie aus den Höhen des reinen Gedächtnisses bis zu dem Punkte herabsteigen, wo sich die *Tat* vollzieht. Mit anderen Worten, von der Gegenwart geht der Ruf aus, auf den die Erinnerung antwortet, und von den senso-motorischen Elementen der gegenwärtigen Tätigkeit leiht die Erinnerung jene Wärme, welche ihr Leben gibt.»<sup>416</sup>

(132) «(...) daß dem immer auf die Tätigkeit gerichteten Körper die wesentliche Funktion zufällt, das Leben des Geistes zum Zwecke der Tätigkeit zu beschränken. Er ist in Beziehung auf die Vorstellungen einzig und allein ein Werkzeug der Auswahl. Einen geistigen Zustand kann er weder erzeugen noch veranlassen.»<sup>417</sup>

(139) «In Wirklichkeit gibt es ja kein unausgedehntes Bild, das sich im Bewußtsein bildet und dann in den Punkt P projiziert wird. Die Wahrheit ist die, daß der Punkt P, die Strahlen, die er aussendet, die Netzhaut und die beteiligten Elemente des Nervensystems ein solidarisches Ganzes bilden, in dem der Punkt P ein Teil ist, und daß im Punkte P, und nirgends anders, das Bild von P gebildet und wahrgenommen wird.»<sup>418</sup>

(140) «(...) wir versetzen also die Wahrnehmung wieder in die Dinge selbst. Wenn nun aber unsere Wahrnehmung ein Teil der Dinge ist, dann partizipieren die Dinge an der Natur unserer Wahrnehmung.»<sup>419</sup>

(141) «An Stelle einer räumlichen Unterscheidung [ zwischen Körper und Geist ] setzen wir eine zeitliche - sind die beiden Termini dadurch leichter zu vereinen? Es ist zu beachten, daß die erste Unterscheidung keine Grade zuläßt: die Materie ist im Raume, der Geist außerhalb des Raumes; es ist kein Übergang zwischen ihnen möglich. Wenn es dagegen die bescheidenste Aufgabe des Geistes ist, die sukzessiven Momente der Dauer der Dinge zu verbinden, wenn er durch diese Tätigkeit mit der Materie in Berührung kommt und ebenfalls durch sie sich von der Materie zu unterscheiden beginnt, so begreift man eine Unendlichkeit von Graden zwischen der Materie und dem vollentwickelten Geiste (...). Jeder dieser sukzessiven Grade, welcher das Maß einer wachsenden Lebenskraft ist, entspricht einer wachsenden Spannung der Dauer und stellt sich nach außen durch eine erhöhte Entwicklung des senso-motorischen Systems dar.»<sup>420</sup>

(143) «In die universelle Beweglichkeit hineinversetzt, sagten wir, zieht das Bewußtsein in einer Art augenblicklicher Schau eine ungeheuer lange Geschichte zusammen, die außerhalb seiner verläuft. Je höher das Bewußtsein steht, umso stärker ist diese Spannung seiner Dauer im Verhältnis zu der der Dinge. Spannung, Konzentration, das sind die Worte, durch die wir eine Methode charakterisieren, die Geist verlangt und für jedes neue Problem eine ganz neue Anstrengung erheischt.»<sup>421</sup>

(146) «Aber diese beiden extremen Formen: das rein kontemplative Gedächtnis, welches in seinem *Schauen* nur das Einzelne erfaßt, und das rein motorische Gedächtnis, welches seinem *Tun* das Merkmal der Allgemeinheit aufprägt, kommen nur in Ausnahmefällen isoliert und rein zum Ausdruck. Im normalen Leben durchdringen sie sich innig, geben so beide etwas von ihrer ursprünglichen Reinheit auf. Die erste Form äußert sich in der Erinnerung der Unterschiede, die zweite in der Wahrnehmung der Ähnlichkeiten: wo die beiden Ströme zusammenfließen, erscheint der Allgemeinbegriff.»<sup>422</sup>

(155) [ Mein Körper ist nicht mehr etwas, was der Welt äußerlich ist; er nimmt teil, und zwar in erfinderischer Weise; durch alle Handlungen kenne ich meinen Körper, «welcher die Aktualität des Bewußtseins darstellt», von innen. (...) Mein Körper besteht aus einer Materie, die derjenigen der anderen Körper entspricht; und mein Bewußtsein koinzidiert (zumindest teilweise) mit der Gesamtheit dessen, was es wahrnimmt und wahrnehmen kann.]

(158) [ Von Anfang an ein Klassiker, mit enormem populärem Erfolg.]

(159) [ (...) es ist nicht unsere Absicht, die komische Phantasie in einer Definition einzuschließen. Wir sehen in ihr vor allem etwas Lebendiges. (...) Von Form zu Form wird sie vor unseren Augen, in unmerklichen Abstufungen, gar eigentümliche Metamorphosen vollbringen.]

(162) [ (...) durch einen Mangel an Geschmeidigkeit, durch eine Unachtsamkeit oder Hartnäckigkeit des Körpers, infolge einer *Steißheit* oder einer *bereits erreichten Geschwindigkeit*, haben die Muskeln weiterhin die gleiche Bewegung

<sup>416</sup> Ebd., S. 148.

<sup>417</sup> Ebd., S. 175.

<sup>418</sup> Ebd., S. 28.

<sup>419</sup> Ebd., S. 178.

<sup>420</sup> Ebd., S. 221.

<sup>421</sup> DSW, Einleitung (Zweiter Teil), S. 107-108.

<sup>422</sup> Ebd., S. 151.



ausgeführt, wenn die Umstände schon etwas anderes verlangten. Deshalb ist der Mann gefallen, und deshalb lachen die Passanten.]

(169) [ Wir lachen jedes Mal, wenn uns eine Person den Eindruck von einer Sache vermittelt.]

(173) [ Das Lachen ist - vor allem - eine Zurechtweisung. (...) Wird man daher sagen, daß es im mindesten die Absicht hat, gut zu sein, daß man oft züchtigt, weil man liebt,<sup>423</sup> und daß das Lachen, indem es die äußerlichen Manifestationen einer gewissen Mangelhaftigkeit bekämpft, uns gleichsam in unserem eigenen Interesse dazu einlädt, diese Mängel selbst zu beheben und uns innerlich zu verbessern? (...) zweifelsohne übt das Lachen eine nützliche Funktion aus. Daraus aber folgt weder, daß das Lachen stets gerecht verfährt, noch daß es von einem Gedanken des Wohlwollens oder auch nur der Gerechtigkeit herrührt. Um stets gerecht zu verfahren, müßte es aus einem Akt der Reflexion hervorgehen. Das Lachen jedoch ist einfach nur der Effekt eines Mechanismus, der in uns durch die Natur oder - was in etwa auf dasselbe hinausläuft - durch eine äußerst lange Gewohnheit des sozialen Lebens erzeugt wurde.]

(176) [ Wo Mechanisches auf Lebendiges aufgedrückt ist, befindet sich eine Kreuzung, an der man anhalten muß. ]

(177) [ (...) das Komische schwankt zwischen dem Leben und der Kunst. ]

(201) [ (...) aber die Idee ist da: «Die Kunst ist sicherlich nur eine direktere Schau der Wirklichkeit.»]

(206) «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. (...) In ihrem ewig unbefriedigt bleibenden Bestreben, den Gegenstand zu umfassen, um den sie verdammt ist zu kreisen, häuft die Analyse endlos die Gesichtspunkte, um die immer unvollständig bleibende Vorstellung auszufüllen (...) Aber die Intuition, wenn sie möglich ist, ist ein einfacher unteilbarer Akt. Nachdem dies klargelegt ist, sieht man ohne weiteres, daß die Analyse die gewöhnliche Funktion der positiven Wissenschaft ist. (...) *Die Metaphysik ist also die Wissenschaft, die sich aller Symbole zu entledigen sucht.*»<sup>424</sup>

(207) «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.»<sup>425</sup>

(210) «Ein Bewußtsein, das zwei identische Momente besäße, wäre ein Bewußtsein ohne Gedächtnis. Es würde unaufhörlich erlöschen und wieder erwachen. Wie könnte man sich anders das Unbewußte vorstellen?»<sup>426</sup>

(212) «Kein Bild kann die unmittelbare Intuition der Dauer ersetzen, aber viele verschiedenartige Bilder, die den verschiedensten Bereichen der Dinge entlehnt werden, können durch die Konvergenz ihrer Wirkung das Bewußtsein auf den Punkt hinauslenken, wo eine gewisse Intuition möglich ist.»<sup>427</sup>

(213) «*Es gibt eine äußere Wirklichkeit, die dennoch unmittelbar unserem Geist gegeben ist. (...) Diese Wirklichkeit ist reine Bewegung. (...) man begreift, daß feste Begriffe durch unser Denken aus der Beweglichkeit abstrahiert werden können (...). Philosophieren besteht darin, die gewohnte Richtung unserer Denkarbeit umzukehren. (...) Sagen wir also, daß eine der Aufgaben der Metaphysik darin besteht, qualitative Differentiationen und Integrationen zu vollziehen. (...) die intuitive Erkenntnis, die sich in die Bewegung selbst versetzt und mit dem Leben der Dinge sich selber identifiziert (...) erfährt ein Absolutes. (...) In diesem Sinn hat die Metaphysik nichts gemein mit einer Verallgemeinerung der Erfahrungen, und nichtsdestoweniger könnte sie doch als die integrale Erfahrung definiert werden.*»<sup>428</sup>

(215) [ wirkliche Naturphilosophie ]

(217) [ Um zu beweisen, daß eine beschränkte Erkenntnis notwendigerweise eine relative Erkenntnis ist, müßte man feststellen, daß man die Natur des Ich [ moi ] - beispielsweise - verändert, wenn man es vom Ganzen isoliert. Eines der Ziele der *Schöpferischen Entwicklung* ist hingegen zu zeigen, daß das Ganze von derselben Natur

<sup>423</sup> In Anlehnung an das französische Sprichwort: «Qui aime bien, châtie bien.» - «Wer gut liebt, straft gut.»

<sup>424</sup> Bergson, Einführung in die Metaphysik, in: DSW, S. 183.

<sup>425</sup> Ebd., S. 184.

<sup>426</sup> Ebd., S. 186.

<sup>427</sup> Ebd., S. 187-188.

<sup>428</sup> Ebd., S. 211/213-216/225.

ist, wie das Ich [ moi ], und daß man es durch eine immer vollkommeneren Ergründung seiner selbst erreichen kann.]

(218) [ (...) unsere Intelligenz ist - im wahrsten Sinne des Wortes - dazu bestimmt, für die perfekte Einfügung unseres Körpers in sein Umfeld zu sorgen, sich die Beziehungen der äußerlichen Dinge untereinander vorzustellen, die Materie zu denken. (...) eine Intelligenz, welche sich auf die in Erfüllung begriffene Aktion sowie auf die darauffolgende Reaktion konzentriert (...), ist eine Intelligenz, die etwas vom Absoluten berührt. (...) Das heißt, daß uns die *Erkenntnistheorie* und die *Theorie vom Leben* untrennbar miteinander verbunden zu sein scheinen.]

(219) [ In einem ersten Kapitel werden wir die zwei vorgefertigten Kleider, über welche unser Verständnis verfügt, am evolutiven Fortschritt probieren: Mechanismus und Finalität (...).]

(222) [ Was sind wir - in der Tat - was ist unser *Charakter*, wenn nicht die Kondensation der Geschichte, welche wir seit unserer Geburt, ja sogar bereits vor unserer Geburt durchlebt haben (...)? Zweifelsohne denken wir nur mit einem Bruchteil unserer Vergangenheit; aber es ist unsere gesamte Vergangenheit (...), mit der wir begehren, wollen und handeln. In ihrer integralen Form manifestiert sich uns unsere Vergangenheit also durch ihre Schubkraft und in Gestalt einer Tendenz (...). So drängt, wächst und stirbt unsere Persönlichkeit unaufhörlich.]

(223) [ (...) wir sind - in gewisser Hinsicht - was wir machen, und (...) wir erschaffen uns ununterbrochen selbst.]

(224) [ Das Universum dauert. (...) Dauer bedeutet Erfindung, Formgebung, kontinuierliche Ausarbeitung von vollkommen Neuem.]

(225) [ Wir kommen also (...) auf die Idee zurück, von der wir ausgegangen waren, auf diejenige eines *ursprünglichen Lebensschwunges*, welcher durch die Vermittlung der entwickelten Organismen - die sozusagen eine Verbindung von Keimzellen darstellen - von einer Generation von Keimen zur darauffolgenden Generation von Keimen übergeht. Dieser *Elan*, welcher durch die verschiedenen Entwicklungsstränge der Evolution, auf die er sich aufteilt, weiterbesteht, ist der Urgrund aller Variationen (...).]

(227) [ Hier bestünde der Mechanismus darin, nichts anderes als die Positionen zu sehen. Der Finalismus würde ihre Ordnung berücksichtigen. Aber Mechanismus und Finalismus vergingen - der eine wie der andere - neben der Bewegung, welche die Wirklichkeit selbst ist. In gewisser Hinsicht ist die Bewegung *mehr* als nur die Positionen und deren Ordnung (...).]

(228) [ Ob man sich in die Lehre des reinen Mechanismus oder in diejenige der reinen Finalität versetzt - in beiden Fällen sind die Schöpfungen des Lebens vorherbestimmt (...). Die reine Erfahrung läßt uns nichts dergleichen vermuten. Weder Antrieb, noch Anziehung, scheint sie zu sagen. Ein Elan kann genau etwas Derartiges vermitteln und - durch die Unteilbarkeit dessen, was man innerlich davon fühlt, und durch die unendliche Teilbarkeit dessen, was man äußerlich davon wahrnimmt - an diese wirkliche und wirkungsvolle Dauer denken lassen, welche die wesentliche Eigenschaft des Lebens ist.]

(229) [ Um über den Standpunkt des Verstandes hinauszugehen, versuchen wir in einem zweiten Kapitel, die großen Entwicklungsstränge zu rekonstruieren, die das Leben - neben demjenigen, der zur menschlichen Intelligenz geführt hat - durchlaufen hat.]

(230) [ Denn das Leben ist Tendenz, und die Essenz einer Tendenz ist, sich in Gestalt einer Garbe zu entwickeln, indem sie, allein durch die Wirklichkeit ihres Wachstums, divergierende Richtungen hervorbringt, zwischen denen ihr Elan sich aufteilen wird.]

(232) [ Indem er sich vermittelt, teilt sich der Elan nach und nach auf. Das Leben zerstreut sich im Verhältnis zu seiner Weiterentwicklung in Äußerungen, welche es zweifelsohne ihrem gemeinsamen Ursprung zu verdanken haben, daß sie unter bestimmten Bedingungen komplementär, nichtsdestoweniger aber antagonistisch und inkompatibel zueinander sind. So wird sich die Disharmonie zwischen den Arten zunehmend verstärken. ]

(235) [ (...) auch Intelligenz und Instinkt sind einander entgegengesetzt und ergänzen sich (...), da jeder konkrete Instinkt mit Intelligenz vermischt ist, genauso wie jede wirkliche Intelligenz von Instinkt durchdrungen ist.]

(237) [ Wenn die dem Leben immanente Kraft eine unbegrenzte Kraft wäre, hätte sie Instinkt und Intelligenz in denselben Organismen vielleicht uneingeschränkt entwickelt. Aber alles scheint darauf hinzuweisen, daß diese Kraft begrenzt ist, und daß sie sich ziemlich schnell verausgabt, indem sie sich manifestiert. Sie hat Schwierigkeiten, sich auf einmal nach mehreren Richtungen fortzusetzen. Sie muß sich entscheiden.]

(238) [ [ Das Bewußtsein ] ist ein Maß für die Abweichung zwischen Vorstellung und Handlung.]

(240) [ Es gibt Dinge, die nur die Intelligenz zu suchen vermag, die sie von selbst aber niemals finden wird. Dieselben Dinge wäre allein der Instinkt imstande zu finden; aber er wird sie niemals suchen.]

(241) [ Die Intelligenz sähe sich also [ durch die Rekonstruktion der großen Stränge der Evolution, die das Leben neben demjenigen durchlaufen hat, der zur menschlichen Intelligenz führte] in ihren schöpferischen Urgrund zurückversetzt, den man als solchen erfassen und in seiner Bewegung verfolgen müßte. In unserem dritten Kapitel wollen wir uns - wenn auch nur unvollständig - in einer Anstrengung dieser Art versuchen.]

(242) [ Es wäre also an der Zeit, eine Genese der Intelligenz sowie eine Genese des Körpers zu versuchen, - zwei Unternehmungen, die - wenn es stimmt, daß die großen Linien unserer Intelligenz die allgemeine Gestalt unserer Aktion bezüglich der Materie entwerfen, und daß sich das Detail der Materie nach den Erfordernissen unserer Aktion richtet - offensichtlich mit einander in Beziehung stehen.]

(245) [ (...) man muß sie in ihrer Gestalt sowie in ihrer Materie erzeugen.]

(246) [ Sogar in ihrer bescheidensten Form strebt die Intelligenz danach, Materie auf Materie wirken zu lassen.]

(247) [ Je mehr sich das Bewußtsein intellektualisiert, desto mehr verräumlicht sich auch die Materie.]

(249) [ Ein identischer Prozeß muß wohl gleichzeitig Materie und Intelligenz aus einem Stoff zugeschnitten haben, welcher alle beide enthielt. In diese Wirklichkeit werden wir uns immer vollkommener hineinversetzen können, umso mehr wir uns die reine Intelligenz zu transzendieren bemühen.]

(250) «Wir verlieren kein Wort über denjenigen, der meint, daß unsere Intuition Instinkt oder Gefühl wäre. Keine Zeile von dem, was wir geschrieben haben, legt eine solche Auffassungsweise nahe, und in allem, was wir geschrieben haben, liegt die Behauptung des Gegenteils vor, daß nämlich unsere Intuition Reflexion ist.»<sup>429</sup>

(251) [ Suchen wir, in den Tiefen unserer selbst, nach dem Punkt, wo wir uns im innersten unseres Lebens fühlen. Es ist die reine Dauer, in die wir uns also versenken, eine Dauer, in welcher sich die Vergangenheit - in stetiger Bewegung - sich endlos um eine absolut neue Gegenwart vermehrt. Aber gleichzeitig fühlen wir, wie sich unser Wille bis zum Äußersten spannt. Wir müssen - durch eine gewaltige Zusammenziehung unserer Persönlichkeit auf sich selbst - die uns entgleitende Vergangenheit zusammentragen, um sie - kompakt und ungeteilt - in eine Gegenwart zu drängen, die sie, indem sie in sie eindringt, erschaffen wird.]

(253) [ Die Evolution des Lebens hat also in ihrer doppelten Ausrichtung - der Vereinzelung und der Vereinigung - nichts Zufälliges. Sie hält sich an das Wesen des Lebens selbst. Wesentlich ist auch das Fortschreiten zur Reflexion. Wenn unsere Analysen genau sind, so ist es das Bewußtsein, oder besser das Suprabewußtsein, das am Ursprung des Lebens steht. (...) Denn dieses Bewußtsein, das eine *Forderung der Schöpfung* ist, wird sich seiner selbst nur da bewußt, wo Schöpfung möglich ist. Es schläft ein, wenn das Leben zum Automatismus verdammt ist (...). Denn das Bewußtsein entspricht exakt der Entscheidungskraft, über die ein Lebewesen verfügt; es hat dieselbe Ausdehnung wie der Handlungsspielraum, der die wirkliche Aktion umgibt: Bewußtsein ist ein Synonym für Erfindung und Freiheit. (...) Mit dem Menschen sprengt das Bewußtsein die Ketten [des Automatismus].]

(254) [ In den Augen einer Philosophie, welche sich die Intelligenz in der Intuition wiederaufzunehmen bemüht, verschwinden oder vermindern sich viele Schwierigkeiten.]

(255) [ In einem vierten und letzten Teil soll gezeigt werden, wie unser Verstand, indem er sich einer gewissen Disziplin unterzieht, eine Philosophie vorbereiten könnte, welche ihn übertrifft.]

(257) [ Wir nehmen vom Werden nichts als Zustände und von der Dauer nichts als Momente wahr, und selbst wenn wir von der Dauer oder vom Werden sprechen, denken wir an etwas anderes. Dies ist die frappierendste der zwei Illusionen, die wir erforschen wollen. Sie besteht im Glauben, daß man das Vergängliche mittels des Beständigen und das Bewegliche mittels des Unbeweglichen denken könne. (...) Für den Bereich der Aktion könnte nichts legitimer sein. Aber - wohl oder übel - behalten wir diese Art zu sprechen und zu denken auch bei, wenn wir - unabhängig vom Interesse, welches sie für uns haben - über die Natur der Dinge spekulieren. Derart wird die zweite der zwei Illusionen geboren (...). Ebenso wie wir über das Unbewegliche gehen, um auf das Bewegliche zu kommen, bedienen wir uns des Leeren, um die Fülle zu denken.]

---

<sup>429</sup> DSW, Einleitung (Zweiter Teil), S. 106.

(260) [ Je mehr Tatkraft einer Tierart zuteil wird, umso zahlreicher sind zweifelsohne auch die elementaren Veränderungen, die ihre Wahrnehmungsfähigkeit in einem ihrer Momente konzentriert. (...) Der Fortschritt setzt sich bis zur Menschheit selbst fort. Man ist umso mehr ein «Mensch der Tat», je größer die Zahl der Ereignisse ist, die man mit einem Augenblick umfassen kann: aus dem gleichen Grund geschieht es, daß man aufeinanderfolgende Ereignisse eins nach dem anderen wahrnimmt und sich von ihnen führen läßt, oder daß man sie mit einem Male zusammenfaßt und beherrscht.]

(263) [ Der Kunstgriff unserer Wahrnehmung besteht - wie auch derjenige unserer Intelligenz oder unserer Sprache - darin, aus (...) verschiedenen Werdenden die Vorstellung von einem Werden im allgemeinen zu extrahieren - von einem unbestimmten Werden, einer einfachen Abstraktion, welche an sich gar nichts aussagt und an die wir sogar nur selten denken.]

(267) [ (...) der Mechanismus unseres gewöhnlichen Erkennens ist kinematographischer Natur. (...) Die kinematographische Methode ist also die einzig praktische, da sie darin besteht, die allgemeine Geschwindigkeit unseres Erkennens auf diejenige der Aktion abzustimmen (...). Die Intelligenz muß immer präsent sein, um die Aktion zu erhellen; aber um derart das Voranschreiten der Aktion begleiten und ihre Richtung bestimmen zu können, muß die Intelligenz zuerst deren Rhythmus adaptieren. Die Aktion ist, wie jedes Pulsieren des Lebens, diskontinuierlich; dementsprechend wird auch die Intelligenz diskontinuierlich sein.]

(276) [ (...) wenn wir - mangels einer Erkenntnis im engeren Sinne - auf die reine Intelligenz beschränkt sind, so wird uns die Intuition bewußt machen, inwiefern die Gegebenheiten der Intelligenz unzulänglich sind, und uns einen Weg weisen, wie wir sie vervollständigen könnten. (...) Auf diese Weise kann sie die Intelligenz erkennen lassen, daß sich das Leben tatsächlich weder in die Kategorie des Mannigfachen noch in diejenige des Einen fügt und daß weder die mechanische Kausalität noch die Finalität eine hinreichende Übersetzung des Lebensprozesses bieten kann. Dann wird sie uns - durch die sympathische Kommunikation, die sie zwischen uns und allen übrigen Lebewesen hervorbringen wird, und durch die Erweiterung, die sie in unserem Bewußtsein erfahren wird - in den Wirkungskreis des Lebens selbst einführen, welcher in wechselseitiger Durchdringung und endlos kontinuierlicher Schöpfung besteht. (...) Ohne die Intelligenz aber wäre sie, in Form eines Instinktes, fest mit einem speziellen Objekt ihres praktischen Interesses verbunden und somit in ihrer Fortbewegung veräußerlicht geblieben.]

(283) [ (...) wir werden uns darauf beschränken, dem, was den Grund jeglicher Philosophie - d.h. jeglicher Philosophie, die sich ihrer Funktion und Bestimmung vollkommen bewußt ist - darstellt, die angemessenste Form zu verleihen. Denn das Durcheinander des Wortwörtlichen soll uns die Sicht auf die Einfachheit des Geistes nicht verstellen.]

(287) [ Was ist diese Intuition? Wenn der Philosoph es nicht in Worte fassen konnte, so werden wir diesbezüglich auch keinen Erfolg haben. Aber was wir erfassen und feststellen können, ist ein bestimmtes vermittelndes Bild zwischen der Einfachheit der konkreten Intuition und der Komplexität der Abstraktionen, die sie übersetzen - ein flüchtiges und entschwindendes Bild, das dem Geist des Philosophen, vielleicht sogar ohne daß dieser es bemerkt, keine Ruhe läßt, das ihm wie sein Schatten auf den Wegen und Umwegen seines Denkens begleitet, und das, wenn es nicht die Intuition selbst ist, dieser um vieles näherkommt als der konzeptuelle Ausdruck, welcher notwendigerweise symbolisch ist und auf den sich die Intuition berufen muß, um «Erklärungen» liefern zu können. Schauen wir uns diesen Schatten einmal genauer an: wir werden die Haltung des Körpers, der ihn wirft, vorausahnen können.]

(288) [ (...) der Sinn (...) ist weniger ein Denkinhalt als vielmehr eine Bewegung des Denkens, weniger eine Bewegung noch als eine Richtung.]

(289) [ (...) die Materie und das Leben, die die Welt erfüllen, sind genauso in uns; die Kräfte, die in allen Dingen am Werk sind - wir fühlen sie in uns; was auch immer die innerste Essenz dessen sei, was ist und was sich macht - wir sind mit ihr. Versenken wir uns also in unserer Inneres: je tiefer der Punkt, den wir berührt haben werden, umso stärker wird der Anstoß sein, der uns an die Oberfläche zurückbringen wird. Die philosophische Intuition ist dieser Kontakt, die Philosophie ist dieser Elan. (...) Weder gehorcht der Philosoph, noch kommandiert er: Er sucht zu sympathisieren. Auch unter diesem Gesichtspunkt liegt das Wesen der Philosophie im Geiste der Einfachheit. (...) Zweifelsohne bringt die Intuition sehr wohl verschiedene Grade der Intensität sowie die Philosophie verschiedene Grade der Tiefe mit sich; aber der Geist, welchen man zur wirklichen Dauer zurückgeführt hat, wird bereits ein intuitives Leben führen, und sein Wissen über die Dinge wird bereits Philosophie sein.]

(292) «Es gibt Veränderungen, aber es gibt unterhalb der Veränderungen keine Dinge, die sich verändern: die Veränderung hat keinen Träger nötig. Es gibt Bewegungen, aber es gibt keinen unveränderlichen trägen Gegenstand, der sich bewegt: die Bewegung schliefst also nicht etwas ein, was sich bewegt.»<sup>430</sup>

(295) «Alles, was in unserer Wahrnehmung unbeweglich und wie vereist war, erwärmt sich und kommt in Bewegung. Alles beseelt sich um uns, und alles belebt sich in uns. Ein großer Elan trägt die Wesen und die Dinge mit sich fort. Von ihm fühlen wir uns emporgehoben, fortgerissen, getragen. (...) Je mehr wir uns in der Tat daran gewöhnen, alle Dinge *sub specie durationis* wahrzunehmen, umso mehr versenken wir uns in die wahre Dauer. Und je mehr wir darin eintauchen, umso mehr versetzen wir uns wieder in die Richtung des allerdings transzendenten Prinzips, an dem wir teilhaben und dessen Ewigkeit nicht eine Ewigkeit der Unveränderlichkeit, sondern eine Ewigkeit des Lebens ist: Wie könnten wir anders darin leben und uns bewegen? *In ea vivimus et movemur et sumus.*»<sup>431</sup>

(297) [ Es war eine gleichsam religiöse Exaltation, [ die ich erlebte, ] vergleichbar mit derjenigen der ersten Kreuzfahrer. Die Menschheit erschien mir wie verwandelt. (...) Das war die größte Freude meines Lebens.]

(301) [ Es stellt sich die Frage, inwiefern die Philosophie Bergsons von allem Anfang an religiös war. (...) Camus irrt, wenn er Bergson rühmen will, indem er den Bergsonismus als eine «Abhandlung einer instinktiven Philosophie» bezeichnet. Ich glaube, er ist es keineswegs, da Bergsons Philosophie in ihrem Ausgangspunkt um nichts mehr instinktiv als religiös ist.]

(303) [ Nachdem mich mein geistiges Schaffen und die Ergebnisse meiner Arbeiten seit den ersten Jahren des Jahrhunderts dazu gebracht hatten, die Bedeutung der spirituellen Wirklichkeiten, welche ich noch nicht beachtet hatte, erst ahnen und dann verstehen ließen, suchte ich sie also durch eine Verlängerung der Erfahrung zu erreichen. Daher las ich die Mystiker (...).]

(304) [ (...) ich spreche von einem Zentrum, aus welchem die Welten wie Raketen aus einem gewaltigen Bündel entspringen, - gleichwohl unter der Bedingung, daß ich dieses Zentrum nicht für ein *Ding*, sondern für eine Kontinuität des Entspringens halte. Wenn man ihn so definiert, hat Gott nichts Endgültiges; er ist unaufhörliches Leben, Wirksamkeit, Freiheit. Die Schöpfung, wenn man sie so konzipiert, ist kein Geheimnis - wir erfahren sie in uns, alsbald wir frei handeln. Es ist zweifelsohne absurd, daß sich neue Dinge zu denen, die bereits existieren, hinzufügen könnten, da das *Ding* aus einer von unserem Verstand ausgeübten Verdichtung resultiert und es niemals andere Dinge geben kann, als diejenigen, die unser Verstand gebildet hat.]

(306) [ Aus alledem [ den drei bereits publizierten Hauptwerken ] ergibt sich ganz klar die Idee von einem Gott, welcher schöpferisch und frei ist, welcher gleichzeitig Materie und Leben erzeugt, und dessen schöpferische Leistung sich auf seiten des Lebens durch die Evolution der Arten und durch die Herausbildung menschlicher Persönlichkeiten fortsetzt.]

(308) [ Der kosmische Gott ist kaum mehr als suggeriert, denn er ist jeglicher Erfahrung fremd. Der Gott der Seelen hingegen ist derjenige der Mystiker, und er wird durch die außerordentliche moralische Kraft der Heiligen und der Helden bezeugt. In diesem Sinne macht Bergson - in seiner Sprache - das Gottesproblem zu einem moralischen Problem. Und Gott kann, genauso wie als höchste Quelle der spirituellen Kraft, als werdend begriffen werden.]

(311) [ An der Wirkungskraft des höchsten Schöpfers teilzunehmen - durch ein Werk, das uns erschafft, indem er es in uns erschafft, ein Werk, welches ihm dient und das uns «glücklicher und stärker» macht - das bedeutet, «gut zu leben».]

(312) [ Erschaffung seiner selbst durch sich selbst]

(314) [ Überlegen ist die moralphilosophische Perspektive. Nur beim Menschen (...) setzt sich die Lebensbewegung ohne Hindernis fort, indem sie durch dieses Kunstwerk, das der menschliche Körper darstellt, die unaufhörlich schöpferische Strömung des moralischen Lebens in Schwung bringt. (...) der Schöpfer par excellence ist derjenige, dessen Handlungen durch ihre Intensität die Handlungen der anderen Menschen zu intensivieren und - selbst großzügig - Feuerherde der Großherzigkeit zu entfachen vermögen.]

(315) «Es gibt kaum eine Wirklichkeit, die sich nicht von zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten aus betrachten ließe, und die sich nicht infolgedessen zwei gegensätzlichen Begriffen unterordnen ließe. Daher dann eine These

<sup>430</sup> Bergson, Die Wahrnehmung der Veränderung, in: DSW, S. 167.

<sup>431</sup> Ebd., S. 178-179.

und eine Antithesis, die man nun vergeblich logisch zu versöhnen suchen wird aus dem sehr einfachen Grunde, weil man mit Begriffen oder Gesichtspunkten niemals einen Gegenstand in seiner Ganzheit erfassen kann.»<sup>432</sup>

(316) [ Ich stelle der Freiheit der Notwendigkeit so gegenüber, (...) wie die Intuition der Analyse, und wie die wirkliche, erlebte und von innen wahrgenommene Einheit einer Mannigfaltigkeit von verschiedenen Perspektiven, die man auf sie haben kann (...)]

(317) [ Die freie Handlung ist mit der Idee inkommensurabel, und ihre «Rationalität» muß sich sogar aus dieser Inkommensurabilität selbst erklären, welche es erlaubt, darin soviel Verständlichkeit zu finden, wie man möchte.]

(318) [ (...) nur durch eine Ausdehnung kann die Freiheit diese Dauer oder diese Kausalität selbst benennen. (...) die Freiheit ist für Bergson im Grunde genommen koextensiv mit der *Individualität* eines Aktes, da sie selbst an die zeitliche und dynamische Natur einer jeglichen wirklichen Individualität gebunden ist.]

(322) [ Die Hekatomben des Ersten Weltkriegs (...) haben den Philosophen nachdenklich gemacht (...). Aber seine Reflexionen bleiben rein philosophisch, d.h. unbeteiligt und einzig nach Wahrheit bestrebt. Aus diesem Grunde werden sie allzu oft mißverstanden.]

(325) [ Dafür war er zuviel Philosoph, zu gewissenhaft, zu sehr darauf bedacht, in der Philosophie nicht über eine wohlfundierte Sicherheit über konvergierende Fakten hinauszugehen. (...) Bergson vertritt keine Lehre; es ist eine philosophische Analyse der Religion, die er uns anbietet. (...) man könnte von Bergson sagen, daß er nicht nach Gott gesucht hat, sondern daß ihn seine Auseinandersetzung mit dem moralischen Problem dazu gebracht hat, die Religion auf seine Art und Weise und also Gott ausgehend von der religiösen Erfahrung zu analysieren.]

(330) [ Die Mitglieder der religiösen Gemeinschaft verhalten sich wie die Zellen eines Organismus. (...) Alles läuft darauf hinaus (...), aus der sozialen Ordnung eine Imitation der bei den Dingen beobachteten Ordnung zu machen. (...) So gesehen (...) verhält sich die Verpflichtung zur Notwendigkeit wie die Gewohnheit zur Natur.]

(333) [ Unsere sozialen Verpflichtungen zielen auf den sozialen Zusammenhalt; wohl oder übel setzen sie uns eine Haltung auf, die der Disziplin angesichts eines Feindes entspricht. (...) Kurz gesagt orientiert sich der soziale Instinkt (...), welcher selbst relativ unbeweglich ist, immer an einer geschlossenen Gesellschaft, wie groß sie auch sein möge. (...) Aber er allein hat nicht die Menschheit [bzw. die Menschlichkeit] im Visier. (...) Es geht darum, daß zwischen einer Nation, so groß sie auch sein möge, und der Menschheit die Ganze Distanz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen dem Geschlossenen und dem Offenen besteht.]

(335) [ Während die natürliche Verpflichtung ein Druck oder ein Drängen ist, gibt es in der wirklich vollkommenen Moral einen Ruf [ appel ].]

(338) [ Die Zelle lebt für sich selbst sowie für den Organismus, indem sie ihm ihre Vitalität hinzufügt und ausborgt; sie wird sich für das Ganze opfern, wenn es vonnöten ist; und wäre sie bewußt, würde sie sich zweifelsohne sagen, daß sie es für sich selbst macht. (...) an diesem fundamentalen Instinkt haben wir die Verpflichtung genaugenommen festgemacht: sie impliziert ursprünglich einen Zustand der Dinge, in welchem sich das Individuelle und das Soziale nicht voneinander unterscheiden. (...) Individuell und sozial in einem, dreht sich die Seele hier im Kreise. Sie ist geschlossen.]

(340) [ Hier ist eine Aufregung der Sensibilität durch eine Vorstellung der Fall.]

(342) [ Man ginge nicht zu weit, würde man sagen, daß sie die gesamte Menschheit umfaßt - ja man ginge nicht einmal weit genug, da sich ihre Liebe über die Tiere, die Pflanzen und die ganze Natur erstreckt. (...) sie ist nichts als Liebe. (...) diese Haltung der Seele, die mehr eine Bewegung ist, genügt sich selbst.]

(344) [ (...) sie ist voller Vorstellungen, von denen eigentlich keine einzige ausgebildet ist, die sie aber durch eine organische Entwicklung aus ihrer Substanz schöpft oder schöpfen könnte. (...) es handelt sich (...) um ein vorheriges Vorhandensein in der Zeit, und um das Verhältnis des Hervorbringenden zum Hervorgebrachten. Tatsächlich kann allein die [ supraintellectuelle ] Emotion zur Erzeugerin von Ideen werden.]

(345) [ Zwischen der geschlossenen und der offenen Seele gibt es die Seele, welche sich öffnet. (...) Wir haben gesehen, daß das rein Statische im Bezug auf die Moral das Infraintellectuelle und das rein Dynamische das Supraintellectuelle wäre. Das eine wurde von der Natur gewollt, das andere ist ein Beitrag des menschlichen Geistes. Dieses beschreibt eine Gesamtheit von Gewohnheiten, welche beim Menschen symmetrisch bestimmten

---

<sup>432</sup> Bergson, Einführung in die Metaphysik, in: DSW, S. 199.

Instinkten des Tieres entsprechen; es ist weniger als Intelligenz. Jenes ist Sehnsucht, Intuition und Emotion; es wird sich in Ideen zergliedern, welche intellektuelle Bezeichnungen davon darstellen und deren Details sich bis ins Unendliche fortsetzen werden; es enthält also, als eine Einheit, die eine ihm nie gleichkommende Mannigfaltigkeit umfaßt und übersteigt, soviel Intellektualität, wie man annehmen will; es ist mehr als Intelligenz. Zwischen den beiden gibt es die Intelligenz selbst.]

(346) [ Schöpfung bedeutet - vor allem - Emotion. (...) Nehmen wir an, daß das Problem, welches Interesse geweckt hat, eine von einer Emotion begleitete Vorstellung sei, und daß die Emotion - mit einem Male die Neugierde, das Begehren und die vorweggenommene Freude an der Lösung eines bestimmten Problems - so einzigartig wie die Vorstellung sei. Sie [ die Emotion ] ist es, die die Intelligenz vorantreibt, (...) indem sie aus einem Koinzidieren von Urheber und Gegenstand, also aus einer Intuition hervorgeht.]

(356) [ Das Schauspiel, welches die Religionen boten und manche immer noch bieten, ist ganz schön demütigend für die menschliche Intelligenz! Die Erfahrung kann es wohl als «falsch» oder der Verstand als «absurd» bezeichnen, die Menschheit klammert sich nur umso stärker an Absurdität und Irrtum. Und wenn sie nur dabei belassen würde! Aber man hat die Religion die Immoralität vorschreiben und Verbrechen durchsetzen gesehen. Das, was sie später mit der Wissenschaft, der Kunst und der Philosophie wird teilen müssen, verlangt und erhält sie zuerst für sich allein. So etwas kann überraschen, wenn man den Menschen anfangs als ein intelligentes Wesen definiert hat.]

(359) [ Eine Seele, die dieser Anstrengung fähig und würdig wäre, würde sich nicht einmal fragen, ob das Prinzip, mit welchem sie bereits in Berührung bliebe, der transzendente Ursprung der Dinge oder nicht nur seine irdische Vertretung ist. Es würde ihr das Gefühl genügen, sich - ohne daß sich ihre Persönlichkeit dabei absorbieren ließe - von einem Wesen durchdringen zu lassen, welches unermesslich viel mehr vermöchte, als sie - so wie ein Eisen von dem Feuer, welches es zu Erglühen bringt. Ihre Anbindung ans Leben wäre von da an ihre Unzertrennlichkeit von diesem Prinzip der Freude in der Freude und der Liebe dessen, was nur Liebe ist. Überdies würde sie sich der Gesellschaft mitteilen - aber einer Gesellschaft, die bereits die ganze Menschheit umfaßte, die in der Liebe dessen geliebt wäre, was ihr Prinzip ist.]

(360) [ Es würde jetzt aus einer Loslösung von allen bestimmten Dingen eine Anbindung an das Leben im allgemeinen gemacht.]

(363) [ Die bergsonsche Theorie der Religion (...) steht in direktem Zusammenhang mit seiner Konzeption vom Handeln. Für ihn ist die Religion keine Theorie und auch kein Wissen, sondern eine Praxis. Tatsächlich interessiert ihn die Verwandlung der Seele durch das mystische Erlebnis (...). Die beispielhaften Mystiker sind für ihn Wesen der Tat (...). Die rein Kontemplativen werden vernachlässigt - zugunsten derjenigen, die nicht geschrieben, sondern gehandelt haben (...). Bergson wendet die Mystik auf die radikale Differenz an, welche er zwischen der geschlossenen und der offenen Religion sieht.]

(364) [ Unterscheiden sich die beiden nicht bis zu dem Punkt, wo sie einander ausschließen und wo sie sich nicht mehr beim selben Namen nennen können? (...) man muß bedenken, daß der reine Mystizismus eine rare Essenz ist, und daß man ihm meist in einem Zustand der Verdünnung begegnet, daß er also nichtsdestoweniger seine Farbe und seinen Duft der Masse vermittelt, unter die er sich mischt, und daß man ihn mit ihr, praktisch untrennbar von ihr lassen muß, wenn man ihn als handelnd verstehen will, da er sich letztendlich derart in die Welt eingebracht hat. (...) Der wirkliche Mystizismus ist also nicht zufällig, sondern sogar kraft seines Wesens außerordentlich. Aber wenn er spricht, gibt es im Innersten eines fast jeden Menschen etwas, wo er auf unmerkliche Art und Weise Anklang findet.]

(365) [ Die Menschheit ächzt, halb erdrückt unter der Last der Fortschritte, die sie gemacht hat. Sie ist sich zu wenig darüber im Klaren, daß ihre Zukunft von ihr abhängt. Zuerst muß sie selbst wissen, ob sie weiterleben will. Dann muß sie sich selbst fragen, ob sie nur leben oder auch die notwendige Anstrengung aufbringen will, damit sich bis hin zu unserem widerspenstigen Planeten die wesentliche Funktion des Universums erfülle, welches eine Maschine ist, um Götter zu schaffen.]

(368) [ Am besten könnte ich ihn als absolut nicht gewandt beschreiben. Er war nicht «entschlossen». Seine Augen schienen immer halb geschlossen zu sein und gaben dauernd den Eindruck eines Mannes, der mit viel Mühe genau die Form beschrieb, die er sah. (...) Er vermittelte jedem ein außerordentliches Gefühl der Überzeugung. Es war so, als ob er durch eine große Aufmerksamkeit fähig wäre, im verworrenen Strom der Dinge genau eine bestimmte Kurve zu sehen, und als wäre er dabei, sorgfältig seine Worte zu wählen und seine Metaphern und Veranschaulichungen zu pflücken, so als wollte er sicher gehen, daß er dabei war, ganz genau die Form der Kurve zu übertragen, die er sah, und keine andere. Das ist vielleicht die bestmögliche Form der

Vortragsweise, weil sie auf eine subtile Art jedem ununterbrochen das Gefühl gibt, dem Vortragenden etwas entdecken zu helfen.]

(370) [ (...) das Leben eines Philosophen wirft *keinerlei Licht* auf seine Lehre und betrifft die Öffentlichkeit nicht. Ich verabscheue diese Öffentlichkeit, was mich betrifft (...).]

(372) [ Meine Reflexionen haben mich immer mehr zum Katholizismus geführt, in dem ich die vollkommene Vollendung des Judentums sehe. Ich wäre übergetreten, hätte ich nicht schon seit Jahren gesehen, wie sich die ungeheure Welle des Antisemitismus vorbereitet, welche die Welt überfluten wird. Ich wollte unter denen bleiben, die morgen Verfolgte sein werden.]

(374) [ Meine Herren, es ist fünf Uhr. Die Stunde<sup>433</sup> ist zu Ende.]

(379) [ (...) keiner von ihnen hat dieses Bemühen um die konkrete Erfahrung und diese Stringenz in der bis an die Grenzen der Objektivität gesteigerten inneren Beobachtung - welche Bergson charakterisieren - wirklich beibehalten.]

(380) [ Eine Stille, die auf den Lärm zu antworten scheint, der den Ruhm Bergsons begleitete (...).]

(381) [ Wenn man sich fragt, wo Ihre Schüler heute sind, begehen manche den Fehler, nach Philosophen zu suchen, die wiederholen, was Sie gesagt haben; aber Ihre wahren Schüler bemühen sich eher darum, es so zu machen, wie Sie es gemacht haben.]

(382) [ Sartre schuldet Bergson viel mehr, als er zugibt.]

(384) [ Noch niemand hat mit Genauigkeit das bergsonsche Erbe ermessen, das die französische universitäre Philosophie bei weitem übersteigt und das die Wissenschaft, die Religion und die Kunst berührt. Die gegenwärtige Entwicklung der Physik und der Astrophysik scheint Bergson rechtzugeben und darauf hinzuweisen, daß man auf die starren Grenzen verzichten muß, auf die Kant das Wissen beschränken wollte - Grenzen, die zum Positivismus geführt hatten. In all diesen Gebieten hat Bergson mehr als jeder andere für die Freiheit des Geistes gesprochen.]

---

<sup>433</sup> Das frz. Wort «cours» könnte auch mit «Lauf, Ablauf» übersetzt werden.



## 6. Literaturverzeichnis

### a) Primärliteratur:

*Bergson, Henri: Zeit und Freiheit.* Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994.

- Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: PUF, 1948.
- Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist.  
Hamburg: Meiner, 1991.
- Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris: PUF, 1968.
- Das Lachen. Jena: Diederichs, 1921.
- Le Rire. Essai sur la signification du comique. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- L'évolution créatrice. Paris: Quadrige/PUF, 1998.
- Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein. Paris: Quadrige/PUF, 1998.
- Les deux sources de la morale et de la religion. Vendôme: PUF, 1976.
- L'énergie spirituelle. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.
- Denken und schöpferisches Werden. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.
- La pensée et le mouvant. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- Mélanges. Paris: PUF, 1972.
- Œuvres. Paris: PUF, 1984.
- Ecrits et paroles I. Paris: PUF, 1959.

### b) Sekundärliteratur:

*Delenze, Gilles: Henri Bergson zur Einführung.* Hamburg: Junius, 1997.

- Le bergsonisme. Paris: PUF, 1966.
- Différence et répétition. Paris: PUF, 1969.
- Cinéma 1 - L'image-mouvement. Paris: Les éditions de Minuit (Collection «Critique»), 1983.
- Cinéma 2 - L'image-temps. Paris: Les éditions de Minuit (Collection «Critique»), 1985.

*Goubier, Henri: Bergson et le Christ des Evangiles.* Paris: Fayard, 1961.

*Gunter, Pete A.Y.: Henri Bergson, a bibliography.* Ohio: Bowling Green, 1986.

*Husson, Léon*: L'intellectualisme de Bergson, genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition. Paris: PUF, 1947.

*Jankélévitch, Vladimir*: Henri Bergson. Paris: Quadrige/PUF, 1999.

*Soulez, Philippe / Worms, Frédéric*: Bergson. Mesnil-sur-l'Estée: Flammarion 1997.

*Vieillard-Baron, Jean-Louis*: Bergson. Paris: PUF, 1993.

- Bergson et le Bergsonisme. Paris: Armand Colin, 1999.
- La place de la religion. In: Magazine littéraire, N°386, S. 61-64. Paris: April 2000.

*Worms, Frédéric*: Le vocabulaire de Bergson. Paris: Ellipses, 2000.

- Chronologie. In: Magazine littéraire, N°386, S. 18-23. Paris: 2000.

*Weitere Quellen*: Magazine littéraire N°386: Bergson - Philosophe de notre temps. Paris: April 2000.

- Archives de Bergson (Bibliothèque littéraire Jaques Doucet, 8, Place du panthéon, 75005 Paris): Lettres à William James. Copie ms. de Floris Delattre. V-BGN-4, BGN 2867.

### **c) Weitere Literatur:**

*Aristoteles*: Von der Seele. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996.

*Briggs, John/Peat, F.David*: Die Entdeckung des Chaos. München/Wien: Carl Hanser, 1990.

*Bataille, Georges*: Der heilige Eros (L'Érotisme). Darmstadt/Neuwied: Ullstein, 1963.

*Freud, Sigmund*: Das Unheimliche und andere Texte (L'inquiétante étrangeté et autres textes). Saint-Amand (Cher): Gallimard, 2001.

- Die Traumdeutung. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.

*Gebser, Jean*: Ursprung und Gegenwart. München: Rowohlt, 1992.

*Handke, Peter:* Gedicht an die Dauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

*I Ging* - Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm. München: Diederichs, 1988.

*Jung, Carl Gustav:* Synchronizität, Akausalität und Okkultismus. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.

- Typologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1990.

*Kristeva, Julia:* Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

*Kundera, Milan:* Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins. Frankfurt am Main: Fischer, 1997.

*Lacan, Jaques:* Autres Écrits, Paris: Seuil, 2001.

*Levinas, Emmanuel:* Die Zeit und der Andere. Hamburg: Meiner, 1995.

*Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle:* Order out of Chaos. Toronto: Bantam Books, 1984.

*Reich, Wilhelm:* Charakteranalyse. Köln: Kiepenhauer & Witsch, 1999.

*Stauffer, Serge:* Marcel Duchamp. Interviews und Statements. Gesammelt, übersetzt und annotiert von Serge Stauffer. Stuttgart: Cantz, 1991.

*Steiner, Rudolf:* Kunst und Kunsterkenntnis. Das Sinnlich Übersinnliche in seiner Verwirklichung durch die Kunst. Dornach/Schweiz: Verlag der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, 1961.

*Tipler, Paul A.:* Physik. Heidelberg/Berlin/Oxford: Spektrum Akademischer Verlag, 1994.

*Wittgenstein, Ludwig:* Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

**d) Nachschlagewerke:**

Duden Fremdwörterbuch. Mannheim: Duden, 1990.

Duden Herkunftswörterbuch. Mannheim: Duden, 1990.

Dictionnaire général Français-Allemand/Allemand-Français. Paris: Larousse, 1998.

Dtv-Lexikon. Ein Konversationslexikon in 20 Bänden. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970.

Lexikon der Kunst. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996.

Philosophen-Lexikon. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1995.

Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart: Kröner, 1978.

Der kleine Stowasser. Lt.-dt. Schulwörterbuch. Wien/München: Holder-Pichler-Tempsky, 1987.

## 7. Abkürzungen:

ZF.....	Zeit und Freiheit
DI.....	Essai sur les données immédiates de la conscience
MG.....	Materie und Gedächtnis
MM.....	Matière et Mémoire
DL.....	Das Lachen
LR.....	Le rire
EC.....	L'évolution créatrice
DS.....	Durée et simultanéité
MR.....	Les deux sources de la morale et de la religion
ES.....	L'énergie spirituelle
DW.....	Denken und schöpferisches Werden
PM.....	Le pensée et le mouvant
ME.....	Mélanges
OE.....	Œuvres

## 8. Lebenslauf:

Am 31. Oktober 1976 wurde ich, Sarah Kolb, als Tochter der Margrit Wolf und des Rainer Kolb in Dornbirn geboren. Von 1983-1987 besuchte ich die Volksschulen Dornbirn Oberdorf und Edlach, von 1987-1992 das Bundesgymnasium Dornbirn Markt und von 1992-1995 (mit dem Schwerpunkt Bildnerisches Gestalten) das Bundesoberstufenrealgymnasium Dornbirn Schoren, wo ich meine Matura am 14. Juni 1995 mit Auszeichnung bestand. Seit Herbst 1995 absolvierte ich an der Hauptuni Wien das Studium der Philosophie in Verbindung mit einer Fächerkombination (aus Kunstgeschichte, Ethnologie, Sonder- und Heilpädagogik, Psychologie, Medizin und Physik). Dabei galt mein Hauptaugenmerk im ersten Studienabschnitt neben psychologischen und kunstgeschichtlichen Fragestellungen vor allem diversen außereuropäischen Traditionen sowie der interkulturellen Philosophie. Auf der Suche nach weiteren Perspektiven entdeckte ich gewissermaßen meine Neugierde an einer Reflexion über das wissenschaftliche Denken. Im Studium der Physik, um welches ich mein Erststudium seit 1998 erweiterte, sah ich also nicht nur einen konkreten Gegenpol zu meinen philosophischen Interessen, sondern auch eine Herausforderung, die Explikationen und Implikationen einer mathematischen Sprache verstehen zu lernen. Mein philosophische Beschäftigung konzentrierte sich im weiteren besonders auf wissenschaftstheoretische Fragestellungen, welche sich ideal mit einer kulturwissenschaftlichen Perspektive in Verbindung bringen ließen. Die Philosophie Henri Bergsons erschien mir schließlich als das geeignete Gefäß zur Verschmelzung meiner Ideen.