

Henri Bergson, der Philosoph des Lebens.

Wenn ein großer Dichter, ein genialer Künstler auf seine Zeit einen hinreißenden, begeisternden Einfluß ausübt, so wundern wir uns nicht. Denn der Dichter, der Künstler packt den ganzen Menschen in seinem Tieffsten, Innersten, Persönlichsten; er greift mit mächtigen Akorden in die Saiten, die am leichtesten ertönen und am stärksten mitklingen: die Phantasie, das Gefühl, die Stimmung. Die großen Gedanken, die ewig gültigen Probleme des Lebens gewinnen unter seiner künstlerischen Gestaltung unmittelbar greifbare Wirklichkeit, packende, zündende Realität.

Demgegenüber erscheint weiteren Kreisen die Gedankenarbeit eines Philosophen, auch des größten und tiefsten, wie etwas Blutleeres, Blässes, Lebensfremdes, wie die Schatten des Hades. Während die Schöpfung des Künstlers in der Wirklichkeit und der fühlenden Seele wurzelt, mag auch das Haupt in die Ruhe der Ewigkeit ragen, erscheint uns das Werk des Philosophen ganz der Zeit und dem Raum entrückt, eine ätherische, nebelhafte Gestalt, die kaum mit flüchtigem Schritt den Boden der Erdgeborenen berührt. Nicht jedem ist es gegeben, sie zu sehen, zu begreifen, sich mit ihr in innigeres Einvernehmen zu setzen.

Und doch hat Henri Bergson, der Philosoph, durch seine Vorlesungen und seine wenigen Schriften einen Einfluß ausgeübt, wie man ihn sonst nur bei großen Künstlern zu finden gewohnt ist. Vielleicht, weil er ebenso sehr Künstler wie Philosoph ist. Ja fast bin ich versucht zu sagen, er ist mehr Künstler als Philosoph. Wie der Künstler aus einer einzigen Intuition heraus sein Werk schafft, aus einer seelengeborenen, unteilbaren Anschauung heraus in Raum und Zeit gestaltet, so baut Bergson aus einer tief persönlichen Intuition heraus sein ganzes System. Wie der Künstler mit dem Auge des Geistes eine Idealgestalt erblickt, der er in mühsamer Arbeit eine greifbare Form zu geben sucht, so sieht Bergson die gesamten weltbewegenden Probleme der Philosophie in einem einzigen Bilde, das sich nur mühsam, nur annäherungsweise in Worten und Begriffen beschreiben, andern mitteilen läßt. Wie der Künstler mit

fest umrissenen, kristallklar geschlossenen Begriffen und Definitionen nichts anzufangen weiß, da sie gerade dasjenige nicht auszudrücken vermögen, was an seiner Schöpfung individuell, neu, eigenartig und persönlich ist, so flieht auch Bergson klare Begriffe und verstandesmäßige Definitionen; sie sind ihm ein Bleigewicht, das seinen Geistesflug immer wieder in die raum-erfüllende Materie hinabzuzerren sucht; ein ausgespanntes Netz, zwischen dessen Maschen die intuitiv geschaute, „absolute“ Wirklichkeit immer wieder entschlüpft; ein geistloses Werkzeug, das höchstens praktischen Lebenszwecken, aber nicht eigentlichem Erkennen, ich meine philosophischem Erkennen dienen kann. Und darum will er sich ein neues Werkzeug bauen, das seine Anschauung zu gestalten vermöchte: „geschmeidige, bewegliche, fast flüssige Vorstellungen, die immer bereit sind, sich den flüchtigen Formen der Intuition anzubilden“ (Einführung in die Metaphysik, Jena 1912, Diedrichs, 13). Darum besteht seine Philosophie „nicht darin, zwischen den Begriffen zu wählen und Partei für eine Schule zu ergreifen, sondern darin, eine Intuition, die einzig ist, zu suchen, von der man zu den verschiedenen Begriffen gleich gut wieder hinabsteigen kann, weil man sich über die Scheidungen der Schulen gestellt hat“ (S. 23). Wie daher der Künstler nicht mit theoretischen Schemen arbeiten kann, sondern seine Intuition in immer neuen Bildern zu gestalten sucht, so kann und will auch Bergson sich keinem philosophischen, begrifflichen Schema anpassen; in immer neuen Bildern, immer neuen Vergleichen soll die Intuition, die die absolute Wirklichkeit ergreift, eine annähernde sprachliche Gestalt erhalten. Oder vielmehr: diese Masse von oft allzu kühnen Bildern, von mitunter hoch künstlerischen, originellen Vergleichen soll nur dazu dienen, den Zuhörer und Leser auf jene Bahn zu weisen, wo er dann durch eigene, „mühevolle, ja schmerzhafte Anstrengung“ im stande sei, „die von Natur abwärts geneigte Ebene der Gedankenarbeit wieder herauszusteigen, sich so gleich durch eine Art geistiger Ausdehnung in die Sache zu versetzen“ (S. 34), durch eine „Art von intellektueller Einfühlung, Kraft deren man sich in das Innere des Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt“ (S. 4). Und wie auch der genialste Künstler, und gerade er, immer wieder enttäuscht sein Werk betrachtet, unzufrieden, weil es bei weitem nicht die Vollkommenheit der intuitiv geschauten Schöpfung erreicht, so gestehst auch Bergson immer wieder den unendlichen Abstand der ausgesprochenen oder niedergeschriebenen Gedanken von der einen, inneren, unteilbaren Intuition.

Bergson unterscheidet zwei wesentlich verschiedene Weisen, einen Gegenstand zu erkennen. Die erste setzt voraus, daß man um diesen Gegenstand herumgeht, die zweite, daß man in ihn eindringt. Die erste hängt von dem Standpunkt ab, auf den man sich begibt, und von den Symbolen, durch die man sich ausdrückt. Die zweite geht von keinem sog. Gesichtspunkt aus und stützt sich auf kein Symbol. Von der ersten Erkenntnis wird man sagen, daß sie beim Relativen haltmacht, von der zweiten, daß sie, wo das möglich ist, das Absolute erreicht (S. 1). Der erste Weg der Erkenntnis geht durch Begriffe, durch Analyse und Synthese, durch Induktion und Deduktion; der zweite Weg ist nur möglich durch Intuition, wie sie oben beschrieben ist.

Die Analyse und Synthese, mit andern Worten die relative, begriffliche Erkenntnis, bohrt entweder unter der Wirklichkeit einen tiefen Tunnel oder schlägt über sie eine prächtige Brücke, während der lebendige Strom der Dinge zwischen diesen zwei kunstvollen Bauten hindurchgleitet, ohne sie zu berühren (S. 50). Nur die Intuition, sie, das eigentliche und einzige Werkzeug der echten Metaphysik, sucht den lebendigen Strom der Wirklichkeit weder in jenem unterirdischen Tunnel noch auf der lustigen Brücke zu ergreifen; durch einen gewaltsamen Akt, durch den der Geist gewissermaßen sich selbst überwindet, stürzt sie sich mitten hinein in das sprudelnde, eilende Leben.

Ist nun eine solche Intuition überhaupt erreichbar?

Bergson antwortet, es gibt wenigstens eine Realität, die wir absolut erkennen, die wir von innen heraus, durch Intuition und nicht durch bloße Analyse ergreifen. Es ist unsere eigene Person, unser eigenes Ich, das durch die Zeit hindurch dauert. Diese Dauer in allen sich verschiebenden Vorgängen ist das eigentliche Wesen des Ich. Während nun die Analyse nach Bergson in der Dauer nichts weiter sieht als eine Einheit des Subjekts und eine Vielheit aufeinanderfolgender Zustände, dringt die Intuition vor bis zum eigentlichen Wesen dieser Dauer und ergreift sie in ihrem absoluten Sein, das unvergleichlich mehr ist als Einheit und Vielheit, woraus sich jedoch sofort die Einheit und Vielheit ableiten läßt. Diese Dauer, das Wesen des Ich, ist auch, wie Bergson in seinem Hauptwerk „Die schöpferische Entwicklung“ zu begründen sucht, das Wesen der ganzen Wirklichkeit, der ganzen Welt.

Und was ist nun das Absolute, das die Intuition hier erkennt? Durch Begriffe, d. h. durch abstrakte oder allgemeine oder einfache Ideen

läßt es sich nicht darstellen (S. 9). Nur durch Bilder läßt sich ein annähernder Ausdruck erreichen.

„Es ist, wenn man so will, das Abrollen einer Rolle, denn es gibt kein lebendes Wesen, das nicht fühlte, wie es allmählich an das Ende seiner Rolle gelangt; Leben besteht darin, daß man altert. Aber ebenso gut ist es auch ein fortwährendes Aufwickeln wie das eines Fadens auf einen Knäuel; denn unsere Vergangenheit folgt uns nach, vergrößert sich beständig um das Gegenwärtige, das sie auf ihrem Wege aufnimmt, und Bewußtsein bedeutet Gedächtnis.

„In Wahrheit ist es weder ein Auf- noch ein Abwickeln, denn jene beiden Bilder rufen die Vorstellung von Linien oder Oberflächen hervor, deren Teile einander homogen sind und sich decken können. Nun gibt es aber nicht zwei identische Augenblicke bei demselben bewußten Wesen. . . .

„Man wird sich also das Bild eines tausendsfarbigen Spektrums mit unmerklichen Abstufungen, die von einer Nuance zur andern führen, vergegenwärtigen müssen. Ein Gefühlsstrom, der das Spektrum durchfließe, würde, indem er sich der Reihe nach an jeder seiner Nuancen färbe, gradweise Veränderungen erleiden, deren jede die folgende ankündigen und in sich die vorhergehenden zusammensaffen würde. Allein die einander folgenden Nuancen des Spektrums werden immer noch aufeinander bleiben. Die eine steht neben der andern. Sie nehmen Raum ein. Die reine Dauer dagegen schließt jeden Gedanken an Nebeneinanderstellung, an ein gegenseitiges Aufeinander und an Ausdehnung aus.

„Stellen wir uns also lieber das Bild eines unendlich kleinen Gummibandes vor, wenn es möglich wäre, in einen mathematischen Punkt zusammengezogen. Ziehen wir es allmählich auseinander, so daß aus dem Punkt eine Linie wird, die immerfort anwächst. Richten wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf die Linie als Linie, sondern auf die Tätigkeit, die sie zieht. Beachten wir, daß diese Tätigkeit trotz ihrer Dauer unteilbar ist, vorausgesetzt, daß sie sich ohne Unterbrechung vollzieht, daß man, wenn man eine Unterbrechung dazwischenchiebt, zwei Tätigkeiten statt einer daraus macht und daß jede dieser Tätigkeiten dann die unteilbare sein wird, von der wir sprechen; daß nicht die bewegende Tätigkeit selbst jemals teilbar ist, sondern die unbewegliche Linie, die sie unter sich als eine Spur im Raum zurückläßt. Machen wir uns endlich vom Raum frei, der die Unterlage der Bewegung ist, um uns nur von der Bewegung selbst Rechenschaft zu geben, von dem Alt der Spannung oder Ausdehnung, kurz von der reinen Bewegtheit. Diesmal werden wir ein treueres Bild von der Entwicklung unseres Ich in der Dauer haben.

„Und dennoch wird auch dieses Bild noch unvollständig sein, wie übrigens jeder Vergleich ungenügend sein wird, weil das Sichabrollen unserer Dauer von bestimmten Seiten her der Einheit einer forschreitenden Bewegung, von andern einer Vielheit sich entfaltender Zustände gleicht, und weil kein Gleichnis eine der beiden Ansichten wiedergeben kann, ohne die andere zu opfern. Wenn ich mir ein tausendsfarbiges Spektrum vergegenwärtige, so habe ich ein fertiges Ding vor mir, während die Dauer kontinuierlich entsteht. Wenn ich an ein sich verlängerndes

Gummiband, an eine sich an- oder abspannende Feder denke, so vergesse ich den Reichtum der Färbung, der für die gelebte Dauer charakteristisch ist, um nur noch die einfache Bewegung zu sehen, durch die das Bewußtsein von einer Nuance zur andern geht. Das innere Leben ist alles dies zugleich, Mannigfaltigkeit von Qualitäten, Kontinuität von Fortschritten, Einheit der Richtung. Es läßt sich nicht durch Bilder darstellen.

„... Zweifellos wird kein Bild völlig das ursprüngliche Gefühl wiedergeben, das ich von dem Verlauf meines Selbst habe. Aber es ist nichtsdestoweniger notwendig, daß ich versuche, es wiederzugeben. Dem, der nicht fähig wäre, sich selbst die Intuition der sein Wesen ausmachenden Dauer zu geben, würde nichts sie je geben können, weder Begriffe noch Bilder. Die einzige Aufgabe des Philosophen muß hier sein, zu einer bestimmten Bemühung anzuregen, welche bei den meisten Menschen durch die dem Leben nützlicheren Geistesgewohnheiten gehemmt wird. Das Bild nun hat wenigstens den Vorteil, daß es uns im Konkreten hält. Kein Bild wird die Intuition der Dauer ersezten, aber viele verschiedene Bilder, die ganz verschiedenen Sachreihen entlehnt sind, werden durch das Konvergieren ihrer Wirkungen das Bewußtsein genau auf den Punkt lenken können, an dem eine bestimmte Intuition erreichbar wird. Indem man die Bilder so auseinanderliegend wie möglich wählt, wird man verhindern, daß irgendeines von ihnen die Stelle der Intuition, die es aufrufen soll, usurpiert, da es dann sogleich durch seine Rivalen verdrängt werden würde. Indem man bewirkt, daß sie alle, trotz der Verschiedenheiten ihres Aspektes, von unserem Geist dieselbe Art von Aufmerksamkeit und gewissermaßen denselben Grad von Anspannung fordern, wird man das Bewußtsein allmählich an eine ganz besondere und ganz bestimmte Disposition gewöhnen, an eben die, deren es bedarf, um sich selbst ohne Schleier zu erscheinen.“ (Einführung in die Metaphysik 7—10.)

Man begreift, daß eine derartige Darstellungsweise, welche die abstraktesten und subtilsten philosophischen Gedankengänge durch immer neue, klüne, geistreiche Bilder auch dem durchschnittlich Gebildeten näherzurücken versteht, eine Darstellungsweise, die sich oft in vollendet gedanklicher Disposition und ausnahmslos in vornehmer, gewählter Sprache fortbewegt, auf den Leser oder Zuhörer einen erwärmenden, anziehenden, ja begeisterten und hinreißenden Eindruck auszuüben im Stande ist, auch wenn er nicht alles klar versteht. Denn das muß gesagt werden: Bergson ist keineswegs leicht verständlich. Seine Art der Auffassung und Darstellung ist oft von der gewöhnlichen der Philosophen sehr verschieden. Nicht selten entdeckt man erst bei gespanntester Aufmerksamkeit, daß es ein ganz einfacher, bekannter Gedanke ist, den Bergson auszudrücken versucht; und oft genug ist die schärfste, rücksichtsloseste logische Analyse notwendig, um zu erkennen, daß manche glänzende Partien nichts weiter sind als ein mit Absicht auf die Spitze getriebenes Paradoxon.

Darin zeigt sich, wie mir scheinen will, ein wesentlicher Charakterzug des französischen Geistes: Bergson hat eine unlehnbare Vorliebe für das Blendende, Überraschende, Unglaubliche. Es liegt darin ein Vorzug und ein Mangel zugleich. Die trockensten philosophischen Probleme gewinnen dadurch ein merkwürdiges Interesse; man denke nur an die Analyse der Begriffe Ordnung und Unordnung (*Schöpferische Entwicklung* 225 ff); Sein und Nichtsein (S. 279 ff), oder die feinsinnige Darstellung der ästhetischen Gefühle in „Zeit und Freiheit“ (S. 10 ff). Aber darin liegt zugleich eine große Gefahr, der Bergson keineswegs immer entgangen ist, die Gefahr, einer blendenden Sophistik zur Beute zu fallen. Gerade die beiden ersten der soeben angeführten Beispiele liefern hierfür den schlagendsten Beweis.

Es ist fesselnd zu beobachten, wie der Pariser Philosoph das Paradoxe, ich meine ganz wörtlich das, was gegen den gesunden Menschenverstand, gegen die bestbegündeten philosophischen Lehren ist, geradezu mit Vorliebe aufsucht. Er treibt das Problem auf die schärfste Spize, um es hoch oben balancieren zu lassen, bis dem Leser fast bange wird. In demselben Augenblick, wo man nun meint, der Akrobat werde sich durch eine sichere Evolution aus der gefährlichen Lage befreien, überrascht er den Zuschauer durch einen ganz entgegengesetzten, ganz unerwarteten Ausgang; und während uns die beklemmende Angst überkommt, der Künstler versinkerettungslos in einen bodenlosen Abgrund, taucht er bald wieder heiter lächelnd empor, um von neuem seine Kunst an einer andern Aufgabe zu versuchen¹.

Ich sprach soeben von geistreichen Bildern und kühnen Vergleichen. Aus Bergsons Feder sprudeln sie in reichster Fülle. So ist ihm das Gedächtnis ein Lastträger, der die Gesamtheit unserer Vergangenheit hinter sich herschleppt, in die Gegenwart aber nur die zwei oder drei Erinnerungen trüpfelt, die unsere augenblickliche Lage nach irgend einer Richtung ergänzen (*Schöpferische Entwicklung* 172). Das klare Bewußtsein unseres in der Zeit dauernden Ich erscheint wie ein Punkt oder besser wie eine Spize, die sich in die Zukunft, sie ohne Unterlaß aufreißend, einbohrt (S. 206).

¹ Man vergleiche z. B. die Ausführungen über äußere und innere Zweckmäßigkeit (*Schöpferische Entwicklung* 43—50); über Mechanismus und Finalismus (a. a. O. 95 ff), über Intellekt und Instinkt (a. a. O. 140 ff), über Ordnung und Unordnung (a. a. O. 225 ff), über Einheit und Vielheit im Ich (a. a. O. 262; Einführung in die Metaphysik 11 18 ff 37 ff), über Sein und Nichtsein (*Schöpferische Entwicklung* 279 ff, besonders 289).

Und von der Vergangenheit schiebt es immer etwas in die Gegenwart. Unablässig, während des Vorrückens in der Zeit, schwilzt der Seelenzustand um die Dauer an, die er aufräfft: aus sich selbst sozusagen rollt er einen Schneeball (S. 9). So ist Dauer ununterbrochenes Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt und im Vorrücken anschwillt (S. 11). Sie beißt sich in die Dinge ein und lässt ihnen das Mal ihrer Zähne zurück (S. 52). Die Funktion des Intellekts besteht nicht mehr darin, leere Schatten vorübergleiten zu sehen, wie es Plato in seinem berühmten Gleichnis der Höhle schildert; nicht mehr darin, jenseits seiner selbst gewandt, das aufglühende Gestirn zu schauen. Er hat anderes zu leisten. Angeschirrt wie Arbeitstiere im schweren Tagewerk spüren wir das Spiel unserer Muskeln und Gelenke, die Schwere des Karrens und den Widerstand der Scholle: handeln und sich als handelnd wissen, in Kontakt treten mit der Realität, ja sie — nur aber nach ihrer Bedeutung für das werdende Werk, für die Schürfung der Furche — leben, das ist die Funktion des menschlichen Intellekts (S. 196). Die eigentlich philosophische Erkenntnis, im Gegensatz zur praktischen, die Intuition, die nach Bergson aus dem Instinkt, nicht aus dem Intellekt herauswächst, bildet um die intellektuelle Vorstellung einen ungewissen Lichtsaum, der sich langsam im Dunkel verliert. Nur im Mittelpunkt glänzt der lichte Kern, der sich durch Verdichtung aus dem Lichtsaum gebildet hat (S. 52). Nur die Intuition „arbeitet nach Maß“, denn nur sie, die Fortsetzung des Instinktes nach oben hin, des Instinktes, der wesenhafte Sympathie mit der absoluten Realität ist (S. 153 181), erreicht das absolute Sein, so wie es ist. Der Verstand ist ein großes Lager von „Konfektionskleidern“, d. h. von Begriffen, in die er dann die einzelnen Dinge hineinzwängt, die aber, eben weil sie Konfektionskleider, nicht nach Maß gearbeitet sind, natürlich nicht passen (S. 54). Der Intellekt kann nur die Räumlichkeit begreifen; er ist „gebadet in einer Atmosphäre von Räumlichkeit“ (S. 209). Und Räumlichkeit ist Mathematik, ist Geometrie. Bringe eine Korkpuppe mit Bleifüßchen in jede beliebige Stellung, lege sie auf den Rücken, stelle sie auf den Kopf, wirf sie in die Luft — sie richtet sich immer und automatisch wieder auf. Nicht anders die Materie: von welchem Ende auch wir sie greifen, auf welche Weise auch wir sie handhaben mögen, sie wird immer in einen unserer mathematischen Rahmen zurückfallen, weil sie mit Geometrie beballastet ist (S. 224). So ist die Materie nur die umgekehrte Bewegung der „Lebensschwungkraft“, die ihrem Wesen nach Bewußtsein,

also geistiges Sein ist. Bewußtsein oder Überbewußtsein ist die Kette, deren erloschene Schläden als Materie niederfallen; Bewußtsein auch ist, was von der Kette selbst, die Schläden durchdringend und sie zu Organismen aufglühend, fortexistiert (S. 265). In diesem Kerker der Materie ringt das Bewußtsein nach freier Entwicklung. Aber nicht ohne weiteres gelingt ihm dies. Das Tier kann zwar, kraft seiner individuellen Initiative, die Gewohnheiten der Art, in die es eingesperrt ist, weiten; doch entgeht es dem Automatismus nur für Momente, gerade nur lange genug, um einen neuen Automatismus zu schaffen: kaum geöffnet, schlagen die Tore seines Kerkers wieder zu; sein Zerren an der Kette führt nur zu ihrer Verlängerung. Erst beim Menschen zerbricht das Bewußtsein die Kette. Beim Menschen, und nur beim Menschen, macht es sich frei. Der Determinismus der Materie spannt ein großes Netz aus. Überall, außer beim Menschen, hat sich das Bewußtsein im Netz, durch dessen Maschen es schlüpfen wollte, fangen lassen. Es blieb Sklave der Mechanismen, die es aufgebaut hatte (S. 268). So wird das Ganze der organischen Welt zum Humus, aus dem der Mensch selbst aufschießen sollte. Die Tiere sind darum nicht weniger nützliche Weggenossen gewesen, auf die das Bewußtsein ablud, was es von Schutt mitschleppte; Genossen, die ihm ermöglichten, sich im Menschen zu Höhen zu erheben, von denen aus es einen unendlichen Horizont vor sich aufgetan sieht (S. 270). So nimmt das Tier seinen Stützpunkt auf der Pflanze, der Mensch schwingt sich auf die Tierheit, und die gesamte Menschheit in Raum und Zeit wird zum ungeheuren, neben jedem von uns galoppierenden Heere, vor uns und hinter uns in hinreichendem Vorstoß, fähig, alle Hindernisse zu überreiten und die größten Widerstände zu überwinden — vielleicht selbst den Tod (S. 275).

Mit dem Gesagten haben wir zugleich einige Durchblicke in Bergsons Weltanschauung gewonnen. Es mag genügen — um einen Vergleich Bergsons auf seine eigene Philosophie anzuwenden —, mit einigen markanten Zügen den leuchtenden Kern herauszuheben, um den sich die Einzelprobleme wie ein schimmernder, nebelhafter Lichtsaum lagern, der sich an mehr als einer Stelle im Dunkel verliert. Nur muß man sich stets vor Augen halten, daß dieser Kern mit dem ihn umgebenden Saume organisch verwachsen ist, daß er sich bald särfer aus seiner Umgebung heraushebt, bald wieder fast ganz in ihn sich aufzulösen scheint. Denn wie Bergson keine fertigen, beständigen Dinge kennt, sondern nur stetig sich ändernde Vorgänge, kein Sein, sondern nur ein Werden: so ist auch seine Weltanschauung nicht

fertig abgeschlossen, sondern in stetiger Entwicklung. Und wie das Ich nach Bergsons Philosophie die ganze Vergangenheit in sich aufsaugt und mit sich trägt, um in seiner Dauer stets schöpferisch sich in die Zukunft hinein zu entfalten: so trägt auch seine Weltanschauung, so wie sie in seinem Hauptwerk vorliegt, die wesentlichen Züge aller früheren Arbeiten an sich, was jedoch nicht hindert, daß sie uns in Zukunft noch manche unerwartete Wendung bringen kann. Es wäre auch seltsam, wenn uns Bergson ein fertiges metaphysisches System böte, er, der mit der ganzen Kraft seiner Begabung die geschmeidigen, beweglichen, fast flüssigen Vorstellungen sucht, die immer bereit wären, sich den flüchtigen Formen der Intuition anzuschmiegen.

Der Urquell alles Seins, des geistigen sowohl wie des stofflichen, ist die Lebensschwungkraft (*élan vital*), das ist eine bewußte oder überbewußte, aber jedenfalls geistige Tendenz, in immerwährender Entwicklung stets neue, wechselnde und wo möglich bessere Formen zu gestalten. Die Lebensschwungkraft ist aber kein starres Sein, sondern ein Impuls, ein ungestümer, brodelnder Drang nach vorwärts. In ihrer Urform waren noch alle Eigenschaften und Fähigkeiten ungeteilt und unausgesprochen vereint; erst der Strom der Entwicklung zwang die Lebensschwungkraft, sich in verschiedene Becken zu ergießen, sich zu differenzieren und bei dieser Differenzierung einen Teil ihrer Entwicklungsmöglichkeiten zurückzulassen, um dafür andere zu desto höheren Formen emporzuführen. So zerfiel der einheitliche Lebensstrom zunächst in zwei große Lebensadern: das Pflanzenreich, wo die Lebensschwungkraft in die Funktion des Chlorophylls ausmünden mußte, und das Tierreich, wo dieselbe Schwungkraft zur Schaffung von Nerven und Nervenzentren trieb. Mit Hilfe des Nervensystems wird die ihrem tiefsten Wesen nach geistige Lebensschwungkraft in Stand gesetzt, sich allmählich von der Materie zu befreien, die ja bloß umgekehrt psychisches ist, ein Auseinanderfallen des Geistigen im Raume, ähnlich wie die einheitliche Konzeption des Dichters sofort im Raume in Wörter, Silben und Buchstaben auseinanderfällt.

Zwar gelingt ihr diese Befreiung aus dem Kerker des geometrischen Stoffes nicht sofort und nicht ohne Opfer. An der Wurzel des Tierreiches ist noch Instinkt und Intellekt ein unteilbares Ganzes, wenn auch beides nur im Zustande unbewußter „Dumpeheit“ vorhanden ist. Der Strom der Entwicklung treibt die Schwungkraft weiter hinaus, um sich im Tierreich zum ausgeprägten Instinkt, im Menschen dagegen zum klaren

Intellekt zu entfalten. Diese Entwicklung vollzieht sich dort nur auf Kosten des Intellekts, hier auf Kosten des Instinkts. Freilich bleibt in der ganzen Linie des Tierreiches ein unbewußtes Rudiment von Intellekt, wie anderseits die Menschheit immer noch schwache Reste von Instinkt mit sich trägt. Aber erst im Menschen gelangt die Schwungkraft zum vollen Bewußtsein und damit zur vollen Freiheit. Denn das geistige Sein ist frei; nur soweit es in umgekehrter Bewegung in die Materie auseinanderfällt, ist es mehr oder weniger gebunden. Jedoch ist der Vorzug des klaren Bewußtseins im Intellekt nur relativ und verlangt ein großes Opfer. Denn die angeborne Fähigkeit, das Sein selbst, die Dinge zu erkennen, ist nicht der Intellekt, sondern der Instinkt. Die Erkenntnis des Intellekts geht nur auf Beziehungen; sie ist nur Erkenntnis der Form, nicht des Stoffes. Der Intellekt ist nur ein Vermögen, künstliche Gegenstände, insbesondere Werkzeug herstellende Werkzeuge zu versetzen und diese Anfertigung ins Unendliche zu vermannigfältigen. Mit andern Worten: vollendetes Instinkt ist das Vermögen der Anwendung, ja des Aufbaus organischer Werkzeuge; vollendetes Intellekt das Vermögen der Versetzung und Benützung anorganischer Werkzeuge. Daher sollte der Mensch eigentlich nicht homo sapiens heißen, sondern homo faber. Daraus ergibt sich nun die äußerst merkwürdige Folgerung: es gibt Dinge, die einzige der Intellekt zu suchen vermag, da er frei ist vom Ballast des Stoffes, die er jedoch aus sich selbst heraus niemals finden wird, da er nur auf die Beziehungen der Stoffteile geht, nicht auf die Dinge selbst. Diese Dinge finden könnte nur der Instinkt; er wird sie aber niemals suchen, einfach aus dem Grunde, weil er nicht bewußt ist und nicht spekuliert. Es wäre daher notwendig, die Eigenschaften des Instinkts mit dem spekulativen Bewußtsein des Intellekts zu einer einzigen Funktion zu verschmelzen.

Dieser weiter entwickelte Instinkt ist die Intuition: sie ist die höchste Fähigkeit der Lebenschwungkraft, sie das Erkenntnismittel des Metaphysikers, des Philosophen. Zwar ist es uns im gegenwärtigen Entwicklungsstadium nur in seltenen Augenblicken, durch eine gewaltsame, schmerzhafte Anstrengung vergönnt, uns zu dieser Intuition zu erheben; es ist aber möglich, ja wahrscheinlich, daß sich die Menschheit von heute zum Übermenschlichen der Zukunft entwickeln wird, wo die Intuition sich als normale, voll bewußte Fähigkeit betätigen kann. Dann werden alle philosophischen Schulen, alle Systeme und Richtungen, die nur auf der Verschiedenheit der intellektuellen Gesichtspunkte beruhen, mit einem Male

verschwinden; und es wird nur eine, die allein wahre Philosophie geben, die nicht mehr auf äußere Beziehungen der Seinslemente gehen wird, sondern auf das wahre, absolute Sein selbst.

Man sieht in dem ganzen System ein mächtiges Streben nach Einheit, nach Ableitung der unendlichen Seinsfülle aus einem einzigen Urquell. Denn die ursprünglich ungeteilte Lebensschwungkraft ist das Sein selbst, ist Gott. Über diese höchste Frage der Metaphysik hat sich Bergson noch nicht klar ausgesprochen. Nur ein einziger, aber äußerst charakteristischer Satz deutet seine Überzeugung an: Gott ist „ein Zentrum, dem die Welten unablässig wie die Malethen eines ungeheuren Feuerbüschels entsprühn, immer vorausgesetzt, daß ich dieses Zentrum nicht als ein Ding ausgebe, sondern als eine Kontinuität des Entsprühens. Gott, so definiert, hat nichts Abgeschlossenes. Unaufhörliches Leben ist er, ist Tat, ist Freiheit.“¹ Um diese Ansicht in philosophischen Kategorien unterzubringen, müßte man sagen: Bergson denkt sich Gott im Sinne eines aktualitätstheoretischen, evolutionistischen Monismus². Wir wollen jedoch diese Klassifikation nicht endgültig aufstellen. Denn ein einziger Satz, selbst wenn er organisch aus dem Ganzen herauswächst, reicht nicht aus, um ein abschließendes Urteil zu fällen.

Aber trotz dieses Strebens nach innerer Einheit wallt und wogt und brodelt es in diesem System wie in Fausts Hexenkessel. Bergson spannt sein ganzes Talent, sein ganzes, großes Können an, um den jetzigen Menschen, den homo faber, zum Übermenschen der Zukunft umzubilden. Freilich nicht im Sinne Nießches, sondern zum homo sapiens, der nicht nur die Beziehungen unter den Wirklichkeitselementen kennt, um mittels dieser Kenntnis sein Leben praktisch einzurichten, sondern der das Sein selbst in seinem eigensten Wesen ergreift und versteht. Und um diesen neuen Menschen erstehen zu lassen, wirft er in den Hexenkessel so ungefähr alle Kräuter hinein, die im üppig

¹ Schöpferische Entwicklung 253. Wegen der Wichtigkeit dieser Stelle geben wir den Originaltext wieder: Si partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand 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 (L'évolution créatrice⁶ [1910] 270).

² Man vergleiche hierüber das Werk des Verfassers: Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen (1911) 263 ff 288 ff 575 ff.

wuchernden Garten der modernen Philosophie emporwuchsen. Wir finden da einen ausgesprochenen Antiintellektualismus, eine Einfühlungs- und Erlebnistheorie, die geradezu der Zauber Schlüssel sein soll zum Heiligtum der Metaphysik. Wir finden da den Symbolismus und Nominalismus in seinen modernsten Formen, wie sie Mach, Avenarius, Duhem u. a. ausgebildet haben. Wir finden den Aktivismus eines Le Roy und Wilbois, den Humanismus F. C. S. Schillers und den mit ihm stammverwandten Pragmatismus der neuamerikanischen Philosophie. Wir finden weiter den ausgesprochenen Biologismus und Relativismus auf dem Boden einer absoluten Entwicklungslehre. Wir finden alle Grundsätze der reinen Aktualitätstheorie, die von einer Seelensubstanz wie überhaupt von einzelnen Dingen nichts wissen will. Das alles jedoch mit dem wichtigen Unterschied, daß Bergson diese philosophischen Auffassungen auf das begriffliche, intellektuelle Erkennen eingeschränkt wissen will, während sich ihm in der Intuition eine neue, sichere Pforte in das Reich der Wahrheit lockend öffnet. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Römische Indexkongregation Veranlassung fand, den Werken Bergsons gegenüber Stellung zu nehmen¹.

Daneben lebt aber in Bergson ein mächtiger, glühender, stürmender Drang und Durst nach wahren, unerschütterlich festem Erkennen, ein unersättlicher Durst nach Geist und Freiheit. Bergson erklärt dem breitspurigen Mechanismus und Determinismus, der sich in allen Gebieten des modernen Denkens eingenistet hat, den Kampf bis aufs Messer. Meisterhaft und glänzend ist seine wuchtige, unerbittliche Kritik, mit der er den Mechanismus bis in seine tiefsten Schlupfwinkel verfolgt, sofern dieser sich nicht auf die positive Wissenschaft einschränkt, sondern sich im Herzen der Philosophie festzusaugen sucht. Und das ist, neben der künstlerischen Vollendung seiner formellen Darstellung, wohl die Hauptursache, warum Bergson in Frankreich zunächst und dann auch über Frankreichs Grenzen hinaus soviel Begeisterung und Bewunderung ausgelöst hat. Bergson hat es verstanden, allen philosophischen Gewohnheiten zum Trotz, wie sie in den letzten Jahrzehnten in Frankreich maßgebend waren, das Bekenntnis der Freiheit auf sein philosophisches Banner zu schreiben. Jedes Buch aus

¹ Durch Dekret vom 1. Juni 1914 wurden die drei Hauptwerke Bergsons auf den Index gesetzt. Es sind: *Essai sur les données immédiates de la conscience; Matière et mémoire* und *L'évolution créatrice*. Siehe Acta Apostolicae Sedis, 12. Junii 1914.

seiner Feder ist ein kraftvolles, rücksichtloses Bekennen zur Metaphysik als zur Wissenschaft des Absoluten, die ohne Symbole auskommen, die nicht nur von außen um die Dinge herumschleichen, sondern in ihr eigenstes und tiefstes Wesen eindringen will; eine offene Absage an den absoluten Relativismus, der den Menschen nie befriedigen kann und auch der Sache selbst nicht entspricht; mit einem Wort ein kraftvolles Bejahren der Philosophie als einer selbständigen Geisteswissenschaft und ein entschiedener Protest gegen die positivistische Mode, die in der Philosophie nur ein Zusammenfassen der empirischen Kenntnisse der Einzelwissenschaften zu sehen behauptet. Anderseits aber verfällt er keineswegs dem entgegengesetzten Irrtum, als könnte man Philosoph sein, ohne auf die Ergebnisse der positiven Wissenschaften Rücksicht zu nehmen. Erst nach mühsamem Studium macht sich Bergson an seine Arbeit; sein Hauptwerk „Die schöpferische Entwicklung“ hat er in zwanzigjähriger Forscherarbeit vorbereitet. Es liegt viel Wahres in dem Satz, den Bergson einmal geschrieben hat: „Denn man erhält nicht von der Wirklichkeit eine Intuition, d. h. ein intellektuelles Mitfühlen mit dem, was sie an Innerstem besitzt, wenn man nicht ihr Vertrauen durch eine lange Kameradschaft mit ihren nach außen gerichteten Offenbarungen gewonnen hat“ (Einführung in die Metaphysik 57).

Dieser Mut, mit dem Bergson zu aufgegebenen Positionen zurückkehrt; diese unverdrossene Arbeit, mit der er um den Besitz einer echten Philosophie ringt; der glänzende und scharfsinnige Geist, mit dem er eingewurzelte Vorurteile zu zerstören und die wahre Erkenntnis des Seins zu fördern sucht, sichern ihm einen bedeutenden Platz in der Geschichte der modernen Philosophie.

Freilich ist eine sorgsame und gewissenhafte Sichtung notwendig, um das Wahre vom Falschen, das Dauernde von haltlosem Aufpuß, die echten Goldadern von blinkendem Tand zu scheiden. Bergson spricht manche Gedanken aus, die, so wie sie vorgebracht werden, nur blendende Irrtümer sind, aber zur Wahrheit werden, wenn man sie auf bestimmte Zeiten und Systeme einschränkt. So trifft seine Bekämpfung der starren, intellektualistischen Begriffsmetaphysik eigentlich nur gewisse Ausläufer der Spätscholastik und die deutschen Nationalisten, die da meinen, unabhängig von jeder Erfahrung die ganze Wirklichkeit aus ein paar grundlegenden, einfachen Begriffen durch reine Deduktion, durch mechanische Kombination oder durch Thesis, Antithesis und Synthesis aufbauen zu können. Da hat er allerdings recht, wenn er meint, durch die abstrakten Begriffe von

Einheit und Vielheit lasse sich niemals die reale Dauer, die wir in unserem Ich erfahren, a priori rekonstruieren. Die Kritik, die Bergson hier der empiristischen und rationalistischen Psychologie widmet (Einführung in die Metaphysik 18—22), dürfte an vornehmer Eleganz nicht so leicht ihresgleichen finden. Anderseits verflüchtigen sich zahlreiche Wahrheiten unter Bergsons Feder und im Ganzen seiner Weltanschauung zu trügerischen Irrlichtern. So seine Ableitung der Materie aus dem Geist, so seine Begründung der Freiheit, so der neue Weg, auf dem er zur metaphysischen Erkenntnis des Seins vordringen zu können hofft. Seine Seinsphilosophie ist nur eine originelle Erneuerung des πάντα ἕστι der Eleaten (S. 40); und seine Erkenntnistheorie mündet in einen absoluten Relativismus und erkenntnistheoretischen Nihilismus ein. Denn das Sein ist nach ihm immerwährende Richtungsänderung der Qualität, so daß es auch nicht zwei Zeitpunkte gibt, wo das Sein dem Wesen nach dasselbe bliebe. Und da die neu zu gestaltenden Begriffe sich diesem ewigen Flusse anpassen müssen, so ist ein allgemein gültiges, wissenschaftliches und philosophisches Erkennen unmöglich, unmöglich auch ein Mitteilen und Überliefern der erkannten Wahrheit. Und der tiefste Grund, aus dem diese irrtümlichen Ansichten sprudeln, scheint mir darin zu liegen, daß Bergson nirgends das sinnliche vom geistigen Erkennen, das Vorstellen vom begrifflichen Denken streng und scharf scheidet. Der Psychologe hat in ihm den Logiker absorbiert.

Trotz alledem aber beseelt Bergson ein so starkes Verlangen, die Einflüsse philosophischer und wissenschaftlicher Modeströmungen von sich abzuschütteln, daß der Wunsch rege wird, seine weitere Entwicklung möchte uns reifere Früchte der Erkenntnis bieten. Allerdings müßten dann gerade diejenigen Lehren, die Bergson besonders eigentümlich sind und geradezu den Kern seiner Weltanschauung bilden, eine durchgreifende Umgestaltung erfahren.

Fr. Klimle S. J.