

verständlich wie das Bestreben des Hl. Stuhles, den deutschen Katholiken den ihm möglichen Schutz angedeihen zu lassen, weshalb er sich auf Verhandlungen einließ, die zum Abschluß des Reichskonkordats führten, den zu verstehen auch nach den umfangreichen Ermittlungen und Erwägungen des Konkordatsprozesses noch immer Schwierigkeiten zu bereiten scheint.

(Ein abschließender Beitrag wird folgen.)

Bergson und unser Jahrhundert

YVONNE PELLÉ-DOUËL

Bergson hat am Ende des 19. Jahrhunderts die Gegenbewegung gegen den herrschenden Positivismus, den Mechanismus und Rationalismus des naturwissenschaftlichen Denkens ins Leben gerufen und ihr Bewußtsein und Stimme verliehen. Er stieß die Tore zur philosophischen, besonders zur metaphysischen Betrachtungsweise wieder auf, er befreite die Kräfte des Geistes und des Lebens; er bannte den Mechanismus, der nach und nach den schöpferischen Elan zu ersticken drohte, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Kunst, der Literatur, im ethischen und religiösen Leben, ja selbst im politischen Denken. Bergson und kein anderer, so schreibt Péguy in „Note Conjointe“, habe uns von jener Metaphysik der modernen Welt befreit, die sich als Physik ausgibt.

Diese Grundströmung in Bergsons Philosophie hat die Entwicklung unseres Jahrhunderts sicher stärker bestimmt als manche Einzelheiten seiner Lehre. Bergson hat dieser neuen Geisteshaltung entscheidende Anstöße gegeben, und er war einer ihrer vorzüglichsten Sprecher. So kommt ihm entscheidende Bedeutung zu, wenn man ein treffendes Gesamtbild der außergewöhnlichen und stürmischen Geistesrevolution gewinnen will, die den Beginn unseres Jahrhunderts kennzeichnet. „Eine große Philosophie ist nicht eine, die endgültige Urteile verkündigt, die Entscheidungen trifft, sondern eine, die eine Unruhe einführt, die eine Erschütterung einleitet.“¹

Als Bergson seinen Weg begann, der ihn vom „Essai sur les Données Immédiates de la Conscience“ (1889) bis zu den „Deux Sources de la Morale et de la Religion“ (1932) führte, herrschte an der Universität ausschließlich eine Philosophie, die ganz aus Kant und dem Positivismus hervorgegangen war. Von Kant hatten die Philosophen gelernt, den metaphysischen Spekulationen zu mißtrauen, mit Comte und der Schule Cousins verwarfen sie

¹ Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne, deutsche Übersetzung von Friedhelm Kemp, *Nota conjuncta*, Verlag Herold, München-Wien 1956, 39.

jedes Postulat, das über den Bereich des Experimentierbaren hinausging. Die Naturwissenschaft mit ihren von Claude Bernard festgelegten Richtlinien war unbestrittene Königin, und der Mensch wurde, so grotesk das im Grund auch war, als ein Naturphänomen betrachtet, das selbstverständlich dem Determinismus unterworfen war, den man für das letzte und endgültige Ergebnis des wissenschaftlichen Denkens hielt. Zugleich freilich sah man diesen Menschen als den an, der die Forschung in die Wege geleitet hatte, als den eigentlichen Gott, der sicher und mit Riesenschritten der „Zukunft der Wissenschaft“ entgegenging. Zwar hatten einzelne wie Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier Vorstöße in Richtung auf eine Wiederentdeckung der Metaphysik gewagt. Die Gesamtheit der Philosophen aber — die kaum mehr als Philosophiegeschichtler oder Psychologen im Schlepptau der Medizin, der Biologie, der Soziologie waren — versuchten, die Probleme nach naturwissenschaftlichen Methoden zu stellen und zu beantworten. Das Leben erklärte man mit Spencer durch die Evolution der Arten, das Denken durch die Theorien über die Lokalisierung im Gehirn, das moralische Leben mit Comte, Spencer, Stuart Mill und später der Schule Durkheims rein soziologisch. Der Mensch war zu einem Objekt der Naturwissenschaft geworden, das man von außen betrachtete, ein Phänomen unter Phänomenen. Alles, was mit dem Inneren zu tun hatte, hielt man für metaphysische Verschwommenheit, religiöse Phantasterei, literarische Unwissenschaftlichkeit. Man wollte ein neues Bild vom Menschen gewinnen, und unternahm dies, entweder nach dem mechanistischen Modell — darauf bauten die psychologischen Assoziationstheorien auf — oder nach dem organischen Modell — daraus erwuchs die Erforschung der Instinkte, der Empfindungen und des Gefühlslebens nach Bain, Fechner, Wundt, Ribot — oder nach dem evolutionistischen Modell — hier war es wiederum Ribot, der in seinen Theorien über das Gedächtnis, den Willen, die Persönlichkeit die klinischen Analysen der Neurologie mit der Idee einer vom Einfachen zum Komplexen fortschreitenden organisierenden Evolution verband.

Welches Modell man auch anwandte, die Tendenz war überall dieselbe: das Seelische wird von außen gesehen, wie eine Sache, die Gesetzen unterliegt und in ein Gewebe von Ursachen- und Wirkungsphänomenen verstrickt ist. Zugrunde lag der Gedanke, daß man durch rationale Erkenntnis, durch begriffliche oder gar mathematische Systeme das Lebendige und das Seelische gedanklich wieder aufbauen lassen könne, daß es als etwas aus verschiedenen Elementen Entstandenes erscheine.

Diese Philosophie blieb nicht ohne Echo in anderen Bereichen, besonders in der Literatur und in der Malerei. Der Realismus eines Courbet, der Naturalismus der „Soirées de Médan“, die großen sozialen Romane eines Zola, die bis auf den Grund gehenden Analysen der Brüder Goncourt, ja sogar die sozialen Romane von Paul Bourget weisen eine geradezu wissenschaftliche Beobachtung auf, eine minutiöse Beschreibung und Kategorisierung. Auch in sozialen und politischen Richtungen spiegelt sich dieser Anspruch auf

Wissenschaftlichkeit: man denke nur an zwei so entgegengesetzte Ideologien wie den Marxismus, der wissenschaftlicher Materialismus ist, und die Bewegung von Maurras, einen auf die Theorien Darwins und Taines gegründeten Nationalismus. Der Mensch beobachtet sich selbst methodisch nach allen Richtungen. Er glaubt den alten Warum-Fragen der Metaphysiker ein Ende gesetzt zu haben. Jede transzendente Dimension scheint beseitigt zu sein.

Das ist die Atmosphäre, in der Bergson anfängt. Auch er will nicht viel von den großen, allzu unbestimmten Theorien wissen, die ohne jede Rücksicht auf die Erfahrung vorangehen. Ihn beseelt der Geist des auf Strenge bedachten und sich an die Tatsachen haltenden Gelehrten. Und gerade das wird ihn über die Naturwissenschaft hinausführen. Bergson interessierte sich sehr für die evolutionistische Biologie, wie Spencer sie darstellte. Den größten Eindruck machte auf ihn das Mißverhältnis zwischen dem mathematischen Zeitbegriff, wie ihn der Evolutionismus und die Physik verwandten, und der inneren Erfahrung der Zeit. Dort handelte es sich einfach um eine Anwendung auf den Raum, um eine scheinbare Beweglichkeit, um das Zählen unbeweglicher Abstände, während die Erfahrung der Zeit die eines reinen Flusses ohne Haltepunkte, eine qualitative, subjektive, gelebte Dauer ist, die sich nicht verräumlichen läßt. Hier liegt der Ausgangspunkt, das beherrschende Thema und das „dynamische Schema“ von Bergsons ganzer Philosophie.

Die Enthüllung der gelebten Dauer wird zur Enthüllung der Innerlichkeit, des Subjekts, des Ich, des Bewußtseins: ein entscheidender Augenblick in der Geschichte des Denkens. Von hier aus entfalten sich nach und nach die großen Leitgedanken Bergsonscher Philosophie.

I

In seinem „Essai sur les Données Immédiates de la Conscience“ (1889) geht Bergson auf das Problem der scheinbaren Vielfalt der Bewußtseinsstufen ein, dem eine verräumlichte Vorstellung des Gedächtnisses zugrunde liegt; das Gedächtnis wird vorgestellt als aus einer Reihe von seelischen Bildern bestehend, die in den verschiedenen Zellen oder Zonen des Gehirns aufbewahrt werden. Diese Theorie beruht letztlich auf der vereinfachenden und ungenauen Ansicht, daß die Ideenassoziation die Struktur des ganzen Seelenlebens bilde. Bergson zeigt, daß sich der Begriff der Quantität, des Maßes nicht auf das seelische Leben anwenden läßt; er ist auf räumliche Symbole angewiesen, das Seelische eben aber schließt den Raum aus, da es reine Qualität, reine Verschiedenheit, reine, unumkehrbare, wenn auch alles umfassende Veränderung ist, was Bergson eben die „reine Dauer“ nennt. Das von ihm gebrauchte Bild erlangte Berühmtheit: der Schneeball, der im Weiterrollen wächst. Das seelische Leben ist nur vom Subjekt her zugänglich; denn es ist Spontaneität, Augenblicklichkeit, eben Leben, Hervorströ-

men auf ein Unbestimmtes zu, in einem Wort: Freiheit. Von Anfang an verwarf Bergson also jede Erklärung mechanistischer oder deterministischer Art.

In „*Matière et Mémoire*“ (1897) und „*L'Energie Spirituelle*“ (1912) kommt Bergson auf seine Ansichten, die Ärgernis erregt hatten, wieder zurück und wendet sich diesmal an ein bestimmtes Problem: das Problem des Gedächtnisses und der cerebralen Lokalisationen. Einige Psychologen hatten es durch klinische und physiologische Beobachtung zu lösen versucht, so Ribot in „*Les Maladies de la Mémoire*“ (1893). Dahinter erhebt sich das umfassendere Problem von seelischem und organischem Leben, von Geist und Materie.

Bergson findet gegenüber allen materialistischen Erklärungen eine klassisch gewordene Unterscheidung: das Gewohnheitsgedächtnis ist eine mechanische Gehirnfunktion, die durch Wiederholung, durch die Zusammenfügung motorischer Mechanismen entsteht, das Vergangene „spielt“, indem es sie nach-schafft, und das bis zu einem gewissen Grad lokalisiert werden kann; das reine Gedächtnis dagegen ist nichts anderes als das „dauernde“ Ich, das will und das sich das Vergangene als Gelebtes, d. h. als unvergleichlich vorstellt. Der Leib, das Gehirn sind die Instrumente des Aufmerkens auf das Leben, das Maß unserer Aktion auf die Dinge, angepaßt den Erfordernissen dieser Aktion. Das Gedächtnis hingegen ist nichts anderes als unsere reine Dauer, d. h. das unaufhörlich neue Entspringen unseres geistigen Ichs, unserer schöpferischen Spontaneität. Der Geist tritt mit der Materie in Berührung mittels der vom Gedächtnis genährten Aktion. Aber gerade in der reinen Aktion, in den Akten reiner Freiheit kann er sich in einer totalen Konzentration seiner selbst sammeln. Berühmt wurde das von Bergson gewählte Beispiel: Der Geist ist einem umgekehrten Kegel vergleichbar, dessen Spitze die Spitze der Aktion darstellt, die an der Ebene des Realen aufstößt, während die Basis die mehr oder minder unbewußte Zone darstellt, in der sich das Ich lockert, in Fragmente, in verstreute und vielfältige Erinnerungen zerfällt. Unaufhörlich durchläuft der Geist diesen Raum in allen Richtungen, vom Traum zur Aktion, von der aktiven Wahrnehmung des Wirklichen zum Zurückfallen ins Unbewußte. Das Gedächtnis ist also der Geist, insofern er lebt, dauert, Bedeutungen setzt.

Das Gehirn ist nicht die Ursache des Gedächtnisses, sondern ein Instrument zum Aufrufen der Erinnerungen, in Abhängigkeit von der Wahrnehmung, die ihrerseits die mögliche Aktion vorzeichnet. Diese ist nur in den Augenblicken wahre Aktion, wo das Ich ganz und gar sich selbst gegenwärtig ist.

Eine solche Theorie aufstellen hieß die mechanistische Position von Grund auf umkehren und den Geist wieder einführen, indem man ihn von vornherein und wesentlich dem Zugriff der äußeren Beobachtung und des Messens entzog. Es hieß, den fundamentalen Widerstand, den das seelische Leben jeder materialistischen Erklärung entgegensetzt, neu zur Geltung brin-

gen: es hieß das Tor öffnen für eine Psychologie des innern Bereichs, des Fließenden, des Unbewußten, das rein seelisch ist, des Ichs, das spontan und nicht nach vorausberechenbaren Schemata handelt.

Das hieß einer neuen Philosophie und vielleicht sogar einer neuen Naturwissenschaft den Weg öffnen, einer Psychologie, die dem seelischen Geschehen nicht mehr gegenübersteht, die auch nicht nur klassifizierend und aufzählend von außen beobachtete Introspektion, sondern die mit dem Elan des seelischen Lebens selbst zusammenfiel, durch eine achtsame Beschreibung der Eigenart des seelischen Geschehens und die nunmehr die gesamte psychologische Reflexion bestimmen sollte.

In den Werken aus den Jahren des neuen Jahrhunderts — „Le Rire“, „L'Évolution Créatrice“, „L'Énergie Spirituelle“, „Durée et Simultanéité“ — wie in den Vorlesungen am Collège de France gelang Bergson das Erstaunliche: er zog nicht nur ein mondänes Publikum an und gewann es für sich — es gehörte zum guten Ton, in seine Vorlesungen zu gehen, und die Damen ließen sich durch ihre Diener einen Platz belegen —, sondern auch Philosophen, wie Gabriel Marcel, Jacques Chevallier, Jean Wahl, sowie Nonkonformisten und Sozialreformer, wie Georges Sorel oder Péguy, der kam, um die Entwicklung im Denken seines ehemaligen Professors an der École Normale Supérieure zu verfolgen.

II

In „L'Évolution Créatrice“ greift Bergson das alte Thema vom seelischen Leben wieder auf, daß Leben, nämlich Spontaneität, Freiheit, reine Dauer ist, und fügt es in das umfassendere Thema des Lebens im allgemeinen ein. Bergsons Philosophie erweist sich so als eine Philosophie des Lebendigen. Diesmal liefert die Biologie seinen Ausgangspunkt und sein „dynamisches Schema“. Spencer, Darwin und Lamarck hatten die Idee der Evolution auf den philosophischen Markt geworfen. Aber sie hatten sie nicht eingehend genug durchdacht, und so verfälschten sie diese Idee durch eine nachträgliche Überlegung, indem sie versuchten, das angebliche Räderwerk der Evolution auseinanderzunehmen und alles mechanistisch zu erklären. Für Bergson gab es kein Räderwerk, keinen Mechanismus, für ihn wurde auf Grund zahlreicher Analysen und sorgfältiger Untersuchungen vielmehr eines deutlich: die Evolution geschieht im Fluß des Lebens selbst, unvorhersehbar, triumphierend, unwiderstehlich, und sie entzieht sich jeder begrifflichen Erfassung oder rationalen Symbolisierung. Bergson fürchtete das Zurückfallen in naturwissenschaftliches Denken, das an der Materie geprägt wurde, die in der Schwere und Räumlichkeit in Erscheinung tritt. Nicht das Kräftepiel auf der Ebene der Materie kann die Evolution der Arten erklären, sondern der Elan vital, der immer siegreicher durch die aufsteigenden Formen der lebendigen Wesen hervorbricht: „(Es ist) ... die ursprüngliche Schwingkraft des Ganzen, dank deren die Bewegung der Teile weitergeht.“²

² Schöpferische Entwicklung, Jena 1912, 60.

Die Evolution ist für Bergson weder eine blinde und zufällige Verkettung mechanischer Elemente, noch eine bewußte oder zum wenigsten finalisierte Anpassung an das Milieu — damit wäre die Intelligenz vor das Leben gestellt —, keine mechanische Kausalität, keine im voraus festgelegte Finalität. Der *Elan vital* bahnt sich von einer nach allen Richtungen strömenden Quelle aus einen Weg zum Geist hin. Dieser ursprüngliche *Elan* erfährt manche Wechselfälle und Fehlschläge in seinen vielfältigen Durchbruchsbemühungen. Letztlich aber triumphiert er in der immer geschmeidiger und feiner werdenden lebendigen Organisation, insbesondere im Nervensystem, das ihm gestattet, zum Menschen vorzustoßen, der allein imstande ist, unter gewissen Bedingungen, des *Elan vital* bewußt zu werden. Eine Stelle in „*L'Evolution Créatrice*“ faßt Bergsons Gedanken über diesen Punkt sehr gut zusammen: „Denn beim Menschen ist das Bewußtsein wesentlich Intellekt. Und es könnte, es sollte, so scheint es, auch Intuition sein. Intuition und Intellekt vertreten zwei gegensätzliche Richtungen der Bewußtseinsarbeit: die Intuition geht im Sinne des Lebens selber, der Intellekt im umgekehrten Sinne und sieht sich so ganz von selbst auf die Bewegung der Materie eingestellt. Ganz und vollkommen wäre erst eine Menschheit, bei der diese beiden Formen bewußter Aktivität volle Entfaltung erreichten; und unzählige mögliche, je allen ersinnbaren Graden von Intellekt und Intuition entsprechende Mittelglieder lassen sich zwischen einer solchen Menschheit und der unseren denken. Hier liegt der Anteil des Zufalls im geistigen Bau unserer Art. Eine andere Evolution hätte zu einer anderen, entweder noch intelligenteren oder aber intuitiveren Menschheit führen können. In der Menschheit aber, an der wir Teil haben, ist tatsächlich die Intuition dem Intellekt fast vollständig geopfert worden. Es scheint als hätte das Bewußtsein in der Eroberung der Materie und der Rückeroberung seiner selbst das Beste seiner Kraft erschöpfen müssen. Denn unter den besonderen Bedingungen, unter denen diese Eroberung sich vollzog, erforderte sie die Anpassung des Bewußtseins an die Beschaffenheiten der Materie, forderte die Konzentrierung seiner gesamten Aufmerksamkeit auf diese Beschaffenheiten, forderte endlich seine Besonderung zum Intellekt. Dennoch, ob auch verschwimmend und vor allem diskontinuierlich, die Intuition besteht. Eine halb erloschene Lampe ist sie, die nur von Zeit zu Zeit und nur für Sekunden aufflackert. Schließlich aber, sie flackert doch auf, wenn ein vitales Interesse ins Spiel kommt. Und auf unsere Persönlichkeit und unsere Freiheit, auf die Stellung, die wir im Zusammenhang der Natur einnehmen, auf unseren Ursprung und vielleicht auch unsere Bestimmung wirkt sie, ein schwankendes, blasses Licht. Ein Licht aber, das darum nicht weniger die Finsternis jener Nacht durchbricht, in der uns der Intellekt beläßt“ (Schöpferische Entwicklung, 271).

Der Mensch, dieses zwielichtige Wesen, unterliegt noch dem Absturz und der Schwere der Materie, die die Auflösung des schöpferischen Schwunges ist; ihr ist seine Intelligenz vom Ursprung her angepaßt. Darum muß er den

Verstand irgendwie übersteigen, sich diesem Angepaßtsein durch eine gewaltsame Wendung des Willens entreißen: „Sich umwendend, sich auf sich selber werfend, müßte das Vermögen des Schauens eins werden mit dem Akte des Wohlwollens.“³ Die Intuition trifft dann auf den Instinkt, der, an das Leben angepaßt, in Richtung des *Elan vital* gelegen ist, und erleuchtet ihn, gibt ihm seinen Sinn. Die Intuition findet hier die Dauer wieder, aber eine kosmisch gewordene Dauer, die letztlich mit dem Sein identisch ist, reine Spontaneität, reines Bewußtsein, reine Schöpfung. Es ist „... der Grund unseres Wesens, ist — wir fühlen es wohl — die eigene Substanz der Dinge, mit denen wir in Verbindung stehen“⁴.

Die Natur der Dauer, des *Elan vital* also, erscheint damit als etwas Seelisches: „Je mehr sich also die Aufmerksamkeit dieser Kontinuität des Lebens zuwendet, desto mehr sieht man sich die organische Entwicklung der eines Bewußtseins nähern, wo die Vergangenheit gegen die Gegenwart drängt und aus ihr eine neue, eine all ihren Vorläufern inkommensurable Form hervorbrechen läßt.“⁵ Ein Analogon dieser Schöpfung ist uns in der Erfahrung des Bewußtseins gegeben, besonders im ästhetischen Bewußtsein. „In diesem Sinne kann wie vom Bewußtsein auch vom Leben gesagt werden, es erschaffe etwas in jeglichem Augenblick.“⁶ Diese Schöpfung ist einfach, leicht, wie die Inspiration des Dichters, die sich in der Vielfalt der Worte entfaltet, wie die Geste der Hand, die nur für die Analyse und Auseinanderlegung kompliziert erscheint: „... während doch die Natur nicht mehr Mühe hatte, ein Auge zu schaffen, als ich habe, meine Hand zu heben.“⁷ Die ganze Natur ist diese einfache und schöpferische, unvorhersehbare und anmutige Geste. Bergson beendet das dritte Kapitel von „*L'Evolution Créatrice*“ mit einer berühmten und großartigen Vision: „Wie das winzigste Staubkorn eins ist mit unserem gesamten Sonnensystem, mitgerissen in jene unteilbare Niederstiegsbewegung, die die Materialität selber ist, so auch sind alle organischen Wesen, vom geringsten bis zum höchsten, von den ersten Ursprüngen des Lebens ab bis zur Zeit, wo wir stehen, und in allen Räumen und in allen Zeiten, nur das Sichtbarwerden eines einzigen, der Bewegung der Materie entgegengesetzten und in sich ungeteilten Impulses. Alle Lebewesen tragen einander, alle überwältigt der gleiche furchtbare Drang. Das Tier nimmt 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 hinreißendem Vorstoß, fähig alle Hindernisse zu überreiten, und die größten Widerstände zu überwinden — vielleicht selbst den Tod.“⁸

Daher die „biologische“ und „kosmische“ Auffassung der Philosophie. Die Philosophie ist nicht nur die Rückkehr des Geistes zu sich selbst, das Zusammenfallen des menschlichen Bewußtseins mit dem lebendigen Prinzip, aus dem es hervorgeht, eine Berührung mit der schöpferischen Anstren-

³ Schöpferische Entwicklung 242.

⁶ ebd. 35.

⁷ ebd. 97.

⁴ ebd. 45.

⁵ ebd. 33.

⁸ ebd. 274/75.

gung. Sie ist Ergründung des Werdens ganz allgemein, der wahre Evolutionismus und deshalb die wahre Weiterführung der Naturwissenschaft⁹. Bergsons biologische und organizistische Art, die Philosophie anzugehen, hat wahrscheinlich viel Einfluß gehabt auf Systeme wie die organischen Philosophien in den Vereinigten Staaten oder die biologische Philosophie eines Raymond Ruyer in Frankreich. Daneben sei vor allem auf die überraschende Verwandtschaft einer solchen kosmischen Vision mit derjenigen Teilhard de Chardins hingewiesen. Wenn Bergson schreibt: „Je mehr man darüber nachdenkt, um so mehr kommt man zu der Einsicht, daß diese Konzeption der Metaphysik es ist, die von der Naturwissenschaft nahegelegt wird“, so muß man an die Grundposition Teilhard de Chardins denken, die, ausgehend von den Überlegungen des Paläontologen und Geologen eine im naturwissenschaftlichen Denken verwurzelte, darauf gestützte und es weiterführende philosophische Reflexion darstellt. Die Methode ist im Grund dieselbe: sie bedenkt in einer Einheit zusammen die biologischen und psychischen Tatsachen und macht sie für eine Lösung der metaphysischen Probleme zugänglich. Weder bei Teilhard de Chardin noch bei Bergson gibt es eine Aufhebung der Kontinuität, verschiedene Ebenen, besondere Methoden, genau zwischen dem Biologischen und Psychischen abgegrenzte Probleme. Daher dieser für manche beunruhigende Eindruck organischer Einheitlichkeit, die den Kosmos zugleich zum Fragezeichen und zur Lösung macht.

Am Grund des Problems findet sich noch eine weitere offenkundige Übereinstimmung. Für Bergson wie für Teilhard de Chardin steht es außer Zweifel, daß die Evolution im ganzen genommen jenen Elan des Geistes darstellt, der die Materie durchströmt — „das Weltall in der Schwerkraft auf den Geist zu fallend“ (Teilhard de Chardin) —, und daß diese Evolution eine aufsteigende ist. Wenn ihr Hervorströmen auch in verschiedenen Bildern gefaßt wird, als Geysir bei Bergson, in Form einer Spirale bei Teilhard de Chardin, die Intuition und der evolutionistische Optimismus bleiben dieselben. Nach Bergson führt die Evolution zum Triumph, nach Teilhard de Chardin ist der ganze Kosmos belebt vom Punkt Omega, der die Ankunft der „Noosphäre“ und des schließlich ganz vermenschlichten und damit vergöttlichten Menschen vollenden wird. Im einen wie im anderen lebt etwas von einem eschatologischen Propheten, aber bei beiden stützt sich der prophetische Schwung auf die Gegebenheiten der Biologie. Für beide auch liegt der naturwissenschaftliche und technische Fortschritt im Sinn der geistigen Evolution. „Die Notwendigkeit eines ununterbrochenen Wachstums des Universums, eines *Lebens* der Realität, meine ich, tut sich auf. Von hier aus aber tritt auch das Leben, das wir auf unserem Planeten vorfinden, dieses im selben Sinne wie das Universum gerichtete, dieses der Materie entgegengesetzte Leben, unter neuen Aspekt.“¹⁰ Bergson kündigt hier Teilhard de Chardin an¹¹.

⁹ Vgl. Gaston Berger, Gabriel Marcel, Henri Gouhier u. a. in einem Colloquium, das die *Nouvelles Littéraires* vom 22. 10. 1959 veröffentlichten.

¹⁰ Schöpferische Entwicklung 346.

¹¹ Vgl. diese Zschr. 165 (1959/60) 210.

Beide Standpunkte werfen auch dieselben Probleme auf: die Gefahr eines Pantheismus oder wenigstens einer mangelnden Transzendenz des „Punktes Omega“ bzw. des Quellpunktes des *Elan vital*; Schwierigkeiten, hervorgerufen durch die negativen Ideen: das Nichts, die Materie, das Leid, das Übel; eine Verallgemeinerung von naturwissenschaftlichen Tatsachen, die sich zu sehr in Bildern bewegt; eine ausschließlich „welthafte“ Einstellung, um mit Gaston Berger zu reden.

Zu erwähnen wäre auch der Einfluß der Erneuerung der biologischen Sicht auf die Biologie selbst, insbesondere auf die Überwindung der Dualität von physikalisch-chemischer und eigentlich „vitaler“ Seite der Biologie durch eine eigene, und zwar psychische Deutung des Lebendigen als solchen. Man fände manche Berührungspunkte mit dem Denken Bergsons oder Spuren seiner Philosophie in den Werken von Denkern wie Cuénot, Whitehead, Canguilhem, Lecomte du Noüy, Ruyer, Pauli, Bleuler, Hans Driesch, Schrödinger, MacDougall oder auch Spemann.

III

Mit seinem Werk *„Les deux Sources de la Morale et de la Religion“* gewinnt Bergson noch tieferen Einfluß auf das Denken unserer Zeit. Er ändert darin weder das zentrale Thema seiner Philosophie noch ihre Richtung; nur wendet er sich jetzt dem Gottesproblem zu, das bis dahin, wenn nicht im Denken, so doch wenigstens im Werk Bergsons zurücktrat. Wieder bilden der *Elan vital* und die Intuition, die allein dazu den Zugang schenkt, das zentrale Thema dieses Buches. Wieder begegnen wir der Idee des nicht berechenbaren und schöpferischen Lebensstromes. Aber diesmal wird der Quellpunkt des Hervorströmens, der Ursprung des *Elan* bei seinem Namen genannt, es geht um Gott. Die schöpferische Evolution, der unaufhörlich fortschreitende Kosmos, findet vollen Sinn, indem sie sich offenbart als eine „Maschine, um Götter zu machen“.

Die Moral sprudelt empor und fällt manchmal in toten Kristallisationen zurück; aber ihre Quelle ist der *Elan*, ihre Bewegung der Fortschritt und die Freude: „In der Ethik des Aufschwungs dagegen ist implizit das Gefühl eines Fortschritts enthalten. Das Gefühl, von dem wir sprechen, ist die Begeisterung eines Vormarsches ... Es genügt, daß die Freude der Begeisterung mehr enthält als das Vergnügen des Wohlbehagens, in dem dieses Vergnügen jene Freude nicht einschließt, diese Freude aber jenes Vergnügen in sich enthält und es sogar in sich aufsaugt. Das fühlen wir; und die so erhaltene Gewißheit, weit entfernt davon einer Metaphysik verhaftet zu sein, ist das, was dieser Metaphysik erst ihre festeste Stütze gibt.“¹²

Péguy hat die Gedanken Bergsons zur Moral lang vor ihrer Formulierung in den *„Deux Sources“* verstanden und vorausgefühlt, als er die Gefahren der Kristallisation, der Erstarrung der Seele in den leeren Formeln der Ge-

¹² Die beiden Quellen der Moral und der Religion, übersetzt von Eugen Lerch, Jena 1933, 47—48.

wohnheit aufwies: „Von allem, was es Schlimmes geben kann, ist die Gewohnheit das Schlimmste.“ Unzählige junge Menschen nach dem ersten Weltkrieg, besonders in der Jugendbewegung, sprachen sich immer wieder Texte voll Bergsonscher Philosophie wie diese vor: „Die Moral ist ein Eigentum, ein Regime des Eigentums und gewiß ein Wohlgefallen daran. Die Moral macht uns zu Eigentümern unserer dürftigen Tugenden. Die Gnade macht uns zu einer Familie und einer Rasse...“¹³ „Wenn von der endgültigen Verhärtung und von der endgültigen Verstockung die Rede ist, so ist darunter durchaus ein wirkliches Hartwerden zu verstehen, das die Seele gleichsam in dürres Holz verwandelt.“¹⁴

Wahrscheinlich ist es zum großen Teil dem tief wirkenden Einfluß Péguy's zu verdanken, daß Bergsons Begriffe der geschlossenen Moral und der Gnade, des „Auf-der-Stelle-Tretens“ und der Inspiration so weit und dauerhaft ausstrahlten. Denken wir etwa an den berühmten „Anruf des Heroen“: „Aber die großen ethischen Gestalten, die in der Geschichte Epoche gemacht haben, reichen sich die Hand über die Jahrhunderte hinweg, über unsere menschlichen Gemeinwesen hinweg ... Wir können ihre Stimme nicht deutlich hören; dennoch ist ihr Ruf ergangen; etwas in der Tiefe unserer Seele antwortet ihnen...“¹⁵

Unweigerlich denkt man dabei an den seltsamen Zauber, den Jeanne d'Arc auf Péguy ausübte, von seinen ersten Jahren am Collège Sainte Barbe bis zu dem *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*. Wie merkwürdig hat sich zwischen beiden das Verhältnis von Lehrer und Schüler gewandelt, wenn man etwa Péguy's Unterscheidung zwischen Mystik und Politik betrachtet: „Die Politik spottet der Mystik, aber die Mystik nährt die Politik“ („*Notre Jeunesse*“) und dann Bergsons Worte über dieselbe Dualität von Verflechtung, sozialem Druck und Mystik hört: „Wenn das Wort eines großen Mystikers eines seiner Nachfolger bei dem oder jenem unter uns ein Echo findet, ist es dann nicht so, daß in uns ein Mystiker wohnt, der nur schlummert und auf eine Gelegenheit wartet, um zu erwachen?“¹⁶

Bergson eigentümlich und Péguy völlig fremd bleibt freilich die biologische Perspektive. Das Streben, die schöpferische Begeisterung, der Anruf des Heroen sind ein Aufleuchten des *Elan vital* mitten im mechanischen Zurückfallen: „... (Man begreift), daß das Leben, das an einem bestimmten Punkte seiner Entwicklung das Menschengeschlecht hervorgebracht haben muß, gewissen bevorzugten Individualitäten einen neuen Anstoß leiht, Individualitäten, die hineingetaucht sind, um neue Kraft zu schöpfen und der Gesellschaft zu weiterem Fortschreiten zu verhelfen ... Dagegen wird alles klar, wenn man hinter diesen (sozialen) Manifestationen das Leben selbst sucht. Wir wollen also dem Wort Biologie den sehr weiten Sinn geben, den es haben sollte, den es vielleicht einmal erhalten wird und abschließend sagen: Alle Ethik, ob Druck oder Aufstreben, ist biologischer Natur.“¹⁷

¹³ Nota conjuncta 97.

¹⁴ ebd. 109.

¹⁵ Die beiden Quellen 64.

¹⁶ ebd. 97.

¹⁷ ebd. 97—98.

Im zweiten Teil von „Deux Sources“, wo sich Bergson dem religiösen Problem zuwendet, schreitet er noch weiter in der gleichen Richtung. Wieder findet er die Dualität zwischen der statischen Religion, die organisiert, rationalisiert, in Formeln gefaßt ist, und der dynamischen Religion, die Elan, Streben, in ihren Gipfeln Zusammenfallen mit Gott ist, mit dem Elan vital also, wobei beide Wörter in ihrem vollen Sinn zu nehmen sind: „Elan“, das heißt Bewegung, unendliche Evolution, und „vital“, das heißt Leben, Spontaneität, Freiheit, Unberechenbarkeit. Die Mystik ist der Zugang zu diesem Gott, ein intuitives Sichversenken in den Elan vital selbst: „Als wir die Mystik in ihrer Beziehung zum Lebensschwung bestimmten, haben wir implizite zugegeben, daß die wahre Mystik etwas Seltenes ist.“¹⁸ Sie ist das Mittel, „das Problem der Existenz und der Natur Gottes experimentell anzugehen“. Wenn Gott existiert, so ist es die Erfahrung, die es uns lehrt. Die frühere biologische Beweisführung hatte Bergson zur Annahme des psychischen Charakters der „durch die Materie hindurchströmenden Energie“ geführt, vor allem in ihrem Gipfelpunkt, der Bewußtheit. Die Mystik ist Teilhabe an dem herrlichen und schöpferischen Leben Gottes selbst, der als Liebe erfahren wird. „Das wird also die Schlußfolgerung des Philosophen sein müssen, der sich an die mystische Erfahrung hält. Die Schöpfung wird ihm als ein Unternehmen Gottes erscheinen, mit dem dieser Schöpfer erschafft, um sich Wesen beizugesellen, die seiner Liebe würdig seien.“¹⁹

Aber auch hier bleibt Bergson seiner zentralen Thematik treu, er sieht Gott und Mystik unter dem evolutionistischen Gesichtspunkt: „Unter diesen Umständen hindert den Philosophen nichts, die Idee zu Ende zu führen, die der Mystiker ihm suggeriert, die Idee eines Weltalls, das nur der sichtbare und fühlbare Aspekt des Bedürfnisses zu lieben ist, mit allen Konsequenzen, die diese schöpferische Emotion nach sich zieht, ich meine mit der Erscheinung vom lebenden Wesen, in denen dieses Gefühl seine Ergänzung findet, und in der Unzahl anderer lebender Wesen, ohne die jene nicht hätten erscheinen können, und schließlich mit einer ungeheuren Menge von Stofflichkeit, ohne die das Leben nicht möglich gewesen wäre.

Wir gehen damit sicherlich über die Schlüsse der ‚Evolution Créatrice‘ hinaus ... Aber wir können nicht oft genug wiederholen: die philosophische Gewißheit läßt verschiedene Abstufungen zu, sie wendet sich ebenso an die Intuition wie an die Reflexion, und wenn die sich an die Wissenschaft anlehrende Intuition überhaupt einer Fortführung fähig ist, so kann dies nur durch die mystische Intuition geschehen.“²⁰

Indem Bergson der mystischen Erfahrung eine so grundlegende Bedeutung zumaß, brachte er ein Anliegen zur Geltung, das viele Philosophen damals bewegte. Seit den Überlegungen über Spencer war ein weiter Weg zurückgelegt worden. Nun gelangte man zu Gott, und zwar gerade, nach der Absicht Bergsons, zu dem Gott der Liebe des Christentums. Der Philosophie

¹⁸ ebd. 211.¹⁹ ebd. 253.²⁰ ebd. 254.

der Religion wurde damit eine glänzende Rechtfertigung zuteil, und sie gewann gewissermaßen das philosophische Bürgerrecht. Die „Deux Sources“ fanden ein ungeheures Echo. Nunmehr war für das philosophische und gebildete Publikum Mystik nicht mehr gleichbedeutend mit Hysterie wie zur Zeit Janets (1823—1899). Dank Bergson hatte die religiöse Erfahrung Vertrauenswürdigkeit gewonnen — welche Vorbehalte man im übrigen auch machen muß.

Das sind einige der großen Themen der Philosophie Bergsons, die das Denken unserer Zeit geprägt haben. In anderen Bereichen, wie der Politik, müßte etwa auf die Rolle hingewiesen werden, die Bergson während des ersten Weltkriegs bei seiner Begegnung mit Präsident Wilson zufiel; sie hatte zweifellos mehr oder minder direkten Einfluß auf die Gründung und den Geist des Völkerbundes. Auch seine nahezu „prophetischen“ Ansichten über die aktuellen physikalischen Theorien wären zu erwähnen, wie sie sich in den Arbeiten eines Langevin, Eddington, Meyerson oder in der Quantenphysik finden²¹.

Die Gedenkartikel zu Bergsons hundertstem Geburtstag 1959 hoben übereinstimmend hervor, von welcher entscheidender Bedeutung Bergson für die geistigen Bewegungen unserer Zeit war, wenn sich auch diese Ideen in mancher Hinsicht vom Buchstaben seiner Philosophie entfernen oder ihn sogar leugnen.

Dennoch macht sich eine Loslösung von der Philosophie Bergsons bemerkbar, vor allem in den jungen Generationen. Dies ist sicher darauf zurückzuführen, daß Bergson ein Philosoph aus der Zeit vor dem Krieg ist, daß an keinem Punkt seines Werkes und seines Charakters die Angst spürbar wird, die der grundlegende Wesenszug der unsere Zeit kennzeichnenden existentiellen Reflexion ist. Gewiß ist sein Denken Elan, aber ein meditativer, gelöster, optimistischer Elan. Gaston Berger berichtet die folgende Bemerkung von Le Senne: „Wenn ich tief leide, kann ich mich nicht mehr als Bergsonianer fühlen.“²² Bergson selbst hat sicher die Angst und den Schmerz gekannt in den letzten, so tragischen und dunklen Tagen seines Lebens. Aber kann die Erfahrung der Existenz auf seine ruhige und selbstsichere Art in unserer erschütterten Welt gelebt werden, die durch Rückfälle in die Barbarei, durch ein tiefes Gefühl des Bedrohtsein, der Gebrechlichkeit, des Übels geprägt ist? Auch hier ließe sich wieder eine Verwandtschaft mit Teilhard de Chardin finden, bei dem der Leser vergebens den für den Christen so entscheidenden Sinn für das Leid und das Kreuz sucht.

Das ändert aber nichts daran, daß die zeitgenössische Philosophie ganz und gar, in ihren Quellen wie in ihrem Geist, durch die Revolution Bergsons geprägt ist: „Eins verzeiht man Bergson nicht, daß er unsere Ketten gesprengt hat“ (Péguy).

²¹ Vgl. *Bulletin de la Société française de philosophie*, in: Bergson et Nous, Mai 1959, Bergson et l'esprit de la Physique contemporaine von Milic Capek, 53ff.

²² *Nouvelles Littéraires* 22. 10. 1959.