

ADOLF KELLER x

EINE PHILOSOPHIE
DES LEBENS

(HENRI BERGSON)



ADOLF KELLER ^x
EINE PHILOSOPHIE
DES LEBENS
(HENRI BERGSON)



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICH'S
JENA 1914

B 24 50

B 43 11 6

VORWORT

Diese Darstellung der Gedankenwelt Bergsons ist zuerst in der Schweizerischen Zeitschrift *Wissen und Leben* erschienen und hier mit einigen Erweiterungen und Veränderungen wieder abgedruckt. Das bedingte eine starke Verdichtung des Stoffes und in der Form der Ausführung den Versuch einer Anpassung an einen weitem Leserkreis. Gerade deshalb ist diese Schrift als Einführung in die Philosophie Bergsons vielleicht vielen Lesern willkommen, die sich sonst nicht fachmäßig mit Philosophie beschäftigen, aber doch spüren, dass heute von der Philosophie her starke und verheißungsvolle Einflüsse auf unsere Kultur ausgehen, mit denen man sich auseinandersetzen hat. Wegen der totalen Standpunktänderung, die diese Philosophie gegenüber der bisherigen bedeutet, ist diese Auseinandersetzung gar nicht leicht, wie die Mehrzahl der so gegensätzlichen Äußerungen über Bergson zeigt. Die Einen, die sich an seine leicht zu kritisierenden Einseitigkeiten und schwachen Punkte festhacken und ihn deshalb ablehnen, übersehen meist den großen Zug, die geistige Konzeption und den lebendigen Grundtrieb des Gesamtwerkes. Die andern, die sich davon gefangen nehmen lassen, etwa noch hingerissen vom Zauber der Sprache und der plastischen Gestaltungskraft, vergessen leicht die kritischen Maßstäbe, die wir namentlich aus der deutschen philosophischen Entwicklung gewonnen haben. Ein abschliessendes Urteil über Wert und Wirkung von Bergsons Philosophie wird sich heute schon deshalb nicht geben lassen, weil sie selbst nicht abgeschlossen ist. Wenn man von der Wirkung eines Werkes auf dessen Wert oder doch dessen Bedeutung für die Gegenwart schliessen darf, so zeigt der gewaltige Einfluss Bergsons jedenfalls, dass er mit seinem Denken auf einen Nerv unserer Zeit gestossen ist, auf Hoffnungen und Anstrengungen, die in besonderer Weise die heutige Kulturwelt beschäftigen. Es kann nichts anderes sein, als die Sehnsucht nach einer neuen Befreiung, Vertiefung und Steigerung des Lebens selbst, das in uns fließt. Wer alte, hemmende Gewohnheiten zerbrach, hat meist auf den Dank von Befreiten rechnen dürfen. Ob auch ein Zerbrechen alter Gewohnheiten des Denkens, das so viel für die Befreiung des Menschen geleistet hat, dieses Dankes würdig ist, ist heute die vielumstrittene Frage. Wer von Bergsons Antwort nicht befriedigt ist, wird doch wenigstens von der Aufwerfung der Frage selbst, ihrer Verfolgung und Bearbeitung reichlichen Gewinn haben.

ZÜRICH, Januar 1914

ADOLF KELLER

Vor allem Denken liegt das Leben. Keiner weiß, wie lange sein schöpferischer Wellenschlag durch das All schlug, bevor ihm an einem Punkte seines Werdeganges leuchtend der prometheische Funke des Denkens entsprang. Und so sehr dieses seinen Eigenwert gewonnen und seine eigenen Gesetze sich geschaffen hat, irgendwo hängt es doch mit dem Leben als seiner Bedingung zusammen und zielt wieder darauf hin, um es zu erleuchten und zu leiten. Wo dieser Zusammenhang vergessen wurde, da richtete eine abstrakte Scholastik ihr trostloses Reich auf. Wo das Denken sich gebärdete, als ob es jenem Nährboden für immer entwachsen wäre, da verfielen seine Gebilde der Erstarrung oder entbehrten doch jener zeugenden Kraft, die aus dem Schoße des Lebens wieder Neues hervorrief. Wo das Denken nicht mehr weiter kam und sich an unlösbaren Widersprüchen feststieß, half so oft das Leben selbst weiter, indem es wie eine Flut sich höher hob und mit neuen Schöpfungen, Fragen und Problemstellungen das Schiff wieder flott machte und neuen Zielen entgegen trug. Wer sich in den Eiswüsten einer lebensfremden Abstraktion verlor, wird immer wieder die Berührung mit dem wirklichen Leben suchen müssen, wenn er auf die Dauer nicht irre gehen will. Zurück zum Leben! ertönt es dann immer wieder, wenn eine Fragestellung, ein Problem zu Tode gehetzt worden ist und weitere Antworten verweigert. Diesen Ruf erhebt in der heutigen Zeit kein Zweiter so eindringlich und leidenschaftlich wie der Franzose Henri Bergson. Er hat damit eine starke philosophische Bewegung entfacht, die immer weitere Kreise zieht und deren Ende noch nicht abzusehen ist.

Hier soll nun eine kurze Darstellung seiner Gesamtphilosophie und ihre Beurteilung versucht werden, wobei wir weder der Kritiklosigkeit der meisten seiner schwärmenden Anhänger, noch der Verständnislosigkeit mancher seiner Kritiker verfallen wollen. Es kann sich dabei nicht darum handeln, eine vollständige syste-

matische Darstellung zu geben. Wer eine solche sucht, findet sie leicht in der bereits stark angeschwollenen Literatur über Bergson¹.

Es geht hier auch nicht an, eine historische Entwicklung seiner Gedanken zu geben. Ich werde mich darauf beschränken, das Wesentliche seiner Philosophie um ein paar Hauptgedanken zu gruppieren, um in einem Schlussteil die Stellung dieser bedeutenden philosophischen Leistung in der Geistesbewegung unserer Zeit zu bestimmen und kritisch ihre Bedeutung für uns abzuwägen.

DAS UNMITTELBARE ERLEBNIS

Was Leben ist, wird am unmittelbarsten im eignen Ich be-
lauscht. Dort sind wir den Quellen des Lebens, soweit sie uns überhaupt zugänglich sind, am nächsten. Aber wenn wir das Leben wirklich in seiner Unmittelbarkeit erfassen wollen, müssen wir hinter die Bearbeitung zurückgehen, die die Sprache, die Gewohnheiten und die Wissenschaft an ihm ausgeübt haben. Die räumliche Einordnung, die Fassung in Worte, die praktischen Zwecke und gar die Begriffe, mit denen wir das Leben auszudrücken suchen, sind schon Kleider, die die nackte Ursprünglichkeit des unmittelbaren Erlebnisses verhüllen. Vor diesem allem liegt das Unmittelbare, so wie es als neugeborne Quelle aus der Wirklichkeit hervor quillt. Es in diesem Werdeaugenblick zu fassen, in dem das Zucken des Lebens und der Blitz des Erkennens in einem beschlossen sind, ist die erste Aufgabe. Sie gelingt nicht dem nachhinkenden Denken und nicht der Wissenschaft, sondern nur einer Art direkter und plötzlicher Vision, wie sie die Gnade des Künstlers ist. Was fassen wir denn nun, wenn es uns gelingt, alle die Gefässe, mit denen wir gewöhnlich das Erlebnis aufzuschöpfen suchen, bei Seite zu legen, und es gleichsam so aufzunehmen, wie der Hirtenknabe den Quell unmittelbar mit seinem Munde trinkt?

Ein Beispiel wird die Frage deutlicher machen: Was ist eigentlich das reine und unbearbeitete Erlebnis, wenn ich etwa

¹ Ich nenne nur Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, dann die Darstellungen seiner Philosophie durch Gillouin, und Grandjean; dann im Deutschen: Steenbergen, *Bergsons intuitive Philosophie*, Goldstein in den *Wandlungen der Philosophie der Gegenwart*, Kroner im *Logos I.*, Bornhausen in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche 1910* und einschlägige Artikel in beinahe jeder philosophischen Zeitschrift.

träumend unter einem Baume liegend plötzlich durch einen krachenden Blitzschlag aufgeschreckt werde? Nach dem allerersten überwältigenden Augenblick fahre ich auf, um mich aus der Gefahr des Baumes zu bringen. Das Erlebnis löst also sofort einen motorischen Akt in mir aus und treibt mich zu einem Handeln. Ich suche mich in dem verwirrenden Durcheinander von Zuständen zu orientieren. Ich nenne das Erlebnis und füge es damit andern ähnlichen frühern ein, die als Erinnerungen sofort wieder aufsteigen, mich beruhigen und mir eine Herrschaft über das unerhörte Neue geben. Ich zerlege es unwillkürlich in ein Innen und ein Außen, mache eine Ursache und eine Wirkung daraus, versetze jene an den Himmel in die Gewitterwolke und diese als ein Gefühl in meine Seele; ich weise ihm also seinen Ort an. Rasch berechne ich vielleicht die Entfernung der Ursache und die Heftigkeit der Wirkung und überliefere dann das Erlebnis weiterer Bearbeitung und Klassifizierung, indem ich vielleicht an die Theorien über das Gewitter denke oder die allgemeine ästhetische Stimmung erfasse, in die es eingebettet ist. Machen wir uns nun klar, dass das alles erst nachträgliche Überarbeitungen des ursprünglichen Erlebnisses sind, das vor ihnen liegt! Die motorische Wirkung, die Einordnung in das Sprach- und Begriffsschema, die Verknüpfung mit frühern Erinnerungen, die örtliche und zeitliche Datierung und zuletzt die wissenschaftliche Prüfung und Begutachtung sind nicht das Ursprüngliche, sondern das Spätere. Es sind dies künstlerische und technische Handgriffe, Bearbeitungen, durch die wir das Erlebnis für die Mitteilung und den Gebrauch zurecht machen. Im eigentlichen Erlebnis Augenblick, so kurz er auch sei, weiß ich nichts von allen diesen Schemata, in die sein Inhalt gleich nachher automatisch eingeordnet wird. Es ist vielmehr eine einzige gewaltige Erschütterung, ununterschieden, ohne ein Drinnen und ein Draußen. Ich weiß nicht, ob es in den Baum oder in den Körper eingeschlagen hat, Lichterscheinungen und Gefühlszustände wirbeln toll durcheinander. Frühere ähnliche Erlebnisse sind im Nu herbeigerissen und verschmelzen sich mit der gegenwärtigen Erschütterung zu einem einzigen und unteilbaren Ganzen. Wahrnehmungen, Empfindungen, Gefühle, Befürchtungen, Strebungen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchdringen sich gegenseitig unlösbar und bilden

gerade in ihrem zuckenden Durcheinander den Reiz und die Macht des unmittelbaren Erlebnisses.

Was hier an einem Beispiel gezeigt worden ist, gilt für alles Erleben, das ganz etwas anderes ist, als seine begriffliche und wissenschaftliche Erfassung und Ordnung. Es ist ein beständiger Wechsel von Zuständen. Sie sind einer im andern enthalten und lösen sich einer in den andern auf. Eine Luftwelle bringt einen Blumenhauch daher, und in ihm schwimmt die süßeste Erinnerung an vergangene Zeiten mit. Ein stilles, großes Leuchten trifft mein Auge und verschmilzt mit der höchsten und edelsten Sehnsucht des Herzens. Die Erlebnisse treten nicht einzeln auf, sondern sie sind ein ununterbrochener Fluss des Geschehens; „es ist eine Folge von Zuständen, von denen jeder anzeigt, was folgt, deren jeder enthält, was ihm vorangeht. Tatsächlich bilden sie erst verschiedene Zustände, wenn ich sie schon hinter mir habe, und wenn ich mich zurückwende, um ihre Spur zu beobachten. Während ich sie empfand, waren sie von einem gemeinsamen Leben so fest organisiert, so tief beseelt, dass ich nicht hätte sagen können, wo der eine endet und der andere beginnt.“ Erst unsere nachträgliche Betrachtung trennt sie und reiht sie als einzelne an einander wie die Perlen auf einer Schnur. Aber auch dieses Bild sagt schon wieder zuviel, als ob es sich im Erleben um Quantitäten handelte. Alles Quantitative ist ausgeschlossen, alles ist reine Qualität, Empfindungsänderung von wechselnder Stärke und Dauer. Das Erlebnis, so an der Quelle aufgefasst, „ist das Reich der Dämmerung und des Traumes, aus dem der Strahl hervorbricht, den wir Ich heißen, geheime und warme Innerlichkeit fruchtbarer Finsternisse, aus denen unser werdendes Leben hervorrieselt. Die Unterschiede bestehen noch nicht. Das Wort gilt noch nicht. Man hört die Quellen des Bewusstseins geheimnisvoll rauschen wie einen unsichtbar fließenden Bach in den moosigen Schatten der Grotten“. Im Augenblick des unmittelbaren Erlebens gibt es noch keine Dinge, die von außen einen Eindruck auf uns machen, noch innere Zustände, die einen Ausdruck suchen. Nur Erlebnisse, von denen man sich nicht unterscheidet, die also der Scheidung in die Doppelheit eines Subjekts und Objekts vorausgehen.

In diesem Grunderlebnis ist eine Brücke zwischen dem Ich und dem Weltleben, der Wirklichkeit überhaupt, geschlagen. *Vivo, ergo sum*. Wirklichkeit und Bewusstsein sind noch nicht auseinander gelegt, sondern in einem, eben dem unmittelbaren Erlebnis, beschlossen. Nachher kann das Ich nur durch einen Sprung wieder zur Annahme einer Welt außer ihm gelangen. In diesem Erlebnis Augenblick ist es noch warm in den Mutterschoß aller Wirklichkeit und alles Lebens eingebettet. Wie kommen wir nun vom Erlebnis zur Erkenntnis? Wie ist es möglich, jenes Unmittelbare mit den Mitteln des menschlichen Geistes zu erfassen und daraus Erkenntnis und letzten Grundes eine Welt- und Lebensanschauung zu gewinnen? Denn das Erlebnis an sich ist noch keine Erkenntnis. Das Tier erlebt auch. Der Mensch gewinnt aber etwas aus dem Erlebnis, was ihn über das Tier hinaushebt. Der menschliche Geist erhebt sich über die dumpfe, Unmittelbarkeit, in der er mit der Wirklichkeit verschmolzen ist und unterscheidet sich in der Erkenntnis von ihr. Es gibt nun nach Bergson zwei Wege, die vom Erlebnis zur Erkenntnis führen :

VERSTAND UND INTUITION

Wir können versuchen, jenes Unmittelbare gleichsam von außen zu sehen, es mit unsern Begriffen zu bearbeiten und es mit andern ähnlichen Erfahrungen zu vergleichen, in dem wir alles Einmalige und Unvergleichbare weglassen und nur das Gemeinsame hervorheben. Oder wir können versuchen, es gleichsam von innen zu schauen, uns in es hineinzufühlen und das so Gewonnene in immer neuen Bildern und Vergleichen auszudrücken, die gerade jenes Einmalige und Unwiederholbare zu erfassen suchen.

Was wir da angedeutet haben, sind zwei wesentlich von einander verschiedene Erkenntnismöglichkeiten, mit denen wir uns zuerst als der methodischen Frage beschäftigen müssen. Es sind die beiden Erkenntnismittel des Verstandes und der Intuition. Was leistet zunächst der Verstand oder Intellekt für die menschliche Erkenntnis? Welches ist seine Funktion und sein Wert? Wir wollen uns zunächst einmal klar machen, wie er arbeitet und das Erlebnis sich aneignet. Seine Arbeit besteht vor allem darin, die Erlebnisse nach bestimmten Schemata zu ordnen.

Er tut das durch die Begriffe. Sie sind die Formen, in die der verworrene und flüssige Rohstoff des Erlebens hineingegossen wird. Durch sie versucht der Verstand eine Nachbildung der Wirklichkeit zu geben, die die Bedeutung eines geistigen Gleichwertes haben soll. In dieser Nachbildung hebt aber der Intellekt nur das hervor, was das Gemeinsame vieler gleichartiger Erlebnisse ist und lässt das Individuelle und Einmalige fallen. Er steigt so zu einer immer höhern und umfassendern Gemeinsamkeit auf, die ihre Spitze in den Allgemeinbegriffen, im Gesetz, erreicht. Alle Wirklichkeit darauf zurückzuführen ist sein unablässiges Bemühen und sein ihm eigentümliches Streben. Aber diese Begriffe sind ja nur Symbole der bearbeiteten Wirklichkeit, mit denen er wie mit Spielmarken verfährt, die auch nur eine angenommene Bedeutung haben. Sie sind nicht die Wirklichkeit selbst, sondern der Versuch einer Übersetzung in eine ihr fremde Sprache. Diese Übertragung ist an manchen Punkten schon deshalb unvollständig, weil der Verstand unfähig ist, die Wirklichkeit im Zustand des Werdens zu erfassen. Er kann immer nur mit fertigen Eindrücken und Erinnerungen arbeiten. Sobald er einsetzt, ist das Erlebnis selbst immer schon vorüber; es ist schon ein, wenn auch kleines, Stück Vergangenheit geworden, aus der er es mühsam wieder hervorzieht. Aber, indem er das tut, reißt er es aus der Einheit heraus, der es unlösbar angehört und zerstückelt es in einzelne Teile, die allein für ihn fassbar sind. Er pulverisiert die fließende, ununterbrochene Wirklichkeit in kleinste Stücke und glaubt aus ihnen durch Addition das Ganze wieder aufbauen zu können. Am deutlichsten wird das Ungenügende dieses Versuches, wo der Verstand das *seelische* Leben erfassen und mit seinen Begriffen ausdrücken will. Diese Anstrengung ist so vergeblich und irreführend, dass man schon die Behauptung wagen durfte: die Psychologie tötet die Seele. Der Intellekt, der ihr Leben fassen will, schöpft aus dem Strome des Erlebnisses immer nur einzelne Teile heraus, nennt sie Wahrnehmung oder Gefühl oder Strebung, und sondert sie damit von dem Strome, in dem sie eingebettet mitfließen. Mit solchen Teilen versucht dann der Intellekt das seelische Leben, die Seele als ein Ganzes aufzubauen und darzustellen. Das versuchte z. B. eine Assoziationspsychologie, die die Seele aus einer Mechanik der einzelnen Vorstellungen er-

klären wollte. Wie die Teilstücke einer Kette aneinander hängen und sich vorwärts reißen in der Bewegung, so sollten die seelischen Vorgänge ineinander greifen als einzelne, deutlich voneinander zu unterscheidende Teile. Das entspricht aber nicht der seelischen Wirklichkeit, wie wir sie unmittelbar empfinden, die ein ununterbrochenes Fließen und Verändern von Zuständen ist. Was wir Assoziation nennen, soll natürlich damit nicht geleugnet werden. Nur spielt sie lediglich an der Oberfläche des seelischen Stromes, auf der „wie tote Blätter die einzelnen abgelösten Reste und Abfälle des tiefern Lebens schwimmen“. Der Dichter hat das schmerzlich gefühlt und auf seine Weise ausgedrückt als er sagte: *Spricht* die Seele, so spricht, ach! schon die *Seele* nicht mehr. Wir haben alle schon deutlich diese Schranken jeder Psychologie gefühlt, die das Wesen und Leben der Seele in Begriffen darzustellen unternimmt und somit auf eine wissenschaftliche Formel zu bringen sucht. Diese Grenzen sind die des Intellekts überhaupt, der überall da versagt und die Wirklichkeit vergewaltigt, wo es sich um das *Leben*, die *Bewegung* und das *Werden* handelt.

Haben wir das soeben an seiner Darstellung des seelischen Lebens gezeigt, so sei auch noch einen Augenblick auf seine Unfähigkeit, die *Bewegung* zu erfassen, eingegangen. Bergson hat gerade diesem Nachweis besondere Anstrengungen gewidmet. Der Verstand, den wir lieber Intellekt nennen wollen, um Verwechslungen vorzubeugen, sucht immer wieder die Bewegung darzustellen dadurch, dass er sie mit einer durchlaufenen Raumstrecke gleichsetzt. Die Bewegung, die zum Beispiel eine abgeschossene Kugel ausführt, wird durch den Intellekt zerlegt in ein Energiequantum und eine Bewegungsbahn, deren Form durch den Raum bestimmt ist. Diese Bewegungsbahn wird durch ein Koordinatensystem abgesteckt und gemessen durch Raumstrecken. Die lebendige Bewegung wird also durch Raumsymbole ausgedrückt. So verfährt die Infinitesimalrechnung, praktisch von höchstem Wert, indem sie kleinste Teilstrecken als Gleichwerte für die Bewegung gebraucht. Ja die gesamte moderne Mathematik versucht sowohl die Linie aus der Bewegung als auch — und das ist hier wichtig — die Bewegung durch die Linie auszudrücken. Aber die Bewegung selbst ist damit nicht erfasst. In einer solchen linearen Dar-

stellung der Bewegung fehlt gerade der unteilbare Schwung, der in jeder Bewegung steckt. Dieser „Elan“ kann nicht von der Bewegung losgelöst werden, etwa als ein energetisches Quantum. Denn sie ist kein Ding, das man in Teile zerlegen kann. Sonst bliebe von der Bewegung nur noch das Bewegte und die Strecke übrig, und die Hauptsache fehlte, die Beweglichkeit, der lebendige Schwung, der nicht Halt machen oder geteilt werden kann, bevor er seine Kraft ausgegeben hat.

Bergson macht diese unzulängliche Auffassung der Bewegung, wie sie dem Verstande eigen ist, an einem treffenden, dem Raum entnommenen Bilde deutlich: Der Intellekt stellt gleichsam die Bewegung dar, wie eine Treppe mit unendlich kleinen Stufenabsätzen, während sie höchstens einer fortlaufenden schiefen Ebene zu vergleichen wäre. Wenn wir die durchlaufene Bahn in noch so kleine Teilstrecken zerlegen so sind das nicht Teile der Bewegung selbst, die unteilbar ist, bis sie zur Ruhe kommt, sondern nur Haltestellen für den Intellekt, von denen aus er gleichsam eine Anzahl von Aufnahmen macht, um sie dann wieder zum Ganzen zusammen zustellen.

Auf dieser Ersetzung des Werdenden durch das Fertige beruhen eine ganze Reihe berühmter Trugschlüsse, die zum Teil schon die alten Griechen beschäftigt haben. Vor allem die sogenannten eleatischen, die von der Flugbahn zum Fluge, von der unbeweglichen Lage zur Beweglichkeit auf dem Wege der Zusammensetzung gelangen wollten. So jener Trugschluss, der behauptete, dass Achilleus trotz seiner größern Geschwindigkeit doch nie die langsamere Schildkröte einholen könne, da sie in der Zeit, da er seinen großen Schritt mache, doch immer wieder einen kleinen weiter gemacht habe. Das ist ein Schluss, dessen Trug daher kommt, dass die wirkliche Bewegung sowohl des Achilleus als auch der Schildkröte in Teile zerlegt und wieder zusammengesetzt wird während jeder Schritt des sich Bewegenden ein unteilbarer Schwung ist.

Ebenso wenig wie die Bewegung kann das *Werden* vom Intellekt erfasst werden. Das ununterbrochene, schöpferische Hervorgehen von neuen, qualitativ verschiedenen Zuständen sucht er aufzulösen in eine Reihe von Teilansichten, aus deren Zusammenstellung er dann das Ganze wieder zu gewinnen hofft. So

wie der Kinematograph ein Geschehen festhält in einzelnen getrennten Aufnahmen, die er dann wieder zusammenstellt. Aber ein Geschehen ist keine teilbare Sache, keine Addition von kleinen Teilresultaten, sondern ein „Rhythmus von Phasen“, die beständig in einander übergehen und nicht getrennt werden können. Sie wechseln in und mit der Zeit wie alles Geschehen. Aber der Intellekt tut so, als ob sie im Raume lägen, denn er misst sie mit einer Zeit, die ein Raummaß ist. Ist doch die Uhr die Übertragung der Zeit auf die Raumstrecke. Dieses Zeitmaß aber, die Zeit als Länge, ist ein anderes als die Zeit, die ein Geschehen und Werden ist. Die „temps-longueur“ wird daher dem Werden nicht gerecht. Davon noch später.

So werden am Leben, an der Bewegung, am Werden die Grenzen des Intellekts offenbar.

Statt des Lebens erfasst er seine Unterlage, statt der Bewegung das Bewegte und die Bahn, statt des Werdens sein Resultat, das Gewordene. Die Schranken des Intellekts sind aber auch die der Wissenschaft. Sie reicht gerade soweit, als seine Begriffe sich spannen. Das hat Kant philosophisch begründet und damit das moderne Wissenschaftsideal aufgestellt. Es ist ein mathematisch logisches. Was die alten Pythagoräer über ihre Tempel schrieben: Kein Ungeometrischer darf hinein! das steht auch über den Pforten der modernen Wissenschaft. Kant sah deshalb in jeder Disziplin gerade soviel Wissenschaft als Mathematik darin steckt. Solange dieses mathematische Wissenschaftsideal dem Raume und der Materie gegenüber Anwendung findet, ist es durchaus berechtigt. Eine Überspannung seiner Forderung tritt erst da ein, wo es auch auf dem Gebiet des Werdens und des Geistes gelten will, also in der Biologie, in der Psychologie, in der Geschichte und Metaphysik. So zum Beispiel bei Spinoza, der die höchsten philosophischen Fragen nach geometrischer Methode studieren wollte. Auf diesen Gebieten versagt die mathematisch logische Methode, und zwar genau aus den selben Gründen, die es dem Intellekt unmöglich machten, in sie einzudringen.

Wenn Bergson so die Grenzen des Intellekts und damit der Wissenschaft ziemlich eng steckt, kann man sich wirklich fragen, wozu er denn gut ist, welche Rolle ihm denn zu spielen verstattet

werde, und wo denn sein eigentlicher Wirkungsbereich sei. Darauf gibt Bergson ungefähr folgende Antwort:

Der Intellekt ist vor allem eine praktische Fähigkeit. Wir finden uns alle in eine Welt hineingestellt, in der wir handeln müssen. Es umgibt uns eine Wirklichkeit, in die wir praktisch eingreifen, die wir an diesem oder jenem Punkte verändern, unsern Zwecken dienstbar und gefügig machen müssen. Dazu dient uns der Intellekt. Er bereitet die motorische Funktion vor, die ins Handeln ausmündet. Er ist die Umschaltstation zwischen Wahrnehmung und Handeln. Er hat die zentripetale Richtung der von außen kommenden Eindrücke in die zentrifugale der motorischen Entladung zu verwandeln oder doch diese Verwandlung vorzubereiten. Das begriffliche Denken ist also kein uninteressiertes, das absolute Erkenntnis verschafft, sondern ein Denken, das nur auf die praktische Befriedigung der Bedürfnisse gerichtet ist. „Wir erkennen in den meisten Fällen nicht, um zu erkennen, sondern um eine Partei zu ergreifen, um einen Vorteil zu gewinnen, um zu handeln“, um die Umwelt unsern Zwecken gemäß ordnen, ihre Veränderungen voraus wissen, berechnen und damit beherrschen zu können. Der Intellekt hat zu diesem Zwecke die Wissenschaft und die Technik hervorgebracht. Wir stauen in der Wissenschaft eine ganze Menge von Erkenntnissen auf, von denen wir hoffen, dass wir sie irgendwie einmal praktisch verwerten können. Bei manchen dieser Erkenntnisse, bei denen wir das nicht sofort sehen, entdecken wir oft sehr viel später ihre praktische Verwendbarkeit. Die Begriffe, mit denen wir diese Erkenntnisse ausdrücken, sind Versuche, in welcher Richtung wir etwas mit einem Gegenstand anfangen können. „Einen Begriff auf einen Gegenstand anwenden, heißt ihn befragen, was wir mit ihm machen können, was er für uns tun kann; ein Objekt mit einem Begriffe etikettieren, heißt: in bestimmten Ausdrücken die Art der Handlung oder Haltung festlegen, zu der das Objekt uns veranlassen soll.“ Nun haben wir uns vor allem im Reich der Materie zurecht zu finden, sind beständig genötigt, in sie einzugreifen und sie uns dienstbar zu machen. Deshalb hat sich der Intellekt in seinen Funktionen ihr vor allem angepasst, weil sie in erster Linie den Stoff abgibt für das Handeln, zu dem uns der Intellekt vorbereitet. Um ihr festes und beharrliches Wesen fassen

zu können, hat er deshalb seine festen und beharrlichen Begriffe ausgebildet. Er ist daher besonders befähigt, die Materie und ihre Verhältnisse zu erkennen und zu beherrschen. Zu diesem Zwecke versucht er, sie ganz in berechenbare und messbare Elemente aufzulösen und kommt eben damit zu dem bereits genannten mathematischen Wissenschaftsideal, das, ganz der Materie angepasst, auf ihre Beherrschung abzielt. Grundbedingung dafür ist der homogene, gleichartige Raum, den wir beliebig zerschneiden, wieder zusammensetzen und aller Materialität wie ein ungeheures Netz überwerfen können.

Wenn Bergson das begriffliche Denken, den Intellekt, mit dieser Anschauung nur als eine *praktische* Fähigkeit einschätzt, so ist er damit auch zu einer pragmatischen Wertung des Denkens und der Wissenschaft gelangt, wie William James¹ und andere Pragmatisten, oder etwa Mach, Vaihinger. Aber dieser Pragmatismus spielt doch im Ganzen seiner Philosophie eine viel untergeordnetere Rolle. Bei den amerikanischen reinen Pragmatisten ist der Pragmatismus der Weltweisheit letzter Schluss. Alles Denken dient bei ihnen ausschließlich dem Handeln und hat nur in der Wirkung seinen Zweck und seinen Sinn. Die praktische Folge allein entscheidet über den Wert und sogar die Wahrheit des Denkens. Eine Wahrheit ist nur dann wertvoll, wenn sie eine praktische Wirkung ausübt; wahr ist, was wirkt. Bergson aber beschränkt diese pragmatische Wertung ausschließlich auf das *verstandesmäßige, begriffliche* Denken, das in der Wissenschaft und im praktischen Leben an der Tagesordnung ist.

Neben oder vielmehr über diese pragmatische Erkenntnisart setzt er eine höhere, wertvollere, die von praktischen Zwecken nicht mehr unterjocht oder gefärbt wird. Es ist die Erkenntnis, die nicht der Intellekt, sondern die *Intuition* uns verschafft.

Wir treffen ihre Wurzeln in der biologischen Entwicklungsreihe schon frühe an, im Instinkt. In der aufsteigenden Entwicklung des Erkenntnisvermögens sehen wir nämlich eine Gabelung eintreten, die nach zwei verschiedenen Richtungen hinweist. Die eine läuft aus in den Instinkt, der bei den Gliederfüßlern seine

¹ Vergl. meinen Aufsatz über W. James in der Zeitschrift „Wissen und Leben“ 18. V.

höchste Stufe erreicht, die andere in den Intellekt, der mit der Ausbildung des Gehirns im Menschen seinen Höhepunkt erzielte. Wer die Erkenntnis untersucht, darf ihre biologische Entwicklung nicht außer acht lassen. Dass Kant es tat, der die Vernunft nur als eine fertig gegebene und nur ihren Gültigkeitsanspruch untersuchte, macht ihm Bergson zum Vorwurf. Die beiden Erkenntnisvermögen des Intellekts und des Instinkts lassen sich nicht mit einander vergleichen oder auf einander zurückführen. Der Instinkt und die Intuition, die aus ihm hervorst, ist nicht etwa nur ein weniger ausgebildeter Intellekt, wie man anzunehmen liebt, sondern ein gänzlich und wesentlich verschiedenes Erkenntnis-mittel. Wo der Intellekt auf einem mühsamen Wege durch Verarbeitung der Wahrnehmungen, Begriffsbildung, Schlussurteil und schließlich Erregung des motorischen Apparates zu seinem Ziele kommt, trifft der Instinkt in wunderbarer divinatorischer Sicherheit das Richtige. Woher weiß es eine bestimmte Wespenart, dass sie die Raupe, in die sie ihre Eier legt, gerade an einer bestimmten Stelle ihres Nervensystems stechen muss, um sie zu lähmen, ohne sie zu töten? Welche wunderbaren Erkenntnisse, und nicht durch irgend eine intellektuelle Betätigung gewonnen, treten uns in einem Bienen- und Ameisenstaat entgegen! Eine Art Einssein mit dem Leben selber, eine unmittelbare sympathische Verbundenheit und Einfühlung bringt dort eine viel tiefere und sicherere Kenntnis und Beherrschung der Wirklichkeit zu stande, als sie dem Intellekte mit seinen Begriffen möglich ist.

Treffen wir den Instinkt in höchster Ausbildung bei den Insekten, so ist er doch auch beim Menschen nicht ganz verkümmert, obschon sich dieser hauptsächlich des Intellekts als Erkenntnisorgans bedient. Der Intellekt bildet zwar beim Menschen gleichsam den hellen Kern seines Bewusstseins; aber ihn umgibt „wie ein leuchtender Nebel die Sphäre der Intuition“, die als eine dem Instinkt gleichzusetzende Fähigkeit zu betrachten ist. Durch sie finden wir ein unmittelbareres Verhältnis zum Leben als durch den Intellekt, dem nur eine mittelbare Erkenntnis möglich ist. Wir können das an zwei Stellen deutlich machen: Einmal am Verhalten des gesunden, nicht reflektierenden Menschenverstandes. Er besitzt unmittelbare Einsichten, die der Verstand der Verständigen durch keine Logik, keine noch so scharfe Begriffsarbeit erzwingen kann.

Jenes oft zitierte Wort Pascals, dem Boutroux letzthin eine besondere philosophische Untersuchung widmete: „Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas“, spricht diese Wahrheit in klassischer Form aus. Dieser gesunde Menschenverstand, den wir in diesem Falle einer Art von ahnendem Gefühl gleichsetzen dürfen, denkt nicht in Begriffen, sondern fühlt sich in Menschen und Verhältnisse ein und erfasst sie von innen, wo der Verstand an der Außenseite hängen bleibt. Leuchten nicht Sympathien und Antipathien oft tiefer in die seelische Wirklichkeit eines andern hinein, als alles psychologische Denken es vermag?

Eine andere Stelle, wo wir die Intuition am Werke sehen, ist die künstlerische Inspiration. Sie ermöglicht eine Tiefe der Einsicht in die Weltwirklichkeit, wie sie der Verstand niemals erreichen wird. Die künstlerische Intuition geht nicht auf analytische Erkenntnis der Dinge aus; sie löst einen Gegenstand, den sie erfasst, nicht in die einzelnen Teile auf, um sie dann wieder zu verbinden, wie der Verstand es tut, sondern sie schaut die einzelnen Teile in ein Ganzes zusammen; sie erfasst die Wirklichkeit von innen. Sie versetzt sich ins Herz der Dinge, fühlt dort ihren Puls und ihr Leben und gewinnt dadurch den Antrieb zur Gestaltung. Gibt ein „Faust“ nicht eine tiefere Erfassung des Lebens als alle Lehrbücher der Anthropologie, Psychologie und Ethik zusammen? Ist in der Matthäuspassion von J. S. Bach, in der Pietà von Michelangelo nicht ein unmittelbarer Verhältnis zum religiösen Leben gewonnen als in den Begriffen der Dogmatik? Natürlich müssen diese auch sein, wie die Lehrbücher der Psychologie; aber was diese uns geben, sind mehr die Abfälle des Lebens, seine Erstarrungen, Überreste und Gewesenheiten — „die welkenden Blätter auf der Oberfläche eines Teiches“ — und nicht mehr das quellende pulsierende Leben selbst. Noch besser kann vielleicht an einer philosophischen Konzeption das Walten der Intuition gezeigt werden. Denn so gut wie dem Kunstwerk liegen auch den großen philosophischen Systemen schöpferische Einfälle, glückliche Problemfunde und neue Fragestellungen zu Grunde. Nur dass sie auf's Ganze der Wirklichkeit zielen und nicht auf das Einzelne wie das Kunstwerk. Diese hellstichtigen Visionen und Problemstellungen, die eine neue Seite des Weltproblems erschauen und erfüllen, diese Konzep-

zuführen. Die Intuition schaut sie als gewaltigen Organismus wie jene Weltesehe Yggdrasil, die vom Saft des kosmischen Lebens durchflossen, eine immer gewaltigere Krone wölbt. Die Intuition macht die glücklichen Funde; sie gräbt das Gold aus der Tiefe und reicht es dem Verstande hinauf. Dieser münzt es und fälscht es gelegentlich durch seine Beimischungen. Ihr Ausdruck ist nicht der unbewegliche Begriff, sondern das lebendige Bild. Während der starre Begriff das Unterscheidende und Individuelle verwischt, wird gerade dieses von der Intuition mit ihren gleichsam flüssigen und schmiegsamen Begriffen und Bildern erfasst, die stets wieder neue, tiefere Seiten des Lebens darstellen. Während der Verstand durch sein dialektisches Verfahren immer wieder in letzte und unlösbare Widersprüche gerät, wie die Philosophien Kants und Hegels zeigen, hebt die Intuition als eine Art Überbewusstsein, „supraconscience“, die Gegensätze des Denkens auf und deutet sie als die verschiedenen Seiten der einen und immer wieder sich wandelnden Wirklichkeit. Aber um sich also mitten in das pulsierende Leben selber hineinzusetzen durch Intuition, bedarf es einer schmerzhaften Anstrengung, die ebenso selten ist wie die Freiheit. Wir kleben alle zu sehr an praktischen Bedürfnissen, um uns zu einer intuitiven Betrachtungsweise aufzuschwingen. Auch erhält man von der Wirklichkeit keine Intuition, kein intellektuelles Mitfühlen mit dem, was sie im Innersten besitzt, „wenn man nicht ihr Zutrauen durch eine lange Kameradschaft mit ihren nach außen gerichteten Offenbarungen gewonnen und dann diese in ihrer Besonderung wieder zusammengeschmolzen hat. So nur wird die rohe Stofflichkeit der Tatsachen, die wir erkannt haben, aufgehoben“. Der Intellekt führt zur positiven Wissenschaft; die Intuition zur Metaphysik — und wir dürfen hinzufügen: zur Kunst und zur Religion. Beide sind notwendig: die Wissenschaft und die Metaphysik. Nur darf jene nicht den Anspruch erheben, das Leben selbst und die Wirklichkeit in ihrem Innersten zu fassen, sondern muss sich bewusst sein, dass sie eine Übersetzung der Wirklichkeit in die Sprache der Symbole, der Begriffe ist. Und die Metaphysik andererseits darf nicht nur eine Systematisierung der einmal gewonnenen Erfahrung sein, oder etwa gar nur bloße Spekulation, sondern muss die Fühlung mit dem lebendigen Werden aller Wirklichkeit behalten und stets durch neue „Peilungen“

in der Erfahrung zu erweitern und zu berichtigen versuchen. Sonst geschähe es, dass „die Metaphysik unter der Wirklichkeit einen tiefen Tunnel graben würde, und dass die Wissenschaft eine zierliche Brücke über sie schlüge, während der bewegliche Fluss des Geschehens zwischen diesen beiden Kunstwerken hindurchströmt, ohne sie zu berühren“.

Welches ist nun das Weltbild, das Bergson durch die Intuition gewinnt? Abschließendes darüber lässt sich allerdings noch nicht sagen, da sich Bergson über die letzten und höchsten Ziele, über Kunst, Ethik und Religion, noch nicht zusammenhängend ausgesprochen hat.

DAS INTUITIVE WELTBILD

Die Intuition erfasst die gesamte Weltwirklichkeit als ein unendliches, schöpferisches Werden. Damit stellt sich die Intuitionsphilosophie Bergsons allen Philosophien des reinen, dauernden Seins, von Parmenides und Plato bis zu Spinoza, schroff gegenüber. Tief im Innersten verwandt fühlt er sich dem alten, dunkeln Heraklit, dessen Grundsatz: alles fließt! der Eigenart von Bergsons Philosophie am nächsten steht; sie hat keinen andern Zweck, als dieses Werden zu begreifen oder vielmehr mitzuerleben. Die Welt *ist* nicht und *war* nicht und wird nicht *sein*, sondern sie *wird*. Sie ist in ihrem tiefsten Wesen nicht Materie und Zahl, Kraft und Stoff, sondern schöpferische Dauer, „durée créatrice“, was allerdings besser mit „schöpferisches Geschehen oder Werden“ zu übersetzen ist, da wir mit dem Begriff der Dauer leicht den Sinn des ruhenden Seins verbinden. Die *Durée créatrice* ist wohl der glücklichste Fund in Bergsons Philosophie, um den sich beinahe alles gruppiert. Von da aus versteht Bergson das Leben der Natur und des Geistes, den gesamten Weltprozess. In der *Durée créatrice* ist sein Sinn und sein Ziel verborgen und enthüllt sich im fortschreitenden Werden. Sie ist der schöpferische Lauf des Lebens in seiner Entwicklung. Die Welt wird also, ähnlich wie bei Fechner, vom Leben aus zu verstehen gesucht, nicht von der toten Materie aus, wie der Intellekt es will. Sie ist ein gigantischer Organismus, überall vom Leben durchflossen, überall neues Leben schaffend, und rastlos weiter wachsend. Mit dieser Auffassung wird Bergsons Philosophie zu einer Entwicklungslehre.

Aber wie haben wir uns nun diese Entwicklung zu denken? Zwei Auffassungen stehen sich gegenüber: die mechanistische, die nach dem Vorbilde Darwins versucht, die Entwicklung kausal zu erklären, und die teleologische oder finale, wie sie etwa die Neolamarckisten und Neovitalisten vertreten, die in der Entwicklungsreihe nicht nur zurückliegende Ursachen, sondern erstrebte Zwecke und Ziele als wirksam denken. Beide haben nach Bergson nur zum Teil recht und damit im ganzen unrecht. Denn beide Auffassungen bestimmen im Grunde die Entwicklung zum voraus, die mechanistische von rückwärts, und die teleologische von vorwärts. Sie verkennen damit ihr schöpferisches Wesen, das nicht in einen solchen Rahmen hineingepresst werden kann. Beide Theorien sind dem Verstande entflossen, der mit den Ursachen und Zwecken sein Netz von Begriffen über die lebendige Wirklichkeit zu werfen sucht. Die teleologische Auffassung, die oft der mechanistischen als eine wertvollere und geistigere gegenübergestellt wird, ist nur die Umkehrung der andern und vernachlässigt ebenso wie sie die *Durée créatrice*, die wirklich Neues hervorbringt. Keine der bestehenden Entwicklungstheorien findet so Gnade vor Bergsons Augen, weder der reine Darwinismus, noch die Mutationslehre von De Vries, noch die Orthogenesis Eimers, noch der Neolamarckismus; am ehesten noch der neovitalistische Standpunkt, wie ihn die Philosophie des Organischen von Driesch vertritt, obschon dessen Entelechiebegriff Bergson schwerlich genügen dürfte. Er wirft im besondern der mechanistischen Theorie vor, dass sie Ursachen mit auslösenden Bedingungen verwechselt. Er macht das wie so oft an einem Bilde deutlich: Die Ursache eines losgehenden Schusses liegt nicht in dem Rucke des Drückers an der Pistole, sondern in der aufgespeicherten explosiven Energie des Pulvers. Der Drücker spielt nur die Rolle einer auslösenden Ursache, also einer Bedingung, die erfüllt werden muss, wenn die eigentliche Ursache wirksam werden soll. In der *Evolution créatrice* macht Bergson das Analoge dieses Vorgangs an der biologischen Entwicklung des Auges klar.

Der teleologischen Entwicklungslehre hält Bergson im besondern vor, dass sie apriorisch, unbelehrt durch die Erfahrung, der Entwicklung einen vorausgesetzten Plan zuschreibt, dem die verschiedenen Entwicklungsreihen entgegen konvergieren sollen.

Welchen Weg aber die Entwicklung geht, ist nicht zum voraus apriorisch festzustellen, sondern erst durch das Werden. Auch lehrt uns die Erfahrung, dass das Leben nicht konvergierend fortschreitet, sondern divergierend. Es faltet sich auseinander, es differenziert sich in unendlichen Abstufungen. Es macht nirgends einen Halt. Was so scheint, sind Sackgassen, die der eigentliche Strom des Lebens weit hinter sich zurücklässt als unvorteilhafte Versuche. Das Leben ist daher durchaus dynamischer Natur und nirgends als etwas Statisches zu behandeln. Es ist beständig nur „Modifikation, Störung, Veränderung der Spannung oder der Energie“ und nichts anderes. Was wir früher schon von der Bewegung sagten, das selbe gilt von diesem lebendigen Werden. So wie eine Bewegung nicht in Stationen verläuft, sondern in einem einzigen Schwung, in einem Geschehen, so ist das Leben fortwährende Schöpfung, die in zahllosen Erschütterungen verlaufend stets neuen und unvorhergesehenen Schöpfungen entgegensteht.

Alles Werden geschieht in der Zeit. Aber das ist nicht die Zeit des Mathematikers. Diese wird gemessen mit dem Raume, wie wir früher gesehen haben. Zeiterscheinungen werden von der Wissenschaft als Raumstrecken darzustellen gesucht. Zeit ist für sie Zahl und Länge. Eine Folge von qualitativ verschiedenen Zuständen sucht sie als numerische Vielfaltigkeit, als eine „Sukzession von Räumen“ zu begreifen. Der gewöhnliche Verstand sucht die Zeit ebenso wie den Raum als etwas Leeres, als ein homogenes Milieu zu denken. Für ihn enthält der Raum die Dinge wie etwa ein leeres Zimmer die Möbel. Wenn man ein ähnliches Bild suchen würde für die Zeit, so könnte sie dem Verstande erscheinen wie eine lange gleichartige, sich ins Unendliche ziehende Schnur, auf der die Ereignisse wie Perlen aufgereiht werden¹. Dieser Zeitbegriff ist außerordentlich praktisch, wo es sich um materielle Verhältnisse handelt, denn man kann damit, mit dieser „poussée d'immobilités“, rechnen und handeln. Aber diese Zeit *dauert* nicht. Sie ist eine andere als die wir er-

¹ Luther hat dieses Bild auch schon gebraucht und zwar für das intuitive Erfassen der Zeit durch Gott: Gott sieht die Zeit zusammengerollt auf einem Haufen, während sie für uns wie ein Seil in die Ewigkeit gespannt ist.

leben, die nicht *Länge*, sondern *Geschehen* ist, ein ruheloses Wachsen und Werden, das wir erleben als eine Folge von qualitativ verschiedenen Zuständen, eine beständige Bereicherung, eine wirkliche Bewegung, „die wie ein Lichtstrahl durch ein Spektrum läuft und sich in unmerklichen Übergängen mit seinen Nüancen färbt“. Diese wirkliche, erlebte Zeit ist unvergleichbar mit dem Raume. Auch nicht in der Weise, dass man sie, wie Kant es versuchte, als die Anschauung des innern Sinnes dem Raume als Anschauung des äußern Sinnes gegenüberstellt. Wie unvergleichbar ist doch die durchlaufene Raumstrecke zweier Uhrzeiger, eine bloße Länge, mit den seelischen Zuständen, die sich in ununterbrochener Folge durchdringen und rastlos sich verwandeln! Die Unvergleichbarkeit mit dem Raume geht schon aus der Unumkehrbarkeit der Zeit hervor. Bei einer Linie im Raume ist es gleichgültig, in welcher Richtung sie durchmessen wird. In der Zeit verläuft das Geschehen in einer ganz bestimmten und unumkehrbaren Richtung als eine Folge von Phasen, von rhythmisch bewegten Zuständen „wie eine Melodie“, die sich in *einer* Richtung entfaltet, und umgekehrt allen Sinn verliert. Der Rhythmus dieses Geschehens ist durchaus nicht gleichartig und unabänderlich (worauf auch Einstein's Relativitätstheorie der Zeit, wenn auch von andern Gesichtspunkten aus, hinweist), sondern wechselnd und verschieden in verschiedenen Medien. Die Materie hat einen andern Rhythmus als der Geist. In der geistigen Welt selber wieder sehen wir eine unabsehbare Verschiedenheit von Rhythmen. Im Traum, in den paar Sekunden eines Absturzes drängen sich Ereignisse zusammen, die sonst Jahre beanspruchen. In Gegenwart eines lieben Menschen hat die Zeit einen andern Schlag als zusammen mit einem Langweiler.

Mit dieser Unterscheidung zwischen der Zeit als Länge, *temps-longueur*, wie sie der Verstand kennt, und der Zeit als schöpferisches Werden, *temps-créateur* oder *inventeur*, wie sie die Intuition erlebt, hat Bergson wohl eine seiner wichtigsten Entdeckungen gemacht. Sie schien in der Luft zu liegen; denn auch andere Philosophen der Gegenwart, wie zum Beispiel Husserl, wiesen unlängst auf die Zeit hin, die nicht mit dem Chronometer zu messen ist, sondern nur als lebendiges Werden zu erleben ist.

Wenn in der schöpferischen Zeit, im Werden, das Wesen der Welt besteht, so taucht die Frage auf, wie das Dasein der toten Materie inmitten einer lebendigen Welt zu erklären sei. Für die mechanistisch gerichtete Wissenschaft lautet die Frage gerade umgekehrt: wie ist das Leben aus der Materie zu erklären? Die Mehrzahl der heutigen Biologen sucht eine Antwort darauf. Aber diese Versuche, das Leben mechanistisch aus den Gesetzen der Materie zu erklären, sind misslungen, trotz der Entdeckungen Loeb's und anderer. Das Leben als das Werden eines Neuen lässt sich nicht auf Mechanik zurückführen. Deshalb taucht in stets neuen Verwandlungen immer wieder der Vitalismus auf als ein Zeichen der Notlage, in die die Biologie gerät, wenn ihr zugemutet wird, das Leben aus der Materie abzuleiten. Bergson hat an diesen Anstrengungen Jahre lang in eigener Arbeit teilgenommen, wandte ihnen aber schließlich ganz den Rücken. Er vermag nicht mehr im Starren und Toten, in der Materie das Verständliche zu sehen und im Lebendigen das Unverständliche, das aus jenem erklärt werden soll, sondern er nimmt nun seinen Standpunkt entschlossen im Leben selbst, das wir am unmittelbarsten kennen.

Von da aus erscheint ihm die Materie nicht mehr als der Nährboden, der Urgrund, aus dem das Leben eines Tages hervorwuchs, sondern als die Schlacken, die das Leben zurückgelassen hat, als ein Rückstand des Lebensprozesses (so schon Schelling, mit dem er überhaupt große Ähnlichkeit aufweist). Oder noch besser als Rückschlag, Rückwärtsbewegung, Regression; denn die Materie ist immer da zu finden, wo die gewaltige Spannung des Lebensdranges erschlafft. Da stellt sich die Entspannung, das Erstarren ein, das wir als Materie wahrnehmen. Der Gegensatz zwischen ihr und dem Leben ist daher ein funktioneller, kein sachlicher Gegensatz der Spannung und vor allem der Bewegungsrichtung. Während das Leben in seiner Bewegung dem Aufstieg der explodierenden Feuergarbe eines Feuerwerks zu vergleichen ist, gleicht die Materie dem Fall der erloschenen Funkenkörper, deren Auftrieb erlahmt ist — ein Bild, dem das Entropiegesetz einen physikalischen Ausdruck gibt. Jedes Nachlassen der Spannung bringt das Leben sofort unter den Zwang der automatischen Mechanismen der Materie. Umsonst stemmt es sich in der pflanzlichen und tierischen Welt dieser Umklammerung entgegen.

Erst im Menschen gelingt ihm der Vorstoß in die Sphäre der Freiheit. Die Eigenschaften, die damit dem Leben zugeschrieben werden, lassen es durchaus als etwas Metaphysisches erscheinen. Es ist im Innersten seelischer Natur. Es strebt dem Geiste und der Freiheit entgegen. „La vie est marche à l'esprit.“ Schon auf den untersten Stufen ist das Leben eine geistige Tätigkeit, „une supraconscience extraspatiale“, die die Richtung auf Be-seelung, Bewusstsein und Freiheit nimmt. Die Biologie wird damit zu einer Psychobiologie, deren Notwendigkeit da und dort in den heutigen biologischen Anstrengungen eingesehen wird, fühlte sich doch sogar Häckel gedrungen, den Atomen Seelen einzupflanzen, mit denen er dann freilich wenig genug anzufangen wusste. Das Lebendige ist ein Geistiges, oder sagen wir vorerst ein Seelisches, wovon wir uns in unserm persönlichen Dasein am besten und sichersten überzeugen können. Es ist von vorneherein im Lebensprozess tätig. Ja, die Seele ist die eigentliche „Lebensunruhe“, die in allem Rhythmus des Werdens vorwärts drängt. Ihre Verbindungen mit der Materie sind nur Wandlungen, Materialisationen, Kampfplätze, Umklammerungen und Befreiungen einer geistigen, metaphysischen Macht, die von der Materie etwas zu erlangen sucht, was diese ihr nicht geben will, noch kann. Erst im freien und schöpferischen Menschen zerbricht dann das Leben seine Ketten, kommt zu sich selbst und verwirklicht sein Wesen.

Das klingt stark an die Entwicklungsphilosophie Hegels an. Dort besteht der Weltprozess darin, dass der Geist sich selber findet und seiner selbst bewusst wird. Aber der Entwicklungsgang erscheint dort als die Selbstbewegung des Begriffs. Die Natur ist nur ein Durchgangsstadium der Idee und die Geschichte eigentlich nur ein Denkprozess, durch den die Idee verwirklicht wird. Bei Bergson liegt dieses Geistige, das sich im Weltprozess entfaltet, nicht in der Idee, im Begriff, im Denken, sondern in einem Streben und Wollen. Was in der gewaltigen Woge des Lebens vorwärts drängt, ist nicht das Logische, das Rationale, die Vernunft, die sich endlich im hellen Lichte des Bewusstseins ganz enthüllt, sondern es ist ein Irrationales, Dynamisches, es ist Drang und Wille, *élan vital*. Bergson rückt damit weit ab vom logischen Idealismus Hegels und stellt sich auf die Seite des

Volitionalismus, der das tiefste Wesen des Lebens im Willen oder in etwas ihm Ähnlichem findet. Das Leben ein Seelisches, das Seelische aber vor allem Wille.

Hier ist nun der Ort, wo von der Stellung des Menschen in der Entwicklung zu reden ist. Wenn es dem Leben gelang, dem Automatismus der Materie zu entrinnen, so dankt es dies vor allem dem feinsten organischen Gebilde, das es geschaffen hat, dem Gehirn. Hier baute es ein Instrument, das durch seinen wundervollen Mechanismus den Geist derart entlastet, dass er seinen eigenen Zwecken freier nachgehen und seine höchsten Ziele verwirklichen kann. Es wird schon aus dem Vorhergegangenen klar geworden sein, dass Bergson das Gehirn unmöglich als den Ursprung oder gar, wie die platteste Meinung will, den Erzeuger des Geistes ansehen kann. Es ist vielmehr ein Werkzeug des Geistes, eine Art Transformatorstation, in der die Bewegung des Geistes für die Einwirkung auf die materielle Welt umgeschaltet, automatisiert und mechanisiert wird. Es ist eine Art Zentraltelegraphenbureau, das die Verbindung zwischen dem Geist und der Materie herstellt. Es ist nicht ein Organ des Denkens oder Fühlens oder der Erkenntnis, sondern der Bewegung, des Handelns. Es ist ein Organ der Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit, in die der Mensch handelnd eingreifen will. Aber nicht das ganze Leben des Geistes kann durch seine Funktionen zum Ausdruck oder zur Wirkung gelangen. Es kann davon gerade nur das ausdrücken und weiterleiten, was in Bewegung, Handlung umgesetzt werden kann, was materialisierbar, mechanisierbar, „jouable“ ist, also nur einen kleinen Teil seiner Fülle. Diese Funktion vollzieht es, indem es Wahrnehmungen in Bewegungen verwandelt.

Bergsons Theorie der Wahrnehmung, der, nebenbei gesagt, zwei deutsche Philosophen, Karl Heim und Frischeisen-Köhler, nahe stehen, kann hier nur kurz angedeutet werden, ebenso wie seine Lehre vom Gedächtnis. Erinnern wir uns, dass im ursprünglichen unmittelbaren Erlebnis noch keine gesonderten Wahrnehmungen im eigentlichen Sinne unterschieden werden. Alles fließt noch ungetrennt durcheinander: kein Innen und kein Außen, keine Dualität von Objekt und Subjekt! Erst allmählich, wenn auch sehr rasch, nimmt das unmittelbare Erlebnis den Körper zum Mittelpunkt, orientiert sich von dort aus, spaltet sich an ihm in

ein Objekt und ein Subjekt und wird damit zerlegt in ein Ich und seine Wahrnehmungen, die nun deutlich aus der verwirrenden Fülle des unmittelbaren Erlebnisses hervortreten. Aber aus einem starken und reichen Erlebnis treten doch immer nur relativ wenige und einzelne Wahrnehmungen gesondert hervor: Welche? Die, die wir auswählen. So sonderbar es klingt: Indem wir wahrnehmen, treffen wir eine Wahl. Wir erleiden nicht etwas, sondern wir verhalten uns tätig, wählend und sichtig, worauf übrigens Kant auch schon hingewiesen hat. Wir nehmen das wahr, woran wir interessiert sind. Was fällt uns auf einer rasch durchflogenen Seite als Wahrnehmung deutlich ins Auge? Das, was unsere Teilnahme irgendwie erregt; alles übrige bleibt unter der Schwelle, wird nicht zur Wahrnehmung, obschon es unser Auge in gleicher Weise getroffen hat. Was uns nicht interessiert, wird verdrängt, zur Seite geschoben, geht unter in einem allgemeinen dumpfen und nicht zum Bewusstsein kommenden Erlebnis. Unser Wahrnehmungsapparat ist also wohl eine Platte, auf die tausend Eindrücke fortwährend wirken, aber nur einige wenige unter ihnen werden entwickelt zu Bildern, zu Wahrnehmungen. Diese bedeuten also gegenüber dem unmittelbaren Erlebnis eine Verminderung, eine Auswahl, die der volitionale Teil unseres Wesens, das Interesse vollzieht, das schon im Beginn der Erkenntnis tätig ist.

Da diese Auswahl lediglich vom Standpunkt des praktischen Interesses aus zum Zwecke des Handelns geschieht, so führt die Wahrnehmung, die daraus gewonnene Vorstellung und der ganze damit handelnde begriffliche Apparat nicht zu einer reinen und absoluten Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern nur zur Einsicht, wie wir uns am besten in der Welt zurechtfinden und auf sie wirken können.

Ähnliche Gesichtspunkte kehren in Bergsons bedeutsamer Lehre vom Gedächtnis wieder, die besonders für die Frage des Verhältnisses von Leib und Seele wichtig ist

Man denkt sich das Gedächtnis gewöhnlich auf's engste ans Gehirn gebunden, als ob darin wie in einem Zettelkasten Wahrnehmungen und Erlebnisse aufgespeichert wären und nach Belieben wieder hervorgeholt werden könnten. Bergson bekämpft diese Theorie auf's nachdrücklichste. Das eigentliche Gedächtnis hängt nach ihm nicht vom Gehirn ab. Nicht dieses bewahrt die

ganze Vergangenheit auf, sondern der Geist, der als reine Dauer sich selbst in jedem Augenblick ganz besitzt, die Träume der Kindheit ebenso wie die jüngsten Ereignisse. Von diesem ungeheuren Besitz, von dem nichts verloren geht, ist nur ein kleiner Teil bewusst oder erinnerlich. Der größte Teil liegt unbewusst und unbenützt in den verschiedenen Schichten unseres Bewusstseins, „plans de conscience“, bereit, um im gegebenen Augenblick als Erinnerung aufzutauchen. Aber nur das kann aus dieser Versenkung wieder aufsteigen, was sich mit unsern gegenwärtigen Wahrnehmungen und Erlebnissen verbinden, assoziieren kann, was für unser gegenwärtiges Handeln praktisch wertvoll ist. Und die Rolle des Gehirns ist nur, diese Erinnerungen zu aktualisieren, sie in Tätigkeit zu verwandeln. Es macht diejenigen Erinnerungen wieder lebendig, die unsern kommenden Entscheidungen vorleuchten können. Wir erinnern uns, was uns früher schon hemmte oder förderte, um dadurch das Handeln der Gegenwart zu orientieren. Wir können daher von einem doppelten Gedächtnis reden, von dem reinen Gedächtnis des Geistes und vom motorischen des Körpers. „Die Vergangenheit speichert sich allem Anschein nach in zwei extremen Formen auf: einerseits in den motorischen Mechanismen, durch welche sie nutzbar gemacht wird, andererseits in den persönlichen Erinnerungsbildern.“ Das Gedächtnis des Geistes bewahrt in verschiedenen Schichten den rein geistigen Besitz alles Lebens auf, der jeden Augenblick wieder in seiner ganzen verwirrenden Fülle als déjà vu, als Stimmung und Erlebnis, oder schon geordnet als Wahrnehmung, Empfindung, Bild wieder aufsteigen kann. Erst ganz an der Oberfläche liegt jenes mechanische Gedächtnis des Gehirns, das die Erinnerungen ebenso wie die Wahrnehmungen in Bewegungsschemata umwandelt. So kann zum Beispiel ein Musikstück als ein Tonerlebnis in der geistigen Erinnerung bewahrt werden, mit seinen musikalischen Formen und Werten, seinem ganzen wunderbaren Stimmungsgehalt, der nach vielen Seiten hin mit meinem Leben und der Welt in Verbindung steht. Oder aber es kann auch nur im motorischen Gedächtnis des Körpers aufbehalten werden; es ist dann „in den Fingern“, das heißt, das Gehirn lässt es als Bewegungserinnerung automatisch ablaufen. Das Gehirn erzeugt so nicht, sondern es verdrängt in jedem Augenblick den

Teil der Vergangenheit, der für einen bestimmten Zweck der Gegenwart nicht brauchbar ist. Es ist also eigentlich besser geeignet, uns das Vergessen zu erklären als das Behalten. In diesem Gedächtnis wird die Vergangenheit wie auf einem motorischen Apparat abgespielt, währenddem das geistige Gedächtnis sie vorstellt und als Ganzes besitzt. Im Traum hört diese Verdrängung des wachen Gedächtnisses auf: „Da erheben sich Tausende von Erinnerungen, schweben her und tanzen in der Nacht des Unbewussten einen gewaltigen Totentanz. Und alle zusammen fliegen zur Türe, die sich öffnet. Alle möchten hindurchschlüpfen. Doch sie können nicht; es sind ihrer zu viele . . . Welche werden aus der Menge der Gerufenen die Ausgewählten sein?“

Von dieser Theorie des Gedächtnisses fällt ein neues Licht auf das Verhältnis von Seele und Leib überhaupt. Es ist ein Verhältnis eigener Art, das weder besteht in gegenseitiger Determination, noch in gegenseitiger Unabhängigkeit und „prästabiler Harmonie“, noch in einem Erzeugungsverhältnis, noch in einem Parallelismus, sondern der Teil eines geistigen Zustandes, der durch eine Bewegung des Körpers überhaupt ausgedrückt werden kann, wird gleichsam vom motorischen Schema des körperlichen Gehirns gespielt. Der Rest bleibt davon unabhängig und hat keine Ausdrucksmöglichkeit durch das Gehirn. Eine Analogie wird das klar machen. Auf dem Klavier kann von einer Oper nur ein sehr beschränkter Teil gespielt werden, nämlich nur der kleine musikalische Teil, der in das motorische Schema des Klaviers eingeht, der ganze Rest der vorüberziehenden Bilder, des Gesanges, der Bewegung, der Leidenschaften in den Gesichtern und Seelen der Darsteller ist auf dem Klavier nicht darstellbar. So kann durch das Gehirn nur jener kleine Teil unsers geistigen Lebens ausgedrückt werden, der es mit der obersten Schicht unserer motorischen und Denkgewohnheiten zu tun hat, der handelnd in die Wirklichkeit eingreifen kann. Für seinen Ausdruck ist das Gehirn die auslösende motorische Bedingung. Die tiefern Schichten unseres Geistes, die nicht in diesen Bewegungsrahmen hineinpassen, bleiben unberührt von dieser Bedingung und relativ frei.

Dort allein, in jenen tiefsten Schichten, ist daher die Freiheit

zu finden, die Bergson dem menschlichen Geist zuschreibt. Deshalb ist sie auch eine seltene und große Sache; denn sie liegt nicht an der Oberfläche unseres Lebens, die ganz in eine Kruste von Gewohnheiten und Automatismen eingehüllt und ganz auf das motorische Schema unseres praktischen Bedürfnisses eingestellt ist, sondern sie tritt hervor in jenen wenigen großen, schöpferischen Entscheidungen und Taten, die unserem Leben eine neue Richtung geben, in jenen Handlungen, in denen unsere tiefste Persönlichkeit steckt. Wir sind nur in jenen seltenen Akten frei, die sich aus unserm ganzen innersten und eigentlichen Wesen lösen wie die reife Frucht vom Stamme, der sie trägt.

Aber das sind die seltenen glücklichen Taten, die wenigen Menschen gelingen; die meisten vermögen nur schwer, ihr Tun dem Determinismus zu entringen. Viele Menschen lernen diese Freiheit nie in ihrem Leben kennen und sterben, umklammert von dem Automatismus und Mechanismus, in den sie die Materie und die praktischen Bedürfnisse gezwungen haben. Es gibt also Grade der Freiheit. Sie ist ein fernes Ziel und eine unaufhörliche Lockung und Aufgabe, zu der uns das Leben selber, da wo es am reichsten wirkt, treibt. Der dringt zu ihr vor, der durch ein tiefes Nachdenken und sich Versenken in die schöpferische Natur seines Wesens zur reinen Dauer hinabsteigt und aus jener fruchtbaren Tiefe heraus seine Handlungen gestaltet wie der Künstler sein Werk.

Wir werden durch diese Ausführungen an die schönsten Kapitel Kants und seine Unterscheidung eines empirischen und intelligibeln Charakters erinnert. Jene Loslösung von dem Automatismus gelingt zuerst dem Künstler, der sich in der schöpferischen Tat befreit von den zwingenden praktischen Rücksichten. Bergson sagt in seinem Werk über „das Lachen“ darüber außerordentlich feine Dinge, besonders über die dramatische Kunst. Sie befreit den Menschen von dem Druck, den die gebundenen Leidenschaften auf ihn ausüben. Wie das heiße Innere der Erde unter einer erkalteten Kruste, so liegen sie unter den gesellschaftlichen Konventionen. Im Drama und vor allem in der Tragödie zeigt uns der Dichter, welche Tiefen sich in uns finden. Wir sehen da mit Schauer und Staunen, welche Möglichkeiten in unserem Unbewussten verborgen sind, die sich zu unserem Glücke nicht

verwirklicht haben. Der Dichter stellt das dar, was auf dem Grunde seiner eigenen Persönlichkeit ruht, und wovon er sich durch die Darstellung befreit. Die Komödie hat einen ganz andern Zweck; sie organisiert das Lachen. Es ist die Reaktion des Lebendigen, Schmiegsamen, Schöpferischen gegen das Starre, Steife, Automatische. Da lachen wir, wo wir auf irgend einen Automatismus stoßen, während wir Leben und Freiheit erwarteten. „Das Lachen ist wie der Schaum auf den Wellen des Meeres. Wie der Schaum sprudelt es von Lebenslust. Aber der Philosoph, der ein wenig davon kostet, findet zuweilen darinnen einen starken Gehalt von Bitterkeit.“

Indem Bergson *den Willen* für frei erklärt, und den allein, der schöpferisch aus unserm eigensten Wesen hervorbricht, ist er der alten Fragestellung der Freiheit des Willens ausgewichen. Er hält sie für falsch. Sie entsteht nur da, wo man die Freiheit in den Zwang der logischen Begriffe einfangen, durch sie definieren, also gerade durch ihr Gegenteil ausdrücken will. „Jede Definition der Freiheit wird dem Determinismus recht geben.“ Der freie Akt des Willens ist nicht als Möglichkeit vor der Entscheidung schon da. Er bricht mit dieser im Augenblick des Werdens durch, als eine Synthese von Gedanken und Gefühlen, als etwas Neues, so wie die Frucht, die zwar auch schon in der Blüte vorgebildet ist, aber doch als etwas Neues aus ihr hervorgeht. Die Freiheit schließt also nach Bergson nicht jegliche Determination aus, sondern sie findet sich da, wo der Wille, die Tat durch nichts anderes als durch das eigenste, innerste Wesen determiniert wird, von nichts anderem beeinflusst wird als nur durch den Kern unserer Persönlichkeit. „Die Freiheit ist nicht eine Wahl zwischen verschiedenen Motiven, sondern ein schöpferisches Vermögen, un pouvoir de création.“ Raum für diese Freiheit gibt es, weil mit dem schöpferischen Leben ein weiter nicht durch Notwendigkeit oder Gesetzmäßigkeit zu erklärendes, einfach gegebenes Element gesetzt ist, die „contingence“, die Zufälligkeit des einmal Gegebenen — ein Gedanke, den namentlich Boutroux und in Deutschland Tröltzsch verfolgt haben.

Wo der Mensch in seinem schöpferischen Wesen, in der reinen Dauer, die Freiheit gefunden hat, da steht ihm der Weg zu den höchsten Zielen und Schöpfungen offen. Bergson hat sich

zwar über diese, wie schon gesagt, noch nicht eingehend geäußert, und es ist mit Spannung zu erwarten, wie er das Gebäude seiner Philosophie zum Abschluss bringen wird, namentlich wie er auf diesen Freiheitsbegriff eine Ethik gründen kann. Vorläufig sieht man nur, dass das ethische Handeln die Aufgabe hat, den Automatismus des gewöhnlichen, vom praktischen Bedürfnis diktierten Handelns zu durchbrechen. Das Automatische ist das Unfreie und damit das Unmoralische. Der moralische Mensch handelt aus der Freiheit der innern schöpferischen Dauer.

Über Religion hat sich Bergson noch gar nicht ausgesprochen, er scheint sogar das Wort mit einer gewissen Absichtlichkeit zu vermeiden. Aber es lässt sich unschwer einsehen, was für einen Wert die Intuitionsphilosophie für das religiöse Denken haben kann. Das soll hier nur angedeutet und vielleicht an einem andern Orte näher ausgeführt werden. Der Intellekt zersetzt die Religion, und wo er allein an das religiöse Phänomen herantritt, muss er sie zerstören; denn er kann kein Unbedingtes und Absolutes dulden; die Religion aber ist in diesem verankert.

Gegenüber den intellektualistischen, namentlich von Amerika ausgehenden Versuchen, die religiöse Empfindung in ihre einfachsten Elemente zu zerlegen, äußert sich Bergson: „Das religiöse Gefühl scheint mir nicht der Zersetzung und Auflösung anheimfallen zu können; dies kann nur das Los des Zusammengesetzten sein. Mag sich auch das religiöse Gefühl mit sehr verschiedenen Elementen verweben, es bleibt nichtsdestoweniger seinem tiefsten Wesen nach etwas Einfaches und ganz Eigenartiges, das keiner andern Seelentätigkeit gleicht.“

Wenn Bergson bisher über Ethik, Religion und Kunst sein Letztes noch nicht gesagt hat, so weist seine Philosophie um so deutlicher auf eine neue Metaphysik hin. Er hat eine kleine „Einführung in die Metaphysik“ geschrieben, die heute nur noch in deutscher Übersetzung zu bekommen ist, wohl ein Hinweis darauf, dass Bergson sie eines Tages durch ein größeres Werk ersetzen wird.

In dieser kleinen, sehr lesenswerten Schrift kritisiert Bergson jede Metaphysik, die aus Begriffen aufgebaut ist, so wie sie bis zu Kant betrieben wurde, weil die Begriffe unfähig sind, das tiefste Wesen der Dinge und vor allem des Werdens zu erfassen. Er

kritisiert aber auch die Ablehnung aller Metaphysik durch Kant und findet seine Kritik nur am Platze gegenüber einer Metaphysik, die ein einziges und fertig abgeschlossenes Weltsystem konstruieren will, das mit dem Werden nicht rechnet.

Für Bergson ist aber eine Metaphysik berechtigt, ja nötig, die als „eine stets erneute Anstrengung unseres Geistes, über unsere gegenwärtigen Ideen und vielleicht auch über unsere bloße Logik hinauszukommen“, das Wesen der Wirklichkeit ohne Symbole (dabei denkt Bergson an die Begriffe) auszudrücken sucht. Wir brauchen Metaphysik, weil die positive Wissenschaft uns ihrer Natur nach immer nur über die Beziehungen der Dinge aufklärt, nie über ihr Wesen selbst, weil sie uns immer nur Relatives gibt, nie aber das Absolute, weil sie sich immer wieder durch ihre Analyse vom Leben entfernt, anstatt es unmittelbar zu erfassen. Das tut allein eine intuitive Metaphysik, die den notwendigen Abschluss unserer Welterkenntnis in jener absoluten Wirklichkeit der *durée créatrice* findet. So lange sie in dieser Berührung mit dem schöpferischen Werden selbst bleibt, geht sie nicht irre, und verdient Vertrauen, auch wenn sie ihre Resultate nicht in das Gewand logischer Sätze kleidet.

Eine solche schmiegsame Metaphysik, die einen Kontaktschluss mit dem Leben herstellt, zerbricht das Gefängnis der Materie, in das wir gesperrt sind, hebt die Beschränkung unseres Intellektes auf und öffnet durch stärkste Anspannung der schöpferischen Dauer einen Ausblick in die Ewigkeit. Ihr strebt alles wirkliche schöpferische Leben entgegen und entrinnt immer wieder dem Tode der Materie, der es ergreifen will und es doch nie erreicht.

BERGSONS STELLUNG IM HEUTIGEN GEISTESLEBEN. KRITIK UND WÜRDIGUNG

Bergsons Einfluss ist zunächst in Frankreich nicht leicht zu hoch einzuschätzen. Seine Hauptwerke¹ gehören heute zum

¹ *Essais sur les données immédiates de la conscience*, 1888, ins Deutsche übersetzt als *Zeit und Freiheit*. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen; *Matière et mémoire*, 1896, übersetzt: *Materie und Gedächtnis*; *Essay sur la relation entre le corps et l'esprit*; *Le Rire*, 1901, übersetzt: *Das Lachen*, soeben erschienen; *Einführung in die Metaphysik* (französisch vergriffen); *Evolution créatrice*, 1907, deutsch als *Schöpferische Entwicklung*. Sämtliche deutsche Übersetzungen bei Diederichs, Jena.

geistigen Sauerteig, der vor allem in der Jugend Frankreichs wirkt. Seine Ideen und Forderungen sind unbedingt eine der Kräfte, die im heutigen jungen Frankreich jene erstaunliche Wandlung schaffen helfen, die sich vor unsern Augen vollzieht. Die junge Generation beginnt wieder an Ziele, Werte und Ideale zu glauben, sie durch Anstrengungen und Opfer zu erstreben und reißt sich mächtig aus jener unfruchtbaren Reflexion und lähmenden Resignation heraus, die das vergangene Geschlecht kennzeichnete. Der schwunglose, gemütsarme Positivismus und Skeptizismus, dessen Wortführer Taine und Renan gewesen sind, und man darf auch sagen, der genussüchtige Individualismus, „le mal romantique“, wird von der Elite der gegenwärtigen Jugend Frankreichs begraben. Sie erlebt in träumerischen, mystisch sich versenkenden oder dann wieder tatenfroh vorwärts drängenden Herzen eine Wiedergeburt des Idealismus, in dem der Glaube und die Tat den ersten Rang einnehmen — der Glaube auch an das kommende, bessere Frankreich, das neue Kulturwerte schafft. Diesen Glauben hat Bergson als ein „professeur d'énergie“ mit andern erwecken helfen durch seine optimistische Intuitionsphilosophie, die im Leben wieder Tiefe, schöpferische Kraft und neue Verheißungen sieht.

Bergsons Philosophie ist also in ihrer Wirkung durchaus nicht nur auf die Fachkreise beschränkt geblieben. Ihre Gedanken dringen in die soziale, politische, theologische Literatur ein und befruchten die Kunst. Diese besonders fühlt sich einer Philosophie unendlich zu Dank verpflichtet, die „le magnifique courage de la vision“ hat und es wagt, statt des rasonierenden, allmächtigen und im Grunde kunstfeindlichen Verstandes, „die Intuition zu inthronisieren, une vue du cœur dans les ténèbres, le luminaire de la profondeur, la conscience amoureuse de ce qui est, le lien de toutes les intelligences“, wie Suarès sie in einem tiefgrabenden Essay über Dostojewsky preist. Mit seinem Antiintellektualismus, der den Verstand „nur als Pflug, und weder als Saat noch Ernte“ ansieht, nimmt auch die religiös interessierte Welt freundliche Fühlung und zwar sowohl die protestantische als die katholische. Diese ist jüngst allerdings in ihren Hoffnungen bitter enttäuscht worden, seitdem der Papst den Angriff von Mgr. Farges auf Bergsons Philosophie mit seinem Segen gedeckt und er-

muntert hat. Ein glänzender Stil, reich an wundervollen Bildern und überraschenden Visionen, erleichtert ihr den Weg in die gesamte Kulturwelt, die sie als ein Werk begrüßt, an dem die Kunst, das Gemüt und der soziale Wille ebenso viel Teil haben als das reine Denken, die Philosophie im engeren Sinn. Aber auch die philosophischen Fachkreise haben Bergson einen Empfang bereitet, wie er seit langem keinem Philosophen beschieden war. Der Philosoph und Mathematiker Le Roy erhofft von ihm eine Gesamterneuerung der Philosophie. Peguy rechnet ihn zu den fünf oder sechs ganz großen Philosophen, die die Geschichte des Denkens hervorgebracht hat, Sorel sieht in ihm den, der seine Zeitgenossen lehrte, ihre Ideen in Ordnung bringen, Chaumeix vergleicht seine philosophische Leistung jener von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gillouin nennt seine Philosophie die bedeutendste seit Descartes und die größte seit Kant (vergl. Benda, *Le Bergsonisme*). Es tut der Wirkung dieser Philosophie wenig Eintrag, dass ihr auch leidenschaftliche Gegner, vor allem in den Reihen positivistischer Naturphilosophen und idealistischer Intellektualisten erstanden sind, die seine Abwendung vom Rationalismus als einen eigentlichen Verrat am Geist der französischen Philosophie brandmarken und seine bilderreiche Ausdrucksweise als „Quincaillerie“ dem kristallklaren Edalguss des echten französischen Stils gegenüberstellen. So Fouillée, Couturat, Berthelot, und vor allem Benda in einer die schwachen Punkte geschickt bloßlegenden Kritik. Dieser geht mit einer ganz unfranzösisch groben Berserkerwut auf den „prestidigitateur“ Bergson los und trägt den Kampf sogar in das Gebiet des Romans hinüber (*L'ordination*, wo er tendenziös das Beharrende der moralischen Idee der Treulosigkeit und Unmoral eines nur instinktiven Verhaltens gegenüberstellt); ja, er verschmäht es nicht, ihn gleichsam als einen Dreyfouss der Philosophie zu denunzieren, indem er auf seine Rassenherkunft hinweist.

Bergson hat aber auch außerhalb von Frankreich eine ganz hervorragende Würdigung gefunden. Es wäre eine besondere Aufgabe, den Gründen dieser Wirkung nachzugehen, die in der gesamten Kulturwelt einen starken Widerhall hat. Sie ist überall gekennzeichnet durch eine starke Scheidung der Geister, die der philosophischen Arbeit einen neuen Anstoß verleiht. Diese Scheidung stellt nicht etwa bloß wie bisher die Idealisten den Realisten

oder Empirikern, die Aprioristen den Pragmatisten usw. gegenüber, sondern sie vollzieht sich nach neuen Gesichtspunkten. So ist es in der anglosaxonischen Welt, die durch ihren Empirismus, und vor allem durch W. James gut auf ihn vorbereitet war. Philosophen, wie Balfour, Sidney Waterlow, Lindsay, Solomons, Stewart Kelly und andere stehen sich dort gegenüber in der Auseinandersetzung über Bergson. In Italien kämpfen der Pragmatist Papini, von dem das berühmte, den Pragmatismus gut kennzeichnende Korridorgleichnis stammt, und Alessandro Chiappelli um den „filosofo di moda“. Deutschland steht ihm im allgemeinen eher kritisch gegenüber. Der deutsche philosophische Geist leistet dem Eindringen einer Philosophie, die das Leben als philosophisches Prinzip an die Stelle der Vernunft setzen möchte, starken oder doch vorsichtigen Widerstand. So kann es zum Beispiel der Marburger Kreis, Bornhausen, Herrmann Natorp nicht dulden, dass eine Lebenstheorie die Erkenntnistheorie verdränge und sieht durch die Preisgabe der Position des Kritizismus, durch das Verlassen der Wege Kants, die Würde und Freiheit des Geistes bedroht. Herrmann vermag deshalb in ihm nur einen „verwilderten Katholizismus“ zu entdecken. Die Philosophen um den „Logos“, Rickert, Kroner sehen ebenfalls durch seine Betonung des Lebens als höchsten metaphysischen Wertes die eigentlichen Kulturwerte gefährdet, die über dem Leben stehen. Aber alle sind gezwungen, dem philosophischen Genius in Bergsons Leistung Achtung zu zollen. Daneben gibt es andere, die ihn als Eröffner neuer philosophischer Bahnen begrüßen, wie Goldstein, Steenbergen, Windelband. Ja, Graf Keyserling anerkennt seine Philosophie als die originellste Leistung seit den Tagen Immanuel Kants.

Es ist nicht ganz leicht, die Stelle zu finden, an der Bergson in die gegenwärtige geschichtliche Entwicklung unseres Geisteslebens einzureihen ist; denn in seinem Werke kreuzen sich viele Linien, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinein führen und prägen sich die verschiedensten Tendenzen der heutigen Zeit in neuer und eigenartiger Weise aus. Wir wollen versuchen, einige dieser Linien zu ziehen und die verschiedenen Brennpunkte seiner Philosophie zu bestimmen.

Da ist einmal der *Evolutionismus* seiner Philosophie des

Werdens. Darin findet ein Hauptzug des gegenwärtigen Denkens einen neuen Ausdruck. Die logische Entwicklungslehre Hegels opferte dem starren Begriff und seiner Bewegung den Reichtum und die Flüssigkeit des konkreten Lebens. In der biologischen Spencers war das Geistige in eifem Naturprozess untergegangen. In der dynamischen Entwicklungslehre Bergsons ist dem Geistigen die Fülle und Mannigfaltigkeit des Lebens zurückgegeben, und doch gleichzeitig die geistige Natur des Lebensprozesses behauptet.

Da ist zweitens Bergsons *Biologismus*, zu dem er durch das gründliche Studium der modernen Naturwissenschaft gekommen ist. Er sucht nicht hinter oder über der Welt und dem Leben ein abstraktes, höheres Prinzip; sondern das Leben selbst steht im Mittelpunkt seiner Weltbetrachtung, es ist als schöpferische Dauer selbst das Ding an sich, das Absolute, das Weltprinzip. Vom Leben aus ist die Welt zu verstehen; sowohl Natur als Geist werden vom unmittelbarsten Lebensgefühl aus gedeutet. Die allgemeinen biologischen Vorgänge, wie die geistigen Tätigkeiten des Denkens und Handelns sind verschiedene Wirkungsweisen des Lebensdranges. Ziel und Sinn alles Geschehens ist höchste Lebenssteigerung. Dieser ungeheuer elastische Biologismus steht auf der einen Seite ebenso sehr den heutigen naturalistischen Versuchen nahe, von der Biologie zu einer Naturphilosophie aufzusteigen, wie jener neidealistischen Lehre Euckens, der vom allgemeinen Geistesleben den Ausgang nimmt.

Drittens ist seine Philosophie charakterisiert durch den bereits genannten *Volitionalismus*. Damit stellt sich Bergson in die Nähe aller derer, die das Wesen des Lebens und des Geistes im Willen oder in etwas ihm Ähnlichem sehen. Man denkt dabei vorläufig allerdings weniger an den sittlichen Willen wie bei Fichte, sondern eher an Schopenhauers Lehre vom Urwillen. So sehr dessen Pessimismus vergangen ist, so lebens- und entwicklungsfähig hat sich seine Willenslehre erwiesen, die wohl von jenem zu lösen ist. Das zeigen Weiterbildungen, wie etwa die Lehre vom Drang bei Heinrich von Stein, die Bedeutung des Willens bei Wundt, oder, um einen modernen Versuch zu nennen, die ganz volitional gerichtete Libidotheorie der psychanalytischen Zürcher Schule und andere Neuere, die in irgend einer Form den Primat des Willens über das Denken vertreten.

Damit sind wir auch schon ganz in die Nähe des Vierten gekommen, zu Bergsons *Irrationalismus*, mit dem die scharfe Kritik des Intellektualismus und die Zurückweisung jener „foi naïve à la science“ (Barrès) gegeben ist. Auf diesem Boden begegnen sich Gedanken von ganz verschiedener Herkunft, die uns aus der Vergangenheit und in der Gegenwart wohlvertraut sind. Denn im Irrationalismus verbinden sich freundschaftlich alle Bestrebungen, die im Rationalismus und Intellektualismus ihren gemeinschaftlichen Feind haben: die Mystik, der metaphysische Individualismus eines Leibniz und Schleiermacher, die Gefühlsphilosophie eines Hamann und Jacobi, ebenso wie in der Gegenwart die Bekämpfung des Intellektualismus bei Bonus und Heim, die Sehnsucht nach dem Unmittelbaren bei Kutter und Ragaz und die moderne Romantik mit christlichem oder heidnischem Anstrich.

In diesen Eigentümlichkeiten der Philosophie Bergsons sehen wir sich kreuzende Strömungen, die in irgend einer Form in unserer Zeit lebendig sind. Das erklärt einen Teil ihrer außerordentlichen Wirkung. Die Meisten, ohne sich ihr ganz zu verschreiben, finden durch einen dieser Hauptgedanken einen Zugang zu ihrem Verständnis. Der Erfahrungsphilosoph begrüßt in Bergsons Philosophie die empirische Methode und die Aufnahme jenes psychologischen Elementes, das vom Idealismus und Kritizismus vernachlässigt, ja verachtet worden war. Andere, die den Weg Kants nicht gehen können und doch in einem Anschluss an die große Zeit des deutschen Idealismus das Heil suchen, sehen in ihr Gedanken von Herder, Jacobi, Schelling und Fichte in einer neuen Synthese wieder lebendig werden. Es ist der Primat des Lebens, der sie gewinnt. Die Erkenntnistheorie, von der seit Kant das Hauptinteresse angezogen wurde, erscheint ihnen wie ein beständiges „vorläufiges Messerschleifen“ und sie bewillkommen daher eine endlich mutig zupackende Theorie des Lebens. Die Soziologen heften sich an ihren optimistischen Evolutionismus und ihren tatfrohen Geist. Sie sehen in ihr so etwas wie eine Ausführung jener Weltanschauung, die in dem kurzen, weithinleuchtenden Worte von Marx skizziert ist: die Welt erklären ist nichts, sie verwandeln alles! Der künstlerische und der religiöse Mensch danken ihr für den Schutz des unmittelbaren und subjektiven Erlebnisses gegenüber der Macht der Abstraktion, für die Rettung

des Individuums und seines Inhaltes aus der Umklammerung des Allgemeinen und Gesetzmäßigen. Die reinen Pragmatisten bedecken ihre philosophische Blöße mit Bergsons Autorität und sind froh, daß der Pragmatismus in einem philosophischen System einen so respektablen Platz gefunden hat.

So spiegeln sich in Bergsons Philosophie der Zwiespalt, die Sehnsucht, die widerstreitenden Strebungen einer zerrissenen und gährenden Zeit, die sich selbst zu begreifen sucht, überall ein Echo ihrer Not und ihres Dranges findet und sich zu einer Einheit zusammenschmieden trachtet.

Ablehnend und kritisch verhalten sich dagegen die reinen Intellektualisten und Rationalisten und in einer gewissen Beziehung alles, was durch Kants Schule hindurch gegangen ist oder durch sie den Blick für neue Problemstellungen verloren hat. Und zwar wird diese Kritik geübt sowohl von den reinen Idealisten und Erkenntnistheoretikern, die das biologische, empirische Element in seiner Philosophie nicht vertragen können, wie von jenem Intellektualismus, der heute die Form des Materialismus oder Positivismus annimmt: diesem ist das Metaphysische in Bergson zuwider.

Die Kritik, die der Intellekt als kritisches Organ an dieser Philosophie üben wird, springt jedem ohne weiteres in die Augen, auch wenn man gewillt ist, sie vor nahe liegenden Missverständnissen zu schützen. Auch wer der pragmatischen Wertung des Intellekts zuzustimmen vermag, wer ihn als Beschränkung ansieht, wird nicht so weit gehen wollen, ihn, wie Bergson es tut, in die Nähe der Materie zu setzen, in ihm ein Erkenntnisorgan zu erblicken, das vor allem auf die Materialität abgestimmt und dem die Erfassung freierer, geistiger Zusammenhänge versagt ist. Soll wirklich die Starrheit seiner Formen und die Beharrlichkeit der Materie mit einander verglichen werden können? Soll der Intellekt von einer lebendigen Beziehung zwischen Geist und Welt ausgeschlossen sein? Soll in der Festigkeit seiner Begriffe wirklich nur derselbe Automatismus erscheinen, wie wir ihn in der Materie bemerken, eine Erschlaffung des Lebensschwunges, Lots Weib, das sich zurückwendet und erstarrt? Noch ein anderes ist einzuwenden: es gibt Anzeichen genug, dass auch in diesem schöpferischen und irrationalen Lauf des

Lebens ein Rationales verborgen eingebettet liegt, ein Logos, eine Vernunft uns entgegenleuchtet, die dem Leben eingeboren ist und sich bald schwächer, bald stärker regt und der die Vernunft des Menschen antwortet. Wir könnten kein vernünftiges Weltbild gewinnen, wenn die Welt nicht doch irgendwie auf Vernunft hin angelegt wäre. Dieses Vernunftgemässe aus der Wirklichkeit herauszuschöpfen und es zur allgemein gültigen Wahrheit zu gestalten, ist und bleibt doch die Aufgabe des Intellekts. Auf die Gewinnung einer allgemein gültigen Wahrheit kann aber der menschliche Geist nur dann verzichten, wenn er sich nicht von dem fließenden Weltleben unterscheiden und einfach in ihm mit-schwimmen will.

Wenn dann die Intuition dem Intellekt als höheres Erkenntnisorgan gegenübergestellt wird, so sieht man wohl ihre Unmittelbarkeit und ihr tief schöpfendes Wesen, aber man sieht auch, was sie nicht vermag: Sichere, allgemein gültige Wahrheit zu erzeugen. Sie mag wunderbare Visionen, mystische Schauungen ermöglichen, aber Wahrheit im Sinne einer allgemeinen und notwendigen Gültigkeit schafft sie nicht. Sie hat den Zauber des mystischen Erlebnisses an sich, die Innigkeit und Tiefe der religiösen Empfindung, die Hellsichtigkeit der künstlerischen Vision, aber nicht die Unwiderstehlichkeit und Durchschlagskraft der nüchternen Wahrheit, die mitteilbar ist und eine zwingende Gemeinschaft erzeugt. Denn die Intuition, die eine Art Sympathie, ein Mitleben, ein intellektueller Instinkt ist, kann so lange nicht reden und durch die Rede Gewissheit schaffen, als sie nicht als allgemeine und gleichwertige menschliche Anlage erwiesen wird. Sobald sie nicht nur mitlebt, mitfühlt, schaut, sondern redet und also auch denkt, verlässt sie ihr eigentliches und unangreifbares Reich der Subjektivität und ist aller Kritik preisgegeben. Der Mystiker, der sich am „Fünklein“ des Weltgrundes entzündet hat, kann zwar erleben, schauen, fühlen, aber sein Leiden ist, dass er die ganze Fülle der Gesichte nicht sagen kann. Und sobald er es versucht, klagt er, dass schon die Quelle versiege und sich nicht in das Bett mitteilbarer Rede leiten lasse. Wohl stellt sich das Bild, das Gleichnis ein — bei Bergson, wie man gesehen hat, in einer verschwenderischen Fülle ausgestreut — in dem er für einen Augenblick das Leben aufzufangen glaubt. Aber es brauchte,

parallel den unendlichen Schöpfungen des Lebens, eine unendliche Reihe von Bildern; denn das einzelne Bild ist für jeden Augenblick wie der Begriff auch nur eine Station, ein wenn auch kürzeres Stehenbleiben bei einer einzigen Lebensansicht, von wo der rasche Lauf des Lebens den Blick gleich wieder fortreißt. Es ist ein alter Traum der Menschheit, über die Schranken des Verstandes hinwegzusteigen und das Weltleben unmittelbar zu schauen in der Intuition. Die *theoria* Platons, die Schauungen Plotins sind nichts anderes, und derselbe Versuch kehrt wieder in Schellings intellektueller Anschauung. Ja, Kant selber träumte von einer Erkenntnismöglichkeit, in der Sinnlichkeit und Verstand zu einer einzigen Fähigkeit verbunden wären, sodass wir eine Art anschauenden Verstandes uns denken könnten. Aber er gab diesem Traum den Abschied, als er feststellte, dass Anschauungen ohne Begriffe blind, und Begriffe ohne Anschauungen leer seien.

Noch eines ist kurz anzudeuten: Das Leben, die Welt ist nach Bergson rastlose Schöpfung: *vivre, c'est créer du nouveau*. Die Welt ist Werden. Also auch ein beständiges Vergehen. Woran soll sich nun der Mensch in diesem Flusse orientieren, wenn er sich nicht einfach vom *élan vital* treiben lassen will? Es gibt keinen Zielpunkt, also kein Beharrendes; es müsste denn sein, dass der Geist in seinem Besitz der Vergangenheit, also im Gedächtnis und im Charakter, doch auch ein Seiendes und Beharrendes hat gegenüber dem Neuen, in das er stetsfort stürzt. Und damit wäre der Gegensatz zwischen Sein und Werden, den Bergson im Weltprozess leugnet, einfach zu einem innerpsychischen geworden und erwiesen, dass Sein und Werden Korrelatbegriffe sind und nur als ein Proportionsverhältnis zu verstehen sind. Damit wäre noch nicht beantwortet, wie aus der *Durée créatrice*, aus dem *élan vital* Normen und Werte zu gewinnen sind, die allein es uns ermöglichen, die Fülle des Lebens zu beurteilen. Bergson sagt, das Leben ist Schaffen. Es schafft aber ein wahlloses Allerlei, es bringt beides hervor, Heilige und Verbrecher, Gutes und Böses, Schönes und Hässliches. Nach welchem Maßstab wählen wir nun die Werte aus, die die Kontinuität der Kultur bedeuten? Oder wo liegt im Leben selbst die geheime Weisheit, die diese Werte erzeugt? Denn etwas bloß

Lebendiges ist an sich noch kein Wert; das Leben ist der Güter Höchstes nicht. Erklärt schon jene Freiheit, die nichts anderes ist als das Einssein mit dem tiefsten Lebensgrunde, das Hervortreten jener Werte, die wir erstreben und nach denen wir uns richten? Und gibt es nicht Werte, die ganz unmittelbar zusammenhängen mit jener verfehnten Tendenz zur Beharrung? Werte und geistige Schöpfungen, Gesetze und Wahrheiten, die dem Werden und Vergehen entrückt sind? Man sieht, es bleiben für Bergsons weitere Arbeit noch genug Fragen zur Beantwortung übrig, die durch seine bisherigen Werke nicht zum Schweigen gebracht wurden.

Das sind einige von vielen Fragen und Einwänden, die die Vernunft nicht übersehen kann, will sie nicht ihre Bedeutung als Gesamtsinn und Einheit des Menschengeschlechtes preisgeben. Der Intellekt, der sich nicht in die Rolle fügt, die Bergson ihm zuweist, muss so urteilen. Allerdings muss man nun zugeben, dass die Intuitionsphilosophie einer bloßen Kritik des Intellekts ausliefern, heißen würde: sie vor einen Richter stellen, der in dieser Sache befangen und unzuständig ist — erscheint er doch in Bergsons Philosophie geradezu als Angeklagter. Er müsste sie notwendigerweise verurteilen, sie als Glaubenssatz und persönliche Meinung ablehnen, wenn die Philosophie nur ein logisches System, nur eine Bearbeitung der Begriffe zu sein hätte. Dann wäre für die Intuitionsphilosophie keine Berufung auf einen höheren Richter möglich und sie bliebe ein schöner Privatbesitz eines einzelnen genialen Menschen. Nun lernen wir aber immer besser einsehen, dass der Wert irgend eines Systems nicht allein in seinen begrifflichen Denkresultaten liegt. Es sind nicht nur Glaubensmenschen, die das behaupten, sondern Philosophen, wie z. B. Simmel, Husserl, die, trotz ihres ganz anders orientierten Standpunktes, betonen, dass der logische Gehalt eines Werkes nicht der einzige Maßstab und die logische Methode nicht der einzige Weg zu neuen Erkenntnissen sei. Wir finden zum Beispiel bei Husserl, wohl gemerkt einem Logiker, folgendes bedeutsame Eingeständnis: „Wir sind zu sehr geneigt, indirekte Methoden zu überschätzen und den Wert direkter Erfassung zu missachten. Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, dass ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition

bewegt, und es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, dass mit der philosophischen Intuition ein endloses Arbeitsfeld sich auftut, und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierende und mathematisierende Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise doch eine Fülle strengster und entscheidender Erkenntnisse gewinnt.“ Und weiter an einem andern Orte: „In schauender Haltung Erfasstes kann nur in schauender Haltung erfasst werden.“ Auf der Höhe dieser Einsicht gewinnen wir für die Beurteilung von Bergson einen neuen und höhern Standpunkt als den eben vertretenen intellektuellen. Eine solche „schauende Haltung“ hat die Philosophie Bergsons eingenommen. Sie will als Anschauung gewertet sein, nicht als begriffliches Denken. Sie kann daher verlangen, dass man ihr in ihre Einstellung folge.

Schauen ist das Ursprüngliche, Begreifen das Abgeleitete, Schauen ist Reichtum und Fülle, Begreifen ist Beschränkung und Armut. Im Schauen liegt das Aristokratische und Künstlerische, im Begreifen herrscht die Demokratie der Vernunft. Schauen ist das Vorrecht des Einzelnen, Begreifen das Verständigungsmittel der Allgemeinheit. Aber das, was der Einzelne, der Künstler, der Prophet, der Mystiker, der Metaphysiker schaut, ist nicht wertlos für die Allgemeinheit. Ja, es fragt sich, ob diese nicht den größten Teil ihrer Werte auf diese Weise gefunden hat. Es ist der Weg ihrer Genesis, wenn auch nicht der Grund ihrer Gültigkeit. Zu mancher Tiefe findet die Allgemeinheit keinen andern Weg, als dass der Einzelne ihr sein Auge leiht und sie schauen lehrt. Die Frage heißt somit, ob wir dem Verhältnis des Einzelnen zur Welt, soweit wir es miterleben können, Raum und Wert für unsere Weltanschauung zugestehen wollen. Wer das bejaht, findet trotz der kritischen Aussetzung ein positives Verhältnis zur Intuitionsphilosophie, auch wenn er sie nicht als eine wissenschaftliche im strengen Sinne anerkennt. Er gibt damit zu, dass neue Erkenntnisse nicht allein auf dem Wege der logisch mathematischen, sondern auch der psychologisch geschichtlichen Methode uns vermittelt werden können. So bringt die Geschichte ihre Wahrheiten nicht in der Form der Allgemeinesetzlichkeit des Naturerkennens, sondern im Gewand der Eigengesetzlichkeit der einmaligen großen Seele. Dabei sind wir aber gewillt, in diesen individuellen Offen-

barungen doch auch Spiegelungen und Äußerungen einer höhern Gesamtvernunft zu entdecken, wie in den allgemein gültigen Erkenntnissen der Naturwissenschaft, auch wenn wir sie nicht auf eine zwingende Formel zu bringen vermögen. In der Geschichte ist es mit Händen zu greifen, dass es noch andere Wahrheiten gibt als die logisch mathematischen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Dort bekommt das Individuelle und Einmalige eine Wahrheit und einen Wert für die Menschheit, den es sonst im ganzen Bereich des Naturerkennens nicht hat. So können wir nun die Intuitionsphilosophie zwar als individuelle Anschauung eines Einzelnen werten, die nicht den allgemein gültigen Zwang einer logischen Wahrheit ausübt, die aber doch Wahrheitswert für alle die besitzt, die sich in die gleiche Einstellung und Anschauung begeben können. Die Wahrheit der Metaphysik stellt sich damit neben die künstlerischen, sittlichen, religiösen, seelischen Wahrheiten, die auch nicht logischen Charakter haben und denen man Wahrheitswert doch nicht absprechen wird. In Deutschland vertreten Eucken, Rickert und Windelband das Recht dieses Standpunktes, von dem aus die geschichtliche und die naturwissenschaftliche Erkenntnis jede in ihrem besondern und unabhängigen Recht erscheinen. Aber während diese dazu kommen von der Geschichte und von erkenntniskritischen Erwägungen her, erreicht Bergson diese Stellung, indem er ausgeht von dem, was die Geschichte erst ermöglicht: vom schöpferischen Leben der *Durée créatrice*, die der Allgemeingesetzlichkeit immer wieder entrinnt und in der Einzelercheinung der neuen Schöpfung, ihre Fülle, ihr Streben und ihre Freiheit erweist oder doch danach trachtet.

Bergsons Philosophie gehört also zu jenen geschichtlichen Schöpfungen, die man nicht nach ihrem streng logischen Wahrheitsgehalt fragt, weil „Wahrheit überhaupt nicht der ganz angemessene Begriff ist, um den Wert einer Philosophie auszudrücken“ (vergl. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*). Ihre neue Problemstellung, ihre persönliche Einstellung auf die Welt ist das Fruchtbare, das Anregende und Wertvolle für uns und vielleicht auch der Weg zu neuen Erkenntnissen. Das Einzelverhältnis eines genialen, weitschauenden und tieffühlenden Menschen zu Welt und Leben ist für die Menschheit immer wieder der Weg zu neuen Wahrheiten geworden.

Dieses Einzelverhältnis Bergsons zur Welt ist uns, von anderem abgesehen, durch zwei Besonderheiten wichtig und für die Kulturarbeit fruchtbar.

Einmal durch den Mut, das Erlebnis der Seele in seinem ganzen Umfang für den Aufbau einer Weltanschauung zu verwenden. Bisher schien dazu allzu ausschliesslich nur der beschränkende Intellekt berufen zu sein. Damit tritt ein neuer Weltanschauungstypus wieder auf, der sein Recht aus einer psychologischen Eigenart schöpft. Jener Mut wächst aus der Einsicht, dass die Bedingung aller Erkenntnis in der Fähigkeit liegt, tief, ja leidenschaftlich von einer Sache bewegt zu werden. Man muss etwas erleben, um es zu erkennen. „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen.“ Die Kraft und Glut dieses Erlebnisses geht dem logisch geordneten Erkennen voraus. Eine Art tiefgreifender, weil tief ergriffener Divination, die mit der künstlerischen Hingabe und noch mehr mit der ahnenden und alles verstehenden Liebe verwandt ist, der Eros, steht an der Pforte aller Erkenntnisse. Damit hat Bergson wie übrigens Dilthey die philosophische Bedeutung des Erlebnisses für die Erkenntnis in das hellste Licht gerückt.

Das Zweite, was uns an Bergsons Verhältnis zur Welt wichtig ist, ist seine kräftige Reaktion gegen die Ansprüche eines übertriebenen Intellektualismus und abstrakten Rationalismus. Wohl gemerkt, nicht gegen den Intellekt richtet sich diese Kritik, der einen höchst notwendigen Teil unserer Erkenntnis besorgt, sondern gegen jene Überspannung und Grenzerweiterung, den Intellektualismus, der die Welt nur auf ihren logischen Gehalt prüft, sie nur mit rein logischen Kategorien zu erfassen sucht und vergisst, dass daneben noch eine große und reiche Wirklichkeit blüht, die nicht in das Schema des Intellekts oder der Wissenschaft eingeht. So hat eine Psychologie das seelische Leben vergewaltigt, die den ganzen reichen und tiefen Fluss der Seele glaubte in die flachen Gefäße logischer Kategorien schöpfen zu können. Ihr Werden und Sehnen, ihre himmlischen Seligkeiten und ihre dämonengefüllten Abgründe sollten erfasst werden können mit den armseligen Begriffen einer Assoziations- und Experimentalpsychologie! In gleicher Weise hat der Intellektualismus in der Soziologie das gesellschaftliche und geschichtliche Leben ge-

fälscht, indem er in ihm nur noch die Wirkungen von weiß Gott was für unentrinnbaren und ehernen Gesetzen sah und mit der schöpferischen, weltverwandelnden Kraft des Genius und des guten Willens nicht rechnete. Wir leben heute, unter dem Eindruck der großen Erfolge der naturwissenschaftlichen Methode, in einem Rausche rein intellektueller Erkenntnis. Das zarteste wie das gewaltigste und unaussprechliche Leben wird in Wissen verwandelt und grinst uns dann in den Masken von Begriffen und Formeln entgegen. Mit einigen wenigen der Naturwissenschaft entlehnten Begriffen werden Geist und Geschichte gemeistert. Formeln der Mechanik werden als Schlüssel zum seelischen Leben benützt. Was einer ganzen Menschheitsperiode Tiefsinn, Heiligtum und Mysterium war, wird zur Flachheit, zur Illusion oder zum Anhängsel irgend eines Mechanismus. Diese ganze Weltanschauung geißelt Bergson als Grenzüberschreitung und Lebensfrevl und zerschlägt ihre intellektuellen Idole mit kräftiger Faust. Das haben Künstler und Propheten, Schwärmer und Pfaffen schon oft versucht; hier aber tut es ein Philosoph, nicht im Namen eines naturwissenschaftlichen oder künstlerischen oder gar religiösen Dogmas, nicht unter jener Verachtung von Vernunft und Wissenschaft, mit der sich Dunkelmänner so leicht drapieren, sondern kraft einer engern Fühlung mit dem Leben selbst, kraft einer kühlen Untersuchung der Tragweite intellektueller Erkenntnis, kraft einer vorsichtigen Grenzregulierung zwischen Wissen und Wirklichkeit, Wissen und Leben.

In Bergsons Philosophie spricht eine Müdigkeit des heutigen Menschen, sein Überdruß am intellektuellen Wissen. Dieses ist heute zu erstaunlichem Reichtum aufgehäuft; der Einzelne ertrinkt schließlich darin und fühlt sich durch ihn je länger je mehr in seinem ganzen, umfassenden und warmen Menschentum bedroht. Aber diese Philosophie entringt sich jener Müdigkeit und wird zu einer Sehnsucht nach Ganzheit und Unmittelbarkeit, zu einem Aufschwung aus den Maulwurfsgängen des Spezialistentums zur überragenden Höhe einer Gesamtweltbetrachtung, zu reinen hohen Gipfeln, die nicht der sichere, schwerschreitende Fuß, sondern nur der Flug des Adlers erreicht. Mitten in einer Welt hoher materieller und intellektueller Kultur ist sie ein Schrei nach Seele und Innerlichkeit.

Ein starker Zug nach vorwärts, ein kraftvolles und mutiges

Vertrauen zum Leben pulsiert in ihr. Darum ist sie auch eine Philosophie der Jugend, deren Vorrecht die Begeisterung und die Hoffnung ist. Vielleicht ist sie deshalb bestimmt, einmal an die Stelle Nietzsches zu treten. Denn was dieser Positives und Wertvolles besitzt, hat sie auch und noch einiges dazu. Sie hat seinen Optimismus dem Leben gegenüber ohne seinen Pessimismus der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Sie hat seinen biologischen Dynamismus, ohne damit der Unmoral und der Ruchlosigkeit des Willens zur Macht zu verfallen. Sie ist anti-intellektualistisch und sieht wie Nietzsche im Verstand nur eine kleine Vernunft; aber sie sieht die große nicht im Leibe wie Nietzsche, sondern im Leben, das Geist werden will. Sie traut dem Instinkt als einer sicherern Führung, aber er führt sie nicht zum Egoismus der blonden Bestie, sondern aus der lastenden Schwere der persönlichen Bedürfnisse heraus zur Anschauung des Weltlebens. Sie gibt dem Einzelnen und besonders dem aristokratischen hochwertigen Individuum sein Recht, ohne dadurch wie Nietzsche zum Hochmut des Übermenschen zu gelangen, der die Massen dem Teufel und der Statistik überliefert. Sie lehrt ein ewiges Werden, ohne damit der Welt das Ziel und den absoluten Gehalt zu rauben. Sie ist künstlerisch und verfällt doch nicht einem genussüchtigen Ästhetizismus, sondern fordert Anstrengung, Taten und zeigt dem Willen das ferne und schwere Ziel der Freiheit und des Guten.

Eine Philosophie des Lebens darf Bergsons Werk genannt werden, denn aus dem Leben ist sie hervorgewachsen, ein grüner Ast voll Blüten an seinem goldnen Baume, und für das Leben will sie fruchtbar sein. Eine Philosophie des Lebens darf sie vor allem heißen, weil sie das Leben da aufsucht und darstellt, wo es seine größte Gewalt und seine geheimnisvolle Tiefe zeigt: in seinem schöpferischen Drang, in seiner Forderung an den Menschen, im tiefsten, freiesten Sinne lebendig zu werden, und in seiner zukunftsfrohen Verheißung eines Größern, dem es entgegen eilt.

GEDRUCKT IN DER BUCHDRUCKEREI ZÜRICHER POST IN ZÜRICH

EUGEN DIEDERICH'S VERLAG IN JENA

WERKE VON HENRI BERGSON

SCHÖPFERISCHE ENTWICKLUNG. 3. Taus. br. M 6.—,
geb. M 7.50

MATERIE UND GEDÄCHTNIS. br. M 8.—, Leinw. geb.
M 9.50

ZEIT UND FREIHEIT. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen. br. M 4.—, Lwd. geb. M 5.50

EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK. br. M 1.50, kart. M 2.—

DAS LACHEN. br. M 3.—, geb. M 4.—

ÉMILE BOUTROUX, Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart. Vorlesungen. br. M 4.—, Lwd. geb. M 5.50

ÉMILE BOUTROUX, Die Kontingenz der Naturgesetze. br. M 4.—, Lwd. geb. M 5.50

Boutroux ist neben Bergson der Vertreter der französischen neidealistischen Bewegung. Seine Auffassung der Naturgesetze als der künstlichen und festen Abbilder eines wesentlich lebendigen und beweglichen Modells gibt ihm das Recht, einen Zusammenhang zwischen dem Leben des Geistes und dem, was das Leben der Materie ausmacht, zu behaupten. Durch den so gewonnenen Freiheitsbegriff überwindet er jeden Determinismus. Seine Naturgesetze sind keine starre Notwendigkeit, denn in und ausser uns ist fortwährende Schöpfung, d. h. Leben und Freiheit. Aber sie gestatten uns, über die Kontemplation, zu welcher die Alten gezwungen waren, hinauszugehen zu einer Wissenschaft der Tat.

WERKE VON GUSTAF F. STEFFEN

Steffens Soziologie ist eine Anwendung der Bergsonschen Erkenntnistheorie. Gesellschaftswissenschaft ist Wissenschaft von geistigen Vorgängen, darum versagt in ihr die naturwissenschaftliche Methode; sie muss durch das intuitive Verstehen aller gefühlsmässigen und instinktiven Regungen ergänzt werden.

DER WEG ZU SOZIALER ERKENNTNIS. Pappband
M 3.—, Lwd. geb. M 4.—

DIE IRRWEGE SOZIALER ERKENNTNIS. Pappband
M 5.—, Lwd. geb. M 6.—

DIE GRUNDLAGE DER SOZIOLOGIE. br. M 3.—, Lwd.
geb. M 4.20

DAS PROBLEM DER DEMOKRATIE. br. M 1.80

DIE DEMOKRATIE IN ENGLAND. Pappband M 3.—
Lwd. geb. M 4.—

EUGEN DIEDERICH'S VERLAG IN JENA

KARL JOEL, SEELE UND WELT. Versuch einer organischen Auffassung. br. M 8.—, Lwd. geb. M 9.50

KÖLNISCHE ZEITUNG: Leib und Seele sind nicht nebeneinander, nicht ineinander, nicht auseinander, sie sind nicht gleich, nicht eins, nicht verschieden. Seele und Leib entsprechen sich als Gegensätze, bedingen sich als Ergänzungen. Der Körper ist das, was ein Wesen unmittelbar für andere ist, sozusagen sein Öffentliches, die Seele dagegen ist sein Privates, das, was ein Wesen unmittelbar für sich selbst ist. Seele und Körper sind zwei organisch vereinigte, ineinander übergehende Funktionsweisen. Der Gegensatz von Seele und Körper ist auch der Grundgegensatz der Welt: die ganze Welt enthält und braucht ebenso sehr Variation wie Konstanz, Aktivität wie Passivität, Kraft wie Stoff, Ursache wie Wirkung, Freiheit wie Gebundenheit. Die Urreinheit, das Ursein ist der tiefe Schlaf der Welt, die Fülle, die werden will. Dann tritt das Erwachen, die Urscheidung, die Differenzierung ein. Der Geist erhebt sich, er entwickelt sich in unendlicher Variation. Das Leben der Seele ist unausgesetzter Kampf, Widerstreit der Variation mit der Konstanz, des Einzelnen mit dem Ganzen, der Differenzierung mit der Einheit. Das Überwundene setzt sich fortwährend ab als Beharrung, Stoff, Objekt. Der Weg von der Empfindung durch die Anschauung zum Denken ist ein fortschreitender Befreiungsprozess der Seele von der Welt. Weil wir aber im Fühlen immer das Leben haben, weil wir nichts anderes als Leben fühlen können, weil alles Leben als solches organisch, d. h. Einheit ist, so wird durch unser Fühlen die Einheit mit allem Lebenden hergestellt. *Dr. Richard Oehler*

HANS DRIESCH, ORDNUNGSLEHRE. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden. br. M 8.—, Hfz. geb. M 10.50

FRANKFURTER ZEITUNG: Philosophie als „Lehre vom Wissen“ zerfällt nach dem Autor in Dreifaches: Zum allerersten ist Philosophie Selbstbesinnungslehre. Das Ich besinnt sich hier auf die letzten unzerlegbaren Weisen, in denen es bewusst erlebt. — Zum zweiten ist Philosophie Ordnungslehre, d. h. Lehre von den Ordnungsformen dessen, was ich mir gegenüber habe. — Endlich kann Philosophie vielleicht Erkenntnislehre sein; hier steht vor ihr die Frage: Wie kommt es, dass ich weiss? Die Ordnungslehre ist eine Art Mittelding zwischen „Logik“ und „Erkenntnistheorie“, aber nicht sachlich zwischen diese eingeschoben, sondern sachlich diese ermöglichend: sie sucht die Bedeutung am „Gegebenen“ im Sinne des Leitfadens der Ordnung, nicht etwa der Richtigkeit, sondern des Minimums an „Satzungen“ (Begriffen). In der Ordnungslehre (und der ihr als voraussetzungs-entwickelnd vorangehenden und sie bestätigend abschließenden Selbstbesinnungslehre) müssen die ersten und letzten Bestätigungen (Annahmen und Normen) entwickelt werden, die sich das sich als Objekt selbst analysierende Denken stets erteilen muss, soll es geordnetes Denken = Philosophie als Ordnungslehre, welche aller Erkenntnis (Metaphysik) vorangehen muss, sein. Insofern kann Ordnungslehre ein „Prolegomenon zu jeder künftigen Metaphysik genannt werden“. *Hans Prager*

EBERHARD ZSCHIMMER, PHILOSOPHIE DER TECHNIK. Über den Sinn der Technik und Kritik des Unsinnigen über die Technik. br. M 3.—, geb. M 4.—

Technik ist keine kulturfeindliche Macht, kein verflachender Mechanismus; vielmehr ein Kultursystem, das neben Kunst, Recht, Wissenschaft u. a. zu stellen ist. Aus dem „Sinn der Technik“ leitet der Verfasser, eine der ersten Autoritäten in der Glasindustrie, seine praktischen Folgerungen ab: der durch die Technik geprägte Massengeist, der als erste Ursache unsere Bevölkerungsdichte hat, schafft die Resonanz für das Wirken kommender machtvoller schöpferischer Persönlichkeiten, für Tatmenschen. Diese geborenen Weltbezwinger werden für ihre individuellen Schöpfungen dieselben Möglichkeiten der Vertausendfältigung ausnutzen können wie die Industrie und daher mit einer noch unbeschreiblichen Macht wirken.

