

FOREIGN  
DISSERTATION  
27730

B 2620942

UC-NRLF



B 2 620 942

# Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson

Eine kritische Untersuchung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Philosophischen Doktorwürde

der Hohen Philosophischen Fakultät

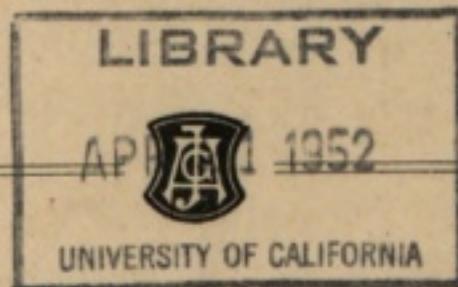
der Königlichen Universität Greifswald

vorgelegt

von

Mircea Florian

aus Bukarest.



Greifswald 1914. Druck von Julius Abel.

## Vorwort.

„Es gibt eine Art des Tadelß,  
welche dem Getadelten Ehre macht.“  
Lessing.

Die Philosophie Bergsons ist heute, besonders in Frankreich, eine „Modesache“, und ein Rezensent der Zeitung „Le Temps“ (4. Nov. 1913) bemerkt geistreich, daß man heutzutage Bergson liest und in Pariser Salons beim „Fünfuhrthee“ seine Werke diskutiert, wie man „Tango“ tanzt, und daß eine neue Art von „Précieuses ridicules“ bald erscheinen wird. Wir zweifeln nicht daran, daß Bergson im großen und ganzen diesen „erstickenden Bewunderungen“ — wie James sagt — abgeneigt ist, weil er zu sehr Philosoph ist, um nicht einzusehen, daß ein solcher Erfolg gar nichts mit der wahren Philosophie zu tun hat. Es wäre aber freilich besser, wenn er mehr den Kritikern zu antworten sich gewöhnte, als den bewundernden Ausrufen seiner zahlreichen „Schüler“ zu lauschen. (Bei einer Umfrage in den französischen Gymnasien hat man festgestellt, daß von allen philosophischen Werken, die Werke Bergsons am meisten gelesen werden)<sup>1)</sup>. So viel wir wissen, hat Bergson ausführlicher nur dem Biologen Le Dautec<sup>2)</sup> geantwortet, aber die scharfsinnige Kritik Fouillée's ist leider bisher noch ohne Antwort geblieben.

Die Literatur über Bergson ist ziemlich groß, aber die meisten Abhandlungen gehen von dem Vorurteil aus, daß die Philosophie Bergsons sich nicht „analysieren“ ließe; sie

1) Vgl. *Année psychologique*, Paris (Masson) 1908. *L'évolution de l'enseignement philosophique* (Binet).

2) Vgl. *Revue du mois*, (Paris) 10 Août 1907 und Le Dautec, *Science et Conscience*, Paris (Flammarion) 1908 S. 220f.

bestehen deshalb eigentlich nur aus einer Reihe von Bergson'schen Sätzen, die stilistisch in Gemeinplätzen und zweifelhaften Bildern dem Philosophen eine unehrliche Konkurrenz machen. Wir unsererseits haben uns bemüht, sine ira et studio eine kritische Untersuchung anzustellen, in der im Rahmen einer besonderen Untersuchung die wichtigsten Probleme der Bergson'schen Philosophie berücksichtigt werden, einer Philosophie, die nach der Meinung Bergson's selbst „la plus empirique par sa methode et la plus métaphysique par ses résultats“<sup>1)</sup> sein soll.

Freilich Deutschland hat etwas von Bergson zu lernen. Der Schatten des Königsberger Titanen beherrscht fast noch die ganze gegenwärtige Philosophie Deutschlands. Und doch wird wohl niemand es unternehmen, den großartigen, wenn auch rissigen Granitpalast der Kantischen Philosophie abzureißen, nur um in den märchenhaften Wolkenpalast des Bergsonismus einzuziehen. Bergson kann ohne Zweifel in mancher Hinsicht befreiend wirken, aber eine feste Lehre, die auf den Ruinen des Kritizismus sich aufbauen könnte, müssen wir anderswo suchen.

Unsere Arbeit setzt im großen und ganzen schon eine gewisse Kenntnis der Bergson'schen Anschauungen voraus, wobei die Darstellung Steenbergen's<sup>2)</sup> wohl als Einführung sehr gut dienen kann; wir wollen hier besonders eine aufrichtige Kritik anstellen, die mehr Klarheit in manche Probleme bringen dürfte.

Für freundliche Beratung und Förderung bei Ausführung dieser Arbeit, wie auch für sonstige wissenschaftliche und persönliche Anregung, bin ich Herrn Professor Dr. J. Rehmke zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

1) *Bulletin de la société française de philosophie*, Séance de 2 Mai 1901 S. 49.

2) *Ab. Steenbergen, H. Bergson's intuitive Philosophie*, Jena 1909.

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
<b>Vorwort</b> . . . . .	5
<b>Inhaltsverzeichnis</b> . . . . .	7
<b>Einleitung</b> . . . . .	9
<b>I. „Cogito ergo vivo“</b> . . . . .	15
<b>II. Die Dauer.</b>	
A. Geschichtliches . . . . .	28
B. Darstellung und Kritik . . . . .	34
C. Zeit und Zeitloses . . . . .	50
D. Zeit und Zahl . . . . .	57
E. Intensität und Psychophysik . . . . .	61
F. Zeit und Gedächtnis . . . . .	65
G. Zeit und Welt . . . . .	76
H. Zeit und Menschheit . . . . .	82
I. Schluß . . . . .	88
<b>III. Die Bewegung.</b>	
A. Darstellung und Kritik . . . . .	91
B. Wahrnehmung und Intelligenz . . . . .	101
<b>IV. Die Entwicklung</b> . . . . .	105
<b>V. Schlußbemerkungen.</b>	
A. Bergson und das „Relativitätsprinzip“ . . . . .	122
B. Die zwei Bergson's . . . . .	124

## Einleitung.

Eine Kritik der Bergson'schen Philosophie überhaupt und vor allem der Bergson'schen Auffassung von der Zeit begegnet zwar von Anfang an einer scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeit, die besonders in dem Mangel eines gemeinsamen Bodens für die Auseinandersetzung zwischen dem Verfasser und dem Kritiker besteht<sup>1)</sup>. Wie könnte man die Philosophie eines Mannes kritisieren, der gar nicht, wie andere Sterbliche, denkt und spricht, der Wissensschätze besitzt, von denen wir anderen mit unseren nüchternen Erkenntnis-mitteln keine Ahnung haben! Der Kritiker findet die erste ernste Schwierigkeit in der Unklarheit und Unbestimmtheit Bergson'schen Denkens, das mit „fließenden Begriffen“ umgeht, und, wenn wir endlich eine klare Fassung herausgefunden zu haben meinen, immer noch einen Vorbehalt wie: „dans une certaine mesure“, „plutôt“, „pour ainsi dire“ usw. macht, der oberflächlich alle Widersprüche auszugleichen scheint, aber — offen gesagt — gar nichts zur Klarheit beiträgt.

Wir sind immer in Gefahr, daß wir als Antwort auf einen von uns vorgebrachten Einwand die Beschuldigung des Mißverstehens dieser „fließenden, dämmerigen“ Philosophie zu hören bekommen. Wenn wir nicht auch die wunderbaren „Intuitionen“ des Verfassers besitzen, oder, was dasselbe sagt, nicht schon selbst Bergsonianer sind, so dürfen wir, sagt

---

1) Mais surtout, le Bergsonisme échappe à la discussion par sa nature même. Comme la réalité qu'il prétend nous faire entrevoir en sa mobilité créatrice, il est insaisissable, sagt ein Anhänger Bergson's: G. Rageot, *Les savants et la philosophie*. Paris (F. Alcan), 1911 S. 177.

man uns, unter keinen Umständen die Philosophie des berühmten Professors am „Collège de France“ kritisieren. Kurz und gut, es gibt anscheinend einen exoterischen und einen esoterischen Bergsonismus, und in den letzten sind nur die „Eingeweihten“ eingeführt: ein Unterschied, der freilich nicht direkt von unserem Philosophen selbst oder von seinen Schülern aufgestellt, aber doch implicite immer mitgedacht ist. Ist indes das gänzliche Aufgehen in diese Philosophie der Tod aller Kritik? — Wenn eine philosophische Lehre verstehen soviel heißt, wie sie einfach hinnehmen, so könnte derselbe Vorwand und dieselbe Ausflucht gegen Einwände von jedem anderen Philosophen für seine Lehre beansprucht werden. Nur wäre auch für unseren Fall eine Kritik des Bergsonismus ganz zwecklos, wenn dieser als Mystizismus gelten wollte. Wir glauben aber, daß die Philosophie Bergsons trotz aller Vorwürfe des Mystizismus ein Gegenstand der Kritik bleibt, weil sie ja als Synthese des Realismus und Idealismus, des Spiritualismus und Materialismus gelten und im besonderen nicht eine endgültige, sondern eine allmähliche, durch „kollektives Mitstreben“ aufzubauende Philosophie sein will<sup>1)</sup>. Würde ein solches lobenswertes Mitstreben noch möglich sein, wenn die Kritik ausgeschlossen wäre?

Eine lange „Kameradschaft“ mit dieser Philosophie, verbunden mit einem anfänglichen Enthusiasmus bei dem ersten Bekanntwerden mit den Bergson'schen Schriften geben uns nach unserer Meinung ganz besonders das Recht, Unparteilichkeit unserer Kritik und Verständnis dieser Philosophie für uns in Anspruch zu nehmen. Unsere Methode zum Verständnis dieser Philosophie ist der von dem Autor selbst in seiner bekannten Rede „*L'intuition philosophique*“<sup>2)</sup> vor-

1) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 5<sup>ème</sup> édition, 1909, Introduction S. VII.

2) H. Bergson, *L'intuition philosophique*. Conférence faite au Congrès de philosophie, le 10 avril 1911, Revue de métaphysique et de morale, 1911 (Nov.). S. 810.

geschlagenen nicht unähnlich, freilich mit dem Unterschied, daß für uns das Verstehen doch nicht die Kritik ausschließt, sondern im Gegenteil sie hergerufen hat. Das „sympathische“ Verhalten und der Zweifel sind immer die zwei Bedingungen für das wahre und tiefe Verständnis eines philosophischen Systems. Für unsere kritische Betrachtung haben wir uns bemüht, den Grundton der Bergson'schen Philosophie klar herauszustellen, in bezug auf den alle anderen Gedankenreihen nur Obertöne sind.

Bergson's Behauptung<sup>1)</sup>, daß jedes philosophische System mit einer Verneinung anfängt, ist augenscheinlich falsch, wenn anders jedes System seinen Ursprung in einer Intuition hat, wie eben Bergson behauptet; denn eine Intuition kann nie negativ sein; sie stellt eine Tatsache und nicht das Nichtsein einer Tatsache fest. Die Verneinung eines anderen Systems folgt immer erst gleichsam als Rechtfertigung der eigenen Philosophie. In der Tat besteht die Grundlage der Bergson'schen Philosophie in einer positiven Behauptung, auf Grund deren Bergson alle Irrtümer der bis heute bestehenden Systeme aufdecken zu können meint.

Bevor wir diese ursprüngliche intuitiv erfaßte „Tatsache“ betrachten, machen wir, um des klareren Verständnisses willen, einen kleinen Umweg, um die Wichtigkeit dieses Grundgedankens besser verstehen zu können, der angeblich das letzte Wort der Philosophie bedeuten soll.

Einer der Anhänger Bergson's, Le Roy, hat in dithyrambischen Artikeln<sup>2)</sup> Bergson's Philosophie als „die neue Philosophie“ oder „den neuen Positivismus“ verkündet. Die

1) S. Bergson a. a. O. „Il me semble que l'intuition se comporte souvent comme le démon de Socrate dans la vie pratique; c'est du moins sous cette forme qu'elle débute, sous cette forme aussi qu'elle continue à donner ses manifestations les plus nettes: elle défend . . . Singulière force que cette puissance instinctive de négation. (S. 811.)

2) Siehe: Le Roy, *Science et Philosophie* (Revue de métaphysique et de morale 1899—1900); *Le positivisme nouveau* (ebenda 1901). Vgl. Cantecor, *La nouvelle philosophie* (Revue philosophique, 1903 Bd. I).

„Etikette“ hat Glück gehabt und ist auch bestehen geblieben, weil sie in der Tat eine Wahrheit enthält: die Bergson'sche Philosophie hat einen revolutionären Charakter<sup>1)</sup>. Man hat ihn in dieser Hinsicht mit Kant verglichen, man hat ihn weiter den größten Metaphysiker nach Kant genannt, wenn auch Kant selbst nicht als „Metaphysiker“ gelten möchte. Was vielleicht Bergson mit Kant und mit Renouvier gemeinsam hat — allerdings bei Bergson nicht so bestimmt hervortretend, aber bei seinem Schüler Le Roy ganz im Vordergrund stehend — ist jenes innige Streben, das einen wichtigen und charakteristischen Zug der modernen Philosophie bildet, das Streben nämlich nach der Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen<sup>2)</sup>. Schon Kant hat einmal geschrieben: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“<sup>3)</sup>. Das Ziel dieses Strebens ist offenbar bei allen dreien dasselbe, ihre Wege aber sind verschieden.

Viel begründeter freilich ist eine Zusammenstellung Bergsons mit Descartes. Wie Descartes, so strebt Bergson nach einem freien, nicht mit Vorurteilen belasteten Bewußtsein, sowie nach der Berührung mit der „tiefften“ durch nichts verschleierte Wirklichkeit, d. h. mit den reinen „unmittelbaren

---

1) Die Bergson'sche Philosophie erschien in Frankreich in einem Augenblick, als der Positivismus mit einem gewissen materialistischen Anstrich, wie ihn Taine vortrug, zum Dogma geworden war, und besonders — was gewöhnlich vergessen wird — als der lächelnde Skeptizismus und Dilettantismus E. Renans die ganze Jugend entzückte: Taine und Renan waren die Meister der Literatur und der Philosophie. Gegen den engherzigen und trockenen Materialismus und gegen den Skeptizismus wollte Bergson eine doppelte Pflicht erfüllen. Gewiß kann man immerhin streiten, ob der Dilettantismus vollständig bei Bergson überwunden sei und ob er nicht vielmehr nur in einer anderen Gestalt wieder erschienen sei. Jedenfalls die stilistische Virtuosität und den äußeren Erfolg hat Bergson mit Renan gemeinsam.

2) Vgl. E. Coignet, *De Kant à Bergson*, Paris 1911 (F. Alcan).

3) J. Kant, Kritik d. reinen Vernunft (Valentiner)-Vorrede zur zweiten Auflage S. 37.

Gegebenheiten“. Die Philosophie Descartes' und Bergsons haben denselben Charakter von „Konkretheit“ und Lebendigkeit, den wir an der scholastischen Architektur der „Kritik der reinen Vernunft“ vermissen. Kant hat nichts getan, um das wegzuräumen, was sich im Wege der „Kritik“ fand, er hat die Tatsachen des Bewußtseins und der Wissenschaften seiner Zeit für gut und unbestreitbar gehalten. Indem bei Descartes die Methode nur ein Mittel der Wissenschaft ist, bedeutet sie bei Kant und besonders bei der neokantischen „Marburger Schule“ alles und sozusagen das Ziel selber<sup>1</sup>). Die Reise zu einem bestimmten Zweck wird hier ein Spaziergang ohne ein festgesetztes Ziel (Panmethodismus).

Der Unterschied zwischen Descartes und Bergson kann freilich auch niemand entgehen. Die Kartesische Philosophie ist eine rationalistische Philosophie trotz des günstigen Platzes, den der Wille in diesem System einnimmt; sie setzt aber die Wahrheit mit der Klarheit und Deutlichkeit gleich und hält das Gefühl und den „Instinkt“ für verschwommenes Gegebenes. Dagegen ist die Bergsonsche Philosophie ausgeprägt antirationalistisch; obwohl ihr ein gewisser Intellektualismus immerhin nicht fremd bleibt, macht sie doch im Grunde aus der Unklarheit und Undeutlichkeit das höchste Kriterium der Wahrheit. Sonst ist bekanntlich kennzeichnend für die französische Philosophie überhaupt die Vorliebe für klare Ausdrücke und Formeln, von denen die Zweideutigkeit und Willkürlichkeit ausgeschlossen sind.

Freilich ist diese Charakterisierung selbstverständlich nicht ausreichend und weit entfernt, eine genaue Spiegelung des Sachbestandes zu sein. Denn zwischen Descartes und Bergson begegnen wir noch einem unzweifelhaften „Schöpfer“ einer originellen philosophischen Richtung, wenn nicht einer philosophischen Schule: Maine de Biran<sup>2</sup>). „Maine de Biran, c'est

1) Siehe: P. Natorp, Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, Göttingen 1911. S. 17.

2) Man könnte eine gewisse Ähnlichkeit meiner Erörterung mit

notre Kant“, hat ein französischer Philosoph der Gegenwart, J. Lachelier, gesagt. Biran selber hat uns allerdings nicht eine vollständige und systematische Darstellung seiner Philosophie gegeben, und seine wichtigsten Werke sind erst nach seinem Tode veröffentlicht worden. Dem Kartesianischen „cogito“ stellt er die wollende Strebung (l'effort) entgegen, d. i. die unmittelbare Erfahrung eines tätigen und schöpferischen „Ich“. „Le fait de cette tendance est ce que nous appelons effort ou action voulue ou volition, et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime“<sup>1)</sup>. In der Tat bezeichnet diese Strebung noch ein Tiefereß und Innerlicheres im „cogito“, es war ein „cogito“ ohne substantiellen Beigeschmack, es bedeutete einen reinen „Akt“, einen reinen „Dynamismus“; und hier ist die spiritualistische und voluntaristische Richtung der gegenwärtigen französischen Philosophie geboren. Biran selber schreibt mit einem treffenden Ausdruck: „Pour procéder régulièrement à cette analyse, je reprends le principe de Descartes: *je pense donc je suis*, et descendant en moi-même, je cherche à caractériser plus expressément quelle est cette pensée primitive, substantielle, qui est censée constituer toute mon existence individuelle, et je la trouve identifiée dans sa source avec le sentiment d'une action ou d'un effort voulu. Cet effort sera donc pour moi le fait primitif“<sup>2)</sup>. So geht Biran über den Empirismus Humes, wie auch über den Rationalismus Descartes und den Kritizismus Kants hinaus. Weder die Vernunft, noch die Empfindung, noch die anschauliche oder die intellektuelle „Form“ sind die „Elemente“ des Geistes, sondern der „effort“,

---

der Windebands über die französische Philosophie in seinem Vorwort der deutschen Abersetzung von „Matière et Mémoire“ finden. Unsere Arbeit aber war schon beendet, als wir dieses vortreffliche Vorwort kennen lernten.

1) Maine de Biran, *Oeuvres inédites* (Publiées par E. Naville) Paris 1859 Bd. I S. 47.

2) M. de Biran, ebenda S. 205.

von dem wir den Begriff der Ursache, Macht, Identität, Persönlichkeit usw. ableiten können.

F. Ravaisson, der bekannte Spiritualist, dessen Einfluß auf Bergson von diesem selber zugestanden wird, hat schon im Jahre 1840, in einem Aufsatz in der „Revue des deux mondes“<sup>1)</sup>, Biran als das wahre Muster für die französische Philosophie hingestellt, was besonders V. Cousin aufgereizt hat, der — wie man weiß — damals der offizielle und unbestrittene Philosoph von Frankreich war.

Deshalb können wir überhaupt in der modernen Philosophie Frankreichs — grosso modo — zwei Perioden unterscheiden, eine Kartesiansche und eine Biranische, und die letzte zeigt den von dem Biranischen Denken geprägten Charakter, nämlich das Streben nach einer allgemeinen Synthese des Apriorismus und des Empirismus auf Grundlage einer tieferen seelischen Analyse<sup>2)</sup>; allerdings ohne damit eine unumstößliche Klassifizierung zu schaffen, wie schon die „positive Philosophie“ Aug. Comtes beweist, die durchaus kein Verständnis für die sogenannte „subjektive“ Erfahrung hat.

## I. „Cogito ergo vivo.“

A. Kreatianismus. Wie bei Biran, besteht die Originalität Bergsons in einer noch tieferen und radikalern Modifizierung des Kartesianischen Prinzips, welches das ganze

1) F. Ravaisson, *Les fragments de philosophie, de M. Hamilton*, 1840. Tome XXIV. „Ce réformateur de la philosophie en France fut Maine de Biran“ (S. 416). Eigentlich fängt der Einfluß Ravaissons über die französischen Universitäten nach der Veröffentlichung der „*La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, rapport rédigé pour l'exposition universelle en 1867“ im Jahre 1868 an.

2) „Or, je dis que si la nature et les caractères du véritable fait primitif étaient constatés d'une manière claire et certaine, il n'y aurait plus lieu à aucune opposition et divergences de la philosophie (ebd. 53).

moderne Denken wie ein Leitmotiv beherrscht: *cogito ergo sum*. „Je disais tout-à-l'heure que nous prétendons continuer l'œuvre des cartésiens, mais en tenant compte de la plus grande complexité de la science actuelle“<sup>1)</sup>. „Das Denken“ (und unter dem „Denken“ verstand Descartes das ganze seelische Leben) ist eine unmittelbare Offenbarung meines eigenen Daseins, an dem zu zweifeln mir ganz unmöglich ist, selbst wenn ich auch ein toller Pyrrhonist wäre. Dieses „Sein“ hatte für Bergson etwas zu „Abstraktes“ und „Totes“, und in einer Epoche, in der die Wissenschaften allmählich „konkreter“ geworden (Biologie, Psychologie, Soziologie) und in den Vordergrund gerückt sind, entdeckt Bergson hinter diesem leeren „cogito“ eine tiefe und unendliche Welt, ein uner-schöpfliches Leben. In dieser Weise hat sich ihm das „sum“ zum „vivo“ umgebildet, und ebenso entpuppt sich das „Denken“, das jenes Leben und nicht nur das reine Sein offenbart, als eine neue Erkenntnisart: die Intuition, oder vielmehr: das Denken kann nur in seinem natürlichen Zusammenhang verstanden werden, nämlich mit dem Leben<sup>2)</sup>. Bergson gibt so dem Leben zum ersten Mal den größten metaphysischen und erkenntnistheoretischen Wert; er macht die einfachste Entdeckung: „ich lebe!“.

Auch für Descartes ist die Offenbarung des Seins durch das Denken intuitiv, aber die Kartesische Intuition ist nicht eine dem Denken fremde, eine andere Erkenntnisart, wie es bei Bergson der Fall ist; Bergson unterscheidet scharf von der Intuition das Denken, das etwas „Allzumenschliches“ und „Praktisches“ ist, wobei er auf ein dem praktischen Menschen unnatürliches und sozusagen aufgezwungenes Streben, jenes „tournant de l'expérience“ (M. et M. 204), den Übergang vom

1) H. Bergson, *Bulletin de la société française de philosophie*. Séance du 2 Mai 1901, Paris (Colin) S. 63.

2) C'est dire que la théorie de la connaissance et la théorie de la vie nous paraissent inséparables l'une de l'autre (Bergson, *Evol. créat.* Introd. S. VI, S. 193—194).

Nützlichen zum Unmittelbaren, abstellt. Dieses Verfahren wird, wie Bergson erklärt, nicht eine tödliche Analyse sein, die höchstens zu einem gehaltlosen und einzigen Prinzip führen könnte, sondern ein Verfahren, das Bereicherung und lebendige Synthese in sich führt. „La démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration“ (ebd. 204). Das „sum“ Descartes' war zu deduktiv und zu analytisch, es war mehr ein „Extrakt“ und weniger ein unmittelbar Erlebtes; Bergson hat dem „sum“ ein Leben eingeflüßt, das ihm Kant mit seiner „phänomenalistischen“ Seele geraubt hatte. Das „vivo“ ist ihm die „integrale“ und reine Erfahrung<sup>1)</sup>, „une vision intégrale, quoique sans doute évanescente“ (Evol. cr. Introd. V).

Bleibt nun auch unbestreitbar, daß der radikale Unterschied zwischen Verstand und Intuition ohne Kant und die nachkantische Philosophie nicht gemacht werden konnte<sup>2)</sup>, so hat doch Bergson den Kantischen Satz: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe, sind blind“<sup>3)</sup> einfach umgekehrt; er hat den „Begriff“ vollständig von der Intuition abgesondert, indem ihm die wahre Erkenntnis nicht in der Verknüpfung von Intuition und Begriff besteht, sondern im

---

1) Vgl. die „Einführung“ Bergsons in der französischen Übersetzung von James „Pragmatism“ (*Le Pragmatisme*, Paris bei Flammarion 1911. S. 5) und „Introduction à la métaphysique“. (*Revue de mét. et de morale* 1903. S. 36).

2) Vgl. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885 (2. Aufl.). Gegenüber den Rationalisten behauptet Kant die sinnliche Erfahrung als eine besondere Quelle des Erkennens und die „reine Anschauung“ als eine apodiktische Erkenntnis. (S. 110). Wie viel Bergson Kant in dieser Beziehung verdankt, siehe: *Evol. créatr.* S. 386f. und *Perception du changement* S. 15. Eucken weist nach, daß der Ausdruck „intuitio intellectualis“ zuerst bei Nicolaus von Cusa auftritt. Vgl. über die Wichtigkeit der „Intuition“ in der modernen Philosophie im Unterschied zu der antiken: L. Brunschwig, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1912 Chap. XX Section A.

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Valentiner). S. 107.

Gegenteil darauf begründet ist, daß beide radikal auseinandergehalten werden. Die Intuition bedarf nach Bergson nicht irgend einer Kategorie, um tatsächliche Erkenntnis zu sein.

Von dieser Entdeckung hypnotisiert, hat sich Bergson, wie Descartes, von der Sinnenwelt abgewandt und durch unmittelbare oder reine „Vision“ ganz in jenes innerliche „vivo“ versenkt. Aber merkwürdig, je mehr er sich bemühte, dieses mysteriöse Leben klar zu erfassen, desto mehr mußte er bemerken, daß ihm dieses „vivo“ unter seinen Händen zerrann. Aber vielleicht ist dies gerade das Wesen des „vivo“, jedem Versuch, es zu fassen, immer wieder zu entchlüpfen? So ist es auch, sagt Bergson: dieses innerliche Leben ist etwas unaufhörlich Fließendes. Das seelische Leben ist „reine Dauer“ (pure durée), „radikales Werden“ (devenir radical), „ein kontinuierlicher und stetig fließender Fluß von mannigfaltigen Zuständen und „Qualitäten“, die bestimmter und fester Umrisse entbehren. „L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent, ici à des mots distincts, là à des objets indépendants“ (M. et M. 201—2).

So ist nun Bergsons zweite neue Feststellung: „ich lebe, also ich dauere“. Die Dauer ist der Stoff selber (l'étoffe même) des nie rastenden inneren Lebens.

Man hat fast einstimmig die „Dauer“ als den Mittelpunkt, den Kern, den Angelpunkt der Bergsonschen Philosophie angesehen, und zweifelsohne mit Recht<sup>1)</sup>. Aber die Dauer an und für sich allein konnte nicht das Wesen des „vivo“ restlos ausmachen, und zwar deshalb nicht, weil die Dauer überhaupt von jeher ein guter Bekannter war und doch von niemand als das unreduzierbare Wesen des Bewußtseins

---

1) Vgl. Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, H. Bergson, Paris (Alcan) 1913 (2<sup>ème</sup> édit.), besonders S. 201: „la philosophie de M. Bergson est une philosophie de la durée“. „Philosophie der Dauer“ klingt paradox, weil keine Philosophie sich bisher eine „Philosophie der Nichtdauer“ genannt hat.

selbst angesehen worden war. Es schien Bergson nötig, mit dem „Senfblei“ in noch größere Tiefe zu gehen, wo endlich die Augen von dem sich ewig offenbarenden Lichte fast geblendet die absolute Wahrheit erschauen.

Was ist aber die Dauer? Die Dauer ist nicht die eintönige Wiederholung Eines und Desselben, sie ist nicht ein und dieselbe Note, unaufhörlich wiederholt, sondern eine immer neue Note, ein immer neuer Ton, der mit den anderen vorhergehenden verschmilzt, um endlich sich in der berausenden Symphonie des innerlichen Lebens zu „organisieren“. Die Seele ist ein unablässiges Wachstum, eine stetige Schöpfung, jeder Augenblick des inneren Seins bringt etwas ganz Neues, aber nicht nur Neues, sondern zugleich Unvorhersehbares (*imprévisible*), „Ce n'est pas seulement du nouveau, mais de l'imprévisible“ (Evol. 6). Für die Seele heißt „sein“ immer „sich verändern“, und „sich verändern“ bedeutet „reifen“ (*mûrir*), und „reifen“ bedeutet immer sich selber schaffen, „se créer indéfiniment soi-même“ (Evol. 8). Dauern heißt also: jeden Augenblick ein Anderer und Anderes sein. Denn „le temps est invention ou il n'est rien du tout“ (ebd. 369). Auch Descartes spricht von „*création continuée*“, Bergson aber hat sie in eine „*création continue*“ verwandelt; denn die Kartesiansche Schöpfung ist ein unaufhörlicher Wechsel von Tod und Geburt, eine ewige Gegenwart, während es für Bergson überhaupt keinen Tod gibt, sondern nur eine ewige Geburt: jeden Augenblick entsteht etwas Neues, aber nie verschwindet der geringste Teil ins Nichtsein. „La création n'apparaissait plus simplement comme continuée mais comme continue“ (ebd. 374). Hier bleibt die Intuition stehen; hier hat sie ihre Grenzen gefunden und ihr Ziel erreicht, die Wahrheit ist entdeckt, wir haben etwas Absolutes ergriffen, und die Wahrheit „porte en elle même une puissance de conviction, de conversion même, qui est la marque à laquelle elle se reconnaît“ (*Rire*. 167).

Jetzt können wir mit Sicherheit sagen, der Punkt, um

den sich bei Bergson alles dreht, ist der Begriff der Schöpfung; seine Philosophie ist ein „Kreationismus“, und der Titel seines Werkes: „*Evolution créatrice*“ wird für seine ganze Philosophie bezeichnend: sie ist eine Philosophie der Schöpfung. Alle Philosophen, meint Bergson, haben die eigentümliche Natur und das unverrückbare Dasein der Schöpfung mißverstanden oder im besten Falle haben sie sich vorgestellt, daß jene nur einmal stattgefunden hat und gar nicht daran gedacht, daß jeder Augenblick eo ipso eine wahre Schöpfung sei. „*Une fois déraciné ce préjugé, l'idée de création devient plus claire, car elle se confond avec celle d'accroissement (Evol. 262)*<sup>1)</sup>).

Das Gesetz der Erhaltung der Energie sagt uns überhaupt gar nichts über das wahre Wesen der Wirklichkeit, sondern es bejaht einfach nur die Notwendigkeit eines Gleichgewichts der Veränderungen. (Ebd. 263—4.)

Die schöpferische Dauer und die Intuition bilden die beiden Vorhöfe der Bergsonschen Philosophie. Für Bergson ist dies klar und selbstverständlich, aber freilich nicht auch für uns. — Ist es, fragen wir, die Methode (die Intuition), die da „dauert“ und schafft, oder ist die Wirklichkeit das Dauernde und Schaffende und stellt die Intuition nur diese Tatsache fest? Wenn aber das Erste wahr ist, was für einen Sinn können wir dann dem Worte „dauernde und schaffende Intuition“ abgewinnen? Wir meinen, die Intuition müßte doch nur die Schöpfung festzustellen haben. Bergson aber scheint ihr mehr aufzulegen, denn manche seiner Bemerkungen lassen vermuten, daß nach ihm die Intuition selbst das Schaffende sei. An einer Stelle der „*Evolution créatrice*“ sagt Bergson von der Induktion und Deduktion, daß sie in allen ihren Formen nichts mehr in dem Schlußsatz aufweisen, als die Prämissen oder die vorliegenden Tatsachen auch schon

1) Daß das Wesen der Seele die schöpferische Dauer ist, das behauptet Plotin auch: ψυχῆς τινος ἀεὶ ὄντος ἐστὶν ἐνέργεια, οὐ πρὸς αὐτὴν οὐδ' ἐν αὐτῇ, ἀλλ' ἐν ποιήσει καὶ γενέσει. (*Enneades* III Liber 7 § 12).

enthalten, während die Intuition, wie alles wahrhaft Geistige, ein Schöpferisches sei: „on entend par spiritualité une marche à des créations toujours nouvelles, à des conclusions incommensurables avec les prémisses et indéterminables par rapport à elles“ (Evol. 231). Aber während man bisher der Ansicht war, daß die schaffende Intuition nur eine intellektuelle sein könne (die „intellektuelle Anschauung“ Schellings), verwahrt sich Bergson ausdrücklich dagegen, daß man die von ihm gemeinte Intuition als eine intellektuelle auffasse. Was aber kann Bergson dann noch unter „schöpferischer Intuition“ verstehen? Soll die Intuition doch nur die Schöpfung der Wirklichkeit darbieten, sodaß sie selbst nicht die Wirklichkeit Schaffende ist. Was soll der Intuition etwa noch „mehr“ zukommen, um sie auch eine schöpferische nennen zu können? Auf diese Frage gibt uns Bergson keine Antwort, aber nichtsdestoweniger nennt er die Intuition ohne Zagen doch eine schöpferische.

B. „Ästhetizismus.“ — Was dem Schöpfungsbegriff überhaupt zu so großer Verbreitung verholfen hat, ist unzweifelhaft sein ästhetischer Beigeschmack. Ist doch das Kennzeichen der ganzen „romantischen“ Richtung in Kunst und in Philosophie der Schöpfungsbegriff, und in diesem Sinne kann man wohl sagen, daß Bergsons Philosophie ein später Sprößling der nachkantischen romantischen Philosophie sei. Aber der Unterschied der beiden darf nicht verschwiegen werden, er liegt auch auf der Hand. Schaffen war für jene Romantiker eine „Tätigkeit“ entweder des „Ich“, oder der „Idee“, oder des „absoluten Subjekts“, oder endlich des „Willens“, und deshalb bedeutete ihnen die äußere, die „phänomenale“ Welt eine „Illusion“. Für Bergson dagegen kommt das Schaffen den Dingen selber zu, und so ist das Schaffen der Seele nur ein Stück des universalen Schaffens: die schöpferische Welt ist die alleinige Wirklichkeit, die Welt selbst wird gewissermaßen romantisch.

Jedenfalls läßt sich sagen, daß, wo die Schöpfung die Hauptrolle spielt, die Kunst zu Hause ist. Die „Intuition“ der „neuen Philosophie“ ist eine ästhetische. „L'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité . . . l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même“ (Rire. 161). Die Intuition, sagt Bergson weiter, ist nichts anderes als die sinnliche Wahrnehmung, aber erweitert (dilatée) und uninteressiert (désintéressée). — Ist aber eine solche „Erweiterung“ möglich, werden wir fragen, oder heißt das nicht „von den Augen mehr zu sehen verlangen, als sie wirklich sehen?“ — „Das ist der Einwand“ — ruft Bergson, „aber es ist gar nicht schwer, ihn zu widerlegen“. „Elle est réfutée, croyons nous, par l'expérience. Il y a en effet, depuis des siècles, des hommes dont la fonction est précisément de voir et de nous faire voir ce que, naturellement, nous n'apercevions pas. *Ce sont les artistes*“ (Percept. d. chang. 9). Also: es gibt eine erweiterte uninteressierte Intuition; so etwas haben alle Künstler seit den vorgeschichtlichen Zeiten! Wir unsererseits fragen nun aber: was ist diese künstlerische Intuition, besteht eine solche, kann sie überhaupt bestehen? Diese Frage stellt sich Bergson nicht, sondern er behauptet einfach seine „Intuition“! Er könnte sich vielleicht die Berechtigung dazu holen aus der Anarchie, in der sich die Ästhetik der Gegenwart befindet; es gibt ja keine gültige „Wissenschaft“ der Ästhetik, aber unendlich viele „Meta-Ästhetiken“<sup>1)</sup>.

Bergsons Philosophie ist also allgemeiner „Ästhetizismus“,

---

1) Freilich fügt Bergson hinzu, daß der Philosoph, im Unterschied zu dem Künstler, in allen Wissenschaften zu Hause sein soll, und daß die Intuition erst nach langen Untersuchungen folge. Mag der Vorbehalt auch sehr geistreich sein, so bleibt es doch mit der Intuition beim Alten, sie bleibt auch weiterhin, was sie von vornherein war, nämlich ein Nichtwissenschaftliches.

und in diesem Sinne kann man sagen, daß bei Bergson der Stil dem Inhalt angepaßt ist. Diese ästhetische Richtung der Bergson'schen Philosophie steht keineswegs in der Gegenwart allein da. Die Philosophie Nietzsche's z. B. bleibt trotz ihres „Willens zur Macht“ ein „Perspektivismus“<sup>1)</sup>, denn die Welt findet bei Nietzsche ihren Sinn nur in der Buntheit und Vielseitigkeit, mit der sie illusorisch unseren Sinnen schmeichelt. Ähnlich läßt sich die Philosophie Guyau's, trotz ihres Interesses für die ethischen Probleme, als eine Philosophie des Schönen bestimmen: Guyau war zugleich auch ein nicht unbedeutender Dichter. Es scheint, daß nur noch das Schöne, weil das Gute und das Wahre versagen, unserem Leben einen Wert und zweifellose Gewißheit, jene „définitive étreinte“ (Evol. 371), zu geben imstande ist. Ein amerikanischer Psychologe der Gegenwart, Baldwin, hat als Motto seiner geistvollen und originellen „genetischen Logik“ das Wort: τὸ καλὸν πάντων gewählt, in dem wir die „panästhetische“ Auffassung zum vollen Ausdruck gebracht sehen. „Die ästhetische Erfahrung ist eine Erfahrung, welche diese Gegensätze erfüllt, indem sie dieselben zusammenfaßt und überdauert; denn während sie vollgültige Befriedigung für jedes der Teilmomente des Ästhetischen fordert, seien diese nun praktische, theoretische oder sonst welche, so bringt sie die Faktoren der Bewegung unserer Erfahrung in einem Erlebnis der im wesentlichen erreichten Unmittelbarkeit in neues Gleichgewicht, in neue, gesicherte Stellung“<sup>2)</sup>. Gerade der Begriff der „Schöpfung“ gibt uns den Schlüssel zu dieser eigenartigen „ästhetischen Erfahrung“, die im Grunde eine antiintellektualistische oder, wie sie Baldwin nennt, „alogistische“ Erkenntnis-

1) Vgl. H. Nohl, Eine historische Quelle zu Nietzsche's Perspektivismus: G. Seichmüller, Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik 1913 Heft 1.

2) J. M. Baldwin, Das Denken und die Dinge, oder genetische Logik. Bd. I: Funktionelle Logik, oder genetische Erkenntnistheorie, Leipzig (Barth) 1908 S. X—XI.

art ist. Der Bergson'sche Antiintellektualismus hat seine eigentliche Wurzel in der Kunst, ist also „uninteressiert“, während der pragmatistische im Nützlichen wurzelt. Deshalb muß man auch, wenn man von Mystizismus bei Bergson spricht, diesen Mystizismus als ästhetischen begreifen: der Philosoph ist ein Inspirierter, ein Seher<sup>1)</sup>.

Ob diese intuitive Erfahrung alle Antinomien (Kant) oder alle Dilemmen (Renouvier) des spekulativen Denkens aufhebe, läßt sich stark bezweifeln. Kann nämlich die „ästhetische Erfahrung“ aufheben oder ausgleichen, was für den Verstand immer widerspruchsvoll bleibt? — Keineswegs! Wir werden noch später sehen, daß die Intuition gar kein

1) Es ist nicht gleichgültig zu wissen, daß Bergson das Wesentliche seiner Philosophie in einem öffentlichen Vortrag an der Universität zu Clermont-Ferrand entworfen hat (*Le rire — De quoi rit-on? — Pourquoi rit-on?*). Ebenso ist es kein Zufall, wenn Bergson einen so großen Einfluß auf den gegenwärtigen „Symbolismus“ Frankreichs ausübt.

Ravaillon selber, der Meister Bergsons, war eine Künstlerseele und offenbar sehr von der alexandrinischen Philosophie beeinflusst. Daß er auch unter dem Einfluß Schellings, den er in München gehört hat, gestanden habe, läßt sich bestreiten. Bergson behauptet, daß Ravaillon nur einige Wochen in München geblieben sei, „un séjour de quelques semaines“, und daß er gar nicht die deutsche Sprache kannte. (Vgl. H. Bergson, *Notice sur la vie et les œuvres de M. F. Ravaillon*, Mém. de l'Académie de Sciences morales et politiques 1907, T. XXV. S. 12). Bergson glaubt, daß bei Ravaillon nicht von einer Beeinflussung Schellings die Rede sein könne, sondern nur von Gedankenverwandtschaft. Ravaillon habe nur zwei Meister gehabt: Aristoteles und Lionardo da Vinci. Man weiß, daß Ravaillon sich sein ganzes Leben mit der Kunst beschäftigt hat, er schrieb mehrere Abhandlungen über die Venus von Milo, die er als „Konservator“ des Louvre teilweise wieder hergestellt hat. Er ist auch Maler gewesen, und hat unter dem Namen Laché ausgestellt. Lassen wir schließlich Bergson selber über Ravaillons Meinung, daß die Schönheit die Wahrheit ist, sprechen: „Toute la philosophie de Ravaillon dérive de cette idée que l'art est une métaphysique figurée, que la métaphysique est une réflexion sur l'art, et que c'est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste (ebd. 15—16).

Mittel zur Lösung der Gegensätze, sondern einfach nur eine Ausflucht ist. Spencer, der Philosoph des Evolutionismus, hat schon bemerkt, daß unser Verstand „symbolisiert“ und daß dieser dadurch in peinliche Widersprüche gerät, aber er hat auch schon — was man gewöhnlich übersieht — die Existenz jener „bestimmten, den Verstand ergänzenden Mächte“ (*Evol.-Introd. V*), die uns das Absolute ahnen lassen, behauptet. „Neben dem bestimmten Bewußtsein“ — schreibt Spencer — „dessen Gesetze durch die Logik formuliert werden, besteht noch ein unbestimmtes Bewußtsein, das sich nicht in Formeln bringen läßt. Neben vollständigen Gedanken und neben solchen, die, obwohl unvollständig, doch vervollständigt werden können, gibt es noch Gedanken, die zu vervollständigen eine Unmöglichkeit ist, die aber trotzdem real sind in dem Sinne, daß sie normale Erregungen des Denkvermögens darstellen“ . . . „So viel steht also fest: der Nachweis, daß ein bestimmtes Bewußtsein vom Absoluten für uns eine Unmöglichkeit ist, beruht auf der unvermeidlichen Voraussetzung eines unbestimmten Bewußtseins von demselben“<sup>1)</sup>. Wie wir sehen, ist hier die Bergsonsche Intuition ganz und gar angedeutet, aber freilich bleibt für Spencer dieses dämmernde Denken, durch das wir mindestens die Gewißheit des Daseins eines Absoluten gewinnen können, etwas Intellektuelles, das er Glauben nennt, während es bei Bergson eine durchaus andere Erkenntnisweise bedeutet: seine „Intuition“<sup>2)</sup>.

Das Kennzeichnende des Bergsonschen „Panästhetizismus“ sind zwei miteinander zusammenhängende Gedanken: die Selbstlosigkeit als Ideal einer richtigen Erkenntnis (die

1) H. Spencer, Grundlagen der Philosophie (deutsch übers. von B. Vetter), Stuttgart 1875. S. 87—88.

2) Le Roy, der die religiöse Richtung des Bergsonismus weiter entwickelt hat, spricht öfters von „Glauben“ und versteht darunter die Intuition, er steht hier unter dem starken Einfluß der „Philosophie des Glaubens“ von Ollé-Laprune.

Intuition) und die ethische Freiheit. Aus der „Selbstlosigkeit“ der Erkenntnis, wie sie Bergson lehrt, geht deutlich hervor, daß die Bergsonsche Philosophie dem Pragmatismus eines James durchaus fremd ist, trotz aller Begeisterung des Pragmatisten W. James für die Philosophie Bergsons. Zweifelsohne ist es ein Bergsonscher Grundgedanke: „nous ne pensons que pour agir . . . La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité“ (Evol. 47), aber die Bergsonsche Nützlichkeit hat nichts mit dem empirischen pragmatistischen Nützlichen zu tun, sondern sie ist, sozusagen eine metaphysische Nützlichkeit, weil die nützliche Handlung das eigentliche Wesen der Materie, wenn nicht mit einem Mal, mindestens mit der Zeit zu entschleiern hilft<sup>1)</sup>.

Nicht weniger wichtig ist für Bergson der Freiheitsbegriff. Bergson erzählt, daß er den „*Essai sur les données, etc.*“ geschrieben habe, damit er die Behauptung der Freiheit und der Persönlichkeit, um die sich die größten Kämpfe der modernen Philosophie entsponnen haben, rechtfertige. Die Art und Weise, wie Bergson das Problem der Freiheit löst, steht im großen und ganzen keineswegs in der gegenwärtigen französischen Philosophie einzig da. Bergson gehört hier zu der an kühnen Denkern sehr reichen Richtung der „Philosophie der Kontingenzt“, die zu ihren ersten Vorkämpfern Biran und Renouvier gehabt hat. Was Renouvier „absolute

---

1) Jemand könnte wohl einwenden, daß der Bergsonsche „Ästhetizismus“ mehr etwas Scheinbares als Tatsächliches wäre, und daß sich in Wirklichkeit der Bergsonismus auf eine feine, fast sophistische Dialektik stütze. Freilich geben wir gerne zu, der Bergsonismus enthält nicht nur eine niederreißende Dialektik, sondern auch eine aufbauende, aber daß der Ästhetizismus ihm notwendig zugehöre, davon legen doch die Zitate hinreichend Zeugnis ab. Jener Einwand muß anders lauten: Bergson hat sich nicht gefragt, was jene Selbstlosigkeit der Intuition, die er dem praktischen Verstand entgegenstellt, bedeute. Hinter den Worten: „la spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité“ steckt eine Summe von unbewiesenen Hypothesen, so daß Bergson eigentlich erst eine Ästhetik hätte schreiben müssen.

Anfänge“, die in die phänomenale Welt herabsteigen, nennt, das nennt Boutroux einfach „contingence“ (Zufall)<sup>1)</sup>, Evellin „Spontaneität“<sup>2)</sup> und Bergson „Schöpfung“. Nicht zu weit von dieser Richtung entfernen sich der Soziologe G. Tarde und sein Meister A. Cournot. Erkenntnistheoretisch finden wir in demselben Fahrwasser H. Poincaré, noch mehr G. Milhaud, endlich in ausgesprochenstem Maße Wilbois<sup>3)</sup> und Le Roy. Für alle diese ist die Wissenschaft letzten Endes nicht ein Spiegel der Wirklichkeit, sondern eine Bequemlichkeit, eine Konvention, ja sogar „willkürliche Dekrete“. Zwischen den erstgenannten Philosophen aber gibt es noch einen Unterschied. Für Renouvier und Evellin bedeuten die Kontingenz und die Spontaneität ein logisches Postulat — diese sind ihnen nämlich eine natürliche Folge unserer geistigen Struktur — so daß, wenn auch das Prinzip der Kausalität nicht uneingeschränkt besteht, doch das Prinzip des Widerspruchs ein absolutes Gesetz bleibt. Für Boutroux<sup>4)</sup> und Bergson aber besteht zwischen der Erkenntnis und der Wirklichkeit eine tiefe Kluft, so daß der Satz des Widerspruchs für die Wirklichkeit nicht mehr gilt.

In betreff des Schöpfungsbegriffes aber wollen wir hier noch eine Bemerkung anschließen. Verträgt sich der Gedanke der Schöpfung mit dem Gedanken der Kontinuität? Wir wissen schon, daß für Bergson die seelische Welt eine bewegliche, fließende Kontinuität von vielfarbigen, reinen, sich gegenseitig durchdringenden Qualitäten ist, mit immer neuen Aspekten, wie ein Spektrum von unendlich vielen Farben mit

1) E. Boutroux, *Contingence des lois de la nature*, Paris (F. Alcan) 6<sup>ème</sup> édit.

2) Fr. Evellin, *La raison pure et les antinomies*, Paris (Alcan) 1907 (Dritter Teil § 4).

3) J. Wilbois, *L'esprit positif* (Revue de mét. et de morale 1901—2). Derselbe hat uns auch eine Ethik im Bergsonschen Sinne gegeben: *Devoir et Durée*, Paris (Alcan) 1912.

4) „C'est d'une manière contingente que l'être reçoit la forme logique (Boutroux a. a. O. S. 43).

kontinuierlichen Schattierungen. Wenn nun aber jeder Augenblick ein durchaus Neues ist, können wir dann den Übergang von einem zum anderen als eine Kontinuität fassen? Mag jede Schöpfung unendlich klein sein, sie bleibt als Schöpfung „unreduzierbar“ auf das Vorangehende: Schöpfung ohne Diskontinuität gibt es überhaupt nicht. Und eine Philosophie, die in der Schöpfung das Wesen der Welt sieht, muß folgerichtig die allgemeine Diskontinuität behaupten.

Nachdem wir nunmehr den Grundgedanken der Bergson'schen Philosophie, „die Schöpfung“, festgestellt haben, ist dieser näher zu untersuchen in seiner dreifachen Gestalt als Dauer, als Bewegung und als Entwicklung.

---

## II. Die Dauer (la durée).

### A. Geschichtliches.

In der Konstruktion seiner Zeittheorie tritt die ganze Feinheit, Schärfe und Tiefe des Bergson'schen Geistes hervor. Ob ihm seine Theorie gelungen ist, werden wir bald sehen; aber zu welchem Ergebnis wir auch kommen werden, so bleibt doch bestehen, daß Bergson's Theorie ein wichtiges und wertvolles Glied in der Entwicklung der Zeitauffassung überhaupt ist. Es ist jedoch im besonderen die Frage, ob tatsächlich Bergson's Gedanke der „konkreten Dauer“ ein schlechthin originaler ist oder ob wir dieser Auffassung Verwandtes schon in der neuesten Philosophie antreffen. Wir neigen der letzten Meinung zu und wir werden sehen, daß wir die besondere Art, wie Bergson das Problem der Zeit aufstellt und zu lösen sucht, nur verstehen können, wenn wir seine Zeitauffassung mit den wichtigsten Zeittheorien der gegenwärtigen französischen Philosophie zusammenstellen<sup>1)</sup>. Zwei

---

1) G. Rageot, sonst ein Schüler Bergson's, bemerkt feinsinnig in einem Bericht über den internationalen Kongreß der Philosophie in

Philosophen verlangen hierbei besonders hervorgezogen zu werden: der „Neokritizist“ Ch. Renouvier, der noch zu dem klassischen und teilweise offiziellen Vertreter der gegenwärtigen französischen Philosophie gerechnet wird (heute hält der Positivismus Comtes, wie er von Durkheim und Lévy-Brühl vertreten wird, dem Neokritizismus die Stange), und J. M. Guyau, der Philosoph des „expansiven Lebens“, mit dem Bergson auch sonst vieles gemein hat. Obwohl Bergson der Philosophie Renouviere ebenfalls gar nicht fremd bleibt, so wendet er sich doch grundsätzlich gegen diese, weil sie eine zu intellektualistische Färbung habe, während er gegen Guyau ein sympathisches Verhalten zeigt; und indem er alles, was die Psychologie Guyaus noch zu viel von den Assoziationsphilosophen herüber genommen hat, beiseite läßt, entwickelt er mit der ihm eigenen besonderen Art die wichtigsten Gedanken Guyaus eigentlich nur weiter.

Für Renouvier<sup>1)</sup> ist die Zeit eine „Kategorie“, ein „Gesetz des Vorstellens“, und gar nicht eine Intuition oder eine Form der Sinnlichkeit. Alles, was gegeben ist, ist intelligibel, weil, was gegeben ist, sich der Kategorie der Zahl, des Bestimmtheits, des Endlichseins, der Relativität fügt. Die Zeit wie der Raum bestehen nicht „an sich“, weil sie „unendlich teilbar“ seien, und eine absolute und zugleich unendlich teilbare Zeit sei ein Widerspruch in sich, weil man

---

Genf, daß die Bergsonsche Dauer nur ein metaphysischer Ausdruck von James' psychologischem „stream of consciousness“ sei, und Bergson hat in einem für uns sehr wichtigen Brief (*Revue philosophique*, 1905 Bd. II) darauf geantwortet, daß er noch nicht die Theorie James' kannte, als er seinen „Essai“ geschrieben habe. Wenn nun auch die Ähnlichkeit unbestreitbar sein mag, so glauben wir doch, daß der wichtigste Punkt der Zeittheorie bei Bergson nicht so sehr in der Behauptung besteht, daß das Bewußtsein ein Fluß sei, als viel mehr in der anderen, daß entgegen der hergebrachten Abung, die Dauer im Bilde des Raumes zu betrachten, die Dauer in ihrer Reinheit begriffen werden müsse.

1) Ch. Renouvier, *Essais de critique* I. Paris (Ladrange) 1854, vergriffen. Eine neue Ausgabe ist bei Colin (Paris) erschienen.

dann ein aktuelles Unendliches d. h. ein endliches Unendliches, oder eine unendliche Zahl d. h. ein unendliches Endliches annehmen müsse. „À la représentation du temps se joint la représentation de sa divisibilité“ (a. a. O. 25). Die Zeit läßt sich nicht in Zeitloses „teilen“<sup>1)</sup>, „cette durée élémentaire durant laquelle l'objet qui change ne changerait point“ (ebd. 203), weil das hieße, aus einer Null eine bestimmte Größe, eine Zahl machen. — Die Erkenntnis, sagt Renouvier, benützt neun Kategorien, die sie nur auf die phänomenale Welt anwendet, weil das Ding an sich eine Sache der reinen Mythologie sei: 1. Relation (die wichtigste und die allgemeinste); 2. Zahl; 3. Position (Raum); 4. Sukzession (Dauer); 5. Qualität; 6. Werden<sup>2)</sup>; 7. Kausalität; 8. Finalität; 9. Persönlichkeit (die tiefste und die konkreteste). Jede von diesen hat eine Thesiß, eine Antithesiß und eine Synthesiß aufzuweisen, so z. B. die Sukzession die Thesiß Grenze, die Antithesiß Abstand und die Synthesiß „Dauer“. Die Dauer ist nach Renouvier ein Kontinuum, die Zahl aber ein Diskontinuum, deshalb kann die Dauer nur indirekt gemessen und berechnet werden, und dies ist nur möglich durch die Bewegung. „C'est le mouvement que permet la mesure indirecte de la durée; le mouvement dans celui des deux éléments qui le constituent qui est autre que la durée: l'étendue“ (140). Die Dauer, zusammen mit den Kategorien der Qualität und des Werdens, macht, was Kant die „Formen der Sinnlichkeit“ genannt hat, aus. Das Werden ist eine Synthesiß von Sein (Thesiß)

1) Diese Auffassung finden wir auch bei Bergson, wir werden aber sehen, daß die Verneinung und das Mißverständnis des Zeitlosen die Quelle aller irrthümlichen Auslegungen der Zeit sind.

2) Renouvier betrachtet zum ersten Male das „Werden“ als eine unabhängige und unzurückführbare Kategorie, wie es vor ihm kein Philosoph mit solchem Nachdruck getan hat. In einem späteren Werke: „La nouvelle Monadologie“, Paris (Colin) 1899, schreibt er, indem er das Werden ganz von dem Nacheinander sondert: „Le devenir ne doit point être rangé sous le même catégorie que la succession, parce que la succession n'implique pas le changement“ (105).

und Nichtsein (Antitheseß). „*L'expérience ne constate que des devenus . . . l'expérience ne nous apprend pas comment le changement se fait dans le temps*<sup>1)</sup> (ebd. 204). „Le devenir dans l'espace est le mouvement. Être et n'être pas en un lieu, c'est la synthèse propre à ce devenir“ (207).

Guhau's Theorie der Zeit ist zum ersten Male in der „Revue philosophique“ (1882 Bd. XIX), also 7 Jahre vor Bergson's „Essai“, und in Buchform 1890, also erst nach dem Tode des Verfassers, erschienen; Bergson hat diesem Buche seinerzeit eine Rezension gewidmet<sup>2)</sup>.

Die Zeit, sagt Guhau, ist nicht eine apriorische Notwendigkeit des Denkens, sie ist weder eine apriorische Kategorie, noch eine apriorische Anschauung, sondern ein Produkt des empirischen Bewußtseins, also der Erfahrung (a. a. O. 117)<sup>3)</sup>. In der „Zeiterfahrung“ müssen wir zweierlei, die Form und den Inhalt, unterscheiden, wie bei einem Fluß das Bett und das in ihm fließende Wasser: 1. „*l'imagination passive et purement reproductrice, qui fournit le cadre immobile du temps, sa forme*: 2. *l'activité motrice et la volonté, qui, selon nous,*

---

1) Von uns unterstrichen. — Hier ist die Ähnlichkeit mit der Bergson'schen Sprache außerordentlich auffallend.

2) J. M. Guhau, *La genèse de l'idée de temps* (mit einer Einleitung von Fouillée) Paris (Alcan) 1890. Die Rezension Bergson's in *Revue philosophique* (1891). In der obengenannten Entgegnung an Ragoat führt uns Bergson in die seinem „Essai“ zugrunde liegenden Voraussetzungen und zugleich in die Entstehungszeit des Werkes ein. Der „Essai“ ist zwischen 1883 und 1887 geschrieben, also innerhalb eines Zeitraumes von 4 Jahren, und nebst der lateinischen Schrift: „*Quid Aristoteles de loco senserit*“ (1889) als Pariser Doktorarbeit 1889 gedruckt. Wenn auch der Einfluß James' auf Bergson vielleicht verneint werden kann, so werden wir später doch sehen, daß der Einfluß Guhau's auf unseren Philosophen unbestreitbar ist.

3) Vgl. J. Kant, Kritik d. r. V. (Valentiner): „die Zeit ist kein empirischer Begriff, der von irgend einer Erfahrung abgezogen worden“. Ähnlich: H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik d. r. V. Bd. II S. 369, 370, wo gezeigt wird, daß durch die Kantische Argumentierung die Apriorität der Zeit noch lange nicht genügend begründet ist.

fournit le fond vivant et mouvant de la notion du temps“ (S. III). Die Einbildungskraft legt eine Anzahl von Zuständen verschiedenartiger Intensitäten und eine Ordnung der Vorstellungen fest; und alle diese sind durch die „motorische“ Tätigkeit in Bewegung gebracht: der Wille oder, wie Guynau auch sagt, die Intention ist der wesentliche Faktor der Zeit. „Un être qui ne désirerait rien, qui n'aspirerait à rien, verrait se fermir devant lui le temps“ (32). „L'avenir n'est pas ce qui vient vers nous, mais ce vers quoi nous allons“ (33). Die Zeit ist also ein praktisches Erzeugnis des Lebens und keineswegs etwas Uninteressiertes (Bergson). Die Zeit nach Guynau ist die Feststellung, daß unsere Wünsche nicht mit einem Mal, sondern allmählich sich verwirklichen. Es ist ein Vorteil für uns, dieser Unmöglichkeit uns bewußt zu sein; wer sich an das Gegenteil hält, kann nicht lange leben.

In der Intention (l'intention), heißt es dann weiter, liegt nicht nur der Keim des Zeitbegriffes, sondern auch die Wurzel des Begriffes der wirkenden und teleologischen Ursache. Der Begriff der Zeit und der Bewegung haben also denselben Ursprung: das ist „eine bestimmte Anzahl von spannenden und widerstrebenden Muskelempfindungen, in einer bestimmten Linie zwischen dem Punkt, wo wir sind, und dem, wo wir sein wollen, angeordnet“. „C'est le mouvement dans l'espace qui crée le temps dans la conscience humaine“ und „l'idée [de mouvement se ramène à deux choses: force et espace“ (47). Der Raum ermöglicht die Zeit (64). Wir wollen schließlich noch einige Sätze Guynaus anführen, die auch Bergson selber hätte schreiben können, und die alle die ursprüngliche Auslegung der Zeit durch den Raum beweisen sollen: „c'est donc bien tout d'abord par l'espace que nous fixons et mesurons le temps“ (67); „notre *représentation* même du temps, notre *figuration* du temps, est à forme spatiale“ (70). Die Zeit ist die vierte Dimension des Raumes<sup>1)</sup> (71). „Je

1) Vgl. H. Bergson, *Essai* usw. . . . „une quatrième dimension de l'espace, que nous appelons le temps homogène“ (83). Allerdings

ne puis pas superposer *directement* un temps-étalon<sup>1)</sup> à un autre temps, puisque le temps va toujours et ne se superpose jamais“ (73). „Voilà pourquoi, pour mettre quelque chose de fixe dans ce perpétuel écoulement du temps, on est obligé de le représenter sous forme spatiale“ (74). Was die Kontinuität betrifft, so glaubt Guhan, daß wir zunächst diskontinuierliche und partielle Zeiterfahrungen gehabt haben, und daß diese allmählich zu einer einzigen, unendlichen, kontinuierlichen Zeit „abstrahiert“ werden.

Renouvier vertritt die intellektualistische These der Zeit, Guhan die voluntaristische Antithese, und Bergson entwickelt die letztere in ihrer reinen Form weiter, ohne das Richtige der anderen zu übersehen.

Bevor wir in die einzelne Besprechung der Bergson'schen Zeitauffassung eintreten, wollen wir einige Bemerkungen über die herkömmliche Zeitauffassung einflechten. Diese Auffassung kennt den Unterschied zwischen Dauer und Zeit: die Zeit ist ein Fluß, ein zeitlicher Verlauf, die Dauer aber ein Beharren in der Zeit, also ein zeitliches Beharren, wie wir es schon bei Descartes und Spinoza finden<sup>2)</sup>. Zu dieser Auffassung wird durch Leibniz ein neues und wichtiges Moment hinzugefügt: die Zeit ist die Ordnung des Nacheinander der Erscheinungen. Bergson seinerseits kehrt nun die alte Theorie um; denn bei ihm bedeutet die „Dauer“ den reinen Fluß, das reine Werden, die „Zeit“ aber eine Verräumlichung, das Beharren der reinen Dauer, das Gleich-

---

hat Guhan nicht als Erster die Zeit die vierte Dimension des Raumes genannt, denn wir finden den Ausdruck schon bei Lagrange, und H. E. Zolbe hat in seinen „Grundzügen einer extensionalen Erkenntnistheorie“ Blauen i. B. 1875, einen Abschnitt „die Zeit als vierte Dimension des Raumes“ (7 § 2) überschrieben.

1) Bergson nennt das mit einem kleinen Unterschied: *temps-longueur* (*Evol.* 370).

2) „*Duratio est indefinita existendi continuatio*“ (*Spinoza-Ethica*-II. Def. 5). Spinoza hat „indefinita“ der Kartesischen Definition hinzugefügt.

sein. Für Bergson ist die Zeit überhaupt weder eine reine Form der Sinnlichkeit, noch eine Kategorie des Verstandes, sondern eine „Intuition“ d. h. eine „materielle Anschauung“: die reine Dauer ist ihm etwas Substanzielles, ja die Substanz, das Wesen der Welt überhaupt.

### B. Darstellung und Kritik der Bergson'schen Zeitauffassung.

Alle Antinomien bis heutzutage, erklärt Bergson, alle Schwierigkeiten in der Lösung der Kardinalprobleme der Philosophie überhaupt stammen aus einer fehlerhaften Auffassung der Zeit (*Essai*. VII) und aus der Betrachtung der verschiedenen Probleme im Bilde des Raumes statt in der Zeit (M. et M. 65). So betrachtet man auch die Zeit, als ob sie ein Raum wäre und wendet auf das innerliche Leben Verfahrungsweisen an, die nur für den Gebrauch der dinglichen Welt aufgestellt worden sind<sup>1)</sup>, und wir bilden ferner statt der richtigen Dauer eine symbolische, homogenisierte, räumliche Dauer, kurz, eine leicht zu behandelnde und meßbare Dauer. Was diese Entstellung der Dauer besonders unterstützt, sagt Bergson, ist der Begriff des *Zugleich* (*simultanéité*), der den Übergang zum Raum bedingt<sup>2)</sup>. Die „Intelligenz“ oder „l'instinct cinématographique de notre pensée“, macht das Bewegliche unbeweglich, macht quantitativ, was qualitativ ist, und erklärt die Entwicklung aus Bruchstücken des Entwickelten; sie ist eine der praktischen Handlung gänzlich unterstellte Funktion und hat zum Kennzeichen die Räum-

---

1) Vgl. „Tout ce qui est conçu, dans une sorte d'expérience purement intérieure, ne peut en aucune manière être traduit en phénomènes donnés dans l'expérience extérieure“ (M. de Biran a. a. O. 31).

2) Vgl. die Bergson'sche Rezension (*Revue phil.* 1891) des schon erwähnten Werkes Guyau.

lichkeit, die Ordnung und die Homogeneität. „Il n'est pas moins vrai que l'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique“ (M. et M. 198). Die Verwirrung zwischen Spekulation und Praxis sei die verhängnisvolle Ursache der schlimmsten philosophischen Streitigkeiten, welche bis jetzt die Philosophen entzweit haben. „Ce qu'il faut dire, c'est que nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace. Cette dernière, nettement conçue par l'intelligence humaine, nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être de parler. Or, si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera l'espace“<sup>1)</sup>). Die Intelligenz findet sich sehr gut zurecht nur in der räumlichen Welt der Materie, denn die Materie allein ist räumlich und quantitativ meßbar, während der Geist reine Dauer, reine Qualität, wahre Freiheit bedeutet. „Intensité, durée, détermination volontaire, voilà les trois idées qu'il s'agissait d'épurer, en les débarassant de tout ce qu'elles doivent à l'intrusion du monde sensible, et, pour tout dire, à l'obsession de l'idée d'espace“ (Essai 72-3).

Wie ist aber diese Mischung, dieses „Phänomen von

1) Bergson, *Essai sur les données* S. 74. Die Bemerkung ist besonders wichtig, weil aus ihr folgt, daß das „Abstraktionsvermögen schon die Intuition eines homogenen Mediums einschließt“. Nebenbei gesagt, nur Gott weiß, was dieses „homogene, der Materie wie der Intelligenz gemeinsame Medium“ bedeuten soll.

Uns scheint Bergsons Behauptung nicht richtig, daß Kant die wahre Natur der Zeit mißverstanden habe (*Essai* 74), weil dieser nicht eine objektive Zeit hätte begreifen können. In der Tat haben die Zeitgenossen Kants, Lambert, Mendelssohn, Vistorius und andere, ihm schon den Einwand gemacht, daß eine objektive Zeit mindestens für die seelische Welt notwendig anzunehmen sei. Allerdings hat Kant schon darauf geantwortet, und wenn Kant jetzt nach Bergson seine Zeittheorie schreiben müßte, so würde deswegen seine Auffassung im Wesentlichen doch dieselbe bleiben: die Zeit ist eine apriorische Form der Sinnlichkeit.

Endosmose“ (Essai 176), dieser Kompromiß zu erklären, welcher den widerspruchsvollen Bastardbegriff „den Zeitraum“<sup>1)</sup> hervorbringt, nämlich eine im Raum ausgedehnte Dauer, „l'idée contradictoire de la succession dans le simultanité?“ (ebd. 176). Auf diese Frage antwortet Bergson mit einer ganz wichtigen und grundlegenden Unterscheidung, die seine ganze Zeittheorie, ja seine ganze Philosophie beherrscht: das ist die scharfe Unterscheidung zwischen zwei Mannigfaltigkeiten, die Mannigfaltigkeit des Nebeneinander (de juxtaposition), die eine bloß zählbare, räumliche, quantitative ist, und die Mannigfaltigkeit des gegenseitigen Durchdringens, die eine rein qualitative, nicht meßbare Mannigfaltigkeit (multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle)<sup>2)</sup> bedeutet. Die erste Mannigfaltigkeit ist der Raum selber oder die Homogenität, die andere ist die Dauer, die absolute Heterogenität, die reine Qualität. „Il y a deux espèces de multiplicité: celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement, et celle des faits de conscience, qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace“ (ebd. 66). Diese qualitative Mannigfaltigkeit ist kein Gedanke, kein Begriff, sondern ein reines Erlebnis. „Ce n'est plus du dense, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu“ (Evol. 10). „Nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence“ (Evol. 50). Die Dauer ist nicht meßbar, weil sie nichts Gemeinsames mit der homogenen Quantität (dem Raum) oder mit der Zahl zu tun hat. In der reinen und erlebten Dauer

---

1) Denselben Gedanken anders ausgedrückt und mit einer anderen Anwendung, finden wir in „Le Rire“: „du mécanique plaqué sur du vivant“ (S. 39).

2) Bergson, Essai S. 57 und 124. Derselbe Gedanke in der oben genannten Rezension: „il faut qu'à côté de la multiplicité numérique, il y en ait une autre, où n'entre ni distinction précise, ni juxtaposition (Revue philos. 1891 S. 190).

(la durée pure, la durée vécue) gibt es nicht Koexistenz, Nebeneinander oder etwa ganz unterschiedene Zeitmomente, welche stillhalten und sich zu einander „addieren“ lassen, denn jede Addition setzt immer „eine Mannigfaltigkeit von gleichzeitig perzipierten Teilen“, also Raum voraus (*Essai* 64–65). Die „konkrete Dauer“ hat nichts Unterschiedenes (distinct) in sich, „on peut concevoir la succession sans la distinction“ (ebd. 77)<sup>1)</sup>, denn die Zeitmomente durchdringen sich gegenseitig so vollkommen, daß jedes das Ganze darstellt, und das Ganze ist gänzlich in jedem Zeitmoment, wie in jedem Gedanken oder in jedem Gefühl, die wirklich unser eigen sind, sich die ganze Persönlichkeit widerspiegelt; kurzum, Isolierung gibt es nur für unseren abstrahierenden Verstand. „Bref. la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre: ce serait l'hétérogénéité pure“ (*Essai* 79). Sobald wir auch nur die geringste Homogenität in die Dauer einführen, schmuggeln wir gleichzeitig den Raum hinein. Die Materie ist „Exteriorität“, Nebeneinander ohne Sukzession (Nacheinander); die Seele ist reine Sukzession ohne Nebeneinander. Sogar in unser „Ich“ — fährt Bergson fort — hat sich diese scharfe Unterscheidung hineingeschlichen. Unser „Ich“, das in seiner Totalität eine reine Dauer sein muß, hat eine Kruste von Gleichzeitigkeit und Räumlichkeit aus seinem Zusammenhang mit der materiellen und sozialen Umgebung erhalten. Es gibt also ein tiefes, grundlegendes Ich, „le moi fondamental“, das reines Werden, unbestimmbare Freiheit ist, und ein oberflächliches, gewissermaßen unpersönliches, objektives Ich, das mit Zuständen, die von der Sprache und der praktischen Notwendigkeit erstarrt sind, bepflanzt ist. Denn es ist etwas Verhängnisvolles in der Tatsache: „Nous tendons in-

1) Vgl. auch *Perception du changement* S. 27.

stinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage“ (*Essai* 99). Diese Zustände schwimmen, gleichsam wie Leichname, über dem Wirbel des tiefen Ich, „comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang“<sup>1)</sup> (*ebd.* 103).

Die reine Sukzession ist eine „Organisierung“, die auf dem Gedächtnis begründet ist; was schon gewesen ist, verschwindet nicht, sondern lebt weiter in Spuren der Gegenwart und bildet mit dieser ein unteilbares Ganzes, das immer wächst und an der Zukunft unaufhörlich „nagt“. „Sans doute les choses extérieures changent, mais leurs moments ne se succèdent que pour une conscience qui se les remémore“ (*Essai* 175). „Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant; il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant“ (*Evol.* 4—5). Ohne dieses Fortleben der Vergangenheit in die Gegenwart hinein, könnte keine wahre Dauer sein, sondern wir hätten einfach eine unendliche Reihe von ewig Gegenwärtigem, wie es die Materie darstellt. „Bref, si le point matériel, tel que le mécanisme l'entend, demeure dans un éternel présent<sup>2)</sup>, le passé est une réalité pour les corps vivants peut-être<sup>3)</sup>, et à coup sûr pour les êtres conscients“ (*Essai* 118). Der Geist, sagt Bergson, ist Gedächtnis, während die Materie, — könnte man mit Leibniz sagen, — ein momentanes Bewußtsein ist. „Le propre du temps est de s'écouler; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule.

1) Dieses so viel zitierte „Bild“ ist verfehlt, denn unsere Seele ist nach Bergson nicht ein Reich, sondern ein Fluß oder ein Wasserfall.

2) Vgl. *Matière et Mémoire* S. 150. Die Mechanik hat als Ideal, vollkommen den Zeitfaktor wegzuschaffen und die ganze Natur in eine „fumée algébrique“ umzuwandeln (*Essai* 158).

3) Im „*Essai*“ sagt Bergson mit Vorbehalt „vielleicht“, aber in „*Evolution*“ wird dieses „vielleicht“ zu einer Gewißheit: jeder Organismus „dauert“, hat Zeit in sich (vgl. *Evolution cr.* S. 17).

Mais il ne peut être question ici d'un instant mathématique. Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée . . . Mon présent est à la fois sensation et mouvement. C'est dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps" (M. et M. 148—9).

Nach unserer Darstellung können wir nun drei wichtige Gedanken Bergsons herausstellen: 1. Dauer und Raum stellen einen Gegensatz dar, sie sind absolut heterogen und nicht eines auf das andere zurückführbar<sup>1)</sup>; 2. die „wirkliche Dauer“ hat in sich gar keine Unterscheidung, sie ist reine Verschmelzung, reines sich Durchdringen; 3. die erlebte Dauer stützt sich auf das Gedächtnis, das die seelische Kontinuität bedingt und das Neue, die Schöpfung erklärt.

Bevor wir in die nähere Untersuchung dieser drei Punkte eintreten, sei eine kurze Bemerkung über die Methode der Intuition gemacht, die im Unterschied vom Verstand die reine Dauer erfährt. Ist diese „Intuition“ eine psychologische Methode<sup>2)</sup>? Wenn ja, so kann sie nicht von der Unzurückführbarkeit der Zeit sprechen und eine genetische Untersuchung des Zeitbegriffes zurückweisen. Für Bergson muß die In-

1) In „*Matière et Mémoire*“ hat Bergson versucht, nicht nur diesen Gegensatz, sondern noch andere, an denen seine Philosophie so reich ist, aufzulösen. So z. B. sei der Raum ein zerstreutes Gedächtnis, eine ausgespannte Dauer, also mehr eine Tendenz, als etwas Gegebenes. Das reine Nebeneinander (der reine Raum) sei nur ein Grenzbegriff. Mögen diese „Tendenzen“ hübsch und bequem sein, es bleibt doch immer wahr, daß in der kleinsten Tendenz zum Raum der ganze Raum schon mit inbegriffen ist. Die Dauer hätte keine Veranlassung, Raum zu werden, wenn der Raum in seinen wesentlichen Merkmalen, der Homogenität und des Nebeneinander, nicht schon vorausgesetzt wäre. Der Psychomorphismus Bergsons ist also willkürlich und hebt die Gegensätze gar nicht auf.

2) G. Dwelshauvers, ein Anhänger Bergsons (*Synthèse mentale*, Paris 1908) sieht in der Intuition eine psychologische Methode (S. 242).

tuition eine transzendente Methode sein, die gar nichts mit der Psychologie zu tun haben darf. Aber Bergson selbst hat diese zwei verschiedenen Methoden beständig vermengt. Nun ist es wohl möglich, noch eine dritte Methode zu finden, aber im Bezug auf diese hat er nie — und er konnte es nicht — eine entscheidende Stellung gefunden. Deshalb finden wir uns bei Bergson in einem Dilemma: Wenn die Intuition psychologisch ist, so sind die Einwände Fouilléés<sup>1)</sup> unwiderlegbar; ist sie jedoch transzendental, so durfte Bergson nicht den Weg der Psychologie für die Lösung der philosophischen Probleme wählen, wie er es getan hat. Er kennt gar nicht die Wichtigkeit des Gegensatzes „Psychologismus und Transzendentalismus“, und er hat nicht die höhere, jene zwei Methoden aufhebende Methode gefunden, die es allerdings gibt: nämlich die neue und fruchtbare grundwissenschaftliche Methode.

Ist Bergson berechtigt, die Zeit und den Raum kontradiktorisch entgegenzusetzen? Kant hat sie als gleichberechtigt, symmetrisch betrachtet; wir geben zu, daß das nicht der einzige Weg ist, aber Bergson spielt mit diesen Begriffen dialektisch, willkürlich und keineswegs vorurteillos. Weßhalb gegenüber der Mannigfaltigkeit des Nebeneinander eine Mannigfaltigkeit des sich Durchdringens setzen? Die Antwort ist klar: weil die Mannigfaltigkeit des Nebeneinander als Thesis

---

1) Was den Bergson'schen „Psychologismus“ anlangt, so vergleiche man: Alf. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Paris 1912, wo die „Intuition“ eingehend und erbarmungslos analysiert ist. So z. B.: „En définitive, ce qu'on appelle „intuition“, se ramène, soit à la coenesthésie ou sens vital, soit à l'impression fugitive de l'état qui passe, soit au souvenir confus et synthétique, soit à la conscience spontanée de notre être, soit à la réflexion intérieure, soit à la sympathie pour autrui, soit à l'instinct plus ou moins divinateur et, par un côté, automatique, soit enfin à la construction imaginative; mais, sous aucune de ces formes, „l'intuition“ ne constitue un procédé privilégié; sous aucune de ces formes elle n'est une connaissance, encore moins une connaissance „infaillible et parfaite“ (354).

die Mannigfaltigkeit des sich Durchdringens als Antithese verlangte. Und nun kommt die wichtige Frage: sind diese zwei Mannigfaltigkeiten so radikal verschieden, wie Bergson behauptet? Nehmen wir einmal an, daß tatsächlich die Mannigfaltigkeit des gegenseitigen Durchdringens sich derjenigen des Nebeneinander schroff gegenüberstellt, so ist es uns doch unmöglich zu verstehen, weshalb diese Mannigfaltigkeit des Durchdringens eben die zeitliche Form haben, weshalb also jene Mannigfaltigkeit eine „reine Dauer“ usw. sein muß. Das erschiene nur notwendig, wenn man der Mannigfaltigkeit des Nebeneinander, die selbstverständlich den Raum ausdrückt, eine ganz andere „Wirklichkeit“ gegenüber stellen wollte. *Stricto sensu* aber ruft die Mannigfaltigkeit der Verschmelzung gar nicht notwendig die Dauer hervor, denn eine verschmolzene Mannigfaltigkeit schließt jede Unterscheidung, also auch die Zeit, aus, wenn auch diese nur etwas „Qualitatives“ ist; für „verschmolzene Mannigfaltigkeit“ gibt es nicht ein „früher, jetzt, später“, sondern sie verträgt sich nur mit „ewig“.

So stehen wir denn mit leeren Händen da und müssen die Zeit anderswo suchen. Überdies fragen wir, ob es richtig sei, daß das sich Durchdringen nicht Räumliches nötig habe. Wenn von einem sich Durchdringen die Rede ist, so denkt man wohl zunächst an Gase, die sich durchdringen, und, wenn das Nebeneinander die „Logik der starren Körper“ ist, („*notre logique est surtout la logique des solides*“ *Evol.* S. I), dann wäre das Durchdringen die „Logik der Gase“ zu nennen. Unsere seelischen „Zustände“ scheinen sich zu durchdringen, wenn die „Aufmerksamkeit“ keinen von ihnen besonders hervorhebt. Aber dann sind wir fern von reicher Mannigfaltigkeit, sondern wir haben eine seelische Armseligkeit, die bis zu verschwommenen Innenempfindungen herabsinken kann.

Wie kann eine reine Heterogenität sich mit dem Durchdringen vertragen? Was heterogen ist, schließt sich einfach aus, dagegen fordert das Durchdringen immer Homogenität

und Identität, und so müßte, um mich noch genauer auszudrücken, bei einem vermeintlichen sich Durchdringen, als allgemeinem Kennzeichen des seelischen Lebens, die Ansicht zur Geltung kommen, daß das ganze seelische Leben aus Vorstellungen als Homogenem bestehe. Nur die Psychologie Herbarts konnte die Verschmelzung (Fusion) als wesentlichen seelischen Faktor aufnehmen. Wie könnte sich aber eine Vorstellung mit einem Gefühl durchdringen, da sie durchaus verschieden, also unverschmelzbar sind. Die Psychologie Bergsons ist in ihrem Grunde tatsächlich viel intellektualistischer, als man gewöhnlich sagen hört.

Also die Dauer ist nicht als ein sich Durchdringen von Seelischem zu fassen, denn solches sich Durchdringen führt entweder zu einem kleinsten Raume, in dem alle seelischen Erlebnisse sich zusammenfinden, wobei man indes ein jedes doch als Besonderes (Unterschiedenes) hat; oder zu Zeitlosem, das aber selbst, wie wir noch ausführlicher sehen werden, ein Gegebenes und zwar das „Element“ der Zeit ist. Wenn die Dauer ein sich Durchdringen von Qualitäten (rot, gelb, süß usw.) ist, wobei die eine in die andere übergehen und jede doch als besondere bestehen bleiben soll, was hätte, wenn auch „das sich Durchdringen von Qualitäten“ ein sinnvolles Wort wäre, die Behauptung für einen Sinn, daß aus dem sich Durchdringen dieser Qualitäten die Dauer sich ergebe? Höchstens werden wir eine neue Farbe erwarten können, aber die Dauer doch nur dann, wenn wir die Zeit als Nebeneinander schon voraussetzen. Alle die angeblichen „unmittelbaren Gegebenheiten“ (*données immédiates*), die durch eine zauberische Intuition erworben sind, setzen schon voraus, was sie unmittelbar offenbaren sollen. Hier tritt der Bergson'sche Psychologismus ganz deutlich zu Tage; er sondert das „Subjekt“ von dem „Objekt“ und verfenkt sich ganz entzückt in die Kontemplation seines „Ich“, das „unabhängig“ von der Außenwelt da ist; er meint sich von jedem Vorurteil frei, während sich hier doch die „Spiegeltheorie“

ganz und gar breit macht. Die Bergson'sche Zeitauffassung setzt die Unterscheidung „Subjekt-Objekt“ genau so voraus, wie die Psychologie es tut, und sie betrachtet nicht das Gegebene rein als solches, schlechtweg, wie es jenseits jener verhängnisvollen Unterscheidung von „Subjekt“ und „Objekt“ vorliegt<sup>1)</sup>.

Es ist sonnenklar, daß Bergson's Lehre des sich Durchdringens an einem Grundfehler leidet: Bergson lehnt jedes Unterschiedene in der „Dauer“ ab, die Dauer hat nicht unterschiedene „Positionen“, wie der Raum, sondern nur „innerliche“ sich durchdringende „Momente“. Wenn wir eine Pendelschwingungsreihe wahrnehmen, behauptet Bergson, werden wir sie entweder ineinander wahrnehmen, wie eine Melodie, wie eine „ununterbrochene Mannigfaltigkeit“, oder als etwas im Nebeneinander Gegebenes zählen: „ou je juxtaposerai les deux images . . . ; ou je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles comme les notes d'une mélodie, de manière à former ce que nous appellerons *une multiplicité indistincte ou qualitative*, sans aucune ressemblance avec le nombre: j'obtiendrai ainsi l'image de la durée pure, mais aussi je me serai entièrement dégagé de l'idée d'un milieu homogène ou d'une quantité mesurable“ (*Essai* 80). Was hat denn Bergson veranlaßt, jedes Unterschiedene in der Dauer (Zeit) zu verneinen? — Es ist das Übersehen eines tatsächlich bestehenden Unterschiedes, den der sonst so feine Geist Bergson's eigentlich sehen mußte, aber den er unter der Tyrannei des schon besprochenen dialektischen Vorurteils nicht gemerkt hat. Er hat nämlich das Unterschiedensein mit dem Nebeneinander (*juxta-*

---

1) Es ist ohne Zweifel das große Verdienst J. Rehmke's, die Grundlage einer wirklich ursprünglichen, positiven und vorurteilsfreien Wissenschaft dargelegt zu haben: seine „Philosophie als Grundwissenschaft“, hat auch das Verhängnisvolle der psychologischen Unterlage jeder Erkenntnistheorie oder jeder erkenntnistheoretischen Metaphysik klar herausgestellt.

position) vermengt; alles, was Unterschiedenes ist, muß nach ihm auf jeden Fall Räumliches sein, denn die Dauer ist „essentiellement hétérogène à elle même, indistincte, et sans analogie avec le nombre“ und folglich „toute multiplicité distincte s'obtient par un déroulement dans l'espace“ (ebd. 91). Also nach Bergson setzt das Unterschiedene das Nebeneinander (den Raum) voraus: diese Meinung aber ist ein Vorurteil und zwar ein falsches. Wenn der Raum Unterschiedenes aufweist, weshalb sollte die Zeit Unterschiedenes nicht aufweisen? Und ist denn das nicht Unterschiedenesaufweisen etwas Absolutes, ist, mit anderen Worten die Tatsache, daß irgend ein Wirkliches einem wahrnehmenden Bewußtsein in einem bestimmten Augenblick nicht Unterschiedenes in sich aufweist, für immer gültig? Durchaus nicht: „nicht Unterschiedenes in sich aufweisen für ein Bewußtsein“ ist etwas Relatives, denn das hindert nicht, daß dasselbe demselben Bewußtsein in einem anderen Augenblick oder einem anderen Bewußtsein in demselben Augenblick dennoch Unterschiedenes in sich bietet. — Aber vielleicht will Bergson hier nicht von „aktuellem“, sondern nur von „virtuellem“ Unterschiedensein sprechen? Das behauptet auch Bergson, aber mit der Einführung des Virtualitätsbegriffes<sup>1)</sup> verrät er nur wieder sein unklares und irrendes Denken. Zwischen „aktuell“ und „virtuell“ besteht ohne Zweifel nicht ein prinzipieller, sondern ein gradueller Unterschied. Das unberechtigte Zusammenwerfen von Nebeneinander und Unterschiedenessein, tritt aber bei Bergson besonders deutlich heraus, wenn er Guhau z. B. vorwirft: „Il ne paraît pas avoir vu que la „distinction“ suppose déjà des termes *séparés* les uns des autres par des intervalles vides (!), et par conséquent disséminés dans l'espace“ (Rezension 189—190). Gibt es nicht ein rein zeitlich Unter-

1) Zum Beispiel in der „*Evolution*“ S. 280, behauptet Bergson, daß die Individualität an sich nicht „aktuell“, sondern im Leben nur „virtuell“ sei, und erst die Materie mache sie zu aktuell unterschiedener Individualität.

schiedenessein, wobei das Unterschiedene nicht „im Raum entfaltet“ ist? Gibt es nicht außer dem Nebeneinander noch ein Unterschiedenessein, das wir Nacheinander nennen? Sicherlich, und wer es nicht zugäbe, der würde zu der Tautologie getrieben: die Zeit ist das Nacheinander, und umgekehrt: das Nacheinander ist die Zeit. Es bleibt demnach nur eins übrig: die Zeit als Gegebenes anzuerkennen und dieses Gegebene zu fragloser Klarheit zu bringen, denn die „reine Dauer“ setzt das Nacheinander als Gegebenes schon voraus. Zuweilen könnte man wohl meinen, daß Bergson selber nicht weit von dieser unserer Behauptung entfernt sei, obwohl das, im Grunde genommen, wieder für ihn einen Widerspruch bedeuten würde; so schreibt er z. B.: „Bref, il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre *le même* et *l'autre*. Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre *qu'en puissance*, comme dirait Aristote<sup>1)</sup> . . . .; tantôt, au contraire, il s'agit d'une multiplicité de termes qui se comptent ou que l'on conçoit comme pouvant se compter; mais on pense alors à la possibilité de les extérioriser les uns par rapport aux autres; on les développe dans l'espace“ (*Essai* 92). Schon gut, aber wie verträgt sich das mit der Behauptung: „on peut concevoir la succession *sans la distinction*, comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, usw.“ (ebd. 77)? Was für besondere Merkmale haben diese zweierlei Arten des „Unterschiedenessein“, wodurch charakterisiert sich das zählbare Unterschiedene von der „qualitativen Diskrimination“ (der reinen Dauer)? Wirklich folgerichtig wäre die Behauptung, daß jedes Unterschiedene zur Zahl führt, sei es daß

1) Man beachte genau diese Wendung: „le nombre en puissance, comme dirait Aristote“; es ist, als ob Bergson, obwohl er den Widerspruch der „virtuellen Zahl“ eingesehen hat, sich aller Verantwortlichkeit entziehen wollte, indem er den großen Stagiriten herbeiruft.

die Zahl „virtuell“ ist, „comme dirait Aristote“, sei es daß sie „aktuell“ d. i. „wirklich“ ist. Was für ein Unterschiedenes ist denn dieses nicht unterschiedene Unterschiedene? Es ist nichts weiter als ein bloßes Wortgefüge, leere Laute, die nicht ein Gegebenes zum Ausdruck bringen. Und wenn es in dieser Sache zweierlei Unterschiedenes gibt, wie könnte man dieses wohl anders fassen als daß das eine ein zeitliches, und das andere ein räumliches Unterschiedenes sei: das eben ist unsere Ansicht. Wir könnten a limine annehmen, daß das „quantitative“ Unterschiedene — wir werden sehen, in welchem Sinne — sich auf das „qualitative“ Unterschiedene stützt, aber weshalb müssen wir diese kontradiktorisch einander gegenüberstellen, weshalb ergänzen sie sich nicht gegenseitig? Die Sophistik Bergsons sieht Widersprüche und Gegensätze, wo keine sind, und wo diese sind, sieht er gar keine: Quantität und Qualität bilden nicht solchen Gegensatz, wie etwa Endliches—Unendliches, Einfaches—Zusammengesetztes, usw. Folgerichtiger wäre es für eine Philosophie des „Unmittelbaren“ gewesen, zu behaupten, daß die Quantität und die Qualität immer gleichzeitig zusammen in der „unmittelbaren Erfahrung“ gegeben sind, und daß wir, je nach dem Bedürfnis, entweder die eine oder die andere in ihrer „reinen“ Form in Betracht ziehen können. Wie der Physiker in seinen quantitativ mechanistischen Reduktionen nicht etwa die sinnlichen Qualitäten vertilgt, ebenso wird der Psychologe in seinen feinsten Analysen nie die Quantität und die Zahl ausmerzen.

Die Verwechslung der beiden Arten von „Unterschiedenessein“ erklärt sich durch eine andere, die man so häufig in der Philosophie antrifft, das ist die Verwechslung der logischen Analyse (Zergliederung) mit der wirklichen Analyse (Teilung)<sup>1)</sup>. Nach Bergson ist der Raum unendlich teilbar, während die Zeit absolut unteilbar ist, da die Zeit „einfach“

1) Vgl. J. Rehmke, Anmerkungen zur Grundwissenschaft. Leipzig 1913 S. 21.

oder ein „Fortschritt“ (progrès) ist. „On analyse, en effet, une chose, mais non pas un progrès; on décompose de l'étendue, mais non pas de la durée“. — Die Verwechslung ist hier einleuchtend. Und ferner fragen wir: ist denn Bergson überhaupt berechtigt, Sache (chose) und Fortschritt (progrès) einander gegenüberzustellen? Zeigen diese beiden einen wesentlichen Unterschied? Für Bergson keineswegs, denn es genüge, wie er sagt, daß ein Fortschritt sein Ende erreicht, um zu einer „Sache“ zu werden, und jeder schon vollendete Fortschritt sei eo ipso eine Sache; so stehe es z. B. auch mit den seelischen Erlebnissen: *arrivé au terme du progrès qui constitue son existence même, le fait psychologique devient une chose, qu'on peut se représenter tout d'un coup* (Essai 151). Also, obwohl das eigentliche Wesen der seelischen Tatsachen „Fortschritt“ ist, sind diese Tatsachen, sobald sie der Vergangenheit angehören, „Sache“. Eine sonderbare Auffassung von Sache und Fortschritt!

Nunmehr aber kommen wir zu der wichtigen Frage: ist der Raum „teilbar“, und die Zeit aber ihrem Wesen nach unteilbar? Was für einen Sinn hat es, von der Teilbarkeit des Raumes zu sprechen, wenn Raum etwas anderes bedeutet, als die Dinge, die „im Raum“ sind? „Teilen“ wir den Raum oder die Dinge, die „im Raum“ sind? Wenn „Raum“ das Nebeneinander (Bergson sagt *juxtaposition*) bedeutet, wie kann denn Raum sein, ohne etwas, das „im Raume“ (Nebeneinander) ist? Es gibt in der Tat ohne Dinge kein Nebeneinander (Raum), aber auch ohne Nebeneinander keine Dinge. Daher finden sich, wenn wir meinen, den Raum geteilt zu haben, tatsächlich nur Dinge, die das Nebeneinander von Dingen in sich boten, geteilt; Dinge also, die zusammengesetzte Dinge d. h. Wirkenseinheiten von Dingen waren, sind dann in ihre Teildinge aufgeteilt.

Man wird wohl einen Einwand gegen diese Behauptung bereit halten: die Mathematik spricht doch davon, daß der „Raum“ wenigstens „in Gedanken“ teilbar, ja unendlich teil-

bar sei. — Wir stimmen zu, wenn man statt teilbar, das Wort einteilbar setzt, denn man muß wohl beachten, was gewöhnlich übersehen wird, daß Teilen und Einteilen zweierlei sind. Wir haben gesehen, daß nur die zusammengesetzten Dinge „teilbar“ sind, und daß diese Teilbarkeit vor den einfachen, d. h. den Dingen, die nicht mehr eine Wirkenseinheit von Dingen sind, endet, vor den sogenannten Atomen. Doch gegen diese endliche Teilbarkeit möchte vielleicht noch Jemand einwenden, daß auch das sogenannte Atom sicherlich ein Ding, also ein „Raum“ sei, und „Raum“ sei doch in allen Fällen wieder „teilbar“. — Ohne Zweifel, hat sich hier, abgesehen von der Vermengung des „Teilens“ und „Einteilens“, noch ein Doppelsinn des Wortes „Raum“ störend eingeschlichen, auf den J. Rehmke aufmerksam gemacht hat. Dieser Doppelsinn wird vielfach in den philosophischen Erörterungen nicht beachtet, so daß es zu den unerquicklichsten Widersprüchen kommt<sup>1)</sup>. Das Wort „Raum“ wird nämlich verstanden: 1. als „Größe + Gestalt“, was mit einem anderen Worte auch „Ausdehnung“ (extension bei Bergson) heißt, 2. als Nebeneinander von Dingen oder Räumlichen, die entweder „geteilt“ werden können (die zusammengesetzten), oder nicht „geteilt“ werden können (die einfachen). Der Raum im zweiten Sinne ist das Nebeneinander (juxtaposition) von Dingen, die ein jedes Raum im ersten Sinne („Größe + Gestalt“) haben oder sind. Der Raum („Größe + Gestalt“ oder „Ausdehnung“) hat selbst als solcher nichts mit dem Raum (Nebeneinander, juxtaposition) zu tun, auf ihn ist daher auch nicht die Bestimmung „teilbar“ anzuwenden, da das Nebeneinander nur für das zusammengesetzte Ding<sup>2)</sup> zutrifft, indem

1) Vgl. J. Rehmke, Die Philosophie als Grundwissenschaft (Leipzig & Frankfurt) 1910 S. 370, wo er in durchaus überzeugender Darstellung den Kantischen Paralogismus darlegt, der von einer „unendlichen Größe“ des Raumes spricht. Die „Größe + Gestalt“ (der erste Sinn von „Raum“) ist selbstverständlich endlich, begrenzt, das Nebeneinander (der zweite Sinn von „Raum“) aber kann unendlich sein.

2) Vgl. J. Rehmke, Anmerkungen zur Grundwissenschaft S. 126.

nur dieses allein ein Nebeneinander von Dingen in sich aufweist.

Die Ausdehnung (Raum I) andererseits kann nur eingeteilt, nicht aber geteilt werden; teilen läßt sich, wie wir zeigten, nur ein Ding, und zwar nur das zusammengesetzte, also Wirkenseinheit von Dingen darstellende Ding. Und eine Ausdehnung (Größe) die eingeteilt wird, erfährt gar keine Teilung, wird also nicht durch die „Einteilung“ etwa selbst vernichtet, sondern tatsächlich eben nur gleichgesetzt einer Summe von anderen Ausdehnungen (Größen), die auf jene Ausdehnung (Größe), wie der Mathematiker sagt, „abgetragen“ mit ihr sich decken<sup>1)</sup>. Einteilung ist also in der Tat nur Aufstellung einer Gleichung, Einteilen heißt eine Gleichung aufstellen zwischen einer Größe (Ausdehnung) und der Summe von nebeneinanderliegenden Größen (Ausdehnungen). Nur die Ausdehnung (Raum I) gibt auch dem Worte von beliebiger und unendlicher „Einteilung des Raumes“ einen Sinn, während jede „Teilung“ eines Dinges an die Dinge, aus denen es besteht, gebunden ist, darum immer zu einem Ende, nämlich zu seinen letzten d. h. einfachen, also unteilbaren Teildingen führen muß.

Wie sind wir dazu gekommen zu meinen, daß jedes Ding (Größe), eben weil es Größe (Ausdehnung) hat, darum eben auch teilbar sein müsse? Die Erklärung ist einfach: da eine Teilung nur bei zusammengesetzten Dingen möglich ist, und da nur die Dinge (nicht etwa auch die Seele) „Größe und Gestalt“ (extension) haben, so schließen wir, daß die Teilbarkeit an dem Raum (Größe und Gestalt) des Dinges haften. Jedes teilbare Einzelwesen hat allerdings Ausdehnung (Raum I), aber nicht auch ist jedes räumliche Einzelwesen teilbar, z. B. nicht das Atom d. i. das einfache Ding. Ob ein Ding teilbar sei, ist in jedem einzelnen Fall eine Frage der besonderen Wissenschaft, deren besonderer Gegen-

1) Aus den Vorlesungen von J. Rehmke.

stand das betreffende Ding ist, die Einteilung von Räumen (I) dagegen ist die besondere Sache der Mathematik. Die Ausdehnung (Größe) ist also nicht teilbar, da sie nicht ein Ding selbst, sondern nur eine Dingbestimmtheit ist. Und somit ist sie auch „einfach“ zu nennen, wenn dies hier nur heißen soll „nicht teilbar“, d. h. daß die Bestimmung „teilbar“ überhaupt auf Größe (Ausdehnung) mit ebensowenig Sinn anzuwenden ist, wie z. B. die Bestimmung „freundlich“ auf einen Eisblock. Ebenso aber auch wie die Ausdehnung, ist Bergsons „reine Dauer“ nicht teilbar<sup>1)</sup>. Wer von der Teilbarkeit des Raumes (I) spricht, macht die Ausdehnung (Größe + Gestalt) eines Dinges zu einem Dinge, und zwar zu einem zusammengesetzten Dinge, so daß dieser verdinglichte Raum (I) ebenso „Teilräume“ in sich hätte, wie ein zusammengesetztes Ding Teildinge in sich aufzuweisen hat; er betrachtet sozusagen den Raum, wie ein „Medium“, in dem die Dinge bestehen.

Ogleich aber der Raum (Ausdehnung), wie auch die Zeit durchaus nicht „teilbar“ sind, weil sie beide nicht eine Wirkenseinheit, die ja allein nur ein Teilbares ist, bedeuten, so ist doch der Raum, wie auch die Zeit, sofern diese nämlich als Zeitraum begriffen wird, beliebig und unendlich „einteilbar“.

### C. Zeit und Zeitloses.

Zwischen Raum und Zeit besteht ein radikaler Unterschied, der dem Bergsonschen Standpunkt freilich entgehen mußte: nicht alles, was für den Raum gilt, gilt auch für die Zeit (mag nun die Zeit, wie Bergson sagt, die „astronomische“,

---

1) Bergson selber erkennt an, daß die „konkrete Ausdehnung nicht wirklich teilbar ist“ (M. et M. 259). Aber das gilt nicht nur für eine wirkliche (concrète) Ausdehnung, sondern für jede Ausdehnung (Größe), mag sie auch „bloß vorgestellt“ sein.

angeblich „verräumlichte“ Zeit sein oder nicht). Denn während die Einteilung des Raumes (I) ins Unendliche geht, so trifft dies nicht auch für die Zeit zu. Die „Einteilung“ eines Raumes (I) hat keine Grenze, während die eines Zeitlichen (= Zeiterfüllten)<sup>1)</sup> eine Grenze tatsächlich hat. Die „Raum-Einteilung“ nämlich wird immer Räume (I) in der Gleichungssumme haben, die selbst ein jeder wieder in Räume (I) einteilbar d. i. einer Summe von Räumen (I) gleichzusetzen sind, und so fort ohne Ende; während jedes Zeitliche (Zeiterfüllte) in der Einteilung ein Ende findet: nämlich an dem Zeitlosen<sup>2)</sup>, dem Augenblickgegebenen. Wir kommen also bei der Einteilung des Zeitlichen endlich auf eine Gleichung, in der das eingeteilte Zeitliche (Zeiterfüllte) gleich ist einer Summe von Zeitlosem. Nun können wir klarer und tiefer die Zeit selbst bestimmen.

Das Gegebene überhaupt bietet uns zweierlei Arten von Einzelwesen, die ganz von einander verschieden sind: Ding und Bewußtsein, das erste ist Räumliches, das zweite Nicht-räumliches. Die ganze Aufgabe der Philosophie ist die Analyse und die restlose Bestimmung dieses zweierlei Besonderen, denn „die logische Zergliederung des Einzelwesens ist der Schlüssel zur Welt“ (Rehmke, Anmerk. 31). Alles, sowohl das Ding als auch das Bewußtsein, ist Einzelwesen, also Einziges; jedem Einzelwesen aber gehört Allgemeines zu. Niemals ferner findet sich Allgemeines, es sei denn am Einzelwesen, und jedes Besondere im Gegebenen überhaupt ist entweder Einziges oder Allgemeines.

Das Ding wie das Bewußtsein sind Veränderliches, d. h. sie haben Veränderung in sich. Die Veränderung ist für das Verständnis der Welt der dritte wichtige Punkt

1) Man beachte, daß hier „Zeitliches“, nicht „Zeit“ geschrieben steht, denn Zeit (= Nacheinander) ist ebenso wie Raum (I = Nebeneinander) selbstverständlich weder Teilbares noch Einteilbares.

2) Vgl. J. Rehmke, Anmerkungen S. 30; Grundwissenschaft S. 379.

außer dem Einzigem und dem Allgemeinen, und deshalb ist die Bestimmung des Gegebenen, daß wir Veränderung nennen, eine der Hauptaufgaben der Grundwissenschaft. Jedes Veränderliche läßt sich in Augenblicke oder Augenblickeinheiten (Ding- und Seelenaugenblicke) zergliedern. Ohne Zweifel bestehen diese Augenblicke nicht als Einzelwesen, sie sind eben auch nicht Einziges, sondern in der Tat Allgemeines an Einzelwesen, nur besonders herausgestellt in der zergliedernden Analyse des Einzelwesens. Jede Veränderung nun bietet ein Nacheinander von Augenblickeinheiten, oder, was dasselbe sagt, sie bedeutet einen Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten im Einzelwesen.

Auf Grund dieser kurzen Darlegungen — ausführlicher und vollständiger in J. Rehmkes „Philosophie als Grundwissenschaft“ und „Anmerkungen zur Grundwissenschaft“ — gehen wir nun an die Lösung des Zeitproblems. Wie der Raum (II) ein Nebeneinander von Dingen ist, so ist die Zeit ein Nacheinander von Augenblicken; im Unterschied von Raum (II), der ein Nebeneinander nur von Dingen bedeutet, ist die Zeit ein Nacheinander von Ding- oder von Bewußtseinsaugenblicken. Jede Veränderung und jedes Einzelwesen, das Veränderung in sich aufweist, sind Zeiterfülltes, weil sie ein Nacheinander (Zeit) in sich haben; aber nur ein wirkliches Einzelwesen ist zugleich auch in eine besondere Zeit der Welt gestellt.

Also die Augenblicke sind die Voraussetzung für jede Veränderung und mithin für die Zeit, aber sie selber sind nicht wieder Veränderliches, d. h. sie weisen nicht wieder ein Nacheinander in sich auf: sie sind also zeitlos; sie sind zwar in der Zeit, insofern aus ihnen das Zeiterfüllte besteht, aber sie „dauern“ (Bergson) nicht, haben selbst nicht Zeit (Nacheinander) in sich.

Aber ist es nicht sinnlos, zu sprechen, die Zeit lasse sich in Zeitloses zerlegen? Wie könnte Zeitliches aus Zeitnullen entstehen? Scheint das nicht ein Widerspruch zu sein? Wir

antworten darauf: erstens haben wir gar nicht behauptet, daß die Zeit aus Zeitlosem „sich bilde“, oder „sich zusammensetze“. Die Zeit selbst ist etwas „Einfaches“ (in Bergsons Sinne), nicht „Zusammengesetztes“, denn die Augenblicke sind nicht auch für sich Bestehendes, also sie sind nicht als „Teile“ der Zeit zu fassen; sie sind nur ein Ergebnis der logischen Zergliederung des Zeiterfüllten, aber freilich nichtsdestoweniger Gegebenes.

Die Zeit ist, wie der Raum (I), ein „Kontinuum“, beide schließen die „Diskontinuität“ im Sinne der „durch leere Intervalle getrennten Termini“ aus, aber mit dem wesentlichen Unterschied, daß der Raum (I) ein homogenes Kontinuum (die Einteilung gibt uns immer Raum (I)), während die Zeit ein heterogenes Kontinuum ist, da die zergliedernde Analyse schließlich zu Zeitlosem führt. Zweitens ist es ein unberechtigtes Vorurteil, daß alles, was sich zerlegen läßt, in, dem Ganzen gleichartige (ähnliche), Elemente sich zerlegen lassen müsse. Bergson hat vollkommen Recht, wenn er das eigentümliche Wesen der Zeit betont, aber es ist gar nicht nötig zu behaupten, wie wir noch sehen werden, daß die Zeit das ausschließliche Gebiet der „reinen, nicht unterschiedenen Qualität“, der Raum dagegen das Gebiet der Quantität sei. Eine solche Lösung kann wohl ein dialektisches Bedürfnis sein, aber keineswegs etwas den Tatsachen Entsprechendes. Wir unterschreiben durchaus die Bergsonsche Behauptung: „L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarqué que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres“ (*Essai* 178). Aber wir machen dabei doch den Vorbehalt, daß diese Augenblicke (moments) nicht „ineinander“ sind, sich nicht durchdringen, sondern Unterschiedenes, allerdings ohne ein Nebeneinander (juxtaposition), sind. Zwar gibt es ein zeitliches und ein räumliches Unterschiedenes, aber es ist vollständig falsch, zu behaupten, daß aus der Art des Unterschiedenseins Zeit und Raum als Besonderes bestimmt werden, sondern im Gegenteil, Zeit und

Raum (II) als Gegebenes sind das Nacheinander und das Nebeneinander, die sich somit als zweierlei Unterschiedenessein darstellen. Es ist — das sei nochmals betont — sinnlos, von der Dauer als einem gegenseitigen Sichdurchdringen von Qualitäten zu sprechen, da dieses Sichdurchdringen nur dann die zeitliche Gestalt zeigt, wenn wir dabei schon ein Nacheinander von Gegebenem voraussetzen. Auf keinen Fall kann man hier also von einer „Ableitung“ der Zeit reden: die Zeit und das Nacheinander von Augenblicken sind ein und dasselbe. Freilich alles hängt von dem Standpunkt ab: Unter der Frage *quid facti* scheint die Veränderung, also der Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten der Zeit voranzugehen, unter der Frage *quid juris* im kantischen Sinne dagegen scheint die Zeit der Veränderung voranzugehen und sie zu bestimmen. Aber weder die empirische Theseis noch die transzendente Antithesis hat Recht, die Wahrheit steht über dieser kleinlichen Prioritätsfrage: das in Frage kommende Gegebene muß einer von allen Vorurteilen freien, grundwissenschaftlichen Betrachtung unterzogen werden.

Bergson selber hat zuweilen, um mit ihm zu reden, die „Intuition“ des Richtigen, wenn er z. B. schreibt: „*Tant qu'il s'agit d'espace, on peut pousser la division aussi loin qu'on veut; on ne change rien ainsi à la nature de ce qu'on divise*“ (M. et M. 230). Später fügt er hinzu, wobei seine Verwechslung von Teilung und Einteilung sonnenklar heraustritt: „*Comme d'ailleurs elle ne cesse jamais d'être espace, elle implique toujours juxtaposition et par conséquent division possible. L'espace n'est d'ailleurs, au fond „que le schème de la divisibilité indéfinie*“ (ebd. 230). Dann weiter, etwas richtiger und der Wahrheit näher kommend: „*Mais il en est tout autrement de la durée. Les parties de la durée coïncident avec les moments successifs de l'acte qui la divise; autant nous y fixons d'instant, autant elle a des parties . . . . En vain notre imagination s'efforce de passer outre, de diviser les dernières parties à leur tour, et d'activer en quelque sorte la circulation de nos*

phénomènes intérieurs: le même effort, par lequel nous voudrions pousser plus loin la division de notre durée, allongerait cette durée d'autant (ebd. 230). Das besagt nur, daß, wenn wir versuchen die Dauer einer seelischen Veränderung uns vorzustellen, eben dieses unser „Streben“ in der Zeit stattfinden muß, nämlich selber eine Veränderung, ein Nacheinander von Augenblickgegebenem darstellt. Alles aber, was wir von Bergson zitiert haben, sind doch nur zufällige Annäherungen an unsere Auffassung, denn in der Tat hat Bergson das Zeitlose als Gegebenes gar nicht erkannt, was einen der größten Mängel seiner Philosophie bedeutet.

Dieses Nichterkennen des Zeitlosen, sowie das Verwechseln von Teilung und Einteilung haben es ermöglicht, daß er schreiben konnte: „*l'indivisibilité du mouvement implique donc l'impossibilité de l'instant*“ (ebd. 210). Bergson ist fest überzeugt, daß der Begriff des Zeitlosen und der der Ewigkeit, aus einem gründlichen Mißverstehen der Zeit entstanden sei. Die alte Auffassung — sagt Bergson — behauptet, daß die Vergangenheit für immer verschwinde, ins Nichtsein zurücksinke, und nur die ewig fließende Gegenwart existiert. Deshalb haben die Philosophie und die Religion, um die berechtigte Sehnsucht nach einem dauernden Leben zu stillen, das Zeitlose erdichtet, das etwas jenseits von Zeit und Raum Seiendes bedeuten sollte. Wenn man dagegen annehme, daß „die Vergangenheit automatisch beharre“, so könne man eine neue Ewigkeit, also ein richtiges „Zeitloses“ entdecken: „*l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie et de mouvement*“ (Percept. d. ch. 37). Wenn man gewöhnlich behauptet, daß, was „Gegenwart“ d. i. „Wirkliches“ gewesen ist, ins Nichtsein verschwinde, so ist allerdings der Einwand Bergsons ganz berechtigt; denn, was einmal Wirkliches ist, das ist für immer Wirkliches: das Wirkliche der Vergangenheit ist ebenso wirklich, wie das der Gegenwart. Wenn nun unsere Auffassung von dem Augenblickgegebenen richtig ist, und daran zweifeln wir nicht, wenn also

das Zeitlose oder „die Ewigkeit“ eben in der Zeit sich findet, so ist nicht weniger wahr; daß das Zeitlose kein Überzeitliches ist, sondern daß wir tatsächlich in ihm leben und weben, in eo vivimus, movemur et sumus. Spinoza sprach eine große Wahrheit aus, als er schrieb: nos sentimus esse aeternos“, aber er irrte sich, wenn er meinte, daß das Zeitlose eine „essentia“ sei. Das Zeitlose ist nicht ein „Abstraktum“ jenseits der zeitlichen Welt, sondern ein Gegebenes in der Zeit, und selbst die notwendige Voraussetzung der Zeit.

Doch Bergson wird sich damit nicht für besiegt erklären wollen; er kann auch immerhin noch einwenden, das behauptete Zeitlose sei doch näher betrachtet: a) ein räumlicher Punkt, die Zeit sei also dadurch dem Raum assimiliert; b) ein Unbewegliches; Unbewegliches plus Unbewegliches aber ergebe niemals Bewegliches, also niemals die „wirkliche Dauer“. Werden wir diesem Einwande gegenüber nicht die Waffen strecken müssen? Durchaus nicht, wir entgegnen vielmehr folgendes: a) Das Zeitlose ist kein räumlicher Punkt, weil, wie wir schon gesehen haben, jeder Raum (I) unendlich „einteilbar“ ist, während das Zeitlose, der Augenblick, doch jeder Einteilung spottet. b) Das Zeitlose ist weder Unbewegliches noch Bewegliches, was darin begründet liegt, daß die Zeit überhaupt kein Fluß, keine Bewegung, sondern eben das Nacheinander von Gegebenem bedeutet, so daß zum Verständnis der Zeit jedes zum Behufe einer Verdeutlichung aus dem Räumlichen herangezogene Bild nur Verwirrung stiften muß. Im übrigen sei hier bemerkt, daß Bergson sich eines Widerspruchs schuldig macht, wenn er das eine Mal behauptet, die Zeit sei Bewegung: „si un état d'âme cesserait de varier, sa durée cesserait de couler“ (Evol. 2), und das andere Mal die Bewegung in der Zeit begründet sein läßt, die nun zu einer ganz bescheidenen „synthèse mentale“ wird. (*Essai* 85 ff.). Wir werden sehen, daß die Zeit und die Bewegung miteinander ganz unvergleichbar sind, da einmal Bewegung eine besondere Dingbestimmtheit, Zeit aber das Nacheinander von

Gegebenem bedeutet, und dann Bewegung den Raum notwendig voraussetzt, die Zeit aber nicht.

### D. Zeit und Zahl.

Einer der auffallendsten Unterschiede zwischen Raum und Zeit ist, nach Bergson, die rein qualitative Natur der letzteren, die grundsätzlich Zahl und Maß ausschaltet. Noch kein Philosoph hat brutaler als Bergson die Ansicht vertreten, daß wahre Wesen der Welt bedeuten die Qualitäten: „A vrai dire les différences qualitatives sont partout dans la nature“ (Essai 73—74); dies hat einen seiner Anhänger veranlaßt, die Lehre seines Meisters „qualitativen Realismus“ zu nennen<sup>1)</sup>.

Nach unserer Ansicht besteht zwischen Zeit und Maß nicht ein radikaler Gegensatz; freilich bleibt es richtig, daß wir zum Messen der Zeit nur indirekt gelangen. Worin besteht aber der Grund der Unmöglichkeit die Zeit direkt zu messen? Ch. Renouvier<sup>2)</sup>, meinen wir, hat uns schon die richtige Antwort gegeben, und sein bekannter Schüler, O. Hamelin<sup>3)</sup>, hat mit Scharfsinn und Gründlichkeit zu beweisen versucht, daß ohne Zahl und Quantität die „Zeit“ nicht „vorgestellt“ werden kann.

Wenn wir den Raum direkt messen können und die Zeit nur indirekt, so liegt dies nicht an einer geheimnisvollen Wesensverschiedenheit derselben, sondern daran, daß wir bei „Raum“ einmal von dem Punkt zur Linie, von der Linie zur Fläche, von der Fläche zum Körper übergehen können, und dann auch im Raume von hier nach dort, wie auch umgekehrt von dort

1) G. Dwelshauvers (Brugelles), *La philosophie de M. H. Bergson* (Revue des cours et conférences 1906—7 S. 804).

2) Ch. Renouvier a. a. O. I. S. 139.

3) O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la Représentation*, Paris 1907. „Nous obtenons donc une quantité continue, se développant en une série irréversible, simple et unique, ce qui est la notion du Temps“ S. 52.

nach hier gehen können, während die Zeit, bildlich gefaßt, nur eine Dimension und nur die Richtung von früher nach später aufweist. Der Raum hat drei Dimensionen oder mehrere (die nicht euklidische Geometrie) und beliebig viele Richtungen. Man hat der Unzulänglichkeit beim Zeitmessen nun durch die (räumliche) Bewegung abgeholfen. Damit ist jener „Bastardbegriff“ Zeitraum entstanden, der die Zeit einer „Größe“, also einem Raum (I) gleichstellt<sup>1)</sup>: so daß die Zeitaugenblicke zu Punkten werden, und die täuschende Verbildlichung des Zeitlosen zu einem kleinen Raume erklärbar wird. Es ist gewiß ganz richtig, daß der Zeitraum die durch den Raum betrachtete Zeit bedeutet; hier ist also nicht die „reine Dauer“ oder die Dauer „rein“ zum Ausdruck gebracht; aber wir sind weit davon entfernt, deshalb zu schließen, daß die „wirkliche Dauer“ gar nichts mit der Quantität zu tun habe, daß sie reine Qualität und sogar Ununterschiedenes sei. Die Zeit ist ihrem Wesen nach in der Tat nicht unmeßbar, sondern sie ist nur nicht direkt meßbar, da für sie Raum (I) als Vorbild der Meßbarkeit dienen muß.

Besteht aber zwischen der Zeit und der Zahl die tiefe Kluft, wie sie Bergson behauptet? Kant und Schopenhauer haben in der Zeit die Grundlage für die Zahl, für die Arithmetik gesehen, wie in dem Raum die Grundlage für die Geometrie. Für Bergson dagegen ist jedes Zählen, jedes Abzählen eo ipso eine Verräumlichung, eine Betrachtung *sub specie simultaneitatis*, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf. „On nous accordera d'ailleurs sans peine que toute opération par laquelle on compte des objets matériels implique la représentation simultanée de ces objets, et que par la même, on les laisse dans l'espace“ (*Essai* 59). Die Raumanschauung begleite jede Zahlvorstellung, sogar die einer ganz allgemeinen

1) Vgl. J. Rehmke, Grundw. S. 377, der die Bezeichnung der Zeit als einer „Anschauung“, obwohl diese nur für den Raum zutrifft, durch das Spiel derselben Täuschung (die Zeit durch den Raum ausgedrückt) erklärt.

Zahl. — Es bleibt das Argument Bergsons bestehen, daß die Zeit nicht eine Zahl ist, im Sinne einer abgeschlossenen Summe, „un moment du temps ne saurait se conserver pour s'ajouter à d'autres“ (ebd. 66). Es handelt sich aber darum: wenn die Zeit keine Summe ist, ist sie denn überhaupt nichtß Zählbares? Bergson selber sagt: „certes, il est possible d'apercevoir dans le temps, et dans le temps seulement, une succession pure et simple, mais non pas une addition, c'est-à-dire une succession qui aboutisse à une somme“ (ebd. 60). Aber hat dies seinen Grund darin, daß das Zeitliche an und für sich betrachtet nicht etwa addiert werden könnte, mindestens in seinen schon dagewesenen Augenblicken? Eine solche Additionsmöglichkeit ist doch gewiß nicht zu bestreiten, und Bergson gibt auch zu, daß die schon verfllossene Zeit berechtigterweise „räumlich“ betrachtet werden könne, daß sie also quantitativ und zählbar sich darstelle. Worin soll dann aber der Grund liegen, daß die Zeit keine Summe sei, und daß sie sich direkt nicht mit der Zahl vertragen könne? Daß die Augenblicke nicht gezählt werden können, liegt nicht sozusagen an der Vergangenheit d. i. an dem schon Dagewesenen, sondern an der Zukunft. Die Zeit ist nicht eine Summe, denn, so lange sie das Nacheinander „sich noch im Lauf befindlicher“ Augenblicke ist, ist sie noch nicht Stillstehendes, das sich zählen ließe, sondern es wird immer eine neue Zahl, und in keinem dieser Augenblicke ist ein Ende gegeben. Denn ein Augenblick und sein Gezähltwerden setzt zwei Augenblicke voraus, weil wir niemals einen gegenwärtigen Augenblick zählen könnten. Es ist unrichtig, daß die Einsen, die gezählt sind, „gleichgültig und homogen“ seien. Eins in einer besonderen Zahl hat nicht dieselbe Bedeutung wie die Eins in einer anderen Zahl; Eins nimmt in jedem besonderen Ganzen, dem sie zugehört, eine eigenartige „Stellung“ ein, so z. B. hat Eins in  $(2 + 1)$  nicht „dieselbe“ Bedeutung wie Eins in  $(4 + 1)$ , denn Eins zu 2 hinzugefügt, gibt die Zahl 3, und zu 4 hinzugefügt, die Zahl 5. Aber das darf

nicht so ausgelegt werden, als ob Eins Einziges oder Einzelwesen wäre, denn hier sind nur die Beziehungen von Eins zu einer anderen Zahl verschieden, keineswegs Eins selber. Eins ist ein Allgemeines und ist daher in allen Fällen dasselbe, aber doch bleibt es dabei, daß ohne „Unterschiedenes“ kein Zählen möglich ist; allerdings was gezählt wird, ist das im Unterschiedenen sich findende gemeinsame Allgemeine. „Ohne Unterschiedenes zu haben, ist darum das Zählen überhaupt nicht möglich, aber gezählt wird doch niemals das Unterschiedene selbst, sondern nur das Gemeinsame, also Identische im Unterschiedenen“<sup>1)</sup>.

Es scheint, daß noch eine Tatsache für die „Individualisierung“ der Eins spricht. So behauptet Höffding<sup>2)</sup>, daß ein Begriff seine Natur nicht verändert, mögen die Einzelwesen, die er in sich schließt, sehr zahlreich oder wenig zahlreich sein, während in der Arithmetik die Zahl der Einsen auch den Wert der Zahl verändert. Daher in der Logik  $1 + 1 = 1$ , während in der Arithmetik  $1 + 1 = 2$ . Es liegt hier aber eine Verwechslung von Zahl und Zählen vor. Höffding behauptet eigentlich eine ganz elementare Tatsache, nämlich, daß es in der Logik kein Zählen gibt, und daß endlich das Zählen etwas Besonderes ist, das sich auf das Nacheinander gründet. Andererseits bleibt der Begriff Zahl, wie der Begriff Pferd derselbe, mögen die Zahlen oder die Pferde zahllos sein, aber wir haben zweifellos eine andere Zahl, wenn wir 10 Mal oder 100 Mal die Eins wiederholen.

Wir müssen also den Unterschied zwischen Zahl und Zählen uns klarmachen. Die Zeit ist nicht schlechtweg der Zahl fremd, denn sie hat die „Möglichkeit“, wie Bergson sagt, gezählt zu werden, aber das soll nicht bedeuten, daß die Zahl eine reine „Qualität“ sei.

1) J. Rehmke, Anmerkungen S. 13.

2) H. Höffding, Der menschliche Gedanke, Leipzig 1911 S. 209. Dieselbe Behauptung bei: L. Brunschwig a. a. O. S. 477.

Was sich ganz entscheidend entgegenstellt, die Zeit als eine bestimmte Zahl zu betrachten, ist die Unumkehrbarkeit der Zeit. Aber diese Unumkehrbarkeit ist in nichts anderem begründet, als in der Tatsache, daß die Zeit d. i. das Nacheinander nur in einer Richtung zu lesen ist, nämlich „früher-später“ und nie in der Richtung „später-früher“.

### E. Die Intensität und die Psychophysik.

Es bleibt noch ein Punkt zu erledigen, der im Zusammenhang mit einem der wichtigsten Teile des „*Essai sur les données*“ (Ch. I) steht: nämlich die intensive Quantität. Wenn die Zeit der Dinge durch die Bewegung soll gemessen werden können, so kann dies doch für die Zeit des Bewußtseins nicht zutreffen, denn die seelischen Veränderungen sind keine Bewegungen. Oder nimmt etwa die Quantität im Bewußtsein eine neue Form an, vielleicht als „intensive Quantität?“ — Durchaus nicht, sagt Bergson; die Intensität, richtig verstanden, ist keine Quantität, denn bei der Intensität kann nicht von Enthaltendem und Enthaltendem die Rede sein. Sei es die Intensität eines Zuständlichen, sei es die der Spannung, sei es die der Empfindung: die Intensität ist immer entweder eine Nuance, eine unvergleichbare Abstufung, eine Mannigfaltigkeit von elementaren Zuständen, die das Bewußtsein unklar wahrnimmt (*Essai* 23), oder eine „Erklärung“ dieser rein qualitativen Zustände durch die sie veranlassenden physischen Bedingungen: die Reize und die jene Reize begleitenden körperlichen Bewegungen (ebd. 28). Ein typisches Beispiel sei der Ton: „Quand nous parlons de l'intensité d'un son de force moyenne comme d'une grandeur, nous faisons donc surtout allusion au plus ou moins grand effort que nous aurions à fournir pour nous procurer à nouveau la même sensation auditive“ (ebd. 33). „Mais le son resterait qualité pure, si nous n'y introduisions l'effort musculaire qui le produit, ou la vibration qui l'explique“ (ebd. 34).

Endlich noch eine allgemeine Charakterisierung der Intensität: „si la grandeur, en dehors de vous, n'est jamais intensive, l'intensité au dedans de vous, n'est jamais grandeur“ (*Essai* 173). „Le résultat de cet examen ne vous paraît pas douteux: on s'apercevra bien vite que la grandeur de la sensation représentative tient à ce qu'on mettait la cause dans l'effet, et l'intensité de l'élément affectif à ce qu'on introduisait dans la sensation les mouvements de réaction plus ou moins importants qui continuent l'excitation extérieure“ (ebd. 35). „L'idée d'intensité est donc située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience, pour l'amener à la surface, l'image d'une multiplicité interne“ (ebd. 54—55).

Bergson hat im gewissen Sinne Recht, daß die Intensität nicht der Qualität fremd sei: zwischen ihnen besteht eine feste Beziehung. Es ist eine verfehlte Auffassung von Qualität und Intensität, nach der die Qualität und die Intensität etwa ebenso voneinander verschieden sein sollen wie z. B. die Größe und die Gestalt. Qualität und Intensität sind nicht, wie Größe und Gestalt, zwei miteinander bestehende besondere Dingbestimmtheiten, sondern Intensität ist eine Besonderheit der Qualität, sie bilden zusammen eine besondere Qualität<sup>1)</sup>. Darum ist die Intensität etwas Qualitatives, aber das sagt keineswegs, daß sie darum der Quantität fremd sein muß. Denn, wir wiederholen es, es widerspricht den Tatsachen, einen Gegensatz zwischen Qualität und Quantität in dem Sinne zu behaupten, wie er das ganze Bergsonsche Denken beherrscht. Bergson behauptet, die Intensität sei eine Qualität: zugegeben; aber weiter bemüht er sich nun nicht, die Beziehung der Intensität zur Qualität klar zu bestimmen. Wenn er das versucht hätte, so mußte er finden, daß wir z. B. die Intensität eines Tones oder eines Schmerzes nicht vergleichen, wohl aber behaupten können, daß derselbe Ton als Allge-

1) Vgl. J. Rehmke, Grundwissenschaft S. 202 ff.

meines oder derselbe Schmerz als Allgemeines mit mehreren Besonderheiten sich finden, daß also Töne verschiedener Intensität oder Schmerzen verschiedenen Grades (Intensität)<sup>1)</sup> gegeben sind, die als Besonderes gegen einander vergleichbar, bzw. meßbar sind. Wenn wir in den Fällen, wo die direkte und unmittelbare Vergleichung der Intensitäten zu schwer ist oder zu unbestimmt bleibt, uns an die diese Intensitäten verursachende äußeren Bedingungen wenden, so muß man nicht meinen, daß die in Frage stehende Untersuchung dadurch gleichsam verfälscht würde, weil doch jene sogenannten Qualitäten (wenn sie als Bestimmtheitsbesonderheiten des wahrnehmenden Bewußtseins betrachtet werden: rot, süß, hart, tönend usw.) oder Eigenschaften von Dingen (wenn wir sie als Gegebenes schlechtweg betrachten) auf dem Wirkenszusammenhang allein zwischen Dinggegebenem beruhen, also, in unserem Falle, auf dem Wirkenszusammenhang meiner Leibesorgane mit anderen Dingen. Hiermit, daß wir erklären, die Dingeigenschaften seien nicht das „Produkt“ eines (direkten) Wirkens der Dinge auf das Bewußtsein, stellen wir uns in bewußten Gegensatz zu dem Grundgedanken des Bergson'schen Buches „*Matière et Mémoire*“, nach dem das Bewußtsein mit Hilfe des Gedächtnisses das als Qualität (Ton, Farbe usw.) „kristallisiert“, was in den Dingen als reine Quantität (Schwingung, Bewegung) besteht<sup>2)</sup>. „Nichts, überhaupt nichts — sagt Rehmke — von allem Gegebenen ist als solches abhängig von dem es wissenden menschlichen Bewußtsein“ (Grundw. S. 647). Nur die Struktur unseres

1) Vgl. J. Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie 2. Aufl. S. 298.

2) „Percevoir consiste à condenser des périodes énormes d'une certaine existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser“ (M. et M. 231—2). Wir bebauern, hier nicht näher auf diese Wahrnehmungslehre Bergsons eingehen zu können.

Nervensystems, sowie die Struktur der anderen mit ihm in Wirkenszusammenhang stehenden Dinge können die Eigenart und das Dasein der Qualitäten (Eigenschaften) der Dinge erklären, und diese Eigenschaften lassen sich überhaupt wieder in zwei Gruppen bringen, je nachdem nämlich das Ding, dem die Eigenschaft zugehört, bei dem zu Grunde liegenden Wirkenszusammenhang die wirkende oder die grundlegende Bedingung abgibt; so nennen wir z. B. einen Ton stark, wenn ein Ding die wirkende Bedingung ist, und die Spannung stark, wenn insbesondere unser Leib die wirkende Bedingung ist.

Die Empfindungen können sicherlich nicht direkt gemessen werden, wenn das Messen Raum voraussetzt, da das Bewußtsein, das hier eben als Empfindendes in Frage kommt, nicht Räumliches ist. Aber sie können, ohne ihrer ursprünglichen Natur beraubt zu werden, einer „indirekten“ Messung unterzogen werden, und dies wird um so mehr verständlich, als eben die Qualitäten dem Dinge durch seinen Wirkenszusammenhang mit anderem Dinge zugehören. Solches indirekte, aber die Untersuchung nicht verfälschende Mittel hat uns die Psychophysik zur Verfügung gestellt. Die Einwände Bergsons gegen die Psychophysik treffen nur diejenige Psychophysik, die alle seelischen Erlebnisse messen will und doch rein und allein in dem seelischen Rahmen bleiben zu können meint: also z. B. die Wundtsche psychologische Auffassung der Psychophysik. Aber sie treffen nicht, wie sonderbar das auch klingen mag — diejenigen, die den Reiz messen, um so auch die „Empfindung“ quantitativ zu bestimmen, und noch weniger diejenigen, die da meinen, daß die Physiologie die Lösung der psychophysischen Probleme geben könne. Die Experimente von Mach und besonders die wichtigen von Dewar und Mackendrick haben bewiesen, daß der Nervenstrom mit dem Reiz verglichen dem psychophysischen logarithmischen Gesetze gehorcht: das logarithmische Gesetz wurzelt in den Nervenvorgängen. „La loi logarithmique“ — schreibt Foucault über die physiologische Deutung der Psychophysik — „serait donc

organique, c'est-à-dire que le rapport logarithmique entre la sensation et l'excitation externe tiendrait aux conditions organiques dans lesquelles agit l'excitation<sup>1)</sup>“. Allerdings ist die Physiologie noch weit entfernt, uns eine unbestreitbare und minutiöse Kenntnis der Nervenregungen zu bieten, da man bis heute leider die eigentliche Natur des sogenannten Nervenstroms sowie die Vorgänge des Gehirns sehr wenig kennt.

### F. Zeit und Gedächtnis.

Wir haben oben erwähnt, daß der dritte charakteristische Punkt der Zeitauffassung Bergsons die Begründung und die Erklärung der Zeit durch das Gedächtnis ist. Die „Dauer“ eine „Erfindung“ und „Schöpfung“ zu nennen, sieht sich Bergson berechtigt bei seiner Meinung, daß die Zeit ein unaufhörliches sich Durchdringen von Qualitäten sei, die nicht verschwinden, sondern sich organisierend erhalten. Da alles, was vergangen ist, sich erhält, muß jeder neue Augenblick, um wirklich ein anderer zu sein, etwas ganz Neues, Schöpferisches sein. Die Dauer, sagt Bergson, ist ein lebendiges Gedächtnis, denn nur das Seelische und das Lebendige (die wesensgleich sind) dauern wirklich. „Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve . . . *En réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement.* Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant: ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors“ (*Evol.* 5).

Hier ist es für uns unvermeidlich, nochmals die wesentliche Verschiedenheit zweier Problemstellungen zu betonen,

1) M. Foucault, *La psychophysique* (Thèse de doctorat ès lettres), Paris 1901 S. 207—8. Dies ist das umfassendste geschichtliche Werk über das psychophysische Problem. Derselben physiologischen Richtung gehört auch an: G. E. Müller, *Zur Grundlegung der Psychophysik*, 1878.

woraus deutlich die unheilbare Krankheit der Bergson'schen Philosophie erhellt. Es ist zweierlei, ob ich, dieses besondere Bewußtsein, die Zeit „habe“ und dieses Gegebene zu begreifen versuche — das ist das psychologische Problem, das schon die Zeit voraussetzt, weil es die Welt und mich, diese Seele, voraussetzt; und ob ich frage: was ist das, was man schon vor aller wissenschaftlicher Untersuchung Zeit nennt — das ist das grundwissenschaftliche Problem. Die letzte Problemstellung allein ist in Ansehung der Zeit tatsächlich völlig vorurteilslos, nur sie zeigt uns den richtigen Weg, der jede Verirrung zur Lösung der Zeitfrage ausschließt, und sie schaltet insbesondere jede psychologische Voraussetzung dabei aus. Die Philosophie Bergson's aber ist unheilbar vom Psychologismus durchtränkt; Bergson hat sich nicht von dem überlieferten Standpunkt losgelöst und gerade seine Darstellung zeigt ganz besonders deutlich den ganzen Irrtum dieses Standpunktes. Daß Bergson Psychologist sei, gesteht er selbst sehr aufrichtig: „Nous avons ainsi transposé un problème métaphysique au point de le faire coïncider avec un problème de psychologie, que l'observation pure et simple peut trancher“ (M. et M. 267)<sup>1)</sup>. Aber diese „Beobachtung“ ist gar nicht so „pure et simple“, denn sie hat zur Grundlage die dogmatische Voraussetzung eines Gegensatzes „Erkenntnissubjekt Erkenntnisobjekt“ („Bewußtsein-Welt“), ohne den vermeintlich kein Wissen sein bestehen können. Unsere grundwissenschaftliche Methode wird auch in dieser verwickelten Frage zu klarem Ergebnis führen.

Wenn aber die Zeit als Nacheinander schlechtweg nichts Gemeinsames mit dem Gedächtnis hat, wenn daher der verzweifelte Hilferuf an das Gedächtnis nur eine bedauerliche Verwechslung der Fragestellung verrät, ist dann etwa auch

1) Vgl. G. Rageot a. a. O. S. 152—3: „En France, pourtant, directement ou indirectement, aussi bien qu'à l'étranger, Bergson est bien le *Métaphysicien de la Psychologie*, ayant résumé dans ses constructions et utilisé tous les résultats acquis jusqu'ici.“

die Frage überhaupt sinnlos, wie das menschliche Bewußtsein die Zeit aufzufassen pflege? — Keineswegs, antworten wir; aber auch hier gilt es dann zunächst die Tatsachen des Problems klarzustellen.

Bergson räumt dem Gedächtnis eine außerordentliche Stellung ein: es ist ihm einfach das Wesen der Seele. Zwischen der Vorstellung (*le souvenir*) und der Empfindung (*la sensation*) besteht nach Bergson ein wesentlicher Unterschied: die Empfindung ist aktuell, gegenwärtig, ist eine Handlung; die Vorstellung ist virtuell, vergangen, uneigennützig, ist ein Wissen. „*Mes sensations actuelles sont ce qui occupe des portions déterminées de la superficie de mon corps; le souvenir pur, au contraire, n'intéresse aucune partie de mon corps . . . . La différence, selon nous, est radicale*“ (M. et M. 150). Nicht das Gehirn sei etwa der Wohnsitz der Vorstellungen und das Gedächtnis sei „absolut von dem Körper unabhängig“ (ebd. 194). „*C'est bien véritablement dans la matière que la perception pure nous placerait, et bien réellement dans l'esprit même que nous pénétrions déjà avec la mémoire*“ (ebd. 198).

Wenn das Gedächtnis das Wesen der Seele ausmacht, so ist der Schluß begreiflich: das Bewußtsein deckt sich nicht mit dem ganzen seelischen Leben. Das Bewußtsein ist nach Bergson Gegenwart, Aktualität, Handlung; die Seele aber im Grunde genommen reine Vergangenheit, Virtualität — „Unbewußtsein (*le sous-sol de la conscience*)<sup>1)</sup>, Traum. Alles was tatsächlich seelisch ist, ist virtuell, unbewußt, „unpraktisch“<sup>2)</sup>, denn „unbewußt sein“ heißt so viel wie augen-

1) Vgl. *Le rêve* (Bulletin de l'institut psychol. internat. Mai 1901) S. 122 und *Perception du changement* S. 12.

2) Bergson ist hier wieder unklar. Er nennt den „*élan vital*“, der die ganze Welt durchströmt und belebt, „Aberbewußtsein“, „Bewußtsein überhaupt“ (*la Conscience en général — Evol.* 202), aber nicht Unbewußtes, wie es folgerichtig wäre, dies vielleicht aus Furcht davor, mit E. von Hartmann zusammen geworfen zu werden.

blicklich nicht für unsere praktische Aktion verwendbar sein, während bewußt-sein augenblicklich für uns interessant sein bedeutet. „Ils existent plutôt virtuellement, de cette existence qui est propre aux choses de l'esprit“ (ebd. 270). Bergson hat in der Tat die Grenzen des „Unbewußten“ sehr weit gezogen, ohne doch den Mut E. von Hartmanns zu haben, daß Unbewußte als das Wesen der Welt zu behaupten. Auch für Bergson ist das Unbewußte etwas Positives, nicht nur eine Verneinung<sup>1)</sup>. „Mais si le conscience n'est que la marque caractéristique du présent, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'agissant, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser d'exister en quelque manière. En d'autres termes, *dans le domaine psychologique conscience ne serait pas synonyme d'existence, mais seulement d'action réelle ou d'efficacité immédiate, et l'extension de ce terme se trouvant ainsi limitée, on aurait moins de peine à se représenter un état psychologique inconscient, c'est-à-dire, en somme, impuissant . . .*, il n'y aura pas plus de raison pour dire que le passé, une fois perçu, s'efface, qu'il n'y en a pour supposer que les objets matériels cessent d'exister quand je cesse de les percevoir“ (M. et M. 153). Daraus sehen wir, daß die „materiellen“, wirklichen, aber augenblicklich nicht wahrnehmbaren Dinge als Vergleich dazu dienen, die seelische Existenz der unbewußten d. h. nicht augenblicklich gehalten Vorstellungen zu fassen. Aber wie stimmt das mit dem, was Bergson gleich auf der folgenden Seite schreibt? „Mais d'autre part, que peut être un objet

1) Ein Schüler Bergsons, Bazailles, hat im Unbewußten den Kernpunkt der Bergson'schen Philosophie gesehen. Für jenen ist die Musik das einzige Mittel, in das Unbewußte hineinzuleuchten (s. Schopenhauer). Abriens benutzte Bergson sehr gerne musikalische, dem Gehörsinn entlehnte Metaphern, und E. Stumpf (*Sonpsychologie* II. Leipzig 1890 S. 213) legt sehr richtig die Verschmelzung, das Durchdringen als Kennzeichen der Töne und der Harmonie aus. Vgl. Bazailles, *La vie personnelle*, Paris (Alcan) 1905 und *Musique et Inconscience*, Paris 1908.

matériel non perçu, une image non imaginée, sinon une espèce d'état mental inconscient“ (ebd. 154). Hier tritt der „circulus vitiosus“, in dem sich Bergson bewegt, deutlich heraus. „D'où vient alors“ — fragt sich Bergson weiter — „qu'une existence en dehors de la conscience nous paraît claire quand il s'agit des objets, obscure quand nous parlons du sujet“ (ebd. 154)? Die Antwort lautet: die räumlichen Dinge stellen sich als regelmäßige und notwendig gebundene Reihen dar, so daß ich, um von einem Dinge zu dem anderen zu kommen, alle dazwischenliegenden Hindernisse durchgehen muß, während die rein zeitlichen, seelischen Erlebnisse willkürlich auftreten, und wir alle uns momentan nicht interessierenden „Zeiträume“ überspringen können. Die Vergangenheit hat nicht aufgehört seelisch zu bestehen, wohl aber nützlich zu sein<sup>1)</sup>.

Der Irrtum Bergsons, einen „negativen Begriff“ (Unbewußtes) für etwas Positives<sup>2)</sup> zu halten, hat manche Philosophen und Psychologen der Gegenwart wie eine verhängnisvolle Sirene gelockt; deshalb ist es für uns besonders wichtig dessen Quelle aufzudecken: wir finden sie in der falschen Auffassung von Bewußtsein, von Seele überhaupt. Es wird noch viel Zeit vorübergehen, bis wir endlich verstehen werden, daß nicht aus dem Grunde, weil Gedächtnis existiert, es auch Bewußtsein gibt, sondern umgekehrt, weil

---

1) Bergson bietet uns auch die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich Geist auch ohne Gedächtnis bestehe, aber dieser Geist ist ihm doch nur ein „rudimentärer“. „Or, nous l'avons montré, la perception pure, qui serait le plus bas degré de l'esprit — *l'esprit sans la mémoire* — ferait véritablement partie de la matière telle que nous l'entendons“ (M. et M. 249). Doch das hindert ihn nicht, schließlich ganz unklar zu schreiben: „Mais tant que nous en restons à la sensation et à la perception pure, on peut à peine (!) dire que nous ayons affaire à l'esprit“ (ebd. 263). Ähnlich: S. 263, 268.

2) Siehe die strenge und gründliche Kritik des Unbewußten bei J. Rehmke: Das Bewußtsein (Heidelberg) 1910 S. 95 usw.; Lehrbuch der Psychologie, 2. Aufl. S. 215 ff.; die Seele des Menschen, 3. Aufl. 1909 S. 37 ff.

Bewußtsein existiert, es auch Gedächtnis gibt. Das Bewußtsein ist das Ursprüngliche, in ihm gründet die Möglichkeit des Gedächtnisses; das Bewußtsein erklärt das Gedächtnis, nicht aber umgekehrt das Gedächtnis das Bewußtsein. Wenn das Gedächtnis nicht die ganze Seele ausdrückt, so ist es auch nicht einmal eine allgemeinste Bestimmtheit, wie z. B. das Gegenständlicheshaben oder das Zuständlicheshaben oder das Denken, sondern nur die Möglichkeit für das Bewußtsein, gegenständlich etwas wiederzuhaben, was früher in einem Zusammen mit anderem gehabt war, sei es Wahrgenommenes, Vorgestelltes, sei es Zuständliches (Lust und Unlust) u. s. f. Aber diese Möglichkeit gründet sich nicht auf „unbewußten Vorstellungen“, die „in dem Untergrund des Bewußtseins“, wie Maulwürfe, wohnen, sondern auf einem seit dem ursprünglichen Haben des Bewußtseins verharrenden Gehirnzustand; denn ohne Gehirn besteht nicht nur kein „motorisches Gedächtnis“, sondern überhaupt kein Gedächtnis. Der verharrende Gehirnzustand stellt gleichsam die Brücke zwischen dem früher Gehabten und dem, was wir später als Vorstellende wiederhaben, dar. Zweifelsohne nun ist die Meinung allerdings eine verfehlte, die das Gehirn zu einer Vorratskammer von „Bildern“ macht, aber ebenso falsch ist es, anzunehmen, daß das Gehirn überhaupt nichts mit dem „Vorstellen“ zu tun habe, sondern nur ein „Werkmeister von Motorzentren“ sei. Das Nervensystem, und besonders das Gehirn, unterscheidet sich wesentlich von den anderen organischen Geweben: es hat Eigenschaften, die gerade die Rolle, die es für das Gedächtnis spielt, ermöglichen, indem es nämlich aus Zellen gebildet ist, die das ganze Leben eines Menschen hindurch sich nicht teilen wie die anderen Zellen. Deshalb hat der Italiener G. Bizzozero das Nervensystem „ein aus ewigen Elementen bestehendes Gewebe“ genannt<sup>1)</sup>.

1) Bizzozero hat seine Meinung in einer Mitteilung auf einem internationalen Kongreß der Psychiatrie und Neurologie zu Rom geäußert. Vgl. G. Marinesco (Bukarest), *La cellule nerveuse*, Paris

Dieser Meinung möchte wohl Bergson daß folgende entgegenhalten: „Admettons un instant que le passé se survive à l'état de souvenir emmagasiné dans le cerveau. *Il faudra alors que le cerveau, pour conserver le souvenir, se conserve tout au moins lui-même. Mais ce cerveau, en tant qu'image étendue dans l'espace, n'occupe jamais que le moment présent; il constitue, avec tout le reste de l'univers matériel, une coupe sans cesse renouvelée du devenir universel*“ (M. et M. 161—2). In diesen Sätzen entdecken wir schon zwei irrtümliche Behauptungen: erstens, daß die Materie eine „ewige Gegenwart“ sei, als ob das Wort „Gegenwart“ ohne Zukunft und Vergangenheit, wie wir später noch näher sehen werden, überhaupt einen Sinn hätte, und zweitens, daß das Verharren „in dem Verharrenden“ eine Zeit (ein Nacheinander) voraussetze. Was verharret, bedeutet einfach, daß es „unveränderlich“ ist, also nicht Zeit in sich hat. Bergson aber denkt sich die Zeit wie eine unsichtbare Macht, die wie ein „deus ex machina“ eingreift und die Materie hindert, ins Nichtsein zu fallen. Vor allem ist es einleuchtend, daß das Verharren nicht etwa „Gedächtnis“ fordert, einfach aus dem Grunde, weil nur von Gedächtnis die Rede sein kann, wenn ein Bewußtsein da ist<sup>1)</sup>. Um das Verharren eines Gehirnzustandes zu erklären, braucht es des Gedächtnisses nicht, sondern dies Verhalten ist nur ein histologisches Problem der eigentümlichen Struktur des Nervensystems. Daß die ganze Vergangenheit in der Gegenwart lebt, kann man deshalb mit etwelcher Berechtigung nur insofern behaupten, als dem menschlichen Bewußtsein die

(Doin) 1909: „Giulio Bizzozero a dénommé d'une manière pittoresque le tissu nerveux, sous le nom de tissus à éléments perpétuels. Est-il nécessaire d'ajouter que c'est grâce à cette fixité des cellules nerveuses que la vie psychique est possible? Bd. I S. 400, Bd. II S. 247—8. Das Werk des rumänischen Psychiaters über die „Nervenzelle“ ist das umfassendste und informierendste, das wir besitzen.

1) Heutzutage hört man vielfach von einer besonderen Eigenschaft der lebendigen Materie „Mneme“ (R. Semon), die an die berühmte „virtus dormitiva“ des Opiums erinnert.

Möglichkeit zukommt, die „ganze“ Vergangenheit wiederzuhaben. (Übrigens ist und bleibt es doch nur eine leere Redensart „die ganze Vergangenheit in der Gegenwart wiederzuhaben“, denn tatsächlich ist dies eine „Unmöglichkeit.“)

Die Bergson'sche Gedächtnistheorie führt freilich Wichtiges im Gefolge: wenn sie nämlich wahr ist, so können die Beziehungen, die zwischen Seele und Leib bestehen, nicht diejenigen sein, die der sogenannte psychophysische Parallelismus, sei es als „Arbeitshypothese“, sei es als Wirkliches, annimmt<sup>1</sup>). Auch wir stimmen dem zu, daß der Parallelismus eine verfehlte Lehre ist, weil er sich vor allem auch auf die irriige Meinung, der Mensch sei ein Einzelwesen, stützt, aber wir können doch auch ebensowenig die Bergson'sche Meinung annehmen, schon aus dem Grunde, weil wir sie trotz ihrer „Originalität“ nicht klar in dem feststellen können, was sie eigentlich behaupten will: Wechselwirkung überhaupt, oder nur auf einen Ort beschränkte Wechselwirkung. Der Leib — sagt diese Theorie — ist der Ort, wo sich die Seele in die dingliche Welt einfügt, er „spielt“ d. h. ändert in aktuelle Bewegungen um, was die Seele nur „träumt“ oder virtuell hat, er ist ein „Zentrum der Handlung“ (M. et M. 4). In der Wahrnehmung besonders sind nach Bergson der Leib und die Seele in innigster Berührung (ebd. 245). Es ist aber für uns ganz unmöglich, klar und bündig zu entscheiden, ob nach Bergson zwischen dem Leib und der Seele, als zwei verschiedenen Einzelwesen, ein tatsächlicher Wirkenszusammenhang besteht, oder ob der Leib nur ein Mittel, ein „Behülfel“, ein Instrument für die Seele sein soll, um die „Materie“ zu benutzen. Wir können nicht mit Sicherheit feststellen, ob Bergson meint, daß jeder Gehirnzustand auf die Seele wirkt, und umgekehrt auch jederzeit die Seele auf den Leib wirkt,

1) Vgl. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, besonders Chap. IV; *Le parallélisme psychophysique* (Revue de mét. et d. morale. Nov. 1904); *Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive* (Bulletin de la société franç. de philos. Juin 1901).

wie es die Lehre von der Wechselwirkung behauptet. Die Theorie Bergsons ist weder Parallelismus noch Wechselwirkungslehre, sie ist vielleicht ein Drittes, aber wenn dies der Fall ist, so hat bis jetzt noch niemand, weder Bergson noch einer seiner Anhänger gesagt, was dieses sei.

Zwei Bemerkungen seien hier von uns eingefügt: 1. Leib und Seele sind nur dann dem Wesen nach verschieden zu nennen, wenn sie zwei ganz verschiedene Einzelwesen sind. Bergson aber steht viel näher der Auffassung, daß der Mensch ein Einzelwesen mit zwei verschiedenen (dinglichen und seelischen) Bestimmtheitsgruppen sei. Bergson also ist zum anthropologischen Monismus geneigt, während der Wechselwirlker selbstverständlich Dualist ist. 2. Die Wechselwirkung macht die Annahme von unbewußtem Seelischen unnötig, während der Parallelist unbewußtes Seelisches behaupten muß, schon um etwas entsprechendes Seelisches für den verharrenden Gehirnzustand beim Gedächtnis zu haben. Bergson hat freilich den „verharrenden“ Gehirnzustand selbst gestrichen, damit aber hängt ihm das „unbewußte“ Gedächtnis völlig in der Luft, da wir ein Gegebenes uns nun bei jenem Worte gar nicht mehr denken können.

Es ist nicht schwer darzulegen, daß die richtig verstandene Wechselwirkung das Gedächtnis erklären kann, ohne das Phantom des Unbewußten zu Hilfe zu rufen. Wir haben früher schon erwähnt, daß es unter den Bedingungen des Gedächtnisses außer der dinglichen Bedingung d. i. dem Gehirnzustand auch eine seelische Bedingung gebe, nämlich das frühere Haben des Vorzustellenden in einem Zusammen mit Anderem. Die Seele kann nur das vorstellen, was sie früher in Zusammen mit Anderem gehabt hat. Schematisch können wir die Tatsache des Gedächtnisses nach der Wechselwirkung so darstellen: ein Gehirnzustand (a) hat die Wahrnehmung A gewirkt, und ein anderer (b) die Wahrnehmung B. Kann die Seele nun B wieder haben, wenn sie jetzt jenes A wieder hat, so ist dies darin begründet, daß sie früher A und B im

Zusammenhang gehabt hat, und weil die beiden zugehörigen Gehirnzustände (a und b) verharren (Fig. I). Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß, wenn das wiedergehabte A die Vorstellung von B veranlaßt hat, dies noch besonders darauf beruht, weil jenes frühere Zusammen selber als eine seelische Bestimmtheitsbesonderheit auf das Gehirn gewirkt hat, so daß damit nun die Möglichkeit erst völlig begründet ist, daß, wenn der Gehirnzustand a in seiner früheren Intensität wieder da ist, der Gehirnzustand b zu folgen vermag, der

(verharrende Gehirnzustände)      verharr. dingliche „Zusammen“

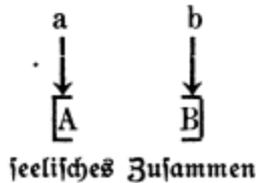


Fig. I



Fig. II

dann seinerseits eben die wirkende Bedingung für die Vorstellung B bedeutet (Fig. II). Kurz ausgedrückt: nur weil jenes Zusammen als solches wieder auf das Gehirn wirkt, kann auch das Gedächtnis bestehen. Nicht die Nützlichkeit des Momentes, wie Bergson meint, ruft diese Vorstellung oder eine andere hervor, sondern die Tatsache, daß diese Vorstellung einmal im Bewußtsein mit der gegenwärtigen Wahrnehmung zusammen gewesen ist und dieses Zusammen auf den Gehirnzustand eingewirkt hat.

Wir könnten, wenn das Gedächtnis ein Verharren von Seelischem wäre, die Rolle, die das seelische Zusammen spielen muß, gar nicht verstehen. Wenn die Seele aber nur das, was sie früher eben im Zusammen mit Anderem hatte, vorstellen kann, so ist das allein verständlich, wenn das Gehirn von jenem seelischen Zusammen selbst eine Wirkung erfahren hat, die in ihm verharrt. Dabei kann auch in unserer Auffassung von der „selektiven“ Rolle des Leibes, wie Bergson

will, die Rede sein; der Leib „wählt aus“, insofern das Gehirn die Wirkung des im Bewußtsein gehaltenen Zusammen aufbewahrt, sodaß es nur die Vorstellung wirken wird, die im Zusammen mit dem Anderen vom Bewußtsein gehabt war.

Das seelische Leben, möchte aber Bergson weiter einwenden, wiederholt sich niemals; alles ist Individuelles, nur einmal gegeben, weil eben die Seele Gedächtnis hat. Sodaß zwischen einem Erlebnis A und einem anderen wiederholten A', die „identisch“ zu sein scheinen, eine ganze Reihe von anderen Erlebnissen eingeschaltet worden ist, die die „Physiognomie“ des A' so verändere, daß von einer Identität keine Rede mehr sein könne, sondern im Gegenteil seine „Individualität“ unverkennbar sei. „C'est pourquoi notre durée est irréversible, car il faudrait commencer par effacer le souvenir de tout ce qui a suivi. Nous pourrions à la rigueur, rayer ce souvenir de notre intelligence, mais non pas de notre volonté“ (Evol. 6). Das ist ein Zugeständnis: von der Intelligenz können wir das Vorhandensein des Gedächtnisses löschen, aber von dem Willen nicht<sup>1)</sup>. Wie steht es aber mit dem Zuständlichen des Bewußtseins, mit Lust und Unlust? Kann ich nicht dieselben Zahnschmerzen wiederhaben ohne daß das Gedächtnis die Wiederholung stört? Allerdings kann ich mir auch der Wiederholung bewußt sein, und nur dann etwa läßt sich in bestimmtem Sinne nicht mehr von „Identität“ sprechen. Wenn nämlich ein „wiederholtes“ Erlebnis nicht mehr „identisch“ mit einem

1) Es ist richtig, daß in dem Willen bei der Wahl eines Mittels (Zweckerweiterung), als des mehr im Lichte der Lust vorgestellten, der größte Teil unserer Erfahrung beteiligt ist; aber andererseits darf man nicht vergessen, daß der Wille nicht eine Bestimmtheit der Seele (wie Denken, Wahrnehmen, Lusthaben usw.), sondern eine ursächliche Selbstbeziehung der Seele als Augenblickeinheit auf eine zu verwirklichende Veränderung ist. Bergson spricht irrtümlicherweise von dem Willen in derselben Weise, wie von Wahrnehmen, Begriff (der „Intelligenz“) usw. Vgl. J. Rehmke, Lehrbuch d. allg. Psych. § 48 und Die Willensfreiheit, Leipzig 1911, § 1 und § 5.

anderen zu sein scheint, so ist dies daraus zu erklären, daß für das Bewußtsein jetzt ein Wissen von schon Gehabtem mit dem Erlebnis verknüpft ist; wir haben aber hier nicht mit einem geheimnisvollen Gedächtnis, das unbewußt und automatisch wirkt, zu tun, sondern eben mit dem Wissen um die Wiederholung. Hier ist also wiederum das Bewußtsein selbst maßgebend, keineswegs ein „automatisch sich aufbewahrendes Gedächtnis“. Aber selbst mit dem Wissen um die Wiederholung ist die wiederholte Bestimmtheitsbesonderheit doch nicht etwas „Individuelles“ gegenüber der früher gehaltenen, da, wenn das sich Erinnern aus verschiedenen Gründen nicht stattfindet, die Bestimmtheitsbesonderheit dieselbe bleibt. Das Bewußtsein wirkt ja niemals unmittelbar auf sich selbst, weil es ein einfaches Einzelwesen ist, wohl aber wirkt es auf das Gehirn, sodaß die Gehirnzustände verändert werden können. Das sich Erinnern, als Wissen um die Wiederholung, verändert nicht die seelischen Erlebnisse, wohl aber tritt es zu ihnen als etwas Besonderes und scheinbar Individualisierendes hinzu.

## G. Zeit und Welt.

Nach Bergson ist die Zeit eine „reine Mannigfaltigkeit“, eine Vielheit von sich durchdringenden Qualitäten, die nichts Gemeinsames oder Einheitliches haben. Ist aber dieses Durchdringen möglich ohne etwas Gemeinsames oder Einheitliches, das die ganze Mannigfaltigkeit umfaßt? — Keineswegs; denn das, wodurch jede besondere Zeit sich kennzeichnet, ist eben, daß sie ein besonderes Einheitsein ist, sodaß wir, wo wir eine solche Einheit haben, die eine immer wachsende Mannigfaltigkeit von Bestimmtheitsbesonderheiten in sich schließt und trotzdem Einheit bleibt, besondere Zeit haben. Die Leibnizsche Definition der Zeit enthält eine tiefe Wahrheit: „Mais pour parler plus juste, l'Etendue est l'ordre des coexistences possibles, comme

le Temps est l'ordre des possibilités inconsistantes, mais qui ont pourtant de la connexion. Ainsi l'un regarde les choses simultanées ou qui existent ensemble, l'autre qui sont *incompatibles* et qu'on conçoit pourtant toutes comme existantes, *et qui fait qu'elles sont successives*"<sup>1)</sup>. Wenn eine Mannigfaltigkeit unvereinbar (incompatible) ist, indem sie gleichzeitig in einer Einheit weiter besteht, so muß die Mannigfaltigkeit die Form der Zeit (des Nacheinander) annehmen. Welches ist also das Gegebene, mit dem „widerspruchsvollen“ Merkmal „zugleich sein und nicht sein“, das in sich also Nacheinander bietet? Herbart hat richtig bemerkt: es ist die Veränderung. Wir haben vorher gesehen, daß jede Veränderung (Allgemeines), wie das Veränderliche (das Einzelwesen, das Veränderung aufweist)<sup>2)</sup>, Zeiterfülltes sind, d. h. sie zeigen ein Nacheinander von Augenblickgegebenen, die Unvereinbares wären, wenn sie im Nebeneinander gegeben wären. Weil sie aber tatsächlich bestehen, so müssen sie sich im Nacheinander zeigen; die Zeit scheint gewissermaßen ein Mittel zu sein, das die Welt benutzt, um den Widerspruch zu umgehen. Wie kann ein Ding mehrere Orte anders als durch eine Bewegung, oder eine Seele mehreres Zuständliches anders als im Nacheinander haben?

Wir haben diese Erörterung eingeschaltet, nicht um eine überflüssige und veraltete „Deduktion“ der Zeit, sondern um eine höchst wichtige Konsequenz hervorzuheben. Die Welt selber „dauert“ nicht, sie ist, eben weil sie keine besondere Einheit ist, nicht in der Zeit, obgleich sie Zeit in sich hat: die Welt ist nicht Einziges, und zwar kein Einzelwesen und auch keine Wirkenseinheit von Einzelwesen<sup>3)</sup>. Es ist der Grundirrtum

1) Leibniz (hrsg. Gerhardt) Bd. IV S. 568. Ähnlich bei Kants Kritik d. r. Vernunft, S. 88. Daraus wollte dieser die „Subjektivität“ der Zeit erschließen und den verfehlten Unterschied „Phänomenon-Noumenon“ begründen.

2) Vgl. J. Rehmke, Anmerkungen II: Einzelwesen und Vorgang.

3) Vgl. J. Rehmke, Grundwissenschaft, S. 419ff.

des Monismus und auch der Philosophie Bergsons, daß die „Welt“ das „Universum“ für ein Individuum (Einzelwesen) ausgegeben wird; die Welt, sagt uns Bergson<sup>1)</sup>, ist ein Ganzes, sie entwickelt sich, sie wächst, kurz sie „dauert“. „*L'univers dure . . . . Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que la durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau*“ (Evol. 11). Aber noch mehr, die Welt gilt ihm überhaupt als Vorbild der echten Individualität, und wenn wir berechtigt sind, von einem Organismus als Einzelwesen zu sprechen, so sei es, weil wir ihn mit der ganzen Welt, die ein Einzelwesen sei, vergleichen können, „*si nous voulons chercher dans l'inorganisé un terme de comparaison, ce n'est pas à un objet matériel déterminé, c'est bien plutôt à la totalité de l'univers matériel que nous devrions assimiler l'organisme vivant*“ (ebd. 16).

Dieselbe Auffassung läßt uns verstehen, weshalb nach Bergson die Materie nicht „dauert“, weshalb sie eine „ewige Gegenwart“ ist: die Materie besitzt nach ihm keine Einheiten, keine Einzelwesen. Einzelwesen gibt es nur für die Welt der Organismen, die Materie aber ist reine Kontinuität: „*Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle*“ (M. et M. 218)<sup>2)</sup>. Aber das ganze materielle Universum, die Dingwelt, „dauert“ wirklich, weil es allein ein wahres Einzelwesen, ein Welt Ding ist, meint Bergson.

Wir kennen nun aber Zweierlei in der Welt: Einzelwesen und Allgemeines, und wenn die Materie nicht aus Einzel-

1) Das nähert Bergson mehr dem Mechanisten Spinoza als dem Dynamisten Leibniz, der das Spinozistische Universum als ein „Tier“ (*Ethica* II Lemma VII Schol.: „*totam naturam unum esse individuum*“) verspottet hat. (Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 195).

2) Bergson gesteht zu, daß die Materie nur die Tendenz zu „isolierten Systemen“ hat, aber sie geht nicht bis zum Ende dieser Tendenz, da sie unheilbar mit „Geometrie belastet“ ist, d. h. mit Allgemeinem, welches das Einzelwesen ausschließt.

wesen (Dingen) besteht, so muß sie nur Allgemeines aufweisen, daß gegeneinander gleichsam für sich da ist. Und so ist es tatsächlich auch nach Bergson: „Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles“ (*Rire* 157—8), und die Individualität der Dinge entgeht uns (ebd. 156). Allerdings, sagen wir hierzu, entzöge sich das Individuelle teilweise unserem Begreifen, wenn es selbst noch Anderes als Allgemeines aufzuweisen hätte; nun aber läßt es sich restlos begreifen, so daß es, wie die Zergliederung des Individuums zeigt, nur aus Allgemeinem besteht, wie jedes Zeiterfüllte restlos aus Zeitlosem besteht. Darum auch die enge Verbindung zwischen Einheit, Einzelwesen und Zeit. Allerdings können wir keine Spur von „Synthese“ d. h. von „Zusammensetzung“ des Einzelwesens aus dem verschiedenen Allgemeinen entdecken, sondern wir unterscheiden in logischer Analyse das verschiedene Allgemeine an dem Einzelwesen, darum aber eben konnte der Irrtum entstehen, daß außer diesem Allgemeinen doch noch eigentliches Individuelles in ihm stecke, das nicht durch Analyse zu fassen sei. Wir finden hier das nämliche Vorurteil, daß Gleiches nur aus Gleichem hervorgehen könne, das wenigstens für die Kausalität von Hume endgültig zurückgewiesen ist.

In diesem Sinne könnte man wohl etwa die Zeit die „Synthese“ der Einheit und der Mannigfaltigkeit nennen. Es ist hier nicht die Rede von Einheit und Mannigfaltigkeit, als von „abstrakten Kategorien“, sondern von „konkreter“ Einheit und Mannigfaltigkeit, wie das Einzelwesen z. B. und das ihm zugehörnde Allgemeine es sind. Wenn unter „konkret“, wie bei Bergson, das im einzelnen Fall Gegebene verstanden wird, so können wir die Gleichstellung der beiden Gegensätze „Einzelwesen — Allgemeines“ und „Konkretes — Abstraktes“ nicht billigen, denn das Allgemeine ist durchaus ebenso im einzelnen Fall gegeben, wie das Bergsonsche Individuelle; Beides ist ein Besonderes in der Welt, also ist „Besonderes“ nicht dem „Individuellen, Einzigen“ gleichzusetzen<sup>1)</sup>.

1) J. Rehmke, Anmerkungen, S 41.

Bergson hat allerdings einem solchen Einwand schon zu begegnen versucht: „Sans doute une continuité d'éléments qui se prolongent les uns dans les autres participe de l'unité autant que de la multiplicité . . . , conclurons nous de là que la durée doit se définir par l'unité et la multiplicité tout-à-la-fois? Mais, chose singulière, j'aurais beau manipuler *les deux concepts*, les doser, les combiner diversement ensemble, pratiquer sur eux les plus subtiles opérations de chimie mentale, je n'obtiens jamais rien qui ressemble à l'intuition simple que j'ai de la durée, au lieu que si je me replace dans la durée par un effort d'intuition, j'aperçois tout de suite comment elle est une unité, multiplicité et *beaucoup d'autres choses encore*“<sup>1)</sup>. Bergson irrt sich hier zwiefach: erstens hat niemand den seltsamen Einfall gehabt, aus der Mischung zweier Begriffe eine Wirklichkeit zu bilden; hier handelt es sich nur um Verstehen und Bestimmen der Zeit, nicht um ein persönliches Erlebnis. Zweitens, Bergson täuscht sich, wenn er meint, daß die „reine Dauer“ eine unmittelbare seelische Tatsache sei, die uns von Einheit, Mannigfaltigkeit und noch anderem (et quibusdam aliis) erzählt<sup>2)</sup>. Wir erwähnen hier nochmals die Behauptung des „*Essai*“ S. 75, wo die Dauer als eine reine Mannigfaltigkeit bezeichnet wird, was selbstverständlich durchaus anderes nicht gar als Einheit und Mannigfaltigkeit sagt. Aus dieser Erörterung bleibt uns als Ergebnis, daß eine sorgfältige Untersuchung des großen Gegensatzes „Einheit-Mannigfaltigkeit“ als Einführung in den Intuitionismus Bergsons unerläßlich erscheint; Bergson aber hat sich nur nebenbei und in gar nicht weiter begründeten Be-

1) H. Bergson, *Introd. à la Métaphys.* Revue de mét. et de mor. S. 9. Von uns unterstrichen.

2) Die erlebte „reine Dauer“ ist ein Phantom, eine intellektualistische und dialektische Konstruktion, also ein Ergebnis, nicht ein Erlebnis, nicht eine unmittelbare Tatsache (vgl. A. Fouillée a. a. O. S. 382—3). Ähnliches bei Belot, *Un nouveau spiritualisme* (Revue philos. 1897 Bd. 44 S. 192) über die Bergsonsche Methode überhaupt, „das Reine“ herauszuholen.

hauptungen mit dieser Aufgabe abgegeben, da er meint, daß die Intuition allein und mit einem Schlage alle bisher ungelösten Probleme lösen könne<sup>1)</sup>.

Die Mißachtung der Einheit in der Bestimmung der Zeit hat unseren Philosophen zu wunderlichen Behauptungen verleitet: die Zeit (die Dauer) ist der „Stoff selbst der Wirklichkeit“ (Evol. 202), und es gibt Dauer und „Fluß“ ohne etwas, das dauert und fließt, die Dauer ist endlich die „Substanz“ der Welt: „il saisira un seul et même changement qui va toujours s'allongeaient, comme dans une mélodie où tout est devenir, mais où le devenir étant substantiel n'a pas besoin de support (Intuition phil. 826). Das substantialistische Vorurteil, das Bergson über Bord werfen wollte, hat sich grausam gerächt, die Dauer selbst ist „Substanz“ geworden, und wenn dieses Wort die herkömmliche Bedeutung von Unveränderlichem behält, haben wir bei Bergson die widerspruchsvolle Behauptung eines Unveränderlichen, das unaufhörlich sich verändert. Der Wechsel und das Verharren in der Veränderung sind korrelativ, sie gehören immer einem und demselben Einzelwesen an; nur ein Einzelwesen hat Wechsel und Verharren in sich, d. h. Bestimmtheitsbesonderheiten wechseln und die allgemeineren Bestimmtheiten verharren. Die Philosophie Bergsons aber ist eine wahre ontologische Orgie des Werdens. Dafür noch ein Beispiel aus einem vor kurzem

---

1) Einer der zahlreichen Schüler Bergsons: A. Chide, *Le mobilisme moderne*, Paris (Alcan) 1908 (Introduction), hat ganz richtig die Wichtigkeit dieses Gegensatzes hervorgehoben. Ein Anderer: J. Segond, *L'intuition bergsonienne*, Paris 1913, der in Spintifizerei und Verschwommenheit den Meister übertrifft, handelt von den Bergsonschen „Antithesen“ (Ch. I) und ihrer „Reduktion“ (Ch. IV); aber es sei uns gestattet zu sagen, daß hier eine „Reduktion“ mehr in Worten als in der Sache gegeben wird. Er spricht von den Gegensätzen, deren Bergson mehr oder weniger bewußt ist, aber er spricht nicht von denen, die Bergson nicht gemerkt hat und die ungelöst und drohend in der Grundlage seiner Philosophie liegen: Einheit-Mannigfaltigkeit, Einzelwesen-Allgemeines und besonders Endlichkeit-Unendlichkeit.

erschienenen Büchlein: „*Perception du changement.*“ Wenn Alles Werden ist, sagt Bergson, könnten manche wohl meinen, daß „alles vorübergeht und nichts bleibt“. Mais qu'ils se rassurent! Le changement, s'ils se décident de le regarder directement, sans voile interposé, leur apparaîtra comme ce qu'il peut y avoir au monde *le plus substantiel et le plus durable.* (Man beachte den Gebrauch des Wortes „durable“, es hat hier den überlieferten Sinn des Unveränderlichen!). Und weiter: „Les difficultés soulevées par les anciens autour de la question du mouvement et par les modernes autour de la question de la substance s'évanouissent, celles-ci, parce que la substance est mouvement et changement, celles-là, parce que le mouvement et le changement sont substantielles“ (35)<sup>1)</sup>. Und diese Substanz-Dauer ist zugleich merkwürdigerweise auch eine „Ursache“ (*Essai* 117) und eine „Macht“, freilich „à sa manière“ (ebd. 119)<sup>2)</sup>. Aber nicht nur die Dauer allein ist „Substanz“ d. h. ein Einzelwesen, sondern alles, was ein „Fortschritt“ ist, z. B. eine Empfindung, ein Gefühl usw. (ebd. 99): „le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse“ (ebd. 100); „nos états (psychiques) sont comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation“ (ebd. 178).

## H. Zeit und Menschheit.

Wir haben trotz alledem den Eindruck, daß die Bergsonsche „Dauer“ in ihrer Weise einer wichtigen Tatsache nahe kommt: es gibt nämlich eine bestimmte Auffassung, in der die Zeit nicht als das Nacheinander schlechthin betrachtet wird. Neben der Zeit, die grundwissenschaftlich betrachtet das reine Nacheinander von Gegebenem bedeutet, gibt es die Zeit, die nur für das menschliche Bewußtsein gilt, es gibt gleichsam eine menschliche,

1) Ähnlich in der *Evolution créatrice*, S. 42.

2) Vgl. *Evolution* S. 367: „le temps une espèce de force“.

geschichtliche Zeit, die wir auch als Dauer bezeichnen können, indem wir die erste einfach die Zeit nennen. Der Unterschied ist, kurz ausgedrückt, folgender: Die Zeit schlechthin weist nur zwei Glieder auf: prius (früher), posterius (später); die Dauer in dem besonderen Sinne jedoch drei: Vergangenheit (früher), Gegenwart (jetzt) und Zukunft (später). Die Gegenwart ist der „Zeitraum“, in dem wir leben, ist unser aktuelles Leben, ist die Aktualität; die Vergangenheit ist, was schon Gegenwart gewesen ist, die Zukunft, was noch nicht Gegenwart ist, aber gegenwärtig (wirklich) werden kann, weil sie in Kontinuität mit dem schon Wirklichen (Vergangenheit), und dem jetzt Wirklichen (Gegenwart) gedacht ist. Diese Gegenwart aber ist nicht ein mathematischer Punkt und nicht etwa als Zeitloses, als Augenblick begriffen — das wäre ein Irrtum — sondern sie selbst hat auch Zeit (Nacheinander) in sich, sie ist, wie gesagt, eben „unsere Zeit“. Die menschliche Zeit (Dauer) setzt also drei sich aufeinander beziehende Glieder voraus, von denen die Gegenwart gleichsam der Platz ist, wo ein menschliches Bewußtsein steht und nach rückwärts und nach vorwärts schaut.

Nur in diesem besonderen Sinne von Zeit kann man die Zukunft, wie Bergson, als Wichtiges hervorheben und etwa von ihr als „Schöpfung“ sprechen, also von Etwas, das noch nicht „wirklich“ ist, aber doch „verwirklicht“ wird. Wenn wir dieses Verwirklichtwerdenkönnen näher betrachten, müssen wir feststellen, daß ein Verwirklichtwerdenkönnen nur für das menschliche Bewußtsein, das als Wollendes in die Zukunft sieht, zur Geltung kommt. Deshalb hat auch Bergson in dem „Essai“ das Wollen benutzen können, um die Zukunft als etwas Schöpferisches hinzustellen: für das Wollen allein gibt es eine Zukunft. Wir wollen überhaupt nur das, was noch nicht wirklich ist, aber wirklich sein kann, und der Wille ist gleichsam die Voraussetzung der Zeit, als Dauer in unserem Sinne betrachtet. Der Wille ist nicht eine besondere Bestimmtheit der Seele, sondern er bedeutet die Einheit aller

Seelenbestimmtheiten des Augenblicks, die sich auf eine zu verwirklichende Veränderung ursächlich bezieht. Das Wollen ist eine ursächliche Selbstbeziehung der Seele auf etwas, das noch nicht wirklich ist, und eben diese ursächliche Selbstbeziehung des wollenden Bewußtseins fordert mit Notwendigkeit die „Zukunft“. In diesem Sinne kann Bergson mit Recht schreiben: „La durée de l'univers ne doit faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place“ (Evol. 367).

Kann man also mit Recht auch von einer Zukunft der Welt sprechen? Wir antworten ja und nein. Nein, wenn man meint, die Welt — d. h. die dingliche Welt — an und für sich betrachtet, hätte eine Zukunft. Ja, nämlich für ein Bewußtsein, das denken will, also nur für ein denken-wollendes Bewußtsein, daß die „Zukunft“ durchschauen will; für ein Tier, das nicht denken will, gibt es überhaupt keine Zukunft. Die Zukunft ist immer eine Beziehung zu einem menschlichen Willen d. h. wollenden Bewußtsein.

Bergson fügt aber hinzu: die Zukunft ist unvorhersehbar (imprévisible). Was bedeutet dieses Unvorhersehbare, und wie können wir die Zukunft noch genauer bestimmen? Ist die Zukunft ein leerer Rahmen, den die Gegenwart und die Vergangenheit mit reinen und unvorhersehbaren „Qualitäten“ ausfüllt? Wenn die Vergangenheit und die Gegenwart als Zeitliches einen Inhalt haben — und für das menschliche Leben trifft es zu — so muß die Zukunft auch einen Inhalt aufweisen. Allerdings wird sich dieser Inhalt von dem der Vergangenheit und der Gegenwart unterscheiden, denn die Zukunft steht auch auf der Linie der Wirklichkeit, aber sie ist noch nicht Wirkliches, sondern erst „Wirklichwerdendes“. Die Zukunft ist paradox, sie ist wirklich, weil sie eine Fortsetzung des schon Wirklichen ist, und doch ist sie noch nicht Wirkliches, wie die zwei anderen, aber nichtsdestoweniger ein Gegebenes, und zwar Wirklichwerdendkönnendes. Das ist eben das Eigentümliche, ja das Rätselhafte der Zukunft, sie ist als Vorgestelltes gleichsam eine Macht: nämlich das Gewollte, das

Ideal, wie man früher sagte, oder der Wert, wie man sich heute ausdrückt, oder ganz einfach der Zweck, der das zur Wirklichkeit rufen kann, was noch nicht der Wirklichkeit zugehört. Der „Wert“ ist das, was noch nicht existiert, was aber existieren soll, ist jene Notwendigkeit, die nicht auf die natürliche Notwendigkeit zurückzuführen ist, wohl aber das Charakteristikum des Wollens, des sich selbst auf eine künftige Veränderung Beziehens. Denn während jedes andere Wirken das Wirken einer Bestimmtheit ist und als solches unbewußt bleibt, ist das Wirken des Willens ein ganz einzigartiges, nämlich das Wirken eines Seelenaugenblickes als solchen und deshalb ein bewußtes Wirken. Die Zukunft, als die notwendige Fortsetzung der Gegenwart und der Vergangenheit, besteht in jenem „Sollen“ des Gewollten, des Verwirklichenwollens, denn Wollen und Verwirklichenwollen bedeuten ein und dasselbe; die Zukunft ist die „Schöpfung“ unseres Willen, sie ist das Kennzeichen und das Maß aller Hindernisse und Spannungen, um ein „Gewolltes“ zu verwirklichen. Das hat wahrscheinlich Guyau zu der Behauptung veranlaßt, daß es ohne Zukunft keine Zeit gebe (Zeit in menschlichem Sinne); er betrachtet also die Zeit, wie Bergson, voluntaristisch, das heißt, ohne Handlung gibt es nach ihm nicht Zeit; und weiter ist nach ihm die Vergangenheit schon eine Verräumlichung<sup>1)</sup>. Er schreibt in seinem

---

1) Denselben wichtigen Gedanken finden wir auch bei Bergson: „le temps peut-il se représenter *adéquatement* par l'espace? A quoi nous répondons oui, s'il s'agit du temps écoulé; non, si vous parlez du temps qui s'écoule“ (*Essai* 169). Ähnliches in der „*Evolution*“ S. 220, 369. Guyau schreibt: „dans la mémoire, tout tend à prendre la forme spatiale, même la durée (a. a. O. S. 87—88). Hier haben wir den sonnenklaren Beweis für Guyaus Einfluß auf Bergson. Die Verwandtschaft Guyaus und Bergsons ist auch schon von einem anderen hervorgehoben: R. Berthelot, *Evolutionnisme et Platonisme*, Paris 1908 (besonders Anhang II), er hat aber nur die Tatsache festgestellt, ohne den entscheidenden Nachweis zu führen, der jeden Zweifel ausschließt. Auch für Bergson soll die schon gewesene

Buche: *Génèse de l'idée de temps*: Die Zeit „ne fut à l'origine, en quelque sorte, que l'intervalle conscient entre le besoin et sa satisfaction, la distance entre „la coupe et les lèvres“ “ (34), nämlich die Zeit, im Sinne unserer „Dauer“, ist der „Wille zur Zukunft“, was man auch „Historialität“ nennen könnte<sup>1)</sup>. Dieser „Wille zur Zukunft“ schafft gleichsam die „Werte“, denn der Wille hat tatsächlich eine einzigartige und unvergleichbare Stelle in der Welt, er ist nicht durch etwas anderes erklärbar, sondern nur durch sich selbst; nur wer Wille gewesen ist, kann wissen, was Wille bedeutet. Die „Werte“ sind sozusagen der Stoff der Zukunft, ohne Zukunft gibt es nicht „Werte“ und umgekehrt, ohne „Werte“ gibt es nicht Zukunft. Die „Werte“ und der Wille können die Schöpfung und das Unvorhersehbare erklären, die in der Welt überhaupt zu bestehen vermögen. Bergson hat auch hierauf eine Antwort bereit: die Zukunft ist eine „Ausdehnung“ (Dilatation) der

Zeit, d. i. die Vergangenheit deterministisch erklärt werden, wie die „astronomische Zeit“. Aber das kann doch eigentlich nur für Genua gelten, weil für diesen die Zeit gar nicht eine unaufhörliche Schöpfung ist. Für Bergson wäre es folgerichtig zu sagen: was seinem Wesen nach unvorhersehbar ist, ist und bleibt auch als Vergangenheit unvorhersehbar. Daß die Zukunft die Grundlage der Zeit sei, behauptet auch ein Philosoph, der durchaus nicht Empirist ist: H. Cohen. „Die Vorwegnahme ist die eigentliche Grundtat der Zeit. Die Antizipation ist das Charakteristikum der Zeit. Die Zukunft enthält und enthüllt den Charakter der Zeit usw. (Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902 S. 131).

1) Rickert, mit dem Bergson viele Berührungspunkte hat (Rickert in dem Vorwort der 2. Aufl. seines Werkes: Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung, Tübingen 1913 bedauert, nicht für eine längere Auseinandersetzung mit Bergson Platz zu haben), nennt die „Geschichte“ das einzige Gebiet, wo wir etwas Neues, „noch nicht Dagewesenes“ finden können. Aber die Beziehung zwischen Wollen und Zukunft schreibt er: „es ist eine gnädige Hand, die uns die Zukunft in ihrer individuellen Gestalt in undurchdringliche Schleier gehüllt hat. Wäre auch das Künftige in seiner Individualität und Besonderheit Objekt unseres Wissens, so würde es niemals Objekt unseres Wollens sein“.

Gegenwart, aber sie ist nicht etwa als Vorstellung in dieser enthalten, „il n'était donc pas contenu dans le présent sous forme de fin représentée“ (Evol. 57). Wenn die Sache sich so verhält, wie kann dann die Zukunft die Gegenwart „ausdehnen“, sofern jene nicht in dieser, in irgendeiner Weise schon eingeschlossen ist. Das Leben hat keinen Plan — wiederholt Bergson — in seinen „Schöpfungen“. „Il y a plus et mieux ici qu'un plan qui se réalise. Un plan est un terme assigné à un travail: il clôt l'avenir dont il dessine la forme. Devant l'évolution de la vie, au contraire, *les portes de l'avenir restent grandes ouvertes*. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial“ (ebd. 114). Hier sei eine allgemeine Bemerkung über die „portes de l'avenir“ der ganzen Bergsonschen Philosophie eingeflochten: von Plan, Zukunft, Vorhersehbarem und Unvorhersehbarem kann nur bei einem wollenden Bewußtsein die Rede sein; aber nun grenzt der „Plan“ keineswegs die Zukunft ab, im Gegenteil, er begründet die Zukunft, also die Fortdauer der Zeit im menschlichen Sinne. Das reine Unvorhersehbare, richtig verstanden, schließt vollständig die Zukunft aus; aber es gibt doch ein gewisses Unvorhersehbares, nämlich, wenn zwischen dem ursprünglichen, einfachen Zweck und seiner Verwirklichung als Mittel andere, neue Zwecke auftreten, die nicht von vornherein vorauszusehen waren, oder wenn etwa unvorherzusehende Hindernisse eintreten, die den ursprünglichen Zweck sogar „verändern“ d. h., genau gesprochen, einen anderen Zweck an Stelle des ursprünglichen treten lassen, was Wundt „Heterogonie der Zwecke“ nennen würde.

Die Willensfreiheit aber beruht nicht in dem Unvorhersehbaren, sondern in der unmittelbaren Unabhängigkeit des Willens d. h. in der Selbstbestimmung des wollenden Bewußtseins. Und andererseits gründet sich die Unabhängigkeit des Willens auf die Tatsache, daß er selbst immer Ursache und niemals ein Wirkungserfahrenes ist<sup>1)</sup>. Der Wille selbst

1) Vgl. J. Rehmke, Grundw. S. 700.

verändert sich niemals, er ist auch nicht eine Bestimmtheit der Seele, sondern die sich selbst auf eine vorgestellte Veränderung ursächlich beziehende Seele in einer Augenblickeinheit, und diese Selbstbeziehung als solche ist stets eine und dieselbe, so oft wir nur etwas wollen. Daß der Wille nicht eine Bestimmtheit der Seele sei, beweist genug die Tatsache, daß wir nicht immer wollen, während wir immer fühlen, wahrnehmen, denken usw. Sonderbar genug ist es nun, daß Bergson gerade den Willen benutzt hat, um das Unvorhersehbare zu begründen; er hätte wohl den Einfall oder sonst etwas nehmen können, aber am wenigsten den Willen, der immer Vorstellendes ist d. h. einen zu verwirklichenden Zweck hat. Bergson nun hat den Willen zu Hilfe genommen, um das, was Zukunft ist, klarzumachen, aber er hat nicht die selbstverständliche Konsequenz, den Zweck des Willens, mit hineingenommen. Die individuelle wie die soziale Arbeit ist der Maßstab der Dauer. Die Dauer ist in unserem Sinne die Totalität aller Strebungen nach einer intensiveren, unabhängigeren Persönlichkeit in jedem von uns und nach einer tieferen Bedeutung des sozialen Lebens.

## I. Schluß.

A. Es bleibt uns noch übrig, auf einen Unterschied in der Betrachtung der Zeit als „Gehabten schlechtweg“ hinzuweisen. Das Nacheinander (die Zeit) läßt sich unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten feststellen. Wenn wir das Einzelwesen als Veränderliches ins Auge fassen, so hat es „Zeit in sich“, denn es weist Veränderung, also Wechsel von Gegebenem in sich auf; wenn wir aber das Einzelwesen in seiner Abhängigkeitsbeziehung zu anderen Einzelwesen in der Welt betrachten, so ist es selbst in der Zeit. Dieser Unterschied ist kein geringfügiger, denn ein Einzelwesen, das in sich Zeit hat, kann entweder mit seiner Zeit nur eine

bestimmte Strecke der Weltzeit decken und das bedeutet: es hat einen Anfang und ein Ende: so verhält es sich mit den zusammengesetzten Dingen, die, sobald sie ein Ende haben, unwiderruflich aus „unserer“ Wirklichkeit verschwinden. Oder das Einzelwesen deckt mit seiner Zeit nicht nur einen Teil der Weltzeit, sondern es ist in jeder Zeit, d. h. es ist ewig, unvergänglich; dieser Kategorie gehören die einfachen Dinge und die Seelen, die ja einfache Einzelwesen sind, an. Diesen Unterschied kennt Bergson gar nicht. So spricht er z. B. von der Dauer des Bewußtseins und von der Dauer eines Organismus, und wenn er von der Zeit des Bewußtseins spricht, hat er immer die Veränderung im Auge oder besser das Einzelwesen, das Zeit in sich hat; während er, wenn er von der Zeit des Organismus spricht, die Geburt, das Leben und den Tod des Organismus, also dessen zeitliche Abhängigkeit in der Welt betrachtet. Und so gibt es bei Bergson noch viele Beispiele, in denen die Verwischung jenes bedeutenden Unterschiedes deutlich hervortritt.

B. Die Zeit ist keine „Qualität“ oder gar eine „Qualität der Qualitäten“. Denn, wenn sie eine Qualität wäre, bliebe immerhin die Frage, wodurch sich diese eigentümliche Qualität von den anderen unterscheide? Wenn sich die „Qualität der Qualitäten“ durch die Zeitlichkeitsqualität charakterisieren soll, hätten wir nur eine „petitio principii“ vor uns. Die Zeit ist weder ein sich Durchdringen, noch ein nicht Unterschiedenes oder sonst etwas anderes Rätselhaftes, weil das, was Besonderes und Unterschiedenes ist, wenn es auch als solches unseren Augen entgeht, doch immer Unterschiedenes bleibt. Was gegeben ist, bleibt Gegebenes, und etwas was nicht Gegebenes ist, bleibt ein leeres Wort. Klares und Unterschiedenes sind Beziehungsworte, sie hängen — um einen beliebten Ausdruck Bergsons zu gebrauchen — von den „Bewußtseins Ebenen“ (*plans de conscience*) ab. Was den Augen nicht Unterschiedenes in sich bietet, kann dem Teleskop ganz deutlich Unterschiedenes zeigen, und was der Zer-

streutheit kein Unterschiedenes in sich bietet, kann für die Aufmerksamkeit deutlich Unterschiedenes zeigen. Alles hängt von dem Bewußtseinszustande ab, da eben Unterschiedenessein wie das Ununterschiedenessein nur eine Beziehung darstellt.

C. Fassen wir alles zusammen, so können wir weder von einer psychologischen (Bergson), noch von einer logisch-mathematischen Deduktion der Zeit (Natorp)<sup>1)</sup> mit Recht sprechen. Weder der Psychologismus noch der Logizismus hat das letzte Wort in der Bestimmung des Zeitproblems. Die Zeit ist ein letztes Gegebenes, auf das sich die Psychologie ebensogut wie die Mathematik als Einzelwissenschaft stützt, sie selbst aber ist Gegenstand der Grundwissenschaft. Deshalb lehnen wir ausdrücklich die Unterscheidung der subjektiven und der objektiven Zeit ab; es gibt nur eine Zeit, und diese ist weder subjektiv noch objektiv; sie ist das Nacheinander schlechtweg; die Zeit ist etwas Grundlegendes, und alle Versuche, Zeit aus etwas anderem „abzuleiten“, verurteilen sich selbst. Wenn wir von einer sozialen oder einer menschlichen Zeit gesprochen haben, so haben wir mit diesen Worten nicht etwas Ursprüngliches, wie es die Zeit schlechtweg ist, geschweige denn einen Maßstab für diese gemeint, denn jene Worte haben überhaupt keinen Sinn ohne die Zeit schlechtweg, die eben ihre Grundlage ist.

Wir können daher mit Recht von einer „absoluten“ Zeit (Newton u. andere) reden, die die Bedingung des fraglosen Begreifens eines jeden Geschehens ist, aber wenn wir auch demgemäß Newton und Clarke Recht geben, so können wir doch nicht, wie diese, von der absoluten Zeit als etwas „gleichförmig fließendem“ sprechen<sup>2)</sup>.

1) P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig 1910.

2) Vgl. den wichtigen Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke über die Zeit. Die gegensätzliche Stellungnahme dieser beiden hat Kant zu seiner besonderen Auffassung der Zeit und des Raumes veranlaßt.

### III. Die Bewegung.

#### A. Darstellung und Kritik.

Dieselbe falsche Auffassung finden wir — sagt Bergson — bei der Bewegung, wie bei der Zeit. Wie die Dauer, so wird auch die Bewegung als etwas Teilbares betrachtet, da man statt der Bewegung selbst den ihr zugrundeliegenden homogenen Raum anschaut, d. h. die Bewegung betrachtet, als ob sie aus „Positionen“ zusammengestellt wäre. Aber das hieße, die Bewegung aus Unbeweglichem zusammenzusetzen und das Einfache und das Unteilbare teilen. „*Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible*“ (M. et M. 207). Die Teilbarkeit ist das Ergebnis der Einbildungskraft (l'imagination), sie stellt Stillstände (arrêts) fest, wo in der Tat nur Übergänge (passages) vorhanden sind. Die Bewegung ist keine „Sache“ (chose), sondern ein einfacher, unteilbarer „Fortschritt“ (progress), sie ist die Realität selbst, ja die einzige Realität. „*A vrai dire, il n'y a jamais d'immobilité véritable, si nous entendons par là une absence de mouvement. Le mouvement est la réalité même, et ce que nous appelons immobilité est un certain état de choses identique ou analogue à ce qui se produit quand deux trains marchent avec la même vitesse, dans le même sens, sur deux voies parallèles*“<sup>1)</sup>. „*Si le mouvement n'est pas tout, il n'est rien*“ (ebd. 22). (Wir meinen nicht, daß die Bewegung so anspruchsvoll ist!) Die Welt muß „sub specie durationis“ betrachtet werden, „une continuité mouvante nous est donnée, où tout change et demeure à la fois“ (M. et M. 219).

1) *Percept. d. chang.* S. 20. Das Bild der beiden Züge wiederholt sich mehrmals, wie ein ernster Beweis, in diesem Werkchen; mit seiner Hilfe „erklärt“ Bergson auch, weshalb die Wahrnehmung „Zustände“ und nicht „Werden“ gibt: ein Zustand ist ein „Handreichen“ der Reisenden der beiden parallel fahrenden Züge. Die zwei Züge sind: das dingliche, äußere Werden und das seelische, innere Werden.

Der größte Irrtum in der Bestimmung der Bewegung — sagt Bergson weiter — ist die Behauptung, daß die Bewegung im Raume sei „On a dit le plus souvent qu'un mouvement a lieu *dans* l'espace, et quand on déclare le mouvement homogène et divisible, c'est à l'espace parcouru que l'on pense, comme si on pouvait le confondre avec le mouvement lui-même“ (Essai 84). Was wir überhaupt Bewegung nennen, weise in sich zweierlei Elemente auf: den zurückgelegten Raum und den „Akt“, durch den dieser Raum zurückgelegt wird, die reine Beweglichkeit (la mobilité pure) (ebd. 85). Das erste sei die Ausdehnung, die Homogenität; das zweite sei eine „psychologische Synthese“, oder mit anderen Worten, nur für das sich erinnernde Bewußtsein gebe es Bewegung. „La science n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif; du temps la durée, et du mouvement la mobilité“ (ebd. 87). Die Bewegung selbst habe keinen Raum. „C'est que la durée et le mouvement sont des synthèses mentales, et non pas des choses“ (ebd. 91). Die Bewegung, wie sie uns die Kinematik darstellt, sei nur eine „Verräumlichung“ der reinen, qualitativen Bewegung, denn das, was der wahren Bewegung am wenigsten zugehört, sei das Element der Homogenität, der Raum.

Das ist der Grundgedanke der Bergsonschen Auffassung der Bewegung: die Bewegung hat nichts mit dem Raum zu tun, der Raum ist vollständig zu trennen von der Bewegung, die ein Akt, ein Fortschritt, ein unausgedehnter, psychischer Prozeß sein soll (ebd. 84). Deshalb ist die Bewegung unteilbar (indivisible), denn „on peut bien diviser une chose, mais non pas un acte“ (ebd. 85). „Comment le mouvement pourrait-il s'appliquer sur l'espace qu'il parcourt? comment le mouvement coïnciderait-il avec de l'immobile? comment l'objet qui se meut serait-il en un point de son trajet? Il y passe ou, en d'autres termes, il pourrait y être“ (Percept. d. chang. 19).

Ist es richtig, daß die reine Bewegung nur als ein

völlig von dem Raum Getrenntes verstanden werden soll<sup>1)</sup>? Sicherlich — antwortet Bergson ohne Zögern — und ein Beleg dafür sind ihm die berühmten eleatischen Paradoxien. „La métaphysique est née des arguments de Zénon relatifs au changement et au mouvement“ (Percep. d. ch. 16)<sup>2)</sup>. Wir können den Raum unendlich beliebig zusammensetzen und teilen, und nach diesem Verfahren hat man die Bewegung in unendliche Positionen geteilt und sie aus diesen wieder zusammengesetzt. Aber wenn ein Bewegtes eine unendliche Zahl von Positionen nicht durchgehen kann, nicht erschöpfen kann, was unerschöpflich ist, so muß es in der Wirklichkeit unbeweglich bleiben: es gibt überhaupt keine Bewegung. So setzen wir z. B. die Achillschritte aus den Schildkrötenschritten zusammen und in derselben Weise zerlegen wir sie; dann wird Achill auf diese Weise die Schildkröte nie erreichen, weil wir in der Tat jetzt zwei Schildkröten haben, von denen eine der anderen gegenüber einen Vorsprung hat, und die beiden mit derselben Geschwindigkeit laufen. In Wirklichkeit wird Achill die Schildkröte einholen und überholen, weil „chacun des pas d'Achille et chacun des pas de la tortue sont des indivisibles en tant que mouvements, et des grandeurs différentes en tant qu'espace“ (Essai 86), so daß, wenn wir die zwei Arten von Schritten addieren, die von Achill zurückgelegte Wegstrecke unbestreitbar größer als die von der Schildkröte sein wird.

Zunächst sei bemerkt, daß man die Wichtigkeit dieser

---

1) Wir wiederholen hier nicht mehr die Einwände gegen die angebliche „Unteilbarkeit“ der Bewegung. Hier, ebenso wie bei der Zeit, finden wir dieselbe unglückliche Vermengung von wirklicher Teilung und logischer Einteilung oder Zergliederung.

2) Außer in diesem Werke hat Bergson mit einer merkwürdigen Vorliebe diese eleatischen Argumente noch mehrmals erwähnt, gegen die manche Philosophen vergebens eine Lanze gebrochen haben. Vgl. z. B. *Essai sur les données* S. 85f.; *Matière et Mémoire* S. 211f.; *Evolution créatrice* S. 333—37; *Introduction à la Mét.* S. 21.

Sophismen weit übertrieben hat. Die Beweisführung bedarf nicht einer „schmerzlichen“ Intuition, um als ungereimt zu erscheinen, und der gesunde Menschenverstand hat sie von altersher zurückgewiesen.

Wenn wir auf die Problemstellung Bergsons näher eingehen, so dürfen wir keineswegs davon überrascht werden, daß Bergson Zenon tatsächlich viel näher steht, als er glaubt. Wir wollen damit sagen, daß die Paradoxien Zenons gar nicht auf einer falschen Zeitauffassung beruhen, sondern auf einer irr tümlichen Raumauffassung, die Bergson mit Zenon teilt und dem „common sense“ entnommen ist. Nicht eigentlich die Zeitauffassung muß reformiert werden, sondern die Raumauffassung. Die Behauptung mag sonderbar klingen, aber sie bringt zum Ausdruck, was die Tatsachen lehren.

Man stellt sich im gewöhnlichen Leben den Raum als eine große Ebene vor, auf der die Dinge sich bewegen oder stillstehen, also wie ein homogenes „Etwas“, das getrennt oder trennbar von den Dingen besteht. Das Bewegte kann nämlich verschiedene Punkte auf einer Linie nacheinander decken, aber die Bewegung hat nichts mit dieser Linie gemein. „Si le mobile occupe tour-à-tour les points d'une ligne, le mouvement n'a rien de commun avec cette ligne même“ (*Essai* 91).

Wie Bergson die „traditionelle“ Zeitauffassung angegriffen hat, so werden wir jetzt zeigen, daß seine Raumauffassung nicht weniger angreifbar ist. Wir haben schon hervorgehoben, eine von den zwei Bedeutungen des Wortes „Raum“ sei die „Ausdehnung“ = „Größe + Gestalt“; Größe und Gestalt sind zwei dem Ding zugehörnde Bestimmtheiten. Daß jedes Ding eine Gestalt und eine Größe hat und daß ohne diese ein Ding sich nicht finde, wird jedermann zugeben. Aber damit haben wir noch nicht alle allgemeinsten Bestimmtheiten des Dinges überhaupt aufgezählt, es gibt noch eine dritte und sehr wichtige Dingbestimmtheit, die gewöhnlich neben den

ersten beiden unbeachtet bleibt: es ist der Ort<sup>1)</sup>. Der überlieferte Sprachgebrauch, wie er auch noch in der Wissenschaft sich findet, kennt das Ding, das „an einem Ort ist“ und „einen Ort einnimmt“, kennt also den Ort als Gegebenes, das zwar mit dem Dinge zusammen sein kann, aber im Grunde doch unabhängig von dem Dinge besteht, oder wenigstens dem Dinge selbst nicht zugehört. So spricht man von dem Ding (= Größe + Gestalt), das jetzt an einem Ort ist, aber dann diesen Ort verlassen und einen anderen Ort einnehmen kann. In dieser Redeweise, so selbstverständlich sie klingt, kommt ein verhängnisvoller Irrtum zum Ausdruck. Wenn wir so reden, verdoppeln wir gleichsam den Raum (I), und wir haben dann zwei Ausdehnungen (Räume), von denen die eine sich als ein begrenztes und endliches Ding bewegt, während die andere als unendliches, homogenes Substratum dient, auf dem sich das Ding bewegt; wir wandeln so die Orte des sich bewegenden Dinges in ein „unendliches“ Ding, ein ruhendes Ort Ding um.

Lassen wir die Tatsachen reden, so müssen wir zugeben, daß das Ding nicht nur eine Größe und eine Gestalt, sondern auch einen Ort als seine Bestimmtheit aufzuweisen hat. Wo Ausdehnung ist, ist auch ein Ort und umgekehrt; beide bedeuten nicht dasselbe, aber gerade die Verwechslung von Ort und Ausdehnung hat, wie wir sehen werden, die Verneinung der Bewegung bei Zenon und — sonderbar! — auch bei Bergson veranlaßt. Wenn wir nur den Unterschied zwischen Ort und Größe und Gestalt festhalten und zugleich anerkennen, daß diese drei dem Dinge in allen seinen Augenblicken zugehören, so schwinden alle Schwierigkeiten und Unklarheiten, die in jenem tausendjährigen Streite seit den Eleaten zu Tage getreten sind.

1) Vgl. J. Rehmke, Grundw. S. 375 ff. und Anmerkungen 3. Grundw. S. 116 ff., die uns damit einen neuen, schönen Beweis und eine gute Kontrolle der grundwissenschaftlichen Methode zur Verfügung stellen.

Jedes Ding also könnten wir — um einen Ausdruck Loges, freilich in einer anderen Bedeutung, zu gebrauchen — sagen, hat sein „Lokalzeichen“. Und doch finden sich gewisse Schwierigkeiten, den Ort als ein von Größe und Gestalt Unterschiedenes und als ein besonderes dem Dinge Zugehörendes, — also nicht etwa mit ihm Zusammengehörendes — aufzufassen. Daß aber Ort etwas von Größe und Gestalt Unterschiedenes ist, beweist schon die Tatsache, daß ein Ding sich in seiner Größe und auch in seiner Gestalt verändern kann, ohne sich gleichzeitig in seinem Ort zu verändern. Aber hier werden wir wohl sofort der Frage begegnen: wie kann ein Ding z. B. in seiner Größe sich verändern, ohne gleichzeitig sich in seinem Ort zu verändern? — Wenn auch der Ort nicht „sichtbar“ und „tastbar“, wie die Ausdehnung, wie Größe und Gestalt ist, so ist er nichtsdestoweniger eine jedermann bekannte besondere Tatsache. Jene Frage kann nur derjenige stellen, der den Raum (Größe und Gestalt) des Dinges mit dem Ort des Dinges zusammenfallen läßt. So unterscheidet jeder ohne weiteres zwei Dinge, trotzdem sie außer dem Orte in allen sonstigen Bestimmtheiten und Eigenschaften, insonderheit auch in Größe und Gestalt gleich sind, eine Unterscheidung, die gar nicht möglich wäre, wenn der Ort nicht eine besondere Dingbestimmtheit wäre und diese Dinge sich also in nichts unterscheiden würden; das Unterscheidende, der Grund, daß nicht ein, sondern zwei Dinge vorliegen, ist hier eben nur die Ortsbestimmtheit der beiden Dinge. Der Ort, so wie wir ihn verstehen, hat freilich nichts mit dem Aristotelischen „Ort“ zu tun, der immer eine Beziehung zwischen wenigstens drei Orten ansetzt, der also eigentlich tatsächlich nicht den Ort des Dinges, sondern dessen Lage bedeutet, die selbst aber schon Ort überhaupt als Dingbestimmtheit voraussetzt.

Die Bewegung ist eine von den vier Arten von Veränderungen, die wir überhaupt kennen: 1. Ortsveränderung (Bewegung); 2. Eigenschaftsveränderung oder Qualitäts-

veränderung (ein Ding verändert sich in seiner Farbe, Härte usw.); 3. Quantitätsveränderung (entweder bei den Dingen: ein Ding verändert sich in seiner Ausdehnung; oder bei dem Bewußtsein: ein Bewußtsein verändert sich in der Intensität seiner Empfindung usw.); 4. endlich, überhaupt Bewußtseinsveränderung (ein Bewußtsein verändert sich in seinen Bestimmtheitsbesonderheiten)<sup>1)</sup>. Die Bewegung ist eine der wichtigsten Veränderungen in der Welt, und wir haben ihr deshalb eine besondere Stellung eingeräumt, obgleich sie auch einer Quantitätsbetrachtung (langsamer, schneller) unterworfen werden kann. Sie ist Ortsveränderung, und nur so aufgefaßt kann man sie erklären und sie vor den eleatischen Einwänden und den Bergson'schen Spitzfindigkeiten retten. Wie aber wissen diese und mit ihnen auch das vorwissenschaftliche Bewußtsein die Bewegung zu erklären? Damit ein Bewegtes, heißt es, sich bewegen kann, muß es von einem Ort zu einem anderen übergehen, es muß einen Ort verlassen und dann einen anderen gewinnen, und dies sagt nicht mehr und nicht weniger als: es muß durch Leeres hindurchgehen, wo gleichsam kein Ort ist. Aber da ein Ding nicht durch Leeres, also nicht durch Ortloses hindurchgehen

1) Bergson selber erkennt die besondere Wichtigkeit des Veränderungsproblems in seinen Vorträgen zu Oxford (1911), *Percept. du changement*, an: „J'ai choisi ce problème, parce que je le tiens pour capital, et parce que j'estime que, lorsqu'on s'est convaincu de la réalité du changement et qu'on a fait effort de le saisir, tout se simplifie“ (4). Wir würden nichts dagegen sagen, wenn Bergson nicht leichten Herzens auf dieselbe Linie Worte, die verschiedenen Sinn haben, Dauer, Bewegung, Werden, Veränderung, Wechsel, stellte. Wenn ihm in den vorangehenden Werken die Dauer die Veränderung erklärt, so erklärt ihm in diesen Vorträgen die Veränderung die Dauer: „c'est justement cette continuité indivisible de changement qui constitue la durée vraie“ (ebd. 26).

Ebenso in der „Evolution“ unterscheidet er drei verschiedene Veränderungen, die er wegen derselben Begriffsvermischung „Bewegungen“ nennt, qualitative, extensive und evolutive (Evol. 329), die sehr wohl auf die unfrigen reduzierbar sind.

kann, so haben wir zwischen den zwei Orten einen dritten anzusehen, den es zunächst erreichen muß, um dann erst den anderen zu erreichen. Da sich aber dieser „Prozeß“ ins Unendliche fortsetzen läßt, so kommt Zenon zu dem Schlusse: das Ding bewegt sich überhaupt nicht. Tatsächlich liegt jedoch die Sache ganz anders; da das Ding immer einen Ort als ihm Zugehörendes haben muß, so ist die Ortsveränderung des Dinges eben die Bewegung selbst. Die Bewegung ist also nicht ein „Übergang“ von einem Orte zum anderen, sondern vielmehr der Wechsel von Ortsbesonderheiten eines Dinges, einen besonderen Ort hat also das Ding jederzeit, nur sind für das bewegte Ding seine vielen besonderen Orte in ihrer Besonderheit verschieden. Mag ein Ding sich auch sehr schnell bewegen, einen Ort muß es doch jederzeit besitzen. Nach Bergson aber ist die Bewegung dem Orte völlig fremd, und beide sollen streng auseinander zu halten sein, wenn man die Bewegung in ihrer Reinheit verstehen wolle. So langt denn Bergson bei der merkwürdigen Behauptung an, daß das Ding, so lange es sich bewegt, nirgends ist: „mais la flèche n'est jamais en aucun point de son trajet. Tout au plus doit-on dire qu'elle pourrait y être, en ce sens qu'elle y passe et qu'elle lui serait loisible de s'y arrêter“ (Evol. 334).

Hier ist der Irrtum Zenons wieder in voller Blüte: der Pfeil geht durch die Orte hindurch, aber er selbst hat keinen Ort, obwohl er ihn haben könnte, wenn er wollte. Der Schluß aus dieser Voraussetzung ist nun leicht vorauszusehen: die Bewegung, wie sie uns erscheint, existiert gar nicht, sie ist nur eine „psychische Synthese“ (synthèse mentale), etwas von uns, von unserem „Ich“, der unbeweglichen Materie Hinzugefügtes. Aber sonderbar genug ist es doch wieder, daß die Bewegung, die nur einen einfachen seelischen Akt bedeuten soll, „einmal vollzogen“ (une fois effectué), „a déposé le long de son trajet une trajectoire immobile sur laquelle on peut compter autant d'immobilités qu'on voudra“ (Evol. 334—5)<sup>1)</sup>.

1) Ähnliches in dem *Essai sur les donnés* S. 175.

Wir sind hier mitten in philosophischer Dichtung und Mythologie.

Kann aber die Bewegung, wenn sie „einfach“ ist, als Bewegung weiter bestehen? Durchaus nicht, denn was Einfaches ist, ist auch Ewiges. So ruft in der Tat bei Bergson die Bewegung den „einfachen und unteilbaren“ Akt zu Hilfe, nur um den Sprung von einem Orte (*arrêt*) zu dem anderen zu erklären. Außerdem ist nach Bergson das Einfache immer Unausgedehntes und das Zusammengesetzte immer Räumliches. Wir verstehen diese Behauptung Bergsons durchaus, weil wir tatsächlich „Zusammensetzung“ von Einzelwesen nur in der Dingwelt und nicht auch in der Seelenwelt finden; die Frage des Einfachen und des Zusammengesetzten hat aber auch nur einen Sinn für die Dinge, während sie für einen Akt oder für eine Bewegung u. dgl., die eben keine Zusammensetzung aufweisen, sinnlos ist.

Ferner sieht Bergson in der Bewegung nicht eine Veränderung, die ja auch ohne Einzelwesen (Veränderliches) unmöglich ist, sondern merkwürdigerweise „mehr die Übertragung eines Zustandes (*état*) als die eines Dinges“, d. h. er kennt die Bewegung ohne Bewegliches. „Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose“ (M. et M. 225), und, wie die Dauer, ist auch sie eine Qualität, aber „la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments“ (ebd. 225). Wie bei der Dauer aber, so ist Bergson auch bei der Bewegung gezwungen, dieselbe zu einem Einzelwesen zu machen; die Bewegung selbst ist ihm ein Ding, das in sich Wechsel und Beharren aufweist. Lassen wir Bergson selbst sprechen: „Il y a des changements, mais il n'y a pas des choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas nécessairement des objets invariables qui se meuvent: *le mouvement n'implique pas un mobile*“ (Percep. d. ch. 24). „Ainsi, qu'il s'agisse du dedans ou dehors, du moi ou des objets

extérieurs, *la réalité est la mobilité même. C'est ce que nous exprimons en disant qu'il y a du changement, mais qu'il n'y a pas des choses qui changent*" (ebd. 27).

Was Bergson veranlaßt hat, von der Bewegung als der „Übertragung eines Zustandes“, ohne zugrundeliegendes Bewegtes, zu sprechen, ist die eigentümliche Auffassung, daß die Bewegung ein „Reichtum“, ein „Wachstum“ von Qualitäten sei. — Sehr richtig, aber denken wir ein wenig nach: der Reichtum setzt immer einen bestimmten, besonderen Reichtum, aber ein bestimmter Reichtum, und nicht etwa ein Reichtum überhaupt, setzt notwendig ein sich bereicherndes Ding, ein Einzelwesen voraus. Und nun können wir noch tiefer in die Entstehungsbedingungen der Bewegungsauffassung Bergsons eindringen: er lehnt sich nämlich gegen die alte griechische Auffassung auf, nach der die Bewegung eine „Entartung“ der unbeweglichen „Ideen“ ist; wenn ihr nämlich das Unbewegte mehr enthält als das Bewegte, so ist dieses als eine Entartung von jenem zu begreifen. Falsch ist diese Meinung, sagt Bergson, es verhält sich vielmehr umgekehrt: das Bewegte enthält mehr als das Unbewegte. Bergson hat aber die Alten nicht verstanden oder auch das Problem nicht richtig aufgefaßt: es handelt sich nicht darum, ob die Bewegung im Vergleich mit den „Ideen“ ein Plus oder ein Minus aufweist, und das eigentliche Problem ist anders gestellt. Wenn wir nämlich nur in der sinnlichen Welt d. i. in der Welt der Bewegung bleiben, ohne also einen Vergleich mit der Ideenwelt anzustellen, so läßt sich fragen, ob die Bewegung in jedem Augenblick etwas Neues bietet? Selbstverständlich, antworten wir, und das hat auch niemand jemals in Abrede gestellt. Dann aber wird das alte Problem, ob ein Plus oder ein Minus bei der Bewegung auftritt, auch wieder Bedenken erregen. „Nous disions qu'il y a *plus* dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile“ (Evol. 341). Allerdings, und das ist eben jenes Nacheinander der Ortsbesonderheiten, ein Nacheinander, das als solches „einfach“ ist und nicht

„zusammengesetzt“ sein kann, wohl aber logisch analysierbar ist. Bergson hat wieder einmal eine offene Tür ingerannt, denn niemand hat je das Gegenteil behauptet.

Er wendet weiter ein: „Mais s'il y a un mouvement absolu, peut-on persister à ne voir dans le mouvement qu'un changement de lieu? *Il faudra alors ériger la diversité de lieu en différence absolue*, et distinguer des positions absolues dans un espace absolu. Newton est allé jusque-là, suivi d'ailleurs par Euler et par d'autres“ (M. et M. 215). Wenn Newton unter „lieu“ die Lage versteht, die, wie wir gesehen haben, eine Beziehung zwischen vorausgesetzten Orten bedeutet, so hat Bergson Recht: das, was für eine Lage (Bezugssystem) als Bewegung gilt, kann für eine andere Lage (Bezugssystem) als Ruhe gelten. Wenn aber Newton unter „lieu“ den Ort in unserem Sinne versteht, so hat Newton auch hier, wie dort bei der Zeit, Bergson gegenüber Recht: es gibt absolute Orte, jeder Ort ist in sich selbst bestimmt, es ist dieser Ort und von anderem unterschieden, also ein besonderer, und um dies zu verstehen, bedarf es durchaus nicht jene Beziehung hereinzunehmen. Der Ort ordnet sich nicht dem Relativitätsprinzip unter.

Also erkennt Bergson an, daß, wenn wir „absolute“ Orte annehmen, wir auch eine „absolute“ Bewegung haben d. h. eine Bewegung als Ortsveränderung ohne mysteriöse „synthèses mentales“; somit haben wir alles, was wir wünschten, und vielleicht zu viel. So bleibt unsere Bestimmung der Bewegung klar und unangreifbar.

## B. Wahrnehmung und Intelligenz.

Wodurch ist der Angriff Bergsons auf die Bewegung als Ortsveränderung, wodurch sein Mißverständnis des Bewegungsproblems zu erklären? — Aus einem heute anscheinend zur Modesache gewordenen Mißtrauen gegen die

menſchliche „Intelligenz“; dieſes Mißtrauen aber beruht wieder auf einer irrigen Auffaſſung der „Intelligenz“. Die Intelligenz, wie die Wahrnehmung, meint Bergſon, haben ſich allmählich in enger Mitarbeit und gegenseitiger Wechselwirkung mit der räumlichen Materie gebildet. „Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans la détail, par adaptation réciproque. L'une et l'autre dériveraient d'une existence plus vaste et plus haute“ (Evol. 204). Dieſelbe „Tendenz“, welche die Materie, die anfangs nur qualitatives ſich Durchdringen ſei, ſich zu verräumlichen gezwungen habe, zwingt auch die Intelligenz, ſich in ſcharf unterſchiedenen Begriffen, und die Wahrnehmung, ſich in unbeweglichen Zuſtänden zu entfalten. „Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatia- lise“ (ebd. 206). Ihr Urfprung beſteht in einer möglichen Entſpannung (détente), in dem „Gefühl“ einer möglichen Ausdehnung (ebd. 220)<sup>1)</sup>. Die Intelligenz wie die Wahrnehmung ſeien eine immanente Logik, eine natürliche Geometrie, prädeterniniert, den Wiederholungsaspekt der Welt zu erfaffen, und deſhalb entgehe ihnen ganz und gar der Schöpfungsaspekt, und ſchließlich machen ſie ſtarr und tot, was flüchtig (fuyant) und lebendig ſei. Wie aber kommt das? Weil die Intelligenz wie auch die Wahrnehmung Lebensprodukte ſeien, um die Materie zu benutzen; und wie könne ein Teil das Ganze deſ Lebens verſtehen, das noch Anderes enthält, wie z. B. die Intuition, die ſich „erweitern“ (dilater) könne, um das ganze Leben nachzuleben. Kurz, die Intelligenz und die Wahrnehmung ſind ihm der Materie angepaßt, alſo „praktiſche“ Produkte, während die Intuition dem Leben angepaßt iſt oder beſſer geſagt: die Intuition identifiziert ſich mit dem Leben, ſie iſt demnach uneigennützig<sup>2)</sup>. Die Intelli-

1) Es iſt einleuchtend, daß eine mögliche Entſpannung nicht den Raum bedingt, ſondern von dem Raum bedingt iſt.

2) Vgl. R. Gillouin, *La philosophie de M. H. Bergson*, Paris 1911, 2<sup>ème</sup> éd., der uns eine der beſten und unparteiſchſten Darſtellungen der Bergſonſchen Philoſophie gibt (allerdings iſt er ein Schüler Bergſons),

genz und die Wahrnehmung teilen in der Kontinuität der Materie Dinge mit bestimmten Umrissen ab, weil die Handlung (l'action) nur über die starren, bestimmumrissenen „Körper“ sich erstrecken könne. „Justement parce que ce morcellement du réel s'est opéré en vue des exigences de la vie pratique, il n'a pas suivi les lignes intérieures de la structure des choses“ (M. et M. 202)<sup>1)</sup>.

Wir können hier nicht eine eingehende Untersuchung der Erkenntnistheorie Bergsons anstellen; das würde die Aufgabe einer besonderen Arbeit sein müssen, es sei an dieser Stelle nur kurz Bergsons wichtige Behauptung von der Nützlichkeit der „Handlung“ als der Grundlage der Intelligenz und der Wahrnehmung betrachtet.

Zunächst die Wahrnehmung. Ist es der Umstand, daß, wie Bergson sagt, die Wahrnehmung eine virtuelle Handlung ist, ohne „spekulativen“ d. i. Erkenntniswert?<sup>2)</sup> Ist es also richtig, daß die Wahrnehmung ein „Schema“, ein Zeichen einer künftigen, dem Organismus nützlichen Handlung (Bewegung) bedeute? Es gibt eine Tatsache, die das Unbegründete dieser Bergsonschen Behauptung klarlegt: die kinetische Empfindung. Wenn nämlich die Empfindung nicht ein Wissen, sondern eine „virtuelle Handlung“ zum Ausdruck bringt, wie sind dann die Bewegungsempfindungen zu verstehen? Sie sind nicht eine virtuelle Handlung, sondern das Wissen einer schon vollzogenen Hand-

---

schreibt S. 14, daß die gegenseitige Anpassung der Materie und der Intelligenz „la proposition initiale de la théorie de la connaissance de M. Bergson“ sei.

1) Die Teilung, wie wir schon gesehen haben, muß immer der „inneren Struktur“ der Dinge folgen, wenn sie nützlich sein will. Nicht die Nützlichkeit teilt nach Willkür die Dinge, sondern die Dinge differenzieren der Nützlichkeit die besondere Teilung.

2) Das ist ein origineller und wichtiger Gedanke der Bergsonschen Philosophie: „Notre perception d'un objet distinct de notre corps, séparé de notre corps par un intervalle, n'exprime jamais qu'une action virtuelle“ (M. et M. S. 48).

lung. Bergson hebt vielfach die wichtige Stellung der Bewegungsempfindungen, die ihnen die gegenwärtige Psychologie gibt, hervor; aber er vergißt nur, daß diese dazu berechtigt ist, weil für sie die Bewegungsempfindungen ein „Wissen“ bedeuten, während dies für Bergson selbst nicht zutrifft. Wenn die Bewegungsempfindungen in der Tat nur eine virtuelle Handlung wären, so müßten wir zuerst die Empfindungen und dann die wirklichen Bewegungen haben, was aber Bergson nicht zugestehen kann, weil er schon, in dem „*Essai*“ besonders, die Theorie von der zentralen Entstehung des Spannungsgefühls abgelehnt hat.

Die Intelligenz (*l'intelligence*) ist ferner wie die Wahrnehmung nach Bergson praktisch, weil sie für die Nutzbarmachung der Materie durch die Instrumente prädestiniert sei (also nicht *homo sapiens*, sondern *homo faber*). Hier aber steckt der Fehler. Ist es so selbstverständlich, daß die Intelligenz in unmittelbarer und gegenseitiger Wechselwirkung mit der Materie steht, oder fordert im Gegenteil die Handhabung und die Beherrschung der Materie eine gewisse „Entfernung“ und eine praktische Freiheit ihr gegenüber? Ohne Zweifel das letztere, und Bergson würde folgerichtiger gewesen sein, wenn er behauptet hätte, daß die Pflanze, die direkt und unmittelbar ihre Nahrung aus der anorganischen Materie entnimmt, in die tiefste Innerlichkeit der physiko-chemischen Prozesse eindringt. Die „Dumpfheit“ (*la torpeur*), die das Charakteristikum der Pflanze ist, müßte eigentlich von der nützlichen Anpassung an die Materie herkommen, wie der tierische Instinkt eine Anpassung an das Leben bedeutet (*Evol.* Ch. II). — Und nun die Intelligenz? Sie ist eben, um einmal eine Bergsonsche Wendung zu gebrauchen, die unendliche Anpassungsfähigkeit selbst; sie kann sich an das Leben wie an die Materie anpassen (*adapter*), sie kann praktisch und unpraktisch sein usw. Sie ist ein Produkt der sozialen Verhältnisse, und sie tritt auf, wenn das Individuum, schon etwas losgelöst von den elementaren Bedürfnissen des

Lebens, sich betätigt, sie ist eine Bedingung der Freiheit und sie erst macht die Wahl (la sélection) möglich. Sehr richtig haben die französischen Soziologen der Gegenwart (Zoulet, Durkheim, Lévy-Brühl usw.)<sup>1)</sup> die Intelligenz als „fille de la cité“, eine Tochter der Vergesellschaftung<sup>2)</sup> bezeichnet. Sie macht nichts starr, sondern im Gegenteil alles flüchtig, sie setzt alles in lebendige Beziehungen<sup>3)</sup>.

#### IV. Die Entwicklung (l'évolution créatrice).

##### A. Darstellung und Kritik.

Wenn die Dauer das innere Werden, und die Bewegung das dem Bewußtsein sich darbietende, die Dauer ausschließende „Vibrieren“ der Materie darstellen, so ist die Entwicklung das Werden des Lebens, ja der allgemeine Prozeß der Schöpfung, des Wachstums und des Reichtums der Welt. Je klarer sich die seelische Dauer wird, desto besser sieht sie,

1) Vgl. Zoulet, *La cité moderne*, Paris 1908, 7<sup>e</sup> éd. S. 178, 194; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912; Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 2<sup>ie</sup> éd. 1913.

2) Der bekannte Biolog, G. Bonnier, hat mit Recht von den Bienen zu beweisen versucht, daß ihre Intelligenz ein Produkt der Vergesellschaftung sei. „Toute observateur consciencieux n'hésitera pas à leur accorder plus que l'instinct, à admettre sans conteste les manifestations de l'intelligence“ (*L'intelligence des abeilles* S. 33, in *Année psychologique*, 1906 Paris).

3) Bergsons ausschließlich statische Auffassung der Intelligenz ist am meisten angegriffen worden. Vgl. Fouillée a. a. O.; J. Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris (Merc. de France) 1912, 3<sup>e</sup> éd. S. 19ff. Dieses Werk ist eine geistreiche, wenn auch nicht tiefe „Charge“ der Philosophie Bergsons; ähnlich bei P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 1912 Tübingen, S. 309, 323, der sonst in vielem Bergson beipflichtet. (Vgl. auch Natorp, *Die Philosophie* usw. S. 161).

daß sie nur ein Fragment des allgemeinen Werdens ist, das die ganze Welt umfaßt und durchströmt: wir können und müssen unsere endliche menschliche Bedingung „transzendieren“ (Introd. à la Mét. 25). Die Naturwissenschaften, wie die Sozialwissenschaften, haben immer mehr die Wichtigkeit der Entwicklung hervorgehoben, aber sie haben die Entwicklung gewissermaßen heuristisch, wie eine regulative Idee gebraucht, während die „neue Philosophie“ aus der „schöpferischen Entwicklung“ das tiefste und innerste Wesen der Realität machen will. Einen ersten großartigen Versuch dieser Art hat uns Spencer in seinem System der „synthetischen Philosophie“ gegeben, und Fouillée<sup>1)</sup> in seinem „dynamistischen Evolutionismus“ bringt als Faktoren der Entwicklung noch die seelischen Erlebnisse hinzu, die Spencer nicht „integriert“ hat. Aber nur Bergson macht, indem er sich auf die „neue“ Zeitauffassung stützt, aus der „schöpferischen Evolution“ das allgemeine Prinzip der Welt überhaupt und baut die kühnste Naturphilosophie der Gegenwart, die doch schon so reich an Naturphilosophien ist. Es gibt nun drei Möglichkeiten, den allgemeinen Evolutionismus zu behaupten: 1. man hält sich strikt an die mechanistische Kausalität (die Physik dient dafür als Muster): so bei Herbert Spencer; 2. man läßt neben dem Dinggeschehen auch noch die seelischen Erlebnisse eine wirkende Rolle (die Psychologie auf der ersten Ebene) spielen, so bei Fouillée. Diese beiden Möglichkeiten setzen den allgemeinen Determinismus voraus. 3. man verwirft den Determinismus und setzt an seine Stelle die indeterministische und irrationale Schöpfung, so bei Bergson<sup>2)</sup>. Aller bisherige Evolutionismus — meint Bergson —

1) Vgl. Alfr. Fouillée, *L'évolution des idées-forces*, Paris 4<sup>ème</sup> éd.

2) Die ersten Andeutungen zu einem irrationalistischen und kontingenten Evolutionismus sind schon von E. Boutroux a. a. O. aufgestellt. „C'est le changement qui est le principe; la permanence n'est qu'un résultat: et ainsi les choses doivent admettre le changement jusque dans leur relations les plus immédiates“ S. 27. „Ce n'est donc pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur *histoire*“ (S. 145).

hat Erkenntnißmethoden auf das Leben angewandt, die nur in der dinglichen Welt mit Erfolg angewandt worden sind; deshalb bietet man uns eine „kinematographierte“ Entwicklung statt einer lebendigen Wirklichkeit, nur eine symbolische Vorstellung des Lebens, statt der allgemeinen Schöpfung. „La philosophie doit aller plus loin que le savant. Faisant table rase de ce qui n'est qu'un symbole imaginaire, il verra le monde matériel se résoudre en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir“ (*Evol.* 398), und die Entwicklung bedeutet „la durée immanente au tout de l'univers“ (ebd. 11).

Unter den Körpern (Dingen) sind nun nach Bergson einige, die besondere geschlossene und unabhängige Systeme bilden, d. h. sie stellen sich uns als Individuen vor (ebd. 15); sie nähren sich, sie bewegen sich, wachsen, pflanzen sich fort und sterben — kurz, sie „dauern“. „Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit“ (*Evol.* 17). Wo etwas lebt und „dauert“, sagt Bergson, da gibt es auch Schöpfung, da gibt es eine Wirklichkeit, vor der die Mathematik und die Mechanik vollkommen entwaffnet sind; denn diese wollen Wiederholung und Automatismus, das Leben aber bringt immer Neues und Freies. „En ce sens on pourrait dire de la vie, comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose“ (ebd. 31). Es scheint ihm, als ob durch alle Organismen hindurch ein Strom von Bewußtsein und Leben gehe, der „eine unendliche Vielheit von sich durchdringenden Möglichkeiten“ enthält und sich sehr wenig um das Individuum kümmert, eben weil er einer Reihe von allgemeinen Richtungen nachfolgt. Dieser Strom, diese Kraft sei ein ursprünglicher Lebensschwung (*élan vital*, *l'élan originel de la vie* (*Evol.* 95), *une poussée vitale* (ebd. 137)), er dauert, schafft, ist unvorhersehbar und ewig. „L'élan de vie dont nous parlons consiste en somme, dans une exigence de création“ (ebd. 273). „A un certain moment, en certains points de l'espace<sup>1)</sup>, un courant bien visible de vie, traversant

1) Wie ist dann möglich, daß der „élan“ in einem „bestimmten

les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait" (ebd. 28). Das Leben ist noch mehr als die physiko-chemischen Prozesse, diese sind sozusagen nur eine Momentphotographie einer kontinuierlichen und einfachen Bewegung<sup>1)</sup>.

Weder die mechanische Kausalität, noch die intelligente Finalität, sei es nun jede allein oder beide zusammen, können aber nach Bergson das Wesen und die Weise des Lebensschwungs klarlegen, denn diese beiden Betrachtungsweisen

Moment" der Zeit zu erscheinen vermag, wenn ohne diese Schwungkraft weder die Welt noch die Dauer zu verstehen ist? Eine dem Schwung vorangehende Dauer ist eine leere, qualitätslose Dauer. Hier sehen wir ganz klar, wie wenig die Philosophie Bergsons den Gegensatz „Endlich-Unendlich“ überwunden hat.

1) Es ist sicherlich besonders interessant, die geschichtlichen Quellen des „élan vital“ festzustellen, was aber keine leichte Sache ist, weil Bergson seine Vorgänger überhaupt selten nennt. Eine Quelle findet sich in dem Vitalismus der Schule von Montpellier (Barthez usw.), von der auch Biran seinen „effort“ entlehnt hat. Dies veranlaßte Fouillée wahrscheinlich, die Naturphilosophie Bergsons als „verallgemeinerten Vitalismus“ zu bezeichnen. Bergson hat aber jedenfalls der „Lebenskraft“ der Vitalisten den modernen Entwicklungsgedanken hinzugefügt. (Vgl. auch Berthelot a. a. O. S. 83 (Fußnote). Für Biran ist die Spannung (l'effort) „une force hyperorganique“, die sich im Menschen als „schöpferischer Wille“ offenbart (a. a. O. 228—9).

In zweiter Linie wäre als eine Quelle vielleicht der „Wille“ Schopenhauers und sicherlich Nietzsches „Wille zur Macht“ anzugeben. Für Bergson ist der Lebensschwung ohne Frage etwas Voluntaristisches, „un vouloir indivisible et agissant“ (Evol. 226), . . . „toute la présente étude tend à établir que le vital est dans la direction du volontaire“ (ebd. 244). Ähnlich, ebd. 260. Nach Nietzsche auch ist „der Wille zur Macht“ ein „Wachsen-wollen“ (Wille zur Macht-Ww. Bd. XV S. 333). Was Bergson von Nietzsche unterscheidet, ist das Moment der Liebe in dem Lebensschwung, worin sich Bergson entscheidend Guhau nähert. Der Lebensschwung ist eine Mischung von Nietzsches und Guhaus Gedanken mit einer starken Betonung des Schöpfungsgedankens.

seien eigentlich nur um der Praxis willen gebildet und betrachten immer nur den Wiederholungsaspekt der Dingwelt. Der Mensch sei entweder Geometer (Mechanist) oder Arbeiter (Finalist) von Geburt an, so daß er, ob wir uns nun die Welt als eine Maschine oder als die Verwirklichung eines Planes vorstellen, theoretisch anwendet, was im Grunde genommen nur für die Praxis gilt. Zwischen Fabrikation und Organisation bestehe eine unendliche Kluft; die erste geht von der Peripherie zum Zentrum d. h. von der Vielheit des Materials zur Einheit des Produktes; die zweite umgekehrt vom Zentrum zur Peripherie, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit (z. B. das Embryonenwachstum). Die Organisation entziehe sich beiden genannten Methoden, denn diese taugen nur für das theoretische Studium der Materie (die Kausalität), oder für die technische Nutzbarmachung derselben (die Finalität). „Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours“ (Evol. 42)<sup>1</sup>).

Was für eine Methode taugt denn nun für das Leben? Es ist, wenn dies überhaupt noch eine Methode zu nennen ist, die Methode des Unvorhersehbaren; sie zielt nicht auf Wiederholung der Ereignisse, sondern auf die stetige Schöpfung ab; sie stehe der Teleologie zwar näher als der kausalen Betrachtung, aber unterscheide sich deutlich von jener dadurch, daß sie die Harmonie und die Einheit nicht erst am Ende (Zweck, Plan), sondern am Anfang, in dem ersten Moment des Lebenschwunges hat. Der Determinismus aber könne höchstens erklären, was schon gegeben ist, nicht, was noch nicht gegeben ist.

In der „schöpferischen Entwicklung“ hat Bergson zu vereinigen versucht, was uns zunächst im Widerspruche zu stehen scheint: Entwicklung und Schöpfung. Wenn freilich die Entwicklung auf einer (unwahrnehmbar) kontinuierlichen Veränderung beruht, wie man gewöhnlich annimmt, so kann die

1) Vgl. dieselbe Auffassung bei W. Wundt, Grundzüge der Psychologie, Bd. III 5. Aufl. Kap. XXI I. S. 663.

Entwicklung nicht auch schöpferisch sein, weil Schöpfung wesentlich diskontinuierlich, sprunghaft ist. Aber Bergson will auf alle Fälle eine kontinuierliche Schöpfung; zu diesem Ende aber müßte er allererst den alten Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität ausführlich und eingehend erörtern und aufzulösen suchen. Er dagegen hat einfach die Kontinuität von der modernen mathematisch begründeten Naturwissenschaft und zwar nur von der Physik entnommen, während die chemischen Mischungen mehr auf die Diskontinuität (z. B.  $H_2 + O = \text{Wasser}$ ) gestimmt sind. Und wenn noch dazu Liard<sup>1)</sup> Recht hätte, daß überhaupt jede Entwicklung schöpferisch sein muß, so könnte man doch sicherlich nicht mehr von einer kontinuierlichen Entwicklung sprechen.

Warum spricht Bergson aber den Organismen die Individualität zu? Erstens hat er eine vollständig unklare Auffassung vom „Individuum“ (Einzelwesen) und ist dabei von dem sentimentalen Vorurteil geblendet, man könne die lebendigen Organismen nicht „so beliebig und willkürlich“ behandeln, wie die tote Materie. Zweitens — und daraus erklärt sich das erste — sind für Bergson, wie ja auch für so viele andere Philosophen, die Organismen, der Mensch eingeschlossen, Einzelwesen, „aus Materie und Seele gebildet“. In Wirklichkeit ist aber der „Organismus“ gar nicht ein Einzelwesen aus „Seelischem“ und „Materiellem“ gebildet, sondern die Wirkenseinheit von zwei ganz verschiedenen Einzelwesen (Ding und Bewußtsein). Um tatsächlich eine Einheit von Seelischem und Leiblichem als Einzelwesen begreifen zu können, müßte diese Einheit „Organismus“ eine Bestimmtheit aufweisen, die als die einheitsstiftende Bestimmtheit uns verstehen ließe, daß Seelisches und Materielles einem und demselben Einzelwesen zugehören können. Sind aber auch die Organismen keine Einzelwesen, so bleibt doch nicht nur unbestritten, daß sie ein jeder eine Einheit, sondern

1) Vgl. P. Liard, *La science positive et la métaphysique*, Paris (Alcan) 5<sup>e</sup> édit. S. 167, 172.

auch, daß sie Einiges, wie die Einzelwesen, sind, weil sie eben Wirkenseinheit von Einzelwesen d. i. Einigen darstellen<sup>1)</sup>.

Die Bergson'sche Entwicklungslehre gibt uns nun insbesondere zu zwei Fragen Anlaß: 1. Ist die „schöpferische Entwicklung“ eine Tatsache, die eine „positive Metaphysik<sup>2)</sup>“ begründen kann, und steht die Finalität in der Tat der Bergson'schen Philosophie so fern, wie unser Philosoph meint; 2. was für einen Sinn hat es, von der Entwicklung als dem Wesen, dem Gesetz oder Prinzip der Welt zu sprechen?

Schließen nicht Entwicklung, Schöpfung, „Fortschritt“ und Bereicherung, mögen dabei auch Tatsachen in Frage kommen, Wertungen ein? Wir meinen, dies sei zweifellos der Fall, und werden zeigen können, daß insbesondere die „schöpferische Entwicklung“ Bergson's eine Philosophie der Bedeutung, der Werte, also eine Axiologie ist.

Von Anfang an haben wir feststellen müssen, daß die Hauptschwierigkeit einer Kritik der Bergson'schen Philosophie die gewollte und gesuchte Unbestimmtheit des Ausdrucks ist. Für Bergson gibt es z. B. nicht eine Materie, eine Intuition, einen Raum usw., sondern eine Tendenz, eine Richtung zur Materie, zur reinen Intuition, zum reinen Raum usw. Man hat schon vielfach diesen Mißbrauch Bergson's mit der mathematischen Methode einer Reduktion auf die Grenze (*réduction à la limite*), oder der „dynamischen Definitionen“ hervorgehoben, aber seine Gefährlichkeit noch lange nicht genug betont.

Was nun unsere besondere Frage angeht, so hat sich nach Bergson das Leben allmählich in drei Richtungen erstreckt, die anfangs in dem ursprünglichen Lebensschwung einander durchdringend enthalten waren: die Dumpfheit (*torpeur*, bei

1) Vgl. J. Rehmke, Grundw. Grundlegender Teil § 15 S. 422—30. Rehmke hat den Unterschied von Wirkenseinheit und zusammengesetztem Einzelwesen, sowie die Wichtigkeit dieser Unterscheidung hervorgehoben.

2) Vgl. Gillouin a. a. O. S. 53—54.

Pflanzen), der Instinkt (bei Tieren), die Intelligenz (bei Menschen). Erinnern wir uns hierbei der Behauptung, daß diese „Tendenzen“ in dem Lebensschwung schon von vornherein „virtuell“ angedeutet sein sollen und nicht etwa zufällig erst geschaffen worden sind. Ferner hören wir, daß, wo Leben besteht, auch die „Tendenz zur Individualisierung und Sozialisierung“ vorhanden ist, denn alle Organismen haben als ihre Grundlage „*l'hypothèse d'un élan commun*“ (Evol. 95). „*Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc enfin les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale commune aux plantes et aux animaux, et qui, au cours d'un développement où ils se manifestèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croissance*“ (ebd. 146). Wie können aber diese Formen „ganz unvorhersehbar“ sein, wenn doch das Leben auf dem Planeten Mars nach Bergson jedenfalls zu Pflanzen, Tieren und Menschen (d. h. Tieren mit Intelligenz) führen muß? Aber noch mehr, der Mensch oder der Übermensch — jedenfalls ein freies Wesen — sei der „Zweck der Schöpfung“, denn die Freiheit beruhe auf der Intelligenz<sup>1)</sup>. „*De sorte qu'en dernière analyse l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète*“ (ebd. 201). „*Tout se passe comme si un être indecis et flou(!), qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même*“ (ebd. 289). Endlich, wenn auch das Leben nichts Vorherbestimmtes enthalte, so müsse es doch mindestens dies einschließen: wo Leben sei, gebe es auch eine Tendenz, mehr materielle Energie anzuhäufen, um sie nachher beliebig, je nach dem Bedürfnis, wieder zu vergeuden, d. h. das Leben wolle Freiheit schaffen aus der unendlichen Verwicklung der notwendigen, dinglichen Mechanismen. „*Comme nous le faisons pressentir*

1) Es sei hier nebenbei bemerkt, daß diese Intelligenzschwärmerei Bergsons gar nicht mit seiner Auffassung stimmt, nach der die Materie sowie die Intelligenz eine Entartung des Lebenschwunges darstellen.

dès le début de ce travail, le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière" (ebd. 137). Wenn auch alles zufällig und unvorhersehbar wäre, „deux choses seulement sont nécessaires: 1. une accumulation graduelle d'énergie, 2. une canalisation élastique de cette énergie dans des directions variables et indéterminables, au bout desquelles sont les actes libres" (ebd. 277, und an vielen anderen Stellen).

Was für unvorhersehbare „Richtungen“ (tendances) sind es nun, die doch strenge Notwendigkeit beanspruchen? Besagen sie nicht das, was wir sonst Zweck, Wert, Ideal nennen? Sind sie nicht „Bedeutungen“, die das Leben und der „élan“ in sich tragen, wie ein unverrückbares Leitmotiv, das sie in vollkommenster Weise verwirklichen wollen? Sicherlich ist es so, und es konnte nicht anders sein, solange die Schwungkraft als ein Wollendes, als ein ursprünglicher Wille gefaßt wird, der schlechtweg will, ohne auch nach Mitteln zu suchen. Jene „Möglichkeiten“ sind auch Zwecke, aber eben einfache Zwecke, die auf kein Mittel sich stützen, ein blind vorwärts drängender Wille. Wenn sich das aber so verhält, wodurch unterscheidet sich noch die Bergsonsche Auffassung des „Unvorhersehbaren“ von der alten Teleologie? Ist der „élan“ nun noch unvorhersehbar zu nennen? Durchaus nicht, denn wenn das Wie (die Mittel) auch dem Zufall überlassen bleibt, so ist doch das Was ganz genau bestimmt. Aber Bergson würde einwenden: „Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir“ (ebd. 56). Aber das widerspricht seinen oben erwähnten Behauptungen: wenn nämlich, wie Bergson will, das Leben „Freiheit“ (indétermination) in die Materie einfügen soll, ist dann nicht die „Zukunft“ schon bestimmt? Wir wiederholen dabei, daß „Zukunft“ nur für ein wollendes Bewußtsein Sinn hat.

Wenn wir die Bergsonsche Beweisführung aufmerksamer betrachten, so bemerken wir, daß das Leben „schöpferisch“, „unvorhersehbar“ nur in den anatomischen Formen der

Organismen, aber keineswegs in den physiologischen Funktionen ist<sup>1)</sup>. In der ursprünglichen Schwungkraft ist nur die Funktion angedeutet; wie die Entwicklung weitergeht, das hängt von der „Materie“, von den Organen (Formen) ab. Die Sprache Bergsons mag verschieden von derjenigen der echten Finalisten sein, jedoch der Inhalt ist derselbe: Bergson ist, mag er es Wort haben wollen oder nicht, eben doch ein verkappter Teleologe. „La thèse que nous exposerons dans ce livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure“ (Evol. 43) Man beachte hier wiederum das Schwankende des Ausdruckes „dans une certaine mesure“. In Wahrheit gilt nur eine der beiden Möglichkeiten: entweder Teleologe sein oder gar nicht.

Indes hier würde Bergson erklären: ich nehme zwar die „Harmonie“ (Teleologie) an, aber sie steht am Anfang da, gleichsam eine *vis a tergo*, sie steht also nicht am Ende, ist nicht „finalistisch“, nicht das Ziel der Entwicklung, „l'harmonie se trouverait plutôt (!) en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune“ (ebd. 55). Es ist nicht schwer zu bemerken, daß diese Erklärung eine zweifache Deutung zuläßt; entweder so, daß überhaupt „Harmonie“ mit der Zeit im Chaos verschwinden, oder daß eine neue Harmonie eintreten wird, die viel umfassender ist und nicht nur „virtuell“, wie die am Anfang. Die erste Deutung indes ist dem Bergsonismus fremd, weil die Schwungkraft, mag sie auch ganz zerstreut sein, die gemeinsame Grundlage des Lebens überhaupt bleibt; die zweite Deutung nur stimmt mit der Bergsonschen Philosophie, führt aber auch ohne

1) Eine ähnliche Auffassung hat der französische Biologe R. Quinton in seinem Werk: *L'eau de mer, milieu organique*, Paris 1904, ausgesprochen. Aber seine konsequenteren Theorie ist der „schöpferischen Entwicklung“ geradezu entgegengesetzt; ihr zufolge ist die Erhaltung das Hauptgesetz des Lebens, d. h. die Erhaltung der ersten Umstände, in denen das Leben erschienen ist: das Meer (bzw. heute das Blut), die Temperatur usw. Die Entwicklung bezweckt besonders die Erhaltung dieser dem Leben notwendigen Umstände, und nicht die Schöpfung.

Zweifel zur Teleologie. Wenn die Schwungkraft ein Wille ist — und dies behauptet unser Philosoph ausdrücklich — so kann sie nicht ohne Zweck sein, denn Wille ohne Zweck gibt es überhaupt nicht. Und ferner kann Bergson das Spannungsgefühl (*l'effort*) nicht als ein Merkmal des „*élan*“ anführen, weil ihm dieses „Gefühl“ nicht aus der Seele stammt, wie z. B. bei Biran, sondern von der „Peripherie“ d. i. von den Muskeln herkommt; die Schwungkraft aber hat keine Muskeln. Bergson hat von Biran den „*effort*“, aber gleichzeitig das Ergebnis der James'schen Kritik des Spannungsgefühls aufgenommen, was beides allerdings nicht mit einander in Übereinstimmung zu bringen ist. Darum ist eine Schwungkraft, als Wille gedacht ohne Ziel nicht nur unmöglich, sondern auch absurd: wie kann doch „Schwung“ und Streben nach Neuem behauptet werden, wenn nicht das „Neue“ als Zweck des Werdens besteht?

Aber wir können gegen die Bergson'sche Auffassung des Unvorhersehbaren seine eigene Kritik des Nichtseins verwenden, die eine der bedeutendsten und schönsten Stücke in seiner Philosophie darstellt (*Evol.* Ch. IV). Es ist eine allgemeine philosophische Illusion — sagt Bergson, und wir unterschreiben dies —, daß das Sein einen Sieg über das Nichtsein bedeutet, daß das Nichtsein (*le néant*) dem Sein (*l'existence*) vorangehe, und somit die Welt aus dem Nichtsein hervorgegangen sei. Der Nichtseinsgedanke sagt, er hat allerdings praktische Bedeutung: bei der Handlung (*l'action*) haben wir einen Übergang von dem „Leeren“ (was wir wünschen, haben wir noch nicht) zum „Vollen“; es gibt aber überhaupt nur „Sein“, das Nichtsein kann nicht wahrgenommen werden. Nun gebe es allerdings zweierlei Seinsformen oder „Ordnungen“: eine mechanische Ordnung, in der die Wiederholung und die Notwendigkeit herrscht, und eine lebendige Ordnung (*l'ordre vitale*), „*c'est du vital ou du voulu*“ (*Evol.* 244), in der die Schöpfung und die Freiheit herrscht. Das Nichtsein einer Ordnung oder die „Unordnung“ sei nur die Feststellung einer

besonderen Ordnung, angesichts welcher wir die andere, nämlich die entgegengesetzte, erwarten und wünschen; man setze also die beiden Ordnungen voraus und gehe von einer zu anderen über, schwinde zwischen beiden hin und her, ohne sich entscheidend auf einer niederzulassen. Im Nichtsein sei also mehr als im Sein, das Sein sei nur eine Ordnung, das Nichtsein aber das Zusammen beider Ordnungen (ebd. 310).

Trifft dies nicht aber auch für das Unvorhersehbare, wie überhaupt für jede Verneinung zu? Dann würden wir sagen können: das Unvorhersehbare (*l'imprévisible*) ist nicht etwa ein drittes neben der Kausalität und der Finalität, sondern dies beides zusammen zugleich mit der Ablehnung, sich je zu entscheiden und auf dem einen niederzulassen. Es wäre hier also eine „feelische Schwingung“ zwischen zwei Gegebenen und nicht ein neues, drittes Gegebenes. Außer der wirkenden und der teleologischen Ursache (die letzte nur für den menschlichen Willen) gäbe es überhaupt nur noch den Wunsch, keine von ihnen anzunehmen. Der Standpunkt des Unvorhersehbaren bei Bergson jedoch ist ein oberflächlicher, eine *ignava ratio*, und er trifft durchaus nicht den eigentlichen Sinn des Weltgeschehens. Und alles was Bergsons „Biologie“ an Erklärungen und Theorien enthält, stützt sich ausschließlich auf einem Finalismus.

Es wäre freilich interessant, die Bergsonsche Kausalitätsauffassung zu analysieren, was zu manchen Überraschungen führen möchte; aber der Rahmen unserer Arbeit gestattet diese Untersuchung nicht<sup>1)</sup>.

Was bedeutet nun aber „Schöpfung“? Heißt es: Auftreten von „Neuem“, so fragen wir weiter: relativ Neues oder absolut Neues? Wenn z. B. hier etwas als Neues auftritt, so kann es anderswo schon vorher gewesen und auch noch sein,

1) Vgl. z. B. besonders: *Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité* (Bibliothèque de Congrès intern. de philos. I. Paris 1900) und *L'effort intellectuel* (Revue philos. 1902 Bd. 53, besonders S. 27).

also nicht Neues sein. Was auf der Erde überhaupt „neu“ ist, kann auf einem anderen Planeten schon „alt“ sein. Daß „Neue“ ist hier also in relativem Sinne zu verstehen. Aber gibt es vielleicht etwas, das als Neues auftritt und zwar als erstmalig Neues, absolut Neues? Wenn das letztere Sinn hätte, so müßten wir annehmen, daß die Welt begrenzt und ein „Einzelwesen“ — im Bergsonschen Sinne — sei, denn nur so würde unter den Bergsonschen Voraussetzungen das Neue als nur einmal Gegebenes, und jede Wiederholung desselben als unmöglich behauptet werden können. Indes ist klar: die Behauptung des Unendlichen führt mit Notwendigkeit zu der allgemeinen Wiederholung, weil die Unendlichkeit unerschöpflich ist. So ist auch im Gegensatz zu Bergson Nietzsche für „ewige Wiederkehr“ der Dinge eingetreten. Die Philosophie Bergsons muß also eine Philosophie der Endlichkeit (*une philosophie finitiste*)<sup>1)</sup> genannt werden, obwohl Bergson sich niemals klar darüber ausgesprochen, und den Gegensatz: „Endlichkeit — Unendlichkeit“ niemals in ausführlicher Weise erörtert hat. Wenn Renouvier, Evellin u. andere eine endliche Welt annehmen, so erklärt sich dies daraus, daß für sie — wie sie sagen — die logischen Gesetze auf die Welt anwendbar sind und eine unendlich gegebene Welt ein logischer Widerspruch ist. Diesen gegenüber stellt sich Bergson, für den die Welt nicht ein Gegebenes, sondern ein stets sich Schaffendes ist und Logik und Wirklichkeit inkommensurabel sind.

Die Bergsonsche Philosophie braucht aber die „Schöpfung“, weil sie in der Tat eine Philosophie der „Werte“ und zugleich eine optimistische Philosophie ist; so spricht Bergson denn auch von der „signification de la vie“, von der „destination de la vie“ und nicht weniger von dem „rôle de la vie“ usw. usw.<sup>1)</sup>

Haben wir nunmehr nachgewiesen, daß der Begriff Schöpfung in der „schöpferischen Entwicklung“ Bergsons unter den Händen der Kritik zerrinnt, wie steht es dann mit

1) Auch für Rickert schließt die „Entwicklung“ eine Wertung ein: Grenzen d. naturw. Begriffsb. 2. Aufl. S. 456ff.

dem anderen Begriff, mit dem der Entwicklung? Was bezeichnet die „Entwicklung“, dieses Zauberwort unserer Zeit, das wie ein Universalmittel verwendet zu werden pflegt? Daß das Wort Entwicklung Gegebenes zum Ausdruck bringt, steht außer Zweifel, aber ebenso sicher ist es, daß es heute noch in großer Unklarheit Verwendung findet.

Daß die Entwicklung eine Veränderung oder eine Veränderungsreihe betrifft, und daß sie immer einen Ausgangspunkt aufzuweisen haben muß, wird niemand bestreiten, auch Bergson stimmt diesem zu. Eine Entwicklung ohne Anfangspunkt ist widerspruchsvoll, was Bergson auch anerkennt, wenn er schreibt: „*Mais l'élan est fini, il a été donné une fois pour toutes*“ (Evol. 276). Aber wenn die Entwicklung einen Anfangspunkt hat, wie steht es mit dem Übrigen, das zu ihr gehört? Bleibt der Rest wirklich „unvorhersehbar“, wenn eine wahre Entwicklung soll behauptet werden können? Weshalb nennen wir eine besondere Veränderung eine Entwicklung und nicht eine „Auflösung“ oder eine „Involution“ oder sonst wie? Wir haben schon gesehen, daß mit dem Unvorhersehbaren, wie mit der Schöpfung, nichts anzufangen sei, und wenn wir es doch um jeden Preis beibehalten wollen, so müssen wir immerhin zugeben, daß eine „unvorhersehbare Veränderung“ keine besondere Bezeichnung tragen kann, ja nicht einmal daß ihr die Bezeichnung „Veränderung“ zukommen kann, denn wir befinden uns ja nach Bergson in voller Unbestimmtheit, in stetig fließendem „Fortschritt“.

Nun aber steht die Sache nicht so schlimm, wenn wir von „Entwicklung“ sprechen; denn wir haben tatsächlich dann immer eine Veränderung oder eine Veränderungsreihe, die freilich nicht nur einen Anfangspunkt, sondern auch einen Endpunkt aufweist, zwischen denen die Veränderungsreihe in ihren sogenannten „Zwischengliedern“ sich abwickelt. Wir können also von einer Entwicklung nur bei einer geschlossenen und erschöpfenden Veränderungsreihe sprechen<sup>1)</sup>; Entwicklung

1) Vgl. J. Rehmke, Anmerk. S. 27 u. Das Bewußtsein S. 127.

besteht nur für den, der in die „Vergangenheit“ zurückschaut, und nicht für den Vorausschauenden, in die „Zukunft“ Blickenden oder, um gegen Bergson sein eigenes „Bild“ zu gebrauchen: „On constate le changement (d. i. die Entwicklung), comme verrait le trajet de la voiture un voyageur qui regarderait en arrière et ne voudrait connaître à chaque instant que le point où il a cessé d'être“ (*Evol.* 318). Die Entwicklung drückt eine Beziehung aus, einen „Vergleich“ von Gegebenem. Die Entwicklung kann daher nicht, wie Bergson sagt, die „Substanz“, das Absolute der Welt sein, denn der allgemeine Evolutionismus ist ein allgemeiner Relativismus: die Entwicklung ist ein Sprößling des konsequent durchdachten Relativismus und Phänomenalismus. Die Entwicklung ist nicht ein Prinzip, sondern ein Ergebnis, und daher hat, wer von der Entwicklung spricht, immer notwendig mit „Fragmenten von Entwickeltem“ zu tun. Von der angeblichen „unteilbaren“ Bewegung, die nach Bergson die Entwicklung ausmacht, können wir im voraus nicht sagen, daß sie Entwicklung, noch daß sie Auflösung (*dissolution*) sei: das stellt sich später heraus, wenn die Veränderungsreihe fertig vor unseren Augen da steht: Die Entwicklung ist — *proprio dicto* — für das Bewußtsein immer schon Geschehenes, von ihrem Endpunkt aus Festgestelltes. Entwicklung und Auflösung sind erst nachträgliche Bestimmungen von Geschehenem. Das, was tatsächlich vorliegt, sind die Veränderungen, die die Wissenschaft ohne Zweifel restlos bestimmen und erklären kann. Wenn die Entwicklung verstehen nach Bergson so viel heißt, als sich in das Wesen des sich Entwickelnden hineinzuversetzen und vor den Augen nur die „Zukunft“ zu haben, dann würden damit gerade die Entwicklung und nicht minder die Schöpfung verschwinden: Schöpfung wie Entwicklung sind eben Beziehungsbegriffe.

Die Philosophie der Entwicklung ist immer ein „Historismus“, ist die Liebe zur Vergangenheit (*amor temporis acti*); die Philosophie der Entwicklung ist daher auch gleichzeitig mit dem Wiedererwachen des „geschichtlichen Sinnes“, der

Schätzung der Vergangenheit aufgetaucht. Deshalb kann die Entwicklung nur für das „beziehende Denken“ in Frage kommen „und nicht für die Intuition, die nur erlebt und nachlebt; die Entwicklung muß also aus „Fragmenten des Entwickelten“ bestehen, — kurz, — Entwicklung gibt es nur für den Menschen, für den die Vergangenheit ein klar Gegebenes geworden ist. Entwicklung gibt es nur für das Denken, das über dem „radikalen Werden“ der Welt steht; das Denken aber macht die Entwicklung nicht etwa zu etwas Starrem, es entstellt sie also nicht, weil sie selbst ohne schon gegebene, ihre Veränderungszyklen vollziehende Glieder überhaupt nicht sein kann.

So kann man auch erklären, warum derselbe „kosmische Prozeß“ auf zweierlei Weise, von Spencer als Entwicklung und von dem Franzosen Lalande <sup>1)</sup> als Auflösung (dissolution), interpretiert worden ist, je nachdem sie jene maßgebenden Glieder der Entwicklung, das erste und das letzte, bestimmt haben. Wenn das erste Glied nur Homogenität und das letzte nur Heterogenität zeigt, so haben wir Entwicklung (Spencer), wenn aber das erste nur Heterogenität und das letzte nur Homogenität zeigt, so haben wir Auflösung (Lalande). Für Lalande ist nicht die Entwicklung das allgemeinste Gesetz der physischen wie der seelischen Welt, sondern — begründet auf dem Prinzip der Entwertung der Energie (Clausius und Carnot) — die Auflösung.

Freilich, die Entwicklung unterscheidet sich von den unregelmäßigen Veränderungen durch das sogenannte Wirkungssummieren, aber dieses Summieren fordert nicht eine geheimnisvolle Dauer, die die Wirkungen summierte, sondern der Wirkenszusammenhang der Einzelwesen kann schon allein das Wachstum befriedigend erklären. Wenn sich z. B. ein Embryo entwickelt, so haben wir nicht eine „Schöpfung“ im absoluten Sinne, sondern ein Wachstum auf Grund der einwirkenden

---

1) André Lalande (Prof. an der Universität zu Paris), *La dissolution opposée à l'évolution*, Paris (F. Alcan) 1899.

Umgebung, aus welcher der Embryo die Nahrung nimmt und „funktionell assimiliert“ (Le Dautec).

Bergson hat nach unserer Darlegung bei der Entwicklung, wie bei der Dauer und der Bewegung, aus einem mißverstandenen Eifer, diese Begriffe unabhängig zu machen, über das Ziel hinausgeschossen, so daß auch die Entwicklung wie die Dauer und die Bewegung zu Nichts wird, wenn wir die Bergson'schen Gedanken bis ans Ende verfolgen. Auch eine Entwicklung ohne etwas, das sich entwickelt, gibt es nicht, wie keine Dauer ohne Dauerndes und keine Bewegung ohne etwas, das sich bewegt; und eben deshalb hat Bergson den „élan“ in ein Einzelwesen, ein wollendes Bewußtsein verkehren müssen, ein wunderbares Einzelwesen, das aber nur eines von dem, was es will, ganz weiß, nämlich, daß es mit der Materie zu kämpfen hat. In diesem Kampfe ist dieses Einzelwesen („élan“) das eine Mal Sieger, das andere Mal Besiegter, ähnlich wie in Kosmogonien in dem Kampfe zwischen zwei „Elementen“, dem Guten und dem Bösen, bald das eine, bald das andere Sieger ist.

Frankreich, das lange dem Evolutionismus und dem Darwinismus widerstanden hat, ist heute der Tummelplatz der sonderbarsten Evolutionismen geworden. So haben wir auch die Evolutionismen von J. de Gaultier<sup>1)</sup> und Fr. Paulhan<sup>2)</sup> zu nennen. Aber während diese, indem sie sich auf die Entwicklung stützen, folgerichtig zum allgemeinen Relativismus gelangen, der erste zur „allgemeinen Fiktion“ (la fiction universelle), und der zweite zur „allgemeinen Lüge“ (le mensonge universel), sieht Bergson in der Entwicklung selbst ein Absolutes. Jene beiden sind konsequenter, weil, wie der Kritizismus, folgerichtig verstanden, zum „Illusionismus“, zu der Philosophie des „Alles ob“ führt, so der folgerichtige-

1) J. de Gaultier, *Le Bovarysme, La fiction universelle*, Paris (Mercure de France), 1902 usw.

2) Fr. Paulhan, besonders: *Le mensonge du monde* (Revue philosophique 1906 Bd. I, II).

Evolutionismus bei der „allgemeinen Lüge“, der „évanescence“ endet. Bergson irrt sich aber sehr, wenn er meint die absolute Wirklichkeit der seelischen Veränderungen mit folgenden Worten begründen zu können: „Je change sans cesse . . .“ „La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui même est déjà du changement. C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état“ (Evol. 1—2). Das heißt richtig verstanden: wir sind das Opfer einer verhängnisvollen Illusion und einer unentrinnbaren Weltlüge, die uns die Wirklichkeit verkehrt darstellt.

## V. Schlußbemerkungen.

### A. Bergson und das „Relativitätsprinzip“.

Wir schließen unsere Untersuchung, die erstens das Ziel hat, die konvulsivische Bewunderung, die in der Philosophie Bergsons ein Orakel und in dem Philosophen selbst den Propheten sieht, zu erschüttern, und zweitens mehr Licht bringen will, mit zwei Bemerkungen, von denen die erste die Bergsonsche Zeitauffassung und die andere den Zusammenhang des Entwicklungsganges der Bergsonschen Philosophie überhaupt betrifft.

Eine merkwürdige Verwandtschaft besteht zwischen der Philosophie Bergsons und den philosophischen Spekulationen einiger Physiker der Gegenwart über Zeit und Raum. Was Bergson in den psychologischen „Tatsachen“ entdeckt zu haben meint, ist von der gegenwärtigen Physik in der sogenannten relativistischen Auffassung der Zeit und des Raumes vorgebracht: es gibt keine absolute Zeit, sondern unendlich viele Zeiten, je nach den verschiedenen Bezugssystemen — die gegenwärtige Physik —, oder je nach den verschiedenen

„Spannungen“ (tension) — Bergson. Diese Annäherung ist keineswegs ein Paradoxon; man wende nicht ein, daß sie eigentlich zueinander im Gegensatz stehen müssen, weil für die Physiker alle Zeiten relativ und für Bergson alle Zeiten absolut sind. Wenn man aber genauer zusieht, so entdeckt man, daß die Bergsonsche Zeitauffassung tatsächlich eine relativistische ist, und daß jene Physiker denselben Fehler wie Bergson begehen: „En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée; on peut imaginer bien des rythmes différentes, qui, plus lents ou plus rapides, mesurerait le degré de *tension* ou de relâchement des consciences“ . . . . „Cette représentation de durées à élasticité inégale est peut-être pénible pour notre esprit . . . (M. et M. 231). Daß „Relativitätsprinzip“, das der Berliner Physiker Poincaré als eine kopernikanische Revolution bezeichnet, hat seine Entstehung in der elektromagnetischen Theorie des Lichtes, und Einstein<sup>1)</sup>, Minkowski<sup>2)</sup> und Langevin<sup>3)</sup> haben es klargestellt und mit Vorliebe auch seine philosophische Bedeutung hervorgehoben. Sie substantialisieren, wie Bergson, die Zeit oder, wie Frischheim-Röhler vortrefflich sagt<sup>4)</sup>, „die Fortpflanzungszeit des Lichtes ist hier zur Zeit schlechthin geworden“. Und die Hypothese läge dann gar nicht so weit, daß wir bei der Annahme einer dem Lichte überlegenen Geschwindigkeit sozusagen eine Umkehrung der Zeit haben könnten, wo das Frühere das Spätere würde, und umgekehrt; so daß wir z. B. jetzt den Anfang der Schlacht bei Waterloo erleben und Napoleon Ratschläge geben könnten, usw. Die Zeitauffassung Bergsons steht nicht weit davon ab; mag auch jede einzelne Zeit an und für sich unumkehrbar (absolut) sein, so ist doch die Umkehrbarkeit im Ganzen nicht

1) Alb. Einstein, Annalen der Physik, 1905, 1906, 1911, 1912.

2) H. Minkowski, Raum und Zeit, Leipzig (Teubner) 1909.

3) P. Langevin, „Scientia“, 1911 und Revue de mét. et d. morale 1911 (Juli).

4) Frischheim-Röhler, Jahrbücher der Philosophie, 1913 S. 153.

ausgeschlossen, weil keine allgemeine, absolute Zeit besteht. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein Wesen mit einer größeren Spannung ein Erlebnis habe, das ein anderes Wesen später haben kann, und daß es in einem Augenblick erlebe, was ein anderes in längerer Zeit wahrnimmt. Wie man wohl sieht, erscheint hier wieder drohend die Einheit und die Mannigfaltigkeit in einem ungelösten Problem.

### B. Die zwei Bergsons.

Eine Analyse der Bergsonschen Philosophie wird in dem Fundament dieser Philosophie wieder einen latenten und ungelösten Gegensatz entdecken, der das ganze System zerstören muß. In der Bergsonschen Philosophie können wir nämlich zwei unverföhnte Richtungen: die individualistische und die pantheistische Richtung nebeneinander finden. Bald ist die Individualität das Wesen der Welt, bald ist die Lebensschwungkraft die einzige Wirklichkeit und die Einzelwesen sind nur Stillstände in dem ewigen Fluß des Lebens; bald ist das Einzelwesen Freiheit und Schöpfung, bald ein Wirbel auf dem Platz, „les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie“ (Evol. 139). „Envisagée de ce point de vue, la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. Tout ce passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un germe nouveau. L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès indivisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui donnée de vivre“ (Evol. 29)<sup>1)</sup>.

Wir beabsichtigen nicht, die Werke Bergsons von diesem Gesichtspunkte aus in Details zu vergleichen; das wäre zwar eine wichtige Arbeit, aber sie läßt sich hier nicht ausführen.

1) Ähnliches ebenda, S. 139, 223—4.

Wir können im allgemeinen die bisher erschienenen Werke Bergsons von dem Standpunkte dieses Gegenstandes aus einteilen: „*Essai sur les données immédiates d. l. conscience*“ (1889) und „*Matière et Mémoire*“ (1896) vertreten die individualistische Richtung, die ihre Höhe in dem Büchlein „*Le rire*“ (1900)<sup>1)</sup> erreicht. Die pantheistische tritt klar in der „*Introduction à la Métaphysique*“ (1903) und breit in seinem letzten und größten Werk: „*Evolution créatrice*“ (1907) auf. Es ist daher nicht unberechtigt, von zwei Bergsons zu sprechen. Sogar ein etwas unabhängigerer Schüler Bergsons, der Belgier Dweilshauvers, bemerkte vor der Erscheinung der „*Evolution*“ in einer Darstellung des Bergsonismus, daß die Philosophie Bergsons „impressionistisch“ und „individualistisch“ sei, und daß ihr die Begriffe der Ordnung und der Harmonie fehlten<sup>2)</sup>. Diesen Beschuldigungen hat Bergson durch die allgemeine und ursprüngliche Lebensschwungkraft zu begegnen versucht, die den früheren Individualismus aber nicht nur mildert, sondern sogar beseitigt<sup>3)</sup>.

Man hat Prognostika über die künftige Entfaltung des Bergsonischen Denkens aufzustellen versucht; man erzählt, daß Bergson an einer „*Ethik*“ und „*Ästhetik*“ arbeitet<sup>4)</sup>, die das „*System*“ zum Abschluß bringen werden, obwohl schon — offen gesagt — die bis heute erschienenen Werke sehr schwer zu klassifizieren sind (Metaphysik, Erkenntnistheorie?). In

1) Es ist zunächst in der Form von zwei Artikeln in „*Revue de Paris*“ 1900 erschienen.

2) Dweilshauvers a. a. O. S. 809.

3) Uns ist die Behauptung G. Rageots unrichtig: „Je me suis efforcé de montrer comment l'élégante solution apporté en 1889 au problème de la liberté impliquait virtuellement, avec la théorie de la vie et la théorie de la connaissance que nous trouvons en 1907, le principe de leur union fondamentale (a. a. O. S. 175).“

4) Vgl. Gillouin a. a. O. sub finem und J. Deshaymard (ein früherer Schüler Bergsons im Gymnasium (Lycée) Henri IV in Paris). *La pensée d'Henri Bergson*, Paris (Merc. de France) S. 78. Er erzählt uns auch, daß die „*Enneaden*“ Plotins das Lieblingsbuch (livre de chevet) Bergsons waren (ebd. 64).

der Tat sind die Werke Bergsons ein Pandämonium, in dem man alles finden kann, und eine Zauberwelt, in der nichts unmöglich ist. Obgleich man immer hervorhebt, daß das Bergsonsche Denken, wie nach ihm die Wirklichkeit, ein Unvorhersehbares ist, wollen wir doch wagen, die Schleier der Zukunft ein wenig zu lüften. Wenn Bergson eine „Ästhetik“ schreiben wird, so wird in ihr die individualistische Richtung vorwiegend sein, wenn er eine „Ethik“ schreiben wird, so wird in ihr die „solidaristische“ Richtung den Ausschlag geben. Selbstverständlich wird Bergson dabei mit seinem blendenden schriftstellerischen Talent die Mischöne und die Widersprüche auszugleichen suchen. Aber wir müssen zum Schluß doch feststellen, daß die Bergsonsche Philosophie gerade die wichtigsten Probleme der Welt ungelöst läßt.

---

## Lebenslauf.

Geboren bin ich, Mircea George Florian, am 1. April 1888 zu Bukarest (Rumänien), als Sohn des Staatsbeamten George Florian und seiner Ehefrau Barbara geb. Jonescu. Ich bin rumänischer Staatsangehörigkeit und orthodoxer Konfession. Nach vierjährigem Besuch der Volksschule trat ich in das Gymnasium „St. Saba“ in Bukarest ein und bestand im Juli 1907 das Abiturientenexamen. Ich bezog zunächst für 8 Semester, 1907 bis 1911, die Bukarester Universität und bestand im Oktober 1911 die philosophische Lizenzprüfung mit einer ungedruckten Dissertation: „Darstellung und Kritik der Kantischen Antinomien“; 1910/11 genügte ich meiner Militärpflicht in Bukarest als Einjähriger. Auch veröffentlichte ich in rumänischer Sprache verschiedene philosophische Aufsätze. Dann studierte ich in Berlin Sommer 1912 und Winter 1912/13 und in Greifswald Sommer 1913 und Winter 1913/14.

Ich hörte Vorlesungen bei folgenden Herren Dozenten:

Bukarest: Titu Maiorescu, P. P. Negulescu, Dumitrescu-Jassy, Radulescu-Motru und andere.

Berlin: Stumpf, Riehl, Erdmann, Dessoir, Laffon, Rupp.

Greifswald: Rehmke, Christmann, Thureau, Schwarz, Heuckenkamp.

Allen meinen verehrten Lehrern spreche ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus.

# Lebenslauf.

geboren am 14. März 1822 in Berlin (Königreich), als Sohn des Eisenmeisters August Johann  
und seiner Gattin Johanna geb. Schmidt. Bis zur mündlichen  
Erziehung besuchte die evangelische Stadtschule „St. Nikolai“ in  
Berlin. Die Volksschule trat ich in der Gemarkung „St. Nikolai“ in  
Berlin ein und bestand im Juli 1840 das Abiturientenexamen. Im  
Jahre 1841 ging ich nach Göttingen, um die Rechte zu studieren.  
Im Herbst 1841 trat ich in die hiesige Advocatenkanzlei ein und  
arbeitete hier unter der Leitung des hiesigen Advocaten, des  
Herrn Justizrathes Dr. Carl Friedrich von Scharffenberg, bis zum  
Sommer 1843, und wurde im Herbst 1843 zum hiesigen  
Advocaten ernannt.

Die hiesigen Verhältnisse bei folgenden Jahren:  
1844: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1845: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1846: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1847: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1848: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1849: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1850: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1851: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1852: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1853: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1854: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1855: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1856: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1857: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1858: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1859: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1860: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1861: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1862: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1863: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1864: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1865: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1866: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1867: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1868: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1869: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1870: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1871: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1872: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1873: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1874: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1875: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1876: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1877: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1878: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1879: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1880: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1881: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1882: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1883: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1884: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1885: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1886: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1887: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1888: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1889: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1890: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1891: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1892: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1893: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1894: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1895: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1896: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1897: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1898: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1899: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.  
1900: Ein Anwalt bei dem hiesigen Justizamt.